

SPOŁECZNE NASTĘPSTWA
RACJONALIZACJI RELIGII

Zbigniew Drozdowicz

SPOŁECZNE NASTĘPSTWA
RACJONALIZACJI RELIGII



Poznań 2011

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM W POZNANIU
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
Prof. dr hab. Zbigniew Stachowski

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszewska

REDAKCJA I KOREKTA
Michał Staniszewski

© Copyright by Zbigniew Drozdowicz, 2011

Publikacja finansowana ze środków
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych UAM w Poznaniu

ISBN 978-83-62243-60-0

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-568 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK
ZAKŁAD GRAFICZNY UAM
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	7
Część pierwsza	
Racjonalizacja religii i marginalizacja społeczna	13
1. Tradycje starożytne	13
2. Tradycje odrodzeniowe	21
3. Tradycje nowożytne	34
Uwagi	62
Część druga	
Racjonalizacja religii i dominacja społeczna	67
1. Tradycje starożytne i średniowieczne	67
2. Tradycje odrodzeniowe	85
3. Tradycje nowożytne	97
Uwagi	123
Dodatek	
Różnice między racjonalnością a irracjonalnością religii	131
BIBLIOGRAFIA	163

WPROWADZENIE

Inspiracją do podjęcia tytułowego problemu jest Weberowska teza, że typ racjonalizacji religii, który proponowali znaczący intelektualiści swoich czasów, skazywał ich na marginalizację społeczną. Teza ta jest – moim zdaniem – zbyt daleko idącym uproszczeniem związku między dokonywaną przez intelektualistów racjonalizacją religii i ich sytuacją społeczną. W przeszłości zdarzało się, że ceną za to była ich marginalizacja społeczna. Bywało jednak i tak, że marginalizowani w jednych okolicznościach historyczno-społecznych stawali się intelektualnymi dominatorami w innych. Bywało również tak, że racjonalizacje tych marginalizowanych społecznie intelektualistów ulegały modyfikacji i w nowej wersji zyskiwały uznanie społeczne. Tak się rzecz miała m.in. z racjonalizacją tych, którzy w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* Maxa Webera urastają do roli liderów kultury zachodniego świata. Są to nawet nie tyle teolodzy protestancy, których nazwiska pojawiają się na kartach tej rozprawy, ile grupy religijne reprezentujące różne nurty ascetycznego protestantyzmu¹.

Liderzy ci pojawiają się w dalszych częściach *Etyki protestanckiej*. W jej partiach początkowych do roli głównego bohatera w kulturze zachodniej urasta racjonalizm i racjonalność. Już we wprowadzeniu do tego dzieła Weber podkreśla, że racjonalność stanowi tę cechę kultury, która w zasadniczy sposób różni ją od kultur innych części świata. W różnym czasie różnie ta racjonalność miała wyglądać: w starożytności była oparta na matematyce, w Średniowieczu na dogmatyce, czyli systemie teologicznym, natomiast w czasach nowożytnych na racjonalnych lub wysoce zracjonalizowanych naukach (np. chemia, muzyka czy architektura), racjonalnych organizacjach oraz racjonalnych praktykach, takich jak

¹ „Były w gruncie rzeczy cztery nurty ascetycznego protestantyzmu (w używanym tu rozumieniu tego pojęcia): 1. Kalwinizm (w takiej postaci, jaką przyjął w Europie Zachodniej); 2. Pietyzm; 3. Metodyzm; 4. Sekty wyrosłe z ruchu nowochrześcijańców”. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 77 nn.

„racjonalny i uporządkowany system uprawiania nauki” („zawodowstwo uczonych w sensie zbliżonym do jego dzisiejszego znaczenia w kulturze powstało tylko na Zachodzie”) czy racjonalne zarządzanie, kierowanie i administrowanie życiem publicznym; „powiązanie egzystencji, politycznych, technicznych i gospodarczych podstaw bytu z całym systemem wyszkolonej organizacji urzędniczej (...) zna tylko nowoczesny Zachód”. Wszystkie te racjonalizmy i racjonalizacje przyczyniły się – w przekonaniu Webera – do narodzenia się „najistotniejszej dla naszego losu potęgę współczesnego życia – kapitalizmu”².

Dopiero z chwilą, gdy religijne przeżywanie ziemskiego (gorszego) i niebiańskiego (lepszego) świata zostało połączone z ascetycznym praktykowaniem tej religijności, kapitalizm zyskał potężnego sojusznika. Jego siła brała się nie tylko z głębokiej wiary w tego Boga, na którego łaskę można i trzeba liczyć (bez tej łaski bowiem nie ma możliwości osiągnięcia zbawienia duszy), ale także w to, że człowiek może ciężką pracą i życiem pełnym wyrzeczeń jeśli nawet nie zasłużyć na tę łaskę, to przynajmniej mieć uzasadnioną nadzieję na jej otrzymanie. Stąd już było stosunkowo proste przejście do tej etyki protestanckiej, która głosiła, że raczej należy działać niż pozostawać w spoczynku („działanie służy według jednoznacznie objawionej woli Boga pomnażaniu Jego chwały”), że raczej należy maksymalnie wykorzystywać czas niż go marnować („Marnowanie czasu jest więc pierwszym i najcięższym grzechem”), że raczej należy wstawać wcześniej rano niż długo wylegiwać się w łóżku („spanie dłużej niż jest to konieczne dla zdrowia jest absolutnie naganne”) itd.³ Czy znajdującemu się w gospodarczej, politycznej i ideowej ofensywie kapitalizmowi może być ktoś bliższy niż ci, którzy żyją i postępują zgodnie z tymi wskazaniami? Z punktu widzenia Weberowskiej wizji życia społecznego jest to pytanie retoryczne.

² „Sam »pęd do nabywania«, »dążenie do zysku«, do zysku pieniężnego, możliwie jak największego, nie ma właściwie nic wspólnego z kapitalizmem. Dążenie takie istniało i istnieje wśród kelnerów, lekarzy, woźniców, kokot, sprzedajnych urzędników, żołnierzy, bandytów, krzyżowców, klientów jakiejś gry, żebraków (...). Najbardziej niepoohamowana żądza zysku wcale nie jest równoznaczna z kapitalizmem, a tym bardziej z jego »duchem«. Kapitalizm można wręcz identyfikować z ograniczeniem, a przynajmniej racjonalnym temperowaniem tego irracjonalnego popędu. W każdym razie kapitalizm jest dążeniem do zysku w sposób trwały, racjonalnie kapitalistyczny: do ciągle nowych zysków, do *rentowności*” (podkr. – M. Weber). Tamże, s. 4 i in.

³ Tamże, s. 148 nn.

Rzecz jasna, wizja ta opiera się na specyficznym rozumieniu racjonalności. W *Etyce protestanckiej* pojęcie to pojawia się stosunkowo często, ale jest stosowane kontekstualnie i nie zawsze można się zorientować, o które z możliwych znaczeń chodzi. Jego wykładnię znaczeniową Weber przedstawił w *Gospodarce i społeczeństwie*, dziele stanowiącym swoiste podsumowanie jego wieloletnich przemyśleń. Jest tam ono traktowane jako jedno z „podstawowych pojęć socjologicznych” i powiązane nie tyle z ludzkim myśleniem, ile z działaniem społecznym, charakteryzowanym jako takie, które „może orientować się na przeszłe, obecne lub oczekiwane w przyszłości zachowania innych ludzi (...). Owi »inni« oznaczać mogą jednostki, i to znane, albo też nieokreśloną wielość całkiem nieznanymi ludźmi (...). Nie każdy rodzaj działania – także działania zewnętrznego – jest działaniem »społecznym« w tym znaczeniu tego terminu, którego się tu trzymamy. Działanie zewnętrzne nie jest nim wtedy, gdy kierują nim wyłącznie oczekiwania dotyczące obiektów materialnych. Wewnętrzne zachowanie się jest działaniem społecznym tylko wtedy, gdy orientuje się na zachowania innych ludzi. Zachowanie religijne nie jest nim na przykład dopóty, dopóki pozostaje kontemplacją, samotną modlitwą itp.”⁴

Z dalszej części Weberowskich wyjaśnień wynika, że działanie społeczne jest nie tylko ukierunkowane na innych, ale uwikłane także w: 1. „oczekiwania dotyczące zachowania przedmiotów świata zewnętrznego” – stąd może być określane jako „celoworacjonalne”; 2. „świadomą wiarę w bezwarunkową samoistną wartość (etyczną, estetyczną bądź inaczej interpretowaną) – stąd może być określane jako „wartościoworacjonalne”; 3. afekty („w szczególności w emocje”) – stąd może być nazywane „emocjonalnym”; 4. tradycję (w szczególności w „utarte przyzwyczajenia”) – stąd może być nazywane „tradycyjnym” lub „tradycjonalistycznym” itd. Zarówno to ukierunkowanie, jak i uwikłania mają zasadnicze znaczenie dla odpowiedzi na pytanie, czy mamy do czynienia z działaniem racjonalnym, czy też irracjonalnym. Weber skłania się do wniosku, że z tym pierwszym mamy do czynienia wówczas, gdy występuje w nim celowość, świadomość, afektywność i... efektywność, to znaczy, gdy prowadzi ono do osiągnięcia postawionych i pożądanymi celów jednostkowych i grupowych.

Na pytanie, co stanowiło owe cele i jak były one osiągane w przeszłości, odpowiada on w kolejnych częściach tego obszernego dzieła. Problemom

⁴ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 17 nn.

życia religijnego poświęcona jest część V. W jej punkcie pierwszym mówi się o powstaniu religii, a w nim o „pierwotnie zorientowanym na ten świat religijnie lub magicznie motywowanym działaniu wspólnotowym”, natomiast w ostatnim – o „religiach wysoko rozwiniętych kultur i »świata«”, a w nim m.in. o intelektualistach i intelektualizmie – najpierw o tym, który reprezentowali „uczeni w piśmie Żydzi i przeciwko któremu buntował się Jezus”, później m.in. o intelektualizmie „Fenicjan, Hellenów i Rzymian” (to „metafizyczne i etyczne myślenie stało się całkowicie udziałem osób nie będących kapłanami, i w rezultacie rozwinęło się w niewielkiej mierze”), a w końcu o intelektualizmie oświeconych filozofów, przeciwko któremu buntowali się purytanie⁵. Ci ostatni wyrastają na jeszcze większych bohaterów ducha niż w *Etyce protestanckiej*, bowiem mają stanowić formację społeczną, która „położyła rzeczywiście kres magii, poszukiwaniu zbawienia poza światem i intelektualistycznej kontemplacyjnej »iluminacji« jako jego najwyższej formie”. Kładąc kres temu wszystkiemu, stworzyli „religijne motywy poszukiwania zbawienia właśnie w zatrudnieniu w wewnątrzświatowym »zawodzie«, (...) w metodycznie zracjonalizowanym wykonywaniu zawodu”. Ci, przeciwko którym występowała purytanie, są – zdaniem Webera – największymi przegranymi nowożytnego świata.

Do tych przegranych należą jednak nie tylko oświeceniowi filozofowie, ale także te Kościoły chrześcijańskie, których teologie, „wraz z nasilającą się ekspansją intelektualizmu i mnożącymi się sporami z nimi, stworzyły niespotykaną gdzie indziej masę oficjalnie wiążących, racjonalnych dogmatów – wiarę teologów” oraz „społecznie i ekonomicznie dobrze sytuowane klasy, głównie apolityczna szlachta lub rentierzy, urzędnicy kościelni, klasztorni, uniwersyteccy” i tym podobne. grupy społeczne kultuwujące filozoficzny typ intelektualizmu. „(...) nie jest on jednak jedynym ani często najistotniejszym z religijnego punktu widzenia. Obok niego istnieje intelektualizm proletaroidalny, powiązany z intelektualizmem wytwornym przez zazębiające się stadia przejściowe, a odróżniający się od niego wyłącznie rodzajem typowego sensu, na jaki jest zorientowany. Jego reprezentantami są żyjący na granicy minimum egzystencji, najczęściej dysponujący tylko uznawanym za podrzędne wykształceniem drobni urzędnicy i beneficjenci wszystkich epok, nie należący do uprzywilejowanych warstw biegli w sztuce pisania w czasach, gdy pisanie było

⁵ Tamże, s. 394 nn.

odrębnym zawodem, wszelkiego rodzaju nauczyciele przekazujący elementarną wiedzę, wędrowni śpiewacy, lektorzy, opowiadacze, recytatorzy i podobne wolne. Przede wszystkim inteligenci-samoucy z negatywnie uprzywilejowanych warstw, których klasycznym przedstawicielem jest współcześnie w Europie Wschodniej rosyjska proletaroidalna inteligencja chłopska, a poza tym na Zachodzie socjalistyczna i anarchistyczna inteligencja proletariacka”⁶.

Jestem skłonny zgodzić się z Weberem, że lista tych, którzy byli i są marginalizowani z uwagi na typ „poszukiwania zbawienia od zewnętrznej niedoli”, była zróżnicowana i podlegała zmianom wraz ze zmianami społecznymi, które się wówczas dokonywały (nie tylko w Europie). Jestem również skłonny zgodzić się z jego tezą, że „zbawienie, którego szuka intelektualista”, jest zbawieniem od „wewnętrznej niedoli” i „ma bardziej zasadniczy i systematyczny charakter niż zbawienie od zewnętrznej niedoli”. Nie podzielam natomiast jego opinii, że jest ono *zawsze* zbawieniem od „wewnątrz” oraz że jest ono *zawsze* „bardziej oddalone od życia”. Nie zgadzam się również z tym, że tylko intelektualista „stara się, podążając niezliczonymi drogami, nadać swemu życiu jakiś całościowy »sens«, a więc doprowadzić do »jedności« z samym sobą, z ludźmi i z kosmosem”. W swoich rozważaniach próbuję pokazać i wykazać, że ci intelektualiści, którzy nie bez racji uchodzą za prekursorów i ideowych fundatorów intelektualizmu (np. Sokrates i Platon), przynajmniej podejmowali próby wyzwolenia zarówno od wewnętrznych, jak i zewnętrznych niedoli, a ich filozofia życia w niejednym punkcie była zbliżona do realiów ówczesnego życia społecznego. Podobne próby podejmowali również ich sukcesorzy (nazywani przez Webera „beneficjentami wszystkich epok”), choć nie wszyscy osiągnęli w tych próbach tak znaczące sukcesy, że stawali się – przynajmniej na pewien czas – intelektualnymi dominatorami. W gronie tych intelektualistów byli jednak tacy, którzy zanotowali taki awans z pozycji społecznych outsiderów na pozycje społecznych liderów lub – posługując się Weberowską terminologią – z pozycji „negatywnie uprzywilejowanych” na pozycje „pozytywnie uprzywilejowanych”. Przykładem są w tych rozważaniach zarówno oświeceniowi filozofowie, jak i „proletaroidalna inteligencja” („chłopska, robotnicza i żołnierska”, jak mówiono w pierwszych latach radzieckiej rewolucji). Nie jest w gruncie

⁶ Tamże.

rzeczy możliwe wskazanie tych sił sprawczych, które jednym uniemożliwiły, innym natomiast pozwoliły na społeczny sukces. Sporo zależało i zależy od różnych racji, które stanowiły o specyfice ich racjonalizacji, ich odbiorze i funkcjonowaniu społecznym. Nie ma i nie może być żadnego racjonalizmu i żadnej racjonalizacji społecznej bez owych racji. Weber w pewien sposób pokazał i wykazał, że były one zróżnicowane wewnątrz i zewnętrznie oraz to, na czym polegają zasadnicze różnice między nimi. Przekonany był jednak, że można z nich ułożyć taką spójną historycznie i logicznie całość, którą nazwał „typami zbawienia”. Mam jednak zastrzeżenia nie tyle do potrzeby dokonywania takich typologizacji czy typizacji, ile do możliwości sporządzenia ich kompletnej i jedynej możliwej do przyjęcia listy.

CZĘŚĆ PIERWSZA

RACJONALIZACJA RELIGII I MARGINALIZACJA SPOŁECZNA

1. Tradycje starożytne

1.1. Sygnały, że następstwem dokonywanej przez filozofów racjonalizacji religii może być ich marginalizacja społeczna, pojawiają się m.in. w *Obronie Sokratesa* Platona. Jej autor z jednej strony podkreśla wyjątkową mądrość swojego mistrza i nauczyciela Sokratesa (ok. 470/69-399 p.n.e.), z drugiej zaś niezbyt wielką mądrość tych, z którymi przyszło mu żyć – m.in. tych poetów, którzy wierzą, że „w nich bóg wstępuje, jak w wieszczków i wróżbitów; ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią”¹. Jednym z zarzutów postawionych Sokratesowi w wytoczonym mu procesie było „nieuznawanie bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe”. Filozof ten wprawdzie nie udzielił swoim oskarżycielom jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co to są „nowe duchy”, powiedział jednak wyraźnie, że „ani Heliosów, ani Seleny za bogów nie uważa, tak jak inni ludzie”, podobnie zresztą jak nie wierzy w inne ludowe przekonania (np. że „bąk z ręki boga puszczony, siada miastu na kark”), a nie wierzy w nie, bowiem są one irracjonalne. Bez wchodzenia w szczegóły wiary Sokratesa można powiedzieć, że nie chodzi tutaj o ateizm. Chodzi natomiast – tak przynajmniej uważa Gio-

¹ Platon, *Obrona Sokratesa*, Warszawa 1958, s. 98 i in. Trybunałem sądzącym Sokratesa była ateńska Wielka Rada. „Pięciuset członków Wielkiej Rady wybierano losem co roku, po pięćdziesiątce w każdej z dziesięciu grup obywateli ateńskich. Wylosowanym mógł być każdy, kto tylko skończył 30 lat życia i miał pełne prawa obywatelskie”. Tamże, s. 72 nn.

vanni Reale – o „herezję w stosunku do religii państwowej” i zgłoszenie swojego *votum separatum* wobec takich jej części składowych, jak „prymitywny antropomorfizm, zarówno w sensie fizycznym, jak i moralnym, który ją kompromitował”².

Bardziej szczegółowa analiza tego przypadku marginalizacji filozofa podejmującego próbę racjonalizacji religii i współczesnej mu religijności przekonuje, że na taki tragiczny finał, jakim było skazanie go na śmierć, złożyło się wiele różnych okoliczności. Podkreślają to zresztą zgodnie autorzy opisujący te okoliczności³. Tylko niektóre z nich stanowiły jego poglądy w kwestiach: 1. istoty i istnienia Boga (ew. bogów), 2. jego wpływania na los ludzki, 3. śmiertelności i nieśmiertelności duszy ludzkiej (ew. dusz ludzkich) itp. G. Reale – powołując się na relacje Ksenofanesa – utrzymuje, że Sokrates „przejął od Anaksagorasa i od Diogenesa z Apollonii (a może także od Archelaosa) pojęcie Boga jako inteligencji porządkującej, uwalniając je jednak od założeń związanych z filozofią przyrody, na których ono się u tych filozofów opierało i swoje wywody skoncentrował na działaniach Boga, zastępując motywacje fizyczno-ontologiczne motywacjami o charakterze głównie etycznymi, albo przynajmniej wziętymi ze sfery ściśle moralnej”⁴. Tak czy inaczej jego pojmowanie Boga (lub bóstwa) było raczej trudne do pojęcia i przyjęcia dla przeciętnego Greka – nawet jeśli nie był on analfabetą i wykazywał skłonność do głębszej refleksji nad tym, w co wierzy i jak wierzy (a przecież tacy stanowili wówczas mniej-

² „Wydaje się nadto, że z różnych napomknięć można wnosić, że Sokrates, (...) reagując na irytujący politeizm właściwy religii ludowej, uznawał koncepcję jednego bóstwa, chociaż nie wykluczał wielości jego manifestacji”. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. T. I: Od początków do Sokratesa*, Lublin 1993, s. 350 nn.

³ W napisanej w stylu „co by było, gdyby...” *Sprawie Sokratesa* – monografii podejmującej różne wątki tego głośnego procesu – jej autor twierdzi, że „Sokrates zrobił wszystko, co mógł, żeby nastawić wrogo sędziów”, oraz wskazuje na to, co „mógł bez trudu zrobić, aby uzyskać uniewinnienie”. Por. I. F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, Poznań 2003, s. 207 nn.

⁴ Tamże, s. 352 nn. Przeprowadzona przez W. K. C. Guthrie’ego analiza religijnych przekonań Sokratesa prowadzi do wniosku, że filozof ten „używał słów »Bóg« albo »bogowie« bez różnicy, ale ze skłonnością ku pierwszemu, i mówił też (...) o najwyższym rządzący wszechświata przeciwstawianemu pomniejszemu bogom. O ile stanowczo wierzył w bogów popularnego politeizmu (a Ksenofont stanowczo broni go przed zarzutami lekceważenia ich kultu), prawdopodobnie myślał o nich jako o różnych przejawach jednej, najwyższej istoty. Było to stanowisko wielu myślących ludzi, pozornie zaś niezróżnicowane użycie słów »bóg«, »bogowie« i »to, co boskie« (rodzaj nijaki), jest charakterystyczne dla tych czasów”. W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, Warszawa 2000, s. 189 nn.

sość). Podobnie jest z pojmowaniem przez Sokratesa związków między tym, co boskie i tym, co ludzkie, w szczególności między boską i ludzką inteligencją⁵. Niemniej skomplikowane czy też intelektualnie wyrafinowane jest proponowane przez Sokratesa rozwiązanie kwestii śmiertelności i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Zdaniem Guthriego, „Sokrates ukazał pewne możliwości i pozostawił je otwarte” i wiele zależy nie tylko od tego, co on w tej kwestii powiedział, ale także od tego, czego nie powiedział (a być może powinien powiedzieć), a nawet od tego, czego w jego wypowiedziach i niedopowiedzeniach będą szukali inni⁶. Rzecz jasna, niejedni z ówczesnych Greków wołałby, aby Sokrates nie pozostawiał go w sferze domysłów i własnych spekulacji w tej jakże ważnej kwestii.

Nie bez wpływu na tragiczny finał życia Sokratesa pozostawała również jego osobowość i sposób bycia. Także pod tym względem autorzy przedstawiający tego filozofa są zgodni – rozbieżne są jednak ich opisy. Nawet w Platońskich dialogach, w których przeważa tendencja do podkreślania wielkości Sokratesa jako człowieka i filozofa, można znaleźć takie fragmenty, które prowadzą do wątpliwości, czy wszystko w jego życiu i byciu było takie, jakie być powinno – rzecz jasna, przy przyjęciu ówczesnych standardów życia i bycia. Ze sporządzonego przez Guthriego na podstawie tych fragmentów portretu Sokratesa wyłania się postać czasami zastanawiająca, czasami zaskakująca, a czasami po prostu irytująca swoimi zachowaniami – jak chociażby wówczas, gdy „podczas wyprawy potidajskiej, w czasie ciężkiej trackiej zimy Sokrates chodził po skutej lodem ziemi boso w ogóle ubrany jak w domu”⁷. Zarówno w przychylnych, jak i nieprzychylnych temu filozofowi przekazach powtarza się informacja, że nie dbał on o swój zewnętrzny wygląd, a jego krytycy wręcz twierdzą, że był brudasem. W świetle *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa najbardziej irytujący otoczenie był taki

⁵ Zdaniem G. Reale, można przyjąć, że w świetle poglądów Sokratesa „boski twórca w szczególności sposób troszczy się o człowieka”. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, s. 354 nn.

⁶ „Agnostyk przyjmuje Sokratesa jako bratnią duszę, bo przecież pretensja do wiedzy o tym, co się dzieje po śmierci, jest pretensją do wiedzy, której mieć nie możemy. (...) Religijnie nastawiony czytelnik jest pod wrażeniem faktu, że ilekroć Sokrates wspomina o śmierci, uważa ją za coś dobrego”. W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, s. 194 nn.

⁷ „Postępowaniem tym (mówi Alkibiades w *Uczcie* Platona) nie zaskarbił sobie przychylności żołnierzy, którzy szczerlnie opatuleni, ze stopami w wojsłokach i w owczym runie, myśleli, że Sokrates chce ich upokorzyć”. Tamże, s. 85.

sposób jego myślenia, mówienia i wyjaśnienia wszystkiego, że na końcu zawsze okazywało się, iż racja znajduje się po jego stronie – „wywoływało to nieraz wściekłość audytorium; rzucano się nań, bito go po twarzy, szarpano za włosy. Najczęściej jednak był przedmiotem drwin i pogardy. Wszystko to znosił cierpliwie. Nie reagował nawet na kopniaka, którym go raz uraczono”⁸.

Ten sposób myślenia, mówienia i wyjaśnienia miał bez wątpienia pewne elementy wspólne z cieszącą się w V w. p.n.e. pewnym uznaniem sofistyką – szkołą filozoficzną, mającą swoich najwybitniejszych przedstawicieli w osobach Protagorasa, Gorgiasza oraz Hippiasza⁹. Przypomnijmy zatem, że byli oni – jak sama nazwa wskazuje – mędrkami (gr. *sophia* – mądrość), a przynajmniej poszukiwaczami autentycznej mądrości oraz wędrownymi nauczycielami tej mądrości. Niejeden z nich w okresie swojego życia i działalności cieszył się pewnym autorytetem¹⁰. Marginalizacji ich filozofii i ich samych (jako autentycznych mędrców) dokonali późniejsi filozofowie – tacy jak wspomniany już Platon (według którego sofista to „płatny łowca młodych i bogatych ludzi”, „kupiec, handlujący naukami dla duszy” itp.), Ksenofont (według którego jest to „swego rodzaju wszetecznik”) czy Arystoteles (który przedstawia sofistykę jako „mądrość pozorną, a nie rzeczywistą”). Efektem tej marginalizacji jest funkcjonowanie w mowie potocznej terminu *sofista* z wyraźnie negatywnymi konotacjami¹¹. W jakiejś mierze do takich skojarzeń tego terminu przyczynili się sami sofisci, w szczególności ich erystyka (sztuka nadawania fałszom pozorów prawdy, „dochodząca aż do podstępnego zanegowania możliwości wypowiedzienia zdań sprzecznych”) oraz ich naturalistyczna i utylitarystyczna teologia (dochodząca aż do ateizmu). W napisanych w III w. n.e. przez

⁸ „A kiedy jeden ze świadków sceny dziwił się jego spokojowi, miał odpowiedzieć: »A gdyby kopnął mnie osioł, czy pozwałbym go przed sąd?«”. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 88 nn.

⁹ „Wiare w dydaktyczną i poznawczą moc żywego słowa i lekceważenie dla rozpraw pisanych dzielił Sokrates z sofistami i od nich zapewne przejął”. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1968, s. 71 nn.

¹⁰ G. Reale podaje m.in., że Protagoras „wiele podróżował po różnych miastach greckich zgodnie ze zwyczajami wszystkich sofistów i niejeden raz przebywał w Atenach, gdzie odniósł wspaniałe sukcesy u publiczności. Wysoko cenili go także politycy”. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, s. 247 nn.

¹¹ „Sofistą nazywa się kogoś, kto posługując się podstępnymi rozumowaniami z jednej strony usiłuje osłabić i ukryć prawdę, a z drugiej strony próbuje wzmocnić fałsz przybijając go w pozory prawdy”. Tamże, s. 235.

Diogenesa Laertiosa *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Protagoras wprawdzie się pojawia, ale jako postać kontrowersyjna i w gruncie rzeczy o marginalnym znaczeniu w filozofii – wyróżniająca się „niskim głosem”, ale wysokimi wymaganiami finansowymi („pierwszy kazał sobie płacić za naukę sto min”)¹².

1.2. Diogenes Laertios obszerną część swojego dzieła poświęcił Epikurowi (342-271 p.n.e.). Sposób, w jaki go przedstawia, skłania do wniosku, że jeśli nawet sam nie był epikurejczykiem, to co najmniej sympatyzował z epikureizmem. Szereg niejasności i kontrowersji związanych z życiem i poglądami tego filozofa tłumaczy bowiem na jego korzyść. Z opisu poglądów Epikura wyłania się naturalistyczna koncepcja świata i egzystującego w nim człowieka oraz hedonistyczna koncepcja moralności. Wyłania się z niego również postać filozofa „utrzymującego żywy kontakt z różnymi przedstawicielami filozofii”, założyciela własnej szkoły filozoficznej w Atenach, filozofa cieszącego się szerokim uznaniem Ateńczyków („wzniesli mu niezliczone posągi spizowe”), a „przyjaciół miał tylu, iż mogliby niejedno miasto zapełnić”¹³. Diogenes Laertios napisał również, iż Epikur był autorem „licznych i ciekawych dzieł” oraz podaje listę „najlepszych z nich” (znajduje się na niej 40 pozycji). Zachowało się jednak tylko jedno (*Artykuły*) oraz jego listy do Herodota, Pytoklesa i Menokeusa, a także kilkanaście maksym i sentencji.

Analizy tych przekazów pisanych, w tym przekazu Diogenesa Laertiosa, dokonał Adam Krokiewicz. Jego zdaniem, nie potwierdzają one stawianego mu już przez jego współczesnych zarzutu „nieuctwa”. „Zarzut nieuctwa opiera się (...) na tym, że Epikur nie »cytował«, że mienił się samoukiem i że wraz z encyklopedycznym wykształceniem odrzucił nie tylko retorykę, ale także dialektykę, która uchodziła wtedy za nieodzowną część filozofii i zamiast której wprowadził w swoim systemie filozoficznym tzw. kanonikę, czyli teorię poznania. (...) Szczególnie krzywdzący był zarzut jakoby Epikur patronował rozpuście, ponieważ przyjemność płciową zaliczał do naturalnych przyjemności człowieka”¹⁴. Zdaniem tego

¹² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 544 nn.

¹³ Tamże, s. 589 nn.

¹⁴ „O zaspokojeniu popędu płciowego mówił Epikur tak swobodnie, jak o jedzeniu lub picu. Nie wyrzekął się tej przyjemności zasadniczo, uznawał ją na równi z innymi przyjemnościami zmysłowymi, rozgrzeszał z niej swoich uczniów, ale zgoda do niej nie zachęcał”. A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, s. 45 nn.

znawcy filozofii Epikura, przekazy te pozwalają również uchylić stawiany mu od dawna zarzut „zakapturzonego ateizmu” – przeczą temu zarówno jego wyraźne stwierdzenia, że bogowie istnieją, jak i to, że „przywiązywał wielką wagę do pobożności i do religii, od której żądał, by pozostawała w zgodzie z etyką i umoralniała wyznawców”¹⁵.

Autor ten przyznaje jednak, że Epikur wierzył w istnienie bogów oraz brał udział w ówczesnych obrzędach religijnych z odmiennych racji niż te, którymi kierowała się zdecydowana większość jego współczesnych, czyli nie z obawy przed ich karami czy w nadziei na otrzymanie od nich jakiejś nagrody, lecz z tej racji, że ta wiara i te praktyki „zapewniały człowiekowi pogodę i błogi spokój wewnętrzny”. Podkreśla to zresztą również Diogenes Laertios, stwierdzając, iż według Epikura „bogowie istnieją i wiedza o tym jest oczywista; nie istnieją jednak w ten sam sposób, jak to sobie tłum wyobraża (...). Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, lecz ten, kto podziela mniemanie tłumu o bogach. Wszak sądy tłumu nie opierają się bynajmniej na wyobrazeniach pojęciowych, lecz na fałszywych domysłach. Stąd też wywodzi się przekonanie, że bogowie zsyłają na złych największe nieszczęścia, a dobrym świadczą największe dobrodziejstwa. Ludzie zapatrzeni bez reszty we własne zalety uważają bogów za podobnych do siebie, a to, co jest od nich różne – za obce”¹⁶. Jest to oczywiście irracjonalne. Racjonalne jest natomiast nie tyle zajmowanie się naturą czy kulturą bogów, ile naturą i kulturą człowieka, w szczególności jego pragnieniem doznawania przyjemności i unikania przykrości¹⁷. Jest to oczywiście swoiste *votum separatum* wobec wierzeń i praktyk religijnych zdecydowanej większości starożytnych Greków (i nie tylko Greków).

Dodajmy dla jasności, że problem racjonalnej wiary w bogów oraz racjonalizacji postawy wobec wierzeń „tłumu” stanowi ważną część zarówno epikurejskiej fizyki (nauki o zasadach rządzących „wszechcałością atomów i próżni”), jak i epikurejskiej etyki („nauki o tym, co należy wybierać

¹⁵ „Brał udział w ofiarach i obrzędach na cześć bogów państwowych i był według wszelkiego prawdopodobieństwa wtajemniczony w misteria eleuzyńskie”. Tamże, s. 55.

¹⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 644 nn.

¹⁷ „Nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, uczciwie i sprawiedliwie, ani nie można żyć mądrze, uczciwie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie. Komu więc brak chociażby jednej z tych rzeczy, np. życia mądrego, ten już nie może żyć przyjemnie, chociażby nawet żył i uczciwie i sprawiedliwie”. Tamże, s. 652.

i czego należy unikać, o żywotach i o celu doskonałym”). W tej pierwszej bogowie się pojawiają, ale pojawiają się w międzyświatach i ani nie podlegają tym samym zależnościom, którym podlegają w swoich światach ludzie, ani też w żaden sposób nie wpływają na ludzkie losy. Pojawiają się oni również w tej drugiej, ale pojawiają się w niej bądź to jako irracjonalne, bądź racjonalne wizerunki istot – w tym pierwszym przypadku istot nie tylko nieśmiertelnych, ale także karzących lub nagradzających ludzi za ich czyny, natomiast w tym drugim – istot nieśmiertelnych oraz wiodących swoje własne szczęśliwe życie. W *Liście Epikura do Moneikeusa*, wykładając swoje „podstawowe zasady chwalebego życia”, zaleca: „Przede wszystkim uważaj bóstwo za istotę niezniszczalną i szczęśliwą zgodnie z powszechnym wyobrażeniem bóstwa i nie przypisuj mu cech, które by się sprzeciwiały jego nieśmiertelności albo były niezgodne z jego szczęściem. Dołóż starań, aby twoje pojęcie bóstwa obejmowało to wszystko, co świadczy o jego nieśmiertelności i szczęśliwości”¹⁸. „Dołóż tych starań” jednak nie dlatego, aby sprawiać bogom przyjemność, ale dlatego, aby uniknąć zakłócającego spokój duszy i uniemożliwiającego osiągnięcie szczęścia lęku przed bogami.

Jeśli wierzyć przekazowi Diogenesa Laertiosa, te epikurejskie poglądy na naturę świata, człowieka i bogów spotykały się jeśli nie z uznaniem, to co najmniej z przychylnym zrozumieniem ze strony wielu współczesnych mu Greków, a ci, którzy krytykowali Epikura, nie orientowali się dostatecznie w jego kwalifikacjach filozoficznych albo skupiali się na mało istotnych szczegółach jego prywatnego życia¹⁹. Bliższa prawdy zdaje się jednak być opinia A. Krokiewicza, że „międzyświatowe bóstwa Epikura mogły się wydawać bluźnierczą parodią bóstw oficjalnych, a jego namiętna walka z dogmatem opatrności i bożych rządów nad światem – zamachem na wszelką religię. Toteż teologia Epikura wywołała gwałtowne sprzeciwy za życia i po śmierci filozofa. Głównymi ich rzecznikami byli w starożytności stoicy, a potem chrześcijanie”²⁰.

¹⁸ *List Epikura do Moneikeusa*, w: Epikur, *Listy, maksymy i sentencje*, Warszawa 2003, s. 81.

¹⁹ „Jego wrogowie opowiadają, że z matką obchodził domy, śpiewając pieśni oczyszczalne, a wraz z ojcem udzielał nauki pisania za nędzne wynagrodzenie. Co więcej, że jednego ze swych braci miał nakłonić do współżycia z heterą Leontion”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 586 nn.

²⁰ A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, s. 192 nn.

Przypomnieć jednak trzeba, że u pisarzy rzymskich Epikur miał różne notowania. Pojawił się wówczas nawet wielki entuzjasta i propagator jego poglądów Lukrecjusz (żył w I w. p.n.e.), opiewający potęgę jego umysłu w poemacie *O naturze wszechrzeczy*. Epikur jest tam przedstawiany jako „pierwszy Greczyn”, który dumnie stawiał czoła „powadze bogów” i „przyniósł nam prawdę niezbędną”²¹. Przywoływany jest również przez Senekę (ok. 4-65) w traktacie *O zjawiskach natury* – jako ten filozof, który zasadnie twierdził, że możliwych jest wiele różnych przyczyn takiego naturalnego zjawiska, jakim jest trzęsienie ziemi i „ostro krytykował uczonych, którzy twierdzą, że działa tu jakaś jedna tylko przyczyna”²². Wielki erudyta i mistrz sztuki wymowy Cynceron (106-43 p.n.e.) nie był wprawdzie skłonny podpisać się pod poglądami Epikura, niemniej umieścił go w gronie tych znaczących filozofów greckich, z których osądem powinien się liczyć każdy kierujący się rozumem. Polemizował jednak z jego poglądem, że „bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie” – bo „jeśli ten pogląd jest słuszny, to jakież znaczenie może mieć religia”²³. Epikur jest również stosunkowo często przywoływany przez Sextusa Empiryka (żył w I w. n.e.) w *Zarysach pirrońskich* – jednak tam sytuowany jest w licznym i wpływowym gronie dogmatyków (nazywanych również „stanowieńcami”)²⁴.

Pisarze chrześcijańscy albo Epikura krytykowali, albo przemilczali jego obecność w gronie filozofów. Oba te sposoby marginalizowania Epikura i epikureizmu występują w pismach św. Aureliusza Augustyna (354-430). W jego pochodzącej z wczesnego okresu działalności pisarskiej rozprawie *Przeciwko Akademikom* Epikur pojawia się incydentalnie – najpierw jako przeciwnik stoików i „zręczny łowca rozkoszy” („a rozkosz, którą zale-

²¹ „Pierwszy Epikur, Greczyn, trwogą nie splamił twarzy, Podniósł zuchwale oczy, do walki stanąć się ważył. Ani go bogów powaga, ani łaskoty gromu; Nie zdołały powstrzymać od znojnej pracy ogromu”. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, s. 5 i in.

²² Jednak „najsilniejszą przyczyną trzęsienia ziemi jest zdaniem Epikura – powietrze”. Seneka, *O zjawiskach natury*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1969, s. 240 nn.

²³ „Bo przecież są to powinności, które rzetelnie i sumiennie pełnić możemy w takim jeno przypadku, jeśli bogowie nieśmiertelni to dostrzegają i jeśli mogą coś wyświadczyć rodzajowi ludzkiemu”. Cynceron, *O naturze bogów*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 8 nn.

²⁴ „Dogmatycy są jednak samolubnymi zarozumiałcami” i uważają, że „należy przyznać im pierwszeństwo przed innymi ludźmi”, a jednym z takich dogmatycznych mniemań jest przekonanie Epikura, że „bóstwo nie zwraca na nas najmniejszej uwagi”, co nie tylko jest „niedorzeczne”, ale także prowadzi do niekończących się sporów. Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, Kraków 1931, s. 17 i in.

ca, łączy między sobą jedynie bydłęta i nie godzi się spychać człowieka i mędrca do ich społeczności”), a później jako „ten lubujący się w zbytku filozof, który roztrwonił w sporach również całą ojcowiznę i pozwolił atomom (...) niby swoim służącym, żeby nie trzymały się swojej drogi, lecz do woli zbaczały tu i tam na cudze miedze”²⁵. Natomiast w stanowiącym swoiste podsumowanie wieloletnich przemyśleń Augustyna *Państwie Bożym* nie ma już miejsca nawet na takie incydentalne i krytyczne przywołania tego filozofa – mimo że w znacznej części dzieło to stanowi intelektualny rozrachunek chrześcijaństwa z grecką i rzymską kulturą umysłową i wymienia się tam nie tylko pierwszo-, ale i drugorzędnych filozofów oraz przypomina m.in. „o bezczelnej a ohydnej rozpuszcie cyników”²⁶.

2. Tradycje odrodzeniowe

2.1. W okresie odrodzenia starożytnych tradycji filozoficznych nazwisko Epikura, a także jego ucznia i propagatora epikureizmu Lukrecjusza, zaczęło częściej pojawiać się na kartach dzieł filozoficznych i literackich, i to nie tylko – tak jak u Dantego – jako dusz na zawsze potępionych, ale także jako tych filozofów, których poglądy warto uważnie analizować, bowiem można w nich znaleźć coś ze starożytnej mądrości (racjonalności). Andrzej Nowicki we wprowadzeniu do swojego wyboru tekstów źródłowych do filozofii włoskiego Odrodzenia przypomina, iż „niektórzy historycy filozofii mówią nawet o epikurejskim nurcie w kulturze Odrodzenia” oraz wskazuje na tych odrodzeniowych filozofów, którzy – przeciwstawiając się opiniom pisarzy chrześcijańskich – wystawiali Epikuru i jego filozofii pozytywne oceny²⁷. Takich powołujących się na autorytet tego filozofa, a przynajmniej wymienających go wśród znaczących filozofów, nie brakowało również w innych krajach²⁸. Łatwiej było jednak ich spotkać pod

²⁵ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 113 nn.

²⁶ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, s. 536 i in.

²⁷ „Jednym z pierwszych »obrońców Epikura« był Cosimo Raimondi z Cremony (zm. w r. 1435)”. A. Nowicki, *Wstęp*, w: *Filozofia włoskiego odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór, wstęp i przypisy A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 25 nn.

²⁸ We Francji na autorytet Epikura i Lukrecjusza powoływali się wówczas m.in. Denis Lambin, Jean Bodin oraz Michel Montaigne. Por. *Filozofia francuskiego odrodzenia*.

koniec tamtej epoki niż w jej początkowym okresie i rzadko kiedy byli to pisarze dużego formatu intelektualnego.

Swoją wymowę ma jednak fakt, że w drugiej połowie XVI stulecia zaczęto wskazywać na poważne zagrożenia ze strony epikurejczyków lub też – co w zasadzie na to samo wychodziło – libertynów i prowadzić przeciw nim intelektualną kampanię²⁹. Miała ona nie tylko swoich orędowników, ale także męczenników, to znaczy tych, którzy za głoszone przez siebie poglądy zostali postawieni przed inkwizycyjnym sądem i na mocy jego orzeczenia spaleni na stosie. Jednym z nich był Giordano Bruno (1548-1600), duchowny z wykształcenia (w 1572 r. otrzymał święcenia kapłańskie), ale wolnomysliciel z temperamentu oraz z przemyślenia sobie tych prawd, które uchodziły za niewzruszone dogmaty. Stwierdzenie, że krytykował chrześcijaństwo, jest prawdą, ale prawdą częściową, bowiem krytykował również inne tradycyjne religie i nie tylko religie, ale także cieszących się wówczas uznaniem platoników, perypatyków (arystotelików), matematyków, logików itd. Na ten temat powstała już spora literatura. W Polsce takim znawcą myśli Bruna (pod niejednym względem podążającej trudnymi do jednoznacznego określenia drogami) jest Andrzej Nowicki. Warto przywołać przynajmniej kilka jego ustaleń.

Po pierwsze, Bruno w swoim dialogu *O niezliczonych* „aprobuje i potwierdza to, co mówili Demokryt, Epikur i wielu innych, którzy z otwartymi oczami badali przyrodę i nie byli głusi na jej głosy”. Nie oznacza to jednak, że był atomistą w demokrytejskim czy w epikurejskim rozumieniu tego terminu, bo nim nie był (co zresztą przekonująco wykazuje przywoływany autor)³⁰. Po drugie, Bruno miał zdystansowany stosunek do cieszącej się sporą popularnością (nie tylko wśród niewykształconych mas, ale także wśród wykształconych elit) magii i astrologii. Po trzecie

Wybrane teksty z historii filozofii, wybór, wstęp i przypisy A. Nowicki, Warszawa 1973, s. 226 nn.

²⁹ Kampanię taką prowadził we Francji m.in. François de Lanoue (1531-1591) – w swojej *Rozprawie politycznej i wojskowej* pisze, że „pokaźna jest dzisiaj liczba tych, którzy przesiąknęli fałszywą opinią i ją rozpowszechniają w uczęszczanych przez siebie miejscach. Są to – moim zdaniem – ludzie, których można najtrafniej określić jako epikurejczyków i libertynów. Uznając przyjemność za najwyższe dobro starają się jednocześnie zniesławić żywot chrześcijański”. *Filozofia francuskiego odrodzenia...*, s. 408 nn. Szerzej na temat tej kampanii zob. J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974, s. 20 nn.

³⁰ Por. A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Warszawa 1979, s. 41 nn.

w końcu (choć tak naprawdę do końca listy tych heretyckich przekonań jeszcze daleko), „Jezus jest dla Bruna tylko człowiekiem”³¹. Taką tezę głosili również średniowieczni antytrynitarze i już wówczas została ona uznana za heretycką. Nie mogło też być inaczej w orzeczeniu skazującego Bruna na stos rzymskiego trybunału inkwizycyjnego.

Zanim doszło do tego tragicznego zakończenia burzliwego życia Bruna, przebył on skomplikowaną drogę życiową od nowicjatu w dominikańskim klasztorze San Domenico Maggiore do osądu najpierw przez wenecki, a później rzymski trybunał inkwizycyjny. Do ważniejszych wydarzeń w jego życiu należało: przyjęcie święceń kapłańskich (1572), oskarżenie go w 1576 r. o herezję (po tym jak publicznie przeczytał dwa zakazane komentarze Erazma z Rotterdamu i zainicjował dyskusję nad stanowiskiem ariańskim w kwestii boskości Chrystusa); zrzucenie habitu i opuszczenie Włoch (1578); pobyt w Genewie oraz przejście na kalwinizm (1579); podjęcie studiów na tamtejszym uniwersytecie oraz opublikowaniu listu, w którym wyliczył 20 błędów popełnionych w trakcie wykładu przez profesora tamtejszej uczelni Antoine’a de la Faya (list ten sprawił, że został aresztowany i ekskomunikowany); zwolnienie z więzienia oraz wyjazd do Francji (na Sorbonie prowadził wykłady z filozofii oraz napisał i opublikował trzy rozprawy filozoficzne); pobyt w Anglii (1583-1585), którą opuścił po sporze z profesorami Oxfordu w kwestii trafności teorii Kopernika (bronił w nim tezy, że wszechświat jest nieskończony i składa z niemożliwej do ustalenia liczby układów planetarnych)³². Po wyjeździe z Anglii zatrzymał się na pewien czas w Paryżu, ale jego poglądy nie znalazły uznania ani u francuskich katolików, ani u protestantów, a po wystąpieniu przeciwko sorbońskim arystotelikom (w traktatach pt. *Obrazowe przedstawienie wykładów Arystotelesa o fizyce oraz Sto dwadzieścia artykułów o naturze i świecie przeciwko perypatetykom*) i próbie ośmie-

³¹ Tamże, s. 97 nn.

³² Teza ta pojawia się również przynajmniej w dwóch z sześciu napisanych w okresie londyńskim dialogów filozoficznych: *O przyczynie, początku i jedności* (1584) oraz *O nieskończonym wszechświecie i światach* (1584). W drugim z nich poddał krytyce m.in. cieszącą się uznaniem w środowisku oksfordzkim Arystotelesowską fizykę. Z kolei w dialogu pt. *Wypędzenie triumfującej bestii* (1584) wystąpił z otwartą krytyką chrześcijańskiej etyki oraz eschatologii, w tym Kalwińskiej zasady zbawienia przez samą wiarę (*sole fides*). Natomiast w dialogu pt. *Kabała konia Pegazowego z dodaniem osła Cylleńskiego* (1585) podważał wiarę w istnienie jednostkowej duszy ludzkiej i głosił tezę o istnieniu duszy wszechświata.

szenia ich autorytetów (w *Triumfującym idiotcie czyli dwóch dialogach o Mordencjuszu, bogu wśród geometrów*) był zmuszony szukać schronienia w innych krajach. Znalazł je najpierw w Wittenberdze (zezwolono mu na prowadzenie na tamtejszym uniwersytecie wykładów z filozofii), a później w Pradze (podczas pobytu w tym mieście starał się o posadę na dworze cesarza Rudolfa II), w Helmsted (otrzymał posadę wykładowcy w tamtejszej Akademii Julijskiej, ale głoszone przez niego poglądy wywołały zdecydowany sprzeciw miejscowego Kościoła luterańskiego), we Frankfurcie nad Menem (mimo że władze tego miasta odmówiły mu prawa pobytu) oraz w Zurychu. W sierpniu 1591 r. na zaproszenie weneckiego patrycjusza Giovanniego Mocenigo powrócił do Włoch. Jego patron po kilku miesiącach nabrał przekonania, iż gości pod swoim dachem heretyka i złożył na Bruna donos do miejscowej inkwizycji. Aresztowano go w maju 1592 r., a w lutym następnego roku przekazano inkwizycji rzymskiej. Jego proces trwał siedem lat i zakończył się skazaniem na spalenie na stosie. Wyrok wykonano 17 lutego 1600 r. w Rzymie na Campo dei Fiori.

W końcowej fazie tego procesu sędziowie zaproponowali mu wyznanie się głoszonych poglądów, jednak Bruno oświadczył, że może się zgodzić co najwyżej na to, iż mają one charakter filozoficzny, a nie teologiczny. To jednak nie wystarczyło dla uniknięcia egzekucji. Z zachowanego *Sumariusza* (procesowego protokołu) wynika, że do samego końca okazywał odwagę osobistą – gdy odczytano mu wyrok, miał powiedzieć do sędziów: „być może wasz strach, gdy wydajecie sąd na mnie, jest większy niż mój, gdy sąd ten przyjmuję”. Dzisiaj w miejscu męczeńskiej śmierci Bruna stoi jego pomnik (postawiony w 1889 r.).

W kwestii przynależności Bruna do tradycji filozoficznej, A. Nowicki wskazuje na występujące w jego filozofii elementy krytyki stanowiska Platona i platoników – ich poglądy nazywał „próżnymi fantazjami”, „chimerami” oraz „okrętami pełnymi śmieci”. Bliżej mu było do Arystotelesa i arystotelików, ale tylko tych, którzy interpretowali poglądy Mistrza w kategoriach naturalistycznych lub też – jak ich określa Nowicki – „arystotelesowskiej lewicy, próbującej wypracować inne pojęcie materii, jako czynnika aktywnego, dynamicznego, twórczego” (inne niż to, które wiązało się ze scholastyczną kategorią „natura naturans” – Z. D.). Natomiast najbliżej mu było do Demokryta, Epikura i Lukrecjusza – zdaniem A. Nowickiego, „zarówno dialog *O nieskończonym wszechświecie i światach* z 1584 r., jak i poemat *O niezliczonych* z 1591 r. świadczą o tym w sposób niezbity”.

Z kolei Eugenio Garin zwraca uwagę na występujące w filozofii Bruna „pragnienie duchowej odnowy” – to „religijne tchnienie przenika i rozpromienia wszystkie jego dzieła, chociaż później skłoni go do bluźnierstwa przeciwko chrześcijaństwu”. Zdaniem tego znawcy Odrodzenia, ma ona w sobie zarówno coś z ewangelicznego, jak Tomaszowego profetyzmu – jednak „nie dajmy się wprowadzić w błąd jego zapewnieniom, iż pozostał wierny św. Tomaszowi (...). W filozofii Tomasza wielbił on triumf rozumu (...), a nie triumf wiary”, a u ewangelistów znajdował przede wszystkim apologię ducha boskiego, pojmowanego jako dusza wszechświata. W dziele *De la causa* Bruno pisał: „od tego ducha, nazywanego życiem wszechświata, pochodzi w myśl mojej filozofii życia dusza wszystkich rzeczy, duszą i życiem obdarzonych i dlatego uważanych przeze mnie za nieśmiertelne; to samo rzecz można o ciałach. Jeśli idzie o ich substancje, to wszystkie są nieśmiertelne, jako że śmierć jest niczym innym, jak podziałem i ponownym zebraniem w całość, który to pogląd zdaje się wyrażać *Eklezjasta*”³³.

Już z tego krótkiego fragmentu można się dowiedzieć, że Bruno – mimo swojej dominikańskiej edukacji – nie jest myślicielem chrześcijańskim. Natomiast to, czy uznamy go za myśliciela pogańskiego, zależy od tego, jak potraktujemy panteizm, który jest manifestowany zarówno w tej, jak i w wielu innych jego wypowiedziach. Wygląda jednak na to, że ta wersja panteizmu, która pojawia się u Bruna, ma więcej z tej wielkiej tradycji filozoficznej, którą zapoczątkowali jońscy filozofowie przyrody niż z chrześcijańskiej tradycji religijnej, a co za tym idzie, myśliciel ten nie jest ani poganinem, ani chrześcijaninem – jest natomiast filozofem spirytualistą – jeśli oczywiście łaciński termin *spiritus* (tchnienie, duch) brać w możliwie najbardziej dosłownym jego sensie. Jest to przy tym ten rodzaj spirytualizmu, który ma niewiele wspólnego z jakimś programowym irracjonalizmem. Ma natomiast dużo wspólnego nie tylko ze swoiście praktykowanym racjonalizmem, ale także z naturalizmem.

Inną kontrowersyjną kwestią jest stosunek Bruna do istniejących religii. W swoim nie tak długim życiu przeszedł kilka konwersji – najpierw był katolikiem, później kalwinistą, jeszcze później luteraninem; gdy stanął przed inkwizycyjnym trybunałem, musiał się jednak ostatecznie religijnie określić. Z zachowanych dokumentów sądowych wynika, że swoje przejście najpierw na jedno, a później drugie wyznanie protestanckie uznał za

³³ Cyt. za: E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 268 nn.

nieporozumienie wynikające z nieznamomości głoszonych przez nie zasad, takich jak zasada *sole fides* (tylko wiara) czy *sole scriptura* (tylko pismo). Zasady te rozumiał jako dopuszczenie możliwości zbawienia człowieka nie tylko bez udziału jego rozumu, ale także pracy. Weneckim sędziom miał powiedzieć, że teolodzy protestanczy „uczyli ludy, że mogą być zbawione bez pracy, będącej przecież celem wszystkich religii”. Z tych samych dokumentów wynika również, że miał dosyć oryginalne poglądy na temat proroków. Siedzący razem z nim w celi weneckiego więzienia brat Celestyn donosił, iż „utrzymywał i nauczał, że Mojżesz był wielkim magiem i że prawo swoje narzucił ludowi żydowskiemu przy pomocy sztuki magicznej”, natomiast inny współwięzień Francesco Graziano poinformował sędziów, iż słyszał, jak Bruno „mówił po łacinie: »Mojżesz zatriumfował nad magami Faraona, ponieważ był bardziej doświadczonym magiem niż oni, i mówił, że był bardzo chytrym magiem, i że wiele zmyślał, i że dlatego sam poszedł na górę, aby nie mieć żadnych świadków (...), i że prawo, które dał, było wymyślone przez niego, a nie dane przez Boga, ponieważ było to prawo tyrańskie i krwiożercze«”. Wprawdzie oskarżony najpierw zaprzeczał tym doniesieniom, a później przyznał, że „wszystko to zostało powiedziane bez żadnej zniewagi i stanowiło wielką pochwałę” Mojżesza, który był „bardzo uczony w tych naukach, które opanowali magowie Faraona” oraz „posunął naprzód naukę magów Egiptu”, ale niewiele to poprawiło jego sytuację w czasie procesu. Sądzący go trybunał mógł mieć podejrzenie, że w gronie owych „doświadczonych magów” umieszczał również Jezusa z Nazaretu.

Z licznych wypowiedzi samego Bruna wyłania się obraz Boga jako istoty niepodobnej ani do chrześcijańskiej Trójcy, ani do żadnej wchodzącej w jej skład postaci. Napisał zresztą wyraźnie, że „Bóg jako absolut nic nie ma z nami wspólnego; lecz udzielając się w poczynaniach natury jest nam bliższy niż sama natura; jeśli więc nie jest samą naturą, to z pewnością jest naturą natury i duszą duszy świata, jeśli nie samą jego duszą”. Stąd po to, aby stać się nam bliskim, nie potrzebuje przybierać ludzkiej postaci, bowiem tkwi – jako duchowa siła sprawcza i celowa – w każdej rzeczy. Takiej istoty nie można oczywiście ani nazwać jednym imieniem, ani też przedstawić w jednoznaczny sposób. Zwykli ludzie potrzebują jednak takich jednoznaczności. Dlatego wyobrażają Go sobie bądź na własne podobieństwo, bądź też podobieństwo istot, z którymi spotkali się w swoim doczesnym życiu i z którymi pozostawali w jakichś emocjonalnych związkach. Przykładem tworzenia tego rodzaju obrazów bogów są

dla Bruna m.in. wizerunki bogini Wenus (jej pierwowzorem miała być jedna z władczyń Cypru) oraz boga Jowisza (miał on być wykreowany w oparciu o postać jednego z władców Krety). Sugestii, że to ludzie dają obrazowe życie swoim bogom, towarzyszy teza, iż żadna religia nie może obejść się bez wiary, a nawet więcej – że niczego istotnego nie można osiągnąć bez wiary („magowie bądź lekarze, bądź prorocy niczego nie zdziałają bez uprzedniej wiary”). Odpowiadając na pytanie o przyczynę wrogości Izraelczyków wobec działalności Jezusa z Nazaretu, twierdził, że „jego rodaczkowie, którzy wiedzieli, że jest nisko urodzony i ma niewielkie wykształcenie drwili i szydzili z niego, lekarza i wróżbitę”, ponieważ nie wierzyli w jego moc. O wszystkich religiach bazujących głównie na wierze i wykreowanych przez ludzi wizerunkach bogów i bogiń w *Wypędzeniu triumfującej bestii* pisał, że „same z siebie starzeją się, upadają, są gryzione i pożerane przez czas, będąc rzeczami o najkruchszym fundamencie”. W ich miejsce pojawiają się inne – z reguły ani gorsze, ani lepsze, bowiem oparte na tym samym „kruchym fundamencie”. Chodzi mu o to, aby pojawiła się religia, która nie będzie czyniła ludzi „niewolnikami świętej wiary” ani wynosiła się ponad wszystkie inne, ani też nie będzie „zarażała świata zabobonnym kultem i bardziej niż bydłecą ignorancją” (te surowe słowa zostały wypowiedziane przez niego pod adresem papieża), będzie natomiast umożliwiała wyjście „poza wszelkie kontrowersje i dysputy” oraz rozumne poszukiwanie Boga we wszystkim, co istnieje; a we wszystkim istnieje zarówno jedność, jak i różnorodność. Jeśli spojrzymy na drugą z nich, dostrzeżemy sposoby przejawiania się Boga, jeśli natomiast spojrzymy na pierwszą, dostrzeżemy samego Boga, „źródło wszystkich liczb, wszystkich gatunków, wszystkich ras, będącego Monadą, prawdziwą istotą wszystkich bytów”³⁴.

