

Próba filozofii religii

Właściwym przedmiotem książki Leszka Kołakowskiego¹ są wybrane doktryny religijne tzw. drugiej reformacji. Nie jest to wszakże dzieło z dziedziny historii teologii: immanentna konsekwencja myślowa teologicznych formuł, choć nie jest w rozważaniach pomijana, nie stanowi tu przecież centralnego obiektu analiz. Przeciwnie, doktrynalne treści badanych systemów, eksponowane obszernie w „informacyjnej warstwie” książki, wydają się interesować autora przede wszystkim ze względu na swe ekspresyjne funkcje w stosunku do konfliktów o charakterze pozateologicznym. Świadomość religijną osadza zawsze Kołakowski w pewnym typie kościelnej więzi, myślowe antynomie wyjaśnia przez odniesienie ich do historycznych konfliktów wewnątrz konkretnych instytucji społecznych i pomiędzy nimi.

Ale nie jest to także książka z dziedziny historii Kościołów, która doktryny teologiczne interpretowałaby tylko „epifenomenalnie”, przez ich redukcję do zespołu społeczno-politycznych uwarunkowań i funkcji ideologicznych, jakie pełniły w swych wyznaniowych organizacjach. O tym, że zamysł autora jest nie taki, świadczy choćby sam dobór materiału: badane w książce postacie świadomości religijnej należą wszak do tych, których doniosłość w rzeczywistej, „ziemskiej” historii Kościoła

¹ Leszek Kołakowski: *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965.

jako społecznej instytucji jest nad wyraz znikoma — dlatego już, że ogromna większość spośród nich odrzuca wszelki ziemski Kościół, jak również dlatego, że i wszystkie Kościoły wyrzucają większość ich poza swe instytucjonalne ramy. Trudno rzec na przykład, że kwiatyści lub panna Bourignon wyrażają w swych doktrynach mistycznych jakiś konflikt w łonie tego czy innego Kościoła, że myślowe treści ich doktryn pełnią jakąś ideologiczną funkcję ze względu na historyczną dynamikę kościelnych instytucji; mamy tu raczej do czynienia ze zdecydowaną opozycją w stosunku do wszystkich istniejących Kościołów, z programową rezygnacją z jakiegokolwiek czynnego udziału w ich naprawie. Genetyczno-funkcjonalne powiązania tego typu religijnej świadomości z historycznie rzeczywistymi postaciami kościelnej więzi sprowadzają się więc w zasadzie do wzajemnej negacji, do czystego stosunku wykluczania się.

Wydaje się, że ten właśnie stosunek w jego postaci czystej jest centralnym przedmiotem uwagi autora. W swej książce Kołakowski uprawia, jak sam przyznaje, filozofię religii raczej niż jej historię; dlatego właśnie interesują go zjawiska historycznie drugorzędne, ale za to filozoficznie doniosłe. Ta filozoficzna doniosłość nie polega przy tym wcale na ich immanentnych walorach poznawczych; wręcz przeciwnie, są to na ogół doktryny tworzone przez marnych filozofów, niewprawnych teologów i kiepskich pisarzy (by wspomnieć tylko panią Guyon czy Labadiego). Nie idzie tu więc o wagę i płodność pytań, jakie ludzie ci sobie zadawali (ta bowiem jest niewielka), lecz raczej o doniosłość pytania, którym — by tak rzec — sami byli lub, raczej: którym mogą być dla nas. Takie zaś pytanie z natury rzeczy wykracza poza nich samych; co więcej, wykracza poza każdą konkretną postać świadomości religijnej i — w tym samym stopniu — poza każdy historycznie rzeczy-

wisty kształt kościelnej więzi. Jest to bowiem f i l o z o -
f i c z n e pytanie o fenomen religijności w świecie ludz-
kim.

Otóż książka Kołakowskiego ześrodkowana jest wokół takiego właśnie pytania. Autor proponuje tu swoistą optykę całości w spojrzeniu na fenomen religijny. W tej perspektywie „świadomość religijna” i „więź kościelna” stanowią dwa skrajne bieguny owej całości, równie konieczne, ale i równie nieautonomiczne, ich zaś historyczny konflikt (np. w tej postaci, w jakiej śledzi go Kołakowski w swej książce) jest tylko konkretnie urzeczywistnioną konsekwencją antynomii wyjściowej, jaka zawarta jest od początku w owej całości. „Fenomen religijny” rozdarty jest bowiem u samych swych podstaw nieuchronną sprzecznością, jaka tkwi w idei zbiorowego działania ludzi dla urzeczywistnienia wśród nich wartości istotnej i ostatecznej. Jakoż religia nie może się obejść bez żadnej z tych dwu swych komponent: musi być, z jednej strony, drogą niewątpliwego kontaktu człowieka z wartością autentyczną; z drugiej zaś, stworzyć musi rzeczywistą, ziemską wspólnotę ludzi, zbudowaną na tej właśnie wartości. Musi więc być religia, innymi słowy, zarazem wiarą i wyznaniem, zarazem subiektywną świadomością jednostki i instytucjonalną więzią Kościoła. Ale to właśnie jest niemożliwe: wymogi społeczno-historycznej skuteczności zbiorowych działań ludzi w ramach Kościołów notorycznie przeciwstawiają się postulatowi autentycznego charakteru wartości, jaka w działaniach tych ma być zrealizowana. Nie koniunkcja więc, lecz dysjunkcja wiary i wyznania jest odwiecznym losem religii w ludzkim świecie. Albowiem ziemską siłą Kościoła jako instytucji płynie zawsze z tych samych przyczyn, które niszczą istotną wartość religijną: organizacja wyznaniowa tylko wtedy jest społecznie i politycznie doniosła, gdy postulaty wiary podporządkowane są w niej bez reszty wymogom władzy.

