

ZBIGNIEW DROZDOWICZ*

O religii i religijności bez namaszczenia

Osoby wierzące w istnienie Boga oraz w jego moce sprawcze niejednokrotnie oczekują, że o ich religii i religijności będzie się mówiło z pewnym namaszczeniem, tj. z powagą, podniosłością, a nawet wzniosłością. Już samo podejrzenie, że ktoś może to traktować niezbyt poważnie, wywołuje u nich niejednokrotnie albo zdziwienie, albo nawet oburzenie. Rzecz jasna, inaczej to odbierają ci, którzy religii i religijności nie traktują na tyle serio, aby przejmować się takim traktowaniem. Jednak również ich reakcje na to mogą być, i niejednokrotnie są, mocno zróżnicowane – począwszy od pewnego zakłopotania, a skończywszy na jakimś rozbawieniu. To ostatnie zależy nie tylko od poczucia humoru, ale także od tego, kto żartuje i w jaki sposób żartuje z religii, w szczególności, czy są to tzw. grube żarty, czy też tak subtelne, że jedynie wprawne ucho jest w stanie uchwycić różnice i granice między tym, co jest mówione serio, a co żartem. Kwestia ta była zresztą od dawna przedmiotem zainteresowania filozofów i niejednen z nich dorzucił swoje „pięć groszy” nie tylko do listy żartów na temat religii, ale także do naszej wiedzy na temat żartowania w ogóle. Jednym z nich był Dawid Hume (1711–1776), autor m.in. *Traktatu o naturze ludzkiej*. Twierdził w nim m.in., że „rozmowa z człowiekiem pełnym dowcipu jest bardzo przyjemna: podobnie, wesoły i w dobrym humorze towarzysz rozsiewa radość na całe towarzystwo przez to, że jego wesołość znajduje oddźwięk”. Nieco dalej jednak dodawał, że „trudno w wielu przypadkach powiedzieć, co rozmowę z jednym człowiekiem czyni przyjemną i zajmującą, a rozmowę z innym nudną i niesmaczną” (Hume 1963, II, 442 i n.). Jest to bez wątpienia komplikowanie problemu żartowania z rzeczy ważnych i poważnych. Jakby jednak na to nie patrzeć, wychodzi na to, że to, co może bawić jednych, może smucić i smuci innych. Przywoływany tutaj filozof jest zresztą tego potwierdzeniem, bowiem jego *Dialogi o religii naturalnej* spotykały się z aprobatą jednych (trzeba dodać: stosunkowo nielicznych) oraz z dezaprobatą innych (stosunkowo licznych), a nie było to najbardziej obrazoburcze przedstawianie religii, jakie pojawiło się w czasach Oświecenia. Kwestię żartowania z religii oświeceniowych filozofów przedstawię nieco szerzej w dalszej części rozważań. Filozofowie ci bowiem zapisali w tym sposobie wypowiedzania się o niej niejedną znaczącą kartę, a niektórzy z nich stali się nawet w tym swoistymi mistrzami i wzorcami do naśladowania dla późniejszych pokoleń.

* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz (drozd@amu.edu.pl), Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Trzeba jednak również powiedzieć już na wstępie, że nie było ich wielu. Wprawdzie więcej było takich, którzy o tradycyjnych religiach wypowiadali się bardzo krytycznie, jednak ich krytyka bardziej przypominała to namaszczenie, które pojawia się przy formułowaniu przez prokuratorów bardzo poważnych zarzutów i proponowaniu przez nich surowych kar dla oskarżanych niż jakieś żartowanie. Potwierdza to m.in. Paul Hazard w swoim kompendium wiedzy o *Mysli europejskiej w XVIII wieku*. Jego rozdział czwarty zatytułowany jest: „Bóg chrześcijan przed sądem”. Jego autor stwierdza tam m.in., że z punktu widzenia oskarżycieli Boga „wiera jest jedynie absurdalną łatwowiernością przeznaczoną dla ignorantów i głupców” (Hazard 1972, s. 56 i d.). Rzecz jasna, nie jest to zabawne. Tym bardziej, że nieco dalej P. Hazard przypomina te spotkania w paryskim salonie prowadzonym przez barona Paula Thiry’ego Holbacha, na których „śmiano się z religii, dowcipkowano z niej i strojono niewybredne, błazeńskie żarty”. Gospodarz tych spotkań zapewne miał swoiste poczucie humoru. Jednak w sytuacji, gdy pojawiały się w rozmowach kwestie religii i religijności chrześcijańskiej, to stawiał się w roli prokuratora i krytykował ją tak gwałtownie, że jego goście nadali mu miano „kapucyna ateistów”. Jednak to, że taki salon mógł być prowadzony, oraz że mogły się w nim spotykać takie znakomitości tamtych czasów, jak uznawani za deistów Denis Diderot, Antoine Condorcet i Jean-Jacques Rousseau, oraz starający się pozostać w zgodzie z chrześcijańską religią Adam Smith, Edward Gibbon i Cesare Beccaria, a nawet dystansujący się zarówno od tych pierwszych, jak i tych drugich Benjamin Franklin (był on zdeklarowanym agnostykiem), pokazuje, jak wiele zmieniło się w myśleniu tych, którzy zaliczali siebie do oświeczonej elity społecznej (Blom 2010). Było to bez wątpienia efektem aktywności intelektualnej co najmniej kilku pokoleń tych, którzy przeszli do historii pod nazwą *libertynow*. Za ich prekursora można uznać Michela Montaigne’a, natomiast za ich czołowego przedstawiciela w epoce Oświecenia Voltaire’a. Tym dwom osobom poświęć nieco więcej uwagi w następnej części moich rozważań.

