

Leszka Kołakowskiego myślenie o religii

Dzisiaj, w epoce przyspieszającej globalizacji, w której spotykają się ze sobą różne religie i wyznania, rodzi się pytanie o pokojowe ich współistnienie, będące alternatywą dla fundamentalizmu religijnego oraz wszelkich objawów nietolerancji i agresji wobec innych na tle religijnym. Odpowiedzią na to pytanie jest ruch związany z „Duchem Asyżu”, którego zadaniem jest przełamywanie nieporozumień jakie powstały między wyznaniem religijnym oraz stworzenie płaszczyzny porozumienia. Ruch ten gromadzi wokół siebie przedstawicieli różnych religii w celu modlitwy o pokój, dialog i współpracę między narodami. Ruch „Duch Asyżu” realizuje wezwanie Jana Pawła II z 1986, aby przedstawiciele różnych wyznań i religii mogli spotykać się i być razem na modlitwie o pokój na świecie.

Bohaterem rozważań jest myśl zmarłego niedawno Leszka Kołakowskiego, którego zainteresowanie religijnością człowieka sięgało jeszcze początków jego twórczości. Filozof zawsze był czujny wobec wszelkiego przejawu fundamentalizmu w filozofii, polityce, jak i religii. Jednak jego postawa krytyczna wobec religii ostatecznie cechowała się wielkim szacunkiem dla chrześcijaństwa. Kołakowski doceniał chrześcijaństwo, które poprzez swój umiar i ubóstwo wyrażało najpełniej ideę humanizmu, na której realizacji zależy ruchowi związanemu z Duchem Asyżu. Kołakowski w swoich poszukiwaniach filozoficznych (od radykalnego marksizmu i tym samym sprzeciwu wobec wszelkich przejawów religijności do światopoglądu uznającego niezbędną istnienie religii) doszedł do wniosku, że gwarantem ładu i porządku społecznego jest przyjęcie i zaakceptowanie Boga, tak jakby On był. Pojęcie Boga jest bowiem dla Kołakowskiego zasadą, bez której niemożliwe jest jakiegokolwiek myślenie o etyce i normach regulujących życie – tak indywidualne jak i społeczne. Parafrazując Fiodora Dostojewskiego, Kołakowski był świadomy, że jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno (...). Niniejsze rozważania mają filozoficzny charakter, co sprzyja ich uniwersalności.

1. Dogmatyzm

Początkowy okres myślenia Leszka Kołakowskiego o religii upływa pod znakiem radykalnego ateizmu i całkowitej negacji istnienia Boga. W burzliwym okresie powojennym, Leszek Kołakowski odnalazł się w Polskiej Partii Robotniczej, ponieważ – jak sam później stwierdzi – wierzył, że komunizm był „mitem lepszego świata, był tęsknotą za życiem bez zbrodni i poniżenia, królestwem równości

i swobody”¹ i że należało go wprowadzić nawet przemocą. Oznaczało to także walkę z religią. Taka postawa nie była odosobniona.

Ujęty w nowej ideologii mit prometejsko-faustyczny był kuszący dla młodych ludzi, którzy pamiętali przedwojenną biedę oraz zwycięstwo nad okupantem hitlerowskim. Mit ten, jak później sformułuje to Kołakowski, to: „(...) wiara w niczym nieograniczone możliwości człowieka – twórcy samego siebie, (...) to ujęcie historii ludzkiej jako procesu samotworzenia przez pracę, pogarda dla tradycji i kultu przeszłość”². To nowe zjawisko społeczno-polityczne inspirowane było także motywem romantycznym, zgodnie z którym ważna i aktualna była „(...) wizja społeczeństwa wolnego od wszelkich środków prawnego przymusu, gdzie więzi społeczne będą tworzone spontanicznie na zasadzie dobrowolnej identyfikacji jednostki z całością”³. W końcu, trzecim atrakcyjnym wątkiem obecnym w marksizmie, był wątek racjonalistyczny, deterministyczny, oświeceniowy, i to on urzekł Kołakowskiego u początku jego fascynacji ówczesnym systemem myślowym⁴. Ten aspekt miał ukazać prawa „(...) rządzące życiem społecznym człowieka, podobnie jak przyrodoznawstwo poszukuje determinizmów określających prawidłowości życia przyrody”⁵. Filozof został przez to wciągnięty w wielką machinę dziejów, która miała zmienić świat i uczynić go lepszym, jeśli nie doskonałym. Cel piękny, lecz, jak się okaże, środki które miały temu służyć, były zbrodnicze i stały się tym, przeciwko czemu miał walczyć nowy ustrój. Do tego wniosku dojdzie sam Kołakowski, lecz zajmie mu to kilka lat, bo stanie się to dopiero w 1955 roku⁶.

118

Nowy ustrój stwarzał nowe warunki, nowe możliwości, dawał nadzieję na zbudowanie wszystkiego od początku, stworzenie czegoś, co prześcignie dotychczasowe osiągnięcia poprzednich pokoleń. Ustrój socjalistyczny potrzebował ludzi, którzy poprowadziliby przemiany gospodarczo-polityczne. Ci ukształtowani w okresie międzywojennym nie nadawali się do tego zadania, ponieważ przesiąknięci byli tradycją, którą nowa władza chciała znieść, a młody, inteligentny i mało doświadczony Kołakowski nadawał się idealnie do umocnienia i realizacji zadań nowej komunistycznej władzy.

Myślenie Leszka Kołakowskiego o religii do połowy lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku było zgodne z poglądami środowiska partyjnego, w którym filozof aktywnie uczestniczył. Miał wtedy 28 lat i najważniejszą jego książką z tego okresu była *Szkice o filozofii katolickiej*, w której przedstawiał swoje poglądy na sferę religijną. Ideologia wpłynęła również na język, jakim posługiwał się wówczas Kołakowski. Można stwierdzić, że używał specyficznej partyjnej składni, szczególnego słownictwa, mającego w odbiorcy wzbudzić niechęć, a wręcz odrazę do wskazywanego przez nadawcę oponenta. Nowomowa ówczesnej władzy i środowisk rządzących odcisnęła wyraźne piętno na języku Kołakowskiego.

Dla ówczesnego Kołakowskiego Kościół jest wyłącznie instytucją ludzką, posiadającą formalną hierarchię i system wierzeń. Jest zespołem ludzi zobowiązanych do posłuszeństwa pod rygorem wykluczenia⁷. Reprezentuje interesy grupy

¹ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. I, Kraków 2007, s. 80 i nn.

² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie - rozwój - rozkład*, Paryż 1976, t. 1, s. 422.

³ J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 49.

⁴ Tamże, s. 51.

⁵ Tamże, s. 52.

⁶ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, s. 132.

⁷ L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 105.

ludzi w Watykanie i przez to uniemożliwia realizację rewolucji społecznej zaproponowanej przez socjalizm: „(...) Kościół jest hamulcem postępu nauk, który za pomocą frazesów o szacunku dla nauki zmierza w istocie do tego, aby wtrącić ludzkość w otchłań ciemnoty, nieuctwa i zabobonów”⁸. To „antynaukowe” nastawienie Kościoła Kołakowski przytacza w dwóch zasadach tomistycznych: „(...) nauka nie może być sprzeczna z dogmatem i trzeba ją niszczyć, o ile grozi taką sprzecznością: nauka jest bezwartościowa i szkodliwa, o ile nie służy kościołowi. Zasady te pozwalają kościołowi krzewić najczarniejszy obskurantyzm i zabobon w imię pozaświatowych celów człowieka”⁹. Ciekawe wydają się być radykalność i bezkompromisowość w atakach na religię i jej instytucje. Religia pełni wówczas u myśliciela zdecydowaną negatywną funkcję w rozwoju zarówno pojedynczego człowieka, jak i całej zbiorowości.