I taka jest wewnętrzna antynomia religijnego fenomenu: może się on urzeczywistnić (tj. zorganizować jako społeczna instytucja) o tyle tylko, o ile zrzeka się pierwotnych wartości, które ongi powołały go do życia, i odwrotnie, subiektywny protest religijności „autentycznej”, z istoty swej wymierzony przeciw wszystkim ziemskim Kościołom, autentyczności swej o tyle tylko nie zatracą, o ile rezygnuje z wszelkich szans jej urzeczywistnienia.

Ta właśnie fundamentalna antynomia jest dla Kołakowskiego podstawową kategorią interpretacyjną. Widać teraz, na czym polega poznawcza doniosłość analizowanych przezeń doktryn religijnych: są to mianowicie celowo dobrane przypadki skrajnej opozycji „wiary” wobec urzeczowionych struktur „wyznania”. Tzw. „chrześcijaństwo bezwyznaniowe XVII wieku” jest szczególnie dobitnym przykładem subiektywnego protestu przeciw uprzedmiotowionej i wyobcowanej religijności „zewnętrznej” istniejących Kościołów. Protest ten przy tym wyrażony jest tu w swej postaci „czystej”: religijny spirytualizm XVII wieku (tzw. druga reformacja) jest, by tak rzec, zbuntowanym sumieniem reformacji; rewindykuje on te same wartości, w imię których niegdyś wystąpił Luter przeciw „zewnętrzności” Kościoła katolickiego, a które potem zostały „zdradzone” w samym Kościele reformowanym. Ta „zdrada” autentycznych wartości religijnych reformacji dokonała się wszak właśnie gwoli jej społecznej i politycznej skuteczności; toteż nie jest to przypadek, że druga reformacja, bogatsza od pierwszej o historyczne doświadczenia reifikacji więzi kościelnej także i w Kościołach reformowanych, w swej krytyce nie wykracza już poza czysty protest, że świadomie rezygnuje z wszelkich prób czynnego naprawiania istniejących instytucji kościelnych. Tak więc antynomia, zawarta wirtualnie w każdej religii, wyraziła się tu właśnie w postaci najpełniejszej:

nawet reformacja wymaga reformy — ale ta powtórna reforma, o ile ma być ostateczna, nie może właśnie być już r e f o r m ą, tj. przemianą rzeczywistej instytucji w inną, równie rzeczywistą; może raczej być już tylko negacją wszystkich rzeczywistych instytucji, już tylko czystym protestem subiektywnej świadomości religijnej, która odrzuca wszelką przedmiotową mediację w swym kontakcie z wartością autentyczną. Dlatego też druga reformacja jest dla historyka religii zjawiskiem drugorzędym z tych samych względów, z jakich stanowi fenomen wielce doniosły dla filozofa: religijność tego typu nie tworzy żadnych Kościołów ani żaden Kościół nie może jej zintegrować w swym ziemskim ciele; ale jest heterodoksją permanentną i niepoprawną w swym kształcie czystym. Zepchnięta na margines życia religijnego (a w tej epoce oznacza to także: życia społecznego), stanowi niejako automatyczny termometr intensywności procesów wyobcowania i petryfikacji tego życia.