Mówienie o religii bez namaszczenia spotyka się jednak również u osób wierzących w istnienie Boga oraz w jego moce sprawcze. Pojawia się ono u nich zwłaszcza wówczas, gdy wypowiadają się na temat tych religii i form religijności, które z różnych względów uznają za fałszywe i szkodliwe. Może to mieć, i niejednokrotnie ma, różne motywacje i cele. Jednym z nich może być próba osłabienia pozycji społecznej tych krytykowanych religii na tyle, aby nie mogły one stanowić poważnej konkurencji dla religii uznawanej przez nich za prawdziwą i potrzebną człowiekowi. Na to, czy cel ten udaje się im osiągnąć, istotny wpływ ma nie tylko siła ich argumentacji, w tym ostrość używanych przez nich określeń. Czasami jednak takie określenia mogą prowadzić, i niejednokrotnie prowadziły, do pogłębienia nieufności wobec tych wierzeń i praktyk religijnych, które przedstawiane były jako jedyne godne uznania i szacunku, a w sytuacji, gdy za nimi nie szły odpowiednie czyny, to mogły one nawet prowadzić, i niejednokrotnie pro-

wadziły, do utraty wiary. Zdawali sobie z tego sprawę niektórzy teolodzy wypowiadający się krytycznie o obcych im religiach, jednak z zachowaniem pewnego wyważenia słów, a czasami również z używania takich, które wyrażały pewne uznanie dla ich osiągnięć. Niejednemu z nich przysporzyło to miano obrońcy fałszywej wiary. Z czasem przynajmniej w niektórych wspólnotach religijnych pojawiało się pewne oswojenie się i przyzwolenie na takie mówienie. W drugiej części moich rozważań przywołam przykład takiego mówienia o własnej religii bez namaszczenia przez jednego z katolickich teologów, tj. Józefa Tischnera. Nie oznacza to oczywiście, że nie ma innych katolickich teologów, którzy wypowiadają się o katolicyzmie bez namaszczenia. Bez większego trudu mógłbym ich wskazać również wśród polskich duchownych. Tischnera przywołuję m.in. dlatego, że był on w moim przekonaniu (i zapewne nie tylko w moim) pod niejednym względem wyjątkową osobowością. W swoich rozważaniach wyjdę jednak od libertyńskiego mówienia o religii, bowiem stanowi ono swoisty kontrast dla mówienia bez namaszczenia o chrześcijaństwie przez chrześcijańskich teologów.

Libertyńskie mówienie o religii

Pojęcie *libertyn* pojawiło się ok. połowy XVI stulecia w pismach Jana Kalwina (Jean Calvin). Określał on nim wszystkich tych, którzy byli przeciwnikami jego wyznania wiary oraz związanej z nim dyscypliny kościelnej (Gordon 1911, 543). W pierwszej połowie XVII stulecia posługiwał się nim m.in. jezuita François Garasse dla określenia wszystkich tych, którzy wprawdzie deklarowali swoją wiarę w Boga, ale faktycznie byli czcicielami siły natury. W skierowanej przeciwko nim rozprawie *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* napisał, że „słowo *libertyn* nie oznacza dla mnie ani hugenota, ani ateisty, ani katolika, ani heretyka, ani polityka, ale pewien związek wszystkich tych cech”. Natomiast o sposobie wypowiadania się *libertyna* pisał, że „by móc jad swój zapuścić bardziej skutecznie, zastrzega się on, że jest katolikiem, ale dodaje, iż nie wierzy w drobne niedorzeczności wpajane w umysły prostego ludu. Mówiąc o ceremoniach i tradycjach kościelnych, objawieniu, duchach itp. szydzi, iż zaśmiecają one religię. Jeśli zdarzy mu się usłyszeć jakąś niełatwą opowieść, trudną do uwierzenia i o wątpliwej autentyczności, to nazwie ją objawieniem świętej Brygidy. Jeżeli dotrze do niego wiadomość o dawnym czy też nowym cudzie jakiegoś świętego, to spyta on, czy zostanie przeklęty, jeżeli temu nie uwierzy. By ośmieszyć jakąś ideę, gotów jest ukuć powiedzenie złośliwe i profanujące rzeczy święte, na przykład, by określić czyjs nierówny chód, mówi, że człowiek ten chodzi jak pies, który dopiero co wrócił z nieszpórów. (...) Chcąc powiedzieć, że ktoś jest otyły, powie, że jest on tłusty jak mnich. Chcąc opisać zawrót głowy biednego idioty, powie, że doznaje on zawrotu głowy na podobieństwo pierwszego uderzenia dzwonu porannego” (Spink 1974, s. 24). John S. Spink, za którym przywołuję te fragmenty *La Doctrine curieuse*, twierdzi, że „dla Garasse’a stłumienie wolnej

myśli jest po prostu sprawą policji.” W monografii poświęconej libertynizmowi francuskiemu XVII i XVIII stulecia autor ten prezentuje dosyć mocno zróżnicowaną reprezentację libertynizmu – poczynawszy od bpa Pierre’a Gassendiego, a skończywszy na filozofie Voltairze. Wzmiankowany jest w niej również Michel Montaigne (1533–1592), autor obszernych, bowiem składających się z niemal stu szkiców (*Prób*) na różne tematy. Warto nieco uważniej przyjrzeć się temu filozofowi, bowiem jego dzieło miało istotny wpływ na pojawienie się w różnych krajach tej odmiany libertynizmu, którą zwykło się określać mianem *libertynizmu erudycyjnego* lub *umysłowego* (Pintard 2000).

Pomocne w zrozumieniu generalnego przesłania *Prób* Michela Montaigne’a może być poznanie okoliczności towarzyszących jego powstaniu (było ono pisane w latach 1571–1588, w okresie, w którym we Francji toczyły się wyniszczające ten kraj wojny religijne między katolikami i protestantami), a także edukacji jego autora (swoje kształcenie we wczesnej młodości określił jako „przepojone duchem wolności i radości”). Ukończenie studiów prawniczych na uniwersytecie w Tuluzie otworzyło mu drogę najpierw do kariery parlamentarnej w Bordeaux (parlamenty były w tamtym czasie instytucjami sądowniczymi), a później dworskiej (w latach 1561–1563 był dworzaninem na dworze Karola IX). Do wycofania z życia publicznego skłoniły go nie tylko dramatyczne wydarzenia związane ze wspomnianymi wojnami religijnymi, ale także odziedziczenie majątku rodzinnego, zapewniającego mu w wieku 38 lat emeryturę, na której „w spokoju i wolności od wszelkich trosk wyda to, co pozostało z jego życia”. To oświadczenie Montaigne’a warto uzupełnić tym, które znajduje się w skierowanym do Czytelnika jego *Prób* wprowadzeniu – stwierdził w nim, że „książka ta pisana jest w dobrej wierze”, oraz że „chciałby, aby widziano go w niej w jego prostym, przyrodzonym i pospolitym obyczaju, bez wymuszenia i sztuki; siebie bowiem w niej maluję (...). Zatem z Panem z Bogiem” (Montaigne I 1985, 140).