Bezpośrednim dopełnieniem tej wizji Boga jest jego koncepcja wszechświata jako bytu wprawdzie stworzonego, ale nieskończonego, a bardziej precyzyjnie – jako nieskończonej ilości nieskończonych światów. „Przyjmuję nieskończoność wszechświata – pisał – jako wynik nieskończonej potęgi Boga, ponieważ uważałbym za niegodne jego dobroci i potęgi stworzenie świata skończonego, skoro jest w stanie stworzyć poza tym światem świat inny oraz inne jeszcze nieskończone światy”. Tym, co dla tych światów wspólne, jest nie tylko „duch tkwiący wewnątrz wszystkiego,

³⁴ W prezentacji poglądów Bruna na religię i religijność opieram się na monografii A. Nowickiego pt. *Giordano Bruno*.

wszystko ożywiający, poruszający i żywiący”, ale także podleganie jednej zasadzie zmienności i uporządkowania tych zmian. Zasada ta to „prawo kołowrotu rzeczy” (*rerum vicissitudinis lex*), zgodnie z którym „wszystko powstaje ze wszystkiego”, „od wszystkiego może być dokonane przejście ku wszystkiemu”, wszystko ze wszystkim jest w naturze połączone (mniej więcej w taki sposób jak zazębiające się koła czy – jak je nazywał Bruno – „tarcze Lullusa”), podstawowymi formami ruchu jest ruch „obrotowy i okrężny”, zmiana zaś stanowi w gruncie rzeczy wychodzenie „od najbardziej rozmaitych przyczyn i skutków, przechodzenie poprzez środki przeciwnostawne i sprzeczne oraz powracanie do tego samego”. Wynika z tego, że zmiany są w gruncie rzeczy jedynie chwilowym przemieszczaniem się poszczególnych elementów przyrody, zaś na „mapie” wszechświata żaden punkt nie zajmuje centralnego miejsca, tj. takiego, do którego wszystko mogłoby być odnoszone lub od którego wszystko by się zaczynało. Wynika z tego również, że „nie ma różnicy między lotem z ziemi do nieba, a lotem z nieba na ziemię; nie ma różnicy między wznoszeniem się w górę a zstępowaniem w dół ani też między przechodzeniem z jednego końca na drugi. My nie jesteśmy w większej mierze punktem na obwodzie dla nich, co oni dla nas; oni zaś nie są w większej mierze punktem środkowym dla nas, co my dla nich...”. Owi „oni” to bynajmniej nie jacyś kosmici, tylko byty niebiańskie, o których mówią teolodzy chrześcijańscy. Przywołana tutaj wypowiedź Bruna stanowi polemikę nie tylko z tymi ostatnimi, ale także z filozofami i uczonymi, którzy przedstawiali Ziemię jako wyróżnione miejsce we wszechświecie, zaś mieszkające na niej istoty ludzkie jako coś dużo więcej niż inne istoty ożywione. Rozwijając ten polemiczny wątek, pisał, że „dusza ludzka nie różni się niczym od duszy osła, a dusze zwierząt od duszy, która znajduje się we wszystkich rzeczach; tak jak wszystkie soki organiczne są substancjalnie jednym sokiem, a wszystkie części powietrza są w istocie jednym powietrzem...”.

Bruno był przekonany, że człowiek różni się, a przynajmniej powinien różnić się czymś od osła oraz każdego innego zwierzęcia i innych bytów posiadających „soki organiczne”. Tym „czymś” jest – w jego przekonaniu – zdolność człowieka do entuzjazmu (*furori*), przy czym nie każdy „entuzjazm” jest godny uznania. W dialogu *O bohaterским entuzjazmie* pisał, iż wszystkie rodzaje entuzjazmu „sprowadzają się do dwóch zasadniczych kategorii: mianowicie w jednym przejawia się tylko ślepotą, głupota i nieracjonalny popęd, dążenie do czegoś zwierzęcego i nierozumnego,

drugi natomiast polega na pewnym boskim oderwaniu się, które sprawia, że niektórzy ludzie stają się rzeczywiście lepsi od zwykłych ludzi. W tej drugiej kategorii rozróżniamy dwa rodzaje. Jedni stając się siedzibą bogów lub boskich duchów, mówią i czynią cudowne rzeczy, których sensu nie rozumieją ani oni sami, ani inni; do takiego stanu podnoszeni są zazwyczaj ci, którzy przedtem odznaczyli się brakiem wykształcenia i ignorancją; do nich, jako pozbawionych własnego ducha i rozumu, a więc jak gdyby do pustego mieszkania, wprowadza się rozum i duch boski. Takie rzeczy nie przydarzają się tym i nie przejawiają w tych, którzy są obdarzeni pełnią własnego rozumu i inteligencji...”. Wśród tych drugich wyróżnia on jeszcze takich, którzy „mówią i działają dzięki jakiejś innej wyższej inteligencji”, oraz takich, którzy to czynią, „ponieważ są zdolni i przyzwyczajeni do kontemplacji i ponieważ mają niejako wrodzoną inteligencję i jasny umysł, pod wpływem wewnętrznego bodźca i naturalnego zapału, wzbudzonego przez umiłowanie tego, co boskie, sprawiedliwości, prawdy, chwały od trawiącego ich ognia pożądania, natchnieni przez zadanie wyostrzają zmysły; i w siarce władz umysłowych zapalają racjonalne światło, dzięki któremu widzą więcej niż zwykli ludzie”. Rzecz jasna, nie ma najmniejszych wątpliwości, po stronie których Bruno lokuje swoje sympatie i preferencje. Co więcej, można przyjąć, że w tej i podobnych wypowiedziach na temat racjonalnego entuzjazmu występują wątki autobiograficzne.

W swoich pismach starał się określić, na czym powinien polegać zarówno entuzjazm, jak i racjonalność. Na przykład w dialogu pt. *Wypędzenie triumfującej bestii* wskazuje na potrzebę przezwyciężenia bierności oraz „posadzenia” woli ludzkiej „u steru duszy”, dalej – na potrzebę wyłączenia wszystkich sił, aby przestać być osłem dźwigającym na swoim grzbiecie bóstwo i przeistoczenia się w żywą świątynię prawdy, a także przezwyciężenia „miłości pospolitej i przyrodzonej” (stanowiącej „ciemną namiętność, pod wpływem której człowiek zapomina o rozwadze, rozumie i ostrożności”) oraz „rozniecienia” w duszy takiego „żaru rozumu”, który „przyda człowiekowi skrzydeł” umożliwiających dotarcie do piękna, dobra i prawdy. „Prawda jest tym – pisał tam – co najwyższe i najbardziej godne czci spośród wszystkich rzeczy”. Szczeblami prowadzącej do niej drabiny są według niego m.in.: Mądrość, Opatrzność ludzka (czyli branie własnych losów w swoje ręce), Sprawiedliwość, Praca, Zgoda i Pokój. Do tych wskazań dołączył listę tych, o których można powiedzieć, że był w nich jakiś „żar rozumu” – znajdują się na niej tak różne osoby, jak:

Anaksagoras, Ksenofanes, Parmenides, Lukrecjusz, Lullus, Mikołaj z Kuzy oraz Kopernik. Tych filozofów i uczonych łączy ów „żar”, lecz dzielą sposoby dochodzenia do prawdy. Tego rodzaju różnice Bruno uznawał za rzecz naturalną, a nawet pożądaną.

2.2. W znacznej mierze podobne do losów życiowych Bruna były losy Giulia Cesare Vaniniego (1585-1619). Był on również mnichem (w 1603 r. wstąpił do zakonu karmelitów, przybierając imię Gabriel) i posiadał uniwersyteckie wykształcenie (studiował na uniwersytecie w Neapolu prawo, a być może również filozofię oraz teologię). Sporo także podróżował – najpierw po Włoszech (przebywał m.in. w Padwie oraz Genui), a później po innych krajach europejskich (m.in. Szwajcarii i Czechach). Przed 1611 r. musiał otrzymać święcenia kapłańskie, bowiem w tym roku podczas Wielkiego Postu wygłaszał w Bazylice św. Marka w Wenecji kazania, w których opowiadał się po stronie tego miasta w jego konflikcie z papieżem Pawłem V oraz wspierającą go Hiszpanią. Kazania te na tyle zaniepokoiły generała zakonu karmelitów Enrica Silvē, że nakazał mu stawienie się przed prowincjałem w Neapolu. Vanini oraz jego przyjaciel Genocchi, zagrożeni zamknięciem w klasztorze, zwrócili się o pomoc do Sir Dudleya Carletona, ambasadora Anglii w Wenecji. Dzięki jego listom polecającym otrzymali prawo pobytu w Anglii. Po przybyciu do Londynu (w maju lub czerwcu 1612 r.) obaj karmelici wyrzekli się katolicyzmu i przyjęli wyznanie anglikańskie. Szybko jednak okazało się, że ich wyobrażenia o panującej w tym kraju tolerancji mają niewiele wspólnego z rzeczywistością. Gdy do tego doszły jeszcze trudne warunki codziennego życia, obaj zaczęli szukać możliwości powrotu do Włoch. W kwietniu 1613 r. zwrócili się z pisemną prośbą o przebaczenie i rozgrzeszenie do papieża – po jej rozpatrzeniu przez kongregację Świętego Oficjum otrzymali nakaz wyjazdu z Anglii oraz stawienia się przed nuncjuszem papieskim we Francji. Jednocześnie skomplikowała się jednak sytuacja obu Włochów w kraju, który udzielił im schronienia – nie ukrywali oni bowiem swojego rozczarowania wyznaniem anglikańskim, a Vaniniemu zarzucano ponadto, że utrzymuje intymne stosunki z kobietami. W efekcie został on aresztowany i osadzony w więzieniu w Gatehouse, skąd – za cichym przyzwoleniem angielskich władz – po dwóch miesiącach uciekł (najpierw do Niderlandów, a później do Francji).

Od maja 1614 r. Vanini przebywał w Paryżu. W trakcie spotkania z rezydującym tam nuncjuszem Roberto Ubaldinim okazał na tyle prze-

konująco swoją skrucę i chęć powrotu do wiary katolickiej, że otrzymał nie tylko rozgrzeszenie, ale również zadanie napisania refutacji anglikanizmu oraz innych reformowanych wyznań. Z zadania wywiązał się dosyć szybko, bo już w sierpniu tego samego roku przedłożył rękopis *Apologii Soboru Trydenckiego ksiąg 18 przeciwko Lutrowi, Marcinowi Kemnitzowi i kalwinistom*. Jego treść tak bardzo nie spodobała się zleceńodawcy, że doradzał Świętej Inkwizycji, aby zakazała jego druku, zaś autorowi nakazała powrócić do Włoch. Vanini znalazł jednak w Paryżu innych protektorów. Od jednego z nich, François de Bassompierre'a (faworyta królowej Marii Medycejskiej), otrzymał stanowisko osobistego kapelana, z uposażeniem 200 talarów rocznie. Dało mu to pewną stabilizację życiową oraz umożliwiło intensywną pracę pisarską. Jej efektem były dwa traktaty: *Amfiteatr wiecznej Opatrzności bosko-magicznej, chrześcijańsko-fizyczny, a także astrologiczno-katolicki przeciwko starożytnym filozofom, ateistom, epikurejczykom, perypatetykom i stoikom* (1615) oraz *O godnych podziwu tajemnicach Przyrody Królowej i Bogini śmiertelnych ksiąg czworo* (1616). Wprawdzie otrzymał zgodę na ich druk (i traktaty te opublikował), jednak ze względu na reakcje na wyłożone w nich poglądy i z obawy przed aresztowaniem opuścił Paryż³⁵.

W lecie 1617 r. Vanini przybył do Tuluzy i nie bacząc na surowość miejscowego trybunału sądowego, zaczął (pod nazwiskiem Pompeo Ucilio) głosić swoje poglądy w środowisku tamtejszej arystokracji. Donos złożył na niego jeden z jego słuchaczy, oskarżając go o „ateizm, bluźnierstwa i bezbożność”. W sierpniu 1618 r. został aresztowany i po sześciomiesięcznym procesie skazany na śmierć przez spalenie na stosie. Wyrok wykonano, przy udziale tysięcy gapiów, 9 lutego 1619 r. na placu Salin. Świadkiem tego wydarzenia był m.in. B. de Grammont – jego opis przedstawił w swojej *Historii Galii* (1643). O Vaninim napisał tam, iż „utrzymywał, że zajmował się nauczaniem medycyny, ale w rzeczywistości zatruwał umysły niebacznych młodzieńców. Drwił z rzeczy świętych i zozydzał Wcielenie. Nie znał żadnego boga, przypisywał wszystko przeznaczeniu, ubóstwiał naturę jako szczerą matkę – źródło wszelkiego istnienia. (...) Uporczywie dogmatyzował na ten temat w pobożnym mieście Tuluzie”. Stwierdza tam również, że „widział go na wozie wiozącym go na stos, jak drwił z franciszkanina, który usiłował zmiekczyć jego zatwardziałą duszę. Odrzucił ofiarowaną

³⁵ Oba dzieła zostały umieszczone w 1620 r. na kościelnym indeksie ksiąg zakazanych.

mu przez mnicha pociechę, odepchnął krucyfiks i znieważał Chrystusa (...)", jednak „w ostatniej chwili twarz jego była dzika i straszna, dusza udreżzona, mowa niewyraźna, i jakkolwiek oświadczał on wielokrotnie, że umrze jak filozof – skonał jak zwierzę. Zanim zapalono ogień, rozkazano mu dać pod nóż swój świętokradzki język. Odmówił on i trzeba było użyć obcęgow, by wyciągnąć mu język. Wyciągnąwszy język, kat obciął go. Nigdy nie słyszałem tak strasznego krzyku...”³⁶.

Jeśli wierzyć orzeczeniu tuluzkiego parlamentu (parlamenty były wówczas ciałami sądowniczymi, a nie ustawodawczymi), Vanini był „ateistą i bluźniercą Imienia Bożego”. Zarzut ateizmu postawiło mu również dwóch z czterech badających treść jego *Amfiteatru* teologów z Tuluzy. Tezę o ateizmie Vaniniego podtrzymuje również przywoływany tu autor relacji z jego procesu i egzekucji. Jeśli jednak pod tym określeniem rozumie się osobę, która zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek istoty boskiej, to Vanini nie był ateistą. Już na podstawie relacji Grammonta można sformułować opinię, iż mamy do czynienia albo z przypadkiem deizmu, albo panteizmu. W swojej *Historii Galii* pisze on, że gdy przyprowadzono przed sąd Vaniniego i zapytano go o jego poglądy w kwestii Boga, to odpowiedział, że „czci Boga w trzech osobach, podobnie jak czyni to kościół, i dodał, że sama natura stanowi świadectwo istnienia Boga. W czasie, gdy to mówił, spojrzenie jego zatrzymało się na źdźbło słomy leżącym na podłodze. Podniósł je i pokazując je sędziom dodał: »To źdźbło słomy każe mi wierzyć w istnienie Boga«”. Sądzący go trybunał nie wdawał się oczywiście już w takie „subtelności” jak ta, że ateista to ktoś, kto nigdzie nie widzi Boga, natomiast deista i panteista wręcz przeciwnie – widzi Go wszędzie, przy czym ten drugi chciałby Go czcić nawet w „źdźbło słomy” (bo dla niego Bóg to nie żadna nadprzyrodzona osoba, lecz tkwiąca w naturze siła duchowa).

Kwestią bezdyskusyjną jest jednak to, że wypowiadał się negatywnie o religii chrześcijańskiej. W *Amfiteatrze* przeprowadził krytykę takich jej części składowych, jak wiara w Bożą Opatrzność (przeciwstawił jej – podobnie jak u Bruna – wiarę w Opatrzność ludzką, czyli branie swoich losów w swojej ręce) oraz wiara w cuda. Przypadki tzw. cudów wyjaśniał albo jako nieznaną natury przyczyn zjawisk, albo jako świadomą manipulację. „Kiedy ciepło letniej gwiazdy albo świec roztopi czerwoną

³⁶ Cyt. za: J. S. Spink, *Libertynizm francuski...*, s. 48 nn.

farbę na obrazie – pisał – tak że sprawia wrażenie krwawego potu, albo wymalowane bożki zostaną potajemnie umazane zwierzęcą posoką albo ludzką krwią, albo kiedy kapłani postarają się, żeby struga krwi spływała przez specjalne kanaliki do oczu bożka, wówczas tłoczący się po otwarciu wrót świątyni ludek wpada w osłupienie i, ponieważ nie zna naturalnej przyczyny tego niezwykłego zjawiska, powiada, że stał się cud”. Pod wielkim znakiem zapytania postawił również zasadność wiary w nieśmiertelność duszy (gdyby istniało „życie przyszłe Bóg niewątpliwie przysłałby chociaż jedną duszę z tamtego świata”), w opętania diabelskie („żaden argument nie przemawia za istnieniem demonów, ani dobrych, ani złych”) oraz autorytet świeckich władców (wykorzystujących lęk przed złymi demonami, aby „kierować poddanymi jak dziećmi”) i autorytet kapłanów („chciwych zaszczytów i złota”). W dziele tym postawił także pytanie o to, kim jest ateista oraz komu nadawano to miano. Z udzielonych na nie odpowiedzi wynika, że „ateistą jest ten, kto nie uznaje żadnych bóstw”, natomiast miano to nadawano zwykle tym filozofom, którzy „zaprzeczali istnieniu diabłów, gardzili świętymi księgami Żydów”, „wyśmiewali obrzędy Żydów” oraz „wyśmiewali się z małżeństw chrześcijańskich”. Z tego punktu widzenia na miano ateistów zasłużyli, w jego przekonaniu, z myślicieli starożytnych m.in. Diagoras, Diodor i Cyceron, natomiast z epoki Odrodzenia – Machiavelli, Pompanazzi oraz Cardano.

Chrześcijańskiej wizji świata Vanini przeciwstawił własną, odwołującą się wprawdzie do Boga, ale nie Boga osobowego, lecz Boga Natury, który nie jest zwykłą materią (zawierającą „przypadłości” i „przeciwieństwa” oraz skłonną do „psucia się”), lecz „materią niebiańską”, „nie mającą przypadłości, które zawierałyby przeciwieństwa”. Przeciwstawiał jej również wizję człowieka jako istoty, której przodkowie „chodzili na czworakach, podobnie jak inne czworonożne zwierzęta”, zaś jego „wyprostowana postawa jest wytworem pracy”, człowieka, który nie tylko fizycznie pracuje i pod względem obyczajów nadal „jest niezmiernie podobny do małp, świń i żab”, ale także goni za sławą („na której dźwięk jesteśmy tak czuli, i która wydaje się nam, ambitnym śmiertelnikom, tak piękna”) oraz rozmyśla i filozofuje („myśl nasza jest czymś boskim”), kocha i pożąda miłości („wielu filozofów powiada, że jeden pocałunek ukochanej dziewczyny więcej jest wart niż wszystkie odgłosy sławy”). Dodajmy jeszcze, że jest to człowiek, który chce i potrafi „smakować” nie tylko uroki kobiecego ciała, ale także subtelne uroki dzieł sztuki – obrazów, wierszy, utworów

muzycznych itd. („smakuje nam bowiem, gdy oglądamy przedmioty piękne, gdy słuchamy tego, co miłe, gdy pieścimy delikatne ciała”). Na postawione w dialogu *O godnych podziwu tajemnicach Przyrody* pytanie, co w tej sytuacji przystoi mędrcom, odpowiada: „pogardzanie króciutkiemi, niepewnymi i pełnymi trudów dniami naszego życia, żeby zdobyć chwałę wiecznego imienia u potomnych”. Jeśli zatem podpisywał się pod tezą o ludzkiej nieśmiertelności, to nieśmiertelność ową pojmował nie jako bytowanie w jakimś nadprzyrodzonym świecie, lecz jako trwałe zapisanie się w pamięci ludzi żyjących w świecie doczesnym³⁷.

3 . Tradycje nowożytne

3.1. Początki czasów nowożytnych łączy się zazwyczaj z osobą i filozofią Kartezjusza (1596-1650). Jest w tym sporo racji, bowiem filozofia ta oznacza tak głęboką zmianę w sposobie myślenia – o sobie samym (jako medytującym „ja”), o Bogu (jako bycie wprawdzie doskonałym, ale pozostającym w okazjonalnych związkach z owym medytującym „ja”) oraz o otaczającym człowieka świecie bytów materialnych (wartych zainteresowania tylko o tyle, o ile da się nad nimi intelektualnie zapanować), że w gruncie rzeczy nie ma dla niego żadnego odpowiednika w przedkartezjańskiej tradycji. Zmiana ta wywołała stanowczy sprzeciw ze strony tych, którzy byli przywiązani do tradycji podważającej jej racjonalność. Podejmowane przez nich próby takiego zmarginalizowania Kartezjusza i kartezjanizmu, aby nie mógł stanowić zagrożenia ani dla ich sposobu myślenia, ani upowszechniania tego myślenia wszędzie tam, gdzie występowało ich społeczne władanie (a występowało przecież nie tylko w różnych Kościołach i wyznaniach religijnych, ale także w nauce, w sztuce, w placówkach edukacyjnych wszystkich szczebli), pokazują, że byli oni świadomi zagrożeń ze strony tej filozofii³⁸. Rzecz jasna, można było za

³⁷ Szerzej na temat poglądów Vaniniego zob. A. Nowicki, *Vanini*, Warszawa 1987.

³⁸ J. S. Spink, opisując tę antykartezjańską ofensywę obrońców tradycyjizmu, zwraca uwagę m.in. na takie podejmowane przez nich kroki, jak doprowadzenie we Francji do wydania „zakazu nauczania nowych doktryn” czy w Anglii intelektualne bojkotowanie przez profesorów tamtejszych uniwersytetów „doktryny Kartezjusza” („Oksford nie wykazuje żadnego zainteresowania kartezjanizmem, a Cambridge – jedynie umiarkowane”). J. S. Spink, *Libertynizm francuski...*, s. 247 nn.

pomocą różnego rodzaju zakazów i bojkotów przynajmniej na pewien czas utrudnić przenikanie kartezjanizmu do ówczesnych uniwersytetów, ale raczej trudno za pomocą tych środków uniemożliwić mu dotarcie do umysłów tych, którym nie odpowiadała tradycyjna nauka.

Jednym z takich umysłów był Baruch de Spinoza (1632-1677), filozof, który już za swojego życia doświadczył wszystkich negatywnych stron bycia kartezjaninem i w gruncie rzeczy żadnych pozytywnych – nawet takich, jakich doświadczyli ci, dla których znalazły się słowa uznania lub solidarności ze strony innych kartezjan. Trzeba jednak przyznać, że jego sytuacja życiowa była wyjątkowa. Szczegółową analizę tej sytuacji przeprowadził Steven Nadler w biografii tego filozofa. Przede wszystkim podkreśla w niej żydowskie pochodzenie i wykształcenie Spinozy: „przyszedł na świat w rodzinie zamożnego kupca, członka gminy Żydów portugalskich w Amsterdamie. Był jednym z najzdolniejszych uczniów w szkole prowadzonej przez gminę. Około dwudziestego trzeciego roku życia Spinozy wydarzyło się jednak coś (...) co ściągnęło nań klątwę przywódców gminy, najcięższą, jaką kiedykolwiek ogłosili. W rezultacie Spinoza zerwał z gminą – a zarazem z religią żydowską”³⁹. Z nakreślonej przez Nadlera drogi życia tego filozofa wyłania się postać, która – po zerwaniu z amsterdamską gminą żydowską – stała się w kraju swojego urodzenia kimś obcym i nieakceptowanym już nie tylko przez zdecydowaną większość tamtejszych chrześcijan (kalwinistów), ale także przez wyznawców judaizmu.

Przypomnijmy zatem, że po wyklęciu go przez przywódców gminy żydowskiej Spinoza był zmuszony opuścić dom rodzinny, a nawet dzielnicę Amsterdamu, w której mieszkał. Nadler twierdzi, że zamieszkał w domu swojego nauczyciela Franciscusa van den Endena (byłego jezuitę, znawcy literatury i tradycji klasycznej, prowadzącego swoją szkołę). Miał wówczas nawiązać kontakt z innymi niepokornymi umysłami tamtych

³⁹ „Przemiana młodego człowieka ze zwyczajnego chłopca żydowskiego – wiodącego, jak wszystko na to wskazuje, życie typowe dla prawowiernego Żyda, wyróżniającego się tylko swą nieprzeciętną inteligencją – w filozofa-obrazoburcę stanowi dla nas tajemnicę, i zapewne tajemnicą pozostanie. Znamy tylko tekst *cherem*, pełen przekleństw i złorzeczeń, sporządzony przez przywódców gminy”. S. Nadler, *Spinoza*, Warszawa 2002, s. 9 nn. Analizując w dalszej części okoliczności wyklęcia Spinozy przez przywódców gminy amsterdamskiej, Nadler formułuje tezę, iż chcieli oni „też udowodnić Holendrom, że ich wspólnota nie jest schronieniem dla kartezjan”. Tamże, s. 176 nn.

czasów, m.in. z antytrynitariuszami i angielskimi kwakrami⁴⁰. W latach 1657-1658 „mieszkał już na stałe w Lejdzie albo przynajmniej bywał w niej regularnie, studiując na tamtejszym uniwersytecie”. Zdaniem jego biografów, wybrał ten uniwersytet m.in. dlatego, że „wykładało na nim wielu profesorów będących zwolennikami kartezjanizmu”⁴¹. W każdym razie zarówno jego uniwersyteccy nauczyciele, jak i jego indywidualne studia nad filozofią kartezjańską sprawiły, że „na początku 1661 roku słynie już jako ktoś, kto »celuje w filozofii kartezjańskiej«”. Nadler wspomina o zawartych w tamtym czasie przez Spinozę kilku znaczących przyjaźniach. Z reguły były to intelektualnie pokrewne mu umysły („grupa ta miała reputację »ateistycznych kartezjan«”). Kolejne „miejsce przystankowe” na życiowej drodze Spinozy to Rijnsburg – mała wioska leżąca w pobliżu Lejdy, zamieszkała przez holenderskich kolegiatów (wspólnotę religijną, która w późniejszym czasie połączyła się z menonitami), gdzie „z dała od przeszkód, które mógł przezwyciężyć tylko ucieczką, bez reszty oddał się filozofii”⁴². Przybywał w nim do 1663 r., zarabiając na życie szlifowaniem i polerowaniem soczewek do teleskopów i mikroskopów – „doskonale odpowiadało to usposobieniu Spinozy”, ale szkodziło jego zdrowiu („pył szklany, wytwarzany podczas obróbki soczewek, zaostrzał dolegliwości oddechowe filozofa, co przyczyniło się zapewne do jego przedwczesnej śmierci”). Charakteryzując stosunek do religii „filozofa z Rijnsburga”, Nadler twierdzi, że „Spinoza stawia sobie za cel zupełną desakralizację i naturalizację religii i jej pojęć”⁴³. Jeśli tak miałyby być, to rozmijałyby się to nie tylko z głoszoną przez różne Kościoły teologią i filozofią chrze-

⁴⁰ „Współpraca z kwakrami mogła być (...) dla Spinozy pożytecznym doświadczeniem intelektualnym. Jeśli kontaktował się z Samuelem Fisherem i tłumaczył dlań drugą rozprawę *Fell*, to zetknął się z niektórymi najbardziej radykalnymi poglądami na Pismo Święte owej epoki. Fisher, znający hebrajski, grał pierwsze skrzypce w dyskusjach nad pochodzeniem i naturą Biblii (...), twierdził, że jest bardzo mało prawdopodobne, aby słowa Biblii zostały przekazane w stanie doskonale nienaruszonym po ich objawieniu przez Boga”. Tamże, s. 189.

⁴¹ O prokartezjańskim nastawieniu wielu profesorów tego uniwersytetu wspomina również J. S. Spink.

⁴² „Z upływem czasu powstał, zwłaszcza w wyobraźni biografów Spinozy, mit o Spinozie-odludku, pracującym w samotności nad swoim systemem filozoficznym. Tymczasem na podstawie tego, co wiemy o jego życiu w Rijnsburgu, możemy śmiało powiedzieć, że nic nie jest dalsze od prawdy. Spinoza miał kilku bliskich i oddanych przyjaciół, których towarzystwo lubił i cenił, oraz szerokie grono znajomych, z którymi utrzymywał ożywioną i płodną w wyniki filozoficzne korespondencję”. Tamże, s. 224.

⁴³ Tamże, s. 220.

ścijską, ale także z filozofią kartezjańską. Jego pochodzące z okresu „rijnsburskiego” rozprawy przekonują jednak, że przynajmniej ta ostatnia była mu intelektualnie bliska⁴⁴.

Już w swoich *Zasadach filozofii Kartezjusza* daje świadectwo zarówno fascynacji tą filozofią, jak i pragnienia uczynienia jej całkowicie racjonalną. We *Wprowadzeniu* do części pierwszej tego dzieła wielkość swojego poprzednika dostrzega nie tyle w tym, że „wszystko podał w wątpliwość”, lecz w pierwszej kolejności w tym, że „uprzednio zwięźle ukazał racje” dla owego wątplenia – owe „racje” zaś to nie argumenty za zawodnością ludzkich władz poznawczych, lecz za potrzebą całkowitego uwolnienia się od fałszu i niepewności lub też za koniecznością osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej. Aby to osiągnąć, należy: „po pierwsze usunąć przesady wszelkie; po wtóre, odnaleźć podstawy, na których wszystko następnie należałoby budować; po trzecie, wykryć przyczyny błędu; po czwarte, zrozumieć wszystko w sposób jasny i wyraźny. Po to zaś, aby móc pierwsze trzy z owych celów osiągnąć, postanowił wszystko podać w wątpliwość”⁴⁵. Dalej wyjaśnia, że Kartezjusz „czyni to nie jak sceptyk, który oprócz zwątpienia żadnego innego nie stawia sobie celu”, lecz jak ktoś, kto pragnie „odnaleźć wreszcie dla nauk trwale i niewzruszone podstawy” lub – co na to samo mu wychodzi – zasady. „Prawdziwe zaś zasady nauk mają być tak jasne i tak pewne, żeby żadnych nie wymagały uzasadnień, żeby odsunięte były od wszelkiego ryzyka wątpliwości i żeby bez ich pomocy nic zgoła nie można byłoby dowieść”.

Bez wątplenia Spinoza trafnie rozpoznawał to, bez czego nie można zasadnie mówić o kartezjanizmie jako określonym typie filozofii lub też bez czego słowo „kartezjanizm” należy brać w cudzysłów. Trafnie rozpoznał nie tylko jego „literę” (to, co zostało *expressis verbis* przez Kartezjusza wyłożone), ale także jego „ducha”, to znaczy to, co tak trudno w sposób jednoznaczny wyrazić i opisać. Na temat owego „ducha” kartezjanizmu można oczywiście wiele powiedzieć (i wiele już powiedziano i napisano)⁴⁶.

⁴⁴ W tamtym czasie napisał (po łacinie): *Zasady filozofii Kartezjusza, Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwościach, Traktat o uzdrawianiu intelektu*. Rozpoczął również pisanie swojej *Etyki* (ukończył ją w 1665 r., podczas pobytu w Voorburgu – wiosce położonej w pobliży Hagi).

⁴⁵ B. Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza w dwóch częściach*, w: tenże, *Pisma wczesne*, Warszawa 1969, s. 27 nn.

⁴⁶ Wiele się o nim mówi zresztą nadal przy różnych okazjach – takich jak czterechsetna rocznica urodzin tego filozofa, uświetniona zorganizowaniem w 1996 r. w paryskiej

Dodam, że nie ma tego „ducha” i jego filozofii bez kartezjańskich zasad. Trzeba jednak wyjaśnić, co filozof ten rozumiał pod pojęciem *zasada* (*principium*), bowiem jest to termin wieloznaczny i Kartezjusz używał go w różnych, nie zawsze bezpośrednio dopełniających się znaczeniach, np. podstawa rozumowania, główna reguła rozumowania, główna przyczyna, nadrzędny cel czy główna racja⁴⁷.

Spinoza w jakimś stopniu miał świadomość tej wieloznaczności. We *Wprowadzeniu do Zasad filozofii Kartezjusza* podążał zresztą za niektórymi z Kartezjańskich znaczeń tego terminu, takimi jak zasada „wątpienia powszechnego”, „odkrycia podstawy całej wiedzy” czy „wyzwalania od wszystkich wątpliwości”. Wszystkie one łączą się z kwestiami poznawczymi (poznawania i poznania ludzkiego), ale nawet w tym przywołanym tutaj fragmencie dzieła Spinozy można dostrzec przesunięcie akcentów z kwestii genezy (u Kartezjusza związana jest ona m.in. z „wrodzonością” lub też z „boskim siewcą” i „zarodkami pierwszych myśli”) na kwestię funkcji, to znaczy wykonywania poznawczych operacji i albo odkrywania kolejnych racji, albo ich stanowienia, albo takiego dowodzenia, w którym owe odkrywanie i stanowienie się dopełniają.

Racjonalizm i racjonalizacje spinozjańskie zmiierzają w tym samym kierunku, w którym zmiierzały one u Kartezjusza – ich celem jest osiągnięcie wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej, a nawet przyjmuje się w nich takie same normy (kryteria) tej pewności i prawdziwości. Spinoza większą wagę niż Kartezjusz przywiązuje jednak do takiej operacji poznawczej, jak definiowanie pojęć, wypisywanie aksjomatów i ich wyliczanie oraz porządkowanie – od najogólniejszych do mniej ogólnych. O każdej z tych czynności można powiedzieć, że jest zasadą poznawczą, a w systemach dedukcyjnych, do których należy zarówno

Sorbonie wielkiego międzynarodowego kongresu „L'esprit cartésien”. Szerzej pisałem na temat tego „ducha” m.in. w artykule pt. *Duch kartezjański w XVII wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki”, R. LXIII, 1-4/2001, s. 11 nn.

⁴⁷ W jak różniących się znaczeniach Kartezjusz używał tego znaczeniu pokazuje m.in. ten krótki fragment *Prawideł kierowania umysłem*, w którym stwierdza, że w umyśle ludzkim „są zasiane pierwsze zarodki myśli użytecznych” (w tym wypadku „zasada” to tyle, co ów „zarodek”), a nieco dalej dodaje, że takie najpewniejsze i najłatwiejsze z nauk jak arytmetyka i geometria, „nie są niczym innym jak naturalnymi płodami, powstałymi z wrodzonych zasad tej metody” (termin *zasada* może oznaczać zarówno to, co jest „naturalnymi płodami umysłu”, jak i to, co jest sposobem „płodzenia” tych nauk). R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, Warszawa 1958, s. 17.

system kartezjański, jak i spinozjański, są to zasady główne. Pozostaje natomiast kwestią dyskusyjną, czy można je sprowadzić do jakiejś zasady zasad – jednej najwyższej zasady. Tego typu dążenia pojawiają się zarówno u Kartezjusza, jak i Spinozy, przy czym u pierwszego z nich zasadą zasad okazuje się ludzki jednostkowy intelekt, natomiast u drugiego Bóg, a dokładniej idea Boga jako bytu pod każdym względem doskonałego.

Warto prześledzić, jak doszło u Spinozy do tej programowej teizacji racjonalizmu intelektualistycznego, który – powiedzmy to od razu – nie przestał przez to być racjonalizmem intelektualistycznym, niemniej wkroczył na grunt rozważań nad wiecznym Bogiem – grunt, po którym poruszanie się Kartezjusz ograniczył do minimum. W punkcie wyjścia *Zasad filozofii Kartezjusza* Spinoza pozostaje jeśli nie przy „literze”, to przynajmniej przy „duchu” owej tytułowej filozofii. Postawił w nim bowiem – podobnie jak Kartezjusz – na ludzki intelekt oraz na systematyczne i konsekwentne eksploatowanie jego możliwości poznawczych w zakresie: wyjaśniania pojęć (poprzez ich definiowanie), ich porządkowania (od bardziej do mniej ogólnych), wydobywania „pierwszych prawd” (okazują się nimi aksjomaty), formułowania twierdzeń itd. Przy każdej z tych czynności pojawia się Bóg – najpierw jako określonego rodzaju idea czy pojęcie „substancji, co do której rozumiemy, że jest ona sama przez się doskonała w najwyższym stopniu”, a następnie jako szereg następujących po sobie i logicznie powiązanych twierdzeń. W sumie wypisał dwadzieścia jeden takich twierdzeń. W pierwszym z nich Spinoza stwierdza, że „istnienie Boga poznaje się przez samo rozważenie jego natury”, w 16. – „Bóg jest bezcielesny”, w 17. – „Bóg jest bytem bezwzględnie prostym”, w 18. – „Bóg jest niezmienny”, w 19. – „Bóg jest wieczny”, zaś w 20. – „Bóg odwiecznie wszystko z góry wyznaczył”⁴⁸. Wprawdzie w 21 z tych twierdzeń mówi się o „istnieniu prawdziwym substancji rozciągłej w długości, szerokości i głębokości” oraz o naszym „zjednoczeniu z pewną jej częścią”, to zarówno to istnienie, jak i to zjednoczenie również zależy od Boga. Twierdzenia te pozwalają sformułować tezę, że na gruncie spinozjańskiego racjonalizmu taką zasadą zasad jest Bóg.

Już w tym momencie staje się kwestią dyskusyjną, czy rozważania te zachowują jeszcze „ducha” Kartezjańskiej filozofii, w której ostateczną instancją rozstrzygającą we wszystkich najistotniejszych kwestiach jest

⁴⁸ Tamże, s. 49 nn.

przecież nie Bóg, lecz ludzki intelekt. W drugiej części tego traktatu Spinoza stara się przekonać czytelnika, że były one i pozostają kartezjańskie, bowiem chodzi mu nie o zastąpienie intelektu przez Boga, lecz o jego „wsparcie”, zaś „wsparcie” to nie tylko nie ma przynosić intelektowi ujemy, ale wręcz ma przyczyniać się do jego sprawności, niezawodności i efektywności w działaniu, w tym do przekraczania granicy między światem rzeczy myślących, ale nie rozciągłych, i rozciągłych, ale nie myślących, oraz „wkroczenia” w ten świat rzeczy rozciągłych i poruszenia się w nim z taką pewnością jak w świecie myśli.

W *Traktacie krótkim o Bogu, człowieku i jego szczęśliwościach* głosił nie tylko pochwały Boga (za to, że jest; za to, czym jest; za jego dzieła itd.), ale także wielką pochwałą „człowieka tak doskonałego, iż jest w jego mocy z Bogiem się zjednoczyć” i dzięki temu zyskać wszystko to, co jest mu potrzebne do szczęścia – „prawdziwą wiarę” („prowadzi nas ona do jasnego rozumienia, dzięki któremu miłujemy Boga”), autentyczną wiedzę, miłość („rodzi się z pojęcia i znajomości, jakie mamy o rzeczach”) i nienawiść („jest to dążenie do usunięcia czegoś, co przyczyniło się do jakiegoś zła”), radość i smutek, szacunek i pogardę, nadzieję, strach itd. Głosił również wielką pochwałę ludzkiego intelektu, który wprawdzie wszystkiego nie może, ale może – z Bożą pomocą – bardzo dużo. Przede wszystkim potrafi on to wszystko poznać, ocenić i sprawować nad tym pewną kontrolę.

Oddajmy głos w tej sprawie samemu Spinozie. W początkowych partiach swego traktatu napisał, że intelekt „także jest synem, wyrobem i stworem bezpośrednim Boga, odwiecznie przezeń stworzonym i na wieczność niezmiennym. A cecha jego jest jedna tylko: wszystko zawsze jasno i wyraźnie rozumieć: stąd zaś płynie nieskończone i niezmienne, najdoskonalsze, jakie być może, zadowolenie, które tego, co czyni, nie może zaprzestać czynić”. Natomiast w jego końcowych partiach dodawał, że „Bóg wytworzył go bezpośrednio (...) wynika stąd nieuchronnie, że intelekt zginąć nie może, dopóki ta jego przyczyna trwa nadal (...). Otóż przyczyna jego jest wieczna, a zatem i intelekt jest wieczny”⁴⁹.

„Wieczny” nie oznacza jednak, że doskonały. Oznacza natomiast jego zdolność i skłonność do ciągłego doskonalenia się, aż do osiągnięcia takiej sprawności, że będzie potrafił bezbłędnie odróżnić prawdę od fałszu, dobro od zła, sprawiedliwość od niesprawiedliwości. W *Traktacie*

⁴⁹ Por. B. Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, w: tenże, *Pisma wczesne*, s. 252 nn.

o *uzdrawianiu rozumu* Spinoza przekonywał, że „nade wszystko (...) wy-
myślić trzeba sposób uzdrawiania rozumu i oczyszczania go – o ile to na
początku możliwe – tak, iżby z powodzeniem potrafił rzeczy bezbłędnie
i jak najlepiej rozumieć. (...) wszystkie działania nasze i wszystkie myśli
zarazem powinny ku temu celowi zmierzać”⁵⁰. Następnie – po odróżnieniu
poznania intelektualnego od takich jego rodzajów, które z intelektem mają
niewiele wspólnego (należy do nich m.in. „poznanie nabyte ze słyszenia”
oraz „nabyte dzięki doświadczeniu chwiejnemu”) – wskazuje na sposoby
doskonalenia czy też „uzdrawiania” rozumu.

We wskazaniach tych nie ma niczego takiego, co by nie pojawiło się
już w jego wcześniejszych traktatach. Mowa jest tam bowiem o takich
zabiegach poznawczych, jak: znalezienie właściwej metody odróżniania
prawdy od fałszu („dobra metoda to taka, co pokazuje sposób sterowa-
nia umysłem wedle prawidła danej idei prawdziwej”), jej efektywnym
stosowaniu (tak, aby „ideę prawdziwą odróżnić i oddzielić od wszyst-
kich innych treści poznawczych oraz zapobiec mieszaniu w umyśle idei
fałszywych, zmyślonych i wątpliwych – z prawdziwymi”), znalezieniu
niezawodnego kryterium odróżniania idei fałszywych od prawdziwych
(o pierwszych z nich Spinoza mówi, że są „zawsze mętne”, zaś o drugich,
że są jasne i wyraźne), „zastanowieniu się nad tym, co właściwie może
zrodzić zwątpienie i w jaki sposób zwątpienie usunąć”.

Przynajmniej do tego punktu rozważania te zdają się być zgodne z my-
śleniem Kartezjańskim. Dopiero na kilkunastu ostatnich stronach *Traktatu
o uzdrawianiu rozumu* pojawiają się takie wskazania, które oznaczają
może nie tyle rozejście się dróg tych filozofów, ile dowartościowanie
takich racjonalizujących ludzkie myślenie zabiegów, które u Kartezjusza
odgrywały raczej rolę drugorzędną – dotyczy to m.in. eliminowania wątpli-
wości poprzez definiowanie pojęć („Musi być tak, by po podaniu definicji
rzeczy nie było już w ogóle miejsca na pytanie, czy rzecz ta istnieje”) oraz
odwoływania się do nieskończoności („Idee, które rozum wytwarza
w znaczeniu bezwzględnym, wyrażają nieskończoność”) i wieczności
(„Rozum poznaje rzeczy nie tyle poprzez odniesienie do trwania, ile po-
przez odniesienie do wieczności i do liczby nieskończonej”).

Wszystkie te zabiegi i odwołania nabierają szczególnego znaczenia
w ukończonej przez niego w ostatnich latach życia *Etyce w porządku geo-*

⁵⁰ B. Spinoza, *Traktat o uzdrawianiu rozumu*, w: tenże, *Pisma wczesne*, s. 341 nn.

metrycznym dowiedzionej i na pięć części podzielonej. Wprawdzie można znaleźć w niej pewne analogie z Kartezjańską rozprawą *O namiętnościach duszy*, to jednak górę biorą nie zbieżności, lecz rozbieżności między tymi filozofami. W dziele Kartezjusza do głosu dochodzi mechanistyczny fizjologizm, natomiast w dziele Spinozy – panteistyczny teizm⁵¹. Ten ostatni jest szczególnie wyraźny w części pierwszej (*O bóstwie*) i drugiej (*O naturze i pochodzeniu umysłu*) jego rozprawy. Spinoza wymienia tam najpierw podstawowe pojęcia oraz założenia swojej filozofii (nazywane przez niego „pewnikami”), a następnie dowodzi, że: „Bóstwo, czyli wszechistota, składająca się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża treść wieczną i nieskończoną, istnieje koniecznie”; „Prócz bóstwa nie może być dana ani być pojęta żadna istota”; „Z konieczności natury boskiej wynikać musi wiele (tj. wszystko, co może wchodzić w zakres rozumu nieskończonego) sposobami nieskończonymi”; „Bóstwo działa wyłącznie wedle praw swojej natury i nie jest przez nikogo przymuszane”; „Bóstwo, czyli wszystkie przymioty bóstwa są wieczne” itd., aby na końcu tej części sformułować twierdzenie, że „Rozum (...) obejmować musi przymioty oraz pobudzenia bóstwa i nic ponadto”⁵².

W *Etyce* Spinoza nie pozostawia wątpliwości, że rozum ludzki, w tym intelekt, nie tylko nie jest bytem absolutnie koniecznym, samodzielnym i niezależnym („przez nikogo nieprzymuszany”), lecz jeśli ma coś z owej konieczności, samodzielnosci i niezależności, to zawdzięcza to bóstwu, które bytuje jednak nie w jakimś innym świecie, lecz w tym samym świecie, w którym bytują ludzie. Dlatego w drugiej części *Etyki* dowodzi m.in., że „bóstwo jest rzeczą myślą”, „bóstwo jest rzeczą rozciągłą”, bóstwo jest jednością w wielości i – rzecz jasna – „idea bóstwa (...) może być tylko jedna”, że „porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy”, że „cokolwiek zachodzi w przedmiocie idei, stanowiącej umysł

⁵¹ U podstaw tego Kartezjańskiego fizjologizmu znajduje się teoria tchnień życiowych, które mają stanowić siłę napędową różnorodnych zmian dokonujących się w ludzkim organizmie; przykładowo: w świetle tej teorii „Miłość jest wzruszeniem duszy spowodowanym przez ruch tchnień życiowych, który pobudza ją do łączenia się za pośrednictwem woli z przedmiotami, jakie zdają się być dla niej odpowiednie; nienawiść zaś jest wzruszeniem spowodowanym przez tchnienia, które skłaniają duszę do tego, że chce ona odłączyć się od przedmiotów przedstawiających się jej jako szkodliwe”. R. Descartes, *Namiętności duszy*, Warszawa 1958, s. 81 i in.

⁵² B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona i na pięć części podzielona*, w: tenże, *Traktaty*, Kęty 2003, s. 465 nn.

ludzki, musi być poznane przez umysł ludzki, czyli idea tej rzeczy dana będzie koniecznie w umyśle ludzkim”, że „umysł ludzki jest zdolny do poznawania bardzo wielu rzeczy i jest do tego tym zdolniejszy, im bardziej jego ciało na różne sposoby może być usposabiane”. Nie oznacza to oczywiście, że sam umysł ludzki jest bóstwem. Oznacza natomiast, iż posiada on taką moc, iż może osiąść „wiedzę o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa, którą zawiera w sobie każda idea”. Nie oznacza to również, że bóstwo jest ideą i tylko ideą, ale że umysł ma ideę bóstwa jako bytu wiecznego i nieskończonego, a dzięki temu posiada również „wiedzę o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa” oraz wiedzę o tym, co jest „wspólne wszystkim rzeczom” – w tym, „co jest wspólne ciału ludzkiemu oraz niektórym ciałom zewnętrznym”. Tak czy inaczej, bez bóstwa umysł ludzki niewiele mógłby dokonać. Spinoza nie powiedział wprawdzie jasno, w jakiej sytuacji znalazłoby się bóstwo bez umysłu, ale nie pozostawił wątpliwości, że byłaby to co najmniej sytuacja dwuznaczna – bez ludzkiego umysłu nie wiadomo byłoby bowiem, czy jego obecność w tym świecie, w którym żyje człowiek, miałaby racjonalne uzasadnienie i kto miałby to uzasadnienie sformułować. Racjonalista typu spinozjańskiego – podobnie zresztą jak kartezjańskiego – nie może lub po prostu nie chce żadnego wsparcia ze strony któregoś z ziemskich Kościołów lub kościelnych autorytetów – gdyby z niego skorzystał, to postawiłby pod wielkim znakiem zapytania moc poznawczą swojego intelektu oraz oczywiście tego wszystkiego, co sobie sam „wykoncypował”.

W ostatnim okresie życia Spinoza napisał *Rozprawę teologiczno-polityczną*, w której zamieścił istotne – jego zdaniem – uzupełnienia. Dotyczyło to tak drażliwych zarówno dla Żydów, jak i dla chrześcijan kwestii autentyczności, prawdziwości i wiarygodności Starego i Nowego Testamentu. Analiza tych historycznych ksiąg doprowadziła go m.in. do takich wniosków, że „dar proroczy nie był dany wyłącznie Żydom”; „Pięcioksiąg Mojżesza oraz księgi Jozuego, Sędziów, Ruty, Samuela i Królewskie nie były pisane przez te osoby”; „Pismo św. uczy tylko rzeczy bardzo prostych i nie wymaga niczego innego, prócz posłuszeństwa”, a „teologia nie jest służą rozumu, ani rozum nie jest służą teologii”⁵³. Dodajmy jeszcze tylko,

⁵³ B. Spinoza, *Rozprawa teologiczno-polityczna obejmująca kilka roztrząsań, które mają wykazać, że swoboda filozofowania nie tylko może być dozwolona bez ujmy dla religijności i powszechnego pokoju, ale przeciwnie, że zniesienie tej swobody zakłóca koniecznie powszechny pokój i osłabia religijność*, Kraków 2007. W liście do Oldenburga

że w świetle tych ustaleń owe „proste rzeczy”, których uczy Pismo św., sprowadzają się do przesłania moralnego zawartego w postulacie: „Miłuj bliźniego swego”⁵⁴. Mimo zachowanych środków ostrożności (dzieło to zostało wydane anonimowo) jego opublikowanie nie tylko nie przyczyniło do zdjęcia ze Spinozy etykiety „ateisty”, ale jeszcze bardziej ją utwierdziło. Nadler pisze, że Stany Holandii wprawdzie „nie ogłosiły specjalnego dekretu zakazującego rozpowszechniania *Traktatu* i innych »ohydnych« książek, jak prosiły synody i sąd”, niemniej „Kościół reformowany zgodnie potępił *Traktat* i w ciągu kilku lat predykanci z Amsterdamu, Lejdy, Hagi, Dordrechtu, Utrechtu, Geldrii i Fryzji uchwalili liczne rezolucje przeciwko „tej demoralizującej i obmierzłej książce”⁵⁵.

Głosy oburzenia i zgorszenia tą książką oraz innymi dziełami Spinozy pojawiły się również poza Holandią. Jednym z takich oburzonych i zgorszonych był Christian Thomasius, profesor filozofii i prawa na Uniwersytecie w Halle, który nazwał Spinozę „błuzniącym arcy-Żydem” oraz „pełnym ateistą”. Inny profesor niemiecki (o nazwisku Dippel) nazywał go „zaślepionym głupkiem”, „błaznem, który zasłużył sobie na dom wariatów”, „zeszmaciałym rupieciem”. Jeszcze inny z profesorów niemieckich (Sturm, wykładowca matematyki i fizyki na Uniwersytecie w Norymberdze) nazwał go „podłym skrzatem, głoszącym poglądy godne potępienia”, natomiast Musaeus (profesor teologii na Uniwersytecie w Jenie) pytał: „Czy może wśród tych, których diabeł najął do zagłady praw boskich i ludzkich, znajdzie się ktoś, kto byłby bardziej aktywny niż ten oszust, zrodzony na zgubę Kościoła i państwa”, zaś o dziełach Spinozy napisał, że są „pełne bluźnierstwa i bezbożności, doprawdy, warto cisnąć je w ciemności piekła, skąd wyszły na światło dzienne, ku szkodzie i hańbie rodzaju ludzkiego. Od wieków nie widziano na ziemi czegoś tak zgubnego”⁵⁶.

(jednego z jego najbliższych i najbardziej zaufanych przyjaciół) napisał: „motywy, które skłoniły mnie do tej pracy, są następujące: 1. Przesady teologów (...), 2. Opinia rozpowszechniona na mój temat wśród gawiedzi, a oskarżająca mnie nieustannie o ateizm (...), 3. Wolność uprawiania filozofii i wypowiedzania własnych poglądów (...)”. Cyt. za: S. Nadler, *Spinoza*, s. 284.

⁵⁴ „Spinoza stara się wykazać, że jedynie w tym moralnym przesłaniu – a nie w słowach ani w opisanych w Piśmie dziejach – zawiera się świętość tego tekstu, będącego poza tym dziełem człowieka”. Tamże, s. 311.

⁵⁵ Tamże, s. 339 nn.

⁵⁶ Cyt. za: W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973, s. 132 nn.

Bardziej stonowane były reakcje na poglądy głoszone przez Spinozę ówczesnych autorytetów filozoficznych. Formułowali oni oczywiście różnego rodzaju uwagi krytyczne, ale raczej rzadko pojawiały się w nich słowa obraźliwe czy obelżywe. Jest rzeczą charakterystyczną, że na ogół bagatelizowali poprawki wniesione przez Spinozę do Kartezjańskiego racjonalizmu. Gottfried W. Leibniz – w jednym ze swoich listów – wymienia Spinozę wśród tych filozofów, którzy skłonni są Bogu przypisać „dostateczną moc, lecz nie dostateczną mądrość” (przypisują ją bowiem człowiekowi)⁵⁷. Podobne bagatelizowanie różnic między filozofią Kartezjusza i Spinozy pojawia się u Voltaire’a – umieścił on Spinozę wśród tych „nieszczęśliwych” filozofów, których zwiodły na manowce zasady filozofii Kartezjusza („mistrz ten doprowadził swoich uczniów nad brzeg przepaści, od której sam bardzo był daleki; twierdzą, że systemat kartezjański stworzył systemat Spinozy”)⁵⁸.

W połowie XVIII stulecia w środowisku filozofów niemieckich toczył się wielki spór o Spinozę. Moses Mendelssohn bronił w nim Spinozjańskiego monizmu, natomiast krytykował Spinozjański determinizm oraz związany z nim fatalizm: „Wszystko, co Spinoza ma do powiedzenia przeciw wolności i swobodzie – pisał – odnosi się do systemu »doskonałej równowagi«, którą to jedynie on nazywa »wolnością«. Nie uznaje on żadnej innej wolności od przymusu, jak tylko uwolnienie się od wszelkiego wpływu motywów i bodźców, od jakiegokolwiek współdziałania z góry powziętej wiedzy o dobru i złu, uznając tylko to, co determiniści nazywają doskonałą »równowagą nierozstrzygniętą«”⁵⁹. Z kolei Friedrich Heinrich Jacobi w swojej książce *O nauce Spinozy* krytykował zarówno samego Spinozę, jak i jego niemieckich obrońców. Pisał tam: „Cóż za żaloszny antropomorfizm! A popadli weń wszyscy nasi panteiści. (...) Starali się znaleźć i zgłębić Przyczynę wszechświata, różną od niego, stojącą ponad nim i odeń niezależną. Oglądać Boga może tylko ten, ku któremu Bóg zwróci swe oblicze, ten natomiast, od którego Bóg odwróci swą twarz, neguje go i musi go negować. Tak stało się ze Spinozą. Jego wszechświat jest taki sam dzisiaj, wczoraj i zawsze. Ten w samej swej podstawie bezsensowny

⁵⁷ G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 328 i in.

⁵⁸ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956, s. 6.

⁵⁹ Por. M. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, cyt. za: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór i wstęp: T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek, Warszawa 1973, s. 129 i in.

wszczęświat sam jest tumanem, mgłą pełną istot, które nie istnieją (...). Dlatego też można powiedzieć, że spinozizm zaprzecza nie tyle istnieniu jakiegoś Boga, ile raczej istnieniu rzeczywistego i prawdziwego świata. (...) Rozum natomiast, jako postrzeżenie i założenie Boga, zna to, co najwyższe w człowieku. Jeśli chce wyjść ponad to, to popada w logiczny emanatyzm, to jest dochodzi do nicości, która wszystko zmienia w nicość (...), dlatego właśnie spinozizm jest ateizmem”⁶⁰.