Taka jest owa wewnętrzna dialektyka reformacji, wokół której organizuje Kołakowski całość swego dzieła. Galenus i holenderscy kolegianci, kwietyści i Anioł Ślązak, Camphuysen i prorok Labadie — wszyscy oni, choć w rozmaitych kontekstach historycznych i społecznych, stanowią wymowne świadectwo klęski reformacji jako wiary (tj. zagubienia przez nią autentycznych wartości religijnych, z poszukiwania których zrodziła się) i zarazem niemniej wymowne świadectwo jej zwycięstwa jako wyznania, jako skutecznego sposobu ziemskiej organizacji życia religijnego. Reformacja, która pierwotnie jest subiektywistyczną opozycją w stosunku do Kościoła katolickiego, mocą immanentnej dialektyki zbiorowego ruchu społecznego organizuje się i sama z biegiem czasu wytwarza swą własną ortodoksję; wyrzeka się zatem swych dawnych ideałów w tej właśnie mierze, w jakiej konstytuuje się jako fakt spo-

łeczny, jako Kościół. O tyle też reformacja sama uruchamia drugą reformację: nowa ortodoksja, gdy ustanawia się jako taka, powołuje tym samym do życia nową heterodoksję. W tym zaś ostatnim przypadku cały mechanizm najlepiej jest widoczny. W drugiej reformacji mamy bowiem do czynienia z granicznym typem zjawiska, z heterodoksją absolutną, która z nieubłaganą konsekwencją rozwija wyjściową antynomię religii do jej postaci skrajnej. Wartość absolutna nie poddaje się instytucjonalnej mediatyzacji; Bóg i Kościół wykluczają się nawzajem, tak jak wykluczają się chrześcijaństwa Nowego i Starego Testamentu, religie „wewnętrzne” i „zewnątrzne”, porządki łaski i prawa.

Ale dialektyka reformy jest jednocześnie dialektyką kontrreformy: sprzężenie „świadomości religijnej” i „więzi kościelnej”, choć sprzeczne wewnętrznie, jest nierozzerwalne. Społeczny fenomen religii nie może zrezygnować z żadnego z tych swoich dwu niespójnych, lecz koniecznych elementów. Toteż zorganizowane wspólnoty wyznaniowe, choć faktycznie zawsze jakoś podporządkowują wartości religijne wymogom swej instytucjonalnej spójności (tylko dzięki temu podporządkowaniu mogą istnieć jako takie właśnie), to jednak nigdy nie mogą się do tego przyznać — wtedy bowiem najprawdopodobniej rozpadłyby się także jako instytucje. Kontrreformacyjne zabiegi są tedy niezbędne dla każdego Kościoła, który staje w obliczu zewnętrznych lub wewnętrznych tendencji reformatorskich (a każdy Kościół ze swej istoty staje prędzej czy później w ich obliczu). Nie wystarczy więc, że Kościół uzna subiektywistyczny protest w imię religijności „autentycznej” za heterodoksję; musi także przeciwstawić mu nową ortodoksję, która zneutralizuje krytykę, wcielając jej elementy — w postaci umiarkowanej i złagodzonej — do swej oficjalnej doktryny. W ten sposób powstaje pozór jedności i harmonii obu sprzecznych współelemen-

tów, wiary i wyznania; pozór, który w każdym Kościele musi być zachowany, jeśli instytucja ma istnieć, lecz który — z tej samej zresztą racji — nie może zarazem w żadnym Kościele być niczym więcej jak tylko pozorem. Ten mechanizm kościelnej kontrreformacji pokazuje Kołakowski zarówno w Kościele protestanckim (na przykładzie holenderskich partii kokcejjanistów i voecjanistów), jak i w katolickim (w rozdziale o mistyce Surina, a przede wszystkim w znakomitej analizie religijności mistycznej Bérulle'a). We wszystkich tych przypadkach idzie o ten sam zabieg: o próbę asymilacji „autentycznych” wartości religijnych, postulowanych w krytycznych głosach drugiej reformacji, przez urzeczowione struktury religijności ortodoksyjnej. Zabieg to, jak wiadomo, z góry skazany na niepowodzenie, jeśli dokonywać go z intencją rzeczywistej konfrontacji istniejących form więzi kościelnej z wartościami, które odnajduje w sobie świadomość religijna; zabieg to natomiast nadzwyczaj skuteczny i wielce przydatny, jeśli z założenia jest tylko pozorny, jeśli ma na celu właśnie uniemożliwienie wszelkiej tego rodzaju konfrontacji.

Działalność kontrreformacyjna jest jednak zawsze dla Kościoła pewnym ryzykiem — z natury swej zawiera bowiem w sobie przesłanki własnej autodestrukcji. Wątki krytyczne, które z założenia mają być zneutralizowane w sposób dla ortodoksji nieszkodliwy, inercją swą nierzadko przerastają chwalebne zamierzenia kontrreformatorów, prowadząc ich wreszcie do otwartego konfliktu z własną organizacją kościelną, której oni sami chcieli przecież przysłużyć się raczej niż zaszkodzić. Przypadek takiego konfliktu opisuje Kołakowski na przykładzie wzajemnych perypetii holenderskiego Kościoła mennonitów i Fryderyka van Leenhofa — niedoszłego kontrreformatora, który wbrew własnym intencjom okazał się w końcu niebezpiecznym reformatorem. Widać tu znów wyraźnie ów specyficzny mecha-