Już w tym momencie może pojawić się pytanie, czy nie nadużywa on odwoływania się do Pana Boga. To odwołanie stanowi jednak błahostkę w porównaniu z tymi uwagami i sugestiami (rzucanymi jakby mimochodem), które pojawiają się przy okazji prezentowania różnych kwestii związanych z ludzkim życiem i współżyciem społecznym. Przywołam tutaj jedynie kilka z tych, które pojawiają się w Księdze Pierwszej *Prób*. I tak, w jej rozdziale XXI – zatytułowanym: *O potędze wyobraźni* – stwierdza on m.in., że „główna podstawa wiary w cuda, w widzenia, w czary i tym podobne nadzwyczajne rzeczy pochodzi z wyobraźni, która działa przeważnie na dusze pospolite (...), i to tak silnie zdolna jest ona zawładnąć ich wiarą, że wręcz mniemają widzieć to, czego nie widzą” (tamże, s. 218). W tej sytuacji co najmniej dwuznacznie wyglądają pojawiające się nieco dalej powoływania się na „zaświadczenia wielkiego św. Augustyna”, „iż widział, jak od relikwii św. Gerwazego i Protazego w Mediolanie dziecko odzyskało wzrok; jak kobietę pewną w Kartaginie uleczył z raka znak krzyża uczyniony przez świeżo ochrzc-

czoną niewiastę; jak Hespariusz, jego domownik, wypędził za pomocą grudki ziemi z grobu Zbawiciela, duchy, które zanieczyszczały dom; i od ziemi tej, później przeniesionej do kościoła, ozdrowiał nagle człowiek ruszony paraliżem (...)" (tamże, s. 290). Jeszcze bardziej dwuznacznie wygląda jego twierdzenie, że „religia chrześcijańska posiada wszystkie cechy najwyższej sprawiedliwości i użyteczności, ale w niczym nie odbija się to jaśniej niż w zaleceniu posłuchu dla urzędów i podtrzymywaniu władzy. Jakież wspaniałe przykład dała mądrość boża, która mając ugruntować zbawienie rodzaju ludzkiego i poprowadzić oną wspaniałą wiktoryę przeciw śmierci i złemu, nie chciała tego wszelako czynić inaczej niż w zgodzie z naszym politycznym porządkiem; i poddała swój rozwój i owo tak wielkiej wagi i tak zbawcze przedsięwzięcie, zaślepieniu i ułomności naszych zwyczajów i obyczajów, pozwalając, aby płynęła krew tylu wybranych i ulubieńców bożych (...)" (tamże, s. 238 i n.).

W 1581 roku Montaigne przedstawił pierwszą wersję swojego dzieła do oceny Sisto Fabriemu (Mistrzowie Świętego Pałacu w Rzymie). Ten zwrócił mu uwagę na podejrzane religijnie powoływanie się na pogańską boginię Fortunę oraz przedstawianie w pozytywnym świetle cesarza Juliana Apostaty. Montaigne obiecał wprowadzenie poprawek do swojego dzieła, ale później jakoś „zapomniał” to zrobić. Można zresztą mieć poważne wątpliwości, czy zmieniłoby to libertyńską wymowę tego dzieła. Trzeba jednak powiedzieć, że jego *Próby* nie trafiły na kościelny Indeks Ksiąg Zakazanych. Znalazła się na nim natomiast *Theologia Naturalis* katalońskiego mnicha Raymonda Sebonda, a w Księdze Drugiej dzieła Montaigne’a znajduje się obszerny rozdział XII zatytułowany: „Apologia Rajmunda Sebonda”. Zawiera on nie tylko obronę dzieła owego mnicha (Montaigne’owi „spodobały się w nim piękne myśli tego pisarza, dobrze przeprowadzona budowa jego dzieła i intencje pełne pobożności”), ale także tej tradycji filozoficznej, do której on nawiązywał w swojej argumentacji. Była to zapoczątkowana przez Pyrrona z Elidy (ur. ok. 360 p.n.e., zm. ok. 286 p.n.e.) tradycja sceptyczna. Dla jasności dodam, że w tej *Apologii* Montaigne przyjmuje strategię obronną przed ewentualnymi zarzutami ze strony kościelnych cenzorów, tj. proponuje „rozważenie jedynie na chwilę człowieka samego, bez obcej pomocy, uzbrojonego jedynie własną bronią, pozbawionego łaski i światła bożego”. Jakby jednak tego nie oceniać, to wychodzi na to, że po stronie owego człowieka znajduje się taka jego broń, jaką stanowi siła jego rozumu i rozumowania, natomiast po stronie owej łaski i światła bożego taka broń, jaką jest siła jego wiary i autorytetu tych, którzy „nas upominali, byśmy unikali świeckiej filozofii”, oraz nas przekonywali, że „nasza mądrość jest jeno szaleństwem w obliczu Boga” (Montaigne II, 1985, 137). Czy to jednak wygląda na autentyczną obronę owej chrześcijańskiej wiary i owych chrześcijańskich autorytetów? Mam co do tego istotne wątpliwości.