Zarzut ateizmu był jednym z częściej stawianych Spinozie. Trzeba jednak również odnotować, że nawet w tym najtrudniejszym dla jego filozofii okresie byli tacy autorzy, którzy uważali, iż jest on bezzasadny. W Niemczech jednym z nich był Gottfried Arnold – w swoich opublikowanych w 1700 r. *Dziejach kościoła i kacerzy* napisał, że „nikt nie może znaleźć w jego pismach wyraźnych sformułowań, które miałyby zaprzeczać istnieniu Boga, co przyznają nawet ci, którzy zazwyczaj go nie oszczędzali. Przeciwnie, on sam ugruntował swoje zasady na istnieniu Boga i na jego najprzedniejszych cechach, wedle poznania naturalnego, o czym zaświadczają najwyraźniej jego pisma (...). Większość zarzuca mu przeto, jakoby był deistą, drwiącym uparcie z religii chrześcijańskiej, któremu teologowie w niczym nie mogą dogodzić. I zapewne bliskie prawdy są niektóre przypuszczenia, że zraził się do życia i nauk wielu teologów i kaznodziejów, co skłoniło do samodzielnego dochodzenia prawdy”⁶¹. W drugiej połowie XVIII stulecia, gdy bycie deistą, a tym bardziej antyklerykałem stało się niemal wizytówką oświeconego filozofa, poprawiły się również notowania samego Spinozy, a nawet pojawili się entuzjaści jego filozofii – w Niemczech należał do nich Johann W. Goethe oraz Friedrich D. Schleiermacher⁶².

3.2. W krajach katolickich jawne opowiadanie się za filozofami mającymi opinię ateistów lub też lansowanie samemu jakiejś wersji ateizmu nawet w tej epoce „światła” niejednokrotnie kończyło się więzieniem. Przy-

⁶⁰ Tamże, s. 133 nn.

⁶¹ G. Arnold, *Dzieje kościoła i kacerzy bezstronnie opisane*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia...*, s. 235.

⁶² Ten pierwszy pod wpływem Spinozańskiego panteizmu napisał swoje *Studium filozoficzne* (w niektórych wydaniach nosi ono tytuł: *Studia nad Spinozą*), natomiast drugi z nich w swoich *Mowach o religii* pisał o „duchu świętego, wypędzonego Spinozy”. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe...*, s. 133.

kładem mogą być losy Pietra Giannone (1676-1748), osoby w znacznej mierze zapomnianej – a szkoda, ponieważ może ona stanowić interesujący przyczynek do marginalizowania oświeceniowych racjonalizatorów w katolickiej części Europy. Giannone był związany z Neapolem, w którym ukończył studia uniwersyteckie (studiował najpierw scholastykę, a później prawo i filozofię). Miastu temu poświęcił swoją *Historię polityczną Królestwa Neapolu* (1723). Zawiera ona nie tylko zarys historii tego miasta, ale także oskarżenie kleru o przywłaszczenie sobie w nim władzy. Reakcją Kościoła na te oskarżenia było umieszczenie tego dzieła na *Indeksie ksiąg zakazanych* (*Index librorum prohibitorum*) oraz wykluczenie jego autora ze wspólnoty katolickiej. Więzienia uniknął tylko dlatego, że w porę opuścił Neapol. Do 1734 r. przebywał w Wiedniu, korzystając z przychylności cesarza Karola VI. Napisał tam antypapieskie dzieło zatytułowane *Trzy królestwa* (*Ile triegno, ossia del regno del cielo, della terra, e del papa*), w którym dowodził, że w dziejach były trzy królestwa – niebiańskie, ziemskie oraz papieskie; ostatnie z nich nazywał „obrzydlivością spustoszenia”. Po tym ataku na Kościół nawet Wiedeń przestał być dla Giannone bezpiecznym miejscem. Najpierw krótko przebywał w Wenecji i Mediolanie, a później zatrzymał się w Genewie, która wprawdzie zezwoliła mu na pobyt, ale nie była w stanie uchronić go przed agentami rządu Sardynii, którzy go porwali i dostarczyli sądowi kościelnemu. Ostatnie dwanaście lat swojego życia spędził w więzieniu Ceva w Turynie. W okresie tym napisał *Autobiografię*.

Jeszcze dzisiaj czytelnika dzieł Giannone może zdumiewać, jak mało ich autor wykazywał zrozumienia dla dokonań Kościoła katolickiego oraz z jakim uporem i zaangażowaniem potrafił tropić jego różne nadużycia. We wstępie do *Historii politycznej Królestwa Neapolu* oświadcza, iż nie interesuje go „ani zgłębienie bitew, ani odgłosy broni, które przez wieki czyniły to miasto godnym pożałowania teatrem wojny”. Nie będzie w nim również opisywał „zachwycających miejsc, łagodnego klimatu oraz tego wszystkiego, czym natura tak obficie obdarzyła to miasto”. Będzie natomiast starał się pokazać te wydarzenia, które sprawiły, że Kościół przejął w nim uprawnienia władzy świeckiej. Do osiągnięcia tego celu nie potrzebował on „zbrojnych armii, garnizonów i twierdz” – wystarczyły intrygi i oszustwa kleru, zwłaszcza papieży, którzy wprawdzie okazali się złymi sukcesorami ziemskiej misji Chrystusa, ale za to zręcznymi politykami, potrafiącymi wykorzystać niekompetencję i lekkomyślność świeckich

władców. Żadnej świętości nie dostrzegał zresztą nie tylko w osobach zasiadających na tronie papieskim, ale również w świętych obrazach i relikwiach. W *Historii politycznej* można znaleźć niewiele więcej poza tą próbą zdemaskowania prawdziwego – w przekonaniu autora dzieła – oblicza chrześcijaństwa.

Taki demaskatorski charakter w zamyśle Giannone miały mieć również jego *Trzy królestwa*. W swojej *Autobiografii* napisał, że jest to nie tylko dzieło systematyczne, ale także napisane w duchu naturalistycznym – „z pomocą historii zająłem się w nim dokładnymi badaniami dotyczącymi budowy tego świata i jego dawnych mieszkańców, kondycji i celów człowieka, który tak bardzo jest ponad ziemią, że swoją mową i myślą (...) dał początek społeczeństwu obywatelskiemu, z czego zrodziły się miasta, królestwa, religia i republiki, pozostawiając zgubne życie innym zwierzętom”⁶³. Dzieło to zawiera coś, co Wolter we wstępie do swojego *Wieku Ludwika XIV* nazwał filozofią dziejów, to znaczy pewną globalną wizją ludzkości, z „kluczem” do zrozumienia jej historii. „Kluczem” tym okazuje się dążenie Kościoła i jego hierarchów do przejścia panowania nad doczesnym światem. Dla wykazania, że stanowiło to w gruncie rzeczy jedyny prawdziwy cel chrześcijaństwa, Giannone podzielił dzieje ludzkości na trzy epoki, poświęcając każdej z nich odrębną część swojego tryptyku. W pierwszej przestawił starożytny ludy, w tym Żydów, którzy aż do pojawienia się Chrystusa nie stawiali sobie innych celów niż ziemskie. W drugiej nakreślił czasy chrystusowe, dla których charakterystyczna jest próba przekonania człowieka, że ani on sam nie jest „z tej ziemi”, ani nie powinien stawiać w swoim życiu na osiągnięcie celów ziemskich. W trzeciej nakreślił obraz ludzkości już w zasadzie przekonanej do tego, co głosił i czynił Chrystus – w swojej teorii miał głosić idee królestwa niebiańskiego, a w praktyce „odsunął swoich braci i towarzyszy od najwyższego urzędu (...) i rozciągnął swoją papieską władzę nad innymi biskupami, oraz korzystając z niewiedzy książąt i prostego ludu, odniósł tak ogromny sukces, że przekonał ludzi do nowych doktryn mówiących, iż rzeczy doczesne mogą zamienić się w duchowe, bogactwa ułatwiają osiągnięcie królestwa niebiańskiego, a darowizny oraz spadki przekazane kościołom uwalniają dusze od grzechów i sprawiają, że wzlatają one do nieba...”⁶⁴. W ten sposób dzieje ludzkości zatoczyły wielkie koło: „nie

⁶³ P. Giannone, *Vita scritta da lui medesimo*, Napoli 1905, s. 2.

⁶⁴ Tenze, *Il Triegno, a cura di Parente*, vol. III, Bari 1940, s. 30.

powróciliśmy wprawdzie do dawnego pogaństwa, przeciwnie – całkowicie go przewyżczyliśmy, ale mimo tego ludzie stali się jeszcze bardziej przesądni”.

3.3. Znaczącą kartę w tradycji europejskiego wolnomyślicielstwa zapisał David Hume (1711-1776). Filozof ten jest dzisiaj szeroko znany i przy różnych okazjach przywoływany. Jednak za życia był traktowany jak osoby, które swoim zachowaniem i poglądami budzą zgorznienie społeczne. Skłoniło go to do napisania w ostatnich dniach życia *Mojego żywota*. Ten krótki opis życia i dokonań autora zawiera dramatyczne wyznania człowieka, który ma poczucie, że dobrze i mądrze przeżył swój czas i tą mądrością chętnie dzielił się z innymi, ale została ona zlekceważona lub odtrącona przez różne „stronnictwa polityczne i religijne” oraz tych fanatyków, którzy wprawdzie nie mogli znaleźć w jego pismach podstawy do oskarżeń o ateizm czy areligijność, lecz wymyślali i upowszechniali o nim takie opinie⁶⁵. Sprawily one m.in., że jego *Dialogi o religii naturalnej* nie mogły znaleźć wydawcy⁶⁶. Powiedzmy otwarcie: rozprawa ta mogła co najmniej zakłócić spokój ducha przywiązanego do swojej religii i religijności mieszkańca Wypś Brytyjskich.

Trzeba przyznać, że skonstruowana została tak, aby nie zrazić czytelnika już od pierwszych stron do przedstawionych w niej poglądów. Ta przemyślna i – pod niejednym względem – przewrotna konstrukcja sprawia, że nawet po uważnym zapoznaniu się z nią nie jest jasne, czy jej autor jest „za”, czy „przeciw” religii. Napisana jest w formie dialogów – zdaniem Hume’a,

⁶⁵ D. Hume, *Mój żywot*, w: tenże, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 237 nn.

⁶⁶ Gertrude Himmelfarb pisze, że „Hume na krótko przed swoją śmiercią poprosił Smitha (autora oryginalnego i wpływowego dzieła pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* – Z. D.) o dopilnowanie publikacji tej książki, nad którą długo pracował, i zostawił mu za to mały spadek. (...), jednak nawet przyjaciele mający podobny do Smitha sposób myślenia nalegali, aby nie publikował tej książki. Smith czuł się zobowiązany wobec leżącego na łożu śmierci przyjaciela i wyjaśnił mu, że nie mógł spełnić jego prośby, tłumacząc odmowę mało wiarygodnymi powodami (wydawca powiedział, że protesty wywołane przez tę książkę mogłyby obniżyć sprzedaż nowej edycji dzieł zebranych Hume’a). Być może dla uspokojenia swojego sumienia, do opublikowanego rok później *Mojego żywota* Smith dołączył epitafium zaczerpnięte z *Paedo*: »Ponad wszystko, zawsze, zarówno za jego życia, jak i po śmierci uważałem go za osobę idealnie mądrą i cnotliwą na tyle, na ile pozwoliła mu słabość wynikająca z ludzkiej natury«, składając w ten sposób hołd Hume’owi. Zauważył później, że »za tę mowę został znieważony dziesięciokrotnie bardziej dotkliwie niż za ostry atak na cały system handlowy Wielkiej Brytanii«. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004, s. 43.

formie szczególnie dobrze nadającej się do przedstawienia „spraw, co do których nic stanowczego nie da się rozsądnie orzec”⁶⁷. Uczestnikami dialogu są Filon, Kleantes i Demea. Żadna z tych fikcyjnych postaci nie jest osobą, która byłaby skłonna niezłomnie trzymać się swoich wierzeń i praktyk (taka postawa w tej rozprawie jest nazywana „ciemnotą”), zaś swoiste *credo* prowadzonej przez nie rozmowy stanowi zasada „staśmy się w pełni świadomi słabości, ślepoty i ograniczoności ludzkiego rozumu”, co znaczy: „staśmy się w wyniku tej rozmowy rozumniejsi” – nawet gdyby ta rozumność sprowadzała się jedynie do umocnienia we wcześniejszych wątpliwościach. Najbardziej sceptyczne podejście reprezentuje Filon – na co zresztą od razu zwraca uwagę Kleantes, zwolennik złotego środka, mówiąc, że ten pierwszy chce „zbudować wiarę religijną na filozoficznym sceptycyzmie i myśli sobie, że pewność i oczywistość, usunięte ze wszystkich innych dziedzin naukowego badania, przeniosą się w całości do doktryn teologicznych i nabędą tam szczególnej siły i powagi”. Trzeci z uczestników *Dialogów* – Demea – reprezentuje opcję ostrożną, a momentami nawet asekuracyjną.

Przy całym zróżnicowaniu ich postaw każda z osób „odwołuje się co chwilę do zdrowego rozsądku i doświadczenia, co umacnia nasze filozoficzne wnioski i oddala, przynajmniej częściowo, podejrzania, jakie tak zasłużenie żywimy wobec wszelkich bardzo subtelnych i bardzo wyszukanych wywodów”. Są jednak takie „bardzo subtelne i wyszukane wywody”, wobec których owe podejrzania (że są bezrozumne) są zasadne. Okazują się nimi wywody teologiczne. Z taką ich oceną zgadzają się wszyscy uczestnicy tego dialogu. Kleantes potrafi nawet wskazać historyczny moment, w którym doszło do ich rozejścia się z rozumem i rozumnością – miało to miejsce „w początkowym okresie ugruntowania się chrześcijaństwa”; kiedy „chrześcijańska filozofia połączyła się z popularną religią, powszechnie przyjętą rzeczą wśród wszystkich nauczycieli religii stały się perory przeciw rozumowi, przeciw zmysłom, przeciw każdej zasadzie,

⁶⁷ Nie bez pewnej ironii stawia on na początku tych *Dialogów* pytanie: „Jakaż prawda jest tak oczywista i tak pewna, jak *istnienie* Boga?” i przypomina, że „Uznawano ją w czasach najgłębszej niewiedzy; najsubtelniejsze umysły pragnęły przytoczyć na jej rzecz nowe dowody i argumenty”, i co z tego wyszło? – w gruncie rzeczy nic, bowiem „rozum ludzki nie doszedł tu żadnych pewnych rozstrzygnięć; są to jednak rzeczy tak zajmujące, że nie możemy powstrzymać się od nieustającego ich roztrząsania, choć jak dotąd tylko wątpliwość, niepewność i sprzeczności są owocem naszych najskrupulatniejszych badań”. D. Hume, *Dialogi o religii...*, s. 4 nn.

wywodzącej się wyłącznie z ludzkich dociekań i badań⁶⁸. W późniejszym okresie nie było wprawdzie gorzej, ale też nie było lepiej („Rzecznicy reformacji przyjęli te same zasady rozumowania, a raczej rezonerstwa”), o czym świadczyć ma m.in. występowanie ludzi Kościoła przeciwko teorii heliocentrycznej Kopernika i Galileusza („odmawiają na nią zgody na podstawie tej ogólnej zasady, iż są to sprawy zbyt podniosłe i zbyt od nas dalekie, aby wyjaśnić je miał ograniczony i zawodny rozum ludzki”).

W kolejnych częściach *Dialogów* (jest ich w sumie dwanaście) są podawane zarówno dalsze przykłady bezrozumności teologów i teologii chrześcijańskiej, jak i przykłady łączenia jej z równie mało rozumną filozofią, a także przykłady wierzeń i praktyk religijnych, o których można powiedzieć, że charakteryzują się mniejszą lub większą racjonalnością. Formułowane są tam twierdzenia, które stanowią swoiste wyznanie wiary filozofa deisty. Filozof ten (reprezentowany przez Kleantesa) wierzy oczywiście nie tylko w moc ludzkiego rozumu (stanowi to *credo* jego wiary), ale także w to, że „nic nie istnieje bez przyczyny; zaś czymkolwiek jest pierwotna przyczyna wszechświata, nazywamy ją Bogiem i z czcią przypisujemy jej wszystkie postacie doskonałości”, że ów Bóg to taki Wielki Mechanik, który skonstruował i wprowadził w ruch świat przyrody (ów świat „to nic innego jak wielka maszyna złożona z nieskończonej ilości mniejszych maszyn, które z kolei same są złożone w stopniu wyższym, niż zmysły i zdolności człowieka mogą to dojrzeć i wyjaśnić”).

W racjonalność tej deistycznej wiary i związanej z nią argumentacji Kleantesa powątpiewa zarówno Demea, jak i Filon. Żaden z nich nie jest jednak skłonny występować publicznie z pozycji ateistycznych. Najbardziej sceptyczny z tej trójki Filon już na początku *Dialogów* przypomina stwierdzenia „lorda Bacona”, że „mała dawka filozofii robi z człowieka ateistę, a duża zwraca go ku religii”. Nieco dalej zaś dodaje: „dzisiejsi ateści – to głupcy podwójni; nie wystarczy im, że zaprzeczają istnieniu Boga w duchu, ale bezbożność tę wypowiadają na głos i tym samym winni są podwójnej nieroztropności i nierozwagi”. Z kolei Demea czuje się wprawdzie „w najwyższym stopniu zaskoczony ujęciem, jakie przez cały czas nadaje swojej argumentacji” Kleantes, jednak nie na tyle, aby nie

⁶⁸ „W okresie ciemnoty, jaki nastąpił po rozwiązaniu szkół starożytności, kapłani spostrzegli się, że ateizm, deizm i wszelkiego rodzaju herezja powstać mogą wyłącznie z zuchwałego podawania w wątpliwość ogólnie przyjętych poglądów i z przeświadczenia, iż nie ma nic, czemu by rozum ludzki nie sprostał”. Tamże, s. 18 i in.

dostrzec, że formułowana jest ona z pozycji racjonalistycznych i skierowana przeciwko „podstępnyemu chwytom ateistów i niedowiarków”. Otwarciem przyznaje się on zarówno do swojej pobożności, jak i swego przywiązania do pewnych autorytetów filozoficznych i teologicznych; co mu jednak nie przeszkadza zakwestionować wielu tez formułowanych przez Kleantesa (takich jak „teza o podobieństwie bóstwa do człowieka”) oraz środków, za pomocą których usiłuje je uzasadnić (takich jak „pozorowana bezstronność”). Trzeba jednak przyznać, że niektóre argumenty Demei, a nawet niektóre używane przez niego tradycyjne zwroty (w rodzaju: „Dobry Boże!”) przedstawiane są w sposób ironiczny lub też – jako mówi sam Hume – „na wpół żartem, na wpół serio”, a autor tych *Dialogów* zdaje się porozumiewawczo mrugać do czytelnika, licząc na to, że ten sam zorientuje się, co w nich jest żartem, a co serio.

3.4. W XIX wieku coraz szersze poparcie społeczne zyskiwał inspirowany wolnomyślicielską tradycją antyklerykalizm oraz związana z nim postępująca laicyzacja życia społecznego. Sprawiało to, że podejmujący próby racjonalizacji religii i religijności mogli bardziej otwarcie głosić swoje poglądy. Przykład Ludwika Andreeasa Feuerbacha (1804-1872) pokazuje, że przynajmniej w pierwszej połowie tamtego stulecia w krajach niemieckich to przyzwolenie społeczne było bardzo ograniczone. Przypomnijmy zatem, że ten pochodzący z katolickiej Bawarii, ale studiujący na protestanckich uniwersytetach (w Heidelbergu i w Berlinie) krytyk chrześcijaństwa miał na tyle gruntowne przygotowanie filozoficzne, że po obronie rozprawy doktorskiej (1828) otrzymał stanowisko wykładowcy na uniwersytecie w Erlangen⁶⁹. Jednak „już pierwsza publikacja Feuerbacha, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności* (1830), ze względu na nieprawomyślność zawartych tam poglądów na temat nieśmiertelności osobniczej, uległa konfiskacie. W stosunku do młodego autora władze uniwersyteckie wdrażają dochodzenie, jego kariera

⁶⁹ K. L. Michelet w swojej *Historii dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej* umieścił go na „hegłowskiej lewicy”. Charakteryzując ją, pisał: „lewica stanowi całkowite przeciwieństwo prawicy, ponieważ rozumnej myśli dogmatów, wszechstronnie sformułowanej przez Hegla, przypisuje również wszechstronną i wyłączną wartość, lekceważąc przy tym formę wyobrażenia. W prawdziwie hegłowskim sensie stwierdza więc, że to, co rozumne, jest rzeczywiste; a ponieważ filozofia maluje rzeczy na szaro o szarej godzinie, przeto za pomocą myślenia spekulatywnego może wprowadzić dogmat uznać, ale nie może ich odmłodzić”. K. L. Michelet, *Geschichte der neuesten Deutschen Philosophie*, cyt za: Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie. Wybór pism*, Warszawa 1984, s. 318 nn.

uniwersytecka ulega przekreśleniu. Początkujący filozof staje się do tego stopnia osobą państwowo podejrzaną, iż podjęte rozliczne starania o posadę nie odnoszą skutku i Feuerbach zrezygnować musi z wszelkiego stanowiska publicznego⁷⁰. Odsunięty od uniwersyteckiego nauczania zamieszkał na wsi (w Bruckbergu), utrzymując siebie i rodzinę z niewielkich dochodów, które dawała prowadzona przez jego szwagra fabryczka porcelany. Autor przywoływanej monografii poświęconej życiu i poglądom Feuerbacha twierdzi wprawdzie, że filozof ten „na wsi nie czuł się osamotniony i izolowany, gdyż czas swój wypełniał pracą, lekturą, studiami przyrodniczymi”, jednak nawet on przyznaje, że już w latach 50. tamtego stulecia był „zapomniany w opinii publicznej”, a „ostatnie 12 lat życia filozof spędził w cierpieniach duchowych i fizycznych, żyjąc z zasiłków i wsparcia przyjaciół”.

Radykalny krytycyzm Feuerbacha w stosunku do chrześcijaństwa jeszcze dzisiaj budzi zdumienie, a u osób wierzących zapewne również zgorzzenie. Był on jednak głęboko przekonany, że jest to jedyna droga do racjonalnego ujęcia religii, odkrycia jej prawdziwej istoty oraz nakreślenia prawdziwego (racjonalnego) obrazu – od najwcześniejszych do najpóźniejszych form jej istnienia. Przedstawił ją najpierw w rozprawie *O istocie chrześcijaństwa* (1841), a później w *Wykładach o istocie religii* (1851). Już w przedmowie do pierwszej z nich odmawia on racjonalności „filozofii religii pozytywnej czy objawienia”, stwierdzając, że jest to taka filozofia, która „na wzór naszej chrześcijańskiej mitologii (...) wszystkie bajeczki historii przyjmuje za fakt rzeczywisty” i „wszystkie artykuły wiary uznaje bez zastrzeżeń za logiczno-metafizyczne prawdy⁷¹. Nie chodzi wyłącznie o polemikę ze „ś.p. scholastyką” chrześcijańską, ale o taką „spekulatywną filozofię religii”, która „poświęca religię filozofii” w przeciwieństwie do „chrześcijańskiej mitologii”, która ma „poświęcać filozofię religii”. „Pierwsza z nich czyni z religii igraszkę spekulatywnej swawoli, druga z rozumu igraszkę jakiegoś fantastycznego materializmu religijnego”. W pierwszym przypadku chodzi m.in. o „spekulatywną filozofię religii” Hegla, natomiast w drugim – o chrześcijańską wiarę, o kryjący się za tą wiarą specyficzny „rozum” i specyficzną „rozumność”.

⁷⁰ „W tym czasie publikuje swoje prace dotyczące historii filozofii nowożytnej oraz nawiązuje współpracę z wydawanym w Berlinie pismem starszych uczniów Hegla. Pracami swymi zyskuje sobie rozgłos i uznanie w świecie naukowym”. R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1972, s. 13 nn.

⁷¹ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 3 nn.

Wzięcie tych pojęć w cudzysłów wynika z tego, że według Feuerbacha nie jest to ten rozum i ta rozumność, którą można i powinno się zaakceptować. Konfrontując ze sobą różne rozumności, zmierza w *O istocie chrześcijaństwa* do wykazania wyższości drugiej nad pierwszą i nazywa to „duchowym wodolecznictwem”, czyli „pokazaniem, jak należy używać i jakie przynosi korzyści zimna woda rozumu naturalnego”⁷².

Owe „wodolecznictwo” lub „zimny prysznic” sprawiany przez „naturalny rozum” rozumowi spekulatywnemu i spekulującemu Feuerbach rozpoczyna od rozważań nad „istotą człowieka w ogólności”, w tym od próby wykazania, że człowiek ma wiele wspólnego ze zwierzętami, zaś tym, co go głównie od nich różni, jest religii („zwierzęta *nie mają* religii”). Ta nie mogłaby istnieć bez świadomości – „świadomości w sensie poczucia siebie samego, w sensie zmysłowej zdolności rozróżniania, postrzegania i nawet oceniania rzeczy zewnętrznych”, a te poczucia, zdolności i czynności nie mogłyby istnieć bez „rozumu, woli i serca”. „O doskonałości człowieka stanowi siła myślenia, siła woli, siła serca. Siła myślenia jest światłem poznania, siła woli – energią charakteru, siła serca – miłością. Rozum, miłość i siła woli są *doskonałościami, najwyższymi potęgami, absolutną istotą* człowieka”.

Dalej jest mowa i o rozumie, który okazuje się zarówno zdolnością sądenia, jak i „miarą istoty ludzkiej”, i o uczuciu, które „mówi tylko do uczucia” (w odróżnieniu od rozumu, który wprawdzie „mówi do rozumu”, ale także może „przemawiać” do uczucia), i w końcu o Bogu, który okazuje się „czystym, nieograniczonym, wolnym uczuciem”, zaś negacja tego uczucia „jest z punktu widzenia uczucia negacją Boga”, ale z punktu widzenia rozumu „pojęciem duchowym wielkości uczucia”.

W Feuerbachowskim myśleniu (i mówieniu) jest coś z Heglowskiej dialektyki, ale – powiedzmy to od razu – dialektyka ta jest pozbawiona jej „idealistycznego jądra” – „Ducha Świata” (*Weltgeistu*), od którego wszystko się zaczyna i do którego wszystko zmierza. Wprawdzie według jednego i drugiego filozofa znajduje się on w tym samym świecie, w którym myśli, czuje i wyraża różne pragnienia człowiek, ale zdaniem Hegla jest to przede wszystkim świat Ducha (świat tego, co rozumne

⁷² „Woda jest bowiem nie tylko fizycznym środkiem tworzenia i odżywiania, za jaką uchodziła w dawnej hydrologii; jest ona też wypróbowanym środkiem psychicznym i optycznym”. Tamże, s. 11.

i umysłowe), a zdaniem Feuerbacha – świat cielesności, zmysłowości i związanego z nią naturalnego rozumu.

Ta zasadnicza rozbieżność między Heglem i jego niezbyt wiernym uczniem staje się coraz wyraźniejsza z każdym kolejnym rozdziałem *O istoty chrześcijaństwa*. Jeszcze w rozdziale II (*O istocie religii w ogólności*) można mieć wrażenie, że ich myślenie podąża w gruncie rzeczy tą samą drogą. Pojawiają się tam bowiem takie tezy ogólne (w rodzaju: „Świadomość Boga jest samowiedzą człowieka, poznanie Boga – samo-poznaniem człowieka”; „Historyczny postęp polega w religii wobec tego na tym, że to, co w dawniejszej religii było uważane za coś obiektywnego, jest później czymś subiektywnym, to znaczy, że to, co oglądano *jako Boga*, poznano później *jako ludzkie*”), które wyglądają, jakby zostały wyjęte z Heglowskich *Wykładów o filozofii religii*. Pojawiają się tam jednak również takie, co do których trafności Hegel zapewne zgłosiłby zasadnicze zastrzeżenia⁷³. Tezy te zachowują mimo wszystko coś, jeśli nie z litery, to przynajmniej z ducha Heglowskiej filozofii. Nawet sformułowana na końcu rozdziału II generalna konkluzja, że to, „co wczoraj było religią, dzisiaj już nią nie jest, a co dzisiaj uchodzi za ateizm, jutro będzie uważane za religię”, daje się zinterpretować w duchu tej filozofii – w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z historycznym ujęciem zarówno religii, jak i ateizmu. Trzeba jednak przypomnieć, że Hegel swoje *Wykłady z filozofii religii* doprowadza do swoistego „pojednania rozumu z religią” oraz odnalezienia w „religii jawnej” (stanowiąc ma ją chrześcijaństwo) – „prawdy i idei”, natomiast Feuerbach najwyraźniej zmierza najpierw do ich rozdzielenia, a później do zdeprecjonowania wartości chrześcijaństwa oraz innych „religii jawnych” („objawienia”)⁷⁴.

Tę intelektualną batalię Feuerbach rozpoczyna od rozdziału III rozprawy (zatytułowanego *Bóg jako istota rozumu*), a kończy rozdziałem XXVIII, w którym formułuje *Wnioski końcowe*, w tym wniosek ogólny, że „treść i przedmiot religii (każdej religii – Z. D.) są na wskroś ludzkie, że tajemnicę teologii stanowi antropologia, że tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka. Religia jednak nie jest świadoma tego, że treść jej jest ludzka...”. Brak tej świadomości ma sprawiać, że tworzy ona pewne irracjonalne wierzenia, pragnienia i zachowania, takie jak: w przeszłości „składanie na ołtarzu

⁷³ Nie sądzę, aby podpisał się on pod tego rodzaju twierdzeniami: „Religia jest *dzieciącą istotą* ludzkości”, „Boska istota nie jest niczym innym, jak tylko ludzką istotą”.

⁷⁴ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I i II, Warszawa 2006.

krwawej ofiary ludzkiej”, a w chrześcijaństwie „ofiarowanie Bogu *duszy, serca*, ponieważ uchodzą one za wyższe”, czy czczenie przez pogan wody, a u chrześcijan udzielanie wodą sakramentu chrztu i komunii („Chrzest ma wyobrazić nam cudowne, ale jednocześnie naturalne działanie wody na człowieka”). Są to oczywiście szczegóły, ale szczegóły istotne dla realizacji takiego przedsięwzięcia, jakim jest doprowadzenie czytelnika tego dzieła do wyzbycia się religijnych iluzji, które „zabijają w człowieku zarówno siłę życia rzeczywistego, jak i poczucie prawdy i cnoty”. Realizację tego celu można porównać do mozolnego zbierania różnego rodzaju racji (argumentów, zasad, podstaw dla formułowanych tez itp.) oraz układania z nich takiej mozaiki, która będzie przedstawiała prawdziwy (racjonalny) obraz Boga (ze wszystkimi przypisywanymi mu atrybutami i tajemnicami), wierzeń religijnych (z występującymi w nich sprzecznościami) oraz człowieka, który się w tym wszystkim próbuje zorientować i zrealizować, a faktycznie dokonuje „samorozdwojenia”⁷⁵.

Na początku układania tej „mozaiki” pojawia się (już w tytule rozdziału III) „Bóg jako istota rozumna” i – rzecz jasna – człowiek jako „istota bezrozumna”. Zdaniem Feuerbacha, od tego zaczyna się owo „samorozdwojenie” – „człowiek tworzy sobie Boga jako istotę sobie *przeciwstawną*. Bóg *nie* jest tym, czym jest *człowiek* – człowiek *nie* jest tym, czym jest Bóg”. Mamy do czynienia nie tylko z tezą, że to nie Bóg stworzył człowieka, ale człowiek powołał do istnienia (jako byt fikcyjny) Boga, ale także ze wskazaniem swoistego mechanizmu tej kreacji – stanowi go zasada negacji (wyrażana w owym akcentowanym przez Feuerbacha „nie”) oraz przenoszenia tego wszystkiego, co w człowieku najlepsze (ale niedoskonałe) na Boga i podnoszenia do najwyższego stopnia doskonałości. Przede wszystkim dotyczy to ludzkiego rozumu – tego samego „prawdziwie ludzkiego rozumu”, który jest nazywany „inteligencją albo rozsądkiem”, który jest „naszą neutralną, obojętną, nieprzekupną, trzeźwą istotą – jest czystym beznamiętnym światłem intelektu”, „kategoryczną, bezwzględną świadomością *rzeczy jako rzeczy*, ponieważ sam jest obiektywnej natury; jest świadomością *bezsprzeczności*, ponieważ sam jest bezsprzeczną

⁷⁵ „Termin »racja« lub często zamiennie z nim stosowany termin »podstawa« jest polskim odpowiednikiem łacińskiego słowa *ratio* pochodzącego z kolei od czasownika *reor* (*reri, ratus sum*), którego podstawowymi znaczeniami są »liczyć« i »mniamać». B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków 2007, s. 36 nn.

jednością i źródłem logicznej tożsamości; jest świadomością *prawa, konieczności, reguły, miary*, ponieważ sam jest działalnością *prawa, sam koniecznością* tkwiącą jako *samorzutna działalność w naturze rzeczy*, sam jest regułą, absolutną miarą, miarą miar⁷⁶. Nie jest to oczywiście koniec tego swoistego wyznania wiary w ludzki rozum. Feuerbachowi nie chodzi jednak tylko o wyznanie (traktował je jednak z taką powagą, na jaką może się tylko zdobyć traktujący wszystko na serio i do końca racjonalista), ale także o ukazanie owego mechanizmu, którego siłą napędową jest negacja, a „trybami” napędowymi przenoszenie i podnoszenie do godności najwyższej istoty tego, czego człowiekowi brakuje i co osiągnąć pragnie.

Podsumowaniem tego swoistego wyznania wiary w ludzki rozum i niewiary w rozumność chrześcijaństwa były *Wnioski końcowe*. Pewnym zaskoczeniem może być nie tyle pojawienie się w nich postulatu intelektualnego „wzniesienia się ponad chrześcijaństwo”, a nawet nie tyle ustawienie się na pozycjach konstruktywnego krytyka (takiego, który nie tylko neguje racjonalność chrześcijaństwa, ale także wskazuje, skąd się jego nieracjonalność bierze), ile próba zasygnalizowania możliwości istnienia nowego typu religijności. Rzecz jasna, ma ona być bardziej racjonalna niż chrześcijaństwo. Jej podstawą jest nie tylko „naturalny rozum”, ale także „naturalna miłość” (człowieka do człowieka), „naturalna moralność” oraz „naturalne sakramenty”, takie jak „sakrament wody”, który „przypomina nam o naszym wspólnym z roślinami i zwierzętami pochodzeniu”. W tym kontekście pojawiający się na końcu stylizowany na modlitwę apel o „nadanie znaczenia czegoś *niepospolitego, życiu jako takiemu – znaczenia czegoś religijnego w ogóle*” może być odbierany nie jako żart czy sarkastyczna złośliwość, lecz całkiem poważnie (nawet jeśli kończy się zwyczajowym „Amen”).

Druga ze sztandarowych rozpraw Feuerbacha jest związana z jego chwilowym powrotem do życia publicznego. Miało to miejsce w okresie Wiosny Ludów, a ściślej od 1 grudnia 1848 r. do 2 marca 1849 r. Feuerbach wygłosił wówczas w sali ratusza miejskiego w Heidelbergu cykl *Wykładów o istocie religii*. W *Słowie wstępnym* do nich określa je jako „objaśnienia i uzupełnienia do *Istoty chrześcijaństwa*”. Mają one rzeczywiście taki charakter. Jednak nawet ich pobieżny przegląd pozwala zorientować się, że na tych „objaśnieniach i uzupełnieniach” piętno odcisnęły wydarzenia związane z rewolucją 1848 r. Widoczne jest ono nie tylko w tym, co mó-

⁷⁶ Tamże, s. 88 nn.

wił, ale także w tym, jak mówił; a mówił, używając charakterystycznych dla rewolucyjnych wystąpień ostrych określeń i stawiając niejednokrotnie problemy na ostrzu noża. Był zresztą tego świadomy i podawał nawet (w *Wykładzie I*) uzasadnienie dla takiego języka i stawiania sprawy⁷⁷. Ten rewolucyjny radykalizm widoczny jest m.in. w pisaniu słowa „bóg” z małej litery (w *O istocie chrześcijaństwa* pisał je z dużej), w nader częstym używaniu dużego kwantyfikatora („zawsze”, „każdy” itp.), a przede wszystkim w daleko posuniętym krytycyzmie wobec zastanego stanu rzeczy oraz osób, które ponoszą odpowiedzialność bądź to za jego pojawienie się, bądź za jego podtrzymywanie, bądź też za jedno i drugie.

Feuerbach nie idzie jednak za często spotykanym wśród ówczesnych krytyków chrześcijaństwa antyklerykalizmem, lecz w pierwszej kolejności zwraca uwagę na tzw. filozofów spekulatywnych („Tak zwani filozofowie spekulatywni są to zazwyczaj ci filozofowie, którzy nie przystosowują swoich pojęć do rzeczy, lecz przeciwnie, rzeczy do swoich pojęć”). Przedstawił on dość długą, zróżnicowaną, ale też selektywną ich listę. Interesowali go bowiem przede wszystkim ci filozofowie, którzy przynajmniej w jakiejś części reprezentowali racjonalne podejście. Mamy zatem tutaj: „Bacona z Werulamu, Ojca nowożytnej filozofii” („był człowiekiem niewierzącym tylko w sprawach ludzkich, natomiast w sprawach boskich był człowiekiem wierzącym bez zastrzeżeń i z największą pokorą”), Thomasa Hobbesa („Bóg, któremu nie mógł przypisać żadnej cechy cielesnej, jest – zgodnie z zasadą jego filozofii – tylko słowem, a nie istotą rzeczywistą”), Kartezjusza („wybitną postać, która wszakże nie wnosi nic istotnie nowego, jeśli chodzi o religię”), Jakuba Boehme i Spinozę („obaj różniący się od poprzednio wymienionych filozofów tym, że nie tylko wykazali sprzeczności zachodzące między wiarą a rozumem, lecz obaj wysunęli pewną samodzielną zasadę filozoficzno-religijną”). „Antypodą Spinozy jest Leibniz” („O ile Spinozie przysługuje zaszczyt, że uczynił teologię służebnicą filozofii, to pierwszemu niemieckiemu filozofowi nowych czasów, Leibnizowi, przypada honor czy dyshonor umieszczenia znowu filozofii pod pantoflem teologii”).

⁷⁷ Stwierdza tam, że „w czasie rewolucji każdy obywatel musi opowiedzieć się po jednej lub po drugiej stronie, bo każdy, nawet ten, kto uważa się za najbardziej bezpartyjnego, jest mimo wiedzy i woli partyjny, choćby tylko teoretycznie”, a „religia, przedmiot tych wykładów, jest jak najbardziej związana z polityką”, i dodawał: „mamy dosyć zarówno filozoficznego, jak i politycznego idealizmu; chcemy być teraz politycznymi materialistami”. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981, s. 7 nn.

„Antypodą Leibniza, jeśli chodzi o teologię, jest francuski uczony i sceptyk Pierre Bayle, który twierdził, że „człowiek może być moralny również bez religii”, a jego „antypodą” jest Hegel, który dowodził, że każdy ma swoją religię (także „pies, skoro czuje się zależny od swego pana”).

Pojawiające się w kilku pierwszych *Wykładach* zestawienia i zderzenia różnych filozofów są przeplatane reminiscencjami z *O istocie chrześcijaństwa* (w tym autocytatami z tamtego dzieła), dywagacjami na temat religii i religijności „pogańskiej” (m.in. „Żydów, Greków, Hindusów”) oraz generalizacjami w rodzaju: „Bóg chrześcijański powstał tak samo w człowieku i z człowieka jak bóg pogański”, „tajemnica teologii jest ukryta w antropologii, a religii w jej istocie” itp. Zapewne Feuerbachowi nie chodziło wyłącznie ani nawet głównie o wykazanie, że racjonalność podążała i podąża różnymi drogami, a wahadło ludzkiego myślenia wychylało się raz bardziej ku racjonalności, innym razem bardziej ku nieracjonalności, ale przede wszystkim o pokazanie, że tylko jedna z tych dróg jest słuszna, i oczywiście wskazanie tej właściwej.

Na tę jedynie słuszną drogę naprowadzać mają liczne i niejednokrotnie bardzo szczegółowe analizy porównawcze. Są one prowadzone według zasady: jakiś przyrodzony człowiekowi stan rzeczy oraz jego religijne formy wyrazu („przedmioty”). Za najbardziej elementarny stan rzeczy Feuerbach uznał „poczucie zależności”, natomiast za „najpopularniejszą i najjaskrawszą formę” jego wyrazu – strach, który albo sam przybiera charakter religijny, albo jest źródłem wierzeń i praktyk religijnych. „Wyjaśnienie źródła religii przez uczucie strachu potwierdza się przede wszystkim w doświadczeniu; mianowicie prawie wszystkie ludy pierwotne, a w każdym razie większość, uważają za przedmiot religii głównie takie zjawiska albo skutki działania przyrody, które budzą strach i grozę”. Przykłady, które podaje, brane są zarówno z życia owych „ludów pierwotnych”, jak i pogan (takich jak Grecy czy Rzymianie) oraz chrześcijan, bowiem w jego przekonaniu źródło to zachowuje swoją moc sprawczą bez względu na miejsce i czas występowania.

Te porównania dają okazję nie tylko do pokazania prawdziwego źródła religii, ale także wykazania, że „najstarszą lub pierwotną religią człowieka była religia natury”. Religia ta – poza wszystkim innym – była bardziej racjonalna niż późniejsze religie pogańskie oraz chrześcijańska. Feuerbach stara się to pokazać m.in. na przykładzie „najbardziej paradoksalnego składnika tej pierwotnej religii”, to znaczy kultu zwierząt. Jest on paradoksalny, ale

racjonalny (a przynajmniej dający się racjonalnie wytłumaczyć), bowiem w tym kulcie człowiek „obiektywizuje tylko tę wartość, którą przywiązuje do siebie i do swojego życia”⁷⁸. Jego zdaniem, są jednak również takie formy tego kultu, których „nie można wyjaśnić ani przy pomocy historii kultury, ani żadnych racji rozumowych, które zawdzięczają swoje istnienie tylko bojaźni czy nawet jakiemuś przypadkowi lub idiosynkrazji” i w których człowiek „obiektywizuje tylko swą własną dzikość i głupotę”. Mają one świadczyć jedynie o tym, że nie tylko racjonalność podąża różnymi drogami, ale także różnymi drogami podąża irracjonalność i niekiedy wkracza na te same ścieżki, którymi zmierza do swoich celów racjonalność.

Na pytanie, skąd się bierze zbieganie się ich dróg i ścieżek, Feuerbach odpowiada, że bierze się ono stąd, iż siłą napędową zarówno racjonalności, jak i irracjonalności jest egoizm⁷⁹. Podjął on próbę racjonalizacji i obiektywizacji tej kategorii. Pojawia się ona chociażby w zróżnicowaniu na „egoizm negatywny” („jest charakterystycznym znamieniem filistra i burżua, przeciwieństwem wszelkiego obiektywizmu w myśleniu i działaniu, wszelkiego entuzjazmu, wszelkiego geniuszu, wszelkiej miłości”) oraz „egoizm pozytywny” (ma sprawić, że człowiek postępuje „zgodnie ze swoją naturą”).

Po porównawczym przedstawieniu kwestii: „dobroczynności boga u pogan i u chrześcijan”, „ofiar w religiach pogańskich i w chrześcijaństwie”, „poczucia zależności w pogaństwie i chrześcijaństwie” oraz „boga przyrodniczego i boga duchowego” (w każdym przypadku lepiej wypada to, co poprzedziło chrześcijaństwo i było przez nie przez wieki tępięne), przechodzi on (w *Wykładzie 10* i następnych) do próby wykazania nie tylko naturalności, ale i racjonalności religii natury. Dowiadujemy się zatem, że „religia natury”: 1. „demonstruje nam prawdę zmysłową” (a „pierwotnymi ewangeliami, pierwszymi religijnymi księgami człowieka”, „pierwszymi bogami” są jego zmysły); 2. „prawdziwym bogiem jest przyroda” (takim

⁷⁸ „I tak myśliwy ceni tylko te zwierzęta, które mu służą do polowania, rolnik zaś te, które mu pomagają w uprawie ziemi; a zatem myśliwy ceni w zwierzęciu tylko jego naturę łowiecką, która jest jego własną naturą, rolnik tylko ekonomiczność, która jest jego własną duszą i jego praktycznym bóstwem”. Tamże, s. 59.

⁷⁹ „Przez egoizm rozumiem to, że człowiek zgodnie ze swoją naturą, a co zatem idzie, ze swoim rozumem, gdyż rozum jest tylko uświadomioną naturą człowieka, przypisuje sobie samemu szczególne znaczenie, że afirmuje siebie wobec wszelkich wymagań nie-naturalnych i nieludzkich, jakie stawia mu teologiczna obłuda, fantazje religijne i spekulatywne, brutalność i despotyzm polityczny”. Tamże, s. 62 nn.

bogiem, który nie wymaga pierwszej przyczyny ani żadnych dowodów na swoje istnienie, ani też „nie wikła się w sprzeczności i niekonsekwencje religii duchowych” oraz „wyjaśnia się sama przez się”). W *Wykładzie 18* Feuerbach sygnalizuje pewne kłopoty – nie tyle z przyrodą, co z tym racjonalizmem, na gruncie którego uznaje się zarówno boga, jak i przyrodę, a więc dwie istoty, dwie przyczyny i dwa sposoby działania”. Wyjściem z nich okazuje się taki „naturalizm, wedle którego rządzi tylko przyroda”, a jeszcze lepszym taki „ateizm, który umożliwi aktywność i postęp”, to znaczy ateizm zakładający ludzką „rozumność, wolność, samodzielność i w ogóle samoczynność istot indywidualnych” oraz – rzecz jasna – negujący racjonalność teizmu chrześcijańskiego, w tym jego różnych wersji protestanckich. Zdaniem Feuerbacha, te ostatnie „wyrastają z ducha germańskiego” i stanowią „plątaninę najniedorzeczniejszych sprzeczności, połowiczności i sofizmatów, jakiś nieznośny, niestrawny bigos wiary i niewiary, teizmu i ateizmu”.

Pojawiające się w *Wykładzie 18* akcenty antygermańskie i antyprotestanckie stanowią zamknięcie zasadniczej części intelektualnej batalii prowadzonej przeciwko chrześcijaństwu. Jej generalnym celem było, jak informuje Feuerbach w *Wykładzie 19*, dowiedzenie, że „człowiek nie może sobie przypisać pochodzenia z nieba, lecz z ziemi, nie od boga, lecz od przyrody” oraz że „przyroda jest pierwszym przedmiotem religii”. W tym wprowadzeniu do „części drugiej i ostatniej swojego zadania” zapowiada on udowodnienie, że „bóg różny od przyrody jest tylko własną istotą człowieka”, a każdy inny pogląd jest nieracjonalny. *Wykład 20* to m.in. konfrontacja ateistycznego naturalizmu (traktowanego jako jedyne w pełni racjonalne stanowisko) z tymi różnymi formami religii i religijności, które albo same są nieracjonalne, albo też prowadzą do nieracjonalności. Na „pierwszy ogień” idzie ich zderzenie w sztuce, co ma wynikać z tego, że właśnie tutaj najwyraźniej widać, że moc stwórcza jest dziełem nie boga, lecz człowieka, a dokładniej – jego wyobraźni; „a więc bóg chrześcijański, a nawet bóg racjonalisty jest także tworem wyobraźni” – z czego wynika, że to „nie bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, jak mówi Biblia, lecz człowiek stworzył boga na podobieństwo swoje”. *Wykład 21* zawiera zarówno rozwinięcie tych ogólnych tez, jak i istotne dopowiedzenia w kwestii zaangażowania się owego racjonalisty w działania „bogostwórcze”. Dowiadujemy się, że racjonalista ten „opiera wiarę na rozumie albo raczej ogranicza ją rozumem (w odróżnieniu od

„człowieka prawowiernego”, który „podporządkowuje rozum wierze”) oraz że „bóg racjonalisty jest bardziej oderwany, bardziej wyabstrahowany, bardziej odmysłowiony aniżeli bóg mistyków czy ortodoksów”. Wykład 22 zawiera m.in. odpowiedź na pytanie, dlaczego człowiek wierzy w bogów (wierzy w nich „nie tylko dlatego, że posiada fantazję i uczucie, ale także dlatego, że posiada popęd do szczęśliwości” i „oczekuje od boga spełnienia swych życzeń”). Wykład 23 to zarówno przypomnienie wcześniejszej tezy, że „boskość przyrody jest fundamentem religii, a boskość człowieka jej ostatecznym celem”, jak i sformułowanie kilku dopełniających ją generalizacji (w rodzaju: „tylko człowiek prawdziwie oświecony może być prawdziwie religijny”, „tam, gdzie człowiek działa sam z siebie, zgodnie z nakazem własnej natury, rozumu i skłonności, tam znika potrzeba religii”). W kolejnych dwóch wykładach Feuerbach przedstawia m.in. „bezsensowność prób racjonalizowania religii” oraz „daremność prób racjonalizowania teizmu”, a w ostatnim z nich – daremność prób zaspokojenia poprzez religię rzeczywistych potrzeb człowieka („religia zaspokaja tylko pragnienia urojone”).

Całość kończy się apelem, aby „słuchacze, z przyjaciół boga stali się przyjaciółmi człowieka, z ludzi wierzących – ludźmi myślącymi, z ludźmi modlących się – ludźmi pracującymi, z kandydatów na tamten świat – badaczami tego świata, z chrześcijan, którzy wedle własnego wyznania są »na pół zwierzętami, na pół aniołami« – ludźmi, pełnymi ludźmi”.

Uwagi

Pierwsza z uwag odnosi się do tych sił społecznych, które były zaangażowane w marginalizowanie filozofów podejmujących próby racjonalizowania religii i religijności. Przedstawiony tu historyczny przegląd takich przypadków pokazuje, że udział w tych działaniach mieli zarówno wyspecjalizowani kościelni mandatariusze (teologowie, sędziowie kościelnych trybunałów itp.), wyposażeni w formalno-prawne oraz intelektualne środki do takich działań, jak i zwyczajni duchowni, a nawet ci świeccy wierni, którzy te racjonalizacje odbierali jako istotne zagrożenie dla religii i religijności, z którą się utożsamiali. Pokazuje on jednak również, że niepoślednią rolę odgrywali w tym marginalizowaniu racjonalizatorów ci filozofowie, którzy w racjonalizacjach znajdowali różnego rodzaju nie-

zgodności z ich wyobrażeniami Boga, człowieka i otaczającego go świata. Tworzyli oni – mniej lub bardziej świadomie – z tymi pierwszymi wspólny front przeciwko owym racjonalizatorom. W każdym z przedstawionych tutaj przypadków marginalizowania takiego racjonalizatora można mówić o istnieniu takiego frontu. Różnie rozkładają się te siły w różnym czasie i w różnym miejscu. W przypadku Sokratesa stroną inicjatywną byli nie tyle nawet filozofowie, co ludzie ulicy – jeśli można tak powiedzieć o członkach sądzącej go ateńskiej Wielkiej Rady. Później przyłączyli się do nich niektórzy greccy filozofowie i poeci (tacy jak Arystofanes, który wyśmiewał go w swoich *Chmurach*). W przypadku Epikura próbę zmarginalizowania jego filozofii i jego samego (jako człowieka i filozofa) zapoczątkowali filozofowie greccy, ale okazała się ona skuteczna dopiero wówczas, gdy włączyli się do tego przedsięwzięcia chrześcijańscy teolodzy. W przypadku Bruna i Vaniniego od początku główną siłą sprawczą marginalizacji byli kościelni mandatariusze, a filozofowie odgrywali w niej albo rolę pomocniczych oskarżycieli, albo też szczególnego rodzaju obserwatorów tych wydarzeń. Podobnie było w przypadku Spinozy, Gianonne, Hume’a i Feuerbacha, przy czym kościelnych mandatariuszy wspierały kontrolowane przez poszczególne Kościoły i wyznania instytucje społeczne (m.in. ówczesne uniwersytety) oraz te siły społeczne, dla których określenie „ateista” oznaczało nie tylko człowieka bez wiary, ale także mąciociela porządku publicznego. Uważniejsze przyjrzenie się marginalizowaniu każdego z wymienionych tu filozofów pozwoliłoby zapewne zarówno dookreślić faktyczną siłę tych różnych sił, ale także ujawnić ich istotnie różniące się racje, motywacje, przesłania i wyzwania.

Druga z uwag związana jest ze zróżnicowaniem sposobów i środków zastosowanych w marginalizowaniu owych racjonalizatorów. Przykłady Sokratesa, Bruna i Vaniniego pokazują, że sposób marginalizacji poprzez ich fizyczną likwidację wprawdzie bezpośrednim sędziom i egzekutorom wydawał się rozwiązywać problem raz na zawsze, ale w dłuższej perspektywie okazywało się, że nie tylko nie został on rozwiązany, ale stawał się jeszcze bardziej zawikłany i rodził bohaterów, męczenników oraz intelektualne wielkości – nawet wówczas, gdy analiza ich poglądów skłania do postawienia wielu znaków zapytania przy tych wielkościach. Przykład Pietra Giannone przekonuje, że zarówno w krótszej, jak i w dłuższej perspektywie skuteczniejszym sposobem marginalizacji takich racjonalizatorów było przeprowadzenie (bez specjalnego rozgłosu) procesu przed kościelnym

trybunałem i wykluczenie ich ze społeczeństwa poprzez uwięzienie. Spóśób ten był częściej stosowany przez kościelne trybunały niż posyłanie na stos, a jego krytykom pozostawało sporządzanie szacunkowej liczby tych w większości nieznanych z imienia i nazwiska ofiar oraz krytykowanie tych z reguły nieznanych z imienia i nazwiska sędziów. Z kolei przykład Epikura pokazuje, jaka była i jest siła słowa – nie tylko pisanego, ale także mówionego (i powtarzanego przez kolejne pokolenia). O sile słowa mówionego, pisanego i drukowanego przekonują m.in. przykłady marginalizacji Spinozy, Hume’a i Feuerbacha, przy czym w każdym przypadku przebiegało to inaczej, bowiem różne były możliwości tych, którzy jej dokonywali oraz oczekiwania społeczne tych, którzy jej wymagali. W przypadku Spinozy i Feurbacha zastosowano wariant wymuszania milczenia poprzez ograniczenie im możliwości oddziaływania na grupy społeczne stosunkowo dobrze przygotowane do odbioru słowa pisanego i drukowanego, takie jak środowisko akademickie. Natomiast w przypadku Hume’a próbowano to osiągnąć poprzez utrudnienie druku jego kontrowersyjnych rozpraw. Ostatni z tych sposobów marginalizacji w czasach nowożytnych i najnowszych cieszył się i cieszy nadal sporą popularnością – o czym świadczą m.in. sformalizowane i niesformalizowane formy cenzury.

Rzecz jasna, nie byłoby w publicznym obiegu żadnego z nazwisk tych filozofów, gdyby nie pojawiły się również takie siły społeczne, które albo przeciwstawiały się ich marginalizacji, albo – w sytuacji, gdy już doszło do ich zmarginalizowania – podejmowały próby ich rehabilitacji. Tutaj również istotną rolę odegrali i odgrywają filozofowie – zarówno dużego formatu (tacy jak autor *Obrony Sokratesa* Platon czy autor obrony Epikura – Lukrecjusz), jak i nieco mniejszego. Kierowali się oni różnymi motywacjami, począwszy od szukania oparcia dla swoich przekonań w bratnich duszach, a skończywszy na autentycznych fascynacjach życiem, działalnością i poglądami tych nietuzinkowych postaci. Niejednokrotnie wypowiedzieli się oni o swoich bohaterach tak jakby to były najbliższe im osoby i w gruncie rzeczy nie miało dla nich większego znaczenia, że popełniali w swoim życiu i myśleniu różne błędy. W czasach starożytnych łączyli się oni w szkoły filozoficzne, w średniowieczu współtworzyli ruchy heretyckie, a w czasach nowożytnych i najnowszych mniejszościowe (dysydenckie) grupy społecznego sprzeciwu. Czasami jednak występowali samotnie przeciwko tym, którzy marginalizowali „ich bohatera” i zdarzało się, że potrafili doprowadzić do „wyniesienia go” na pomniki (o czym przekonuje

m.in. stojący na Placu Kwiatowym w Rzymie pomnik Giordana Bruna) lub uczynienia z niego społecznego wzorca racjonalności, niezależności, osobistej odwagi. Społeczne wzorce mają jednak to do siebie, że się zużywają. Nie inaczej było z tymi wzorcami, o czym przekonuje m.in. przebrzmiała już dzisiaj nieco sława Feuerbacha.

Kolejna z uwag jest związana z tymi uwarunkowaniami społecznymi, które sprawiają, że wczorajsi przegrani w walce o racjonalizację religii stają się dzisiejszymi wygranymi lub przynajmniej osobami cieszącymi się mniej lub bardziej szerokim uznaniem społecznym. Stwierdzenie, że bierze się to stąd, iż prawda w końcu zwycięża, miało i ma swoich zwolenników, ale sytuuje się bardziej w sferze wiary niż w sferze historycznych prawidłowości. Bliższe historycznej prawdy jest stwierdzenie, że bywają takie sytuacje, gdy mniej istotne jest to, co się o kimś mówi – najważniejsze jest to, że się o nim mówi; a jeśli jeszcze do tego mówi się o nim dobrze, to w końcu przekona się do tego na tyle wpływową grupę społeczną, aby odebrać lub w istotnym stopniu ograniczyć prawo głosu tym, którzy do „naszego bohatera” mają jakieś zastrzeżenia. Przyjrzenie się losom społecznym przedstawionych filozofów skłania do wniosku, że nie mniej istotne od tego, co oni sami mieli do powiedzenia, miało to, co mówili o nich inni, a także te społeczne okoliczności i uwikłania, które sprawiały, że słowa jednych i drugich były w taki sposób upowszechniane, że stawały się najpierw elementami wiedzy niewielkiego grona „wtajemniczonych”, później szerszego grona wykształconych na uczelniach, a w końcu swoistej propagandy społecznej i wprowadzenia ich filozoficznego przekazu do kultury masowej. Zachodzą oczywiście również procesy odwrotne, czyli od funkcjonowania tych filozofów w świadomości masowej do ich funkcjonowania w świadomości niszowej. Wprawdzie trudno jest w tych przypadkach wskazać na jakieś historyczne prawidłowości, to jednak stwierdzenie, że więcej jest w tym przypadkowości niż prawidłowości, jest raczej trudne do obrony. Chceć przez to powiedzieć tylko tyle, że sytuacje społeczne są często tak zróżnicowane, że to, co może się zdarzyć (i się zdarza) w jednych, z reguły nie może, a przynajmniej nie powinno się zdarzyć w innych. Przejście do szczegółów pozwoliłoby zapewne znaleźć niejedną wyjątek od tej reguły. Życie społeczne ma jednak to do siebie, że potrafi postawić pod znakiem zapytania niejedną regułę. Uwagę tę dedykuję wszystkim badaczom tego życia – również tym, których uznaję za autorytety.