Antykościelne stanowisko Kołakowskiego jest szczególnie wyraziste w słowach o rzekomej sympatii chrześcijan do nazistów: „(...) Watykan pierwszy wystąpił z poparciem dla oprawców hitlerowskich, gdy objęli władzę w Niemczech, (...) sprzyjał hitlerowskiej agresji na Związek Radziecki, a niektórzy biskupi polscy z lokajską służalczością wysługiwali się hitlerowskim okupantom”¹⁰. Aż trudno uwierzyć, jak łatwo w swoich pismach filozof porównywał chrześcijaństwo z faszyzmem i nazizmem. Apogeum antykościelnej postawy Kołakowski osiąga w słowach: „(...) nietrudno w tych warunkach pojąć, że ideały chrześcijańskie doskonale wcielał w życie Mussolini na Wyspach Liparyjskich, a Hitler w Dachau i Oranienburgu”¹¹.

Kościół katolicki, a tym samym religia, były dla filozofa czymś z gruntu negatywnym. Za punkt wyjścia do ataku na chrześcijaństwo wziął on filozofię św. Tomasza z Akwinu, poddając ją całkowitej krytyce i drobiazgowo wyliczając jego „błędne” przekonania. Doszedł przy tym do wniosku, że tomizm, jako filozofia i doktryna społeczno-polityczna, jest narzędziem walki z ustrojem socjalistycznym „(...) tomizm, jego filozofia i doktryna społeczno-polityczna nie są dziś niczym innym jak narzędziem walki z ruchem robotniczym i krajami socjalizmu. Agitacja watykańska chybia celu. Nietrudno poza mgłą słodkawych frazesów dostrzec obłudne oblicze chwalców imperialistycznej polityki, apologetów ucisku, ciemnoty i uciemnienia człowieka”¹². Dla Kołakowskiego tomistyczna metafizyka i teoria poznania nie są „(...) tylko narzędziami najsłabszej reakcji politycznej, lecz stanowią przesłanki, z których wywodzi się wprost wnioski natury politycznej i na których opiera się faszystowska teoria społeczna papieskich ideologów”¹³. Tomizm „(...) jest narzędziem najczarniejszej reakcji filozoficznej, podbudową bezrozumnej fantastyki średniowiecznej, dodatkiem do teologii i angelologii, ich posługaczem i instrumentem; jest tylko bronią najbardziej złowrogiej ciemnoty i zacońania, wykorzystanych przez reakcyjne siły klasowe dla utrzymania w posłuchu i zależności ideologicznej tych, których chciałyby one na wieki utrzymywać w niewoli ekonomicznej i politycznej”¹⁴. Kołakowski uważał tomizm za coś przestarzałego,

⁸ Tamże, s. 15.

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ Tamże, s. 32.

¹¹ Tamże, s. 57.

¹² Tamże, s. 34.

¹³ Tamże, s. 73.

¹⁴ Tamże, s. 118.

co nie może być źródłem inspiracji. I pomimo faktu, że w późniejszym czasie myśliciel żałował swojego niesprawiedliwego traktowania Kościoła katolickiego, to uważa on, że nadmierna ekspozycja filozofii Arystotelesa poprzez tomizm w Kościele katolickim spowodowała więcej szkód niż pożytku¹⁵.

Twórczość filozofa do 1955 roku cechuje się głęboką niechęcią do wszelkich form życia religijnego. Kołakowski doszukiwał się w nich uciemnienia, ucisku i ciemnoty. Jak się później okaże, zauważy on, że często, aby o religii pisać i przedstawiać jej poglądy, konieczne jest uczestniczenie w niej, po to by rozumieć, o czym się pisze, owo słynne *credo ut intelligam* nabierze wartości. W swoim eseju o Jezusie Chrystusie¹⁶ filozof zwiastuje swoje rozumienie dla tego, czym jest religia, do kogo jest skierowana i jakie funkcje pełni i powinna pełnić w społeczeństwie. Można jednak zauważyć, że filozof w opisie i zrozumieniu zjawiska, jakim jest religia, próbuje ją pojąć poprzez dogłębne analizy przejawów religijności, by dotrzeć do jej rdzenia. Szczególnie widoczne jest to w monumentalnym opracowaniu Świadomość religijna i więź kościelna¹⁷.

2. Przełom w myśleniu o religii

Ważnym wątkiem, który wpłynął na zmianę poglądów filozofa na marksizm, było środowisko intelektualne, w skład którego wchodził on sam oraz: Bronisław Baczek, Jerzy Szacki, Krzysztof Pomian i Andrzej Walicki. Środowisko to określone zostało później jako „warszawska szkoła historii idei”. Na kształtowanie się tej szkoły wpłynęło wiele czynników. Po pierwsze, uświadomienie sobie historycznej względności dogmatów ortodoksyjnego marksizmu¹⁸, poprzez osadzenie wydarzającego się marksizmu w dziejach. Drugim znaczącym czynnikiem była myśl Tadeusza Krońskiego, który przekonywał, że zdrowy rozsądek jest z gruntu reakcyjny i że przeciętnego człowieka trzeba ufilozoficzyć przy pomocy terroru, czyli zmusić do zrozumienia tego monstrum – historycznej konieczności, które porażało lękiem intelektualistów¹⁹.

Metoda historyczna tej szkoły, była receptą na sztywne i nierealne, zreifikowane formy dogmatycznego myślenia marksistowskiego. Swoistym narzędziem stała się hermeneutyka historyczna, która poprzez swoje analizy przedstawiała panujący wówczas marksizm w zupełnie innym świetle. Marksizm już nie stanowił obiektywnej wykładni dziejów i absolutnej wartości. Wyzwolenie samoświadomości marksizmu samego siebie spowodowało, że stał się on względny i nieodporny na krytykę płynącą z jego wnętrza. Szkoła ta wypracowała metodę, która

¹⁵ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, s. 136.

¹⁶ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus - prorok i reformator*, w: *Pochwała niekonsekwencji, pisma rozproszone sprzed roku 1968*, Londyn 2002.

¹⁷ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna, studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.

¹⁸ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 3-4(18)2007, s. 33 i nn.

¹⁹ Cz. Miłosz, *Rodzina Europa*, Paryż 1983, ss. 226 i 229. Również szeroko o tej postaci i jej poglądach (L. Kołakowski, *Dodatek w: T. Kroński, Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960). Ciekawie postawę T. Krońskiego – „Tygrys” przedstawia Miłosz, gdzie dla przyjaciela (T. Kroński), przypuszczenie, że człowiek jest tajemnicą, a nie materią dająca się odpowiednio przerobić według metody, jest najgorszą obelgą (Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1999, s. 266 i nn.).

była „próbą przedstawienia filozofii jako «nauki o człowieku» (...) chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestia natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem Boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi”²⁰. Kołakowski szerzej przedstawił tę metodę, jako metodę historiografii ekspresjonistycznej, która organizując empiryczne składniki świata historycznego, podporządkowuje je jakiejś ośrodkowej idei nadającej sens każdemu składnikowi z osobna, manifestującej się w systemie idealnych konstrukcji²¹. Andrzej Walicki zaznacza, że inną ważną cechą tej metodologii był fenomenologiczny wgląd w istotę nieredukowalnych „zjawisk pierwotnych”, poprzez ej-detyczny wgląd odsłaniający naturę, istotę tych zjawisk²².

Dla Leszka Kołakowskiego w jego pismach z 1965 roku Jezus Chrystus, centralna postać chrześcijaństwa, jawi się jako prorok i reformator, który „nienawidzi pysznych i możnych, pewnych siebie, zaspokojonych w poczuciu mocy i prawa, bogaczy i chciwców: tym nie obiecuje królestwa, przygarnia wzgardzonych i nędznych, prostytutki i poborców podatkowych, ci właśnie mu wierzą, albowiem wiedzą, że życie doczesne jest nędzą i cierpieniem, a w to właśnie uwierzyć trzeba, by przyjąć do wiadomości Jego naukę”²³. Dalej jednak filozof zaznacza, iż osoba Jezusa pojawia się nie tylko w książkach teologicznych i jako temat rozmów między ludźmi wierzącymi, ale także jest obecna w naszej kulturze w postaci wartości pewnych wskazówek, które w swoim czasie były istotną nowością, i które nadal są żywotne, nie poprzez postać abstrakcyjnych norm, ale poprzez trwałe związki z Jego imieniem i życiem, takim jakim przekazała go tradycja, a zgoła niezależnie od tego, ile jest w tym przekazie historycznej dokładności²⁴.