Nie ma wątpliwości, że nie o obronę tej wiary i tych autorytetów chodziło Voltaire’owi (wł. François Marii Arouet, 1694–1778). W jego ogromnym, liczącym ponad

2000 pozycji, dorobku pisarskim kwestia tradycyjnych religii i form religijności stanowi jeden z bardziej eksponowanych problemów i można z pełnym przekonaniem powiedzieć, że żywił do nich głęboką awersję. Dla jej uzasadnienia przedstawił on długą i zróżnicowaną listę zarzutów pod ich adresem. Jednak powiedzieć, że wypowiadał się o nich bez namaszczenia, to w gruncie rzeczy jeszcze niewiele powiedzieć. Wypowiadał się on bowiem o nich w taki sposób, jakby nie było w nich niczego godnego szacunku, a każde, nawet najbardziej drastyczne określenia popełnionych przez nie nadużyć, było w jego przekonaniu jak najbardziej na miejscu. Przywołam tylko kilka przykładów takich określeń. O chrześcijaństwie – religii, w której był wychowywany w dzieciństwie i kształcony w okresie młodzieńczym (ukończył jezuickie Kolegium Ludwika Wielkiego w Paryżu) – mówił, że jest „najbardziej absurdalną i najbardziej krwawą religią, jaka kiedykolwiek zainfekowała świat” oraz „plagą nasłaną na człowieka przez autora wszelkiego zła” (Voltaire 1869, s. 184 i d.). Nie mniej mocnych określeń używał przy przedstawianiu i ocenianiu judaizmu. O jego wyznawcach napisał w swoim *Słowniku filozoficznym*, że „od dawna jednoczą najbardziej plugawe chciwości z najbardziej obrzydliwymi przesądami i niezwykłą nienawiścią do każdego narodu, przez którego są tolerowani i wzbogacani”. Nie dużo lepiej wyrażał się on o islamie. Utrzymywał bowiem, że założyciel tej religii Mahomet był fanatykiem (jedno ze swoich dzieł zatytułował: *Fanatyzm czyli Mahomet*) oraz „oszustem, fałszywym prorokiem i obłudnikiem” (Voltaire 2015). W liście do króla Prus Fryderyka II Wielkiego z 1740 r. dodawał, że był także brutalem („podcinał gardła ojcom i porwał ich córki”). Natomiast o świętej księdze tej religii Koranie napisał, że zawiera takie „sprzeczności, absurdy i anachronizmy”, że „każda jej strona wywołuje w nim dreszcz zdrowego rozsądku” (Bremmer 2010).

Jeśli jednak Voltaire swój sposób wypowiedania się o tych religiach sprowadzałby do tego typu obrazoburczych określeń, to raczej nie zyskałby znaczącego uznania zarówno u swoich współczesnych, jak i u późniejszych pokoleń wolnomyślicieli, a nawet u tych, którzy wprawdzie nie podzielali jego awersji wobec chrześcijaństwa, judaizmu i islamu, jednak zgadzali się z tym, że był on literacko utalentowany, a niektórzy z nich (tak jak np. W. Goethe) uznawali go za największą literacką postać tamtych czasów (Durant, Durant 1980). To uznanie zyskał on m.in. za sprawą błyskotliwych powiastek filozoficznych oraz licznych listów do... oraz o...; napisał ich ponad 20 tys., a największy rozgłos zyskały jego *Listy o Anglikach*. Zarówno w jego powiastkach filozoficznych, jak i w jego listach tradycyjne wierzenia i praktyki religijne występują niejednokrotnie w głównych rolach, jednak były to role negatywnych „bohaterów”. W niejednym przypadku ich prezentacja ma skłonić czytelnika bądź to do pewnej zadumy, bądź przynajmniej do śmiechu. Przywołam tutaj co bardziej wymowne przykłady takich wolterowskich prezentacji.

W powiastce pt. *Kandyd czyli optymizm* jedną z bardziej znaczących postaci jest Panklos, preceptor tytułowego bohatera. Wyklada on mu „tajniki tej metafizyko-teologo-

kosmolo-nigologii”, której motywem przewodnim jest przekonanie (upowszechniane już w czasach średniowiecza przez Ojców Kościoła), że żyjemy na najlepszym z możliwych światów (Voltaire 1985, 92). „Kandyd słuchał go uważnie i wierzył mu w prostocie ducha” oraz starał się zachować tę wiarę mimo wielu nieszczęść, których sam doświadczył i które mógł zaobserwować podczas swojej wędrówki po różnych krajach i miejscach. Ostatecznie zachowuje on wiarę w to, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów. Jednak traci przekonanie co do sensu zgłębiania tajników owej metafizyki i nabiera przekonania, że „trzeba uprawiać nasz ogródek” (czytaj: zajmować się swoimi codziennymi sprawami). Z kolei w *Listach o Anglikach* pozornie pozytywnymi bohaterami są występujące w tym kraju różne „sekty religijne”, w tym „sekta anglikańska”. Swój *List piąty* zaczyna on stwierdzeniem, że „Anglia jest krajem sekt. Anglik, człowiek wolny, idzie do nieba taką drogą, jaka mu się podoba. A jednak, choć każdy może tutaj na swój sposób służyć Bogu, prawdziwą religią tych wyspiarzy, wiodącą najpewniej do kariery, jest sekta anglikanów, zwana również Kościołem anglikańskim, a najpospoliciej Kościołem. Nikt nie otrzyma urzędu ani w Anglii, ani w Irlandii, jeśli nie jest gorliwym anglikaninem” (Voltaire 1953, 56). Owo „a jednak” przekreśla w gruncie rzeczy ową wolność Anglika i Irlandczyka w wyborze „drogi do nieba”. Co więcej, stawia pod wielkim znakiem zapytania motywacje członków Kościoła anglikańskiego; bo w końcu przynależność do niego dla kariery zawodowej nie wystawia dobrego świadectwa ich myśleniu i sumieniu. Jest to zresztą tylko jeden z wielu znaków zapytania pojawiających się w tych *Listach*. We wcześniejszych czterech *Listach* jest mowa o kwakerskich wierzeniach, naukach i praktykach religijnych. Jedne z nich mogą jedynie śmieszyć; przykładem może być wygłoszenie przez kwakerskiego kaznodzieję kazania „częściowo ustami, a częściowo przez nos”, a do tego jeszcze „mówca stroi najróżniejsze grymasy”. Natomiast inne mogą skłaniać do postawienia pytania: „jak to się dzieje, że najmądrzejsi z nich takie brednie ścierpieć mogą” (tamże, s 40). Po ukazaniu się w 1734 roku drukiem tych *Listów* „opinia prawomyślnych podniosła krzyk, każda bowiem stronica tej książki zawierała sformułowania raniące ją w najczulszych punktach. Pociski wymierzone w sekty religijne po drugiej stronie Kanału godziły rykoszetem w katolicyzm francuski” (Pomeau 1974, s. 605). Voltaire wprawdzie twierdził, że zostały one opublikowane przez wydawcę bez jego zgody, ale raczej mało kto mu wierzył; i słusznie, bowiem nieco później do wcześniejszych 24 *Listów* dopisał jeszcze 25 (*O Myślach p. Pascala*), przedstawiający w niekorzystnym świetle nie tylko Blaise Pascala, ale także całą tę formację wierzeniową, z którą był on związany, tj. jansenistów.