CZĘŚĆ DRUGA

RACJONALIZACJA RELIGII I DOMINACJA SPOŁECZNA

1. Tradycje starożytne i średniowieczne

1.1. Na występowanie związków między racjonalizacją religii i uzyskaniem oraz utrzymywaniem dominującej pozycji społecznej przez tych, którzy dokonali lub dokonują tego przedsięwzięcia, wskazywali już filozofowie starożytni. Żaden z nich nie eksponował ich jednak tak mocno jak Platon (ok. 428-347 p.n.e.). W jego pismach filozoficzno-społecznych – takich jak *Państwo*, *Polityk* czy *Prawa* – do roli głównych bohaterów na scenie życia społecznego urastają filozofowie, ponieważ najsprawniej potrafią posługiwać się tym, co w człowieku najcenniejsze, czyli zdolnością racjonalnego myślenia, i doprowadzić to myślenie do takiego stopnia doskonałości, że wiedzą wszystko to, co wiedzieć warto i wiedzieć trzeba, aby osiągnąć szczęście życia oraz sprawować kontrolę nad tymi, którzy z różnych względów nie potrafią tak posługiwać się rozumem. Można zatem powiedzieć, że głównym bohaterem na tej scenie jest ludzki rozum. To on i tylko on może nas przekonać, że nasze życie ma głęboki sens lub nadrzędny cel tylko wówczas, gdy, po pierwsze, toczy się w ramach państwa („państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, lecz potrzeba mu wielu innych”), po drugie, gdy jest uporządkowane (zharmonizowane), a uporządkowane jest wówczas, gdy poszczególne grupy społeczne wykonują te obowiązki, które mogą i potrafią wykonywać oraz wykonywać powinny.

Owe możliwości, umiejętności i powinności oparł Platon na koncepcji trójpodzielnej duszy ludzkiej. Ci, u których prym wiedzie jej część rozumna

to mędrcy. Ci, u których dominuje jej część impulsywna (popędliwa), to wojownicy. Natomiast ci, u których na pierwszy plan wysuwa się jej część zmysłowa (pożądliva), to rolnicy i rzemieślnicy. Ów prymat poszczególnych części duszy traktował on nie jako rzecz wrodzoną, lecz wykształconą w toku prowadzonej przez państwo odpowiedniej edukacji. Można zatem przyjąć, że społeczeństwo racjonalne to dla niego wspólnota ludzi tak wykształconych i wychowanych, aby każdy z jej członków znał w niej swoje miejsce, wykonywał wynikające z tego obowiązki oraz chciał i potrafił kooperować z innymi jej członkami. W napisanym w formie dialogu *Państwie* Sokrates wyjaśnia Adejmantowi, że „rolnik nie będzie sobie sam robił pługa, jeżeli ma to być ładny pług, ani motyki, ani innych narzędzi rolniczych. Ani budowniczy. (...) Tak samo tkacz i szewc”. Każdy z nich powinien zwrócić się do odpowiedniego fachowca i otrzyma produkt znacznie wyższej jakości niż ten, który sam może wytworzyć¹.

Umiejętności jednego i drugiego niewiele jednak będą znaczyły bez dobrze zorganizowanego i rządzonego państwa, a to mogą zagwarantować tylko prawdziwi filozofowie, nazywani przez Platona „przyjaciółmi mądrości i piękna”, ale uznawani przez niego również za przyjaciół sprawiedliwości i wielu jeszcze innych cnót. W *Państwie* Sokrates przekonuje Glaukona, że dopóki nie przejmą oni władzy lub przynajmniej nie będą mieli zasadniczego wpływu na rządzących, „nie będzie sposobu, aby zło ustało”, nie ma też „ratunku dla państwa i dla rodu ludzkiego”.

W *Polityku* przedmiotem zainteresowania Platona jest kwestia racjonalnego postępowania rządzących i rządzonych. Warunkiem owej racjonalności jest odpowiednie wykształcenie tych pierwszych i umiejętne dyscyplinowanie (przez „pomocników, którzy podlegają rządzącym i jak psy pasterskie są podległe pasterzom”) tych drugich. Trzeba oczywiście odpowiedzieć na pytanie, co to znaczy, że rządzący są odpowiednio wykształceni. Próbę udzielenia tej odpowiedzi podjął Platon już w *Państwie*, a kontynuował ją w *Polityku*. W świetle pierwszego z tych dzieł właściwie wykształcony polityk to osoba, która poza wszystkim innym „nie patrzy własnego interesu, tylko dba o interes podwładnego i tego, dla którego pracuje, zawsze mając na oku to, co leży w interesie poddanych”, a co za tym idzie, „każdy rząd, o ile tylko jest rządem, patrzy za tym, co najlepsze dla tego, kto temu rządowi podlega i jest przedmiotem jego starań”². Z kolei w świetle wywodów zawar-

¹ Platon, *Państwo*, Kęty 2001, s. 63 nn.

² Tenże, *Polityk*, Warszawa 1956, s. 293 nn.

tych w *Polityku*, sztuka rządzenia nie polega na pobłażaniu rządzonemu, lecz na egzekwowaniu praw, a także na takim kierowaniu życiem społecznym, aby różne charaktery ludzkie tak połączyć ze sobą, aby chciały i potrafiły współdziałać dla wspólnego dobra. Ci politycy, którzy postępują inaczej, zachowują się oczywiście nieracjonalnie – w dialogu tym Platon nazywał ich „politykami pospolitymi” i krytykował ich postępowanie³.

W *Prawach* głównym przedmiotem rozważań jest kształt idealnego lub całkowicie racjonalnego państwa. Okazuje się nim taka organizacja życia społecznego, w której nic nie jest zdane na przypadek ani pozostawione swojemu losowi i nic nie może znajdować się poza stanowionymi przez nich prawami oraz kontrolą rządzących. Prawa te wprowadzają m.in. równouprawnienie płci (z nałożeniem na kobiety obowiązku służby wojskowej), ale jednocześnie całkowity zakaz związków homoseksualnych oraz poligamicznych, a także powszechny obowiązek kształcenia obywateli i przejęcia całkowitej odpowiedzialności przez państwo za wychowanie dzieci⁴. Ma to oczywiście być państwo elitarne, ale nie całkowicie autorytarne, bowiem prawo głosu mają w nim wszyscy obywatele (odpowiednio do zajmowanego miejsca w hierarchii społecznej). Owa elitarność ma wyrażać się nie w różnego rodzaju przywilejach społecznych (takich jak przywileje podatkowe), lecz w sposobie dochodzenia do władzy i jej sprawowania.

Nasuwa się pytanie, co to i wiele jeszcze innych problemów związanych z racjonalnym zorganizowaniem i funkcjonowaniem państwa, polityków i praw ma wspólnego z religią i religijnością? Odpowiedź na nie jest stosunkowo prosta. Ma ono z nią tak wiele wspólnego, że trudno jest jednoznacznie wskazać różnicę lub granicę między życiem religijnym i politycznym w tak zorganizowanym państwie. Jednak trudno jest jednoznacznie określić stosunek samego Platona do religii⁵. Przynajmniej jedna

³ „Politycy pospolici powiększają państwo (...), ale nie dostrzegają, że ten wzrost jest tylko nabrzmieniem wrzodu pełnym zepsucia, i że w tym tkwi to wszystko, co uczynili dawni politycy, ażeby zająć politykę portami, arsenalami, murami, daninami i innymi błahostkami, nie dołączając do tego umiarkowania i sprawiedliwości”. Tamże, s. 293.

⁴ W *Prawach* Platon odszedł m.in. od przedstawionej w *Państwie* idei zawierania przez uprzywilejowane grupy społeczne tymczasowych związków małżeńskich, ale pozostał przy stanowisku, iż wszystkie dzieci rodzą się dla państwa i stanowią wspólne dobro wszystkich obywateli („Kobiety, począwszy od swoich dwudziestu lat aż po czterdziestkę, powinny rodzić dla państwa”).

⁵ Pokazuje to m.in. Popperowskie odczytanie i przedstawianie tego stosunku – zdaniem K. R. Poppera, „ilekroć Platon rozważa sprawy religijne w ich związku z polityką, tylekroć

kwestia wydaje się tu bezdyskusyjna – w takim idealnym państwie nie ma miejsca ani dla kapłanów, którzy nie byłiby urzędnikami państwowymi, ani dla instytucji kościelnych, które nie byłyby instytucjami państwowymi. Optymalnym rozwiązaniem byłoby oczywiście przejęcie funkcji kapłańskich przez filozofów lub tych władców, którzy korzystają z doradztwa filozofów⁶. Wszyscy inni pretendujący do pełnienia tych funkcji społecznych to uzurpatorzy i oszuści, reprezentujący pozorną racjonalność i prowadzący w gruncie rzeczy działalność szkodliwą społecznie. Zdaniem Platona, tego rodzaju działalność prowadzą m.in. wieszczbiarze – w *Timajosie* stwierdza, że „wieszczbiarstwo z głupotą ludzką bóg połączył” i dodaje, że „żaden rozumny człowiek nie ma nic wspólnego z wieszczbiarstwem (...), chyba tylko we śnie, kiedy władza jego rozumu jest skrępowana, albo skutkiem choroby, albo w niego bóg wstąpił i jakieś zboczenie wywołał”⁷. Chodzi tu zapewne o jakiegoś boga złośliwego lub przewrotnego, boga, który niewiele ma wspólnego z bogiem takiego filozofa jak Platon – ten bowiem, nazywany w *Fedonie* Demiurgiem, okazuje się „najlepszym z bytów rozumnych” i prowadzi człowieka jedynie do tego, co rozumne⁸. Takie pojmowanie boga stanowi istotne dopełnienie tej skrajnie zracjonalizowanej koncepcji człowieka, życia społecznego oraz religii i religijności.

1.2. Już za życia Platona okazało się, że łatwiej jest być filozofem racjonalistą niż politykiem racjonalistą, lub chociażby sojusznikiem tych władców, którzy – tak jak panujący w Syrakuzach tyrani – pragnęli mieć filozofa racjonalistę w gronie swoich najbliższych doradców⁹. Później nastąpił

jego polityczny oportunizm bierze górę nad wszelkimi innymi uczuciami. Tak na przykład Platon w *Prawach* żąda najostrejszej kary nawet dla uczciwych i poważnych ludzi, jeżeli ich poglądy na temat bogów różnią się w czymkolwiek od poglądów państwa na te sprawy”. K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, Warszawa 2007, s. 182 nn.

⁶ „Interes polityczny ukryty za tą nauką jest zupełnie jasny, a staje się jeszcze jaśniejszy, gdy przypomnimy sobie postulat Platona, że państwo winno tłumić w zarodku każdą wątpliwość dotyczącą któregoś z jego dogmatów polityczno-religijnych, a w szczególności te, które kwestionują twierdzenie, że bogowie nigdy nie zaniedbują kary”. Tamże.

⁷ Platon, *Timajos*, w: tenże, *Dialogi*, t. II, Kęty 2002, s. 724 nn.

⁸ Szerzej na ten temat zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 86 nn.

⁹ Giovanni Reale przypomina, że Platon dwukrotnie podejmował próbę doradzania panującym na Sycylii tyranom – najpierw był to Dionizos I, a później jego krewny Dion. Pierwsza próba zakończyła się konfliktem z tyranem i z jego dworskim otoczeniem, a druga – klęską tyrana. Tamże, s. 30 i in.

długi okres rządów i rządzenia tych tyranów, którzy albo mieli własną filozofię rządzenia, w tym sprawowania rządów nad religiami i niezwykle zróżnicowanymi formami religijności swoich poddanych, albo korzystali wprawdzie z filozofii filozofów, ale raczej trzymali na dystans samych filozofów. Szczególnie widoczne to było w okresie dominacji nad tzw. cywilizowanym światem cesarzy i Cesarstwa Rzymskiego. Maria Jaczynowska w swoim przeglądowym kompendium wiedzy o religiach świata rzymskiego wskazuje m.in. na „specyficzną »gościńność«” tych religii”, tj. ich zdolność do adaptacji, a przynajmniej akceptacji innych starożytnych religii, oraz „na ogół tolerancyjną politykę władz państwa wobec kultów rodzimych i napływowych”¹⁰. Stanowiło to jedną z najistotniejszych racji generalnie pokojowego życia i współżycia wyznawców istotnie różniących się religii i form religijności w tym multikulturowym świecie.

Specyficzny organizm, jakim było Cesarstwo Rzymskie, dobrze funkcjonował jednak tylko do pewnego czasu. Pierwsze niepokojące sygnały, pojawiły się, gdy militarny i polityczny ekspansjonizm Rzymu natrafił na istotne przeszkody. Potwierdzeniem tego jest m.in. zastosowanie w 228 r. p.n.e. w celach przebłagalnych krwawej ofiary z ludzi¹¹. Wprawdzie w późniejszym okresie próbowano łagodzić gniew bogów i napięcia społeczne w mniej drastyczny sposób (m.in. poprzez organizowanie i dedykowanie Jowiszowi wielkich igrzysk), to jednak ogromne ambicje władców Rzymu i ich sojuszników sprawiły, że organizm ten coraz częściej doznawał okresowej „zadyszki” – jeśli można tak nazwać świadectwa rzymskiej nietolerancji wobec niektórych wierzeń i praktyk religijnych lub quasi-religijnych, takich jak bachanalia, które ostatecznie zostały zakazane przez senat rzymski w 186 r. p.n.e. W dobie wielkiego kryzysu republiki rzymskiej miały miejsce nie tylko kolejne represje i akty okrucieństwa wobec tych, których uznano za sprawców nieszczęść, ale także poszukiwanie wsparcia u filozofów, którzy mogli dostarczyć racjonalnego uzasadnienia i usprawiedliwienia tych kroków – takich jak Epikur i epikurejczycy oraz stoicy¹². Pojawili się wówczas wpływowi

¹⁰ M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 7 nn.

¹¹ „Doszło do tego wówczas, kiedy Italii poważnie zagrażał atak Insubrów i innych plemion galijskich. Wybuchła panika w Rzymie, odżyły wspomnienia zdobycia miasta przez Gallów”. Tamże, s. 54.

¹² „Najwybitniejszy przedstawiciel Średniej Stoi, Posejdionios z Ampei (ok. 135-50 p.n.e.) wywarł ogromny wpływ na tworzącą się w I w. p. n. e. rzymską literaturę naukową, zwłaszcza na Cycerona i Warrona”. Tamże, s. 85.

politycy, którzy sami byli sporego formatu filozofami i swoją filozofią próbowali zapobiegać kolejnym spadającym na Rzym nieszczęściom. Jednymi z bardziej znanych postaci w tym gronie są polityk, pisarz i filozof Marek Tulliusz Cynceron (106-43 p.n.e.) oraz cesarz rzymski Marek Aureliusz (121-180 n.e.), autor inspirowanych filozofią stoicką *Rozmyślań*. M. Jaczynowska przypomina, że w tzw. wiekach niepokoju, czyli w II i III stuleciu naszej ery, przywrócono do łask tych filozofów i te filozofii, które były stosunkowo najbliższe religii, w tym zmodyfikowaną przez Plotyna (204-269 n.e.) filozofię Platona¹³.

Pojawienie się w Cesarstwie Rzymskim chrześcijan i chrześcijaństwa – religii istotnie odbiegającej w wierzeniach i praktykach kultowych od tego, co mogli i potrafili zaakceptować władcy tego państwa – stanowiło dla nich nowe wyzwanie i zadanie. Rzecz jasna, nie od razu zaczęto je postrzegać jako nowe zagrożenie. Na podstawie pojawiających się w rzymskich dokumentach pierwszych wzmianek o tej religii można wnioskować, że raczej bagatelizowano jej znaczenie. Wprawdzie historyk rzymski Swentoniusz podaje w swoich biografiach cesarza Klaudiusza oraz cesarza Nerona (napisanych ok. 120 r. n.e.), że za panowania pierwszego z tych władców „Żydzi zostali wypędzeni z Rzymu”, gdyż „podburzani przez Chrystusa powodowali częste zamieszki”, zaś za panowania drugiego z nich „zostali poddani torturom chrześcijanie, ludzie wyznający nową i zbrodniczą wiarę”, to wydarzenia te przedstawiane są jako incydentalne¹⁴. M. Jaczynowska pisze, że w pierwszym okresie funkcjonowania gmin chrześcijańskich „bardzo wrogo odnosili się do nich wierni staremu wyznaniu żydów”, natomiast w świadomości Rzymian chrześcijaństwo „kojarzyło się z jakąś odmianą *iudaico superstition* (żydowskiego zabobonu, niebezpiecznego przesądu – Z. D.)¹⁵.

¹³ „W 244 r. Plotyn utworzył szkołę w Rzymie, wywierając wielki wpływ nie tylko dzięki swej rozległej wiedzy i głębi myśli filozoficzno-teologicznej, ale także przez surowy tryb życia i czynną miłość bliźniego” (tamże, s. 223). Szerzej na temat plotyńskiej adaptacji i transformacji platonizmu oraz prób racjonalizacji religii zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej*, Poznań 2008, s. 57 nn.

¹⁴ J. Keller, *Chrześcijaństwo pierwotne*, w: tenże (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1988, s. 581 nn.

¹⁵ „Dopóki trwały takie przekonanie, chrześcijanie w praktyce korzystali ze statusu przyznanego Żydom, tzn. mogli nie składać ofiar bogom państwa rzymskiego. Dość szybko jednak Rzymianie dostrzegli odrębność chrystianizmu, a zapewne dopomogli im w tym Żydzi, którzy chcieli się stanowczo odciąć od chrześcijaństwa”. Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, s. 225 nn.

W miarę upływu czasu gminy chrześcijańskie stawały się coraz liczniejsze i bardziej widoczna dla niechrześcijańskiej większości obywateli Cesarstwa Rzymskiego była odrębność kulturowanych w nich wierzeń i praktyk religijnych, co „wytwarzało atmosferę powszechnej nieufności społeczeństwa rzymskiego”, „złowrogie plotki” oraz mniej lub bardziej kontrolowane przez władze prześladowania chrześcijan. Generalnie jednak miały one charakter okresowy i pojawiały się wówczas, gdy Cesarstwo Rzymskie doświadczało kolejnego nieszczęścia (wojen, klęsk żywiołowych, zarazy itp.) lub na cesarskim tronie pojawiali się władcy niechętnie, a nawet wrogo nastawieni do chrześcijan i chrześcijaństwa, tacy jak cesarz Decjusz, który w 250 r. nakazał, aby wszyscy mieszkańcy imperium złożyli ofiarę przebłagalną bogom rzymskim, a tych, którzy nie podporządkowali się temu nakazowi, stawiano przed rzymskim trybunałem i skazywano na śmierć (na mocy edyktów prześladowczych Decjusza skazano m.in. biskupa rzymskiego Fabiana)¹⁶.

O tym, że mimo toczonej w cesarstwie bezwzględnej walki o władzę oraz związanej z tym anarchizacji życia politycznego sprawujący urząd cesarski miał istotny wpływ na sytuację społeczną chrześcijan, świadczą zarówno wydane w 303 i 304 r. edykty prześladowcze cesarza Dioklecjana, jak i wydany niewiele później, bo w 311 r., edykt tolerancyjny cesarza Galeriusza. Te pierwsze doprowadziły w niektórych prowincjach do masowych prześladowań chrześcijan, natomiast ten drugi – do powstrzymania fali przemocy, pozwalając na publiczne odbywanie ich religijnych spotkań i obrzędów („pod warunkiem, że nie podejmą niczego przeciw publicznemu porządkowi”)¹⁷. Ta tolerancyjna polityka wobec chrześcijaństwa była kontynuowana przez cesarza Konstantyna, nazywanego Wielkim, oraz jego następców, a za panowania cesarza Teodozjusza Wielkiego (przypadającego na lata 379-395) religia ta została uznana za panującą w imperium, co oczywiście dla wszystkich pozostałych religii (nazywanych pogańskimi) oznaczało znalezienie się w takiej sytuacji, w jakiej znajdowało się chrześcijaństwo w pierwszych wiekach swojego istnienia. Zdaniem ks. Mariana Banaszaka, „decydujące o tym sukcesie (chrześcijaństwa) przyczyny tkwiły wewnątrz Kościoła, przede wszystkim

¹⁶ „Dioklecjan nie mógł tolerować chrześcijaństwa i manicheizmu, nowej synkretycznej religii powstałej w Persji w drugiej połowie III w., bowiem obie te religie były sprzeczne z jego dążeniami unifikacyjnymi, opartymi na starorzymskich tradycjach”. Tamże, s. 237.

¹⁷ Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. I, Warszawa 1986, s. 115 nn.

w duchowych wartościach, które ofiarował helleńskiemu światu, religijnie niespokojnemu i poszukującemu, oraz w wysokim poziomie moralnym większości chrześcijan, którzy nawet wobec prześladowców nie żywili zemsty ani pragnienia odwetu¹⁸. Jednak nawet ten autor (przedstawiający te historyczne wydarzenia z perspektywy katolickiej) przyznaje, że jest to problem bardziej złożony, a wśród przyczyn sprawczych tego niewątpliwego sukcesu chrześcijan i chrześcijaństwa wymienia rację pozareligijną, jaką była racja państwa, utożsamianego oczywiście z Cesarstwem Rzymskim i władzą najwyższą cesarzy, sprawowaną m.in. nad religiami i kultami praktykowanymi przez jego poddanych („stanowisko *pontifex maximus* przetrwało jako atrybut władzy cesarskiej do 379 r.”).

1.3. W samej religii i religijności chrześcijańskiej dokonywały się w tych pierwszych wiekach i w okresie późniejszym istotne zmiany, np. podejmowane były różne próby jej racjonalizacji, o czym świadczą m.in. ówczesne spory teologiczne. Do najgłośniejszych i najbardziej znaczących należały spory trynitarne i chrystologiczne. Jednym z bardziej interesujących – z punktu widzenia postawionego w tytule tych rozważań problemu – jest spór św. Augustyna z Pelagiuszem (ok. 354-418). Dotyczył on bezpośrednio wolnej woli człowieka i bożej łaski. Miał on jednak również wiele innych istotnych aspektów, w tym aspekt polityczny, związany m.in. z upadkiem Cesarstwa Rzymskiego (w 410 r. po najeździe na Rzym Wizygotów pod wodzą Alaryka). W napisanych przez Augustyna *Dziejach procesu Pelagiusza* zostały przedstawione m.in. te racje teologiczne, które przyczyniły się do tego, że poglądy Pelagiusza i jego bezpośredniego ucznia Celestiusza zostały uznane – najpierw przez dwa synody afrykańskie (w 416 r.), a rok później przez papieża Innocentego I – za heretyckie¹⁹.

W zrozumieniu przedstawionych w tym dziele Augustyna racji pomocne może być odwołanie się do tych jego rozpraw, w których dokonuje on intelektualnego rozrachunku z filozoficzną tradycją, w tym ze swoimi związkami z platonizmem. Należą do nich *Dialogi filozoficzne*. Pokazują one nie tylko to, że ich autor był uważnym czytelnikiem rozpraw Platona, ale także, że był zafascynowany osobą tego filozofa i jego filozofią oraz pozostawał pod jej wpływem. W dialogu *Przeciwko Akademikom* krytykuje on wprowadzie

¹⁸ Tamże, s. 120 i in.

¹⁹ Szerzej na temat tego sporu zob. G. Bonner, *Pelagianism and Augustine*, „Augustinian Studies” 23/1992.

przedstawiciele „nowej Akademii”, ale krytykuje ich dlatego, że odeszli od „starej” – Akademii Platona i samego Platona. Miało ich to zaprowadzić na bezdroża sceptycyzmu, to znaczy takiej postawy i takich poglądów, które wyrażają się w przekonaniu, że „człowiek nie jest w stanie znaleźć nic pewnego i że mędrzec nie może puszczać się na takie niepewne i niebezpieczne wody, jak mniemanie”²⁰. Rzecz jasna, Platon nie był sceptykiem. Był on natomiast „najmądrzejszym i najbardziej uczonym filozofem swoich czasów, który mówił w ten sposób, że cokolwiek wychodziło z jego ust, stawało się wielkie i dotykało zagadnień, które niezależnie od sposobu przedstawienia nie traciły na wielkości”. Wprawdzie w podsumowaniu tego dialogu pojawia się sugestia, iż Platon ujawnił swoją wielkość przede wszystkim w poznaniu rozumowym, zaś do poznania prowadzi nie jedna, lecz dwie drogi – rozumu i wiary, to Augustyn równocześnie zapewnia, że „wiedza, którą trzeba zdobywać poprzez subtelne rozumowania” i którą „spodziewa się znaleźć w szkole Platona”, „nie sprzeciwia się naszej wierze”.

Włożył zresztą sporo intelektualnego wysiłku w to, aby przekonać chrześcijańskiego czytelnika, że nie sprzeciwia się ona jego wierze. Powiedzmy wyraźnie: wyłaniający się z tych rozważań Platon różni się nie tylko poglądami od platoników z „nowych Akademii”, ale także od „starej”. W przekonaniu Augustyna, ma on wprawdzie w sobie wiele mądrości (rozumności), ale zawdzięcza to nie tyle swojemu rozumowi, co zwróceniu się ku takiemu Wszzechrozumowi, jakim w przekonaniu tego Ojca Kościoła jest Bóg chrześcijański. W dialogu *O porządku* przekonywał, że wszystko co istnieje dowodzi istnienia Boga oraz konieczności zwrócenia się ku Bogu i szukania w Nim zarówno Platońskiej „pierwszej racji”, jak i wyjaśnienia jedności w różnorodności. „Jeśli ktoś powie, że to zbyt dużo, to powiem jeszcze mniej: niech (ktoś) pozna dobrze albo samą naukę o liczbach, albo dialektykę. A jeżeli także i to wyda się nieskończonym trudem, to zadowolę się przynajmniej dokładną wiedzą o znaczeniu jedności w liczbach, pomijając już najwyższe prawo i najwyższy porządek wszechrzeczy (...). Te wiadomości zawiera w sobie już sama filozofia i ona to właśnie nie odkryje nic więcej ponad istotę jedności, czyniąc to wszakże w sposób znacznie bardziej głęboki i boski. Wyłaniają się w niej dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy duszy, drugie – Boga. Pierwsze pozwala mu poznać samych siebie, drugie – źródło naszego pochodzenia. (...)

²⁰ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 85 i in.

Taki jest porządek studiów, które wiodą ku mądrości, i dzięki niemu to człowiek staje się zdolny zrozumieć porządek rzeczy, to znaczy rozróżnić dwa światy i samego Ojca wszechświata, którego dusza zna tylko tak, że wie, w jaki sposób Go nie zna²¹. Zarówno ta, jak i inne wypowiedzi Augustyna przekonują, że Platona i platonizm traktował on jako ważny etap na drodze człowieka dążącego do prawdziwej mądrości, a jego naukę o liczbach i dialektykę jako stopnie prowadzące do tego celu. Nie ulega jednak również wątpliwości, że prawdziwą mądrość (racjonalność) uzależniał nie tylko od tego, co jest lub może być znane („co dusza wie”), ale także, a nawet przede wszystkim od tego, co jest nieznanne i nie może być znane – co najwyżej „dusza wie, w jaki sposób Go nie zna”. Jest w tym wprawdzie coś z Platońskiej dialektyki, ale dialektyka Augustyńska tym różni się od tamtego pierwowzoru, że główną funkcję przejmuje w niej – przynajmniej na jej najwyższym poziomie myślenia (rozumowania) – nie racjonalność twierdzenia, lecz przeczenia (wątpienia) – różna zarówno od Sokratejskiego, jak i sceptycznego „wiem, że nic nie wiem”, bowiem w niej zarówno „wiem”, jak i „nie wiem” są uzależnione od wiary.

Wszystko to razem stanowi dosyć skomplikowany intelektualnie spłot zależności.

U podstaw Augustyńskiej filozofii i teologii znajduje się przekonanie, że prawdziwa mądrość (*sapientia*) ani nie jest z tego świata, ani nie dotyczy spraw tego świata („lecz tamtego drugiego, duchowego świata”) – nie dotyczy i dotyczyć nie może, bowiem jest to świat zmienności, a mądrość ta powinna „przyłgnąć do światłości nieziennej”, którą stanowi sam Bóg („dusza ludzka, z natury swej posiadająca rozum i pojętliwość, z powodu pewnych niemocy mrocznych a dawnych nie tylko jest niezdolna na stałe przyłgnąć do światłości nieziennej, ale też nawet znieść tej światłości nie może”). Wyjście z tej sytuacji Augustyn widzi nie tyle w wyrzeczeniu się rozumu, ile w ograniczeniu zaufania do niego i odwołaniu się do boskiego autorytetu. Jego reprezentantem tutaj (na ziemi) ma być Kościół. Odrzucenie tego autorytetu ma oznaczać, że nie tylko nie ma żadnej racjonalnej wiedzy, ale i prawdziwej wiary. W *Contar epistulam fundamenti* Augustyn przyznaje, że „gdyby nie autorytet Kościoła, nie uwierzyłby nawet Ewangelii”. Natomiast w traktacie *O porządku* wyjaśnia, iż „autorytet pobudza wiarę i przygotowuje człowieka do posługiwania się rozumem. Rozum prowadzi

²¹ Św. Augustyn, *O porządku*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, s. 219 i in.

do zrozumienia i poznania. Jednakże autorytet nie może całkowicie obyć się bez rozumu, trzeba bowiem rozstrzygnąć, komu należy wierzyć”, i dodaje: „aby osiągnąć wiedzę, musimy się opierać na dwóch czynnikach: autorytecie i rozumie. Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum; logicznie zaś rozum jest na pierwszym miejscu. (...) dla ludzi prostych skuteczniejszy jest autorytet ludzi stojących na wyższym poziomie, rozum zaś bardziej odpowiada ludziom uczonym, to jednak – ponieważ każdy, zanim zostanie uczonym, najpierw musi być ignorantem, żaden zaś ignorant nie wie, w jakim stanie powinien się przedstawić swoim nauczycielom i jaki tryb życia będzie sprzyjał nauce – wynika stąd, że bramy do przybytków wiedzy tym, którzy chcą znać jej wielkie i niezbadane skarby, otwiera tylko autorytet”²².

Jeszcze dzisiaj, mimo wielowiekowych ćwiczeń intelektualnych kolejnych pokoleń chrześcijan, zrozumienie zawłości Augustyńskiej doktryny rozumu i wiary może sprawiać poważne trudności – nie tylko zresztą tym, którzy mają do czynienia z chrześcijańską filozofią i teologią jedynie okazjonalnie, ale także tym, dla których jedna lub druga stanowi codzienne zajęcie. Tym trudniej było ją zrozumieć tym w ogromnej większości niepiśmiennym poganom, którzy po raz pierwszy spotkali się z chrześcijańską nauką, z chrześcijańskimi praktykami religijnymi i z chrześcijańskimi Kościołami. Na temat tych trudności powstało już wiele gruntownych analiz²³. Ograniczę się zatem do kilku ogólniejszych uwag na temat chrześcijańskiego władania. Mówi się o nim m.in. w *Historii Kościoła katolickiego* ks. M. Banaszaka²⁴. Jej autor sytuuje je na lata 324-451. Pokazuje jednocześnie, że było to takie „władanie”, w którym ogromna część tzw. chrześcijańskiego świata albo w ogóle nie utożsamiała się z chrześcijaństwem, albo miała istotne kłopoty z tą tożsamością. Nie omijały one zresztą najwyższych szczebli władzy – by jako przykład przywołać cesarza Juliana Apostatę (ten nadany mu przez chrześcijan przydomek oznacza tyle, co „odstępca” – oczywiście, od chrześcijaństwa). Było to również takie „władanie”, w którym najpoważniejsze chrześcijańskie autorytety teologiczne spierały się o podstawy doktrynalne, instytucjonalne i obrzędowe chrześcijaństwa – jako przykład można podać Ariusza (ok. 250-339) i „dyskusje aleksandryjskie”. Było to także takie „władanie”, które doprowadziło nie tylko do powstania różnych Kościołów chrześcijańskich, ale także do pojawienia się różnego rodzaju

²² Tamże, s. 202.

²³ Por. np. S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968.

²⁴ Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. I, s. 129 nn.

schizm i schizmatyków czy też – jak kto woli – herezji i heretyków²⁵. Mimo tych i wielu innych jeszcze problemów chrześcijaństwo zdobywało kolejne istotne dla niego pozycje społeczne.

Od tych generalistów można przejść do próby odpowiedzi na pytanie, jak z tym na swój sposób zrjonalizowanym, zinstytucjonalizowanym i shierarchizowanym chrześcijaństwem radzili sobie ci, którzy nie byli ani teologami, ani nie pełnili w Kościołach żadnych innych funkcji poza okazjonalnym uczestnictwem w okazjonalnych obrzędach. W *Historii Kościoła katolickiego* ks. M. Banaszaka wprawdzie się oni pojawiają, ale jako drugo- lub trzecioplanowi uczestnicy tych doniosłych wydarzeń, które doprowadziły do chrześcijańskiego władania, a jeśli już wysuwają się na pierwszy plan – jak chociażby wzmiankowani tam „słowiańscy poganie” – to jako ci, którzy stają na przeszkodzie tego historycznego marszu do chrześcijańskiego władania.

Bardziej złożony i pogłębiony obraz tej części mieszkańców naszego kontynentu tamtego okresu kreślą współautorzy monografii pt. *Człowiek średniowiecza*. Jacques Le Goff, redaktor naukowy tego zbiorowego dzieła i autor jego części wprowadzającej, przekonuje, że w gruncie rzeczy należałoby mówić nie o „człowieku”, lecz „ludziach średniowiecza”, bowiem społeczność tamtej epoki była ogromnie zróżnicowana pod względem umysłowym, mentalnym, wierzeniowym, zawodowym itd. Aby ułatwić poruszanie się po tym zróżnicowanym obszarze, wyróżnia on trzy dominujące wówczas typy ludzkie: „mnicha, rycerza i chłopą”²⁶. Poza tym schematem znalazło się co najmniej kilka grup tzw. wykluczonych, ale mających również swój świat duchowy i próbujących jeśli już nie pozostawać w zgodzie z dążeniem chrześcijańskich Kościołów do chrześcijańskiego władania, to przynajmniej określić swój stosunek do tego dążenia. Wśród wykluczonych mamy nie tylko heretyków, schizmatyków

²⁵ Wywodzący się z języka greckiego termin *schizma* oznaczał i oznacza „rozdarcie”, „rozdzielenie”, „oddzielenie” – w tym przypadku: oddzielenie się jednych chrześcijan od innych (np. chrześcijan wschodnich od zachodnich). W podobnym znaczeniu był i jest używany w literaturze pozawyznaniowej wywodzący się z tego samego języka termin *herezja* (gr. *haíresis*). Natomiast w ujęciu wyznaniowym *herezja* oznacza „przede wszystkim błędne ujęcie wiary, którego istota polega na tym, że jedna prawda (albo więcej prawd) zostaje wyrwane z organicznego kontekstu całości i w swojej izolacji fałszywie rozumiana, albo też na negacji jakiegoś dogmatu”. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 138 i in.

²⁶ J. Le Goff (red.), *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 2000, s. 20 nn.

czy z reguły liczne grupy biedaków i żebraków, ale także – co może być pewnym zaskoczeniem – pielgrzymów i krzyżowców oraz kobiety i artystów. Chrześcijaństwo dążyło do władania zarówno wiodącymi grupami społecznymi, jak i znajdującymi się z różnych względów na marginesie życia społecznego. Tak krok po kroku poszerzało i umacniało swoje władanie, a osiągało to m.in. poprzez kreowanie i upowszechnianie: 1. obrazu świata, który wprawdzie nie jest z tego świata, ale też nie jest bardzo oddalony od niego („Wieczność jest dla średniowiecznego człowieka niedaleko”); 2. wiary w cuda i nadprzyrodzoną moc relikwii („Wszyscy uznają częste ingerencje Boga, pośrednie lub bezpośrednie w życie codzienne wbrew naturalnemu porządkowi rzeczy”) oraz 3. nadanie szczególnie wysokiej rangi słowu mówionemu i pamięci („Ludzie średniowiecza są przeważnie analfabetami”), mentalności symbolicznej (ludzie ci „żyją w gąszczu symboli”), cyfr i liczbom („Człowiek średniowiecza jest zauroczony cyfrą”), obrazom i kolorom („Analfabetyzm, który ogranicza pole działania słowa pisanego, oddaje obrazom tym większą władzę nad zmysłami i umysłem średniowiecznego człowieka”) oraz tym snom, w których „nieustannie mieszają się widzialne i niewidzialne, naturalne i nadprzyrodzone”. Wszystko to nie byłoby możliwe do upowszechnienia i ugruntowania bez kościelnych hierarchii i kościelnych hierarchów, którym człowiek średniowiecza powinien być posłuszny i których autorytet powinien uznawać²⁷. O to samo w końcu chodziło zarówno św. Augustynowi, jak i tym teologom, którzy studiowali jego dzieła oraz rozwijali i upowszechniali jego myśli.

1.4. Jednym z tych teologów był św. Tomasz z Akwinu (1224/25-1274). Inspirował się on jednak nie tylko augustynizmem, ale także arystotelizmem. Z tym ostatnim mógł zapoznać się już podczas swoich studiów na Uniwersytecie w Neapolu (1240-1245)²⁸. Prawdziwym przełomem w jego życiu umysłowym okazały się jednak dopiero studia na Uniwersytecie Pa-

²⁷ „Z myślowego punktu widzenia powinien być jeszcze wierniejszy (...) autorytetowi podstawowemu, to znaczy Biblii, oraz autorytetom, które narzuciło mu następnie chrześcijaństwo – Ojcom Kościoła w późnej starożytności. Mistrzom (*magistri*) w epoce uniwersytetów, poczynając od XIII wieku”. Tamże, 49.

²⁸ Étienne Gilson pisze, że „w neapolitańskim środowisku uniwersyteckim były szeroko rozpowszechnione dzieła naukowe i filozoficzne świeżo przełożone z języka greckiego, arabskiego i że mogły one wzbudzić zainteresowanie człowieka o umysłowości św. Tomasza”. É. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 438.

ryskim (1245-1248), stanowiącym już wówczas nie tylko ważny ośrodek myśli teologicznej, ale i filozoficznej, w tym arystotelesowskiej. Jednym z najwybitniejszych arystotelików tamtych czasów był Albert z Kolonii, nazywany Wielkim²⁹. Gilbert K. Chesterton pisze, że w tłumie studentów otaczających tego Wielkiego Mistrza i Nauczyciela Tomasz z Akwinu nie wyróżniał się początkowo niczym szczególnym – poza wzrostem i tuszą: „W toczących się dyskusjach był tak milczący, że koledzy zaczęli uważać go nie tylko za mruka, ale i za tępaka. (...) i przezywali Niemy Wołem”. Kto wie jakby potoczyły się losy tego nieśmiałego adepta teologii i filozofii, gdyby Albert Wielki „nie przerwał milczenia swym słynnym okrzykiem i przepowiednią: »Nazywacie go Niemy Wołem, a ja wam powiadam, że ten Niemy Wół zaryczy tak głośno, iż rykiem wypełni świat«”. Rzecz jasna, w końcu „zaryczał” i tym „rykiem wypełnił świat” zachodniego chrześcijaństwa – jeśli tak można nazwać tomizm, stanowiący dzisiaj podstawę doktrynalną Kościoła rzymskokatolickiego.

Zanim zabrał głos w fundamentalnych sprawach tego i tamtego świata, doskonał swój intelekt w sporach prowadzonych w paryskim ośrodku między artystotelikami i platonikami o uniwersalia, przyczyniając się w jakiejś mierze do tego, że ośrodek ten stał się z czasem jednym z intelektualnych bastionów arystotelizmu w średniowiecznej Europie. Mniejsza jednak o ów bastion, a nawet o owe uniwersalia. Najważniejsze z punktu widzenia kształtowania się nowego typu racjonalizmu było to, że obie zantagonizowane strony przyczyniły się do nadania teologii takiej samej rangi, jaką u starożytnych miała logika czy dialektyka, a owe tajemniczo dzisiaj brzmiące *quaestio*, *disputatio* i inne łacińskie określenia dla uczestników tego sporu nie były jakimiś magicznymi słowami, lecz w pełni zrozumiałymi kategoriami³⁰. W 1248 r. Tomasz z Akwinu razem ze swoim nauczycielem i mistrzem Albertem Wielkim opuścił paryski ośrodek i udał się do Kolonii. Cztery lata później powrócił jednak do Paryża i zdał (w 1256 r.) egzaminy mistrzowskie (*licentia docendi*) uprawniające go do wykładania teologii. Wykłady takie prowadził w jednej z należących

²⁹ „Wielki Niemiec, który w najświetniejszym okresie swego zawodu był profesorem w Paryżu, był uprzednio przez pewien czas profesorem w Kolonii. (...) Nazywano go doktorem uniwersalnym ze względu na zakres jego studiów, ale był on naprawdę specjalistą”. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1959, s. 63 i in.

³⁰ Szerzej na ten temat zob. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997, s. 92 nn.

do paryskiej korporacji szkół dominikańskich do 1259 r., to znaczy do chwili, gdy papież Aleksander IV powołał go na swojego doradcę do spraw teologii. Funkcję tę pełnił również za pontyfikatu Urbana IV oraz Klemensa IV. Ten ostatni wysłał go (w 1268 r.) do Paryża dla wzmocnienia stronnictwa przeciwników awerroistów i awerroizmu.

Awerroes (1126-1198) był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli średniowiecznego arystotelizmu. Według Tomasza z Akwinu, był on „nie tyle perypatetykiem, ile fałszerzem filozofii perypatetyckiej”, bowiem głosił teorie dwóch prawd (wiary i rozumu) i dwóch dróg prowadzących do tych prawd oraz twierdził, że mogą one być i niejednokrotnie są rozbieżne³¹. Spór ten zakończył się całkowitą klęską awerroistów, a jeden z ich intelektualnych liderów Siger z Brabantu (głosił tzw. awerroizm łaciński) zakończył swoje życie w tajemniczych okolicznościach na wygnaniu we Włoszech (prawdopodobnie został zamordowany)³². Udział Tomasza z Akwinu w tym sporze przyczynił się do ugruntowania jego pozycji jako wybitnego teologa, a stanowiąca w jakiejś mierze dziedzictwo tego sporu jego *Suma teologiczna* należy dzisiaj do podstawowego kanonu lektur tych, którzy pragną poznać wykładnię doktrynalną nauki Kościoła rzymskokatolickiego. Jej autor ostatnie dwa lata życia spędził w Neapolu, organizując na tamtejszym uniwersytecie dominikański „dom studiów”³³.

W punkcie wyjścia do swoich rozważań Tomasz z Akwinu dokonał wyraźnego rozróżnienia między chrześcijańską teologią oraz chrześcijańską filozofią. Ta ostatnia ma bazować na przyrodzonym ludziom naturalnym rozumie, natomiast pierwsza na objawieniu³⁴. Wprawdzie postulował on

³¹ W 1270 r. biskup Paryża potępił awerroistów, a w 1277 r. potępienie to zostało powtórzone przez biskupa Stefana Templera – przedstawił on listę 219 hereetyckich tez awerroistów; w punkcie 18 tej listy mówi się, iż mają oni utrzymywać, „że filozof nie może uznać za prawdę przyszłego zmartwychwstania, ponieważ rzeczy tej nie można zbadać rozumowo”. Tamże, s. 109 nn.

³² Jacques Le Goff przypomina w swojej książce, że tę „zagadkową postać otoczył nimbem Dante, który umieścił go w Raju obok świętego Tomasza i świętego Bonawentury”.

³³ „W lutym 1274 r., na polecenie papieża Urbana IV, udaje się do Lyonu na sobór powszechny. Po drodze stan zdrowia Tomasza pogorszył się. Podróżni zatrzymali się w opactwie cystersów w Fossanova, gdzie rankiem 7 marca Tomasz zakończył życie”. F. W. Bednarski OP, Wprowadzenie, *Suma Teologiczna*, Warszawa 2002, s. X nn.

³⁴ „Oprócz nauk filozoficznych, które stanowią przedmiot dociekań rozumu, zbawienie człowieka koniecznie wymaga istnienia nauki pochodzącej z objawienia Bożego, bo człowiek jest skierowany do Boga jako swego celu, jak uczy prorok Izajasz (...). Samo więc zbawienie człowieka koniecznie wymaga, by o niektórych prawdach, przekraczają-

(powołując się m.in. na *List do Koryntian* św. Pawła): „Bierzmy wszystkie myśli w niewolę i przywódczym je do posłuszeństwa wobec Boga”, to nie ulega wątpliwości, że w tej propozycji racjonalizacji myślenia i działania ani ta niewola, ani to posłuszeństwo nie jest już takie bezwzględne jak u Aureliusza Augustyna. Dostrzegli to już współcześni mu teolodzy (m.in. bp Étienne Tempier z Sorbony oraz Robert Kilwardby z Oxfordu) i zgłosili wobec niej swoje zastrzeżenia. Za tomistycznym złagodzeniem „zniewolenia” i „posłuszeństwa” opowiedzieli się natomiast (w 1278 r.) dominikanie oraz papież Jan XXII (w 1323 r. kanonizował on Tomasza z Akwinu). Zwycięstwem tomistycznej wykładni filozofii i teologii chrześcijańskiej okazał się Sobór Trydencki (1545-1563). W 1567 r. Tomasz z Akwinu został uznany Powszechnym Doktorem Kościoła, a jego pisma stały się obowiązkowymi lekturami dla tych wszystkich, którzy chcieli pozostać w doktrynalnej zgodzie z rzymskim Urzędem Nauczycielskim³⁵.

Niełatwo jest zorientować się w tej ogromnie rozbudowanej i intelektualnie skomplikowanej filozofii i teologii. Podobnie jednak jak w przypadku innych wielkich myślicieli, co najmniej kilka kwestii jest u Tomasza z Akwinu bezdyskusyjnych. Należy do nich mimo wszystko spore zaufanie do ludzkiego rozumu (choć nie wszystko może) i ludzkiej rozumności. Widoczne jest to m.in. w jego koncepcji natury ludzkiej. W *Sumie Teologicznej* o naturze tej napisał, że „jest jestestwem złożonym z duszy i ciała”, a także: „umysł jako źródło myślenia stanowi formę (czynnik istoczący) ciała ludzkiego. (...) Należy przy tym zauważyć, że forma im jest doskonalsza, tym bardziej włada materią cielesną i tym mniej w niej grzeźnie, a im jest

cych rozum ludzki, dowiedział się z objawienia Bożego”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna w skrócie*, Warszawa 2002, s. 9 nn.

³⁵ Cytowany tu autor Wprowadzenia do *Sumy Teologicznej* twierdzi, że „od tego czasu, poprzez stulecia, powtarzano sformułowania i definicję św. Tomasza, często bez ich należytego zrozumienia, i zwykle bez odwoływania się do jego metafizyki lub dorabiając do nich jakiś dowolny, obcy tomizmowi, komentarz filozoficzny”. Natomiast oceniając miejsce tej filozofii religii na mapie intelektualnej współczesnego świata, stwierdza on, że „filozofia św. Tomasza jest dziś uprawiana w wąskich grupach, głównie historyków filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie” (F. W. Bednarski OP, Wprowadzenie do *Sumy Teologicznej*, s. XII nn.). Wychodzi na to, że została ona w gruncie rzeczy zmarginalizowana. Tak jednak nie jest, o czym świadczy jej żywotność na wielu innych uniwersytetach katolickich (m.in. na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, Uniwersytecie Alberta Wielkiego w Kolonii oraz Uniwersytecie we Fryburgu). Problem jednak w tym, że istnieją różne wykładnie tomizmu (np. esencjalna i egzystencjalna), a przywoływany tutaj autor jedynie „lubelską” i „warszawską” uznaje za uprawnione.

wyższej rangi, tym bardziej jej moc góruje nad materią³⁶. Dalej zaś wyróżnia (zalicza do „dusz wyższej rangi”) „duszę umysłową” („jest niemożliwe, by poza nią w człowieku istniała jeszcze jakaś inna forma substancjalna”) oraz przypisuje jej różne „moce” (m.in. „moc duszy zmysłowej i wegetatywnej”) i wyróżnia takie „umysłowe władze poznawcze”, jak: umysł bierny (nazywany również „umysłem możliwościowym”) i umysł czynny, rozum wyższy i niższy („zadaniem rozumu »wyższego« jest wnikać w to, co wieczne”), „umysł spekulatywny (teoretyzujący) i praktyczny („zwrócony do działania”) itd. Na początku i na końcu wszystkich tych (i jeszcze wielu innych) wyróżnień i rozróżnień pojawia się Bóg – jako istota, która wszystko może, w tym może, chce i potrafi pomóc człowiekowi w dojściu do prawdy, dobra, sprawiedliwości oraz innych pożądaných przez niego wartości, sprawności i cnót. Istotne jest jednak nie tylko to, aby człowiek wiedział, że może liczyć na boskie wsparcie, ale także to, aby wiedział, gdzie kończy się jego rozumowa wiedza i zaczyna nauka święta, nazywana – dla odróżnienia od nauki świeckiej – „mądrością”, a gdy jej przedmiotem jest Bóg – „najwyższą mądrością³⁷”.

Przedmiotem intelektualnej refleksji Tomasza z Akwinu było wszystko to, co jest, a przynajmniej z punktu widzenia rozumu i wiary może być z tamtego świata (Bóg i jego przymioty, osoby boskie i aniołowie itd.) oraz wszystko to, co jest z tego świata; a jest przecież z niego nie tylko człowiek ze swoją duszą i swoim rozumem, ale także ze swoim ciałem i swoimi zmysłami, swoimi pożądaniami i uczuciami, swoimi ograniczeniami i pragnieniami ich przekroczenia, swoimi „niewinnościami” i przewinieniami, swoimi przymiotami i wadami itd. Lista ta jest długa, ale jej długość nie zniechęcała Tomasza z Akwinu do uważnego przyglądania się każdej z nich oraz przedstawiania ich w taki sposób, by były zrozumiałe dla każdego, kto w miarę sprawnie posługuje się swoim rozumem. Na końcu *Sumy Teologicznej* pojawia się oczywiście to, co musi się pojawić w polu zainteresowania każdego prawdziwego chrześcijanina – refleksja nad „rzeczami ostatecznymi”, takimi jak sąd ostateczny, nagroda dla dusz zbawionych i kara dla potępionych. Rozważania te zajmują w dziele sporo miejsca, lecz nie tyle,

³⁶ Tamże, s. 100 nn.

³⁷ „Nauka święta jest najwyższą mądrością, gdyż (...) w zakresie całego życia ludzkiego za mądrego uznamy człowieka, który roztropnie zwraca swe czynności do właściwego celu. (...) Otóż nauka święta rozważa o Bogu jako najwyższej przyczynie”. Tamże, s. 11 nn.

co rozważania o tym wszystkim, co poprzedza i ostatecznie prowadzi do „rzeczy ostatecznych” (czy trzeba dodawać, że był, jest i będzie to Bóg?).

Przedmiotem kontrowersji stało się w późniejszym czasie nie to, czy Tomasz z Akwinu jest, czy też nie jest myślicielem chrześcijańskim, lecz m.in. to, czy jego chrześcijaństwo pozostawała w zgodzie z takimi filarami tej religii, jakie stanowiły (i stanowią nadal) Pismo św. oraz tradycja, w tym tradycja augustyńska. Nowożytni reformatorzy religii chrześcijańskiej niejednokrotnie kwestionowali tę zgodność. Dzisiaj stawiane są również znaki zapytania przy postulowanej przez Tomasza z Akwinu chrześcijańskiej religijności. Na przykład Étienne Gilson uważa, że nie należy jej utożsamiać z życiem chrześcijańskim: „Św. Tomasz inaczej pojmuje religijność. Akt, którym człowiek oddaje Bogu należny Mu kult, jest niewątpliwie skierowany ku Bogu, lecz Go nie osiąga. Cała wartość tego aktu polega na ożywiający go zamiarze oddania Bogu chwały. Na przykład ofiara jest konkretnym przejawem doznawanego przez człowieka pragnienia uznania nieskończonej doskonałości natury Boskiej; jednakże przedmiotem tego pragnienia nie jest Bóg, lecz tylko oddanie czci Bogu. Św. Tomasz wyraża tę doniosłą różnicę, stwierdzając, że Bóg nie jest przedmiotem cnoty religijności, lecz jej celem. Gdyby religijność była cnotą teologiczną, Bóg nie byłby jej celem, lecz przedmiotem, jak to jest w przypadku cnoty wiary. (...) I dlatego wiara jest cnotą teologiczną, ale nie religijność”³⁸. Czy to oznacza, że Kościół widzialny – pojęty zarówno jako wspólnota wiernych, Najwyższy Urząd Nauczycielski, instytucjonalne kierowanie tą wspólnotą oraz obowiązujące w nim praktyki obrzędowe – musi zejść na dalszy plan? Zdaniem E. Gilsona (w końcu tomistycznego autorytetu), praktyki obrzędowe trzeba uznać w gruncie rzeczy za drugorzędne. Uzasadniając to stanowisko, stwierdza on, że „kult religijny niezależnie od postaci, jaką przybiera i jaką może przybierać, wyraża się przede wszystkim w aktach wewnętrznych, którymi uznajemy swoją zależność od Boga i wielbimy jego chwałę”, a praktyki obrzędowe to zewnętrzne formy kultowe. Odcina się on oczywiście od tych, którzy do owych zewnętrznych form kultowych ograniczają swoją religijność. Nie rozwiązuje to jednak fundamentalnego problemu łączenia religijności wewnętrznej z zewnętrzną oraz sprawowania przez widzialny Kościół kontroli zarówno nad tą pierwszą, jak i nad tą drugą, a także społecznej akceptacji tej kontroli.

³⁸ Tamże, s. 383.

Powiedzmy jednak wyraźnie: zarówno ten problem, jak i wiele innych związanych z tomistyczną filozofią i teologią są przedmiotem dyskusji w stosunkowo wąskim gronie katolickich intelektualistów. Ci, którzy nie należą do tego grona, z reguły ani ich nie stawiają, ani nawet ich sobie w pełni nie uświadamiają. Nie sprawia to, że praktykują oni swoją religię i religijność w sposób bezproblemowy czy bezrefleksyjny. Są to jednak innego rodzaju problemy i refleksje niż te, które stawiają, próbują rozwiązać i przedstawiają w swoich dziełach katolicycy intelektualiści. Stwierdzenie, że problemy tych pierwszych sprowadzają się do dania na tacę w kościele byłoby zapewne sporym uproszczeniem przeżywanego przez nich dylematów. Jest to jednak pewien trop prowadzący do ich świata okazjonalnych wierzeń i okazjonalnych praktyk religijnych. Chcę przez to powiedzieć, że tzw. zwykły katolik z reguły nie traktuje swojego katolicyzmu jako filozoficznego lub teologicznego systemu. Dla niego stanowi on przede wszystkim zespół mniej lub bardziej akceptowalnych i wspieranych przez Kościół oraz społeczne otoczenie zachowań; a takie określenia, jak „tomizm” czy „neotomizm” to słowa, które zapewne słyszał, ale nie jest on od tego, aby odpowiadać na pytanie, co się za nimi kryje.

2. Tradycje odrodzeniowe

2.1. W świetle *Jesieni średniowiecza* Johana Huizingi (dzieła napisanego na początku minionego stulecia), myśl religijna i myślenie o religii jako czymś, co mimo wszystko – w tym mimo tego, że była udziałem pobożnych, ale niepiśmiennych i niezdolnych do samodzielnego korzystania m.in. z mądrości Pisma św. ogromnej większości chrześcijan – można i trzeba poddać nowej, istotnie różniącej się od upowszechnianej przez Kościół rzymskokatolicki racjonalizacji, wyraźniej zaczęły zaznaczać swoją obecność w życiu intelektualnym Europy w drugiej połowie XV i na początku XVI stulecia³⁹. Autor tego błyskotliwego studium rozstawia się chrześcijańską Europą z jednym światem religijnych przekonań, wyobrażeń, wizerunków, idei, symboli oraz kreowania nowego wskazuje na bariery, które forsujący tę zmianę musieli pokonać, aby osiągnąć swój cel. Jedną z najpoważniejszych były istniejące i bronione prawnie oraz

³⁹ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1996.

instytucjonalnie hierarchie społeczne oraz takie hierarchiczne pojmowanie porządku społecznego, w którym osoby duchowne – niezależnie od tego, czy był to uczony teolog, czy nieuczony, a niejednokrotnie również niepiśmienny mnich – stanowiły stan pierwszy i zajmowały wyższe pozycje niż ci, którzy potrafili sprawnie posługiwać się mieczem (stanowili oni stan drugi, rycerski), a ci z kolei zajmowali w niej wyższe pozycje niż ci, którzy potrafili mniej lub bardziej sprawnie posługiwać się narzędziami rzemieślniczymi lub rolnymi (stanowili oni stan trzeci).