nizm, dla każdego Kościoła niezbędny, ale pożądanym i dopuszczalnym tylko do pewnej granicy. Granica ta nie zawsze jest przy tym, jak w wypadku van Leenhofa, granicą treściowo-doktrynalną, lecz częściej nawet — czysto funkcjonalną. O tym, czy dana doktryna pozostaje jeszcze w granicach ortodoksji, czy też ma być poza nie wyrzucona, nie decydują bynajmniej merytoryczne walory jej teologicznych treści, lecz raczej, by tak rzec, efektywny popyt Kościoła na aktywność kontrreformacyjną względem pewnego typu opozycji. Gdy doniosłość tej opozycji wygasa, wygasa także zapotrzebowanie na jej neutralizację. Klasycznym przykładem takiej sytuacji są, jak pokazuje Kołakowski, historyczne okoliczności potępienia kwietyzmu (w przeciwieństwie np. do wcześniejszej odeń mistyki Surina, która wykazuje znaczne zbieżności z kwietyzmem, a która przecież zdołała utrzymać się w ramach ortodoksji).

Kontrreformacja jest więc reakcją samoobronną Kościoła w obliczu rzeczywistego niebezpieczeństwa; reakcją jednak, która przy braku takiego zagrożenia jest szkodliwa. Kościół uruchamia bowiem tylko wtedy mechanizmy uzgadniania swych urzeczowionych instytucji z wartościami, które je oskarżają, gdy pozorna homeostaza tej jego reifikacji zostaje przez takie oskarżenie zakłócona. Homeostaza pozorna — gdyż musi ona być zakłócana nieprzerwanie, właśnie w tej mierze, w jakiej chce być homeostazą. Uprzedmiotowiona i wyalienowana więc instytucjonalna z natury swej nie toleruje wymogów żadnej „autentycznej wiary”, ale właśnie dlatego te ostatnie będą się w niej ciągle pojawiać, gdyż są elementem równie jak ona koniecznym dla religii, by mogła funkcjonować w świecie, tj., by człowiek mógł swe życie w nią angażować.

Tak otrzymujemy wizję całości sensownej. Przedstawiona przez Kołakowskiego propozycja strukturalnego rozumienia religii w świecie jako fenomenu wewnątrz-

nie antynomicznego otwiera pasjonującą i płodną perspektywę poznawczą. Historyczne konflikty doktrynalne i instytucjonalne w łonie Kościołów — chyba wszystkich — dają się tu zrozumieć przez sprowadzenie do fundamentalnego dualizmu religijności jako poszukiwania wartości absolutnej i religijności jako społecznie efektywnego ruchu zbiorowego ludzi. W religii „idealnej”, która istnieje tylko jako pojęciowe narzędzie filozofa, „świadomość religijna” i „więź kościelna” byłyby jednym, w doskonałej zgodności i harmonii; natomiast historia religii rzeczywistych zaistniała dlatego właśnie, że te dwa elementy jednym nie były i być nie mogły, lecz przeciwnie, nieustannie się sobie wzajem przeciwstawiały. Ale dlatego też filozoficzny model trafia w historyczną rzeczywistość, pozwala pojąć ją w całej złożoności jako jeden tylko proces, konsekwentnie rozwijający się z fundamentalnego konfliktu obu skrajnych biegunów: subiektywnej wiary jednostki i zreifikowanego Kościoła, heterodoksji i ortodoksji, reformacji i kontrreformacji. A konflikt ten dalej jest już nieredukowalny: stanowi on bowiem tylko filozoficzną artykulację egzystencjalno-historycznego paradoksu ludzi, którzy stworzyli sobie religię jako sposób życia w świecie, wartościowania świata i myślenia o nim. Paradoks to zresztą tragiczny — dla tych przynajmniej, którzy nie tylko żyją w świecie religii, ale i myśleć o nim potrafią. Dla nich bowiem, jeśli chcą być konsekwentni, świat ten w ostateczności zawsze rozpaść się musi na dwie totalnie obce sobie części: sferę rzeczywistości nieuchronnie bezwartościowej i sferę wartości notorycznie nierealizowalnej.

Jeden to tylko z wielu wątków książki Kołakowskiego — ten wprawdzie, który wydał się nam centralnym, organizującym całość; ale przecież nie jedyny. Dzieło to jest wielotorowe i niezmiernie bogate, naładowane treściami intelektualnymi najwyższej próby. Jako dorobek

naukowca przedstawia nową, wielce oryginalną i nie-
mniej udaną próbę ujęcia swojego przedmiotu; jako zaś
inspiracja filozofa stanowi zespół pytań doniosłych
i zmuszających do refleksji. Głęboka i niełatwa dialek-
tyka tej znakomitej książki jest bowiem dialektyką na-
szej historii — historii świata, w którym religie zdarza-
ły się i na którym mocno wycisnęły swoje piętno.

1965