Chrześcijaństwo dla Kołakowskiego jest światopoglądem ludzi odważnych, gdyż nauka Jezusa o wyrzeczeniu się przemocy, nadstawianiu drugiego policzka oraz nieustannym przebaczeniu drugiemu człowiekowi, wymaga siły do stawienia oporu nie tylko silniejszym od siebie. Według Kołakowskiego, wiara we wszechmoc gwałtu jest nie tylko naiwna, ponieważ ogranicza się do zdominowania drugiej osoby przemocą, tak, jakby nie było innych form porozumiewania się oraz sprowadza się często do przemocy fizycznej, ale także „w bardziej szerszej skali okazuje się przeciwnie; jakoż wiadomo, że formy życia zbiorowego, które niczym oprócz przemocy nie rozporządzają, ponoszą klęskę, ponieważ nie radzą sobie z sytuacjami, w których przemoc się nie przydaje, a wierzą dziecinnie w jej wartość wszechżyteczną”²⁵. Odnosi się to niewąznic do systemu socjalistycznego PRL, w którym aparat kontroli (cenzura), ideologii (obowiązkowo wykładana jedyna słuszna filozofia marksistowsko-leninowska) i przemocy (słynny IV departament) stanowiły system represji wobec zastraszanego społeczeństwa polskiego i wszelkich przejawów opozycji politycznej.

²⁰ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolności i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1965, s. 5.

²¹ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 253.

²² A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, s. 45.

²³ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus - prorok i reformator*, s. 30.

²⁴ Tamże, s. 31.

²⁵ Tamże, s. 35 i n.

Filozof dodaje również, że niemożliwe jest, aby usunąć z naszej kultury całkowicie osobę i naukę Jezusa, jeśli kultura i nauka mają nadal istnieć i być tworzone. Dla Kołakowskiego Jezus był wzorem najświetniejszych wartości ludzkich: „wcielił On bowiem w osobowości własnej zdolność do tego, by bronić jej do końca i bez wykrętów (...) uczył, w jaki sposób nie uciekając się do gwałtu można stawić czoło sobie i światu. Był tedy wzorem owego autentyzmu radykalnego, w którym dopiero każdy osobnik ludzki może własnym wartościami prawdziwie nadawać życie”²⁶.

Nawiązuje tutaj do radykalnej koncepcji osoby ludzkiej w aspekcie absolutnej wolności człowieka wobec Boga i samego siebie. Koncepcja ta zadaje pytania, ale i odpowiada na zagadnienie: Kim jest człowiek? Dokąd zmierza? Jaki jest jego cel? Ostatecznie wskazuje ona na dążność każdego człowieka do bycia lepszym i przez to do poprawy kondycji całego świata. Pytanie o wizję antropologiczną i epistemologiczną człowieka pojawia się u filozofa nieustannie i stanowi niejako tło wszystkich jego rozważań, także tych egzystencjalnych²⁷.

Wydarzeniem, które zmieniło poglądy Leszka Kołakowskiego na religię, jest lektura *Traktatu o historii religii* Mircei Eliadego. W postłowie do tego dzieła z 1966 roku filozof pisze: „rozumienie mitu i symbolu zakłada w jego [Eliadego – przyp. M.B.] propozycjach wiarę w to, iż odniesienie religijnych zachowań do swego przedmiotu jest nie tylko ruchem intencji, ale także więzią bytową, energetyczną. Zakłada również, że odpowiedź na pytania dotyczące rodowodu ostatecznego symboli religijnych nie może uniknąć wiary w rodzaj objawienia pierwotnego, które przechowuje się w tysiącach partykularnych i historycznie określonych form, nie zatracając się wszakże w nich bez reszty, ale ciągnąc ów łańcuch, zaczepiony w rzeczywistościach transcendentnych”²⁸. Na pewno nie oznacza to, że nagle z dnia na dzień Kołakowski stał się osobą wierzącą w Boga. Należałoby raczej interpretować te słowa jako wyraz przekonania, że religia jest czymś, co istnieje naprawdę, co ma rację bytu i nie sposób jej zredukować do czegoś innego. Mistrzowie podejrzeń: Nietzsche, Marks, Freud, próbujący określić istotę religii jako resentyment, alienację bądź przejaw nerwic nabytych w młodości są więc w błędzie. Przełomowymi można by nazwać także myśli Kołakowskiego przedstawione w *Obecności mitu*, która będzie omówiona poniżej.

Ciekawy w postawie Leszka Kołakowskiego wobec religii jest fakt, że w miarę zagłębiania się w problematykę religijną, filozof odkrywa inspiracje do dalszego myślenia, jest w religii pewien element, który nie daje mu spokoju a religia, jej bogata złożoność aksjologiczno-intelektualna zmusza do myślenia. I fakt, że nawet ateista, którym był Kołakowski, zajmuje się przedmiotem religii, a więc Bogiem i ścieżką prowadzącą do Niego, sprawia wrażenie, że religia posiada coś, co zwraca na siebie uwagę. Może nie chodzi tu o intelektualno-socjologiczno-psychologiczną złożoność, ale o to, że religia zmusza do pewnych postaw, które znajdują się bądź to w opozycji do niej, bądź polegają na afirmacji tego, co ona niesie lub na obserwowaniu jej jako zjawiska, które próbuje odpowiedzieć całościowo na pytania dotyczące człowieka i jego egzystencji. Owe postawy wobec

²⁶ Tamże, s. 38.

²⁷ L. Kołakowski, *Beyond Empirism: The Need for a Metaphysical Foundation for Freedom*, w: *On Freedom. Essays from the Frankfurt Conference*, Greenwich, Connecticut 1984, ss. 27-36.

²⁸ L. Kołakowski, *Słowo wstępne* w: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. XV.

religii są ciekawe w takim sensie, że uzasadnienie wyboru którejś z nich zachęca do zainteresowania się nimi w ogóle i tym, co je warunkuje. Pytanie filozofa pojawiające się w wielu jego esejach i artykułach wydaje się brzmieć: co jest fascynującego w religii? Odpowiedź, na to pytanie będzie u niego ewoluować, co zostanie dalej wykazane.

Ważnym elementem zmuszającym Kołakowskiego do odejścia od traktowania religii jako czegoś obcego, wręcz nienormalnego w zdrowym społeczeństwie, jest fakt, że sam system komunistyczny oraz osoby głoszące ten światopogląd, mające zwalczać wszelkie przejawy religijności, zaczęły okazywać symptomy *quasi-religijne*²⁹. Słynny referat Nikity Chruszczowa, wygłoszony po śmierci Stalina, 25 lutego 1956 roku, miał tytuł *O kulcie jednostki i jego następstwach* i wskazywał na wypaczenie zasad marksizmu poprzez ubóstwianie Stalina na podobieństwo Boga, który wszystko wie, wszystko widzi, za wszystkich myśli, wszystko potrafi zrobić i jest nieomylny.

3. Pascal jako wyraz intuicji religijnych Leszka Kołakowskiego

We wczesnym dorobku z lat 50. i 60. ubiegłego wieku Kołakowski niewątpliwie darzył sympatią Blaise'a Pascala ze względu na jego bezkompromisowość w walce o idee, które w wypadku francuskiego myśliciela były ideami chrześcijańskimi. Kołakowski krytykował humanizm jezuitów z XVII wieku, którzy łagodnym i pobłażliwym okiem patrzyli na środowiska dworskie Paryża, które były tak zepsute moralnie i uwikłane we wzajemne relacje, że uniemożliwiało to wymagania realizowania rygorystycznych wskazań Ewangelii. Kołakowski rozwija tę myśl, przywołując najbardziej typowe i najbardziej pospolite usprawiedliwienia własnych czynów, „na nie dające się przewyciężyć artefakty «nie potrafiłem oprzeć się pożądanemu», czykolwiek rozkaz «byłem żołnierzem», konformizm wobec obyczajów środowiska «wszyscy tak robili», teorie wysnute z konieczności demiurga dziejów «sądziłem, że działam dla dobra postępu». W innym miejscu filozof pisze, że wybór, jakiego każdy człowiek dokonuje, jest „wyborem praktycznym, to znaczy moralnym, to znaczy czymś, za co każdy z osobna ponosi własną i osobistą odpowiedzialność”³⁰.