Jednym z pierwszych, którzy pokonali – w teorii i w praktyce – te bariery, był Mikołaj z Kuzy (1401-1464), człowiek z ludu, który w znacznej mierze własnym talentom i własnej zapobiegliwości zawdzięczał dojście do godności z reguły rezerwowanej dla osób szlachetnie urodzonych, to znaczy kardynała („księcia Kościoła”) oraz doradcy papieża (Piusa II)⁴⁰. Autorzy przedstawiający ówczesne wielkości intelektualne z pozycji katolickich widzą wprawdzie w Kuzańczyku znaczącą umysłowość, ale zaliczają go do ostatniej fazy średniowiecza. W *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* Étienne’a Gilsona występuje jako „wspaniała postać, górującą nad swoim wiekiem”, ale jednocześnie filozof „schyłkowy”. Pojawia się bowiem w rozdziale zatytułowanym *Koniec podróży*⁴¹. Również według Paula Oskara Kristellera, Mikołaj z Kuzy

⁴⁰ Zanim jednak osiągnął tę pozycję, przeszedł długą i trudną drogę – od uciekiniera z domu rodzinnego (podobno ojciec podczas kłótni wyrzucił go z łódki do wody), poprzez ubogiego studenta uniwersytetów w Heidelbergu i w Padwie (gdzie studiował prawo), do wykładowcy prawa kanonicznego na uniwersytecie w Löwen oraz stanowiska archidiacona w Liège. Momentem zwrotnym w jego życiu okazało się przyjęcie (1426) posady sekretarza arcybiskupa Triestu Ottona von Ziegenhaina. Funkcję tę pełnił stosunkowo krótko (jego protektor zmarł w 1430 r.), ale stanowiła ona furtkę do jego wielkiej kariery w Kościele. Szerzej na temat drogi życiowej Mikołaja z Kuzy (wł. z Kusy) zob. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertrepp. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973, s. 126 nn.

⁴¹ Tytułowa „podróż” to „linearna ewolucja doktryn”. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 470 nn. Warto odnotować, że towarzyszem Kuzańczyka w końcowej fazie tej „podróży” jest Jan Gerson (zm. 1429), wykładowca teologii na Uniwersytecie Paryskim, autor m.in. traktatu *Przeciwko próżnej ciekawości w sprawach wiary*, zawierającego „bezlitosną krytykę metod ówczesnej teologii scholastycznej” oraz opowiedzenie się za pewną wersją teologii negatywnej. Zdaniem É. Gilsona, jej autor „usiłował na nowo wprowadzić intelektualną jedność nie na drodze uzgodnienia przeciwieństw, lecz przekraczania sprzeczności”. Jej słabością miało być jednak nie osiągnięcie owej „jedności”, lecz „poprzestanie na zachęcaniu swych współczesnych do jej osiągnięcia”. Tamże, s. 475 nn.

był umysłowością wyjątkową, a nawet „najoryginalniejszą i najgłębszą”, jaka pojawiła się w XV wieku, należąca – obok Marisilia Ficina i Giovanniego Pico della Mirandoli – do „trzech najważniejszych myślicieli” tamtego stulecia. Zdaniem tego autora, ta wielka trójka była platonikami, a przynajmniej w ich pismach można dostrzec wyraźne wpływy zarówno Platona, jak i późniejszych platoników⁴².

Wpływy te są widoczne m.in. w rozprawie Kuzańczyka *O oświeconej niewiedzy (De docta ignorantia)*⁴³. Głównym bohaterem jest w niej jednak nie (jak można byłoby sądzić z tytułu) człowiek, lecz Bóg. Przedstawiona tam batalia intelektualna jest jednak toczona przez posługującego się umysłem intelektualistę i to toczona o jego maksymalne intelektualne zbliżenie się do Boga, co mu się zresztą w końcu udaje. Tak przynajmniej sądzi autor tego dzieła. W ten sposób pojawia się drugi z ważnych bohaterów tej batalii – z całą pewnością nie tak doskonały jak Bóg, ale przecież bez jego intelektu nikt z żyjących tutaj i teraz nie wiedziałby ani o boskiej doskonałości, ani też o własnej słabości. To określanie i samookreślanie się poprzez konfrontację niedoskonałości z doskonałością oraz korzystanie z możliwości, które daje zarówno racjonalna afirmacja, jak i racjonalna negacja, jest obecne we wszystkich trzech księgach, z których składa się ten traktat. W ostatniej z nich zostaje podniesione do rangi negatywnej, ale racjonalnej teologii. Stanowi to punkt dojścia Kuzańczyka w tym traktacie.

Odnotujmy zatem w wielkim skrócie, że przed osiągnięciem tego finalnego punktu autor *O oświeconej niewiedzy* postawił i pozytywnie

⁴² „Kuzańczyk, Ficino i Pico – pisze on – choć nie byli czystymi platonikami, byli jednak głęboko przesiąknięci platonizmem, a pisma ich, podobnie jak dzieła samego Platona i neoplatoników, rozpowszechniane były do końca XV i w XVI wieku szeroko poprzez kopie rękopiśmienne i drukowane i znajdowały bardzo wielu czytelników nie tylko w kręgu zawodowych filozofów, lecz również wśród poetów i literatów, przedstawicieli nauk ścisłych i teologów, uczonych i dyletantów”. P. O. Kristeller, *Renesans w historii myśli filozoficznej*, w: tenże, *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 175 nn.

⁴³ Rozprawę tę napisał w 1440 r., w okresie, gdy na pewien czas wycofał się ze światowego życia. Później napisał jeszcze: *Dialog o Bogu ukrytym* (1444-45), *O poszukiwaniu Boga* (1445), *O synostwie Bożym* (1445), *O darze danym od Ojca światel* (1445-46), *O stworzeniu* (1447), *O widzeniu Boga* (1447), *O równości* (1459), *O początku* (1459), *O łowach mądrości* (1462), *O grze kulą* (1463) oraz *O szczycie kontemplacji* (1464). Z punktu widzenia rozwoju nauk przyrodniczych istotne znaczenie ma jego traktat z 1450 r. pt. *Prostak o mądrości (Idiota de sapientia)*. Kuzańczyk (ustami tytułowego Prostaka) formułuje w nim zasadę zachowania masy. Szerzej na ten temat zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960, s. 128 nn.

(afirmatywnie) rozstrzygnął tak istotne z punktu widzenia każdej formy racjonalizmu i racjonalizacji problemu, jak: 1. kwestia „narzędzia”, za pomocą którego można i należy jej dokonać – w świetle tego traktatu stanowi go „zdrowy i swobodny intelekt, pragnący osiągnąć prawdy drogą niezmordowanego roztrząsania wszelkich rzeczy i powiększania wiedzy”; 2. kwestia prawdy i fałszu, w tym „najszczerzej prawdy” – okazuje się nią to wszystko, czemu „zdrowy umysł nie potrafi zaprzeczyć”⁴⁴. Te i inne problemy oraz ich rozstrzygnięcia pojawiają się już w pierwszym akapicie rozdziału I książki pierwszej tej rozprawy. Kuzańczyk rozstrzyga je za pomocą własnego rozumu oraz rozumu tych filozofów, których uznaje za swoje autorytety: Pitagorasa, Sokratesa czy Arystotelesa. Nie są mu natomiast do tego potrzebne żadne autorytety kościelne.

Tych ostatnich nie ma również w rozdziale II tej książki. Pojawia się tam natomiast problem „absolutnie Największego”, który równie dobrze może należeć do filozofii, jak i do teologii. Całość zawartych w tym rozdziale rozważań idzie wyraźnie w kierunku filozofii bytu, a ściślej „Bytu pierwszego”, rozumianego na sposób Arystotelesowskiej metafizyki. Jej autor stwierdza bowiem, że „absolutnie Największe jest absolutną Bytowością, przez którą wszystko jest tym, czym jest, tak też powszechna jedność bytu wywodzi się z tego, co zwane jest Maksimum”. Z kolejnej części tego traktatu dowiadujemy się, że „pełna prawda jest niepojęta”, a niepojęta jest dlatego, że „nie ma współmierności między nieskończonym a skończonym”; „Największe jest nieskończone”, a „skończony jest intelekt”, który nie potrafi drogą podobieństwa dokładnie poznać prawdy o rzeczach. (...) Intelekt przeto (...) nigdy tak dokładnie prawdy nie uchwyci”. Może on jednak i powinien (jeśli sam jest „zdrowy” i ma „zdrowe” potrzeby) uchwycić granice umysłowych możliwości poznawczych („nasz umysł to poniekąd możliwość”) lub też „posiąść oświeconą wiedzę o swojej niewiedzy”, przy czym „im głębszą zdobędziemy wiedzę o tej niewiedzy”, tym bardziej będziemy oświeceni lub tym bardziej „zblizamy się do samej prawdy”.

Rekapitulując: w konfrontacji z „Największym” ludzki intelekt musi uznać i uznaje swoją ograniczoność lub po prostu niezdolność do poznania „Maksimum”; bez względu na to, czy jest nim jakieś bliżej nieokreślone i niedające się określić „absolutne Maksimum” czy „nader odległe sprzeczności”, czy też określony, a przynajmniej przez teologów w jakiś sposób

⁴⁴ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 45 nn.

określany Bóg. Ten sam intelekt może jednak (i powinien) rozumieć nie tylko swoją niemoc dotarcia do „absolutnego Maksimum”, ale także swoją moc, wyrażającą się m.in. w tym, że zupełnie jasno pojmuje, iż „absolutne Maksimum jest pojmowalne w sposób niepojmowalny” oraz że „największe jest Jednym”, a „jedność absolutna, której nic się nie przeciwstawia, samym absolutnym Największym, czyli Bogiem błogosławionym” i sławionym nie tylko przez ludzi głębokiej wiary (takich jak „Świętobliwi nasi Doktorzy” opowiadający się za „Trójcą”), ale także przez ludzi głębokiej myśli, takich jak Pitagoras (głoszący, że „Jedno jest potrójne”) czy „boski Plato, który (...) oznajmia w *Fedonie*, iż jeden jest tylko wzorzec, albo idea, wszystkich rzeczy”. Takich odwołań do konkretnych osób i ich poglądów w *O oświeconej niewiedzy* jest znacznie więcej. Mają one prowadzić czytelnika do przekonania, że drogi racjonalnej filozofii i racjonalnej teologii nie rozchodzą się, lecz schodzą – pod warunkiem, że siłą sprawczą i kierowniczą jest w nich ludzki intelekt; ten sam, którym posiłkowali się i posiłkują matematycy i logicy (w księdze tej znajduje się szczególnie wiele odwołań do dokonań tych pierwszych).

W dalszej części rozważań zawartych w rozprawie *O oświeconej niewiedzy* Kuzańczyk stawia pod znakiem zapytania racjonalność teologii afirmatywnej oraz wskazuje na racje przemawiające za przyjęciem teologii negatywnej. W obu przypadkach następuje odwołanie się do „Pierwszego Największego” (Boga). Przeciwno teologii afirmatywnej przemawia to, że „przypisywane przez nas Bogu określenia pozytywne są dla Niego odpowiednie w stopniu nieskończenie małym, gdyż nadajemy Mu je podług jakichś cech, które odnajdujemy w stworzeniach”⁴⁵. O jej znikomej racjonalności świadczyć ma również to, że „poganie różne Bogu nadawali imiona ze względu na stworzenia”. Natomiast za teologią negatywną ma przemawiać cała „oświecona niewiedza”, czyli wszystko to, co zostało w tym traktacie wcześniej ustalone i stwierdzone, w szczególności ogólna teza, że Bóg „nieskończenie przewyższa wszystko, co może być nazwane” – żeby mogło być nazwane, musi być poznane. „Z tego wyraźnie wynika, że w kwestiach teologicznych negacje mówią prawdę, afirmacje zaś nie wystarczająco; i nie mniej oczywiście wynika, że negacje, odejmując Bytowi Najdoskonalszemu wszystko, co mniej doskonałe, są prawdziwsze od

⁴⁵ „Ponieważ zaś którekolwiek z takich szczegółowych określeń, mających wszak swoje przeciwieństwa, przysługiwać może Bogu w stopniu zaiste absolutnie znikomym, przeto [owe] pozytywne o Nim stwierdzenia są (...) beztreściowe (*incompactae*)”. Tamże, s. 103.

innych [określeń]”. Kuzańczyk nie przekreśla jednak całkowicie wartości teologii pozytywnej. Uznaje ją jednak za mniej racjonalną od teologii negatywnej i sytuuje na poziomie tych „kultów”, które wprawdzie „wznoszą ku Bogu”, ale w tym „wznoszeniu” w większym stopniu opierają się na wierze niż na intelekcie. Odpowiedź na pytanie, na jakim intelekcie, jest prosta i oczywista – przede wszystkim takim, jaki reprezentuje sam Kuzańczyk oraz ci, których on uznaje za autorytety filozoficzne i teologiczne⁴⁶.

Warto jeszcze odnotować, że w końcowych partiach tego traktatu pojawia się krótki rozdział *O Kościele*. Kuzańczyk prowadzi w nim intelektualną batalię o Kościół prawdziwy, to znaczy taki, który jest „zjednoczeniem wiernych” – zjednoczeniem w wierze i w miłości, ale także w rozumności, a przynajmniej w dążeniu do niej, bowiem „Błogosławiony Bóg obdzielił nas intelektem nie dającym się nasyć”. „Oto Kościół triumfujących („triumfujących intelektualistów” – Z. D.). Jest w nim też Jezus Chrystus, prawdziwy człowiek, złączony jest z Synem Bożym spójnią najwyższą, taką że człowieczeństwo trwa w niej tylko złączone z bóstwem na mocy niewypowiedzianej głębokiej unii hipostatycznej. Jej cechą jest to, że zachowując prawdę ludzkiej natury, nie mogłaby ona już być wyższa ani prostsza. Dlatego wszelka natura *rozumna* (podkreślenie – Z. D.), zachowując całą swoją osobową prawdę, może złączyć się z Chrystusem Panem, o ile w tym życiu zwróci się ku Chrystusowi w najwyższej wierze, nadziei i miłości”⁴⁷. Jest to bez wątpienia swoiste wyznanie wiary – wiary w Jezusa Chrystusa, ale także wiary w ludzki rozum (intelekt), który – jeśli jest tylko w pełni wykorzystywany – może i powinien tę pierwszą wspierać.

⁴⁶ „Krytyczne wydanie *Uczonej niewiedzy* obfituje w odnośniki do Teodoryka z Chartres, Gilberta de la Porrée, Clarenbauda z Arras, Jana z Salisburii i innych, których ożywił duch pokrewny duchowi doktryny Mikołaja. Kuzańczyk cofnął się jeszcze głębiej w przeszłość, do wcześniejszych źródeł – Chalcydiusz, Marokrobiosz, Asclepius, Hermes Trismegistos to imiona dobrze mu znane, a skoro platonizm tych autorów zgodny był z doktryną Dionizego Areopagity, to Mikołaj nie mógł wątpić, że mieli oni słuszność”. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 480. Ostatni z wymienionych tu Kuzańskich autorytetów (występujący również jako Pseudo-Dionizy Areopagita) działał ok. 500 r. n.e. i był autorem traktatów: *O Imionach Bożych*, *O teologii mistycznej*, *O Hierarchii Niebiańskiej* oraz *O Hierarchii Kościelnej*. Przedstawiony w nich system filozoficzno-teologiczny jest nazywany teologią dialektyczną lub negatywną (jedna z jego tez głosi, że odwołanie się do Boga sprawia, iż dla każdego racjonalnego stwierdzenia można podać nie mniej racjonalne przeczenie). Szerzej na ten temat zob. T. Whittaker, *The Neo-Platonists*, London 1928.

⁴⁷ Tamże, s. 236.

2.2. Krok dalej w próbie racjonalizacji religii zrobił Erazm z Rotterdamu (1469-1536), myśliciel szeroko znany i od dawna doceniany⁴⁸. Przeszedł on do historii jako surowy krytyk współczesnej mu scholastyki, zwłaszcza tej wersji, z którą bezpośrednio zetknął się podczas swojej nauki – najpierw w przyklasztornej szkole w opactwie św. Lebuina w Deventer, później w klasztorze w Hertogenbosch, a w końcu podczas studiów w Kolegium Montaigu paryskiej Sorbony⁴⁹. Po zakończeniu edukacji miał również wiele okazji do polemizowania z różnymi szkołami chrześcijańskiej teologii. W poszukiwaniu źródeł utrzymania prowadził bowiem życie wędrownego nauczyciela. O tych, z którymi przyszło mu dyskutować, napisał (w liście do swojego przyjaciela Marcina Dorpa), że są wśród nich ludzie „o tak niewydarzonych zdolnościach i rozumie, że nie nadają się do żadnych zajęć umysłowych (o teologii już nie mówiąc); oni to (...) wyuczywszy się kilku formułek Aleksandra Galla (autora podręcznika gramatyki łacińskiej – Z. D.), liźnęli do tego coś niecoś z najniedorzeczniejszej sofistyki; następnie zapamiętali dziesięć przesłanek z Arystotelesa, których także nie zrozumieli; wreszcie wykuli ze Szkota czy Ockhama tyleż samo kwestii i gotowi do czerpania niby z rogu obfitości z *Catholiconu*, z *Mamotrekta* (były to również akademickie podręczniki – Z. D.) i tym podobnych – tego, na czym im jeszcze zbywa (...), wyśmiewają księgi greckie, hebrajskie, a nawet łacińskie, a będąc głupsi od każdego wieprza i nie mając nawet zdrowego rozsądku, uważają, że siedzą na stolicy wszelkiej mądrości. Wszystkich sądzą, potępiają, wydają wyroki, o niczym nie wątpią, przy niczym się nie wahają, wszystko wiedzą”⁵⁰. Już te twarde słowa mogły przysporzyć Erazmowi życiowych kłopotów, a przecież stanowią one jedynie część tego, co przewrotnie nazwał „pochwałą głupoty”, a co sta-

⁴⁸ Jacob Burckhardt zalicza go do grona tych wielkich uczonych, którzy w XVI stuleciu przejęli „pałeczkę” mądrości po uczonych greckich i włoskich humanistach XIV i XV wieku (J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991, s. 131 nn.). Natomiast Panatios Kondylis umieszcza Erazma w gronie tych myślicieli, którzy swoim wątpleniem przygotowywali grunt pod narodziny epoki Oświecenia, burząc takie filary średniowiecznej kultury umysłowej, jak chrześcijańska teologia oraz związane z nią scholastyczną logikę, etykę i antropologię. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, s. 124 nn.

⁴⁹ Realizowany w klasztorze Hertogenbosch system edukacji nazwał później (w swoim *Antibarbarum liber*) „szkołą łamania charakterów”, a swoich nauczycieli „barbarzyńcami”.

⁵⁰ List Erazma do Marcina Dorpa (z końca maja 1515 r.), w: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953, s. 197 nn.

nowiło odważną krytykę nie tylko ówczesnej scholastyki, ale także tych, którzy jej nauczali⁵¹.

W jego zróżnicowanym tematycznie dorobku pisarskim znaczące miejsce zajmuje *Pochwała głupoty*. Tytuł tego traktatu jest satyryczny, a nawet sarkastyczny. W poprzedzającym go adresie do Tomasza Morusa jego autor oświadcza, że chce nim „czytelnika raczej ubawić niż ugryźć”, niemniej przedstawiona w nim głupota – zarówno w całości, jak i w poszczególnych wcieleniach – raczej zasmuca niż bawi. Czyż bowiem jest coś zabawnego w tym, że „o Głupocie (pisanej przez Erazma z dużej litery) mówią nawet najwięksi głupcy”, czy też w tym, że „Głupota sama trąbiła o swej chwale”, a „praktykują ją ci wszyscy wielmoże i mędrzy”, którzy „przedstawiają się jako niedościgniony wzór wszelkich cnót, choć dobrze wiedzą, że im tak do niego jak ziemi do nieba”? Jest to zaledwie uwertura do „koncertu” pt. *Pochwała głupoty*⁵². Po niej następuje skrócona lista tych, którzy mają historyczne zasługi w krzewieniu głupoty. Na pierwszym miejscu zostali umieszczeni stoicy („ci to się niemal za bogów uważają”), a na drugim pitagorejczycy (wymyślili ową tajemniczą „kwaternię”, która ma tłumaczyć źródło wszelkiego życia). Po tych i podobnych im „górnie marszczących się filozofach” pojawiają się „mnichy” (w tym „po trzykroć najświętobliwsi papieże”), „czcigodni starcy” („Bredzi taki staruch, ale równocześnie wolny jest od tych żalonych trosk, które dręczą mądrego”) i podobnie do nich „bredzące” dzieci („seplenienie, plecenie, fraszki, zapominanie, brak przezorności – krótko mówiąc w ogóle wszystko u nich podobne”). Do tego grona dochodzą „płochliwi młodzieńcy” i wyróżniający się głupotą na tle innych

⁵¹ Przysparzały mu one owych życiowych kłopotów praktycznie we wszystkich tych miejscach, które znalazły się na szlaku jego życiowej wędrówki, a było to: Lowanium (1503-1504), Oxford (1509-1514), kilka ośrodków akademickich we Włoszech (1514-1515), Bazylea (1516) oraz Brabancja. W końcu 1521 r. ponownie przyjechał do Bazylei i zaangażował się w polemikę z tezami Marcina Lutera. W 1529 r., gdy miasto to dostało się pod władanie protestantów, przeniósł się do bryzgowickiego Fryburga, jednak w 1533 r. powrócił do Bazylei i pozostał w tym mieście do śmierci (zmarł w lipcu 1536 r.). W każdym z tych miejsc powstało jakieś jego dzieło – podczas swojego pierwszego pobytu w Lowanium napisał *Podręcznik żołnierza Chrystusowego, nauk zbawiennych pełny* (1503/04), podczas siedmioletniego przebywania w Oxfordzie powstała m.in. *Pochwała głupoty* (1509), we Włoszech rozbudował i wydał (w weneckim wydawnictwie Alda Manuncjusza) *Adagia*, podczas kilkuletniego pobytu w Niderlandach powstało m.in. *Wychowanie księcia chrześcijańskiego* (1516) oraz *Metoda prawdziwej teologii* (1518), a z okresu szwajcarskiego pochodzą jego rozprawy teologiczne: *De libero arbitrio* (1524) i *De servo arbitrio* (1525).

⁵² Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 9 nn.

nacji Brabańczycy („Brabańczyk im starszy, tym bardziej i bardziej głupieje”), głupie („z definicji”) niewiasty („kiedy Platon niby to nie wiedział, do jakiego rodzaju ma zaliczyć niewiastę; czy do stworzeń rozumnych, czy do zwierząt, to nic przez to nie chciał zaznaczyć innego jak tylko oczywistą tej płci głupotę”), starożytni i współcześni gramatycy, dialektycy i retorzy (ich sztuka sprowadza się do „wodzenia po sądach”) oraz medycy („w tym zawodzie – im kto większym nieukiem, im kto bezczelniejszy, im bardziej bez zastanowienia, tego bardziej cenią nawet owi obwieszani łańcuchami książe”), „prawniczy krętacze”, „głodujący filozofowie, marznący fizycy i będący pośmiewiskiem astrologów”, to znaczy „subtelni mistrzowie dysput, na których nawet pies nie patrzy”. Można oczywiście w tym dziele znaleźć pewne elementy pozytywnej filozofii ówczesnej kultury umysłowej, ale znacznie łatwiej w nim o elementy filozofii negatywnej.

W dorobku pisarskim Erazma znajduje się również *Metoda prawdziwej teologii* (*Ratio verae theologiae*), zawierająca zarówno elementy teologii negatywnej, jak i pozytywnej. Dzieło to (opublikowane w 1517 r.) nie jest wprawdzie klasyczną rozprawą scholastyczną, ale posiada przynajmniej niektóre jej znamiona, takie jak odsyłacze do literatury źródłowej (przede wszystkim do *Wulgaty*) czy terminologiczne wyjaśnienia i uściślenia⁵³. Jego bezpośrednim adresatem byli ci „kandydaci świętej teologii”, którzy pobierali nauki w Kolegium Trilingual Uniwersytetu w Lowanium (w jego ramach działały katedry greki, łaciny i hebrajskiego, a jednym z jego profesorów był Erazm). Pośrednio adresowana jest jednak do wszystkich wyznawców tej teologii – zarówno tych bardziej, jak i mniej uczonych, a także ludzi „prostych i niskiego pochodzenia, umysłów niezbyt głębokich”. Odpowiadając na pytanie: „czego im wszystkim potrzeba?”, Erazm stwierdza, że potrzeba im m.in. takiej „wiary szczerzej i głębokiej, która widzi to tylko, co niebiańskie. Potrzebny im jest nadto wielki zapał do nauki. Nie ścierpi bowiem ta nieporównana skarbnica ani miłości pospolitej, ani tego, by ją na równi z innymi rzeczami miłowano. Domaga się ducha

⁵³ W zamyśle Erazma, *Metoda prawdziwej teologii* miała być „dostatecznie obszerną przedmową” do wydanego przez niego *Nowego Testamentu*. Nie byłby on jednak sobą, gdyby zaraz (na samym początku) nie dodał: „pracy swej nadam takie rozmiary, żeby mogła być jako przedmowa, jeśli ktoś tak będzie wolał, jeśli zaś nie, to żeby można ją było czytać oddzielnie. Czyniąc tak, naśladując tych lubiących przepychy i skąpych zarazem gospodarzy, którzy resztki wczorajszych potraw zmieszawszy ze świeżymi, zaprawiają je pospolitą przyprawą. Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: tenże, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 63 nn.

spragnionego i niczego prócz niej samej nie pragnącego”. Ani tego, ani też niczego innego owi kandydaci i wyznawcy „świętej teologii” nie osiągną, jeśli nie będą mogli przystąpić do niej z „umysłem jej godnym, nie tylko, o ile to możliwe, czystym od wszelkiej skazy grzechu, ale także spokojnym i bezpiecznym od wszelkiego zgiełku żądz, bo dzięki temu tym wyraźniej odbije się w nas, niby w zwierciadle gładkim i wypolerowanym, obraz owej przedwiecznej Prawdy”. Proponowana przez Erazma metoda nie ma uwalniać od „wszelkiej skazy grzechu”, ale jedynie od niektórych grzechów, w tym od grzechu, jakim jest głupota.

Odpowiedź na pytanie, w czym się ona w przypadku teologów przejawia, znajdujemy na wielu kartach tej rozprawy. Już na samym jej początku pisze on o takich „obyczajach” niektórych teologów, które „sprawiają, że to najbardziej zbożne powołanie posiada czasem złą sławę. Jeśli bowiem teologowie ci osiągnęli w swoim stanie wysokie zaszczyty, to niekiedy stają się bardziej zuchwali niż szara brać, a nadto bardziej chciwi zaszczytów, bardziej skorzy do gniewu, bardziej zjadliwi w języku, w ogóle we wszystkich zwykłych okolicznościach życiowych nie tylko bardziej uciążliwi niż prostacy, ale także bardziej uciążliwi niż normalnie byliby sami, tak że ci i owi sądzą, że to teologia uczyniła ich takimi”⁵⁴.

Głównym celem tej rozprawy nie jest jednak wypominanie owych kompromitujących teologów i teologię zachowań, lecz wskazanie drogi prowadzącej do „mądrości prawdziwie teologicznej”. Tytułowa metoda okazuje się takim sposobem kształcenia umysłów, w którym mają być odkryte bądź ugruntowane takie prawdy, które chronią przed przesądem, zabobonem lub fałszem. Jest to zresztą ta sama metoda, którą stosował Erazm m.in. w *Pochwale głupoty* – prowadzenia czytelnika do postawionego celu poprzez podawanie pozytywnych i negatywnych przykładów. Jej specyfika w *Metodzie prawdziwej teologii* polega na tym, że mądrość prezentują nie postaci fikcyjne, lecz głównie znane i uznane autorytety religijne. Mamy zatem w tym dziele takie znakomitości, jak: „św. Jakub, który napomina, aby ten, kto osiągnął prawdziwą mądrość, udzielał jej i głosił ją nie w pysze, nie w zaciętości dysputowania, ale w prawości obyczajów i łagodności”; św. Augustyn, który „prowadząc dysputę (...) z Kreskoniuszem, gdy przeciwnik przytoczył z Eklezjastyka świadectwo, którego sens był niedorzeczny, polecił mu, aby się poradził przekładu greckiego, jako że tam można by szukać pew-

⁵⁴ Tamże, s. 70 i in.

niejszego sensu”); czy Orygenes, wprawdzie nie święty, ale przecież mówił tak „wytwornie” i z takim sensem, że Erazm mógłby „na niezliczonej ilości przykładów pokazać, jak nudnie – żeby nie powiedzieć śmiesznie – bredzą niektórzy, ilekroć trzeba pieśnią pochwalną uczcić jakiegoś świętego albo posłużyć się formą hymnu, który wymaga blasku i uczucia. Tego właśnie typu teologom zawdzięczamy jakieś tam hymny i pieśni kościelne, które pospółstwo nazywa sekwencjami, a których żaden człowiek wykształcony literacko czytać nie może bez śmiechu lub obrzydzenia”⁵⁵. W tym momencie odsłaniamy już fragment erazmiańskiej „czarnej” listy – głupoty, brzydoty, złego gustu i smaku. Tworzy ją nie tyle galeria postaci (choć i one pojawiają się na niej od czasu do czasu), ile pewnego rodzaju kulturowych symboli (takich jak biblijni „faryzeusze, uczeni w Piśmie i bogacze”) oraz słów-kluczy wskazujących miejsca, w których te negatywne postacie można spotkać („pewien teolog” lub „nasz nowszy teolog”)⁵⁶.

Nie wszystkich oczywiście interesowały te erazmiańskie subtelnosci w tropieniu przejawów głupoty i mądrości. Znaleźli się jednak wówczas tacy czytelnicy jego rozpraw, których nie tylko one bawiły, ale również skłaniały do podejmowania konkretnych działań społecznych. Byli wśród nich zarówno filozofowie (m.in. Giordano Bruno), jak i politycy, w tym koronowane głowy. George Macaulay Trevelyan w swojej *Historii społecznej Anglii* przypomina, że „Henryk VIII wychował się w atmosferze naukowego antyklerykalizmu Erazma i jego oksfordzkich przyjaciół – ludzie szczerze religijnych i w zasadzie prawowiernych, ale płonących oburzeniem przeciwko sztuczkom, jakimi nikczemniejsze elementy wśród kleru wyludzały pieniądze od ludzi ciemnych i przesądnych”⁵⁷. Autor ten okres panowania Henryka VIII nazywa „czasami rewolucji antyklerykalnej” i przypomina takie dokonania tego monarchy, jak rozwiązanie zakonów („Rozwiązanie zakonów było naturalnym wynikiem tej postawy wobec religii, którą usilnie propagował Erazm i jego angielscy przyjaciele”) oraz likwidacja klasztorów i przejęcie ich ogromnych majątków. Natomiast Henryk Zins w swojej *Historii Anglii* przedstawia takie wydarzenia

⁵⁵ Tamże, s. 86 nn.

⁵⁶ Erazm, próbując racjonalizować tę „ucieczkę” w ogólnikowość, stwierdza: „w tej chwili nie chodzi mi o to, aby ujawnić czyjeś nieuctwo, lecz o to, aby zachęcić młodzież do stosowania w studiach jak najlepszej metody. Tyle tylko ogólnie powiem w tej sprawie, że jeśli ktoś chce od razu mieć jej dowód, to niech porówna tamtych dawnych teologów, jak Orygenes, Bazyl, Chryzostom, Hieronim, z naszymi nowszymi”. Tamże, s. 87.

⁵⁷ G. M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 112 i in.

z okresu panowania tego monarchy, jak „schizma Henryka VIII” – zapoczątkowana konfliktem z papieżem Klemensem VII (w sprawach rozwodowych), a zakończona zanegowaniem zwierzchności Rzymu i utworzeniem Kościoła anglikańskiego oraz objęciem zwierzchności nad nim przez króla Anglii⁵⁸. Rzecz jasna, erazmiańska inspiracja racjonalizacji religii nie wystarczałyby do tego, by zapewnić Henrykowi VIII i następnym monarchom z rodu Tudorów tak udane panowanie, a Anglii złoty wiek, niemniej nie podlega dyskusji, że bez tej inspiracji nie doszłoby nie tylko do zasadniczych zmian w życiu religijnym tego kraju, ale także w jego szkolnictwie wyższym (na okres panowania Elżbiety I przypada wielka reforma Oksfordu i Cambridge) oraz w życiu artystycznym (Trevelan okres panowania tej królowej określa mianem „Anglii szekspirowskiej”)⁵⁹.

Trudniejsze do prześledzenia są wpływy myśli kuzańskiej i erazmiańskiej na tę wielką rewolucję religijną, która przeszła do historii pod nazwą reformacji protestanckiej i doprowadziła do zanegowania – w teorii i w praktyce – zwierzchności Rzymu w niejednym z krajów Europy kontynentalnej. Nie ulega jednak wątpliwości, że przyczyniły się one przynajmniej do powstania atmosfery religijnego buntu, która stanowiła intelektualną pożywkę publicznych wystąpień ówczesnych reformatorów. Atmosferę tę bez większego trudu można rozpoznać w tezach Lutra wywieszonych 31 października 1517 r. na drzwiach kościoła pod wezwaniem św. Pawła w Wittenberdze, zwłaszcza w tych, w których otwarcie kwestionuje autorytet papieża oraz papieskich pełnomocników i pomocników⁶⁰. Można ją również rozpoznać w pismach Kalwina, szczególnie w tych fragmentach jego *Nauki religii chrześcijańskiej*, w których eksponuje on autorytet Boga i deprecjonuje autorytet fałszywych nauczycieli, którzy przekonują, że

⁵⁸ „Schizma Henryka VIII została przeprowadzona przez parlament angielski w latach 1529-1536, kiedy to wydano akty, będące podstawą prawną niezależności angielskiego duchowieństwa od Rzymu i zwierzchności władzy króla nad Kościołem w Anglii”. H. Zins, *Historia Anglii*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, s. 138 nn.

⁵⁹ G. M. Trevelyan, *Historia społeczna...*, s. 146 nn.

⁶⁰ M. Luter, *Tezy*, w: L. Szczucki (red.), *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1972, s. 12 nn. Lech Szczucki, autor tego wyboru i not wstępnych do wybranych tekstów, przedstawia Lutra głównie jako oponenta Erazma z Rotterdamu (potwierdzeniem tego jest „słynna polemika Erazma z Rotterdamu na temat wolności ludzkiej”). Luter, „choć ze względów taktycznych nie występował otwarcie przeciw humaniście holenderskiemu, już od wczesnych lat swojej działalności reformatorskiej krytykował go surowo w swoich listach i wypowiedziach prywatnych”. Tamże, s. 71 i in.

wiara w autorytet Pisma św. „uzależniona jest od sądu kościelnego”⁶¹. Można ją dostrzec nawet w wystąpieniach takich radykalnych reformatorów, jak Tomasz Münzer, którzy nie poprzestawali na krytyce moźnych tego świata i stawali na czele prawdziwej społecznej rewolucji przeciwko kościelnym i świeckim „książętom” tego świata⁶².

3. Tradycje nowożytne

3.1. Weberowskie uwagi na temat „literackiego, akademicko-wytwornego lub kawiarnianego intelektualizmu” oraz osób niewymienianych wprawdzie z nazwiska, ale łatwo rozpoznawalnych ze społeczno-historycznego kontekstu, w którym zostali umieszczeni, dotyczą m.in. Woltera (Voltaire, 1694-1778)⁶³. Był on bowiem nie tylko znaczącym filozofem, ale także literatem i „kawiarnianym intelektualistą” (niejeden z jego utworów powstał przy kawiarnianym stoliku). Pozostaje natomiast kwestią dyskusyjną, czy w tym przypadku mamy do czynienia z „akademicką wytwornością”. René Pomeau twierdzi, że Wolter „brakiem inteligencji nie grzeszył”, ale też „nie grzeszył szacunkiem dla czegokolwiek”, a już w najmniejszym stopniu dla tej religii, w której został wychowany i w której był przez kilka lat kształcony czy też (jak sam mówił) „tresowany” w jezuickim Kolegium Ludwika Wielkiego w Paryżu⁶⁴. Później w swojej bogatej twórczości literacko-filozo-

⁶¹ J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, w: tamże, s. 318 nn.

⁶² T. Münzer, *Kazanie do książąt*, w: tamże, s. 168 nn. Rewolucja ta – nazywana „Wielką Wojną Chłopską” – zakończyła się w krajach niemieckich w 1555 roku pokojem w Augsburgu oraz przyjęciem zasady *cuius regio, eius religio* (czyj region, tego religia). Jerzy Krasuski w swojej *Historii Niemiec* przypomina, że ceną za ten pokój był podział, „w którym dwie trzecie Niemców stało się ewangelikami (protestantami), jedna trzecia zaś, prawie wyłącznie w Niemczech południowych i zachodnich, pozostała katolikami”. Ta na swój sposób racjonalna zasada jednak „nie uchroniła Niemiec od straszliwej wojny domowej zwanej Wojną Trzydziestoletnią w latach 1618-1648 z udziałem państw obcych: Danii, Francji i Szwecji po stronie ewangelików, a Hiszpanii po stronie katolików”. J. Krasuski, *Historia Niemiec*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004, s. 35 nn.

⁶³ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 401 nn.

⁶⁴ „Jezuici nie nauczywszy go kochać religii, wpoili mu przynajmniej miłość do wielkich dzieł sztuki klasycznej i »wielkich epok« historii: wieku Augusta i wieku Ludwika Wielkiego”. R. Pomeau, *Voltaire*, w: A. Adam, G. Lermnier, É. Morot-Sir, (red.), *Literatura francuska. Od początku do końca XVIII wieku*, t. I, Warszawa 1974, s. 603 nn.

ficznej wielokrotnie krytykował chrześcijaństwo i wszystko to, co kojarzyło mu się z tą religią⁶⁵. Powiedzmy wyraźnie: z religią tą kojarzyły mu się takie grzechy główne ludzkości, jak głupota, ciemnota, fanatyzm jednych oraz swoisty spryt, zachłanność, mściwość i żądza panowania nad całym światem innych. Ci pierwsi to oczywiście sprowadzani przez wiele stuleci na manowce lud, natomiast ci drudzy to różnego rodzaju duchowieństwo. Stąd jego apel: „Écrasons l'infâme” („Rozdeptać to łajdactwo”). Wprawdzie celu tego nie udało mu się ostatecznie osiągnąć (mimo że na jego realizację poświęcił całe dojrzałe życie), niemniej swoimi literackimi i filozoficznymi wystąpieniami przyczynił się do pojawienia się wolterianizmu, czyli formacji intelektualnej, która krok po kroku dokonywała demontażu tych filarów, na których opierała się społeczna dominacja Kościołów i wyznań chrześcijańskich w krajach europejskich. Jego przypiecztowaniem było przeprowadzenie w tych krajach formalnoprawnego rozdziału Kościoła od państwa. Nie jest dziełem przypadku to, że pierwszy został dokonany we Francji⁶⁶ ani że patronem wielu szkół publicznych w tym kraju jest Wolter, a taka wolteriańska wrażliwość czy też – jak kto woli – nadwrażliwość na obecność religii w życiu publicznym, która wyraża się w braku zgody na publiczne obnoszenie się z jej symbolami, należy tam obecnie do dobrego tonu. Warto zatem przypomnieć, na czym polegały i polegają wolterowskie oraz wolteriańskie próby racjonalizacji religii.

Najkrócej rzecz ujmując, można powiedzieć, że jest to próba racjonalizacji poprzez negację tego wszystkiego, co pojawiło się i pojawia w tradycyjnych religiach, oraz afirmację tego, co pojawiło się i może jeszcze się pojawić w takiej nowej religii, jaką stanowił dla Woltera oświeceniowy

⁶⁵ W. Weischedel pisze, że Wolter „żył w ciągłych niesnaskach z przedstawicielami Nieba, to znaczy z duchowieństwem (...) Jego dzieła nazywa się odważnymi aż do zuchwalstwa, areligijnymi, skandalicznymi; zarzuca mu się złośliwość i frywolność; ostrzega się przed nim jak przed trucizną. Jakiś profesor teologii narzekał nawet na Opatrzność, że zezwoliła na to, aby taki człowiek przyszedł na świat”. Autor ten przyznaje również, iż Wolter „przez całe swoje życie był duchowym władcą Europy”. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe...*, s. 152 nn.

⁶⁶ Historyk Kościoła katolickiego, ks. Marian Banaszak, to istotne – zarówno dla Francji, jak i dla Rzymu – wydarzenie wpisuje w rozdział zatytułowany: *Laicyzujący się świat europejski* oraz w ciąg wydarzeń społeczno-politycznych związanych z III Republiką Francuską (powstała ona po zwycięskich dla republikanów wyborach parlamentarnych w 1876 r.). Formalnoprawny rozdział Kościoła od państwa nastąpił po przyjęciu przez parlament francuski (3 lipca 1905 r.) projektu premiera J.-B. Bienvenu-Martina. Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3*, Warszawa 1991, s. 257 nn.

deizm, a dla jego sukcesorów i kontynuatorów – jego różne modyfikacje. Form Wolterowskich negacji i sposobów ich prezentacji jest tak wiele, że ich wyliczenie zabrałoby wiele miejsca. Można jednak sporządzić krótkie kalendarium ich pojawiania się – począwszy od tych młodzieńczych wystąpień, o których wspomina się w policyjnych raportach, a skończywszy na ostatniej z napisanych przez niego powiastek filozoficznych (*Historia Jenni czyli Ateusz i Mędrzec*), w której po raz kolejny próbuje on ośmieszyć chrześcijaństwo i chrześcijan⁶⁷. Po drodze były *Listy o Anglikach* (opublikowane w 1734 r.), w których w sposób zabawny, ale zabawny jedynie dla tych, którzy mieli krytyczny stosunek do religii chrześcijańskiej, opisał Anglię jako kraj sekt i sekciarzy, a mimo tego lepiej prezentujący się niż katolicka Francja⁶⁸. W 1763 r. ukazał się jego *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*. Chodzi w nim o tę samą tolerancję religijną, o którą apelował Locke w swoim *Liście o tolerancji* – o tę samą, ale jednak nie o taką samą tolerancję, o jaką upominał się autor tego *Listu*. U Locke’a bowiem nie ma głębokiej niechęci do chrześcijaństwa, która widoczna jest na każdej stronie rozprawy Woltera. Jej autor apeluje w nim wprawdzie o tolerancję, ale przecież nie o tolerancję dla katolicyzmu, który ma na swoim sumieniu takie zbrodnie przeciwko ludzkości, jak ślubowanie przez „bractwa katolickie nienawiści do swych braci” w wierze (hugenotów) oraz wywołanie wojen religijnych we Francji⁶⁹.

Te i podobne oskarżenia katolicyzmu o najpoważniejsze zbrodnie i nadużycia znajdowały początkowo uznanie w niewielkim kręgu tzw. wolno-myślicieli (libertynów). Dość szybko jednak okazało się, że Wolterowska

⁶⁷ „W młodym wieku Voltaire zaznajamia się ze współczesną krytyką tekstów biblijnych, a w każdym razie zyskuje sobie reputację człowieka zajmującego otwarcie negatywne stanowiska wobec tych tekstów. Anonimowy donos przesłany do porucznika policji w momencie aresztowania Voltaire’a w 1726 roku (...) zarzuca mu, iż »głosił deizm w gotowniach młodych szlachciców«, a Stary Testament nazywał »nagromadzeniem opowieści i bajek«, apostołów – »naiwnymi, łatwowiernymi idiotami«, a ojców kościoła – »szarlatanami i oszustami«. Nie ma żadnego powodu wątpić w to, czy ten anonimowy donos przedstawia w sposób dokładny jego ówczesne zapatrywania”. J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Warszawa 1974, s. 402 i in.

⁶⁸ R. Pomeau pisze, że ich ukazanie się wywołało we Francji skandal, „każda bowiem stronica tej książeczki zawierała sformułowania raniące opinię publiczną w najczulszych punktach”. R. Pomeau, *Voltaire*, s. 605 nn. Szerzej na ten temat zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności. Wykłady*, Poznań 2009, s. 81 nn.

⁶⁹ Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa 1956.

retoryka i logika trafia do przekonania tych szerokich kręgów społecznych, które miały dosyć panowania *ancien régime'u* – nie tylko w życiu religijnym, ale także w innych sferach. Potwierdzeniem tego jest odgrywanie wiodących ról w zwołanym w 1789 r. Zgromadzeniu Narodowym przez takich wolterian, jak Antoine Nicolas Condorcet (1743-1794)⁷⁰. Miał on znaczący wpływ m.in. na ostateczny kształt przyjętej przez to Zgromadzenie (26 sierpnia 1789 r.) *Deklaracji praw człowieka i obywatela*⁷¹. W tym liczącym 17 artykułów dokumencie na temat religii pojawia się tylko jedna niewielka wzmianka⁷². Jakby na to nie patrzeć, wychodzi na to, że religia i religijność obywatela nie są sprawą publiczną, lecz prywatną. Podobnie zresztą rzecz wygląda w przedstawionym przez Condorceta (w kwietniu 1792 r.) Zgromadzeniu Narodowemu *Projekcie organizacji wychowania publicznego*. W dokumencie tym mówi się niekiedy o bardzo szczegółowych kwestiach związanych z edukacją publiczną, ale najwyraźniej religia nie ma i nie powinna mieć z tym wiele wspólnego⁷³.

⁷⁰ Był on pierwszym przewodniczącym tego Zgromadzenia. Wcześniej dał się poznać jako wybitny matematyk (jego *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions. Rendues à pluralité des voix* stanowi istotny wkład do rachunku prawdopodobieństwa), autor hasła do *Wielkiej encyklopedii francuskiej* oraz apologetycznego *Życia Woltera*. Szerzej na ten temat zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności...*, s. 98 nn.

⁷¹ *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 r. stanowiła kompromis wypracowany na bazie wielu propozycji diskutowanych w dniach 20-26 sierpnia w Zgromadzeniu Narodowym. W komentarzu do tej *Deklaracji* (oraz 27 innych projektów zgłoszonych w Zgromadzeniu Narodowym w 1789 r.) Christine Fauré pisze m.in., że „uchwalona została ona w pośpiechu, w wyniku gwałtownych wydarzeń, które wstrząsały krajem, oraz przy wielu kłótniach” między deputowanymi. W sytuacji narastających sprzeczności powoływane były kolejne komitety. „7 lipca powołany został Komitet Konstytucyjny składający się z trzydziestu biur, tydzień później – 14 lipca – Komitet Konstytucyjny składający się z ośmiu członków, 12 sierpnia powołano pięcioosobowy Komitet, zakładając, że zmniejszenie liczby uczestników uprości zadanie i zagwarantuje jego ukończenie. Działając pod presją czasu i otoczenia (...) zdecydowano się ją zrehabilitować i przegłosować na zgromadzeniu ogólnym, kolejno każdy z jej artykułów, bazując na projekcie wyjściowym. Opracowany został przez Szóste Biuro i wniesiony pod głosowanie przez księdza Sieyèsa”. Ch. Fauré (red.), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris 1988, s. 15 nn.

⁷² W jej artykule X mówi się, że „Nikt nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało porządku publicznego ustanowionego przez prawo”. Tamże, s. 13.

⁷³ W punkcie VIII *Projektu* stwierdza się m.in.: „W szkołach i instytucjach będzie się wykladało takie zasady moralności, które ugruntowane na naszych uczuciach naturalnych i na rozumie stanowią wspólną własność wszystkich ludzi. Konstytucja, przyznając każdej jednostce prawo wybrania sobie odpowiedniego wyznania, ustalając całkowitą równość

Szersze wyjaśnienie i uzasadnienie dla takiego traktowania religii i religijności znajduje się w napisanym w ostatnich miesiącach życia *Szkicu obrazu postępów ducha ludzkiego poprzez dzieje*⁷⁴. W wielu miejscach tego swoistego fresku ludzkości kroczącej poprzez dzieje (od mrocznej przeszłości ku świetlanej przyszłości) mówi się o jej tradycjach religijnych, ale w gruncie rzeczy powtarza się Wolterowską „mantrę”: „głupota, ciemnota, fanatyzm jednych oraz swoisty spryt, zachłanność, mściwość i żądza panowania nad całym światem innych”. Zdaniem Condorceta, wszystko to apogeum osiągnęło w Średniowieczu – wówczas bowiem wszechwładne stało się „wyrafinowane okrucieństwo” kleru, a wszędzie szerzyły się „zepsucie i przewrotność. (...) Jedynym przejawem myśli ludzkiej były mrzonki teologiczne i oszustwa zabobonu, a nietolerancja religijna była jedyną moralnością. Europa, uciskana przez tyranie kapłańską i despotyzm wojskowy, we krwi i łzach czekała chwili, gdy dzięki nowym światłom wiedzy i rozumu odrodzi się dla wolności, ludzkości i cnoty”. Gdyby autor

między wszystkimi mieszkańcami Francji, nie dopuszcza w oświacie publicznej żadnego nauczania, które odpychając dzieci pewnej części obywateli, niszczyłoby równość uprawnień społecznych i chciałoby tym lub innym dogmatom zapewnić pierwszeństwo niezgodne z wolnością zapatrywać. Było więc rzeczą bezwzględnie konieczną oddzielić od moralności – zasady wszelkiej religii poszczególnej i nie pozwolić na nauczanie w szkołach publicznych żadnego wyznania religijnego. Każde z tych wyznań może być wykładane przez własnych kapłanów we własnych świątyniach”. A. N. Condorcet, *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Warszawa 1948, s. 39.

⁷⁴ Okoliczności towarzyszące powstaniu *Szkicu* były dramatyczne i ostatecznie dla samego Condorceta okazały się tragiczne. Walka między siłami „Starej” i „Nowej Francji” osiągnęła swoje apogeum, zaś część tych, którzy byli jej inicjatorami i liderami, dość niespodziewanie dla nich samych znalazła się po drugiej stronie barykady. Taki los spotkał opowiadających się za łagodniejszą wersją rewolucji żyrondistów, w tym autora tego dzieła. Ich zasiadający w ławach po lewej stronie francuskiego parlamentu (nazywanego wówczas Konwentem) polityczni przeciwnicy dążyli do generalnego rozprawienia się z *ancien régime*, w tym z jego cichymi sojusznikami, występującymi pod hasłami obrony praw człowieka i obywatela. Za takich radykalna lewica, nazywana „góralami” (od górnych ławek zajmowanych w parlamencie przez jakobinów, którym przewodził Maximilien de Robespierre), uznała m.in. żyrondistów. Jeszcze w czerwcu 1793 r. Condorcet występował w Konwencie przeciwko bezprawnym aresztowaniom umiarkowanych deputowanych. Jednak 7 lipca Konwent przyjął wniosek o jego aresztowaniu. Zdołał go wprawdzie uniknąć, ale był zmuszony do wycofania się z życia publicznego i przebywania w ukryciu (schronienie znalazł w domach paryskich przyjaciół). W tym czasie napisał swój *Szkiec*. Nie chcąc dłużej narażać tych, którzy udzielili mu schronienia, 25 marca 1794 r. ujawnił się. Został aresztowany i osadzony w więzieniu w Bourg-la-Reine. Tam 29 marca 1794 r. popełnił samobójstwo poprzez zażycie trucizny.

Szlicu niczego więcej nie powiedział na temat chrześcijańskiego Średniowiecza, to i tak jego czytelnik miałby prawo sądzić, że nic gorszego nie mogłoby się już ludzkości przydarzyć niż panowanie tej religii. Jest to jednak zaledwie początek sporządzonej przez niego listy jej różnych nadużyć, takich jak „pogarda dla literatury świeckiej”, „skrępowanie świata więzami nowej tyranii” (kościelnej) czy utrzymywanie jej wszelkimi możliwymi sposobami, np. poprzez karanie kłatwą i wzniesienie fanatyzmu („W każdym państwie rozporządzali armią mnichów, zawsze gotowych wzbudzać swymi oszustwami zabobonny strach, aby rozniecać tym gwałtowniejszy fanatyzm”). Pozwoliło to uczynić z Rzymu nowy ośrodek władzy nad Europą Zachodnią i przekształcić Kościół w „pewnego rodzaju monarchię jedyną i niezależną” od świeckich monarchów.

Antyklerykalizmu Condorceta i jemu podobnych wolterian nie należy łączyć z ateizmem. Można natomiast łączyć go z oświeceniowym deizmem. Trzeba jednak pamiętać, że deizm w wydaniu francuskim różnił się pod niejednym względem od deizmu w wydaniu brytyjskim czy niemieckim⁷⁵. Odpowiedzi na pytanie, co stanowiło o specyfice tych deizmów, próbował udzielić m.in. Paul Hazard w przeglądowym dziele o *Myśli europejskiej w XVIII wieku*. W świetle tej rozprawy okazuje się, że w każdym przypadku łączy się on z religią i religijnością naturalną, a ta z powrotem do Natury (pisanej przez niejednego z oświeconych filozofów z dużej litery) oraz z takim pojmowaniem *Civitas* ludzi, w którym wprawdzie „zachowa się Boga, ale tak odległego, tak bladego, że ani „nie będzie już krępował swoją obecnością” rozumnych obywateli owej rozumnej zbiorowości, ani „nie będzie już ich niepokoił swoim gniewem, ani też drażnił swoją chwałą”⁷⁶. Krótko mówiąc, Bóg deistów (nazywanych wówczas również oświeconymi teistami) zostaje sprowadzony do roli Wielkiego Kreatora, który powołał świat naturalny, w tym świat ludzkiej natury, do istnienia oraz zorganizował

⁷⁵ Gertrude Himmelfarb określa brytyjskich deistów mianem „radykałnych dysydentów”. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004, s. 93 nn. Na temat deizmu i deistów niemieckich zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 162 nn.

⁷⁶ „Deizm lub teizm nie będzie już implikować aktu wiary, gdyż będzie rezultatem operacji czysto intelektualnej, prowadzącej do podstawowego i wystarczającego twierdzenia: Bóg istnieje. Jeden rzut oka na stworzenie wystarczy, aby dostrzec cudowne skutki: otóż niepodobna wyobrazić sobie skutków bez przyczyny, należy zatem zakładać pierwszą przyczynę”. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 113 i in.

go na tyle doskonale, że nie musi go podtrzymywać w istnieniu ani w takim funkcjonowaniu, że człowiek może w nim znaleźć wszystko to, co jest mu potrzebne do zaspokojenia podstawowych potrzeb. Wolter sugerował, aby na tej charakterystyce poprzestać i nie pytać, co to dokładnie znaczy, bowiem ów Bóg raczej niechętnie odsłania swoje tajemnice⁷⁷. Oświeconym filozofom trudno było jednak powstrzymać się od pytania i stawiania w kłopotliwej sytuacji nie tylko owego Boga, ale także samych siebie, bowiem ów Bóg tracił w końcu cierpliwość i odsyłał ich z przysłowiowym „kwitkiem”.

Dla rewolucyjnych przywódców rewolucyjnej Francji te intelektualne problemy oświeceniowych filozofów nie miały w gruncie rzeczy większego znaczenia. Znaczenie miały natomiast te przeszkody, które znajdowały się na drodze do wyeliminowania z życia społecznego *ancien régime*'u i przyjęcia nad nim pełnej kontroli. Jedną z takich poważnych przeszkód okazał się Kościół katolicki. Stąd mimo wielu zawirowań i zmian personalnych na szczytach władzy przywódcy ci prowadzili politykę najpierw neutralizacji, a później eliminacji tego wszystkiego i tych wszystkich, którzy stanowili o jego społecznym władaniu, a stanowiła go przecież nie tylko wielowiekowa tradycja przywiązania większości Francuzów do Kościoła katolickiego, ale także tworzące stan pierwszy i korzystające z różnych przywilejów duchowieństwo (szacuje się, że w 1789 r. było go w tym kraju ok. 130 tys.) oraz znajdujące się w posiadaniu tego Kościoła dobra materialne (należało wówczas do niego m.in. ok. 10% ziemi uprawnej). Ks. Bolesław Kumor, opisując ten dramatyczny okres w swojej *Historii Kościoła*, przypomina, że „pierwsze uderzenie w Kościół nastąpiło w związku z przejściem dóbr kościelnych (na mocy postanowienia Zgromadzenia Narodowego z 2 listopada 1789 r.), a następne to zakaz składania ślubów zakonnych (Zgromadzenie uznało je za sprzeczne z prawami człowieka) oraz wprowadzenie *Konstytucji cywilnej kleru* (12 lipca 1790 r.)⁷⁸. Lata 1791-1795 autor ten nazywa „okresem prześladowań i dechrystianizacji” – tak radykalnej, że zaniepokoiła nawet takich radykałów, jak Robespierre czy Danton⁷⁹.

⁷⁷ Stąd deista (ew. oświecony teista) „nie wie, w jaki sposób Bóg karze, w jaki sposób nagradza, w jaki przebacza (...), wie jednak, że Bóg działa i jest sprawiedliwy”. Voltaire, hasło: *Dieu*, w: *Dictionnaire philosophique*, za: tamże, s. 355 i in.

⁷⁸ „Konstytucja całkowicie burzyła hierarchiczny, dotychczasowy charakter Kościoła francuskiego, rozwiązywała jego jedność ze Stolicą Apostolską i tworzyła faktycznie schizmatyczny Kościół francuski”. Ks. B. Kumor, *Historia Kościoła. Część 6*, Lublin 1985, s. 188 nn.

⁷⁹ Zdaniem ks. B. Kumora, Robespierre „był deistą, który uważał, że państwo nie może istnieć bez religii i że chcąc pogodzić masy ludowe z rewolucją, trzeba przywrócić religię.