Mówienie o religii bez namaszczenia przez chrześcijańskich teologów

Przykłady takiego mówienia można znaleźć już u tych teologów chrześcijańskich, którzy przeszli do historii pod nazwą Ojców Kościoła. Jedną z bardziej znaczących posta-

ci wśród nich był Aureliusz Augustyn (św. Augustyn, 354–430). Za jego swoiste *Opus Magnum* uchodzić może *Państwo Boże*, dzieło stanowiące zarówno swoiste podsumowanie wcześniejszych przemyśleń na temat Boga, świata i człowieka, jak i próbę „rozliczenia” kultury europejskiej z jej przedchrześcijańską przeszłością wierzeniową i kultową oraz nakreślenia wizji chrześcijańskiej przyszłości. Autor wstępu do polskojęzycznego wydania tego dzieła z 1997 r. – Jacek Salij OP – twierdzi, że inspiracją do jego napisania były „tłące się jeszcze w ówczesnych chrześcijanach lęki przed pogańskimi bogami”. Stąd niemal połowa tego dzieła „poświęcona jest krytyce religii pogańskich” (Augustyn 1998, 5). Natomiast A. Augustyn – streszczając zawartość dziesięciu ksiąg swojego dzieła – napisał, że „w pierwszych pięciu księgach zbija tych, którzy o pomysłność doczesną tak się troszczą, że dla jej zdobycia uważają za rzecz konieczną cześć oddawać wielu bogom (...). W następnych pięciu księgach rozprawia przeciwko tym, co – chociaż godzą się na to, że klęski doczesne jak zawsze były, tak i będą zawsze (...) – dowodzą jednakże, że oddawanie czci bogom licznym i składanie im ofiar pożyteczne jest dla przyszłego, pośmiertnego życia. W tych tedy dziesięciu księgach zwalczamy to dwojakie fałszywe mniemanie, wrogie religii chrześcijańskiej” (tamże, 15). Uznanie pogańskich religii za fałszywe i wrogie wobec religii chrześcijańskiej nie pozostawia zatem wątpliwości. Kwestią bezdyskusyjną jest również pojawianie się w tych księgach tzw. mocnych określeń. Już w księdze I jej autor stwierdza, że „szyderstwa pogan ze słabości Boga chrześcijańskiego są niedorzeczne”, w księdze II pisze m.in. o ich „bezmysłnych ludzkich przyzwyczajaniach do zuchwałego sprzeciwiania się oczywistej prawdzie”, w księdze III m.in. o tym, że ich „bogowie sprawcami i nauczycielami grzechów bywają”, natomiast w księdze IV m.in. o tych „szkodliwych zwodzicielskich demonach”, których Rzymianie „czczą za bogów”, oraz że jest „wielkim głupstwem o takich rzeczach prawić i wierzyć w nie”. Na świadków obrony zasadności tych opinii i ocen przywołuje on m.in. takie autorytety czasów rzymskich jak Cynceron (tych, którzy czczą pogańskich bogów nazywał „zabobonnikami”) oraz Warron („nie podzielał ogólnego zdania o wielobóstwie, i choć nie doszedł do poznania Boga prawdziwego, twierdził, że tylko jednego Boga czcić należy” (tamże, s. 176). Kwestią dyskusyjną jest jednak nie to, czy takie „mocne” słowa pod adresem religii pogańskich w tych księgach się pojawiają, lecz to, czy one w nich dominują w takim stopniu, że nadają generalny ton narracji ich autora, czy też są jedynie jej pewnymi „ubarwieniami”. Skłonny byłbym podpisać się pod tą drugą opinią. Moim zdaniem zarówno narracja występująca w pierwszych dziesięciu księgach *Państwa Bożego*, jak i w dwunastu pozostałych wzorowana była na sokratejskiej oraz platońskiej tradycji filozofa i znamionuje nie tylko wytrawnego teologa-intelektualistę, ale także wytrawnego filozofa i znawcę kultury antycznej. Przyczyniło się to zresztą w istotnej mierze do tego sukcesu, który z czasem stał się udziałem myśli św. Augustyna. Jego poglądami inspirowali się m.in. tacy teolodzy, jak św. Tomasz

z Akwinu, Luter i Kalwin, oraz tacy filozofowie, jak Martin Heidegger i Ludwik Wittgenstein (Craig 2006).