Kołakowski obdarzył Pascala sympatią już w 1955 roku. W książce *Szkice o filozofii katolickiej* francuski myśliciel jest przedstawiony w opozycji do jezuitów, jako katolicki filozof drwiący i demaskujący obłudną teorię pisarzy jezuitów. I choć kontekst jest nieco inny, ponieważ dotyczy sporu o istnienie i rozumienie Kościoła w ogóle, to Kołakowski ceni sobie radykalizm Pascala i jego bezkompromisowość w przyjmowaniu i realizowaniu tego, w co się wierzy³¹.

W swoich pismach z lat pięćdziesiątych polski filozof zdecydowanie opowiada się za indywidualnym przeżywaniem i realizowaniem przez każdego człowieka własnego światopoglądu. W ten sposób opowiada się przeciw humanizmowi jezuitów, a za Pascalem, który twierdzi, że w relacji człowieka do Boga człowiek

²⁹ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, s. 177.

³⁰ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, w: *Pochwała niekonsekwencji, pisma rozproszone sprzed 1968 roku*, s. 99 i n.

³¹ L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, s. 61.

jest niejako odosobniony i samodzielnie podejmuje wszelkie dotyczące tej sprawy decyzje w sposób niezdeterminowany oraz ponosi za nie odpowiedzialność. Kołakowski pisze w 1957 roku: „żadnego swojego czynu nie wolno tłumaczyć afektem, namiętnością, moralną niemocą postąpienia inaczej, że nie mamy prawa zwać swego postępowania świadomego na żaden czynnik determinujący nasze zachowanie, ponieważ w każdym przypadku mamy władzę dokonania wyboru w dowolny sposób”³².

Dlatego Kołakowski nie godzi się na stanowisko jezuickie pozbawione narzędzi praktycznej kontroli nad odpowiedzialnością ludzką. Dalej pyta retorycznie: „we wszystkich katastrofach kolejowych, jakie zdarzają się na świecie, ileż było «intencji» doprowadzenia do katastrofy? We wszystkich niemal ktoś jest jednak pociągany do odpowiedzialności. I nie jest prawdą, że winni odpowiadają tylko za zaniedbanie obowiązku a nie za katastrofę i jej wyniki”³³. Filozof kładzie mocny akcent na kontrolowanie własnej świadomości moralnej i – jak widać – ma to bezpośrednio przełożenie na indywidualizm jansenistów i Pascala w relacjach człowieka z Bogiem: „nieustająca weryfikacja swojego wyboru przez badanie faktów z nim związanych i nieustająca czujna świadomość, że wybór nasz dotyczy zawsze prawdopodobieństwa, nie zaś pewności, że więc zawsze może być przez fakty zakwestionowany i obalony (...) ponieważ każdy nasz wybór powstaje ze współdziałania uznanych przez nas wartości oraz wiedzy o prawdopodobieństwach ich realizacji w danych warunkach – wiedza ta musi być przedmiotem stałej, najbardziej podejrzliwej relacji i najbardziej bezlitosnej kontroli uwzględniającej wszystko”³⁴.

Widać tu jawną opozycję do humanizmu jezuickiego, który chciał „zagłaskać” niepokoje sumienia po to, by je oswoić, a dopiero potem ukierunkować i doprowadzić tą drogą człowieka do realizowania ideałów ewangelicznych. Tak rozumiany indywidualizm jansenistycznej drogi do Boga nie oznaczał indywidualizmu normatywnego. Normy decydujące o tym, co jest dobre, a co jest złe, były obiektywne, zależne od Boga oraz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła Katolickiego, umiejscowionego w Rzymie. Wydaje się, że jansenistom, a także Pascalowi, chodziło o takie rozłożenie akcentu w sprawie prawidłowo ukształtowanego sumienia, aby człowiek sam mógł świadomie i dobrze ocenić swoje postępowanie. Janseniści chcieli tym samym uniknąć zafalszowania wartości popełnionych czynów mających znaczenie moralne przez ich zewnętrzną krytykę jezuickiego laksyzmu.

Swoiście rozumianą obroną jansenizmu wydaje się stwierdzenie Leszka Kołakowskiego z 1959 roku: „tym, co praktycznie i najskuteczniej działa w moralnych rozstrzygnięciach, jest nie ogólny kodeks moralny, ale ogół nagromadzonych doświadczeń życiowych (...) zamiast kodeksów [kazuistyka jezuitów] możliwie wielka masa jednostkowych doświadczeń, poszczególnych udanych lub nieudanych precedensów. Większą skuteczność takiego systemu potwierdza doświadczenie: jak niewiele potrzeba, ażeby nauczyć się jakiegokolwiek katechizmu, jak trudno go potem stosować praktycznie i jak zdolność do rozstrzygnięć rośnie razem z masą rozstrzygnięć dokonanych, a niemal niezależnie od znajomości kodek-

³² L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, 99 i n.

³³ Tamże, s. 107.

³⁴ Tamże, s. 114.

su”³⁵. Argument taki może być słuszny przy założeniu, że posiada się indywidualny wgląd w ocenę moralną swoich czynów. Jednak jezuici wprowadzili rozbudowaną, szczegółową kazuistykę regulującą życie człowieka.

Kołąkowski próbuje odnaleźć zasadę, wedle której można by żyć, i która stanowiłaby oparcie dla człowieka na całe jego życie: pisze o tym w artykule *Kapłan i błazen*: „może chodzić o znalezienie w świecie zasady, do której decyzji wolno żywić zaufanie totalne, a która przejmuje na siebie naszą odpowiedzialność i rozstrzyga wszelkie konflikty; może chodzić o trybunał najwyższy na którego sprawiedliwość zdajemy się bez obaw i który z pewnością nie dopuści do naszej krzywdy, jeśli będziemy zachowywać jego wskazówki, ale za posłuszeństwo szczerze wynagrodzi; może chodzić po prostu o uzyskanie pewności, że w życiu naszym wybraliśmy lepszą stronę i odtąd sprawiedliwe jest wszystko, co w jej imieniu czynimy”³⁶. Można znaleźć rozwiązanie sporu pomiędzy naturą a łaską, który to spór ożywił i jednocześnie paraliżował wiele wieków teologicznej debaty wokół zagadnienia wolności ludzkiej woli.

Kołąkowski w swoim *Banale Pascala* z 1962 roku nie ukrywa wręcz swego zachwytu nad twórczością i osobą Blaise’a Pascala: „żadnego z «wielkich filozofów» nie czyta się łatwiej i z bardziej bezpośrednim poczuciem zrozumienia; żaden też nie nastrocza tak bezgranicznej trudności opisu (...) wszystko jest jasne i wszystko jest dwuznaczne; każde zdanie uderza prostotą klarownej inteligencji, a każda próba syntezy z tych, jakie najwybitniejsi historycy i filozofowie próbowali podjąć, wydaje się fałszywa”³⁷. Francuski myśliciel dla Kołąkowskiego był postacią barwną i wyrazistą. Filozof z Oksfordu, pyta wprost: „Kim był ten, co 23 listopada 1654 roku osiągnął w wierze pewność ostateczną? I ten, który podjął się apologii chrześcijaństwa, w taki sposób, że co krok doprowadzał własną wiarę na krawędź przepaści, aby tam dopiero ocalić ją ryzykownym paradoksem?”³⁸.

Kołąkowski radykalnie skrytykował humanizm jezuicki. Jego zdaniem pomysł wprowadzenia tybetańskich młynków do odmawiania modlitw przyjąłby się u jezuitów, których wskazania odnośnie do kręcenia nimi byłyby równie „prawdopodobne” co wskazania surowych ascetów³⁹.

Jansenistom, zdaniem Kołąkowskiego, zależało jedynie na uświadomieniu człowiekowi jego własnego aktu skruchy i wiary, pełną subiektywność człowieka, zrezygnowaną i oczekującą łaski. Sam Pascal, akceptując takie podejście istoty ludzkiej do samej siebie, uważa, że takie rozumienie siebie powoduje wyostrożoną świadomość własnej egzystencji, która skutkuje zrozumieniem swej nędzy i skażenia, jednocześnie przeradza się w przecucie drogi wyzwolenia, otwartej nie wysiłkami ludzkimi, lecz miłosierdziem Bożym, objawionym w Chrystusie⁴⁰.