Po fali jakobińskiego terroru (z apogeum w 1794 r.) w Konwencji Narodowej do głosu doszły bardziej umiarkowane siły (termidorianie i stanowiący władzę wykonawczą Dyrektorzy). Przyjęli oni nową konstytucję (gwarantującą m.in. wszystkim obywatelom wolność sumienia) oraz wydali dekrety łagodzące politykę wobec Kościoła katolickiego (na mocy dekretu z 21 lutego 1795 r. przywrócono mu prawo do publicznego praktykowania kultów). Historycy Kościoła podkreślają przy tym, że temu złagodzeniu polityki wobec chrześcijan i chrześcijaństwa (wymuszonemu przez trudną sytuację społeczną rewolucyjnej Francji) towarzyszyły próby upowszechnienia nowych kultów⁸⁰. W niejednym z nich można odnaleźć elementy filozoficznej racjonalności i prób racjonalizacji wierzeń i praktyk religijnych. W następnych latach do głosu doszły siły, dla których bardziej liczyły się argumenty militarne niż filozoficzne i rozpoczął się w historii tego kraju okres konfrontacji zbrojnych na wielu bitewnych polach. O głównodowodzącym tymi siłami po stronie francuskiej Napoleonie Bonaparte historyk Kościoła katolickiego ks. B. Kumor napisał, że wprawdzie „był wychowany na ideałach Oświecenia i rewolucji i był racjonalistą, ale w gruncie rzeczy był obojętny religijnie, a w sprawach polityki kościelnej był zdecydowanym gallikanistą”, co oznacza, że „opowiadał się za wszechwładzą państwa w stosunku do Kościoła”. O tym, jak to miało wyglądać (i wyglądało w napoleońskiej Francji), mówią zapisy konkordatu zawartego (15 lipca 1801 r.) między Francją i Stolicą Apostolską⁸¹. Można więc powiedzieć, że racją nadrzędną w tych stosunkach była racja Cesarstwa Francuskiego i oczywiście tego Cesarza Francuzów, który wprawdzie koronę cesarską otrzymał (4 grudnia 1804 r.) z rąk papieża, ale na głowę włożył ją sobie sam.

3.2. Po klęsce Napoleona pod Waterloo (18 czerwca 1815 r.) w całej Europie rozpoczął się okres Restauracji, to znaczy prób przywracania (niejednokrotnie siłą) *ancien régime'u*. Były to również trudne lata dla wolnomyślicieli, nazywanych już wówczas liberałami. Opisujący te lata historycy zwracają uwagę m.in. na wzięcie pod szczególną „opiekę”

Na jego wniosek Konwent Narodowy przyjął 4 V 1794 r. dekret, który głosił, że naród francuski uznaje istnienie Najwyższej Istoty i nieśmiertelnej duszy”. Tamże, s. 191.

⁸⁰ „Jedną z takich prób był kult rozumu. Był to faktycznie kult ateistyczny. Opierał się na uroczystych aktach czci religijnej »rozumu powszechnego«, będącego synonimem Najwyższej Istoty”. Tamże, s. 192.

⁸¹ Tamże, s. 195.

szkolnictwa wszystkich szczebli przez przywróconych do łask Burbonów i Kościoła rzymskokatolickiego. „Opieka” ta sprowadzała się często do kontrolowania programów nauczania i kadry nauczającej (i odbierania prawa nauczania tym, którzy nie cieszyli się zaufaniem władz) oraz powierzania funkcji organów kontrolnych tym, którzy pełnili je przed Wielką Rewolucją⁸². Dokonane w tym obszarze życia społecznego zmiany w okresie Wielkiej Rewolucji i Francji napoleońskiej były jednak tak głębokie, że próba przywrócenia dawnego stanu rzeczy okazała się utopią⁸³. Można było oczywiście pozbawić (przynajmniej na pewien czas) liberalnych profesorów uniwersyteckich katedr (i takie zdarzenia miały wówczas miejsce), ale nie można było – mimo wszechobecnej cenzury – uniemożliwić szerzenia się liberalnej ideologii – w gazetach, w książkach oraz w innych powszechnie dostępnych drukach. Tym trudniejsze stało się to po Rewolucji Lipcowej (z 1830 r.) dokonanej wprawdzie nie przez samych liberałów, ale w interesie ich najbardziej znaczącej części, jaką stanowiła zamożna burżuazja⁸⁴.

Trudno byłoby jednoznacznie wskazać, jaki był w tym udział wolteriańskiego libertynizmu, a jaki tego liberalizmu, którego twórcami i realizatorami byli tacy ideolodzy i politycy, jak Louis Adolphe Thiers (1797-1877), François Guizot (1787-1874) czy Alexis de Tocqueville (1805-1859)⁸⁵. Nie

⁸² „W okresie Restauracji wielkimi mistrzami, regentami, rektorami bywają często duchowni”. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej. Wiek X-XX*, Warszawa 1967, s. 454 nn.

⁸³ „Z istniejących przed rewolucją kościelnych zakładów szkolnych zostało niewiele. Jedne dogorywają – stare fakultety zostały wyrugowane przez szkoły wyższe, stworzone przez Konwent i napoleońskie zakłady naukowe. Szkoły mniejsze strupieszale – kolegia – na pewien czas zostały zamienione w szkoły centralne Konwentu, szkoły departamentalne, bardzo czynne, otwarte nie tylko dla młodzieży, ale i dla dorosłych, później zaś w licea i kolegia” (tamże). Autorzy ci wskazują na ówczesną burżuazję jako tę kierowniczą siłę społeczną, która – kultywując tradycje wolteriańskie – stała za tymi zmianami.

⁸⁴ Guido de Ruggiero w swojej monografii poświęconej liberalizmowi europejskiemu powołaną po tej rewolucji Monarchię Lipcową nazywa „Monarchią Bankierów”. „Monarchia Bankierów uczyniła prawa polityczne przywilejem 250 tys. osób, ale w takim kraju jak Francja, gdzie własność ziemska podzielona była między pięć lub sześć milionów obywateli, a jednolita warstwa mieszczańska określała podstawy dla rozwoju wszelkich działań handlowych, przemysłowych, biurokratycznych i zawodowych (...) oznaczało to podział narodu na dwie części oraz zdyskredytowanie większości, która uznana została za mniej zdolną do politycznej działalności”. G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Boston 1959, s. 177 nn.

⁸⁵ Szerzej na temat ich podglądów i działalności politycznej zob. Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, Poznań 2005.

ulega jednak wątpliwości, że tych drugich nie byłoby bez tego pierwszego, a bez działań tych liberałów nie byłoby we Francji drugiej połowy XIX stulecia ani rewolucji przemysłowej, ani też tego antyklerykalizmu, który doprowadził m.in. do pozbawienia duchowieństwa wpływu na szkolnictwo publiczne⁸⁶. Bez dokonanych z ich inspiracji, a niejednokrotnie również pod ich kontrolą zmian w sposobie myślenia i mówienia tej części społeczeństwa francuskiego, którą zwykło się nazywać burżuazją, nie pojawiłyby się zapewne również te publiczne wystąpienia liberałów, które sprowadzały się do przekonania, że najlepiej by było, gdyby we Francji Kościoła katolickiego i jego sympatyków... w ogóle nie było.

Głosy takie pojawiały się nie tylko na kartach książek wychodzących spod pióra liberałów czy na łamach liberalnych czasopism, ale także można było je usłyszeć z zajmowanych przez liberałów uniwersyteckich katedr. Jednym z takich profesorów był wówczas Émile Faguet (1847-1916)⁸⁷. Rozgłos zyskał za sprawą licznych artykułów prasowych, drukowanych głównie na łamach „Journal des Débats”. Polemizował w nich zarówno z politycznymi przeciwnikami liberalizmu, jak i różnymi rozpowszechnionymi w społeczeństwie przekonaniami, w tym z przekonaniem, że człowiekowi i obywatelowi – tylko dlatego, że jest człowiekiem i obywatelem – od społeczeństwa coś się należy. Zgadzał się wprawdzie, że człowiek – zgodnie ze swoją naturą – żyje w społeczeństwie i ucławia się poprzez to życie w społeczeństwie, ale jednocześnie podkreślał, iż nie ma on żadnych praw (czytaj: uprawnień) dopóty, dopóki „nie odda jakiejś usługi lub nie podpisze pierwszego zobowiązania”⁸⁸. Inaczej mówiąc, po to, aby coś brać od społeczeństwa, trzeba mu coś dać od siebie lub przynajmniej zobowiązać się do dania mu czegoś (swojej pracy, swojego czasu, swoich talentów). Winą za rozpowszechnianie różnego rodzaju

⁸⁶ „Duchowieństwo traci wszelkie prawo kontroli nad personelem nauczającym, który jest rekrutowany przez departamentalne *écoles normales primaires*, nauczycielskie seminaria świeckie. W latach 1885-1900 zbudowano w całej Francji tysiące szkół, zapewniając w bardzo krótkim czasie naukę milionom dzieci. (...) Ustawa z r. 1884 wprowadzająca cywilne rozwody, skasowanie modlitwy na początku posiedzeń parlamentarnych, ścisłe przestrzeganie nigdy nie skasowanej ustawy o zakazie kongregacji we Francji, wszystko to są przejawy tego samego ducha antyklerykalizmu”. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej...*, s. 515 nn.

⁸⁷ Jest on autorem wielu programowych opracowań na temat liberalizmu, takich jak *Liberalizm* (1902), *Antyklerykalizm* (1906), *Pacyfizm* (1908) oraz *Kult niekompetencji* (1911). Od 1890 r. był profesorem na Sorbonie, a w 1900 r. został członkiem Akademii Francuskiej.

⁸⁸ É. Faguet, *Liberalizm*, Lwów b.r.w., s. 33 nn.

roszczeniowych przekonań obarczał nie tylko duchowieństwo, ale także tych filozofów i polityków, którzy – zwalczając wpływy kleru – obiecywali społeczeństwu przysłówiowe „gruszki na wierzbie”. Przykładem takich niespełnionych i w gruncie rzeczy niespełnialnych obietnic jest dla niego *Deklaracja praw człowieka i obywatela* – zarówno ta z 1789 r., jak i z 1793 r. (jakobińska)⁸⁹. Problem ten stanowi również motyw przewodni jego rozprawy pt. *Kult niekompetencji* – ów tytułowy kult to nic innego jak niedająca się w pełni zrealizować zasada równości⁹⁰.

Oceniając sytuację społeczną w ówczesnej mu Francji, Faguet zwracał uwagę na dwa zagrożenia. Jednym z nich był bezrozumny egoizm i bezpośrednio łączące się z nim partyjniactwo, a drugim – religijna pobożność oraz związany z nią klerykalizm. O współczesnym mu przeciętnym Francuzie napisał, że święcie wierzy, iż jego los znajduje się nie w jego własnym rękach, lecz w rękach Opatrzności, a utwierdzają go w tym jakże liczni w tym kraju duchowni. W tej sytuacji wnioski są oczywiste – Francuzowi temu („przez ponad trzysta lat wychowywanemu i tresowanemu przez katolików i protestantów”) trudno być „zagorzałym liberałem”, a „Francja po roku 1789 jest jednym z najmniej wolnych i najmniej liberalnych krajów na świecie”. Wyjściem z tej sytuacji ma być w pierwszej kolejności ustanowienie silnego rządu, potrzebnego każdemu obywatelowi; „wolnomyśliciele potrzebują go przeciwko mnichom, księża i zakonnicy protestanci przeciwko katolikom, katolicy przeciwko Żydom i protestantom” itd. Od tego rządu Faguet oczekuje m.in., że dokona formalnoprawnego rozdziału Kościoła od państwa lub nada Kościołowi „cechy analogiczne do prywatnego towarzystwa kolei żelaznych”. W jego przekonaniu, nie jest to żaden wojujący antyklerykalizm, lecz nowoczesny (czytaj: republikański) liberalizm⁹¹.

⁸⁹ Oba dokumenty stanowią w jego przekonaniu swoiste „wyznanie wiary” – wiary w człowieka i obywatela chcącego i potrafiącego żyć i współżyć z innymi ludźmi, a nade wszystko dążącego do „wyzwolenia się ze stanu despotcji i walczącego o jak największą sumę wolności osobistych”. Problem jednak w tym, że wiara ta – podobnie jak każda inna – jest „pogmatwana”, „sprzeczna” oraz próbująca łączyć „wodę z ogniem”. „Umieścić w jednej i tej samej enuncjacji prawo ludu i prawo człowieka, wszechwładzę ludu i wolność jednostki na przykład, jedno i drugie bez zastrzeżeń, jest to wprost łączenie wody z ogniem w pobożnej nadziei, że się jakoś ze sobą pogodzą”. Tamże, s. 38 nn.

⁹⁰ É. Faguet, *Kult niekompetencji*, Lwów – Warszawa 1922.

⁹¹ Rozwijając tę myśl, pisał: „Według zasad liberalnych kościół jest wolnym zrzeszeniem obywateli, zbierających się wspólnie i stowarzyszonych w celu modlenia się do Boga, mówienia o sprawach duchowych, pobudzania się wzajemnego do dobrego, wspomagania ubogich; posiadającym, jeśli tego zapragnie, własną organizację, hierarchię, karność, a tak-

Warto przypomnieć, że te i podobne poglądy spotykały się jeśli nie z uznaniem, to co najmniej z życzliwym zainteresowaniem środowisk liberalnych w innych częściach Europy Zachodniej. Przykładem mogą być Włochy. Już przed ich odrodzeniem (*Risorgimento*) i zjednoczeniem w jedno Królestwo Włoskie (w 1861 r.) pojawiły się tam ruchy społeczne inspirowane liberalną filozofią i ideologią. Jednym z nich był ruch karbonarski⁹². Jego członkowie dążyli do zniesienia monarchizmu oraz utworzenia demokratycznych republik. Jednak w odróżnieniu od republikanów francuskich nie odrzucali kultu Chrystusa. Przeciwnie, uznawali go za Pierwszego Republikanina i ofiarę ziemskich tyranów. Stąd m.in. w ich szeregach znalazła się spora liczba niższej rangi duchowieństwa. Karbonarski rodowód ma również Giuseppe Mazzini (1805-1872). W swoich publikacjach lansował idee wyzwolenia państw włoskich spod dominacji i połączenia ich w jedną republikę – nie tylko wolną od obcych wpływów, ale także realizującą wolności zapisane w *Deklaracjach praw człowieka i obywatela* (zarówno tej z 1789, jak i tej z 1793 r.). Mazzini nie negował ani istnienia Boga, ani też potrzeby szukania w nim oparcia dla walczącego o swoje obywatelskie prawa człowieka. Przeciwnie, niejednokrotnie przekonywał swoich rodaków, że nie mają „innego pana poza Bogiem w niebie i Narodem na ziemi”. Dodawał jednak, że „nikt nie ma żadnego prawa do prześladowania, nietolerancji lub wyłącznego ustawodawstwa w sprawach waszych opinii religijnych. Nic prócz pokojowego, wielkiego głosu ludzkości nie ma prawa stawać pomiędzy Bogiem a waszym sumieniem”. Nie ulega wątpliwości, iż ów „nikt” i owo „nic” to dla niego w pierwszej kolejności papież i tradycyjny katolicyzm⁹³.

że budżet i majątek; co się tyczy zebrań i odprawiania obrzędów religijnych, to podlega on postanowieniom policji miejskiej lub wiejskiej; co się tyczy majątku, to opłaca podatki w tym samym co wszyscy inni stosunku”. É. Faguet, *Liberalizm*, s. 164.

⁹² Jego początki sięgają pierwszych dziesięcioleci XIX stulecia i są związane z założeniem przez wypalaczy węgla drzewnego Zakonu Węglarzy (wł. *carbonari* – węgiel). Prawdopodobnie pierwsze takie organizacje pojawiły się w Kalabrii, a później również w Królestwie Obojga Sycylii i w Piemontcie (w latach 1820-1821 karbonariusze doprowadzili tam do wybuchu powstania) oraz w Modenie, Parmie i w Państwie Kościelnym (tam zainicjowali podobne wystąpienia w latach 1830-1831).

⁹³ Podkreśla się to również w literaturze. Charakteryzując mazzinizm, Valerio Verra stwierdza, że z punktu widzenia tej filozofii i ideologii tradycyjne chrześcijaństwo zrealizowało już swoją misję („prawda, która w nim była, czyli indywidualne odkupienie, już zwyciężyła”). Do realizacji pozostaje natomiast niezbędna wiara w Boga prowadzącego ludzkość ku takiej jedności społecznej, w której „ustanowione zostanie nowe społeczeństwo, a podział na

Wpływy liberałów francuskich widoczne są również w poglądach Camilla Benso di Cavoura (1810-1861), jednej z najbardziej znaczących postaci we włoskim ruchu zjednoczeniowym. Jego pisma pokazują, że bliskie mu były ideały wypisane na sztandarach Rewolucji Francuskiej, lecz obcy nie tylko duch rewolucjonizmu, ale i rewolucyjne metody rozwiązywania problemów społecznych. Podkreślał w nich konieczność liczenia się z zastaną tradycją („Szacunek i miłość dla historycznych tradycji, stanowiących chwałę narodową, są z całą pewnością uczuciami zasługującymi na najwyższą pochwałę”), co we włoskich realiach oznaczało m.in. liczenie się z tradycją przywiązania Włochów do Kościoła katolickiego, w tym do papieskiej władzy. Dla każdego liberała był to trudny do rozwiązania problem. Stanowił on również spore wyzwanie i zadanie dla Cavoura. Uważał on wprawdzie, że Państwo Watykańskie powinno „znaleźć się w pozycji o wiele wyższej niżby to wynikało ze skrawka jego terytorium i garstki jego poddanych”, jednak należy uwzględnić te tradycje włoskiego *Risorgimento*, które od samego początku określiły jasno swój cel – obalenie doczesnej władzy papieża oraz ustanowienie „wolnego Kościoła w wolnym państwie”⁹⁴. Dobrze koresponduje to z liberalną ideologią, ale kontrastuje z wielowiekową tradycją katolicką. Szybko zresztą zorientowali się w tym hierarchowie Kościoła katolickiego i w 1866 r. pojawiła się tzw. kwestia rzymska, która sprowadzała się do zgłoszenia przez papieża Piusa IX stanowczego *votum separatum* wobec prób włączenia Rzymu do Królestwa Włoch. Wywołało to falę antyklerykalnych wystąpień oraz skłoniło rząd do podjęcia wyprawy wojennej na Rzym⁹⁵. W drugiej połowie XIX i na początku XX stulecia liberalna prawica stanowiła jedną z najbardziej liczących się sił na włoskiej scenie politycznej. Jej przedstawiciele dali się poznać jako obrońcy silnego państwa, ale nie Państwa Watykańskiego, lecz Królestwa Włoskiego⁹⁶.

Państwo i Kościół, na instytucje polityczne i religijne, nie będzie już miał racji bytu, bowiem Państwo będzie Kościołem, a Kościół Państwem”. F. Adorno, T. Gregory, V. Verra, *Storia della filosofia. Con testi e letture critiche*, vol. 2, Roma – Bari 1975, s. 410 nn.

⁹⁴ M. Minghetti, *Stato e Chiesa*, Milano 1878; podaję za: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 498 i in.

⁹⁵ Miasto zostało zdobyte 20 września 1870 r., ale papież odmówił podpisania jakiegokolwiek układu ze zwycięskimi Włochami (mimo iż gwarantowano mu wolność, nietykalność oraz 3 mln lirów corocznego odszkodowania).

⁹⁶ Oceniając działalność polityczną tych i innych przedstawicieli liberalnej prawicy, Guido de Ruggiero pisze, iż generalnie „kierowali się oni zasadami ustanowionymi przez

3.3. Dzisiaj, po wielu latach polemik między konserwatystami, liberałami, socjalistami i komunistami, nieco łatwiej jest wskazać linie demarkacyjne między tymi istotnie różniącymi się ideologiami oraz programami zaradzenia najpoważniejszym problemom życia społecznego. Jednak w połowie XIX stulecia kłopoty z tym mieli wszyscy – nawet ci, których uznaje się za ich ideowych fundatorów. Dotyczy to również fundatorów marksizmu – Karola Marksa (1818-1883) i Fryderyka Engelsa (1820-1895), o czym świadczy m.in. rozprawa pt. *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. Wyróżniony w nim socjalizm naukowy został uznany przez jej autora jeśli nie za tożsamy, to przynajmniej za zbieżny w wielu istotnych punktach z komunizmem⁹⁷. Obaj ideowi fundatorzy komunizmu pochodzili ze środowisk społecznych, które później z taką surowością oceniali oraz przez wiele lat z ogromnym zaangażowaniem zwalczali, to znaczy mieszczańskich czy też – jak przyjęło się za nimi mówić – burżuazyjnych⁹⁸.

Karol Marks urodził się (jako najstarszy z dziesięciorga rodzeństwa) w Trewirze i ukończył tam szkołę średnią. Później podjął studia humanistyczne, najpierw na uniwersytecie w Bonn, a po roku na Uniwersytecie Berlińskim (gdzie studiował prawo i filozofię). W okresie berlińskim zapoznał się z filozofią Geорга Wilhelma Friedricha Hegla i przez pewien czas był jej zwolennikiem – przystąpił nawet do stowarzyszenia Młodych Heglistów (skupiało ono młodzież studencką o poglądach antyklerykalnych i lewicowych). W 1841 r. na Uniwersytecie w Jenie obronił rozprawę doktorską na temat filozofii Demokryta i Epikura, a w 1842 r. podjął pracę dziennikarską w wydawanym w Kolonii liberalnym piśmie „*Rheinische Zeitung*” (zamieszczał w nim artykuły m.in. na tematy ubóstwa i przestępczości). W 1843 r. założył rodzinę, a w kilka miesięcy po ślubie przeniósł się do Paryża. Nawiązał tam współpracę z francuskimi socjalistami oraz republikańskimi radykałami, a także z przebywającym

Cavoura”, wprowadzając jednak do nich szereg istotnych poprawek – m.in. w kwestii kompromisowych rozwiązań w stosunkach Kościoła i Państwa; wielu z nich opowiadało się za „agnostycznym, a nawet ateistycznym państwem”, ale nie brakowało i takich, którzy pragnęli „uczynić z Państwa powszechne centrum religijnego życia i przekazania mu zadania, które każdy Kościół uznaje za swoją wyłączność”. Por. G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, s. 324 nn.

⁹⁷ F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 81 nn.

⁹⁸ Trzeba jednak przypomnieć, że określenie to pochodzi od francuskiego terminu *bourgeois*, oznaczającego „mieszczanina” lub „mieszczankę” (a także „gospodarza” oraz „gospodynię”).

w tamtym czasie w Paryżu Fryderykiem Engelsem. Ten ostatni stał się jego najbliższym przyjacielem i współpracownikiem. W lutym 1845 r. w wyniku interwencji rządu pruskiego Marks został wydalony z Francji (zrzekł się wówczas pruskiego obywatelstwa).

W latach 1845-1848 mieszkał w Brukseli i brał aktywny udział w tworzeniu struktur organizacyjnych ruchu komunistycznego. W 1847 r. wstąpił do działającej w Londynie organizacji robotniczej (skupiającej głównie niemieckich emigrantów) noszącej nazwę Związek Sprawiedliwych. W tym samym roku jej nazwa została zmieniona na Związek Komunistów; dla jej potrzeb napisany został w 1848 r. *Manifest komunistyczny*. Po wybuchu Rewolucji Lutowej 1848 r., na zaproszenie francuskiego Rządu Tymczasowego Marks przyjechał do Paryża, a później wyjechał do Nadrenii i podjął tam pracę redakcyjną w „*Neue Rheinische Zeitung*” – lewicowym dzienniku, wspierającym siły rewolucyjne w krajach niemieckich. Po stłumieniu robotniczych wystąpień władze pruskie postawiły Marksa przed sądem (jednym z zarzutów było niepłacenie podatków). Został on wprawdzie uniewinniony, ale władze uznały go za obcokrajowca i nakazały mu (w maju 1849 r.) opuszczenie Prus. Od sierpnia 1849 r. do śmierci mieszkał w Londynie, prowadząc bardzo skromne życie; w latach 1850-1864 żył wraz ze swoją rodziną (miał czwórkę dzieci) wręcz w ubóstwie. Głównym źródłem jego dochodów była praca korespondenta amerykańskiej gazety „*The New York Tribune*” oraz wsparcie finansowe ze strony Engelsa. Sytuacja materialna Marksa i jego rodziny uległa pewnej poprawie po tym, jak został jednym z liderów założonego w Londynie Międzynarodowego Stowarzyszenia Ludzi Pracy (tzw. I Międzynarodówki). W tej skupiającej przedstawicieli robotników angielskich, francuskich i niemieckich organizacji był członkiem Rady Generalnej; reprezentował w niej raczej opcję socjalistyczną niż komunistyczną⁹⁹. Takie było przynajmniej przekonanie lidera lewicowych radykałów w tym gremium – Michała Bakunina. Marks toczył z nim i jego zwolennikami gwałtowne polemiki do 1872 r., czyli do kongresu tego stowarzyszenia w Hadze. Zwyciężyła na nim wprawdzie tzw. frakcja ugodowa, ale kongres

⁹⁹ Świadczy o tym m.in. napisany przez niego *Inauguracyjny Manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników* oraz *Ogólny Statut Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*; w drugim z tych dokumentów na dalszy plan schodzą akcenty rewolucyjne, a na pierwszym są bliskie socjalistom elementy organizacyjne. K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. I, s. 360 nn.

okazał się początkiem końca I Międzynarodówki. Na wniosek Engelsa jej główna siedziba została przeniesiona z Londynu do Filadelfii (w Stanach Zjednoczonych), gdzie została rozwiązana w 1876 r. Marks był już wówczas postacią znaną w ruchu robotniczym, a jego trzytomowe dzieło życia pt. *Kapitał* było już napisane i opublikowane¹⁰⁰. Po dramatycznych doświadczeniach Komuny Paryskiej ponownie zaczął się dystansować od socjalizmu i socjalistów – dał temu wyraz m.in. w *Krytyce programu gotajskiego* (programu Niemieckiej Partii Socjaldemokratycznej)¹⁰¹. W ostatnich kilku latach życia Marks przeżył dwie tragedie rodzinne (śmierć żony oraz najstarszej córki) oraz borykał się z chorobą płuc (była ona bezpośrednią przyczyną jego śmierci).

Fryderyk Engels pochodził z zamożnej rodziny mieszczańskiej – jego ojciec był właścicielem fabryki włókienniczej w Barmen (w Nadrenii) i współwłaścicielem fabryki „Ermen and Engels” w Manchesterze (w Anglii). Po przerwaniu nauki (na rok przed maturą) w gimnazjum w Barmen rodzina wysłała Engelsa do Bremy, aby przyuczył się do zawodu handlowca. Przebywał tam w latach 1838-1841, odbywając staż w firmie eksportowej, a jednocześnie uczył się języków obcych (utrzymywał, że opanował ich 24) oraz studiował dzieła literackie autorów tworzących grupę tzw. Młodych Niemców (m.in. Heinricha Heinego). W tym samym czasie zaczął samodzielnie studiować filozofię G. W. F. Hegla oraz zapoznał się z poglądami niemieckiego anarchisty Maksa Stirnera i młodoheglisty Brunona Bauera (w 1845 r. przeprowadził – razem z Marksem – surową krytykę jego poglądów)¹⁰². Zaczął również pisywać (pod pseu-

¹⁰⁰ W przedmowie do pierwszego angielskiego wydania tomu I (z 1867 r.) przedstawił je jako dzieło całkowicie naukowe, badające „kapitalistyczny sposób produkcji i odpowiadające mu stosunki produkcji i wymiany”, tak jak „fizyk bada procesy przyrody bądź tam, gdzie występują w najbardziej wyrazistej postaci i najmniej zmacone są zakłócającymi je wpływami, bądź też w miarę możliwości dokonuje doświadczeń w warunkach zapewniających niezakłócony przebieg procesu”. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, Warszawa 1956, s. 4.

¹⁰¹ W liście do W. Brackego (z 5 maja 1975 r.) napisał, że w jego przekonaniu program ten „jest stanowczo nie do przyjęcia i jest programem demoralizującym partię”, „jest nie nie wart. Niezależnie nawet od tego, że uświęca dogmat wiary lassalowskiej”. Tamże, t. II, s. 7 nn. Wspomniany Ferdynand Lassalle był jednym z przywódców Niemieckiej Partii Socjaldemokratycznej.

¹⁰² Została ona opublikowana w *Świętej rodzinie, czyli krytyce krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i Spółce*. L. Kołakowski, charakteryzując to „dziełko” Marksa i Engelsa, pisze, że „Święta rodzina jest radykalnym i, rzecz można, bezlitosnym

donimem Fryderyk Oswald) do gazet. W 1841 r. zgłosił się na ochotnika do wojska (przez rok odbywał służbę w pułku artylerii w Berlinie), a w 1842 r. po raz pierwszy zetknął się z komunizmem (w wydaniu Mosesa Hessa)¹⁰³. W latach 1842-1844 przebywał w Manchesterze. Zajmował się tam prowadzeniem rodzinnej fabryki włókienniczej oraz uzupełnieniem swojej edukacji historycznej; miał nawet zamiar napisać historię Anglii z perspektywy powstania w niej klasy robotniczej. Poznał wówczas Mary Burns, niewykształconą robotnicę, z którą pozostawał w nieformalnym związku aż do jej śmierci w 1864 r. (później poślubił jej siostrę Lizzy). W 1844 r. doszło do wspomnianego już spotkania z Marksem w Paryżu oraz podjęcia z nim współpracy. Razem wstąpili do londyńskiego Związku Sprawiedliwych i przyczynili się do przekształcenia go w Związek Komunistów. Po stłumieniu Rewolucji Lutowej w 1848 r. przygotowywali apele, programy i plany działania dla ruchu robotniczego w Europie; w jednym z nich za klęskę robotniczych wystąpień z 1848 r. obwinili „niemieckich liberalnych bourgeois” (ich partię uznali za „bardziej niebezpieczną niż dawnych liberałów”) i wzywali robotników do totalnej rewolucji („Ich hasło bojowe powinno brzmieć: »Nieustająca rewolucja«”)¹⁰⁴. W późniejszym czasie Engels dzielił czas między działalnością w rodzinnej fabryce (zresztą udaną, bo przynoszącą dochody zapewniające mu dostatnie życie) oraz działalnością w ruchu robotniczym. Napisał wiele wprowadzeń do wydawanych w różnych językach dzieł Marksa, a po jego śmierci stał się najpoważniejszym autorytetem dla marksistów (wyznawców poglądów Marksa). Do jego samodzielnych dokonań należy rozprawa pt. *Anty-Dühring* (krytykował w niej niemieckiego socjaldemokratę Karla Eugena Dühringa, przeciwnika Marksa i marksizmu) oraz kilka mniejszych opracowań¹⁰⁵. Zarówno treść tych dzieł, jak i składane wielokrotnie przez Engelsa hołdownicze deklaracje pod adresem dokonań Marksa skłaniają

pożegnaniem młodoheglizmu. Jest to zjadliwa, szydercza i nielojalna rozprawa z dawnymi sprzymierzeńcami, nade wszystko z Brunonem i Edgarem Bauerami. Książka jest rozwleklą, pełną drobnostkowych kpin, kalamburów tworzonych z nazwiska przeciwników itd. Ma wykazać umysłową nicość i naiwność »świętej rodziny« heglowskiej”. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 123 nn.

¹⁰³ Tamże, s. 92 nn.

¹⁰⁴ K. Marks, E. Engels, *Apel Komitetu Centralnego do Związku Komunistów*, w: K. Marks, E. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, s. 99 nn.

¹⁰⁵ Na przykład *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* (1884) czy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* (1888).

do wniosku, że w „wykuwaniu” ideowych i programowych podstaw komunizmu jego rola była pomocnicza. Bez wchodzenia jednak w szczegóły można przyjąć, że marksizm był wspólnym „dzieckiem” ich umysłów.

Dzieła zebrane Marksa i Engelsa to kilkadziesiąt obszernych tomów. Zdumiewa zarówno różnorodność podejmowanych w nich problemów (od globalnych po zupełnie incydentalne), jak i długość listy tych osób, z którymi pragnęli raz na zawsze się rozprawić. Wielu z krytykowanych przez nich filozofów i polityków jest wymieniana z nazwiska już w tytułach rozpraw; inni są przywoływani (z reguły w roli oskarżonych o coś) na kartach tych publikacji. Ten daleko idący krytycyzm można do pewnego stopnia tłumaczyć ich faktyczną marginalizacją zarówno w życiu społecznym krajów, w których przebywali, jak i w ówczesnym ruchu robotniczym (skłaniającym się bardziej ku socjalizmowi niż komunizmowi). Sporym zaskoczeniem może być jednak nie tylko to, jak wiele Marks i Engels mają do powiedzenia na „nie”, ale także to, jak niewiele mają do powiedzenia na „tak” – nawet w tak fundamentalnej kwestii, jaką jest postulowane przez nich społeczeństwo komunistyczne. Przyznają to zresztą niektórzy współcześni marksiści¹⁰⁶.

Oszczędność w słowach jest widoczna również, gdy wskazują to, co w religii i religijności jest racjonalne, oraz tych, którzy ową racjonalność potrafili w jakiejś mierze rozpoznać. W syntetyczny (i numeryczny) sposób zostało to przedstawione w jedenastu *Tezach o Feuerbachu*. Nie wszystkie z tych tez odnoszą się bezpośrednio do Feuerbacha oraz do kwestii religii i religijności. Jednak – jak twierdzą znawcy (i wyznawcy) marksizmu – marksowskie postrzeganie i przedstawianie kwestii religii i religijności stanowi integralną część ich ogólnej teorii życia społecznego¹⁰⁷. Teoria ta

¹⁰⁶ Por. S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, Warszawa 1972.

¹⁰⁷ Częściami składowymi tej teorii są: a) „teoria struktury klasowej społeczeństwa burżuazyjnego”, b) „teoria walki klas jako przezwyciężenie fatalizmu i automatyzmu ekonomicznego”, c) teoria „partii komunistycznej jako wyraz przekształcenia się klasy robotniczej w »klasę dla siebie«”, d) teoria państwa burżuazyjnego jako „dyktatury klasy panującej ekonomicznie” oraz teoria „obumierania państwa” jako „dyktatora klasowego” (ale nie natychmiastowego jego „zgonu”, bo wcześniej społeczeństwa budujące komunizm muszą przejść przez „dyktaturę proletariatu”), e) „teoria narodu i procesów narodowotwórczych” (jako teoria przezwyciężania nacjonalizmu i kosmopolityzmu oraz wykształcania proletariackiego patriotyzmu i internacjonalizmu), f) teorie moralności „form świadomości społecznej” oraz jej klasowego charakteru, g) teoria „religii jako formy świadomości społecznej” oraz jej klasowego charakteru, h) teoria nauki i ideologii (również jako klasowych form świadomości społecznej), i) teoria osobowości jako „wy-

zarówno w całości, jak i w swoich poszczególnych częściach jest – zdaniem marksistów – całkowicie racjonalna, a nawet w gruncie rzeczy jest jedyną w pełni racjonalną teorią. Krótko rzecz ujmując, ma ona stanowić trafny opis oraz trafne wyjaśnienie tego wszystkiego, co w społeczeństwie było, jest i będzie w przyszłości.

Kwestii tej również Karl R. Popper poświęcił znaczną część swojego *Spoleczeństwa otwartego i jego wrogów*. W świetle tego błyskotliwego i krytycznego wobec marksizmu studium protoplastą Marksowskiej koncepcji życia społecznego, w tym jego racjonalności i racjonalizacji, był Platon, natomiast jej bezpośrednim poprzednikiem – Hegel. To właśnie w jego pismach Marks i Engels mieli znaleźć wyjaśnienie zarówno globalnych, jak i lokalnych procesów społecznych, w tym wskazanie tych sił sprawczych, które stanowią o ich dynamice, charakterze i kierunku zmian, a także – co było i jest dla marksizmu równie ważne – uzasadnienie dla formułowanej przez nich tezy, że historia świata nie jest historią pokoju czy „areną szczęścia ludzkości”, lecz areną walki i przeżywania przez poszczególne ludy, narody i klasy społeczne raz większego, innym razem mniejszego nieszczęścia¹⁰⁸. Według Hegla, za tym wszystkim kryje się wszystkomojący, wszystkowiedzący, wszystkorozumiejący i samorealizujący się *Weltgeist* (Duch Świata) – zawsze obecny w tym, co się dzieje w dziejach (w realnym świecie), zawsze mający rację, a nawet będący Najwyższą Racją (w swojej najczystszej formie ma to być bowiem Rozum Wszechświata) i zawsze sprawiający, że to, co jeszcze wczoraj było w miarę rozumne, dzisiaj jest już znacznie mniej rozumne, a jutro czy pojutrze utraci swoją rozumność lub – co na to samo wychodzi – wszystko to, co istniało, istnieje czy istnieć będzie, „mocą swojego przeznaczenia skazane jest na zagładę”¹⁰⁹.

tworu historycznych działań jednostki w społeczeństwie”, a także jej „klasowych typów”, „konieczności przezwyciężenia burżuazyjnej osobowości” i wykształcenia „komunistycznego ideału człowieka”. Tamże.

¹⁰⁸ „Hegel maluje posępny obraz tego, co nazywa »codziennym życiem«” oraz przypomina, że „historia świata nie jest areną szczęścia. Okresy szczęścia są w niej pustymi kartami...”. K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2007, s. 95 i in.

¹⁰⁹ Wyjaśniając to jakże ważne dla marksistowskiego myślenia o racjonalności dziejów przekonanie, Engels pisał: „Teza heglowska obraca się za sprawą samej dialektyki heglowskiej we własne przeciwieństwo: wszystko, co jest rzeczywiste w dziedzinie historii ludzkości, staje się z czasem nierozumne, jest więc już nierozumne mocą swojego

Marks i Engels na jednym z wcześniejszych przystanków swojej intelektualnej podróży do komunizmu rozstali się z Heglem oraz z „idealistycznym bagażem” heglizmu. Dalej podążali już własną drogą materializmu, a dla marksowskiego materialisty wszystko zaczyna się nie w mniej lub bardziej odległych rejonach ducha, lecz w całkiem nam bliskich rejonach ciała, np. w takich jego prozaicznych potrzebach, jak ochrona i obrona przed niekorzystnymi wpływami naturalnego środowiska (chłodem, głodem itd.). Zaczyna się, ale oczywiście się tam nie kończy, bowiem po zaspokojeniu tych prozaicznych potrzeb dają o sobie znać potrzeby duchowe, w tym potrzeby ludzkiego umysłu, takie jak potrzeba wiary w lepszy świat czy zrozumienia tego zmieniającego się i pod wieloma względami niedoskonałego świata. Być może nie każdej z tych duchowych potrzeb Marks i Engels poświęcili wystarczająco dużo uwagi, aby wierzący w ich zdolność wyjaśnienia wszystkiego wszystkim mogli się od nich dowiedzieć, czy jest ona, czy też nie jest racjonalna, ale z całą pewnością włożyli sporo wysiłku w to, aby wyjaśnić, skąd się bierze racjonalność i nieracjonalność społeczna oraz czego potrzeba, aby było możliwie jak najwięcej tej pierwszej i jak najmniej tej drugiej. Ich zdaniem, jedna i druga bierze się ze swoistej logiki dziejów. Jednak nie – jak u Hegla – „idealistycznej i teoretycznej”, lecz „materialistycznej i praktycznej” oraz – generalnie – rewolucyjnej, bowiem każda zasadnicza zmiana na lepsze oznacza rewolucję.

Kwestia ta stanowi sedno problemu w *Tezach o Feuerbachu*. Marks wychodzi w nich – podobnie jak w wielu innych swoich rozważaniach – od krytyki, a dokładnie od wskazania na taki „brak wszelkiego dotychczasowego materializmu – nie wyłączając feuerbachowskiej”, jakim jest ujmowanie „przedmiotu, rzeczywistości, zmysłowości (...) jedynie w formie obiektu, czyli postrzeżenia, nie zaś jako ludzkiej działalności zmysłowej, praktyki, nie subiektywnie”. Z *Tezy I* dowiadujemy się również, że Feuerbach „działalności ludzkiej nie ujmuje jako działalności przedmiotowej.

przeznaczenia, jest z góry obciążone nierozumnością; a wszystko, co w głowach ludzkich jest rozumne, przeznaczone jest stać się rzeczywistym, choćby pozostawało w jak największej sprzeczności z istniejącą pozorną rzeczywistością. Teza o rozumności wszelkiej rzeczywistości przeobraża się według wszelkich reguł heglowskiej metody myślenia w inną tezę: wszystko, co istnieje, zasługuje na to, ażeby uległo zagładzie” E. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, s. 342 nn.

W *Istocie chrześcijaństwa* rozpatruje on (...) tylko podstawę teoretyczną jako prawdziwie ludzką, podczas gdy praktykę ujmuje i ustala jedynie w brudno-judajskiej formie, w której ono występuje”. W *Tezie 4* Marks docenia fakt, że Feuerbach w wymienionej tu rozprawie „sprowadził świat religijny do jego ziemskiej podstawy”, ale go nie przecenia, bowiem „po dokonaniu tej pracy pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. Mianowicie fakt, że podstawa ziemska odrywa się sama od siebie i utrwała się w obłokach jako samodzielne państwo, da się wytłumaczyć jedynie samorozdarcie i samozaprzeczeniem tej ziemskiej podstawy. Ona sama musi więc być najpierw zrozumiana w swojej sprzeczności, następnie zaś, przez usunięcie sprzeczności, praktycznie zrewolucjonizowana. A więc np. po odkryciu, że ziemska rodzina jest tajemnicą świętej rodziny, pierwsza musi być z kolei poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce”¹¹⁰. Uwagi krytyczne pod adresem Feuerbacha pojawiają się również w następnych *Tezach*. Wszystko to, co najistotniejsze, zostało już powiedziane – sprowadza się to do zarzutu, że autorowi *O istocie chrześcijaństwa* zabrakło nie tylko rewolucyjnej teorii życia społecznego i rewolucyjnych postulatów, ale także rewolucyjnego ducha, który warunkuje zarówno teorię, jak i praktykę społeczną.

Dopowiedzenia do tych i innych tez znajdują się w wielu rozprawach Marksa i Engelsa. Późniejsze wypowiedzi klasyków marksizmu oraz kontynuatorów i propagatorów ich filozofii i ideologii przekonują, że ich zarzuty wobec Feuerbacha sprowadzają się nie do braku racjonalności czy braku ideologii, lecz do braku jedynie racjonalnej racjonalności oraz jedynie słusznej ideologii. Rzecz jasna, można ją znaleźć tylko w marksizmie. Pisał o tym m.in. Fryderyk Engels w rozprawie *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Mowa tam nie tylko o zmierzchu takiej filozofii, jak filozofia Hegla, czy takich heglistów, jak Dawid Strauss (autor *Życia Jezusa*, stanowiącego prowadzoną z pozycji historycznych krytykę *Ewangelii*) i Bruno Bauer („twierdzący, że cały szereg opowieści ewangelicznych zostało sfabrykowanych przez samych ich autorów”), ale także takiej filozofii i ideologii, jaką proponował Feuerbach¹¹¹. W świetle tego dzieła miała tego dokonać rewolucja 1848 r.: „usunęła ona całą filo-

¹¹⁰ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, s. 383 nn.

¹¹¹ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: tamże, s. 339 nn.

zofię bez ceremonii na bok” (zarówno Hegla, jak i Feuerbacha). Engels podkreśla jednak, że dokonała tego z dużą pomocą filozofów – zwłaszcza takich jak on i Karol Marks, to znaczy tych, którzy odkryli prawdziwe błędy, ograniczenia i zwyczajne przesady przedmarksowskiego idealizmu i materializmu. Wprawdzie wyraża on w tej rozprawie wątpliwości, czy Ludwika Feuerbacha można uznać za idealistę, czy też za materialistę w starym stylu, to generalnie skłania się do uznania go za idealistę; bo idealistą jest każdy, kto stanowi „latorośl filozofii heglowskiej” (a Feuerbach ją stanowi)¹¹². Najgorsze u tego ostatniego jest to, że jego moralność „skrojona jest na miarę dzisiejszego społeczeństwa kapitalistycznego, choćby on sobie tego nie życzył i nawet się tego nie domyślał” – najgorsze nie tylko dla innych, ale także dla niego samego, bowiem w ten sposób „nie może znaleźć drogi ze znieawidzonego śmiertelnie przez siebie królestwa abstrakcji do żywej rzeczywistości”.

Tacy kontynuatorzy i propagatorzy marksowskiej filozofii i ideologii, jak Włodzimierz I. Lenin (wł. Uljanow, 1870-1924) nie zawracali sobie głowy Feuerbachem i jego problemami – nie tylko dlatego, że uznali, tak jak autor *Trzech źródeł i trzech części składowych marksizmu*, „naukę Marksa za wszechpotężną, prawdziwą, pełną i harmonijną, dającą ludziom jednolity światopogląd nie dający się pogodzić z żadnymi przesadami, z żadną reakcją, z żadną obroną ucisku burżuazyjnego”, ale także dlatego, że według nich Marks i Engels raz na zawsze ustalili jego miejsce wśród filozofów, ideologów i obrońców kapitalistycznego świata. Ten inicjator i przywódca rewolucji radzieckiej z 1917 r. miał jednak w ręku *Wykłady o istocie religii* Feuerbacha, a nawet przejrzał je i sporządził z nich notatki, o czym przekonują redaktorzy cytowanego ich polskojęzycznego wydania. Zamieszczają te notatki (nazywane „konspektem książki”) zapewne nie tylko jako wprowadzenie, ale także naprowadzenie na ich właściwe odczytanie. Pokazują one m.in., jak czyta obce ideowo dzieła ideowy rewolucjonista; a czyta je z daleko idącą wybiórczością, wyszukując w nich tylko to, co potwierdza jego z góry przyjęte tezy. *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu* pokazują również, jak z punktu widzenia tego ideowca należy obchodzić się z tymi, wobec których odczuwa się wprawdzie

¹¹² „Z rozkładu szkoły heglowskiej wyrósł jednak inny jeszcze kierunek, jedyny, który okazał się rzeczywiście płodny, a kierunek ten związany jest głównie z imieniem Marksa” (tamże, s. 367). Jest to oczywiście dla każdego prawdziwego marksistowskiego filozofa i ideologa.

pewien dług wdzięczności, ale w okresie wielkich rewolucji nie ma ani czasu, ani miejsca na spłacanie takich długów; w piśmie tym nazwisko Feuerbacha wprawdzie się pojawia, ale marginalnie¹¹³.

Ci, którzy nie mają ochoty na studiowanie wielotomowych dokonań pisarskich Marksa i Engelsa oraz ich mniej lub bardziej wiernych uczniów, mogą sięgnąć do takich kompendiów wiedzy na temat marksizmu, jak *Dialektyka i społeczeństwo*. W opracowaniu tym materializm historyczny (stanowiący jedną z dwóch głównych części składowych marksizmu) jest nazywany „przełomem »kopernikańskim« w humanistyce”. Marks i Engels są przedstawiani w nim jako „myśliciele samodzielni i oryginalni”, a ich młodzieńczy heglizm i feurbachizm – jako obce materializmowi historycznemu „rozwiązania teoretyczne i stanowiska filozoficzne” (jednak ani Marks, ani Engels nigdy nie byli „ortodoksyjnymi heglistami czy feurbachistami”). Autorzy tego opracowania uznali jednak, że trzeba czytelnikowi jakoś wytłumaczyć nie tylko to, że twórcy marksistowskiej filozofii i ideologii poświęcili tyle uwagi swojemu rozstaniu się z heglizmem i feurbachizmem, ale i otwarcie przyznawali, że przez pewien czas pozostawali pod ich intelektualnym wpływem. Tłumaczą to oczywiście dialektycznie, to znaczy Marks i Engels najpierw „przejęli z entuzjazmem śmiałą proklamację wskrzeszenia w filozofii niemieckiej materializmu”, ale dosyć szybko się zorientowali, że zarówno „metafizyczno-materialistycznym odłamom myśli Oświecenia”, jak i filozofii Feuerbacha brakuje naukowych podstaw, i oczywiście dokonali ich krytyki¹¹⁴. Kwestię tę traktują oni jednak na tyle poważnie, że powracają do niej wielokrotnie przy różnych okazjach. Najobszerniej wypowiadają się na ten temat w rozdziale pt. *Religia jako forma świadomości społecznej* – Feuerbachowi poświęcają tam odrębny punkt; jego filozofia jest przedstawiana w nim jako „szczytowe osiągnięcie naukowe krytyki religii w przedmarksowskim materializmie”, a on sam jako ten filozof, który pierwszy „ujął wierzenia i obrzędy jako alienację człowieka”¹¹⁵.

Wszystko to jednak ma o tyle znaczenie, o ile wiąże się z tzw. rewolucyjną praktyką, czyli z takimi działaniami, które w radykalny spo-

¹¹³ W. I. Lenin, *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1955, s. 56 nn.

¹¹⁴ S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo...*, s. 99 nn.

¹¹⁵ Tamże, s. 425 nn. Od ujęcia przez Feurbacha wierzeń i obrzędów jako „alienacji istoty człowieka” do Marksowskiego ujęcia religii jako „opium dla ludu” droga jest jednak daleka (co autorzy ci starają się wykazać w dalszej części tego opracowania).

sób zmieniają społeczną rzeczywistość. Zmiana taka oczywiście miała miejsce, ale nie – jak się tego spodziewali ideowi fundatorzy marksizmu – w Europie Zachodniej, lecz najpierw w Rosji, a później w tych krajach Europy Środkowej i Wschodniej, które znalazły się pod kontrolą Związku Radzieckiego w następstwie zwycięstwa nad faszyzmem sił koalicyjnych i podziału między nimi stref wpływów. Napisano już wiele dzieł na temat okoliczności narodzin, rozwoju i funkcjonowania komunizmu w Rosji, jednak nadal trudno jest wyjaśnić w kategoriach racjonalności ogromny sukces tej garstki osób, która na początku swojej drogi po władzę tworzyła stosunkowo mało znaną w Rosji frakcję II Międzynarodówki, a po zaledwie kilku miesiącach stała się najważniejszą siłą polityczną w tym kraju, aby w końcu przejąć władzę nad wszystkimi obywatelami wielokulturowego Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, i to taką władzę, której polecień musiał słuchać każdy, komu zależało na skromnym, ale w miarę spokojnym codziennym życiu¹¹⁶. Oznaczało to, że komunizm przeszedł – mówiąc popperowskim językiem – ze stadium prorocstwa i buntu przeciwko rozumowi w stadium urzeczywistnienia i wykreowania nowego typu rozumności, a w gruncie rzeczy dwóch istotnie różniących się i dopełniających rozumności – komunistycznej władzy oraz zwyczajnego obywatela. W tej pierwszej najwyższą racją i naczelną zasadą podejmowanych działań stało się komunistyczne panowanie i rozciąganie tego panowania możliwie jak najdalej, a cena, jaką trzeba było za to zapłacić, miała w gruncie rzeczy drugorzędne znaczenie. Natomiast w tej drugiej taką racją stawało się przetrwanie – najpierw jako grup społecznych (byłych posiadaczy ziemskich, kapitalistów, rzemieślników, inteligencji itd.), później jako zwyczajnych obywateli, a na końcu (w okresie apogeum komunistycznego terroru) – biologiczne przetrwanie poszczególnych osób.

Jak wyglądało to w praktyce, przedstawiają autorzy *Czarnej księgi komunizmu*. Pierwsza część tego obszernego i dobrze udokumentowanego dzieła zatytułowana jest *Państwo przeciwko społeczeństwu*, natomiast w jej poszczególnych punktach mówi się m.in. o: 1. „paradoksach i nieporozu-

¹¹⁶ Michał Heller i Aleksander Niekricz uważają, że Rewolucja Październikowa jest „dzieckiem” nie tyle Lenina i bolszewików, ile I wojny światowej oraz problemów społecznych przeżywanym przez Rosję na początku XX stulecia, takich jak „burzliwy rozwój jej gospodarki” i nienadążające za nim zmiany w strukturze władzy („Struktura państwa zmieniała się bez porównania wolniej niż jej struktury ekonomiczne, społeczne i kulturalne”). M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy*, t. 1 i 2, Wrocław 1989.

mieniach Października”, 2. „zbrojnym ramieniu dyktatury proletariatu”, 3. „Czerwonym Terrorze”, 4. „Brudnej wojnie”, 5. „wielkim głodzie”, 6. „przymusowej kolektywizacji i rozkułaczaniu”, 7. jeszcze raz o „wielkim głodzie”, 8. „elementach klasowo obcych” i „cyklach represji”¹¹⁷. Z tej wojny komunistycznego państwa z niechęcącymi lub niepotrafiącymi mu się podporządkować „elementami klasowo obcymi” zwycięsko wyszło to pierwsze, ale ceną za to zwycięstwo była ogromna liczba ofiar¹¹⁸.

Za „element klasowo obcy” została uznana m.in. Cerkiew prawosławna. Autorzy *Czarnej księgi komunizmu*, przedstawiając ten istotny front walki komunistycznej mniejszości z niekomunistyczną większością wyznawców prawosławia w Rosji sowieckiej, piszą, że „stosunki między nowym reżimem a Cerkwią prawosławną psuły się od samego dojścia do władzy bolszewików. 5 lutego 1918 roku rząd zadekretował rozdział państwa i szkolnictwa od Cerkwi, ogłosił wolność sumienia i wyznania oraz nacjonalizację majątku cerkiewnego. (...) 26 lutego 1922 roku prasa opublikowała dekret rządu, który nakazywał natychmiastową konfiskatę w cerkwiach wszystkich cennych wyrobów ze złota i srebra oraz wszystkich kamieni szlachetnych, które nie służą bezpośrednio kultowi”¹¹⁹. Lista tych represyjnych kroków podejmowanych przez komunistyczne państwo

¹¹⁷ S. Courtois, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J.-L. Margolin, *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, Warszawa 1999, s. 57 nn.

¹¹⁸ Autorzy *Utopii u władzy* podają (powołując się na oficjalne dane radzieckiego Centralnego Urzędu Statystycznego), że było to ok. 10 180 000 zabitych, ogromne zniszczenie kraju oraz pojawienie się na masową skalę głodu (w jego wyniku w latach 1921-1922 życie straciło 5 053 000 osób). Natomiast autorzy *Czarnej księgi komunizmu* przedstawiają „ogólny bilans zbrodni” dokonanych przez komunistów sowieckich w latach 1918-1945 – ofiary te to m.in.: „dziesiątki tysięcy zakładników lub więźniów rozstrzelanych bez sądu i masakra tysięcy zbuntowanych robotników i chłopów w latach 1918-1930; (...) dziesiątki tysięcy zmarłych w obozach koncentracyjnych w latach 1918-1930; prawie 690 tysięcy zamordowanych podczas Wielkiej Czystki z lat 1937-1938; zesłanie 2 milionów kułaków (lub rzekomych kułaków) w okresie 1930-1932; 6 milionów Ukraińców zmarłych wskutek spowodowanego głodu, któremu nie próbowano zaradzić, w latach 1932-1933; deportacja setek tysięcy Polaków, Ukraińców, Białych, Mołdawian i mieszkańców Besarabii w latach 1939-1941 i 1944-1945”. Tamże, s. 30 nn.

¹¹⁹ „Lata 1929-1930 to okres rozwinięcia drugiej ofensywy państwa przeciw Cerkwi, po ofensywie z lat 1918-1922. Pod koniec lat dwudziestych znaczenie Cerkwi prawosławnej w społeczeństwie było wciąż duże (...). Jemielian Jarosławski, przewodniczący założonego w roku 1925 Związku Wojujących Bezbożników, przyznawał, że spośród 130 milionów mieszkańców kraju z religią »zerwało« tylko niecałe 10 milionów”. Tamże, s. 129 i nn.

przeciwko religiom i tradycyjnym formom religijności swoich obywateli jest oczywiście znacznie dłuższa.

Po II wojnie światowej doszły do niej działania podejmowane w krajach, które znalazły się pod rządami komunizmu i komunistów. Jednym z nich była Polska. Andrzej Paczkowski, autor tej części *Czarnej księgi komunizmu*, w której przedstawiani są *Polacy pod obcą i własną przemocą*, pisze, że „w ciągu czterdziestu pięciu lat, kiedy władzę w Polsce – jako siła dominująca, *de facto* monopolistyczna – sprawowała partia komunistyczna, mieliśmy do czynienia z pięcioma fazami czy okresami, które wyraźnie różniły się między sobą, również pod względem stopnia represyjności. Było także wiele podobieństw, a w tym zasadnicze: zawsze istniała policja polityczna i zawsze kontrolę nad nią miało partyjne centrum decyzyjne (lub przynajmniej kilka należących do niego osób)”. Okres pierwszy – przypadający na lata 1944-1947 – to terror masowy, przeprowadzany nie tylko w oparciu o doświadczenia „radzieckich towarzyszy”, ale także w znacznej mierze przez „radzieckich towarzyszy”, to znaczy pracowników radzieckich organów bezpieczeństwa¹²⁰. Okres drugi – przypadający na lata 1948-1956 – to terror powszechny, którego głównym zadaniem było „zastraszenie i rozciąganie kontroli nad całym społeczeństwem, także nad tymi grupami i środowiskami, które nie tylko nie zamierzały podejmować jakichkolwiek działań opozycyjnych, ale mniej lub bardziej gorliwie popierały władzę. (...) Po likwidacji opozycji główną instytucją nie podporządkowaną władzy był Kościół katolicki, od wiosny 1948 roku coraz bardziej obserwowany i coraz częściej atakowany”¹²¹. Okres trzeci – przypadający na lata 1956-1981 – to „system represji selektywnej”, stosowanej zarówno wobec niektórych osób ze środowisk świeckich (np. wobec niektórych wysokich rangą funkcjonariuszy państwowych pochodzenia żydowskiego), jak i ze środowisk kościelnych. Wprowadzenie stanu wojennego (13 grudnia 1981 r.) otwiera okres czwarty, stanowiący – zdaniem A. Paczkowskiego – „próbę represji masowych” („Z wyjątkiem kilku pierwszych tygodni po 13 grudnia nie

¹²⁰ „Komuniści byli w Polsce ugrupowaniem marginesowym i nie mieli żadnych szans na objęcie władzy drogą demokratyczną” Tamże, s. 352.