Odwołanie się do sposobu mówienia o religii przez tych i innych jeszcze teologów oraz filozofów przekonuje, że wiele zależy nie tylko od tego, co zostało powiedziane w dziełach A. Augustyna, ale także od tego, kto je czyta i jak je czyta. Przywołam tutaj przykład Marcina Lutra (1483–1546), autora m.in. 95 tez skierowanych bezpośrednio przeciwko handlowaniu przez Kościół rzymski odpustami, a pośrednio przeciwko tym kościelnym hierarchom (z papieżem na czele), którzy takie praktyki aprobowali i czerpali z nich spore korzyści finansowe. W żadnej z tych tez nie znajdują tego namaszczenia, którego owe władze mogły oczekiwać, i faktycznie oczekiwały, od takiego mnicha („magistra nauk wyzwolonych i świętej teologii, będącego tymże lektorem ordynaryjnym”) jak Luter. Co najwyżej można powiedzieć, że w kilkunastu pierwszych z jego tez ów brak jest mniej widoczny, natomiast w kilkudziesięciu dalszych bardziej widoczny. W tezie pierwszej pojawia się zatem bezpośrednio odwołanie do „Pana i nauczyciela naszego Jezusa Chrystusa, mówiącego: «Pokutę czyńcie»”, natomiast w tezie piątej odwołanie do papieża, który „nie chce i nie może odpuszczać żadnych kar prócz tych, które nałożył wedle własnego sądu lub sądu kanonicznego”. Uzupełnione to jest w tezie szóstej stwierdzeniem, że „Papież nie może odpuścić żadnej winy inaczej, jak tylko ogłaszając i uznając, że wina została odpuszczona przez Boga, albo też odpuszcza winę w przypadkach zastrzeżonych dla siebie, które, jeśli się odrzuci, wina dalej pozostaje”. W tezie 21. pojawia się już jednak przekonanie, że „Mylą się (...) ci kaznodzieje odpustów, którzy twierdzą, że przez odpusty papieża człowiek zostaje uwolniony od wszelkich kar i zbawiony”. Natomiast w tezie 32. znajduje się przekonanie, że „Potępieni zostaną na wieki wraz ze swoimi mistrzami ci, którzy wierzą, iż listy odpustowe zabezpieczają im zbawienie”, w tezie 79. za bluźnierstwo uznane zostaje „twierdzenie, że krzyż w sposób widoczny orężem papieskim wzniesiony posiada moc równą krzyżowi Chrystusa”, w tezie 89. pojawia się sugestia, że papież „za pośrednictwem odpustów stara się bardziej o pieniądze niż o zbawienie duszy”, natomiast w tezie 92. sformułowane zostało rewolucyjne wezwanie: „Precz tedy z tymi wszystkimi prorokami, którzy mówią ludowi Chrystusowemu: Pokój, pokój, a pokoju nie ma” (Luter 1972). Trzeba przypomnieć, że wezwanie to znalazło szeroki posłuch u znaczącej części chrześcijan i doprowadziło najpierw do wojen religijnych w krajach niemieckich, a później do ich zerwania z Rzymem i utworzenia odrębnego Kościoła chrześcijańskiego (Brecht 1985). Natomiast luterskie mówienie o tzw. papiźmie znalazło zarówno wielu kontynuatorów, jak i takich przeciwników, którzy wprawdzie nie uznawali urzędu papieskiego za nieomylny, jednak nie chcieli zrywać z katolicyzmem; należeli do nich m.in. ci starokatolicy, którzy po przyjęciu na Soborze Watykańskim I dogmatu o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności odłączyli się od Kościoła rzymskokatolickiego.

Dzisiaj również można znaleźć takich teologów katolickich, którzy pozostawali i pozostają członkami tego Kościoła, a nawet pełnili lub pełnią w nim ważne funkcje, jednak ich sposób mówienia o jego nauczaniu i funkcjonowaniu wywołuje pewne zakłopotanie u części jego członków, a u niektórych z nich nawet zdecydowany sprzeciw. Jednym z nich jest ks. Józef Tischner (1931–2000), profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (przez kilka kadencji pełnił w niej funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego) oraz autor licznych publikacji zawierających wypowiedzi w różnych kwestiach, w tym takich, które mają zasadnicze znaczenie dla religijnej wiary. Niektóre ze swoich publikacji podpisywał on pseudonimami: takimi jak „Wawrzek Chowaniec”, „Józek Szkolny” czy „Jegomość Józek”. Już one skazują na spory dystans nie tylko wobec tego, co miał w nich do powiedzenia, ale także wobec samego siebie. Do uzyskania przez ks. J. Tischnera pozycji ironisty przyczyniły się w istotnej mierze jego czasami tylko zabawne, a czasami również bulwersujące niektórych czytelników powiedzonka. Niektóre z nich weszły do szerokiego obiegu publicznego. Przykładem może być jego „górska teoria prawdy” (w jej świetle: „są trzy prawdy: święta prawda, tyż prawda i gówna prawda”) oraz odpowiedź na pytanie: „co to jest nic” („jest to pół litra na dwóch”). Takich barwnych określeń w jego pismach można znaleźć więcej. Przynajmniej niektóre z nich mogą skłaniać czytelnika do głębszej refleksji, i to zarówno wierzącego, jak i niewierzącego w istnienie i moce sprawcze Boga. Ich skrócona lista zamieszczona została w porządku alfabetycznym na stronie internetowej pod hasłem: *Józef Tischner – cytaty*; na A mamy tam stwierdzenie: „Ani katolik, ani Polak, ani nikt inny, nie mogą mieć w państwie większych praw, niż ma człowiek”; na B: „Być zniewolonym znaczy zawsze: być samotnym”; na D: „Dialog oznacza, że ludzie wyszli z kryjówek, zbliżyli się do siebie, rozpoczęli wymianę zdań”; na J: „Jeszcze nie widziałem nikogo, kto stracił wiarę, czytając Marksa, za to widziałem wielu, którzy stracili ją przez kontakt z księżmi”; na P: „Pobożność jest niezwykle ważna, ale rozumu nie zastąpi”. na R: „Religia jest dla mądrych. A jak ktoś jest głupi i chce być głupi, nie powinien do tego używać religii, nie powinien religią swojej głupoty zasłaniać” itd. Na podstawie tego swoistego „mieszmaszu” trudno jest się jednak zorientować, co zostało powiedziane przez ks. J. Tischnera z namaszczeniem, a co z pewnym dystansem i ironicznie.