Można zauważyć, że Kołąkowski już w latach 80. dwudziestego wieku zaczyna inaczej patrzeć na kwestię sporu jansenistów z jezuitami. W swojej książce *Bóg*

³⁵ L. Kołąkowski, *Nieracjonalność racjonalizmu*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, pisma rozproszone sprzed 1968 roku, s. 223.

³⁶ L. Kołąkowski, *Kapłan i błazen*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, pisma rozproszone sprzed 1968 roku, s. 273.

³⁷ L. Kołąkowski, *Banal Pascala*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, pisma rozproszone sprzed roku 1968, s. 212.

³⁸ Tamże, s. 212.

³⁹ Tamże, s. 218.

⁴⁰ L. Kołąkowski, *Filozoficzna rola reformacji*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, pisma rozproszone sprzed roku 1968, s. 66.

*nam nie jest nic dłużny*⁴¹ wydaje się, w słynnym i długotrwałym sporze o łaskę oraz rolę człowieka w zbawieniu samego siebie, przyznawać rację humanistom jezuickim. Może i zwrot w jego poglądach w tej kwestii nie był całkowity, jednak wyczuwalne jest inne rozłożenie w nim akcentów. Już nie liczy się człowiek, sam rzucony w świat, na którego siłach ma się oprzeć jego zbawienie, lecz ważne staje się to, jaki obraz Boga ma człowiek oraz w jakim środowisku wychował się i przebywa.

Główna metoda humanizmu jezuickiego polegała na tym, że „należy przystosować się do rzeczywistości takiej jaką ona jest. Ażeby ją skorygować, najpierw trzeba okazać z nią solidarność, towarzyszyć jej i próbować poprawiać ją bez użycia siły, krok po kroku. Ten sposób [w przeciwieństwie do jansenistycznego] wydaje się sensowny, humanitarny i skuteczny”⁴². Jansenistom, także i Pascalowi, Leszek Kołakowski zarzuca, że: „rozpętali konflikt, atakując jezuitów, i przy całej swej uczoności, powadze i pobożności okazali w tej walce nieprzejednanie, nawet fanatyzm, niezdolność do kompromisu z naturą, z ludzką słabością, z nowymi czasami, z nowymi formami życia”⁴³. Dalej Kołakowski konkluduje, że „na bieg wypadków [który doprowadził do zniszczenia jansenizmu] oddziałał w pewnej mierze wojujący, sekciarski duch toczony przez nich kampanii”⁴⁴.

4. Religia jako mit kształtujący kulturę

Dla Kołakowskiego religia była mitem, który przyjmuje, niesie i podaje następnym pokoleniom do wiadomości zawarte w nim wartości. Analiza mitów dowodzi, że mają one ukrytą strukturę, której ludzie wierzący „nie są świadomi, lecz która dostarcza im w rzeczywistości intelektualnych narzędzi do klasyfikowania i wyjaśniania relacji zarówno przyrodniczych, jak i społecznych”⁴⁵. Kołakowski stwierdza dobitnie, że „codzienne doświadczenie nieomylnie pokazuje, że ludzie, którzy potrafią oswajać swe cierpienie dzięki mocnej wierze w celowy porządek, gdzie ostatecznie wszystko znajduje swój sens, są lepiej przygotowani do znoszenia nieuniknionych ciosów Losu i trudniej poddają się rozpacz; świadectwa tych, którzy przeżyli koszmar obozów koncentracyjnych, wydają się potwierdzać zdroworozsądkowe oczekiwanie, że ludzie tacy z lepszym skutkiem trwają w moralnym oporze wobec nieznośnych presji, zwiększając w ten sposób także szanse fizycznego przetrwania”⁴⁶. Słabością, jaką widzi Kołakowski w chrześcijaństwie, jest to, iż „[w swoim wydaniu popularnym] kładło nacisk na nieobecność moralnej kompensaty [za krzywdy] w sprawach ziemskich”⁴⁷. Nauczanie takie głosiło, że zło jest potężne, a cnota karana. Krytyka chrześcijaństwa z tej strony charakteryzowała chrześcijaństwo jako wezwanie „do bierności w obliczu zła i niesprawiedliwości”⁴⁸. Takie krytyczne stanowisko reprezentowali socjaliści, w gronie których był, przez jakiś czas, sam Leszek Kołakowski.

⁴¹ L. Kołakowski, *Bóg nam nie jest nic dłużny*, Kraków 1994.

⁴² Tamże, s. 88.

⁴³ Tamże, s. 103.

⁴⁴ Tamże, s. 105.

⁴⁵ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 11.

⁴⁶ Tamże, s. 35.

⁴⁷ Tamże, s. 45.

⁴⁸ Tamże, s. 45.

Religia jest więc dla Kołakowskiego mitem, ale czym, w jego rozumieniu, jest mit? Dla filozofa mit „jest szeroko rozumianą kategorią, mieszczącą w sobie wszystkie pytania ważne egzystencjalnie: o sens życia, o wartości”⁴⁹. Trzeba się zastanowić, czy aby na pewno ta kategoria jest użyteczna na potrzeby definiowania zjawiska, którym jest religia. Jeżeli definicja religii byłaby zbyt szczegółowa, np. odnosząca się do jednej z tradycji religijnych, to nie spełniałaby ona swoich funkcji w odniesieniu do innych tradycji religijnych. Problem powstanie pomiędzy chrześcijaństwem, w którym występuje Bóg osobowy, a buddyzmem, który jest raczej szkołą samodoskonalenia się, gdzie Bóg nie istnieje w sensie rozumianym przez chrześcijan. Podobnie definicja ta nie spełni swojej funkcji, gdy porówna się chrześcijaństwo i islam. W chrześcijaństwie Bóg zstąpił bowiem z nieba i stał się człowiekiem, a w islamie jest On całkowicie transcendentny, jest więc przepaść między tymi religiami, jeśli chodzi o wyobrażenie sobie aksjologii Boga. Jeżeli natomiast chciałoby się poszerzyć definicję Boga, bardziej niż apercpcja wartości Boga, jako mitu nadającego sens, to nie znajdzie się już możliwej szerszej kategorii.

Mit jest więc dla filozofa „wszelkim doświadczeniem, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje wszelkie doświadczenie, iż nie jest jego opisem (...), lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do realności zasadniczo niezdolnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisanym słownym doświadczeniem”⁵⁰. Czym więc jest mit? Skoro jest tak transcendentny, to w jaki sposób jest on uchwytny dla człowieka? Czy mit jest jeden, czy jest ich wiele? Czy są ważniejsze mity od innych, jeśli jest ich więcej niż jeden? Czy w końcu my sami decydujemy o tym, jaki mit uznamy za najbardziej wartościowy dla nas? Filozof na kartach *Obecności mitu* rozważa te pytania i stwierdza, że każdy mit, jeśli nawet jest nowy, pochodzi z tych, które człowiek już zastał, ponieważ nawet „najsakrajniejszy nihilizm może próbować ucieczki od form wartościowych odziedziczonych, ale ucieczka ta nie może się udać. W oku eksplozji, która zdaje się rozsądzać dziedzictwo, materiał wybuchowy zawsze pochodzi również z odziedziczonych zapasów”⁵¹. Ciekawie Kołakowski mówi o funkcji jaką pełni mit: „dzięki [mitowi] zdobywamy sobie prawo do nadawania sensu zdarzeniom i prawo głosu z czymkolwiek i przeciw czemukolwiek z tego, co się dzieje”⁵². Wydaje się, że nie ma jakiegoś kryterium, które warunkowałoby wybór jednego mitu spośród innych. Momentem decydującym jest określona potrzeba wyboru jednego wartościowania nad inne. Ów akt wyboru jednych wartości odbywałby się dzięki wolnej woli człowieka osadzonego w kulturowych wzorcach określonego społeczeństwa. Mit jest odpowiedzią człowieka na jego potrzebę bezpieczeństwa i poszukiwania sensu tego, co robi, jak żyje, kim jest i dokąd zmierza: jest przede wszystkim finalnie formą ucieczki od cierpienia.