¹²¹ „W roku 1950 do więzień trafił pierwszy biskupi, a główne uderzenie nadeszło już po śmierci Stalina, we wrześniu 1953 roku: proces biskupa Kaczmarska (wyrok 12 lat) i internowanie prymasa Wyszyńskiego. W sumie przez więzienia przeszło ponad 100 księży. Szczególnie ostro prześladowano świadków Jehowy, którzy *in gremio* uznawani byli za »szpiegów« amerykańskich”. Tamże, s. 357 nn.

stworzono jednak atmosfery strachu porównywalnej z latami 1948-1956”). Lata 1986-1989 to okres „kapitulacji, czyli bezradności” w próbach podporządkowania sobie przez komunistyczne władze społeczeństwa polskiego. Generalna wymowa tych zmagañ jest taka, że na ich początku i końcu komuniści polscy i komuniści w Polsce stanowili i stanowią zdecydowaną mniejszość. Natomiast większość stanowili i stanowią ci, którzy deklarowali i deklarują swoje przywiązanie do Kościoła katolickiego. Rzecz jasna, nie zawsze wiąże się to z uczestnictwem w praktykach religijnych ani nie oznacza, że ci zdeklarowani katolicy są skłonni uznawać jego nauki i nauczanie¹²². Jest to jednak zjawisko charakterystyczne dla wielu społeczeństw dzisiejszej Europy.

Uwagi

Pierwsze z nich wiąże się z Popperowską odpowiedzią na pytanie, co sprawiało i sprawia, że niektóre racjonalizacje życia społecznego, w tym religijnego, zyskiwały i zyskują społeczne uznanie. Autor *Spoleczeństwa otwartego* przeprowadził analizę poglądów trzech filozofów i proponowanych przez nich racjonalizacji – Platona, Hegla i Marksa oraz doszedł do wniosku, że łączy ich wiara w rozum i rozumność¹²³. Jestem skłonny podpisać się pod tezę, że nie jest możliwa żadna racjonalność i racjonalizacja bez tej wiary. Rzecz jednak w tym, że może ona występować i niejednokrotnie występowała w takich uwikłaniach i powikłaniach, że trudno powiedzieć, czy jest to jeszcze wiara, czy już niewiara w ów rozum i ową rozumność, a jeśli nawet jest to wiara, to można mieć wątpliwości, czy ci filozofowie w taki sam sposób pojmują ów rozum i ową rozumność. Popper przedstawia ich jako wrogów „społeczeństwa otwartego”, tj. takiego, w którym każdy obywatel (przynajmniej teoretycznie) może być sam dla siebie „sternikiem i statkiem”. Społeczeństwo to stwarza obywatelowi możliwość swoistej żeglugi, jaką jest jego życie, natomiast jego rozum i rozumność stanowi dla tego statku ster. Wrogami takiego społeczeństwa są wszyscy ci, którzy kreują pozytywny wizerunek tylko jednego Wielkiego

¹²² Szerzej na ten temat zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 83 nn.

¹²³ Szerzej na ten temat zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności życia społecznego. Wykłady*, Poznań 2007, s. 36 nn.

Sternika. Popper nazywa go „inżynierem społecznym”, a jego działalność „inżynierią społeczną”, ale przecież można go też nazwać Wielkim Kreatorem i utożsamiać z filozofem-racjonalistą (tak jak u Platona, Woltera i Feuerbacha), powierzając mu m.in. rolę przywódcy klasy robotniczej (jak ma to miejsce u Marksa i marksistów). Nie powinno się natomiast utożsamiać go z Bogiem, bowiem ten „inżynier” i ta „inżynieria” opierają się na przekonaniu, że „człowiek jest kowalem swojego losu i że w zależności od celów, jakie sobie stawia, może wpłynąć na historię i zmienić ją, tak jak my zmieniamy powierzchnię ziemi”¹²⁴. Jednak „tylko wtedy można się posługiwać rozumem w polityce, kiedy zna się przyszły bieg historii”, a można mieć wątpliwości, czy do trafnego rozpoznania „biegu historii” wystarczy ludzki rozum i ludzka rozumność, czy też trzeba odwołać się do jakiegoś wyższego rozumu i wyższej rozumności. Takie wątpliwości miał Platon (stąd pojawia się u niego istota boska nazywana Demiurgiem), nie mieli ich natomiast Aureliusz Augustyn i Tomasz z Akwinu, ale ten brak wątpliwości przemawia na korzyść nie ludzkiego, lecz boskiego rozumu. Wątpliwości takich nie mieli również Wolter, Feuerbach i Marks, ale u nich ma przemawiać to na korzyść ludzkiego rozumu, a dokładniej takiego rozumu, który „z nieubłaganą konsekwencją” realizuje się w historii i który jest rozpoznawany w niej przez tych i podobnie do nich myślących filozofów. Popper zgłasza swoje zastrzeżenia zarówno do rozumu i rozumności Platona i platoników, jak Marksa i marksistów, zarzucając im m.in. łączenie tego, co zasadnie zostało rozdzielone i nie powinno być połączone, bowiem prowadzi do irracjonalnego historycyzmu, profetyzmu, fatalizmu i innych jeszcze form irracjonalizmu.

Można mieć jednak również pewne wątpliwości co do racjonalności Popperowskiego rozumu i Popperowskiej rozumności. Opiera się ona na deklarowanym i stosowanym w praktyce krytycyzmie, w tym krytycyzmie wobec historycyzmu, któremu zarzuca się m.in. prowadzenie do niespełnionych i niespełnialnych „proroctw historycznych”¹²⁵. Wygląda jednak na to, że Popper sam hołduje – mniej lub bardziej świadomie – pewnej wersji historycyzmu. Czyż bowiem jego *społeczeństwo otwarte* nie stanowi również

¹²⁴ K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 42 nn.

¹²⁵ Jednym z takich „proroctw” było przewidywanie Marksa, że do wielkiej rewolucji proletariackiej dojdzie najpierw w krajach zachodnich, a później we wschodnich: „(...) zgodnie z marksizmem bowiem rewolucja proletariacka winna być ostatecznym skutkiem industrializacji”. Tamże, s. 153 nn.

takiego portu, o którym marzyli i marzą wielcy racjonalności – począwszy od Platona, poprzez Augustyna i Tomasza z Akwinu, do racjonalistów nowożytnych i współczesnych – portu, ku któremu kierowali i kierują swoje myślenie i marzenie, aby w nim zakotwiczyć na stałe. W Popperowskim ujęciu zarówno ów statek, jak i jego sternik i port, do którego chciałby on dopłynąć, odznaczają się i przyciągają swoją nowoczesnością, ale przecież nie zmienia to faktu, że stanowi coś w rodzaju ziemi od dawna obiecywanej, ale z różnych względów wcześniej nieosiąganej. Być może jest ona takim samym ideałem, jaki stanowi dla wierzących raj, a jego osiągnięcie – w gruncie rzeczy nieziszczalnym i niemieszczącym się w żadnych standardach racjonalności marzeniem, ale za takie marzenie i wiarę w jego spełnianie warto poświęcić coś z racjonalności. Na jego obronę można powiedzieć przynajmniej tyle, że trudno byłoby żyć – nawet wielkim racjonalistom – bez ideałów, a im większy jest ich format, tym bardziej odbiegają one od prozy życia. Uwagę tę traktuję jako przyczynek do dyskusji nad racjonalnością w ogóle, w tym dyskusji nad dominacją społeczną tych, których racjonalizacje życia jednostkowego i zbiorowego zyskały szerokie uznanie.

Kolejne uwagi są związane z kontrowersjami wokół problemu sekularyzacji. Problem ten nie został wprawdzie dotąd wyraźnie przeze mnie postawiony, ale obecny jest w tych rozważaniach od początku, bowiem jest tak uwikłany w różnego rodzaju „hipotezy i sądy wartościujące, dane empiryczne i postulaty *a priori*, logiczne i metodologiczne aporie”, że tworzy – jak to określa Gustavo Guizzardi – „swoisty teoretyczny »pasztet«”; dodam: „pasztet” trudny do intelektualnego przetrawienia i takiego przedstawienia, aby nie spotkać się z zarzutem rzecznika tylko jednej ze stron w tym historycznym sporze¹²⁶. Trzeba go jednak w końcu jasno postawić i powiedzieć, które z ujęć tego zjawiska wydaje się najbardziej trafne. Krótko rzecz ujmując, stosunkowo bliskie jest mi ujmowanie tego zjawiska przez Maxa Webera, w szczególności jego traktowanie sekularyzacji jako zjawiska globalnego i łączenie go ze społecznymi procesami racjonalizacji. Wprawdzie uczony ten pojęciem *sekularyzacja* posługiwał się rzadko, to jednak często mówił o *odczarowywaniu świata*; a jest to – w moim przekonaniu – określenie jeśli nie równoznaczne, to bliskoznaczne *sekularyzacji*. Oczywiście zanim dokonało się *odczarowywanie świata*, musiało dojść do jego *zaczarowywania*. Weber analizował jedno i drugie procesy,

¹²⁶ G. Guizzardi, *Sekularyzacja a ideologia eklezjalna*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 336 nn.

a w wyprowadzanych z tych analiz wnioskach ogólnych stwierdzał m.in., że elementy świętości i świeckości wprawdzie się zmieniają, ale wciąż pozostają obecne w życiu społecznym. Na to, które z nich i w jaki sposób dominują, istotny wpływ ma ludzki rozum i ludzka rozumność – przede wszystkim zbiorowa; ale przecież nie byłoby rozumności zbiorowej bez jednostkowej, zwłaszcza wielkich intelektualistów. Mieli oni znaczący udział w takim procesie sekularyzacji, który polega na desakralizacji zastanych wierzeń i praktyk religijnych lub quasi-religijnych oraz sakralizacji nowych – w ich przekonaniu bardziej racjonalnych od poprzednich. Wynika z tego, że sekularyzację należy łączyć bardziej z transformacją społeczną, w tym z transformacją jednostkowej i grupowej rozumności, niż z eliminacją.

Takie rozumienie procesów sekularyzacyjnych bliskie jest ich ujmowaniu i przedstawianiu przez Thomasa Luckmanna w rozprawie pt. *Das Problem der Religion in der moderner Gesellschaft*¹²⁷. Jej autor inspirował się nie tylko myślą Maxa Webera, ale także Emila Durkheima oraz kilku jeszcze innych socjologów religii. Jego naukowe *credo* można sprowadzić do stwierdzenia, że „problem istnienia jednostki w społeczeństwie jest problemem »religijnym«” i łączy się bezpośrednio – jako to już w swoim czasie wykazali Weber i Durkheim – z sekularyzacją współczesnego świata¹²⁸. W części wprowadzającej tej rozprawy Luckmann dokonuje przeglądu badań prowadzonych przez współczesną mu socjologię oraz formułuje krytyczną ocenę współczesnej socjologii religii¹²⁹. Wskazuje tam m.in. na potrzebę podjęcia gruntownych badań nad sekularyzacją. Jego zdaniem, wokół tego problemu nagromadziło się wiele zasadniczych nieporozumień, takich jak „rozumienie sekularyzacji jako patologii religijnej, mierzonej przy pomocy kurczącego się oddziaływania Kościoła”. Wynika

¹²⁷ Jej angielska wersja ukazała się w 1967 r. w Nowym Jorku pt. *The Invisible Religion*.

¹²⁸ „(...) zarówno Weber, jak i Durkheim klucz do zrozumienia miejsca jednostki w społeczeństwie widzieli w badaniu religii. Dla Durkheima symboliczna rzeczywistość religii jest jądrem świadomości zbiorowej”. Natomiast „dla Webera zagadnienia społecznych warunków indywiduacji pojawiają się w bardziej specyficznej perspektywie, to znaczy w historycznym kontekście konkretnych religii i ich związku z historycznymi społeczeństwami”. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2006, s. 52 nn.

¹²⁹ „Zanikła świadomość centralnego znaczenia religii dla teoretycznych założeń socjologii, zarówno w socjologii, jak i w innych gałęziach tej dyscypliny. Nowa socjologia religii składa się z opisu upadku instytucji kościelnych, widzianych przez pryzmat parafii”. Tamże, s. 54.

ono z faktu utożsamiania religii z Kościołem, który jest pojmowany jako wyspecjalizowana instytucja zaspokajająca zbiorowe i jednostkowe potrzeby religijne. Może to być i jest „w pełni akceptowane przez Kościoły”, ale nie powinno być akceptowane przez niewykłanych w wyznaniowe związki i historyczne skojarzenia socjologów religii.

Dla właściwego zrozumienia problemu sekularyzacji zasadnicze znaczenie mają odpowiedzi na pytania: „Jakie wartości dominują we współczesnej kulturze? Jaka jest podstawa społeczno-strukturalna tych wartości i jaka jest ich funkcja w życiu współczesnego człowieka? (...) Są to bardzo ogólne pytania. I, jak można od razu zauważyć, należy je rozpatrywać w odniesieniu do ogólniejszych zagadnień teoretycznych. Znane nam formy religii, takie jak religia plemienna, kult przodków, Kościół, sekta itd., są specyficznymi historycznymi instytucjonalizacjami symbolicznych uniwersów (...). Aby odpowiedzieć na nasze początkowe pytania, musimy stwierdzić, w jaki sposób symboliczne uniwersa w ogólności, a kosmos religijny w szczególności, są obiektywizowane społecznie. Takie jednak rozważania prowadzą wprost do ogólnych zagadnień teorii instytucji i socjologii wiedzy oraz, na końcu, wyprowadzają nas poza obręb właściwej teorii socjologicznej na obszar antropologii filozoficznej”¹³⁰. Według Luckmanna, dotarcie socjologa religii do obszaru antropologii filozoficznej oznacza, po pierwsze, postawienie w centrum uwagi „procesów prowadzących do utworzenia Jaźni”, a po drugie – do uznania ich za procesy „fundamentalnie religijne”. Szersze wyjaśnienie tych kwestii znajduje się w napisanej kilka lat później wspólnie z Peterem L. Bergerem rozprawie pt. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*¹³¹. W *Niewidzialnej religii* Luckmann sygnalizuje jedynie,

¹³⁰ Tamże, s. 62 nn.

¹³¹ W części zatytułowanej *Sekularyzacja, odrodzenie i eksperyment* autorzy rozprawy polemizują z tezą o „nadchodzącej śmierci religii” lub z postawieniem znaku równości między procesami sekularyzacji a „całkowitym upadkiem wszelkich religii”. Ich zdaniem, „sekularyzacja oznacza transformację, a nie jej unicestwienie”, a ściślej takie procesy, w których dochodzi do takich „przemian religii niskiego napięcia w specjalności kulturowe” (za które uznają oni Kościoły), w których organizacje religijne tracą władzę („Sekularyzacja to stopniowa utrata władzy przez organizacje religijne”). Odpowiadając na pytanie o socjokulturowe uwarunkowania tego procesu, wskazują oni na kosmopolityczny i pluralistyczny charakter tych społeczeństw, w których ów proces występuje („W kosmopolitycznym, pluralistycznym pod względem religijnym społeczeństwie przybysz ma szansę nawiązać kontakty społeczne z wieloma osobami bez względu na ich przynależność religijną”), oraz „mobilność społeczną i przestrzenną”. P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

że wiąże się to z działaniami prowadzącymi do obiektywizacji, internalizacji, socjalizacji, racjonalizacji i typizacji światopoglądu („Światopogląd jest wszechobejmującym systemem znaczeniowym, w którym społecznie istotne kategorie czasu, przestrzeni, przyczynowości i celu są podporządkowane bardziej konkretnym schematom interpretacyjnym”). Jego częścią jest święty kosmos, a „ucieleśnienia świętego kosmosu, które będziemy nazywali religijnymi wyobrażeniami, nadają sens życiu jednostki”¹³². Warto również odnotować, że to nadawaniu sensu życiu jednostki jest realizowane w procesach nazywanych procesami „indywiduacji świadomości i sumienia w matrycy ludzkiej intersubiektywności”.

Przyjrzenie się uwarunkowaniom tej indywiduacji przekonuje, że „zakorzenione są one w jednostkowych organizmach ludzkich”, a także, a nawet przede wszystkim, w takich „organizmach” zbiorowych, jak tradycje kulturowe, w tym tradycje religijne, oraz związane z nimi „wyspecjalizowane instytucje religijne”, w tym Kościoły historyczne, i to zakorzenione w takim stopniu, że można powiedzieć, iż religijność indywidualna jest kształtowana przez te historyczne Kościoły¹³³. Sprawia to, że często trudno jest jednoznacznie wskazać granicę między tym, co w religii i religijności jednostkowe, a tym, co w nich zbiorowe (wspólnotowe), oraz tym, co jest w nich obiektywne, a tym, co subiektywne. Można jednak wskazać takie sytuacje modelowe, jak całkowita zgodność między funkcjonującym społecznie oficjalnym modelem religijności a subiektywnym uznawaniem jego wiarygodności przez poszczególne jednostki. Ten rodzaj zgodności oznacza „doskonałą socjalizację jednostki”. Wprawdzie w rzeczywistości ona nie występuje, niemniej konstruowanie tego typu sytuacji modelowych posiada istotne walory heurystyczne. Pozwala bowiem m.in. na określenie „tożsamości jednostki we współczesnym społeczeństwie”.

¹³² „Święty kosmos definiuje bezpośrednio całą socjalizację jednostki i odpowiada całej jej biografii. Ujmując sprawę inaczej, wyobrażenia religijne służą do legitymizowania zachowań w pełnej gamie sytuacji społecznych” (tamże, s. 99). Szerzej na temat „świętego kosmosu” zob. E. Vögelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952.

¹³³ „Święty kosmos jest dostępny w formie doktryny, skodyfikowanej w świętych tekstach i komentarzach. Doktryna ta jest przekazywana i interpretowana przez oficjalny zespół ekspertów w sposób obowiązujący dla laikatu. Wszystkie działania bezpośrednio związane ze świętym kosmosem są umieszczane w liturgii, która jest wykonywana przez wyznaczonych specjalistów lub pod ich nadzorem. Co więcej, Kościół, jak każda inna instytucja historyczna, wypracowuje tradycje, które są zakorzenione we własnych koncepcjach i interesach biurokracji i elit władzy”. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 111.

Zdaniem Luckmanna, charakterystyczne dla tej tożsamości jest: 1. „osłabienie nadrzędnej pozycji specyficznie religijnych wyobrażeń w subiektywnych systemach odniesień”; 2. „zawężenie zwyczajowego stosowania norm religijnych do wydzielonego obszaru wiary i praktyki”; 3. uznawanie religii i religijności za „prywatną sprawę”; 4. postrzeganie religijności kościelnej jako pozostałości po poprzednich pokoleniach i sytuowanie jej „na peryferiach współczesnych społeczeństw przemysłowych”; 5. pluralizacja świętego kosmosu („już nie reprezentuje on jednej obowiązującej hierarchii i nie jest artykułowany jako spójna tematycznie całość”); 6. dokonywanie wyboru „znaczeń ostatecznych w oparciu o preferencje konsumenta, które są determinowane biografią społeczną jednostki”; 7. „poparcie dla subiektywnych systemów znaczeń »ostatecznych«” nie tylko ze strony rodziny (jak to miało miejsce w przeszłości), ale także dalszego otoczenia społecznego („Koledzy, sąsiedzi, członkowie grup tworzących się w pracy i wokół wspólnych zainteresowań mogą służyć jako »znaczący inni«, którzy podzielają budowę i stabilizowanie »prywatnych« uniwersów znaczeń »ostatecznych«”)¹³⁴.

Te elementy składowe tożsamości współczesnych członków społeczeństw krajów uprzemysłowionych oznaczają sekularyzację. Z zestawienia tego jasno wynika, że nie sprowadza się ona ani do procesu ograniczania społecznych wpływów Kościoła, ani tym bardziej do eliminacji świętego kosmosu z życia społecznego. Chodzi w niej bowiem o taką transformację, która prowadzi do pojawienia się „nowej społecznej formy religii, która z kolei jest determinowana radykalną transformacją stosunku jednostki do porządku społecznego”. Chodzi w niej również o taką racjonalizację religii i religijności, w której święty kosmos nie tylko nie będzie utrudniał, ale wręcz będzie legitymizował „ucieczkę jednostki do »sfery prywatnej«”. Rodzi to oczywiście różnego rodzaju niebezpieczeństwa. Sygnalizując ich pojawienie się, Luckmann wskazuje m.in. na towarzyszącą sekularyzacji „dehumanizację struktury społecznej” oraz totalizację, nazywaną dzisiaj globalizacją (sam święty kosmos „pojawia się i działa jako ideologia *totalna*”). Stwierdza jednak również, że jest „mało prawdopodobne, aby ten trend, który próbowaliśmy opisać, był odwracalny, nawet gdyby jego odwrócenie było pożądane”.

¹³⁴ Tamże, s. 115 nn.

DODATEK

RÓŻNICE MIĘDZY RACJONALNOŚCIĄ A IRRACJONALNOŚCIĄ RELIGII

1. Interesujące mogą być nie tylko społeczne następstwa racjonalizacji religii, ale także jej irracjonalizacji. Podstawową kwestią jest określenie różnic między jej racjonalnością a irracjonalnością. Stanęli przed nim właściwie wszyscy przywoływani tutaj filozofowie i uczeni i dla żadnego z nich nie było to zadanie łatwe – również dla Maxa Webera, którego ujęcie społecznych następstw racjonalizacji religii stanowi w tej rozprawie modelową sytuację problemową. Pozostawał on wprawdzie – jak twierdzi Alan Sica – wręcz w „nałogowej” zależności od podziału: racjonalizm – irracjonalizm, a nawet używał tych pojęć „niczym zaklęć”, to jednak chętniej posługiwał się pierwszym z nich niż drugim¹. Można oczywiście pokusić się o taką interpretację Weberowskich wypowiedzi, która doprowadzi do w miarę spójnego logicznie odczytania jego poglądów na to, co w życiu społecznym, w tym religijnym, jest racjonalne, a co irracjonalne. Takie interpretacje można spotkać u niektórych współczesnych weberystów – tytułem przykładu przywołując formułowaną na bazie Weberowskich poglądów rynkową teorię religii (a w jej ramach teorię „napięć”)². Można również pokusić się o taką interpretację jego poglądów, która prowadzi do generalnego wniosku, że „religia jest z definicji manifestacją irracjonalności”, a podejmowane w różnym czasie i w różnych miejscach próby jej racjonalizacji należy traktować

¹ Przywoływany autor twierdzi, że zarówno pierwszego, jak i drugiego z tych pojęć Weber używa w znaczeniach „wzajemnie sprzecznych”. A. Sica, *Weber: Irrationality and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – London 1988, s. 192 nn.

² W świetle tej teorii racjonalizacja przyczynia się do zmniejszania napięć społecznych, natomiast irracjonalizacja do ich potęgowania. Por. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000.

jako właśnie próby (ale tylko próby) ucieczki przed jej irracjonalnością³. Tak czy inaczej, w Weberowskim ujęciu granica między tym, co racjonalne, a tym, co irracjonalne, jest płynna i nie zawsze można zorientować się, kiedy kończy się to pierwsze, a zaczyna drugie.

Zdaniem Talcotta Parsonsa, oznacza to, że Weber „wpakował się w poważne kłopoty”. Autor ten przeprowadził szczegółową analizę źródeł i charakteru tych kłopotów. Wśród tych pierwszych znajdować się ma nie tyle posługiwanie się przez Webera tzw. typami idealnymi (te uznaje Parsons nie tylko za uprawnione, ale wręcz niezbędne w naukach społecznych), ile wyartykułowanie jedynie „czterech typów działania społecznego i stosowanie ich we wszystkich analizach”. Zmusza to Webera do „epistemologicznie niebezpiecznego »typu atomistycznego«” oraz prowadzi do lekceważenia tego wszystkiego, co stanowi *odchylenia* od tych typów; a takie *odchylenia* stanowiąc ma to, co irracjonalne. W konsekwencji „pewne elementy, których obecność jest logicznie zrozumiała, są ignorowane (...). Jednak to nie wszystko. Od momentu pojawienia się w analizie Webera dychotomii: racjonalne – irracjonalne i odkąd te ostatnie elementy są traktowane jako *odchylenia*, pojawia się tendencja do tworzenia fałszywej, teoretycznie nieuzasadnionej antytezy. Elementy, które mogą być w pewnych empirycznych przypadkach dobrze zintegrowane w systemie z elementami racjonalnymi, są włączane w konflikt z nimi”⁴. Zdaniem Parsonsa, Weber miałby mniejsze kłopoty, gdyby „rozwinął swoją systematyczną teorię w kierunku psychologii”⁵. Uwagi te potwierdzają tezę, że Weber sformułował przede wszystkim teorię racjonalizacji życia społecznego, a jego irracjonalizacja interesowała go tylko o tyle, o ile wiązała się – logicznie i historycznie – z tą racjonalizacją.

³ Do takiego wniosku skłania się m.in. A. Sica w cytowanej tutaj monografii.

⁴ T. Parsons, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York 1964, s. 16 nn.

⁵ „To (ignorowanie przez Webera psychologii – Z. D.) jest szczególnie zgodne z jego traktowaniem racjonalności (...). Izolacja racjonalności i traktowanie afektów *jedynie* jako czynnika powodującego odchylenia od racjonalnych norm jest wyraźnie sprzeczne z wynikami badań nowoczesnej psychologii, która jest skierowana raczej zdecydowanie na integrowanie emocjonalnych i racjonalnych elementów poznawczych tego samego działania. Prawie taka sama jest prawda o weberowskiej tendencji ograniczania typów idealnych w jego analizach do racjonalnych przypadków, oraz powiązana z tym tendencja do ograniczania, przynajmniej w swoich metodologicznych sformułowaniach, odpowiedniości subiektywnych kategorii do świadomie zamierzonych motywów”. Tamże, s. 27 nn.

Warto przyjrzeć się, jak to wygląda w pierwszym paragrafie Weberowskiej *Socjologii religii*, zatytułowanym *Powstanie religii*. Już w pierwszych zdaniach Weber podkreśla, że „zajmuje się nie »istotą« religii, lecz warunkami oddziaływania swoistego rodzaju działania wspólnotowego, którego zrozumienie także tu (podobnie jak w tych częściach tego dzieła, w których mowa jest m.in. o „typach panowania” oraz o „gospodarce i społecznych porządkach” – Z. D.) możliwe jest jedynie dzięki odwoływaniu się do subiektywnych przeżyć, przedstawień, celów jednostek – do »sensu« – bo jego zewnętrzny przebieg może być bardzo różnorodny”⁶. Przypomnijmy zatem, że w tej socjologii (nazywanej „socjologią rozumiejącą”) nadrzędnym celem jest rozpoznawanie, opisywanie i wyjaśnianie *sensu* ludzkich działań społecznych, czyli takich, które są skierowane na *innych*. Do takich działań Weber zalicza również działania „religijnie lub magicznie motywowane”, takie „jak składanie ofiar z ludzi, spełniane w fenickich miastach morskich bez jakichkolwiek oczekiwań odnoszących się do tamtego świata”. Od tego przykładu przechodzi on od razu do generalizacji historycznej, stwierdzając, że „religijnie lub magicznie motywowane działanie jest (...) właśnie w swojej pierwotnej postaci, przynajmniej relatywnie *racjonalne* (podkr. – Z. D.), jeśli nawet nie jest z konieczności działaniem wedle środków i celów, to jednak wedle reguł doświadczenia. Tak jak wierzenie drewna rozżarza je, tak i »magiczne« gesty znajdującego się na rzeczy sprowadzają z nieba deszcz. (...) Jedynie my, z punktu widzenia naszej współczesnej wiedzy przyrodniczej, bylibyśmy skłonni wyróżniać obiektywnie »właściwe« i »niewłaściwe« przypisanie przyczyn i uznać to ostatnie za *irracjonalne* (podkr. – Z. D.), a odpowiadające mu działanie za czary”.

W tych stwierdzeniach pojawia się co najmniej kilka istotnych dla Weberowskiej dychotomii racjonalny – irracjonalny kwalifikacji. Po pierwsze, oba te pojęcia są łączone z działaniem społecznym, w szczególności z jego motywowaniem, stosowaniem w nim określonych środków i stawianiem określonych celów, a także z odwoływaniem się do określonych reguł doświadczenia. Po drugie, oba te pojęcia są traktowane jako kategorie społeczne (związane z działaniem wspólnotowym) i historyczne (odnoszone są m.in. do zmieniającego się stanu wiedzy). Można zatem powiedzieć, że to, co w jednym miejscu i czasie mogło uchodzić i uchodziło za przejaw racjo-

⁶ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 318 nn.

nalności, w innym mogło uchodzić i uchodziło za przejaw irracjonalności. Jest to historyczny punkt widzenia na racjonalność i irracjonalność.

Weber wyróżnia jednak w tej kwestii jeszcze kilka innych punktów widzenia, m.in. kompetencyjny i skutecznościowy. Jeśli ktoś wierci owo przykładowe drewno w taki sposób, że pojawia się oczekiwany ogień, to można powiedzieć, że działa racjonalnie. Irracjonalnie działa oczywiście ten, kto nie potrafi – mimo podejmowanych prób – osiągnąć takiego efektu. W dalszej części tego fragmentu *Socjologii religii* Weber przywołuje przykład działania wzięty z życia religijnego. Mowa jest tam o człowieku, który „odznacza się zdolnością popadania w ekstazę” (posiada do tego określone kompetencje) i potrafi „przez to wywoływać te meteorologiczne, terapeutyczne, wróżbiarskie, telepatyczne skutki, do których, jak poucza doświadczenie, można doprowadzić wyłącznie w ten sposób”. Istnieją też osoby, które mają zdolność (kompetencje) do popadania w ekstazę, ale nie potrafią wywołać wymienionych tutaj skutków. O takich osobach można powiedzieć, że są ekstazykami, ale nie charyzmatykami (kimś obdarzonym charyzmą)⁷. To ostatnie wiąże się bowiem ze społecznymi oczekiwaniami, społecznym uznaniem oraz społeczną (wspólnotową) wiarą. Z historycznego punktu widzenia za działanie racjonalne może być uznana pierwsza z tych zdolności, a ze społecznego – jedynie druga z nich i to niejednokrotnie niezależnie od tego, co w tej kwestii mieli i mają do powiedzenia filozofowie, teolodzy, uczeni i innego rodzaju specjaliści od religii i religijności⁸. Można zatem powiedzieć (za Weberem), że to, czy coś jest racjonalne, czy też irracjonalne, jest kwalifikowane również według tego, czy jest odnoszone do wierzeń i przekonań małych, czy dużych grup społecznych.

W dalszej części tych rozważań problem racjonalizacji i irracjonalizacji jest rozpatrywany w związku z wiarą w duchy, „nadprzyrodzone” moce oraz z pojawieniem się świata bogów i bogów funkcyjnych. Z historycznego i społecznego punktu widzenia wszystko to stanowi pewien racjonalny ciąg zdarzeń, posiada bowiem swoje *racje* – tyle tylko, że różne

⁷ Tych pierwszych Weber nazywa „laikami”, natomiast o drugich mówi, że są „ludźmi szczególnie kwalifikowanymi” i stają się wykonawcami „najstarszego z wszystkich »zawodów« – czarownika”.

⁸ „Żadna uchwała soborowa, odróżniająca »wielbienie« Boga od »czczenia« obrazów świętych wyłącznie jako środka nabożeństwa, nie przeszkadza temu, że i dziś jeszcze Europejczyk z Południa czyni odpowiedzialnym obraz świętego i opluwa go, gdy mimo zwykłych manipulacji nie pojawia się oczekiwany skutek”. Tamże, s. 319.

i zmienne. Najpierw Weber wskazuje na te, które pozostają w związku z gospodarką i gospodarowaniem – pojawiają się one m.in. w „racjonalnych czarach” („Sposób ich stosowania tworzy, obok racjonalnego wpływu na duchy w interesie gospodarki, drugi ważny, ale w dziejach wtórny przedmiot, z natury przekształcający się niemal w tajemny kunszt, sztuki czarownika”). Z tego punktu widzenia irracjonalne są te działania, które mimo iż zawierają pewne elementy „sztuki czarownika”, pozostają bez „wpływu na duchy w interesie gospodarki” (np. odurzanie się alkoholem lub narkotykami dla samego odurzania się). Od tej opozycji racjonalne – irracjonalne są odróżniane opozycje związane z personifikowaniem i odpersonifikowaniem „nadprzyrodzonych” mocy, nadawaniem imion bogom i „nazywaniem ich wedle znajdującego się w ich władzy procesu” („a z tego kolei procesu mit czerpie prawo czynienia z czystych określeń bogów imiona ubóstwianych bohaterów”), pozbawianiem „za pomocą środków magicznych” konkretnych rzeczy i konkretnych procesów ich konkretności i nadawaniem im znaczeń symbolicznych („Wszystkie sfery ludzkiej aktywności zostają wciągnięte w ten zaklęty symboliczny krąg”) itd. Lista ta jest oczywiście długa i zróżnicowana, bowiem w tym momencie Weber znajduje się przy opisie i wyjaśnianiu początkowych i przejściowych stadiów religii i religijności, stadiów „wiodących od preanimistycznego naturalizmu do symbolizmu”.

Odnotujmy (już w wielkim skrócie), że dalej mowa jest m.in. o 1. eliminowaniu z wierzeń i praktyk religijnych chaosu oraz wprowadzaniu w nich ładu; 2. ich lokalności i ponadlokalności; 3. antropomorfizacji i jej ograniczaniu (oba procesy „wnosiły tendencję do coraz większej racjonalizacji już to sposobu czczenia boga, już to samych pojęć boga”); oraz 4. systematyzacji i typizacji („racjonalizacja życia w ogóle, z jej coraz bardziej typowymi rozszczeniami dotyczącymi działań bogów, osiąga pewien szczególnie zróżnicowany szczebel, regułą jest »tworzenie panteonu«”). W każdym z tych i wielu jeszcze innych punktach Weberowskich rozważań nad powstaniem i przeobrażaniem religii i religijności można znaleźć pewien szczególnie aspekt czy wymiar opozycji: racjonalny – irracjonalny. W uwagach podsumowujących paragraf zatytułowany *Powstanie religii* Weber stwierdza, że „każdy wykraczający poza to rys jest dziełem swoistego procesu rozwojowego o osobliwie dualistycznym charakterze. Z jednej strony postępującej racjonalnej systematyzacji pojęć boga i podobnie myślenia o możliwych stosunkach człowieka z boskością. Z drugiej jednak strony, co charaktery-

styczne, również ustępowania w rezultacie owego pierwotnego praktycznego, »liczącego« racjonalizmu. Bo wraz z tą racjonalizacją myślenia, »sens« swoiście religijnego zachowania utożsamiany jest w coraz mniejszej mierze z czysto zewnętrznymi korzyściami ekonomicznego życia codziennego, i przez to także cel religijnego zachowania ulega »irracjonalizacji«, aż w końcu to te »pozaświatowe«, czyli początkowo pozaekonomiczne cele zaczynają być uznawane za swoiste dla zachowania religijnego⁹. W kolejnych paragrafach *Socjologii religii* są wskazane owe wtórne, praktyczne i niepraktyczne lub mało praktyczne zachowania i działania, a na końcu te, które w największym stopniu pozostają w zgodzie z potęgą współczesnego świata, jaką stanowił i stanowi kapitalizm. Można zatem powiedzieć, że klucz do rozwikłania Weberowskich zawilości związanych z opozycją racjonalizm – irracjonalizm znajduje się nie tyle w jego ujmowaniu i przedstawianiu życia religijnego, ile w jego ujmowaniu i przedstawianiu życia gospodarczego, w szczególności w założeniu, że kapitalistyczna gospodarka i kapitalistyczne gospodarowanie stanowi najwyższą formę racjonalizmu i racjonalizacji życia społecznego. Nie jest to jednak teza odkrywczą. Wskazuje na to m.in. Wolfgang Schluchter w swojej monografii¹⁰.

2. Konkurencyjnym wobec Weberowskiego ujmowania opozycji racjonalny – irracjonalny jest ujęcie Rudolfa Otto (1869-1937), autora m.in. rozprawy pt. *Świętość*. Już w jej podtytule mówi się o „elementach irracjonalnych w pojęciu bóstwa i ich stosunku do elementów racjonalnych”, natomiast w rozdziale wprowadzającym – zatytułowanym *Element racjonalny i irracjonalny* – jej autor próbuje w miarę jednoznacznie wskazać różnicę między tymi „elementami”. W świetle tego ujęcia, „jeśli jakiś przedmiot, który da się pomyśleć w sposób wyłącznie pojęciowy, nazwiemy *racjonalnym*, to istotę bóstwa oznaczoną tymi orzecznikami będziemy musieli określić jako coś racjonalnego i uważać religię, która je uznaje i podtrzymuje za religię racjonalną. Tylko dzięki niej możliwa jest wiara jako przekonanie wyrażone w jasnych pojęciach w przeciwieństwie do czystego uczucia”¹¹. To dopowiedzenie o „czystym uczuciu” ma istotne znaczenie, bowiem „element irracjonalny” określany jest w przeciwieństwie do „elementu

⁹ Tamże, s. 354.

¹⁰ W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley – Los Angeles – London 1985, s. 147 nn.

¹¹ R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1999, s. 5 nn.

racjonalnego”. Oznacza to m.in., że „element racjonalny wysuwa się tu na plan pierwszy, a często zdaje się być wszystkim”¹².

Można zatem dostrzec różnicę w ujmowaniu i przedstawianiu racjonalności i irracjonalności przez Maxa Webera i Rudolfa Otto. U tego pierwszego jest to problem *wpisany* w realia konkretnego życia społecznego, a ściślej – w konkretne działania społeczne fundujące to życie i sprawiające, że jest ono tak różnorodne i różnorakie, m.in. w swojej zmienności i dążeniu do coraz większej racjonalności. Natomiast u drugiego z nich jest to przede wszystkim problem *wpisywania* (nazywania) tych pojęć (nazw) w konkretne życie i takiego ich używania, aby na końcu wszystko to, co może i powinno być pojęciowo jasne i wyraźne, było pojęciowo jasne i wyraźne. Choć sygnalizowane jest istnienie takiego obszaru rzeczywistości, który ze swojej istoty (natury) nie da się jasno i wyraźnie określić (należy do niej sfera „czystego uczucia”), to ma ono wskazywać pierwszą z możliwych różnic między „elementami racjonalnymi i irracjonalnymi”. Innym przykładem możliwych różnic – sytuującym się, zdaniem Otto, w „głębszej religii” – jest uznawanie cudu: „(...) twierdzenie, że racjonalizm jest zaprzeczeniem cudu i że jego przeciwieństwem jest uznanie cudu, jest oczywiście fałszywe, albo co najmniej powierzchowne. Przecież będąca w obiegu teoria cudu jako przypadkowego przerwania łańcucha przyczyn naturalnych przez istotę, która sama ten łańcuch ustanowiła, a więc musi być jej władcą, jest w najwyższym stopniu racjonalna”. Inaczej mówiąc, cud z obiegowego pojmowania jest czymś, czego nie da się wpisać w „łańcuch przyczyn naturalnych” i jest to jasne dla każdego, kto posługuje się tym pojęciem w takim znaczeniu. Podobnie jest z pojęciami „Boga”, „pobożności”, „mitów”, a nawet „mistycznych ekscesów” („zawsze chodzi tu o pojęcia i wyobrażenia, i to w dodatku o »naturalne pojęcia«”).

W religioznawstwie – traktowanym przez Otto jako nauka o kulturze symbolicznej – chodzi oczywiście nie o potoczne czy obiegowe pojęcia, ale przede wszystkim o pojęcia kategoriałne, takie jak tytułowa *świętość*. W pierwszej kolejności trzeba odpowiedzieć na pytanie, co może, a czego

¹² „Ale tego, że element racjonalny musi tu występować na pierwszym planie, należało się z góry spodziewać; przecież każdy język, o ile składa się ze słów, chce przede wszystkim przekazywać pojęcia, a im bardziej są one jasne i jednoznaczne, tym doskonalszy jest język. Ale jeśli racjonalizujące orzeczniki również wysuwają się na pierwszy plan, to wyczerpują one pojęcie bóstwa w tak niewielkim stopniu, że po prostu uchodzą za element irracjonalny i są nimi rzeczywiście”. Tamże, s. 6.

nie może (pod groźbą irracjonalności) ono oznaczać? Jego zdaniem, nie może ono, a nawet nie powinno oznaczać ani czegoś wyłącznie moralnego, ani też czegoś wyłącznie „niewysłowionego”. Może natomiast i powinno oznaczać coś bardziej pierwotnego od moralności i „niewysłowioności”. Owo „coś” Otto proponuje nazywać *numizmem* (od Kantowskiego pojęcia *numen* – istota rzeczy, „rzecz sama w sobie”).

Pojęcia tego „nie da się zdefiniować w sensie ścisłym”, ale można nim racjonalnie operować oraz określić to, co ono oznaczało i ma oznaczać – a oznaczało i ma oznaczać *numismum I*, czyli „uczucie »zależności stworzenia«, jako odbicie w samopoczuciu uczucia nastawionego na przedmiot numityczny”, oraz *numismum II*, czyli *mysterium tremendum*, to znaczy „uczucie zależności stworzenia, które pogrążone jest we własnej nicości i przemijaniu wobec tego, co jest ponad wszelkim stworzeniem”. To drugie – rozpatrywane „w najniższym i najgłębszym odruchu uczucia religijnego” – oznacza „tajemnicę pełnej grozy”, natomiast rozpatrywane jako „element jaźni” (świadomości) oznacza „spokojny nastrój głębokiego skupienia”. Z kolei w grozie (*tremendum*) może zarówno oznaczać „strach” („*Tremor* jest sam w sobie tylko strachem”), jak i „coś więcej niż tylko strach” – bo ten rodzaj szczególnej bojaźni, który w języku hebrajskim nazywany jest *hikdisz* („Słowo to oznacza »uświęcanie się w sercu swoim«”). W swoich analizach filologiczno-historycznych Otto odwołuje się również do innych języków i przywołuje takie odpowiedniki dla łacińskiego *tremendum*, jak w języku greckim *sebatos*, w języku angielskim *awe*, a w języku niemieckim *das Heiligen* („skopiowane z języka Biblii, ale na oznaczenie surowych i niższych stopni przygotowawczych tego uczucia istnieje właściwie samorodne wyrażenie, a mianowicie *Grauen* – lęk”). W generalizujących wnioskach do tych analiz językowych stwierdza on, że „religia nie zrodziła się z naturalnego strachu ani też z rzekomego »lęku« przed światem. Lęk bowiem nie jest naturalnym zwykłym strachem, lecz sam jest już pierwszym pobudzeniem się i odczuciem tego, co tajemnicze, zwłaszcza w jeszcze surowszej formie »tego, co budzi grozę«, jest pierwszym wartościowaniem według pewnej kategorii, która nie leży w zwykłym naturalnym zasięgu i nie mieści się w tym, co naturalne”¹³.

Dalsza część tej analizy i dookreślenia pojęcia *numizmem* idzie nie tyle w kierunku sematycznym, ile psychologicznym. Otto wskazuje

¹³ Tamże, s. 20 nn.

w niej na takie „elementy racjonalne” (mające swoje *racje*), jak „uczucia numityczne” (np. „demoniczny lęk”, który „jest cechą tzw. religii ludów prymitywnych”) czy „tajemnicze skłonności” do jego przewycięzania i przesuwania tych „uczuć” na „wyższe stopnie i formy rozwojowe” („Widać to np. w sile i podniecie, jaką także na wysokich szczeblach ogólnego wykształcenia jaźni wciąż jeszcze wywołują opowiadania z dreszczykiem o zjawach i upiorach”)¹⁴. Pojawiają się w niej również elementy biblijne (staro- i nowotestamentowe) oraz filozoficzne. Zarówno na końcu, jak i w poszczególnych fragmentach tych analiz, problemem podstawowym jest wskazanie różnicy między tym, co w owym *numinosum* można i trzeba uznać za racjonalne i tym, co można i trzeba uznać za irracjonalne. W niektórych przypadkach „mamy do czynienia nie z właściwym racjonalnym pojęciem, lecz tylko z pojęciopodobnym odpowiednikiem, z idiogramem albo ze wskazującym znakiem szczególnego elementu uczuciowego w przeżyciu religijnym (np. wówczas, gdy mowa jest o racjonalno-etycznych elementach boskiej sprawiedliwości w odpłacaniu i karaniu za uchybienia moralne”). Rzecz jasna, komplikuje to i utrudnia ujmowanie i przedstawianie *numizмум* w kategoriach racjonalne – irracjonalne. Skłania to jednak również badacza *świętości* do uchylania kolejnych zasłon owego *misterium tremendum* lub wskazywania i dookreślania jego kolejnych podkategorii, takich jak *tremenda majestas* (oznaczać ma „absolutną niedostępność”). Istotne znaczenie ma nie tylko ich dookreślanie, ale także stosowanie do konkretnych przypadków *świętości* oraz wyjaśnianie za ich pomocą ich *numinis* (istoty). Otto stosuje wymienione tu kategorie m.in. do mistyki Mistra Eckharta, którą nazywa „mystyką majestatu”. Można jednak przyjąć, że mogą i powinny one być stosowane również do wielu innych przejawów *świętości*.

W kolejnych trzech rozdziałach są analizowane, konceptualizowane (racjonalizowane) i stosowane do konkretnych przejawów *świętości* „elementy” *numinosum III* (dotyczące „hymnów numinotycznych”, opiewających „z niezwykłą siłą i wspaniale »chwałę Boga«”), *numinosum IV* (dotyczące *fascinās*, to znaczy tego, co jest w czymś „szczególnie pociągające, czarujące, fascynujące i co razem z odpychającym elementem

¹⁴ „Uczucia numityczne na swoich wyższych stopniach różni się bardzo od uczucia demonicznego lęku, ale także i tu daje o sobie znać jego pochodzenie i pokrewieństwo. Nawet tam, gdzie już dawno wiara w demony wzniosła się do wiary w bogów, dla uczucia bowiem jako *numina* zachowują w sobie coś upiornego”. Tamże, s. 22.

tremendum wchodzi w osobliwy kontrast-harmonię”) oraz *numinosum V* (dotyczącym niesamowitości i łączonym z tym, co „złe i imponujące, straszliwe i osobliwe, dziwne i godne podziwu, wywołujące lęk i fascynujące, boskie i demoniczne”). W każdym z tych elementów można wskazać na to, co jest w nich racjonalne oraz na to, co irracjonalne. Przykładowo: w *fascinas* „racjonalne wyobrażenia i pojęcia, które idą równolegle do tego irracjonalnego elementu *fascinas* oraz go schematyzują, to miłość, litość, miłosierdzie, chęć okazywania pomocy – wszystkie naturalne elementy ogólnego doświadczenia duchowego, tylko że pomyślane jako istniejące w najwyższym stopniu. Choć elementy te są tak ważne dla przeżycia religijnej szczęśliwości, nie wyczerpują go całkowicie. Podobnie jak religijna nieszczęsność – jako przeżycie gniewu – kryje w sobie głęboko irracjonalne elementy, tak też jest z jej przeciwieństwem, z religijną szczęśliwością. Uszczęśliwianie jest czymś więcej, czymś o wiele więcej niż naturalnym stanem nadziei, ufności, uniesienia miłosnego”¹⁵. Również tutaj psychologiczne analizy i filozoficzne uogólnienia są poparte przykładami wziętymi z przedchrześcijańskich i chrześcijańskich wierzeń i praktyk religijnych oraz z tych form życia religijnego, które zdają się stanowić swoiste *fascinas* dla samego Rudolfa Otto, a są nimi mistyka i mistycyzm takich mistyków, jak Mistrz Eckhart.

Kolejne części tej rozprawy zawierają już tylko dopowiedzenia i uszczegółowienia tego, co zostało powiedziane we wcześniejszych częściach. Rozdziały od VIII do X stanowią próbę systematyzacji i rekapitulacji pojęciowych, m.in. dopowiedzenie bądź dookreślenie „co toaczy »irracjonalny«?”. Otto stwierdza, że „przez »irracjonalny« nie rozumiemy czegoś tępego, głupiego, czegoś nie poddanego jeszcze rozumowi, czegoś, co w trybie własnego życia albo w trybie biegu świata przeszkadza racjonalizacji. Nawiązujemy do formy, która np. ma miejsce, kiedy się mówi o jakimś szczególnym wydarzeniu, wymykającym się przez swą *głębię* rozsądnemu tłumaczeniu: »W tym jest coś irracjonalnego«. Przez »racjonalne« w pojęciu bóstwa rozumiemy to, co z niego wchodzi do jasnego pojmowania naszej zdolności rozumienia, w zakresie znanych i dających się zdefiniować pojęć. Twierdzimy następnie, że wokół tego zakresu pojęciowej

¹⁵ „To »coś więcej« ma swoje stopnie przygotowawcze sięgające głęboko w historię religii. Jest zresztą bardzo prawdopodobne, że uczucie religijne na pierwszych stopniach swego rozwoju wybucha przede wszystkim tylko jednym ze swych biegunów, a mianowicie tym *odpychającym*, i początkowo przybrało postać demonicznego lęku”. Tamże, s. 44.

jasności znajduje się tajemniczociemna sfera, która wymyka się wprawdzie nie naszemu uczuciu, lecz naszemu pojęciowemu myśleniu i którą o tyle nazywamy czymś »irracjonalnym«¹⁶. W pierwszej kolejności jest to zatem problem językowy (semantyczny). Dalej jednak okazuje się, że nie można i nie powinno się poprzestawać na rozstrzygnięciach językowych i trzeba przejść do rozwiązania wiążących się z nim problemów psychologicznych, filozoficznych, artystycznych (dotyczących m.in. „środków wyrazu *numinosum* w sztuce”), teologicznych (w tym biblioznawczych), kulturoznawczych i oczywiście religioznawczych – w takim rozumieniu tych nauk, jakie nadawał im Otto oraz inni przedstawiciele szkoły fenomenologicznej, nazywanej również „ruchem rewaloryzacji religii”¹⁷.

Rozdziały XII i XIII *Świętości* można potraktować nie tylko jako próbę rozpoznania i przedstawienia *numinosum* w Starym i Nowym Testamencie, ale także jako zamierzoną polemikę z takimi filologami, jak Hermann Samuel Reimarus, czyli z tymi, którzy znajdowali w tych księgach nie tyle świętości, co sprzeczności i niedorzeczności. Rzecz jasna, Otto nie twierdzi, że nie można w nich znaleźć irracjonalności. Przeciwnie, twierdzi, że „uczucia tego, co irracjonalne, i tego, co *numinotyczne* są żywe we wszystkich religiach w ogóle (...), a zwłaszcza w religii biblijnej” i wskazuje takie jego przejawy, jak „demoniczny lęk”, potęgowany „oczekiwaniem końca świata i nastaniem ideału królestwa Bożego”. Lęk ten został jednak w pewnej mierze „opanowany” (zracjonalizowany) przez proroków i psalmistów, a w Starym Testamencie pozostały jedynie jego reminiscencje (np. „opowieść z Księgi Wyjścia o tym, jak Jahwe w swym gniewie napadł nocą na Mojżesza i nastawał na jego życie”). W generalizującym te zmiany wniosku Reimarus stwierdza, że „wraz z czcigodną religią

¹⁶ Tamże, s. 75 nn.

¹⁷ Do liderów tej szkoły zalicza się – poza Rudolfem Otto – L. Lévy-Bruhla, C. G. Junga i G. van der Leeuwa. Ostatni z nich w swoim fundamentalnym dziele pt. *Fenomenologia religii* przedstawił w skrócie „historię tej dyscypliny”. Wskazywał w niej m.in. prekursorów tak uprawianego religioznawstwa (zaliczając do nich m.in. Herdera i Schleiermachera). Za pierwszego z religioznawców, który świadomie zaczął uprawiać fenomenologię religii, uznał P. D. Chantepie de la Saussaye („w swoim podręczniku historii religii, wydanym w 1887 roku, nie tylko po raz pierwszy przedstawił zarys fenomenologii religii, ale również starał się pojąć związek między zewnętrznymi zjawiskami religijnymi a procesami wewnętrznymi”). Natomiast do jej rozwoju miały się przyczynić m.in. „prace W. Wundta w Niemczech i L. Lévy-Bruhla we Francji” oraz Nathana Söderbloma w Skandynawii („Bez jego wnikliwości i głębokiego umiłowania fenomenu nie moglibyśmy w naszej dziedzinie zrobić ani kroku dalej”). G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 598 i in.

Mojżesza zaczyna się we wciąż rosnącym stopniu proces umoralnienia i ogólnej racjonalizacji *numinosum* oraz jego dochodzenia do »świętości« w pełnym znaczeniu tego słowa». Potwierdzeniem tego mają być m.in. Ewangelie („W Ewangelii Jezusa dopełnił się pęd do zrjonalizowania, umoralnienia i zhumanizowania pojęcia Boga”), przewyższające swoją mądrością (racjonalnością) święte księgi innych religii, m.in. Koranu, w którym „element numityczno-irracjonalny w Allahu przeważa jeszcze w takim stopniu, że nie może być zeschematyzowany i złagodzony przez element racjonalny, w tym wypadku etyczny”¹⁸. Takich prób wskazania wyższości chrześcijańskiej racjonalności nad niechrześcijańskimi racjonalnościami i irracjonalnościami w rozprawie tej można dostrzec więcej. Znajdują się tam również próby pokazania i wykazania w kolejnych rozdziałach wyższości tej racjonalności nad jej innymi formami i przejawami, takimi jak racjonalność filozoficzna (w wydaniu Platona, Arystotelesa, Hegla i innych filozofów). W każdym wypadku następuje odwołanie do psychologii religii („korzenie” tego, co racjonalne oraz tego, co irracjonalne „ukryte są w głębiach samego ducha”), historii religii („historia religii z całkowitą oczywistością wykazuje stopniowe zachodzenie na siebie tych elementów”) oraz filozofii, zwłaszcza tej, która pokazuje i wykazuje, że „świętość jest kategorią *a priori*” i „prowadzi nas ostatecznie do znanej nam już różnicy między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, między ogólnym i szczególnym objawieniem, różnicy, z którą całkowicie się pokrywa, oraz do stosunku między rozumem i historią”.

Nie jest możliwa jednoznaczna odpowiedź na pytanie, czy uprawiana i propagowana przez Rudolfa Otto psychologia religii jest właśnie tą, której oczekiwał Talcott Parsons w swoich uwagach krytycznych do Weberowskiej socjologii religii. Ma ona oczywiście swoje miejsce zarówno w tradycji religioznawczej, jak i w historii psychologii. Co więcej, niektórzy współcześni psycholodzy uważają, że wniosła ona coś istotnego do tej dyscypliny¹⁹. Zapewne trudniej było i jest zaakceptować ją socjologom

¹⁸ „Silnie rozbudzone, »rozpalające« uczucie *numen* bez złagodzenia przez elementy racjonalne – oto istota prawdziwego fanatyzmu, o ile rozumie się to słowo nie w dzisiejszym zeświecczonym, pochodnym znaczeniu, lecz w jego znaczeniu pierwotnym, które wyraża nie namiętność i namiętne twierdzenie w ogóle, lecz namiętny charakter *noumitycznego* zapалу”. R. Otto, *Świętość*, s. 110 nn.

¹⁹ „Psychologowie akceptujący fenomenologiczną koncepcję psychologii religii traktują doświadczenie religijne jako fakt autonomiczny, tzn. zasadniczo nieredukowalny do

i to nie tylko tym, którzy uprawiają socjologię opisową, statystyczną czy „dogmatyczną” (w takim znaczeniu tego terminu, jaki miał on u Augusta Comte’a), ale także socjologię rozumiejącą i wyjaśniającą zarówno lokalne, jak i globalne zmiany społeczne.

3. O naukowej wartości podejścia decydują nie tylko przyjęte założenia i formułowane postulaty, ale także te wyjaśnienia, które uzyskuje się poprzez ich zastosowanie do konkretnych zjawisk. Nie inaczej jest w wypadku konkurencyjnych ujęć Maxa Webera i Rudolfa Otto. Warto zatem dokonać analizy porównawczej opisywanego i wyjaśnianego przez nich mistycyzmu.

3.1. Był on przedmiotem zainteresowania wielu religioznawców, czego rezultatem jest bogata i zróżnicowana problemowo literatura. Historycy wierzeń i praktyk religijnych wskazują, że mistycyzm (gr. *mystikos* – rzecz ukryta, tajemna) był i jest obecny w różnych religiach, w tym w chrześcijaństwie, i to od momentu ich pojawienia się. Charakterystyczna dla niego jest: a) wiara w możliwość nawiązania bezpośredniego, tj. pozbawionego ziemskich pośredników, kontaktu z „ostateczną rzeczywistością”; b) doświadczenie polegające na przeżywaniu tego kontaktu w taki sposób, jakby ta „ostateczna rzeczywistość” była całkiem blisko; oraz c) czynienie z tego doświadczenia jedyne go autentycznego źródła wiary i wiedzy²⁰. Mistycyzm chrześcijański bazował zarówno na tradycji mistycyzmu żydowskiego, jak i helleńskiego²¹. Prześledzenie tego przenikania czy też

innych dziedzin”. J. Król, S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, w: S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006, s. 205 nn.

²⁰ „»Ostateczna rzeczywistość« może oznaczać »Boga«, »Tao«, »nirwanę«, »świętość« lub jakkolwiek inny termin, jaki ukuli ludzie religijni, by mówić o tym, co nieuwarunkowane, niezależne od niczego innego, istniejące w stopniu najwyższym, najbardziej niezawodne, wartościowe. W zachodnich tradycjach religijnych najczęściej pojawiającym się terminem jest »Bóg«, przy czym to słowo jest naznaczone osobistym zabarwieniem. Pan czczony przez Żydów, Ojciec czczony przez Jezusa, Allah czczony przez muzułmanów jest za każdym razem ośrodkiem nieograniczonej mądrości, miłości, świadomości i woli”. D. L. Carmody, J. T. Carmody, *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, Kraków 2011, s. 18 nn.