Lepszą orientację pod tym względem dają jego wypowiedzi zawarte w publikacjach książkowych. Jedną z nich jest zbiór esejów i artykułów pt. *Ksiądz na manowcach*. Już zawarta w jej wstępie odpowiedź na pytanie: „czy bardziej czuje się on księdzem, czy filozofem?, może wywoływać (i wywołała) protesty katolików. Stwierdził tam bowiem, że „najpierw czuje się człowiekiem, potem filozofem, a dopiero na trzecim miejscu księdzem”. Zawarte w dalszej części tej książki rozważania jednak w pełni potwierdzają, że w pierwszej kolejności nie tylko czuł się człowiekiem (w ostatnich latach swojego życia dotkniętym śmiertelną chorobą), ale myślał i postępował przede wszystkim jak

taki człowiek, któremu powierzono obowiązki kapłańskie (najpierw w niewielkiej parafii w Jeleśnicy, a później na bardziej eksponowanych placówkach). Starał się je jednak wykonywać w taki sposób, aby nie tylko zbliżać ludzi do Boga, ale także samemu być blisko ludzi; jak chociażby wówczas, gdy odprawiał msze święte dla przedszkolaków i „dowiadwał się od nich wielu niezwykłych rzeczy” – takich np. że „patronem święta pracy (1 maja) jest «święty Gierek» (Tischner 2007, s. 15). Nie brakuje tam nie tylko odwołań do Pisma świętego i chrześcijańskich świętych, ale także do tych wielkich i niejednokrotnie kontrowersyjnych (z chrześcijańskiego punktu widzenia) uczonych (m.in. takich np. jak Galileusz) i filozofów (takich m.in. jak Fryderyk Nietzsche), którzy albo byli potępieni przez Kościół, albo mieli złe notowania u katolickich teologów. Nie brakuje tam także ostrzeżeń przed „głupimi duszpasterzami” („Mądry duszpasterz może zrobić wiele dobrego, głupi siebie niebawem spustoszenia”). Na kartach tej książki pojawiają się również wyraźne gesty pojednania pod adresem tych Kościołów, które zerwały z Rzymem (wyrażające się m.in. takich stwierdzeniach: „Bóg nie ogranicza swego miłosierdzia do miłosierdzia «funkcjonariuszy») i wyrazy uznania prawa wierzących do pójścia własną drogą („Człowiek, który bierze do ręki Biblię, otrzymuje bezpośrednio światło ducha świętego, potrzebne do jej rozumienia i stosowania”). Przywołuję tutaj fragmenty jednego z esejów zawartych w tej książce (z tytułowany on jest: *Wiera w godzinie próby*). Chciałbym również zwrócić uwagę na podsumowanie eseju zatytułowanego: *Rozum poszukuje siebie*. Jego autor stwierdza tam: „Bóg jest Stwórcą świata. Oznacza to, że był u jego początku i będzie u jego końca. Nie jest jednak twórcą historii. Twórcą historii jest człowiek – istota doskonale odseparowana od Boga”. Wygląda na to, że owe „doskonale odseparowanie od Boga” jest w gruncie rzeczy jedyną doskonałością będącą udziałem człowieka. Takich katolików (i nie tylko ich) skłaniających się do głębszej refleksji i rewizji myślenia, mówienia i postępowania jest w tej publikacji znacznie więcej. Inne można znaleźć m.in. w wywiadzie-rzecz przeprowadzonym z ks. J. Tischnerem przez Adama Michnika i Jacka Żakowskiego (Tischner 1995).

Kilka ogólniejszych uwag

Pierwsza z nich związana jest z pytaniem: co sprawiało i sprawia, że osoby mające niezłą orientację w historycznych osiągnięciach różnych religii i różnych form religijności wypowiadają się o nich bez namaszczenia lub nawet żartobliwie? W przypadku takich osób, które – tak jak Montagne czy Voltaire – miały z nimi w różnych okresach swojego życia złe doświadczenia i poznały mało chwalebne strony ich społecznego funkcjonowania, odpowiedź na to pytanie zdaje się być łatwiejsza. Takich osób było jednak i jest wiele, a tylko niewiele z nich pozostawiło takie świadectwa mówienia o tradycyjnych religiach bez namaszczenia, które trafiły do szerokiego odbiorcy i „zasiewały” w myśleniu i sumieniu jednych istotne wątpliwości co do prawdziwości tych re-

ligii, natomiast innych zachęcały do występowania z atakiem na tego rodzaju profanów ich świętości. Bez wątpienia do takiego sukcesu czytelniczego, który stał się udziałem przywoływanych tutaj osób potrzebny był również ten talent, którego brakowało i brakuje niejednemu z ich naśladowców. Potwierdzeniem tego mogą być te współczesne kontynuacje libertyńskiego myślenia i mówienia o religii i religijności, które można znaleźć m.in. na internetowych stronach tych, którzy podają się za woltetrian.

Można postawić pytanie: czy z takim talentem trzeba się urodzić, czy też może on być, i jest, stopniowo wykształcany i tak długo „szlifowany”, aż osiągnie swoisty perfekcjonizm. Skłonny jestem zaryzykować twierdzenie, że potrzebne jest jedno i drugie. Jednak nie podjąłbym się próby rozstrzygnięcia, czy więcej potrzeba tego pierwszego, czy też tego drugiego, a tym bardziej wskazania, jakiego rodzaju mistrzów i nauczycieli potrzeba w takim kształceniu i „szlifowaniu”. Przywoływane tutaj przykłady libertyńskiego mówienia o religii bez namaszczenia pokazują, że czasami mogą to być (jak w przypadku Montaigne’a) osoby otwarte na krytykę religii, a czasami również tacy gorliwi obrońcy religii, którzy swoją gorliwością doprowadzą do pojawienia się głębokiej awersji do niej; w końcu Voltaire był kształcony przez jezuitów, a później przedstawiał ich w zdecydowanie negatywnym świetle.