Leszek Kołakowski w swojej twórczości z lat 60. ubiegłego wieku wskazuje na figurę mitu wyrażającą pewne głębokie intuicje, które niekoniecznie muszą być nieprawdziwe: „dzięki [mitowi] zdobywamy sobie prawo do nadawania sensu zdarzeniom i prawo głosu za czymkolwiek lub przeciw czemukolwiek z tego, co

⁴⁹ J. A. Kłoczowski *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, ss. 49; 271.

⁵⁰ L. Kołakowski, *Obecność Mitu*, Paryż 1972, w: *Obecności mitu*, [reprint], s. 45.

⁵¹ Tamże, s. 45.

⁵² Tamże, s. 54.

się dzieje”⁵³. Mit w myśli Kołakowskiego z tego okresu jest nośnikiem wartości, także religijnych, i stanowi o apercpcji tych wartości, które są realnością mityczną. Składniki doświadczenia, sytuacje i rzeczy, o ile je przeżywamy jako wyposażone w jakości wartościowe, przeżywamy jako uczestniczące w owej realności, która transcenduje bezwzględnie całość możliwego doświadczenia. Sądzę, że właśnie dlatego, iż mit bardzo dobrze oddaje intuicję dotyczącą ładu celowego świata; intuicję która nie uchyla się przed przyjęciem pytań ostatecznych. Mit jest ożywiony potrzebą wyjścia poza doświadczenie, które może być uchwycone w tradycyjnej filozofii. Uważam, że jako taki jest niezbędny, aby człowiek mógł w ogóle dobrze funkcjonować w społeczeństwie nie popadając w stan otępienia i rozpacz. Mit powoduje to, co Kołakowski nazywa „rezygnacją z wolności – skoro narzuca wzór gotowy i rezygnacją z pierwotności absolutnej człowieczeństwa – skoro próbuje człowieczeństwo, a więc historyczną zbiorowość, osadzić w niehistorycznej sytuacji bezwzględnie początkowej, nadać jej dodatkowy wymiar nieczasowy, odnieść rozumiejąco do nieczasowego ładu”⁵⁴.

Pytania o życie po śmierci, sprawiedliwość, sens cierpienia, znaczenie powściągnięcia namiętności mają swoje odpowiedzi w myśleniu chrześcijańskim. Czym z kolei jest chrześcijaństwo dla polskiego filozofa? Odpowiada na to pytanie: „Ludzie potrzebują chrześcijaństwa, które pomoże im wyjść poza bezpośrednie naciski życia, które ukaże im nieuniknione granice własnego losu i uzdolni do zgody na nie (...). Potrzebujemy chrześcijaństwa, które nie jest ani złote, ani purpurowe, ani czerwone, ale szare”⁵⁵. Pojawiają się pytania: Czy chrześcijaństwo jest najlepszą odpowiedzią na pytania człowieka o niego samego w historii ludzkości? Czy może jest terapią mającą przygotować człowieka na to, co nieuchronne, na wydarzenia takie jak: śmierć, cierpienie, smutek? Można przypuszczać, że Kołakowski ma na myśli cnotę roztropności i mądrości w obliczu takich wydarzeń. Chodzi mianowicie o to, że chrześcijaństwo wprowadza poczucie rozumienia sensu wydarzeń nielatwych w życiu człowieka w sposób uniwersalny, ale jednocześnie dostępny dla każdego. Stanowi ono pewien bufor bezpieczeństwa, w którym szybko i gwałtownie zmieniający się świat wartości i ludzkich wyborów ulega okiełznaniu i złagodzeniu. Jest pewną alternatywą dla nihilistycznej wizji świata i odpowiedzią na chaos lub co najmniej punktem widzenia, który pozwala na większy obiektywizm w spojrzeniu na problemy człowieka i społeczeństwa. Chrześcijaństwo jest więc ważnym elementem życia człowieka.

5. Bóg jako gwarant obiektywności prawdy, dobra i sensu

Czym jest religia w ujęciu Leszka Kołakowskiego? Odpowiedź na to pytanie zawarł on w swojej książce z 1982 roku, budując definicję negatywną, a więc raczej piszaczym czym ona nie jest: „różne definicje [religii] są tedy dozwolone; jednakże te, które zakładają, że religia jest «niczym innym, jak» narzędziem świeckich – społecznych albo psychologicznych – potrzeb (na przykład, że jej znaczenie re-

⁵³ Tamże, s. 54.

⁵⁴ Tamże, s. 37.

⁵⁵ L. Kołakowski, *Czy Diabeł może być zbawiony, w: Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 220.

dukuje się do roli, jaką odgrywa w integracji społeczeństwa), są nieuprawnione, założenia te są sądami empirycznymi (falszywymi moim zdaniem) i nie mogą być z góry uznane za składniki definicji⁵⁶. Pod koniec tej pracy Kołakowski pisze, że religia „to nie zbiór sądów, lecz dziedzina kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej oraz zobowiązanie moralne pojawiają się jako jeden akt, który można wprawdzie rozbić na rozłączne klasy twierdzeń metafizycznych, moralnych i innych, ale za cenę nieuchronnego wypaczenia właściwego aktu kultu”⁵⁷. Dalej myśliciel rozwija ten wątek, stwierdzając, że akt kultu jest nieusuwalny i istotny dla każdego zjawiska religii.

Czym jest więc wiara religijna dla Kołakowskiego? Tu też pada definicja negatywna, wiara nie jest „aktem intelektualnego uznawania pewnych zdań, lecz aktem moralnego zaangażowania, wiążącego w jedną niepodzielną całość akceptację intelektualną oraz nieskończoną ufność, której żadne fakty nie są w stanie naruszyć”⁵⁸.

Osoba boska – Jezus Chrystus – jest sensowną ofiarą, ponieważ według Kołakowskiego wypełnia On sobą próżnię, którą zły czyn rozdarł w całości bytu. Człowiek bez Boga nie może się przyznać do swojej słabości i nie umie się wywiązać z ogromu zobowiązań, jakie na nim spoczywają⁵⁹. Dla myśliciela z Oxfordu chrześcijaństwo jako religia zanikłoby niechybnie, gdyby „nie odmawiało uparcie zatarcia granicy pomiędzy aktem wiary a intelektualną akceptacją – gdyby nie określało się za pomocą kryteriów, które nie zostawiają miejsca na różnicę pomiędzy kulturą elit i kulturą ubogich duchem”⁶⁰. Kołakowski przywołuje tu Pascala, który zauważył, że „religia chrześcijańska, chociaż jest mądra przez swoje cuda i prorocтва, które jej siłę ukazują, jest szalona zarazem, bo to nie one każą wyznawcom wierzyć, ale jedynie Krzyż”⁶¹. W tych słowach zawarta jest pewna intuicja religijna, która wiary w Boga, jej siły, jej jakości nie odnosi do poziomów konstrukcji intelektualnych i wiedzy, jaką się posiada. Ów pogląd Kołakowskiego z 1988 roku jest bezpośrednią kontynuacją jego myśli z lat sześćdziesiątych. Przeciwstawia się on wszelkim redukcjonistycznym próbom ujmowania tego, co nazywamy szeroko pojętą religią. W tym samym czasie Kołakowski dostrzega, że interpretacja mitu „skupia się na rozkładaniu go na części i ponownym zestawianiu go w nowy, sensowny porządek, dzięki czemu ujawniona zostaje ukryta struktura, której ludzie wierzący nie są świadomi, lecz która dostarcza im w rzeczywistości intelektualnych narzędzi do klasyfikowania i wyjaśniania relacji zarówno przyrodniczych, jak i społecznych”⁶².

Filozof nawiązuje do słynnych słów Fiodora Dostojewskiego: „jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”. Dla Kołakowskiego to zdanie jest bardzo istotne, ponieważ „tylko przy założeniu absolutnego Umysłu prawomocne jest używanie pojęcia «prawda» i przekonanie, że «prawda» może być zasadnie orzekana o naszej wiedzy”⁶³. Kołakowski wyróżnia tutaj pojęcie epistemologii odnoszącej się do

⁵⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga*, s. 7.

⁵⁷ Tamże, s. 190.

⁵⁸ Tamże, s. 54.