²¹ „Mistyka żydowska w różnorodnych swoich formach stanowi próbę zrozumienia w sposób mistyczny religijnych wartości judaizmu. Skupia się na idei żywego Boga przejawiającego się w aktach stworzenia, objawienia i odkupienia. Posuwa się w tym tak daleko, że w pewnym momencie otwiera się przed nią cały tętniący życiem boski świat, domena żywego Boga, świat tajemnie obecny i działający we wszystkim, co istnieje”. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 2007, s. 23 nn.

przejmowania przez chrześcijaństwo elementów mistycznych z przedchrześcijańskich wierzeń i praktyk religijnych utrudnia to, że zarówno w pierwszym, jak i drugim mistycyzm był silnie zróżnicowany.

Widoczny jest on m.in. w greckich misteriach eleuzyńskich, dionizyjskich i orfickich. Głównie z nimi starożytni Grecy kojarzyli termin *mystikos*, stosując go zamiennie z określeniem *mysteria* oraz *orgia*. Opis misteriów orfickich znajduje się m.in. w *Protagorasie* Platona. Wynika z niego, że głównym obiektem kultu był bóg Dionizos, pojmowany jako ten, który wyzwala od grzechu, zaś kontakt z nim miał być równoznaczny z kontaktem ze światem zasadniczo różniącym się od ziemskiego. W misteriach tych Platon cenił nie tyle ich praktyki (m.in. mające przyczyniać się do wyzwolenia powstrzymywanie się od spożywania mięsa i bobu czy noszenie wełnianej odzieży), ile wątki pitagorejskie, np. postulat „świętego milczenia” oraz życia wstrzemięźliwego i czystego czy przedkładanie ciała „promienistego” nad ziemskie (co ma stanowić warunek zjednoczenia z bóstwem). Te same wątki akcentowane były również przez neoplatonczyków, takich jak Plotyn (204-269), który dopisał do nich nie tylko swoistą koncepcję *unio mystica* lub też „przytulenia duszy do Boga” („bytujemy mocniej, kiedy się przytulimy do Niego, i tutaj jest ów »dobrostan«, podczas gdy oddalenie oznacza byt samoistny i słabszy; tutaj wypoczywa dusza z dala od utrapień”), ale także „Jedynego”, tj. istoty od której „wszystko zawisło i ku czemu zmierzają wszystkie istnienia, ponieważ z niej biorą początek i ponieważ jej potrzebują”²². Stąd już było niedaleko do mistycyzmu chrześcijańskiego, zwłaszcza wczesnochrześcijańskiego (starożytnego) i średniowiecznego.

Mistycyzm tamtego okresu szedł różnymi drogami. Jedną z nich była „droga modlitwy” greckich Ojców Kościoła, takich jak Orygenes (ok. 185-254) i Grzegorz z Nyssy (331-395). Pierwszy z nich w traktacie *O modlitwie* przekonywał, że „nasz umysł nie może się modlić, jeśli przed nim, niby w swoim słuchaczu, nie modli się najpierw Duch, podobnie także nie

²² Jego uczeń i biograf Porfiriusz podaje, że Plotyn nie tylko „wciąż dążył do tego, co boskie, ale doświadczył również w ciągu tych 6 lat, w których z nim przebywał, czterech objawień tego „zaświatowego Boga, który nie ma ani kształtu, ani żadnej postaci i który króluje ponad umysłem i całym światem umysłowym. (...) »Rozbłyśł« więc Plotynowi »Wzór blisko przebywający«, celem bowiem i kresem było mu zbliżenie i zjednoczenie się z Bogiem najwyższym”. Por. Porfiriusz, *O życiu Plotyna*, w: Plotyn, *Enneady*, t. I, Warszawa 1959, s. 33 nn.

może śpiewać i wysławiać Ojca w Chrystusie zgodnie brzmiącym głosem melodyjnej i rytmicznej pieśni, jeśli Duch, który przenika wszystko, nawet głębokości samego Boga, wcześniej nie uwielbi i nie wysławi Tego, którego głębokości może przeniknąć i ogarnąć”. Natomiast drugi z nich w *Homilii o modlitwie pańskiej* dodawał, że „Modlitwa jest rozmową z Bogiem, kontemplacją rzeczy niewidzialnych, całkowitą pewnością spełnienia wszystkich tęsknot i pragnień, warunkiem dostąpienia czci na równi z aniołami, postępem w doskonałości, wytępieniem zła i nawróceniem grzeszników”, oraz że „nie ma nic cenniejszego nad modlitwę!”. Ta mistyka nie prowadziła z reguły do postawienia dramatycznego dla chrześcijanina pytania: pozostać w Kościele widzialnym czy też pójść własną drogą do Boga?

W okresie średniowiecza znaczący rozdział w dziejach mistyki chrześcijańskiej zapisał św. Bernard z Clairvaux (1090-1153) swoją „mystyką pokory i miłości”. Wiele wskazuje na to, że wobec tego, co jest z tego świata, nie wykazywał specjalnej pokory – przeciwnie, jak pokazuje jego głośny spór z Piotrem Abelardem (inną znakomitością ówczesnej teologii), skłonny był to zwalczać wszystkimi będącymi w jego zasięgu siłami i środkami. Pokorę wykazywał jedynie wobec tego, co boskie i co ze swojej natury nie jest i nie może być z tego świata. Może to jednak, a nawet powinno być obiektem konsekwentnych zabiegów prawdziwego chrześcijanina. Tylko w ten sposób ma on szansę krok po kroku – niczym po szczeblach drabiny – zbliżyć się do Boga. W swoim głośnym traktacie teologicznym *O stopniach pokory* wyróżnił aż dwanaście takich szczebli. Osiągnięcie ostatniego z nich nie oznacza jednak znalezienia się w bezpośredniej bliskości Boga, lecz zaledwie na pierwszym stopniu autentycznej prawdy; a prawda ta to poznanie własnej nędzy. Dopiero wówczas rozpoczyna się właściwa wędrówka pokornego chrześcijanina, wędrówka drogą miłości. W traktacie *O umiłowaniu Boga* starał się on wykazać, że miłość ta powinna dokonywać przemiany ludzkiej duszy, czyli jej przebóstwienia. Nie tylko głęboko wierzył w możliwość takiego przebóstwienia, ale także w to, iż go osobiście doświadczył lub raczej doświadczał – bo nie jest to stan, który raz osiągnięty zapewni duszy trwałą *unio mystica*. Tę mistykę „pokory i miłości” starał się pogłębiać i propagować Wilhelm z Saint Thierry, jeden z najbliższych przyjaciół i współpracowników św. Bernarda. Z jego traktatów *O kontemplacji Boga* oraz *O naturze i godności miłości* wynika, że najdogodniejsze warunki do jej praktykowania znajduje ona w murach klasztornych, a więc nie jest

to propozycja dla wszystkich chrześcijan (bo nie wszyscy chcieliby lub potrafiliby przystosować się do takiego życia).

Nie do wszystkich chrześcijan adresowana jest również mistyka św. Bonawentury (1221-1274). Podobnie jak poprzednia, opiera się ona na przekonaniu, że „świat jest drabiną, po której wspinamy się ku Bogu”. Z podanego przez niego w *Intinerarium mentis in Deum* opisu owego wspinania się wynika, że do tego, aby znaleźć się na jej szczytach, potrzebne są takie nadzwyczajne zdolności i wysiłki, jak ekstaza (*excessus*) i „zachwyty iluminacji” (*illuminationum suspensiones*), „krzyki modlitwy” i „blask intelektualnej kontemplacji” (*per fugarum speculationis*). Dodajmy zatem jeszcze tylko, że według św. Bonawentury ostatnim szczeblem owej drabiny prowadzącej do Boga jest „ekstaza kontemplacji” (*excessus contemplationis*). Stanowi ona coś tak rzadkiego i szczególnego, że przeżyć ją mogą tylko wyjątkowi chrześcijanie, np. św. Franciszek, który według niego „stał się przykładem kontemplacji doskonałej”.

Własną drogę do Boga obrał i proponował innym również pojawiający się na kartach *Świętości* Johannes Eckhart (1260-1327). Czynił to z takim zaangażowaniem i w taki sposób, że przez jednych został uznany za Mistrza (i z takim przydomkiem przeszedł do historii), natomiast przez innych za heretyka (jego poglądy zostały oficjalnie potępione przez Kościół w 1329 r.). Ten gruntownie wykształcony (w uczelniach w Kolonii i w Paryżu) i intelektualnie wyrafinowany dominikanin nie zawahał się wyprowadzić najdalej idących konsekwencji z tych elementów chrześcijańskiej doktryny, które doprowadziły go do mistycyzmu, określanego w literaturze mianem „mistycyzmu intelektualistycznego”²³. Był za to podziwiany przez jednych, ale potępiany przez innych. Przywołam tylko trzy z 28 jego tez, które spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony Kościoła²⁴. Pierwsza z nich dotyczy pojmowania Boga – w świetle tej tezy okazuje się on „ponadistotową Nicością” lub tak doskonale „czystą Mądrością”, że nie przysługuje jej nic innego poza mądrością; stąd wynika m.in., że „Bóg jest bezimienny” i „nikt nie może Go wyrazić ani pojąć

²³ Takim mianem określa go Josef Sudbrack. Jego mistykę odróżnia on m.in. od „mistyki wizjonerskiej” Hildegardy z Bingen, „mistyki przyjaźni” Teresy z Ávili oraz „mistyki bezwarunkowej” Jana od Krzyża. J. Sudbrack, *Mistyka*, Kraków 1996, s. 37 nn.

²⁴ Z 28 tez Mistrza Eckharta pap. Jan XXII za heretyckie uznał 17, natomiast 11 za „źle brzmiące, nader zuchwałe i podejrzane o herezję”. Szerzej w tej kwestii zob. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 23 nn.

(...). Jeśli powiem: »Bóg jest dobry« – nie będzie to prawdą. To raczej ja jestem dobry (...). Jeśli dalej powiem: »Bóg jest mądry«, nie będzie to prawdą; ja jestem mądrzejszy niż on” itd. Druga teza dotyczy pojmowania człowieka. Mistrz Eckhart zgadza się wprawdzie z nauką Ojców Kościoła, że człowiek „pochodzi od Boga i jest doń podobny”, jednak wyjaśniając sens owego pochodzenia i podobieństwa, pod wielkim znakiem zapytania stawia zarówno ową naukę, Kościół, jak i wartość wielu tradycyjnych wierzeń, w tym wiary w to, że tylko Bóg istnieje w sposób konieczny i poza Nim wszystko inne mogłoby nie istnieć. Trzecia teza dotyczy możliwości narodzin Syna Bożego w duszy ludzkiej. Jest to możliwe, bowiem „zostaje przemieniony w Niego tak całkowicie, że tworzy On mnie jako własny byt – nie podobny, lecz jako jeden”. Mistrz Eckhart – wielka umysłowość – miał świadomość, że szczególnie „źle brzmi” ostatnia z tych tez. Nie mógł jednak z niej zrezygnować, bowiem na niej w zasadniczym stopniu opierało się jego pojmowanie *unio mystica* – „zjednoczenie”, bez którego nie wyobrażał sobie autentycznej religijności.

„Złotymi wiekami mistyki chrześcijańskiej” historycy religii nazywają XVI i XVII stulecie. Pojawili się bowiem wówczas mistycy, którzy zapisali ważne karty w historii mistycyzmu. Do najbardziej znaczących należy św. Teresa z Ávili, nazywana również Teresą od Jezusa (wł. Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, 1515-1582), mistyczka, której życie i przesłanie religijne intrygowało i intryguje do dzisiaj historyków chrześcijaństwa – i nie tylko ich, bowiem również niejednego ze zwyczajnych chrześcijan. Już w dzieciństwie przeżywała ona stany mistycznego kontaktu z Bogiem, zaś w Wielkanoc 1557 r. przeżyła wizję mistycznego ślubu. Za punkt zwrotny w jej duchowym życiu biografowie uznają przeżycie w 1560 r. wizji piekła. Te i inne przeżycia mistyczne opisała w *Księdze życia*. Wyznaje tam m.in., że „zniecka przeniknęło ją tak żywe uczucie obecności Boga, że żadną miarą nie mogła wątpić o tym, że On jest w niej albo ona cała jest w Nim pogrążona”²⁵. W innym miejscu dodaje, iż w tym zjednoczeniu z Bogiem przestają „działać wszystkie władze i tak są w zawieszeniu, że w żaden sposób nie czuć ich działania”. Był to zapis przeżyć duchowych tak szczególnych i tak dalece odbiegających od stanów przeżywanych

²⁵ Szersze omówienie dróg życiowych i „dróg mistycznych” mistyków „złotych wieków mistyki chrześcijańskiej”, w tym św. Teresy z Ávili, zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 51 nn.

przez zwykłych chrześcijan, że przez wiele lat oryginał *Księgi życia* był ukrywany w inkwizycyjnym archiwum.

W *Drodze doskonałości* oraz w *Twierdzy wewnętrznej* Teresa z Ávili uzupełniła te osobiste wyznania wykładem swojej mistycznej doktryny. Nawiązuje w niej do „mystyki modlitwy” Ojców Kościoła z pierwszych wieków chrześcijaństwa. W pierwszym z nich stwierdza, że modlitwa jest „sposobem trzymania się stale w obecności i w towarzystwie Chrystusa”, a także stanowi niezawodny środek do duchowego postępu. Dokonuje ona jednak własnej wykładni zarówno pojmowania owego środka, jak i korzystania z niego. W *Twierdzy* wyróżnia cztery rodzaje modlitwy – od instynktownej i spontanicznej do kontemplacyjnej. Każdy z nich jest ważny, tak jak ważne są szczeble drabiny prowadzącej na coraz wyższe „piętra” lub też – posługując się jej metaforą – do coraz wyżej usytuowanych „mieszkań”. Najważniejszym z nich jest jednak ostatni, ponieważ „wprowadza do mieszkania siódmego, w którym dostępuje ona wysokiego widzenia umysłowego. Cudownym, Bogu samemu wiadomym sposobem ukazuje jej się Trójca Przenajświętsza na podobieństwo olśniewającego obłoku, która naprzód ogarnia duchowy szczyt duszy i w tej jasności (...) widzi dusza wszystkie razem trzy Osoby i każdą oddzielnie, i z przewyższającą pewnością prawdy poznaje, jako wszystkie te trzy Osoby są jedną istotnością, jedną wszechmocnością i mądrością, jednym Bogiem”.

Niemniej znaczącym przedstawicielem mistyki chrześcijańskiej tamtego okresu był św. Jan od Krzyża (wł. Juan de Yepesy y Álvarez, 1542-1591). Jest on do dzisiaj uznawany za przykład religijności godnej naśladowania – nawet jeśli nie przez wszystkich chrześcijan, to przynajmniej przez tych, którzy mało sobie cenią to, co jest z tego świata. W swoim głośnym dziele pt. *Noc ciemna* pisał, że „przywiązania, jakie dusza żywi dla stworzeń, są wobec Boga jak gęste mgły, które duszę tak spowijają, że dopóki się z nich nie uwolni, nie będzie zdolna, by ją mogło przeniknąć i oświecić ciepłe światło Boga”. Chodzi oczywiście o to, aby się od nich uwolniła lub – mówiąc językiem tego mistyka – „ogłociła się z nich”. W tym momencie zaczyna się problem nie tylko tego mistyka czy z tym mistykiem (na tyle poważny, że doprowadził do uwięzienia go), ale także z tą mistyką. We wskazaniach praktycznych oznacza ona ni mniej, ni więcej tylko odrzucenie wszystkiego, co jest z tego świata – również spekulatywnych rozważań teologicznych (autor *Nocy ciemnej* nawołuje do „ogłocenia duszy ze wszystkich form i pojęć bez wyjątku”), oraz form

religijności zewnętrznej, praktykowanej przez chrześcijan od wieków, takiej chociażby, jak modlitwy czy gesty czci religijnej („Osoba pobożna prawdziwie swoją pobożność opiera na tym, co niewidzialne”). Okazuje się zatem, że św. Janowi od Krzyża nie chodzi o rozjaśnienie owej tytułowej „nocy” czy też wyprowadzenie duszy z „ciemności” – przeciwnie, chodzi mu o jej wprowadzenie w tę „noc” lub też „zaciemnienie” duszy i utrzymywanie jej w tych „ciemnościach” dopóty, dopóki „nie obejmie jej światło boskiego zjednoczenia”. W *Drodze na Górę Karmel* daje on dosyć szczegółowe wskazówki, jak powinno wyglądać owo „zaciemnienie”, a potem utrzymywanie w „ciemnościach”. Jedna z nich nakazuje „człowiekowi duchowemu oderwanie się od wszystkich upodobań, które woli sprawiają radość”, inna – „ostateczne umorzenie wszelkich pożądań”, jeszcze inna – doprowadzenie jej do „zjednoczenia upodobniającego” (takiego, w którym nie ma już w niej niczego poza wolą Boga). W efekcie ma nastąpić „roztopienie duszy w Bogu”, czyli tak upragniona przez wszystkich mistyków *unio mystica*. Typ mistycyzmu zapoczątkowany przez św. Jan od Krzyża zwykle się nazywa kwietyzmem.

Leszek Kołakowski w swoim przeglądowym dziele pt. *Świadomość religijna i więź kościelna* przedstawia nie tylko tych mistyków, którzy mieli wprawdzie trudne osobiste życie, lecz później zostali wyniesieni na ołtarze, ale także tych, którzy ani za życia, ani po śmierci nie doczekali się uznania. Do tego grona należy Antoinette Bourignon (1616-1680). Była prostą, niewykształconą wieśniaczką, ale praktykowana i propagowana przez nią „droga mistyczna” sprawiła, że skupiły się wokół niej osoby wykształcone i mające znaczące dla kultury europejskiej dokonania (do tego grona należał m.in. teoretyk edukacji Jan Amos Komenski). Dzięki nim zachowały się dość dokładne opisy życia Bourignon oraz przeżywanych przez nią stanów mistycznych. Wiadomo zatem, że miała dosyć burzliwe dzieciństwo (była „tak szpetna, że rodzice zamierzali ją udusić zaraz po porodzie”) oraz niemniej burzliwą młodość i dorosłe życie – najpierw przed niechcianym małżeństwem uciekła z domu i znalazła schronienie w wiejskim domku pustelnicznym, później wielokrotnie jeszcze zmieniała miejsca pobytu, spotykając się zarówno z ludzką przychylnością, jak i podejrzliwością czy wręcz wrogością. Swoje nadzwyczajne powołanie miała rozpoznać w 1634 r. – miał się jej wówczas objawić sam Bóg, a rok później objawił się jej ponoć „święty Augustyn i zapewnił, że ona to właśnie odnowi jego zakon w doskonałej postaci”. W praktyce okazało się to

jednak bardzo trudne, bowiem na każdym kroku przeszkadzały jej w tym siły diabelskie, które weszły w porozumienie z takimi fałszywymi sługami Boga, jakimi w jej przekonaniu byli jezuici. W końcu ci ostatni zmusili ją do opuszczenia rodzinnego Lille. Najpierw udała się do Gandawy, a następnie do Brukseli, Malines i Amsterdamu, w którym spotkała wyznawców wielu różnych Kościołów, wyznań i sekt – wszystkie one zostały przez nią bardzo surowo ocenione (np. u kalwinistów dostrzegła przede wszystkim fałszywą wiarę, u mennonitów fałszywą skromność, u socynian pogardę dla Chrystusa, u kwakrów branie własnych urojeń za boże światło). Później jeszcze kilkakrotnie zmieniała miejsce pobytu, wszędzie spotykając wielu wrogów i niewielu sprzymierzeńców²⁶. Zarówno droga życiowa, jak i „droga mistyczna” Antoinette Bourignon – podobnie jak wielu innych mistyków – mogą stanowić ciekawy przyczynek do dyskusji nad społecznymi następstwami racjonalizacji oraz irracjonalizacji religii oraz – rzecz jasna – nad samą racjonalizacją i irracjonalizacją religii. A trzeba dodać, że „złote wieki mistyki chrześcijańskiej” ani nie otwierały, ani też nie zamykały tego wielkiego rozdziału w religii chrześcijańskiej, w którym głównymi bohaterami są poszukujący własnej drogi do Boga i wierzący w swoją *unio mystica*²⁷.

3.2. Nie można powiedzieć, że mistycy i mistyka od najwcześniejszego okresu badania przemian życia społecznego przyciągała uwagę Maxa Webera, ale stała się przedmiotem jego systematycznych badań w momencie, gdy podjął próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób i w jakim stopniu cywilizacja zachodnia i cywilizacje wschodnie przyczyniały się do wykształcenia etyk zawodowych. Efektem tego są jego studia nad religiami dalekowschodnimi (takimi jak taoizm i konfucjanizm) oraz bliskowschodnimi (takimi jak starożytny judaizm). W każdej z nich znajdował specyficzny typ mistyki i mistycyzmu.

²⁶ Pierre Poiret, będący jednym z owych sprzymierzeńców, napisał po jej śmierci, że była „najczystsza duszą, jaka żyła na ziemi od czasu Chrystusa”. L. Kołakowski o tym jej sprzymierzeńcu pisał, że „należy do tych bardzo nielicznych pisarzy mistycznych, którym racjonalistyczne prądy współczesne nie są obce i którzy nie ignorują ich po prostu, ale próbują przewyciężyć”. Tamże, s. 487.

²⁷ Niektórych z tych bohaterów wymienia Josef Sudbrack w monografii pt. *Mistyka*. Współczesnych chrześcijańskich i pozachrześcijańskich przedstawia również Anne Bancroft. Por. A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędracy*, Warszawa 1991.

Kultywowany w starożytnych Chinach taoizm przedstawiany jest przez Webera jako heterodoksja wobec ortodoksji mającego status „oficjalnego chińskiego kultu państwowego” konfucjanizmu. Dla obu tych religii (nazywanych szkołami religijnymi) wspólna miała być baza kategorialna, w tym kategoria *tao (dao)*, „stanowiąca wyznacznik heterodoksji odróżniający »taoistów« od »konfucjanistów«, była trwale wspólna obu szkołom w ogóle wszelkiej myśli chińskiej. Podobnie jak wspólni byli wszyscy dawni bogowie. »Taoizm« wzbogacił wszelako panteon o liczne bóstwa (...), przede wszystkim przez apoteozę ludzi – zmodyfikowaną formę makrobiootyki. Wspólna obu była również literatura klasyczna”. Lista rozbieżności między nimi jest jednak dłuższa niż lista zbieżności i Weber je wylicza. Przede wszystkim konfucjanizm nie tylko był religią państwową (służąca państwu), ale także urzędową i urzędniczą, to znaczy kultywowaną przez tych urzędników państwowych („szlachtę urzędniczą”), którzy „usunęli z kultu jako niegodne wszystkie pozostałości ekstatyczne i orgiastyczne”. Natomiast taoizm był religią tych, którzy poszukiwali – podobnie jak jego wielcy nauczyciele Laozi (Lao-tsy) i Zhuang Zi (Czuang-tsy) – indywidualnej drogi do tego, co wieczne i ostateczne (w taoizmie jest nim zarówno „wieczny porządek kosmosu, jak i jego wieczny bieg”). Zdaniem Webera, jest to „typowe poszukiwanie Boga uprawiane przez mistyków”. Za typową dla nich uznał on również występującą u Laozi *unio mystica* (wiarę w to, że osiągnął on zjednoczenie). Analizując ją, Weber zauważa, że „na zewnątrz, podobnie jak każda mistyka, sprawia ona (...) wrażenie uwarunkowanego nie racjonalnie, lecz psychologicznie: uniwersalne akosmistyczne uczucie miłości jest typowym następstwem pozbawionej konkretnego obiektu euforii owych mistyków w stanie charakterystycznej dla nich *apatycznej ekstazy* – być może wytwór Laozi. Ten sam w sobie czysto psychiczny stan był tłumaczony przy tym racjonalnie: Niebo i Ziemia legitymizują swą pozycję ową bezwarunkową dobrocią, która jest cechą właściwą jedynie boskości oraz (...) podstawą zbliżonej przynajmniej do jedynie wiecznego *tao* trwałości tych naturalnych mocy”²⁸. Takich przykładów zderzenia przeżywanych w taoizmie stanów psychicznych, które sprawiają wrażenie irracjonalnych, z ich racjonalnym tłumaczeniem Weber podaje więcej, pokazując i przekonując, że elementy racjonalne i irracjonalne również w mistyce i mistycyzmie

²⁸ Por. M. Weber, *Taoizm i konfucjanizm*, w: tenże, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006, s. 151 nn.

tworzą zróżnicowaną i skomplikowaną parę. W odróżnieniu jednak od Rudolfa Otto nie poprzestaje na ich analizach psychologicznych czy też wyprowadzaniu z nich filozoficznych uogólnień i w każdym wypadku zmierza do pokazania ich społecznych następstw. W taoizmie należy do nich m.in. to, że „gdy tylko się rozpowszechnił szerzej, przybrał formę organizacji ściśle hierokratycznej („W prowincji Kiangsu pewien posiadający dziedziczną charyzmę ród zmonopolizował produkcję eliksirów życia”, a jeden z potomków Zhunga „założył organizację, która dysponując własnym sztabem zarządców, nakładając podatki i zachowując surową dyscyplinę, skutecznie rywalizowała z władzą polityczną”).

W podsumowaniu tych analiz formułuje on tezę ogólną, że „prawie wszystkie w ogóle obecne w życiu ludu chińskiego elementy religijnego kaznodziejstwa i indywidualnego poszukiwania zbawienia, wiary w odpłaty i zaświaty, religijnej etyki i osobistej pobożności (...) musiały ulec najgłębszym, jakie sobie można wyobrazić, wewnętrznym przeobrażeniom”, aby „przerzucić mosty pomiędzy tą mniszą kontemplacją a racjonalnym działaniem w życiu codziennym”. Natomiast w następnym punkcie swoich rozważań, zawierającym analizę porównawczą konfucjanizmu i purytanizmu, pokazuje jak owe „mosty” i owo działanie powinno wyglądać, aby można było je uznać za racjonalne (w sensie społecznym). Można tam znaleźć powtórzenia z *Etyki protestanckiej*, ale również takie filozoficzne uogólnienia, które nie zostały tak jasno i jednoznacznie sformułowane w żadnej z wcześniejszych jego rozpraw, np. stwierdzenie, że „Każda religia, która występuje z racjonalnymi (etycznymi) żądaniem w stosunku do świata, wchodzi (...) w jakimiś momencie w relację napięcia z jego irracjonalnymi cechami. Napięcia te pojawiają się w poszczególnych religiach w bardzo różnych punktach i w zależności od tego różne są także ich rodzaj i stopień. W dużej mierze wiąże się to z typem drogi zbawienia wyznaczonej przez metafizyczne obietnice, jaką oferują poszczególne religie”²⁹. W stwierdzeniach tych pojawia się zarówno określona teoria „napięcia”, jak i teoria takich „typów dróg zbawienia”, spośród których „droga” wybrana przez purytan okazuje się najbardziej racjonalna, bowiem najbardziej sprzyjająca kapitalistycznej gospodarce i kapitalistycznemu gospodarowaniu. Została ona uznana przez Webera za „radykalnie przeciwną” do „drogi” obranej przez konfucjanizm – wprawdzie w obu

²⁹ Tamże, s. 184 nn.

przypadkach ich „etyki miały swoje irracjonalne zakorzenienie, tam (w konfucjanizmie – Z. D.) w magii, tu w niezbędnych wyrokach ponadświatowego Boga”, jednak „z relacji do ponadświatowego Boga oraz do będącego jego stworzeniem, zepsutego i etycznie irracjonalnego świata wynikał (...) wniosek o pozbawionym wszelkiej świętości racjonalnym okiełznaniu i opanowaniu zastanego świata – racjonalna rzeczowość »postępu«”³⁰. Przy czym ta „racjonalna rzeczowość” nie pozostawiała miejsca na mistykę i mistycyzm (zdaniem Webera, purytanizm jest typem religijności pozbawionym „histeryzującej ascezy” oraz występującym przeciwko „wszelkim kultom związanym z użyciem środków odurzających” dla osiągnięcia owej *unio mystica*).

Najobszerniejsza i – jak twierdzi John Love – najważniejsza część Weberowskich analiz „dróg zbawienia” występujących w religiach przedchrześcijańskich dotyczy starożytnego judaizmu³¹. Jest to w jakiejś mierze zrozumiałe w sytuacji uznania przez Webera chrześcijaństwa za religię o wyższym stopniu zrationalizowania niż religie przedchrześcijańskie, a starożytnego judaizmu za jej bezpośredniego poprzednika. Kategorią wyjściową i bazową w tych analizach jest pojęcie „narodu pariasów”, to znaczy takiego narodu, który jest „formalnie lub faktycznie odizolowanym rytualnie od środowiska społecznego obcym ludem przybyszy”³². Jego zdaniem, łączy się z nią cały żydowski „stosunek do życia” i cała „wysoce zrationalizowana, to znaczy wolna od magii i od wszystkich irracjonalnych form poszukiwania zbawienia, religijna etyka wewnątrzświatowego działania”, cały „wysoce zrationalizowany” system przywódczy, całe „wysoce zrationalizowane żydowskie prawo” itd. To przekonanie o „wysokim zrationalizowaniu” starożytnego judaizmu sprawia, że analizy występującego w nim mistycyzmu pojawiają się głównie w końcowych partiach tej rozprawy. Weber wskazuje

³⁰ Tamże, s. 192.

³¹ Zdaniem Johna Love’a, to niedokończone studium „jest prawdopodobnie najwspanialszym dziełem Webera” i najważniejszą częścią jego tryptyku. Do czasu pojawienia się *Starożytnego judaizmu* pogłębiło się zrozumienie przez Webera kwestii znaczenia żydowskiego dziedzictwa, gdyż poszerzył swoje badania na temat pochodzenia zachodniej racjonalności. *Starożytny judaizm* można odczytać również jako odpowiedź adresowaną do Nietzschego w dosyć rozległej kwestii »genealogii moralności« oraz ogólnego znaczenia judeochrześcijańskiej tradycji dla losów zachodniej współczesności”. Por. J. Love, *Max Weber’s Orient*, w: S. Turner (red.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge 2004, s. 200 nn.

³² M. Weber, *Starożytny judaizm*, w: tenże, *Socjologia religii...*, s. 537 nn.

na jego występowanie m.in. u „najstarszych żydowskich proroków” – takich jak Amos, Izajasz czy Ezechiel, którzy mieli „widzenia króla o straszliwym majestacie” oraz „jasnowidzenia” („W jasnowidzeniu mogli oni dojrzeć z daleka nadciągająca armię na przełęczy górskiej, albo z Babilonu śmierć wymienionego z imienia człowieka w świątyni jerozolimskiej”). Z punktu widzenia osoby niewierzącej w moc proroczą tych proroków, są to fantazje (coś z gruntu irracjonalnego). Natomiast z punktu widzenia wyznawcy judaizmu są to – poza wszystkim innym – potwierdzenia, że prorocy ci posiadli zdolność znalezienia się „w największej z możliwych bliskości Boga” oraz uwewnętrznienia (zrozumienia) i uzewnętrznienia (przekazania innym) tego, co Bóg zechciał powiedzieć swoim wiernym. Zdaniem Webera, nawet w tym mistycyzmie starożytnych proroków żydowskich można znaleźć elementy wyższej racjonalizacji niż w mistycyzmie religii dalekowschodnich, np. to, że żydowski prorok „nigdy nie czuł się przez swoje doświadczenie całkowicie ubóstwiony, zjednoczony z boskością, uwolniony od męki i bezsensu egzystencji, czego w Indiach doświadczał człowiek wyzwolony, i co stanowiło dla niego właściwy sens doświadczenia religijnego”³³.

W *Gospodarce i społeczeństwie* wzmianki na temat mistycyzmu pojawiają się przy omawianiu różnych problemów. W sposób systematyczny i systematyzujący mowa jest o nim w tej części, w której Weber zestawia ze sobą „różne drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia”. W świetle tego zestawienia mistycyzm, a dokładniej obierane przez mistyków różne sposoby osiągnięcia *unio mystica*, sytuuje się generalnie po stronie tego, co irracjonalne. Natomiast po stronie tego, co racjonalne, ściślej – bardziej racjonalne niż to, co jest związane z mistycyzmem, sytuuje się m.in.: 1. ascetyczny protestantyzm, z jego praktycznym zaangażowaniem w sprawę tego świata (przeciwstawiany występującej w różnych religiach „mistycznej kontemplacji”); 2. protestancka metodyka zbawienia (przeciwstawianej „metodykom” lub różnym „drogom” mistycznym”); 3. protestancka wiara, w szczególności w wiara w moc zbawczą praktycznych działań itd. Nie stanowi to oczywiście niczego nowego w stosunku do tego, co już wcześniej powiedziano o Weberowskim pojmowaniu i przedstawianiu racjonalności i irracjonalności. Lecz nie oznacza to, że uczony ten bagatelizował historyczną rolę mistyki i mistycyzmu. Rzecz jednak w tym,

³³ „Nigdzie nie było miejsca na *unio mystica* lub nawet na wewnętrzny, duchowy, oceaniczny spokój buddyjskiego arhata. Coś takiego nie istniało, a już metafizyczna gnoza i interpretacja świata nie wchodziła zupełnie pod uwagę”. Tamże, s. 751 nn.

że była to właśnie historyczna rola i nie widział on przed nim (podobnie zresztą jak przed „dewocyjnymi formami religii i religijności”) wielkiej przyszłości. Stąd być może w końcowych partiach tej części *Gospodarki i społeczeństwa* stwierdza, że „w psychologicznym wymiarze emanacja mistycznego, euforycznego, uniwersalnego i akosmicznego uczucia miłości nie jest nośnikiem żadnego racjonalnego działania, lecz wprost od niego odwodzi” i „jedynie ascetyczny protestantyzm położył rzeczywiście kres wszelkiej magii”³⁴.

3.3. W *Świętości* Rudolfa Otto mistyka przedstawiana jest jako jedno z najbardziej zawiłanych i „tajemniczociemnych” zjawisk religijnych, a jednocześnie zjawisko posiadające swoje *fascinas* i swoich *fascinatis*, to znaczy tych, których ona fascynuje. Należy do nich również autor tej rozprawy. Fascynuje go ona jednak w inny sposób niż tych, którzy sami są mistykami. Jest to bowiem fascynacja, jaką spotykamy wśród kierujących się nie tyle potrzebami „serca” (uczuciami), ile potrzebami rozumu, w tym potrzebą zrozumienia i wyjaśnienia tego, co w mistyce jest fascynujące. Tak pojętej fascynacji Otto dał wyraz w rozprawie pt. *Mistyka Wschodu i Zachodu*. O ile w *Świętości* pojawiają się głównie generalizacje rozpoznawanego w mistyce *numinosum*, a w nim elementu racjonalnego i irracjonalnego, to w drugiej z tych rozpraw mamy do czynienia z próbą pokazania i wykazania, że mistyka jest nie tylko tym, co różni i różnicuje kultury Wschodu i Zachodu, ale także tym, co je do siebie zbliża. Jest to już powiedziane we wprowadzeniu do tej rozprawy³⁵. W *Słowie wstępnym* pisze on, że takie fascynujące zjawisko, jakim była i jest mistyka, „można zrozumieć dopiero wtedy, gdy uwzględni się jego cechy charakterystycz-

³⁴ Tamże, s. 478 nn.

³⁵ „Twierdzimy otóż, że w mistyce faktycznie dochodzą do głosu namiętne, pierwotne motywy ludzkiej duszy, które jako takie są w równej mierze niezależne od klimatu, stron świata lub rasy i które wskazują na doprawdy zdumiewające, wewnętrzne pokrewieństwo sposobu myślenia i przeżywania u ludzi. Poza tym jednak uznajemy, że twierdzenie, jakoby mistyka była po prostu mistyką, zawsze i wszędzie jednaką, jest błędne, i że mamy tu raczej do czynienia z bardzo różnymi jej przejawami, podobnie jak to jest we wszystkich innych sferach życia duchowego – w etyce, w sztuce, a przede wszystkim w religii. Ponadto musimy stwierdzić, że wspomniane odmienności jako takie znowu nie są uwarunkowane przez rasę czy stronę świata, lecz mogą występować u ludzi tej samej rasy i wewnątrz tych samych kręgów kulturowych, a nawet pozostawać ze sobą w wyraźnej sprzeczności”. Por. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, Warszawa 2000, s. 10.

ne, a nie gdy podciągnie się je wszystkie pod niejasne pojęcie »mystyki w ogóle«. Oznacza to, że zrozumienie mistyki wymaga odwołania się do konkretnych mistyków, a ściślej do takich mistyków, których *fascinas* przyciągało różnych *fascinatis* i sprawiało, że stawali się oni postaciami kulturowo znaczącymi. Zdaniem Otto, takimi postaciami byli w kulturze Wschodu Śankara, natomiast w kulturze Zachodu – Eckhart³⁶. W kolejnych rozdziałach wskazuje on zarówno na to, co ich łączy, jak i na to, co dzieli.

Poza wzmiankowanym we wprowadzeniu podobieństwem ich społecznego (w szczególności zawodowego) usytuowania łączyć ich ma: 1. metafizyka („Śankara był nauczycielem i reprezentantem klasycznej filozofii *adwajty*”, natomiast Eckhart nauczycielem i reprezentantem scholastyki); 2. teologia („najbardziej łączy ich to, że są nie tylko filozofami, lecz i teologami”), w tym jej rozumienie jako „nauki o zbawieniu”; oraz 3. pojmowanie „drogi zbawienia” jako „drogi poznania” („Droga do zbawienia wiedzie poprzez *poznanie*”). W tym miejscu Otto przerywa wyliczanie zasadniczych podobieństw i przechodzi do wskazania różnic, bowiem w przypadku każdej mistyki, w tym mistyki Śankary i Eckharta, w chwili gdy zaczyna się mówić o przyjmowanych przez mistyków „drogach zjednoczenia z Bogiem” (*unio mystica*), muszą pojawić się (i pojawiają się) różnice. „Drogę” pierwszego z nich Otto nazywa „mystyką pogrążenia się w sobie”, natomiast drugiego – „mystyką oglądu jedności”. Jednak nawet przy tych zasadniczych różnicach między nimi znajduje on w nich pewne zgodności (np. „godzenie ze sobą form mistycznej intuicji” i ich wzajemne „przenikanie się”)³⁷. W kolejnych częściach tej rozprawy Otto przedstawia

³⁶ „Obaj (...) tkwili korzeniami w dziedzictwie minionych czasów i wielkich tradycji, które na nowo ukształtowali i rozwinęli. Obaj byli jednocześnie teologami i filozofami, którzy wykorzystali wszystkie dostępne im środki służące wyrażeniu myśli. Obaj prowadzili abstrakcyjne, ambitne i przy tym subtelne spekulacje” (tamże, s. 11). Śankara (ok. 700-750) był indyjskim mistykiem, komentatorem świętych ksiąg hinduizmu *Upaniszad* oraz Bhagawadgity (przypisuje mu się autorstwo ponad 300 prac komentatorskich), teoretykiem klasycznej wedanty. Prawdopodobnie miał wielu uczniów, ale znanych jest tylko czterech z nich: Padmapada, Sureśwara, Totaka (Trotaka) i Hastamalaka. Por. D. L. Carmody, J. T. Carmody, *Mistyzyzm w wielkich religiach...*, s. 63 nn.

³⁷ Otto wskazuje na występowanie i „przenikanie się” u obu mistyków dwóch rodzajów intuicji, to jest intuicji „do wewnątrz” i intuicji „na zewnątrz”. Jego zdaniem, są one ze sobą tak „ściśle powiązane”, że „początkowo trudno dostrzec ich odrębność. (...) A jednak jest między nimi nie tylko duża różnica, lecz wręcz przeciwieństwo”. Zarówno ta różnica, jak i to przeciwieństwo muszą być rozpoznane, bowiem wiąże się to ściśle ze zrozumieniem

główne zbieżności między tymi mistykami i ich mistycznymi drogami: 1. występowanie „przeciwko innym typom mistyki” (mają oni stanowić „wspólny front” przeciwko „wizjonerskiej fantastyce, okultyzmowi oraz wierze w cuda”); 2. opowiadanie się za „mistyką duszy” oraz „przekazywanie wiedzy o jedności duszy” („u Śankary ledwie się to zarysowuje, u Eckharta jest zupełnie wyraźne”); 3. „nauka o *mai*” (jej odpowiednikiem u Eckharta jest „osobliwe pojmowanie *creatur* i bytu stworzenia”); 4. traktowanie religii jako *dumy* („Faktycznie nie jest to już religia jako »teizm«, lecz »numinotyczne« poczucie własnej godności i dumy”), a jednocześnie czegoś, co ma „wspólną podbudowę teistyczną”. Omówieniem tej „wspólnej podbudowy teistycznej” i wskazaniem występowania w niej takich elementów, jak nauka o „zjednoczeniu z boską istotą” czy nauka o „zasadach boskiego tworzenia i stworzenia”, kończy on „Część A” swojej rozprawy. We wniosku podsumowującym i generalizującym wyniki tych analiz stwierdza: „Obaj mistrzowie ze Wschodu i Zachodu zgodni są co do wymogu, że »Bóg przemija«. Ale podobni są także w tym, że są wierzącymi teistami, że ich mistyka wznosi się nad podstawę teistyczną i że ich mistyczne rozważania, choć sięgają tak wysoko, nie zaprzeczają jednak tej podstawie”³⁸. Jest w tym pewna sprzeczność, ale sprzeczność wpisywana w samą istotę (*numinosum*) takiej mistyki i takiego mistycyzmu, jaki był udziałem Śankary i Eckharta.

„Część B” tej rozprawy zawiera analizę różnic między mistyką Ekchartha i Śankary. Obaj mistycy zostali uznani za klasycznych reprezentantów mistyki, ale pierwszy z nich za klasycznego mistyka Zachodu, natomiast drugi za klasycznego mistyka Wschodu, a ściślej – „mistyki wendanty, która sama z kolei jest przez wielu postrzegana jako klasyczny przypadek mistyki w ogóle i być może słusznie za taką uchodzi”. Problem jednak w tym, że trzeba wskazać wspólne dla mistyki w *ogóle* cechy. Otto wskazywał na nie już w swojej *Świętości*, posiłkując się przykładem mistyki Mistrza Eckharta. Stąd w rozprawie tej jedynie skrótowo przedstawia sformułowane tam tezy, takie jak stwierdzenie, że mistyka „występuje w takiej mierze, w jakiej przedmiot odniesienia uczuć religijnych staje się »irracjonalny«, to znaczy (...) w takiej mierze, w jakiej jego momenty irracjo-

mistycznego *numinosum* oraz wskazaniem jego elementów racjonalnych i irracjonalnych. Otto podejmuje w swojej rozprawie próbę jego rozpoznania oraz opisania i wyjaśnienia.

³⁸ Tamże, s. 160.

nalno-numinotyczne przeważają i określają życie duchowe³⁹. Natomiast w „przykładach mistycznych uczyć” odwołuje się głównie do propozycji i opozycji Śankary i wskazuje m.in., że 1. „rzeczywiście indyjska joga jest mistyką, ale nie jest »mystyką Boga«, lecz czystą »mystyką duszy«” („uwydantniania numinotycznego sensu »duszy«”); wprawdzie Bóg się w niej pojawia, ale „pojawia się tam, gdzie występuje *Deus sine modis*, Bóg w pełni swej irracjonalności”; 2. mistyka ta – podobnie jak każda inna autentyczna mistyka – jest określonym typem *negatio*, ale przecież nie jest ona „sprowadzeniem do zera; a nawet gdyby, to „zero jest przecież całkowicie racjonalne, zrozumiałe, dające się zdefiniować”; 3. mistyka ta jest wprawdzie „mystyką pobożności”, ale stoi „w ostrej sprzeczności z innymi jej typami („np. z normalną, teistyczną pobożnością”); 4. zawiera ona zarówno specyficzne uczucie *pokory*, jak i specyficzne uczucie *dumy* (im bardziej posiadają one „zabarwienie numinotyczne, właściwe wszystkim prawdziwym religiom, tym bardziej wkraczają w sferę irracjonalności i tego, co niewysłowione”). W podsumowaniu do tych i innych jeszcze cech klasycznej mistyki Śankary Otto stwierdza, że „dla wszystkich lub prawie wszystkich wymienionych form indyjskiej mistyki można znaleźć analogie w obrębie chrześcijaństwa”.

Odpowiadając na pytanie, co różni mistykę Śankary od mistyki Eckharta, wychodzi on od odnotowania różnic w intelektualnych biografiach obu mistyków oraz w tym kulturowym „gruncie”, z którego one wyrastały i który pod niejednym względem przerastały – co w przypadku Eckharta doprowadziło do jego potępienia przez Kościół i marginalizacji społecznej, natomiast w przypadku Śankary do społecznego uznania i rozpowszechniania jego nauk („w istocie Eckhart i Śankara różnią się od siebie tak bardzo, jak grunt palestyński i grunt chrześcijańsko-katolickich Niemiec XIII wieku różni się od indyjskiego”). Są to różnice z jego punktu widzenia ważne (o czym świadczy m.in. rozdział, w którym Eckhart jest przedstawiany jako „człowiek gotyku”), ale nie najważniejsze. Te bowiem Otto znajduje w samej ich mistyce. Opisując je, odwołuje się m.in. do takich pojęć, jak *brahman* Śankary (jest „istniejącym i na wskroś Duchem, całkowicie przeciwstawnym wszystkiemu, co materialne”) i „żyjący Bóg” (u Eckharta „występuje ono z całą siłą i czuje się je najwyraźniej właśnie wtedy, gdy się to pojęcie Boga porówna z pojęciem Boga Śankary czy

³⁹ „W tym właśnie będziemy musieli widzieć jednolitą »istotę« mistyki, rozumiejąc zarazem, że ta »istota« może i musi wykazać różnorakie odrębności”. Tamże, s. 163.

w kulturze indyjskiej w ogóle”⁴⁰. Analiza kontekstualna tych i innych jeszcze pojęć mających w doktrynach obu mistyków status kategorii prowadzi autora tej rozprawy do wniosku, że u Eckharta mamy do czynienia z mistyką dynamiczną („żywą”, „nie odrywająca się tak po prostu od swojego podłoża, od religii chrześcijańskiej”), obiektywną („wartością obiektywną jest w niej zbawienie”), usprawiedliwiającą („Można by uznać, że cała »mistyka« Eckharta to nic innego jak mistyczna teoria usprawiedliwienia”), odwołującą się do „doświadczenia łaski” (i doświadczającą – w przekonaniu tego mistyka – łaski), oraz etyczną (w szczególności eksponującą taką wartość etyczną, jaką stanowi miłość). W misticie Śankary albo tych elementów w ogóle nie ma (np. nie ma w niej etyki), albo też mają one „inną wewnętrzną naturę” niż w misticie Eckharta.

Wprawdzie w żadnym miejscu *Mistyki Wschodu i Zachodu* nie znalazłem stwierdzenia, że oznacza to, iż mistyka Eckharta jest bardziej racjonalna niż mistyka Śankary, to jednak taki wniosek można wyprowadzić zarówno z tych wywodów, jak i z rozumienia przez Otto racjonalności. Jako dodatkowe uzasadnienie tego wniosku można uznać pojawiające się w końcowych partiach rozprawy generalizujące uwagi w rodzaju: „Eckhart stał się wnikliwym obserwatorem i znawcą bogatego życia wewnętrznego duszy i ducha, lekarzem i przewodnikiem duszy, jakim nie mógłby nigdy być Śankara”; „niemiecka myśl wzlatuje wyżej od indyjskiej”; „mistyczne koncepcje kryją się za wyższymi spekulacjami »czasów nowożytnych«, za myślą Descartesa, okazjonalistów, Malebranche’a, Spinozy, Shaftesbury’ego, ale też Leibniza i Kanta. Kryją się również za poezją Goethego i Herdera”, a nawet za koncepcjami kształcenia i wykształcenia takich ludzi, jak obrońca mistyczki Bourignon – Poiret⁴¹.

Z Weberowskiego punktu widzenia połączenie mistycyzmu z tradycją filozoficznego i literackiego racjonalizmu nie tylko nie może przyczynić się do jego lepszego zrozumienia i wyjaśnienia, ale wręcz może sprawić, że w jeszcze w większym stopniu zostanie on pogrążony w „tajemniczociemnej” sferze domysłów i spekulacji. Nie byłoby to zresztą jego najpoważniejszą skazą. Za taką Weber uznałby zapewne przeszacowanie w próbie zrozumienia i wyjaśnienia opozycji racjonalność – irracjonalność elementów psychologicznych (ew. psychicznych) i niedoszacowanie

⁴⁰ „Pojęcie Boga Śankary jest na wskroś statyczne, pojęcie Eckharta przeciwnie – dynamiczne”. Tamże, s. 191.

⁴¹ Tamże, s. 265 nn.

elementów społecznych, zwłaszcza gospodarczych i politycznych. Tacy weberyści, jak Peter L. Berger i Thomas Luckmann za istotne następstwa tego przeszacowania i niedoszacowania uznaliby zapewne zastępowanie przez Rudolfa Otto typologizacji (w tym typologizacji mistyki i mistycyzmu) takimi typizacjami, w których można postawić znak równości między nazwiskiem mistyka i nazwą mistyki oraz między rolą odegraną w swoim czasie przez owego mistyka i rolą jego mistyki w kulturze Wschodu i Zachodu⁴². Wynikające stąd różnice są widoczne gołym okiem. Weber i weberyści chętnie odwołują się do znaczących grup społecznych i na podstawie analizy ich działań (zachowań) formułują swoje generalizacje, w tym typologie. Niechętnie natomiast, a w każdym razie z daleko idącą wstrzeźliwością, odwołują się do działań (zachowań) poszczególnych osób, a jeśli już przywołują je z nazwiska, to z reguły traktują je jako typowych reprezentantów owych znaczących społecznie grup. Nie można powiedzieć, że w *Mistyce Wschodu i Zachodu* tego rodzaju odwołania w ogóle nie występują, ale – co jest również bardzo dobrze widoczne – mają drugorzędne znaczenie. Pierwszorzędne znaczenie mają w niej oczywiście odwołania do Śankary i Eckharta oraz ich doktryn filozoficzno-religijnych.

W Weberowskim ujęciu opozycji racjonalność – irracjonalność można także znaleźć pewne skazy, zwłaszcza gdy przyłoży się do niego wzorzec racjonalności stosowany przez Karla R. Poppera. W takiej perspektywie ujęcie to zdaje się posiadać znamiona prorocstwa historycznego i – jak każde tego rodzaju prorocstwo – z jednej strony opiera się na w gruncie rzeczy irracjonalnej wierze w rozum zbiorowy (społeczny), z drugiej natomiast kwestionuje tę wiarę⁴³. Krótko mówiąc, do listy wielkich historycyistów, których autor *Spoleczeństwa otwartego i jego wrogów* wymienia w swoim dziele i którym zarzuca m.in. popadnięcie w paradoks wielkiego „kłamcy”, być może należałoby dopisać Maxa Webera i niejednego ze współczesnych weberystów⁴⁴. Nie posunąłbym się jednak

⁴² O tych typizacjach i rolach mówią oni w *Spolecznym tworzeniu rzeczywistości*, w związku z procesem społecznym, jakim jest „zastyganie w pamięci” ludzkich doświadczeń. P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 128 i in.

⁴³ Por. K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2007, s. 283 nn. (zwłaszcza rozdział pt. *Filozofia prorocza i bunt przeciw rozumowi*).

⁴⁴ Tamże, s. 324 i in.

do tego w ocenie osiągnięć tego uczonego oraz kontynuatorów jego badań. Jeśli sygnalizują taką możliwość, to głównie po to, aby wskazać na potrzebę docenienia wkładu Rudolfa Otto w zrozumienie i wyjaśnienie „elementów racjonalnych i irracjonalnych” w religii i religijności, w tym jego wstrzemięźliwość w wypowiedaniu się o wyższości racjonalności Zachodu nad racjonalnością Wschodu. Stąd przecież jest już niedaleka droga do wyjaśniania i uzasadniania dominacji gospodarczej, politycznej i kulturalnej tego pierwszego świata nad tym drugim.

BIBLIOGRAFIA

- Adam A., Lerminier G., Morot-Sir É., (red.), *Literatura francuska. Od początku do końca XVIII wieku*, Warszawa 1974.
- Adorno F., Gregory T., Verra V., *Storia della filosofia. Con testie e letture critiche*, vol. 2, Roma – Bari 1975.
- Augustyn św., *Państwo Boże*, Kęty 2002.
- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, t. I-IV, Warszawa 1953.
- Banaszak M. ks., *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa 1986.
- Bancroft A., *Współcześni mistycy i mędracy*, Warszawa 1991.
- Berger P. L., Luckmann T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
- Bonner G., *Pelagianism and Augustine*, „Augustinian Studies” 23/1992.
- Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991.
- Carmody D. L., Carmody J. T., *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, Kraków 2011.
- Chesterton G. K., *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1959.
- Condorcet A. N., *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Warszawa 1948.
- Courtois S. i in., *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, Warszawa 1999.
- Crombie A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960.
- Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Prawidła kierowania umysłem*, Warszawa 1958.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984.
- Drozdowicz Z., *Duch kartezjański w XVII wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki”, R. LXIII, 1-4/2001
- Drozdowicz Z., *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006.
- Drozdowicz Z., *Liberalizm europejski*, Poznań 2005.
- Drozdowicz Z., *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań 2008.
- Drozdowicz Z., *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej. Wykłady*, Poznań 2008.

- Drozdowicz Z., *O racjonalności w religii i w religijności. Wykłady*, Poznań 2009.
- Drozdowicz Z., *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze). Wykłady*, Poznań 2010.
- Drozdowicz Z., *O racjonalności życia społecznego. Wykłady*, Poznań 2007.
- Duby G., Mandrou R., *Historia kultury francuskiej. Wiek X-XX*, Warszawa 1967.
- Epikur, *Listy, maksymy i sentencje*, Warszawa 2003.
- Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953.
- Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960.
- Faguet É., *Liberalizm*, Lwów b.r.w.
- Faguet É., *Kult niekompetencji*, Lwów – Warszawa 1922.
- Fauré Ch. (red.), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris 1988.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959.
- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981.
- Filozofia francuskiego odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór, wstęp i przypisy A. Nowicki, Warszawa 1973.
- Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór i wstęp: T. Namowicz, M. Sauerland, M. J. Siemek, Warszawa 1973.
- Filozofia włoskiego odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór, wstęp i przypisy A. Nowicki, Warszawa 1967.
- Garin E., *Filozofii Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969.
- Giannone P., *Il Triegno, a cura di Parente*, Bari 1940.
- Giannone P., *Vita scritta da lui medesimo*, Napoli 1905.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.
- Gilson E., *Tomizm*, Warszawa 1998.
- Głąz S. (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.
- Guthrie W. K. C., *Sokrates*, Warszawa 2000.
- Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii religii*, t. I i II, Warszawa 2006.
- Heller M., Niekricz A., *Utopia i władzy*, t. 1 i 2, Wrocław 1989.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1996.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962.
- Himmelfarb G., *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004.
- Jacynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- Keller J. (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1988.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.

- Kondylis P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.
- Kozyr-Kowalski S., Ładosz J., *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, Warszawa 1972.
- Krasuski J., *Historia Niemiec*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004.
- Kristeller P. O., *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985.
- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 1968.
- Krokiewicz A., *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961.
- Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- Kumor B. ks., *Historia Kościoła. Część 6*, Lublin 1985.
- Le Goff J. (red.), *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 2000.
- Le Goff J., *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997.
- Leibniz G. W., *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969.
- Lenin W. I., *Dzieła wybrane*, Warszawa 1955.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000.
- Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia*, Kraków 2006.
- Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I i II, Warszawa 1956.
- Marks K., F. Engels F., *Dzieła wybrane*, t. I i II, Warszawa 1949.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997.
- Nadler S., *Spinoza*, Warszawa 2002.
- Nowicki A., *Giordano Bruno*, Warszawa 1979.
- Nowicki A., *Vanini*, Warszawa 1987.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, Warszawa 2000.
- Otto R., *Świętość*, Warszawa 1999.
- Panasiuk R., *Feuerbach*, Warszawa 1972.
- Parsons T., *The Theory of Social and Economic Organization*, New York 1964.
- Paź B., *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków 2007.
- Piekarczyk S., *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968.
- Piórzyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.
- Piwowarski W. (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, Warszawa 1958.
- Platon, *Państwo*, Kęty 2001.
- Platon, *Polityk*, Warszawa 1956.
- Platon, *Timajos*, w: tenże, *Dialogi*, t. II, Kęty 2002
- Plotyn, *Enneady*, Warszawa 1959.

- Popper K. R., *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2007.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. T. I: Od początków do Sokratesa*, Lublin 1993.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. T. II: Platon i Arystoteles*, Lublin 1996.
- Ruggiero G. de, *The History of European Liberalism*, Boston 1959.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 2007.
- Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1969.
- Sica A., *Weber. Irrationality and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – London 1988.
- Sobolewska B., Sobolewski M., *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978.
- Spink J. S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974.
- Spinoza B., *Pisma wczesne*, Warszawa 1969.
- Spinoza B., *Rozprawa teologiczno-polityczna*, Kraków 2007.
- Spinoza B., *Traktaty*, Kęty 2003.
- Stark R., Bainbridge W. S., *Teoria religii*, Kraków 2000.
- Stone I. F., *Sprawa Sokratesa*, Poznań 2003.
- Sudbrack J., *Mistyka*, Kraków 1996.
- Szczucki L. (red.), *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1972.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma Teologiczna w skrócie*, Warszawa 2002.
- Trevelyan G. M., *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961.
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956.
- Vögelin E., *The New Science of Politics*, Chicago 1952.
- Weber M., *Etyka gospodarcza a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002.
- Weber M., *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006.
- Weischedel W., *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973.
- Whittaker T., *The Neo-Platonists*, London 1928.
- Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa 1956.
- Zins H., *Historia Anglii*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001.