Nieco bardziej skomplikowana zdaje się być odpowiedź na wyjściowe pytanie tego punktu rozważań w przypadku wypowiadających się o religii bez namaszczenia chrześcijańskich teologów. Jednak tylko „nieco” i to nie w każdym przypadku. Niejeden z nich bowiem pozostawił pisemne uzasadnienie takiego mówienia. Dotyczy to nie tylko św. Augustyna i Lutra, ale także ks. Tischnera. W tym ostatnim przypadku znaleźć je można m.in. w rozmowie-rzecz przeprowadzonej z nim w latach 90. minionego stulecia przez Annę Karoń-Ostrowską. Ks. Tischner wymienia tam dwóch swoich nauczycieli z okresu seminaryjnego kształcenia, tj. ks. Jana Pietraszkę (ten jego mistrz i nauczyciel „nie widział potrzeby angażowania się w politykę”, ale także „był lekko sceptyczny w stosunku do prymasa Wyszyńskiego”), oraz Karola Wojtyłę („fascynował on niekonwencjonalnym duszpasterstwem”, wyrażającym się m.in. w tym, że „na cywila» poszedł ze studentami w Bieszczady, potem pojechał na kajaki” (Tischner 2008, s. 47 i d.). Natomiast w okresie jego studiów filozoficznych na Uniwersytecie Jagiellońskim takim mistrzem i nauczycielem był dla niego Roman Ingarden („dawał od razu do ręki metodę – i to nie tylko metodę pracy filozoficznej, ale i możliwość interpretacji doświadczeń, z którymi spotykałem się na co dzień”). W późniejszych latach pojawili się w jego życiu również inni mistrzowie, w tym tacy, którzy – tak jak Lévinas czy Rosenzweig – z religią chrześcijańską mieli niewiele wspólnego. Stanowi to jakieś potwierdzenie tego, że można i należy uczyć się przez całe życie i to od wielu różnych mistrzów i nauczycieli. Skłonny jestem jednak podpisać się pod poglądem tych, którzy uważają, iż sporą sztuką jest nie tylko takie uczenie się od nich, ale także „odcięcie” w pewnym momencie od nich

„pępowiny” i pójście swoją drogą. Być może brzmi to nieco żartobliwie. Chodzi tutaj jednak o tak ważny i poważny problem, jakim jest rozwijanie sztuki myślenia i mówienia przez tzw. twórczą kontynuację tego, co u poprzedników było na swój sposób doskonałe, oraz poprawianie lub nawet odrzucanie tego, co było u nich dalekie od doskonałości. Z tym oczywiście różnie bywa, o czym przekonują m.in. pojawiające się w obiegu publicznym raczej słabe kopie myślenia Voltaire’a oraz innych libertynów. Nie inaczej zresztą jest z kopiami myślenia Lutra czy Kalwina. Można oczywiście powiedzieć, że każdy czas ma swoich obrazoburców, humorystów i parodystów.

Ostatnia z tych ogólniejszych uwag związana jest z reakcjami na mówienie o religii bez namaszczenia osób wierzących nie tylko w Boga, ale także w to, że o boskich sprawach można i powinno się mówić jedynie z namaszczeniem. Nie chciałbym tego sprowadzać do personalistów, bowiem takie osoby były, są i zapewne będą się jeszcze pojawiały w przyszłości (i to nie tylko w naszym kraju). Chciałbym natomiast powiedzieć wyraźnie, że w sytuacji, gdy coraz głośniejsze i częściej mówi się o różnego rodzaju nagannych praktykach kleru (pedofilia nie jest jedyną pozycją na tej liście jego grzechów), to ani oburzanie się na takie mówienie ani nawet jego piętnowanie z pozycji kościelnych hierarchów nie tylko nie będzie stanowiło skutecznej obrony autorytetu Kościoła, ale także może przyczynić się do jego osłabienia lub nawet przysporzenia mu jawnych przeciwników. Nie mam ani odpowiedniej „legitymacji”, ani też odpowiednich kwalifikacji do tego, aby sugerować takim osobom, jakie postawy powinny zajmować wobec takiego mówienia bez namaszczenia. Jestem jednak przekonany, że trochę pokory raczej nikomu nie zaszkodzi – również krytykom takiego mówienia, a już w zgodzie z chrześcijańskim kodeksem postępowania moralnego zdaje się być apel o dokonanie swego rachunku sumienia i uderzenie się we własną pierś, a nie w piersi tych, których sposób wypowiedzania się o religii budzi ich zastrzeżenia. Taki apel sformułowałem zresztą już w jednej z dyskusji panelowych na XI Polskim Kongresie Filozoficznym, który odbył się we wrześniu 2019 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Bibliografia

- Blom P., *A Wicked Company. The Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*. Basic Books, New York 2010.
- Brecht M., *Martin Luther. His Road to Reformation, 1483–1521*, Fortress Press Philadelphia 1985.
- Bremmer J., *The Rise of Christianity Through the Eyes of Gibbon*, Harnack and Rodney Stark, Barkhuis 2010.
- Craig P. (JN), *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, Edwin Mellen Press, Lewiston–New York 2006.
- Durant W., Durant A., *The Story of Civilization: The Age of Voltaire*, Simon & Schuster Press, New York 1980.

- Gordon A., „*Libertines*”. [w:] Chisholm, Hugh (red.). *Encyclopædia Britannica*. 16 (11th ed.). Cambridge University Press, Cambridge 1911.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, PWN, Warszawa 1962.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, PWN, Warszawa 1963.
- Luter M., *Tezy*, [w:] *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, PWN, Warszawa 1972.
- Pintard R., *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Edition Slatkine, Genève 2000.
- Pomeau R., Voltaire, [w:] *Literatura francuska*, t. 1, *Od początku do końca XVIII wieku*, PWN, Warszawa 1974.
- Tischner J., *Książka na manowcach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007
- Tischner J., *Między Panem a Plebanem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Tischner J., *Spotkania. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Voltaire, *Fanaticism, or Mahomet the Prophet*, Retrieved 12 August 2015.
- Voltaire (Wolter), *Listy o Anglikach, albo Listy filozoficzne*, PIW, Warszawa 1953.
- Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol 7. Paris 1869.
- Voltaire (Wolter), *Kandyd czyli optymizm*, [w:] *Powiatki filozoficzne*, PIW, Warszawa 1985.

On religion and religiosity without deliberation

How we speak of and write about stands, or at least it should stand, in relation what we speak of and write. If such a relation does not exist, or it is little visible for the people involved in the written or spoken message there might occur and often they do important doubts by the latter on its intention or even the assumption of bad intention. However, the existence of a clear dissonance between how we speak and write and what we speak of and write about tends many of these people addressed to perceive it as someone who breaks the norms prevailing in such speaking and writing. Those situations took place and still do often when we speak of and write about religion and religiosity without a sort of deliberation that is linked to seriousness and pompousness or even exaltation. In these remarks I do recall examples of such speaking on one side presented by libertines like M. Montaigne and Voltaire, and on the other by theologians like St. Augustine. M. Luther and J. Tischner.

Key words: libertarian speaking of religion and religiosity, speaking without deliberation of Christian theologians