⁵⁹ Tamże, s. 52.

⁶⁰ Tamże, s. 60.

⁶¹ Tamże, s. 61.

⁶² Tamże, s. 11.

⁶³ Tamże, s. 85.

prawdy, która jest poznawana, oraz do etyki – jako regułę moralną. Oznacza to że jeśli Bóg jest to możliwe jest osadzenie wartości w Absolutcie, którym wymiar etyczny i epistemologiczny łączą się tworząc przestrzeń jedności faktów i wartości a znika poznawczy relatywizm i moralny nihilizm.

Dla tego myśliciela wszystkie dowody na istnienie Boga chybają celu. Nie jest możliwe udowodnienie Jego istnienia, podobnie jak nie jest możliwe dowiedzenie Jego nieistnienia. Jednak problem, czy też postawione w tych rozumowaniach pytanie jest inne. Choć dotyczy pojęcia Boga i Jego istnienia, nie chodzi tu o dowiedzenie tego, czy On jest. Kołakowski dostrzega problem w istnieniu relatywizmu i nihilizmu. Właściwe pytanie filozofa brzmi: skoro nie ma Boga, to co jest? A przede wszystkim, co mogę poznać? Jest to z gruntu pytanie epistemologiczne. Bez pytania o Boga pozostaje pustka, w której człowiek musi sam sobie wyznaczyć, co może a czego nie może uczynić. Do „śmierci Boga” (Nietzsche) człowiek posiadał w swojej wiedzy i świadomości pewne postępowanie przekazywane z pokolenia na pokolenie w tradycji normy zachowania. Po „śmierci Boga” pozostaje nihilizm poznawczy, a także idąc dalej, etyczny, bioetyczny.

Leszek Kołakowski przedstawia alternatywę: albo Bóg jest i wtedy możliwa jest prawda, albo Boga nie ma i wtedy mamy odniesienie do nihilizmu, „nie ma nic pośredniego”⁶⁴. To właśnie w chrześcijaństwie Bóg jest: drogą, którą człowiek ma kroczyć, prawdą, którą ma wyznawać; i życiem, bez którego człowiek nie może być sobą i siebie zrozumieć. Innymi słowy filozof z Oxfordu wyraża to w następujący sposób: „sądy mówiące o tym, co słuszne i niesłuszne, dobre i złe, zyskują prawomocność jedynie w kategoriach języka *sacrum*, co sprowadza się do powtórzenia, że «jeśli Boga nie ma wszystko wolno»”⁶⁵. Kołakowski wyraźniej formułuje to stanowisku w swoim esej *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*. Filozof twierdzi, że bez pojęcia i wskazywania na *sacrum* obecne w szeroko pojętej kulturze możliwe jest upowszechnienie jednego z największych i najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji, iż przekształcenia życia ludzkiego nie znają barier, że społeczeństwo jest doskonale plastyczne oraz że zdolność do negacji tej plastyczności prowadzi do zaprzeczenia całkowitej autonomii człowieka⁶⁶. Kołakowski określa rolę *sacrum*, jako to, co definiuje i rozróżnia dobro od zła: „odepchnąć rolę *sacrum* to odepchnąć granice, które człowieka określają, a także nie uznać zła, ponieważ *sacrum* odkrywa się za pomocą niedoskonałości, zła i grzechu, a zło z kolei tylko za pośrednictwem *sacrum* może być zidentyfikowane”⁶⁷.

Zdaniem Kołakowskiego, Pascal przekonywał, że z „racji praktycznych rozsądnie jest opowiedzieć się za Bogiem”⁶⁸. Podaje on także inne aspekty myślenia Pascala, jakie mogą wzbudzać niechęć u wierzących. Jakżeż to, „czy można zachowywać się tak, jakby Bóg istniał, w nadziei, że jeśli istnieje, to będę za to wynagrodzony? Czy jest prawdopodobne, abym został zbawiony nie przez prawdziwy kult, ale w rezultacie chłodnej kalkulacji, wedle której, skoro istnienie Boga nie jest całkowicie wykluczone, to na wszelki wypadek warto wykupić polisę ubez-

⁶⁴ Tamże, s. 94.

⁶⁵ L. Kołakowski, *Jeśli Boga*, s. 203.

⁶⁶ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* (1973), w tegoż: *Czy diabeł może być zbawiony ...?* s. 243.

⁶⁷ Tamże, s. 244.

⁶⁸ L. Kołakowski, *Jeśli Boga*, s. 223.

pieczeniową?”⁶⁹. Zdaniem filozofa, „skuteczność argumentacji Pascala zależy od psychicznej kondycji odbiorcy, a zwłaszcza od jego woli wiary, od wahań co do słuszności własnego stylu życia i od gotowości do przyznania, że obecność Boga, choć niepewna, ma jakiś stopień wiarygodności”⁷⁰. Pascal, zdaniem Kołakowskiego, chciał w zakładzie wykazać, że choć wiara chrześcijańska jest ryzykowna, to znacznie bardziej ryzykowne jest jej odrzucenie. Wiara raz przyjęta z praktycznych powodów rozwine się stopniowo w wiarę prawdziwą, a sceptyk, który poszedł za radą Pascala, „rychło dostrzeże jak bardzo słusznie postąpił i to nie tylko w kategoriach zysków i strat, ale również w kategoriach poznawczych, jako że wszystkie rozpaczliwe absurdy ludzkiego losu stają się sensowne w świetle objawienia”⁷¹.

Ciekawe rozważania na temat postawy sceptycznej, nihilistycznej i mistycznej w twórczości Leszka Kołakowskiego zawarł w swoim opracowaniu Jan Andrzej Kłoczowski⁷². Wiara mistyka łączy się ze sceptycyzmem poprzez sferę niewyraźności. Sceptyk wątpi w możliwości całkowitego poznania świat oraz możliwość jakiegokolwiek sposobu przekazania tego, co się poznało, jako czegoś, co jest niezmiennie i wieczne. Mistyk zaś wierzy w poznanie Boga, w możliwość partycypacji w nim, lecz uważa, że to, co on poznał i wie, jest nieprzekazywalne innym osobom. Mistyk jest świadom swojej małości wobec tego, co poznał i wzbudza w nim imperatyw moralny, pewne zobowiązanie do czynienia aktów moralnie dobrych, pod rygorem wykluczenia z łączności z Bogiem. Sceptyk świadom swoich ograniczonych możliwości w poznaniu fundamentów świata staje się pokorny i skromny zarazem. Postawa mistyka inspiruje go do rozważań nad przedmiotem przekonania tegoż mistyka, które dla niego są pewne, niezmiennie, słuszne i definitywnie rozstrzygające o tym, czy coś ma Sens, czy coś jest Prawdziwe i Dobre.

Rozważania filozofa z Oxfordu na ten temat mają jeszcze inny sens. Pytania o podstawę poznania, o warunki tego poznania i szanse na jego osiągnięcie są odwiecznym przedmiotem rozważań filozofów próbujących myślą ogarnąć całość rzeczywistości. „Jeżeli pragnieniem filozofii było objęcie myślą całości bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka. Jedno i drugie – poczucie ułomności, które wprawiało w ruch myślenie filozoficzne oraz pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu – dziedziczyła filozofia z zasobów mitu”⁷³. Kołakowski nie jest sceptykiem aksjologicznym, zaś stając do konfrontacji z nihilizmem, jest przekonany, iż warunkiem przetrwania człowieka jest odnalezienie źródła pewności, pozwalającego ocalić trzeźwe myślenie i prawe sumienie. Jak pisze J.A. Kłoczowski „sceptyk jest przekonany o konieczności przyjęcia tych wartości przez człowieka, nie wie tylko, jak je uzasadnić, jak spowodować, co stanowi wręcz warunek przetrwania. Jest przy tym przekonany, że tradycja przekazuje nam formy takiej pewności, choć prawomocność ich nie płynie z pracy rozumu, lecz źródło tej niepodważalnej pewności sta-

⁶⁹ Tamże, s. 224.

⁷⁰ Tamże, s. 224.

⁷¹ Tamże, s. 225.

⁷² J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 309 i nn.

⁷³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Paryż 1976, t. 1, s. 19.

nowi zawsze wiara. Kołakowski nie widzi zresztą innej drogi ocalenia sensownego mówienia o Dobru i Prawdzie⁷⁴.

Kołakowski, diagnozując kondycję kulturalną i moralną Europy na początku XXI wieku, jest pewien, że bez chrześcijaństwa, które przez wieki współtworzyło kulturę europejską, zagraża jej nicość i chaos. A tym co zabezpiecza Europę jest właśnie chrześcijaństwo, jako reprezentant świata religii, o ile będzie ono wskazywać na inną rzeczywistość, niż tylko empirycznie nam dostępna; dostępna do rozszyfrowania poprzez swoje znaki w świecie oraz będzie wskazywać na ujarzmienie empirycznej rzeczywistości przez celowo działającą energią zmierzającą ku dobru oraz na wskazywaniu człowiekowi, że jest on tu i teraz tylko przechodniem, wygnańcem, który w pełni do świata tego tu i teraz nie należy w pełni⁷⁵.

* * *

Analizując poglądy Kołakowskiego, słusznym wydaje się być odwołanie do, wypowiedzianych w odniesieniu do interpretacji filozofii Kazimierza Ajdukiewicza⁷⁶: „dla historyków filozofii nieraz teksty filozofa pochodzące z wcześniejszego okresu i przez autora samego po części zdezaktywowane, bywają bardziej godne uwagi niż te późniejsze, więc jak należałoby sądzić bardziej dojrzałe⁷⁷”. I nie chodzi tutaj o zarzut, że filozof zmienia w sposób niekontrolowany, nieobliczalny i dowolny swoje poglądy, gdyż prawo do ewolucji własnego światopoglądu ma każdy z nas, lecz podkreślić należy, że analiza tej zmiany daje nam konkretny, autentyczny i z życia wzięty przykład przemiany człowieka oraz jego spojrzenia na świat. Romans Leszka Kołakowskiego z marksizmem w latach pięćdziesiątych zeszłego stulecia jest powszechnie znany, tak jak i znana jest jego krytyka utopii socjalizmu. Podobnie, stosunek tego filozofa do religii i tym samym do chrześcijaństwa, ewoluując od obszernej i mocnej krytyki, przeszedł do uznania, że religia – chrześcijaństwo, istnieje naprawdę⁷⁸.

Ta przemiana w myśleniu Kołakowskiego ukazuje to, co on sam określa jako jedno z zadań filozofii: „uczmy się prawdziwie filozofii nie przez to, że wbijamy sobie w pamięć ogólne i ostateczne konkluzje, którymi kończy filozof jakiś tok swoich rozmyślań, lecz nade wszystko przez to, że śledzimy bieg jego zmagania z pytaniem, które myśl ożywia⁷⁹”.

Zdaniem Kołakowskiego należy wciąż powracać do pytań fundamentalnych, które znalazły się u źródeł filozofii, nie mając gwarancji, że osiągnie się zamknięty system, który rozwiąże nasze wszystkie problemy. Kulturalna rola filozofii, według Kołakowskiego, nie polega na dostarczeniu prawdy, ale na pielęgnowaniu ducha prawdy⁸⁰. Realizacji tego zadania niewątpliwie dla myśliciela użyteczne jest pojęcie Boga, który jako jeden z czterech filarów ducha ludzkie-

⁷⁴ J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 327.

⁷⁵ L. Kołakowski, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie już żyjemy?*, „Tygodnik Powszechny” 40(2000), ss. 8-9.

⁷⁶ L. Kołakowski, *O filozofii Kazimierza Ajdukiewicza*, w: *Pochwała niekonsekwencji, pisma rozproszona sprzed 1968*, s. 345.

⁷⁷ Tamże, s. 345.

⁷⁸ L. Kołakowski, *Słowo wstępne*, s. XV.

⁷⁹ L. Kołakowski, *O filozofii Kazimierza Ajdukiewicza*, s. 345.

⁸⁰ L. Kołakowski, *Myśli wyszukane*, Kraków 2000, s. 59.

go, obok Rozumu, Miłości i Śmierci, jest użytecznym pojęciem mogącym uwolnić człowieka od przerażającej rzeczywistości czasu, ponieważ to w Bogu nie ma przeszłości i przyszłości. W Nim człowiek zawarty jest w Jego „wiecznym teraz”⁸¹.

Kołąkowski, dostrzegając nieuchronny upływ czasu i związane z nim koniec egzystencji każdego człowieka, mimo wszystko, uważa, że postulat Boga będący gwarantem sensowności ludzkiego życia jest możliwy do utrzymania przy założeniu istnienia intuicji mówiącej, że cały świat naszego doświadczenia nie jest realnością ostateczną⁸². Treść tej intuicji wyrażona jest poprzez przekonanie, iż świat naszego doświadczenia jest przejawem Ducha. Filozof wierzy, że wszystko co zostało przez nas stworzone nie ginie w sposób ostateczny i być może kiedyś będzie to ujawnione. A rzeczywistość religijna określona w tradycjach religijnych jest gwarantem i mającym zapewnić wieczność nam samym oraz naszym dziełom⁸³.

Wielkie pytanie, które pojawia się w niniejszym tekście brzmi: jak być w swoich czasach, także dziś, w zetknięciu z innymi tradycjami religijnymi autentycznym chrześcijaninem? Zdaniem Kołąkowskiego, w konfrontacji między religiami, bardzo ważny jest dialog, który nie może być szeregiem dyskusji o specyficznych sprawach doktrynalnych⁸⁴, lecz powinien być raczej wyrazem postawy duchowej mogącej stworzyć pewien obraz świata⁸⁵. W centrum tej postawy kształtowałyby się w sposobie widzenia świata jako żywego korpusu wprawianego w ruch przez jakiś rodzaj energii duchowej, dążącej ku dobru, mimo okropności i nędzy świata i na przekór całemu złu⁸⁶. Obserwacje, analizy i wnioski jakich dostarcza dorobek Leszka Kołąkowskiego są tym cenniejsze, że pochodzą jakby z zewnątrz, od osoby nie deklarującej się jako wierzącej, co stanowi zaletę, ponieważ wyklucza jej bezkrytyczność w podejściu do zagadnienia fenomenu religii, przed którym, zdaniem Kołąkowskiego, człowiek nie może uciec.

Czy dzisiaj, w trakcie wielkich przemian kulturowo-demograficznych religia jest wciąż adekwatną odpowiedzią na pytania człowieka o niego samego? Czy fenomen wielu tradycji religijnych nie wyklucza zaistnienia płaszczyzny porozumienia między wieloma religiami? Jak zrozumieć człowieka religijnego czerpiącego swoje korzenie z innej od naszej tradycji religijnej? Na te pytania próbuje odpowiedzieć ruch związany z „Duchem Asyżu”, poprzez stworzenie warunków i atmosfery dialogu międzyreligijnego, w którym duży nacisk jest położony na pojednanie, troskę o stworzenie, wzajemną życzliwość⁸⁷, integralny rozwój człowieka i pomoc najbardziej potrzebującym.

⁸¹ L. Kołąkowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 297.

⁸² L. Kołąkowski, Z. Mentzl, *Czas ciekawy, czas niespokojny*. cz. II, Kraków 2008, ss. 184-187.

⁸³ Tamże, s. 81.

⁸⁴ L. Kołąkowski, *Krótką uwagą o tak zwanym dialogu między religiami i o wiecznym milczeniu języka wiary*, „Znak” 9 (2008), s. 87.

⁸⁵ Tamże, s. 88.

⁸⁶ Tamże, s. 88.

⁸⁷ Tamże, s. 89.

Leszek Kołakowski's Thoughts on Religion

This article attempts to define a religious person as perceived by Leszek Kołakowski. The protagonist, who in his philosophical development from absolute denial of the phenomenon of religiosity to acceptance of religion alone, states that religiosity is indispensable for maintaining ethical order. The most inspiring person for Kołakowski was Blaise Pascal, who compelled him to deliberate on the phenomenon of religiosity. According to Kołakowski, religion contributes to today's culture, and the two are inseparable. His analysis of the phenomenon of religiosity in Christian tradition leads to the conclusion that if God, and, as a result, religion, does not exist, everything is permitted.