

NORBERT FREJEK
ORCID: 0009-0000-4901-5711
Collegium Germanicum Hungaricum, Rzym

**Kontrreformacja i herezja w tekstach
Leszka Kołakowskiego
Próba przebudowy terytorium**

**The Counter-Reformation and Heresy in Leszek Kołakowski Works.
An Attempt at Reconstruction**

Abstract: Leszek Kołakowski (1927–2009) is known primarily as a researcher and critic of Marxism. However, his research on the philosophy of religion, especially the Reformation and Counter-Reformation, is less known. The text presents the Polish philosopher's position on the phenomenon of heresy and orthodoxy, showing the role of both phenomena and their mutual interpenetration. Orthodoxy is a function of heresy, and heresy is a causative function of orthodoxy. The Reformation is considered a reaction to the tension between the religious consciousness of the individual and the social bond built by the institutional Church. The Reformation can therefore be considered an act of building a new quality of bond between the individual and the church institution. In turn, the Counter-Reformation consists in expanding the field of orthodoxy by accepting, in part, what the Reformation had developed. The author proposes to use the Russian term “perestroika” known from the Gorbachev era to refer to the Counter-Reformation. In this sense, counter-reformation can be defined as an attempt to introduce a new quality in the relationship between the individual and the leader, and an attempt to rebuild trust.

Keywords: orthodoxy, heresy, reformation, perestroika, tension, institution

Wprowadzenie

Badanie pism zarówno wczesnego, jak późnego Kołakowskiego pod kątem podejścia do religii ma swoją historię. Do nowszych tekstów należy zaliczyć między innymi tekst Pencuły z 2016 roku¹, do starszych między innymi rozprawę Gesine Schwan *Leszek Kołakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, w której rozważania o religii u polskiego filozofa są osadzone w jego rozumieniu metafizyki i transcendencji — a to z kolei w świetle analizy marksistowskiej². Ciekawe jest spostrzeżenie Schwan, iż Kołakowski w swojej refleksji sytuuje się w obszarze wyznaczonym przez pytanie o rolę metafizyki i religii w kontekście całej ludzkiej egzystencji. Jak też zauważa niemiecka myślicielka, stwierdzenie Kołakowskiego, że religia przynosi pocieszenie, pochodzi dopiero z jego późniejszych tekstów³.

Z kolei Trocholepszcy sytuuje swoją refleksję o religii u Kołakowskiego w perspektywie eklezjalnej i apologetycznej⁴. Słabym punktem tego tekstu jest jednak pominięcie tekstów wczesnego Kołakowskiego na temat religii. Trudno zrozumieć ewolucję tego myśliciela i jego późniejsze teksty, na przykład odnaleziony pośmiertnie maszynopis eseju, który później wydano pod tytułem *Jezus ośmieszony*, pomijając jego wczesne teksty na temat religii i Kościoła. To trochę tak, jakby próbować zrozumieć dorosłego człowieka bez uwzględnienia jego dzieciństwa i okresu dorastania.

Warto zwrócić uwagę na tekst Musiał-Kidawy, w którym autorka śledzi rozwój refleksji polskiego filozofa na temat religii w kluczu jego pojmowania Absolutu oraz miejsca religii w świadomości społecznej⁵. Ciekawe spojrzenie daje George Gömöri w swoim wprowadzeniu do tekstu George'a Kline'a w *Beyond revisionism: Leszek Kołakowski's recent philosophical development*. Gömöri zauważa najpierw kontekst: marksizm w krajach, w których stał się zapleczem ideologicznym partii rządzącej (komunistycznej), tracił rewolucyjny ferment i stawał się pewną mieszanką katechezy, wątpliwej praktyki ekonomicznej oraz stroniczej teorii polityki⁶. Utratę tego fermentu wychwycił polski filozof, co jak zauważa Gömöri, ściągnęło na niego krytykę przywódcy polskiej partii komunistycznej Władysława Gomułki oraz zakwalifikowanie go do rewizjonistów.

Idąc za tą myślą, widzi się Kołakowskiego, który próbuje nie tylko rozumieć rzeczywistość w świetle filozofii marksistowskiej, ale także naprawiać tę rzeczywistość w świetle tej samej filozofii. Idąc jeszcze dalej, można zaryzykować stwierdzenie, iż dla Gomułki Kołakowski był heretykiem, to znaczy osobą, która próbowała reformować system od wewnątrz, ale go nie opuszczając. Ciekawą jest także teza, że Kołakowski pozostaje myślicielem oryginalnym także dlatego, iż w kraju zdominowanym

¹ M. Pencuła, *Leszek Kołakowski o religii*, „Edukacja Filozoficzna” 61 (2016), s. 77–105.

² G. Schwan, *Leszek Kołakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Stuttgart 1971.

³ *Ibidem*, s. 122–124.

⁴ D. Trocholepszcy, *Leszek Kołakowski wobec Boga i Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), nr 3, s. 183–193.

⁵ A. Musiał-Kidawa, *Rewizjonista i humanista. Leszek Kołakowski*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” (2017), z. 100, s. 339–351.

⁶ G. Gömöri, *Beyond revisionism: Leszek Kołakowski's recent philosophical development*, „Tri-Quarterly” 22 (1971), s. 5.

przez katolicyzm, zajął się teologami i myślicielami protestanckimi, co niosło z sobą niebezpieczeństwo pozostania w swojej refleksji tylko na poziomie teoretycznym⁷.

W głównym tekście poświęconym polskiemu filozofowi, zawartym w tym wydaniu „TriQuarterly”, Kline wskazuje na antropocentryzm tekstów Kołakowskiego, co wpisuje się w tradycję nie tylko Marksa, ale także Feuerbacha oraz egzystencjalistów. Taki antropocentryczny racjonalizm jest negatywnym sensem „not God-centered”⁸. Interesujące jest, jak autor tego tekstu widzi to, w jaki sposób Kołakowski definiuje samą filozofię, wymieniając w tym kontekście także religię:

Dla Kołakowskiego filozofia jest wysiłkiem, aby wyrazić zawartość tego, co jest wyrażone na innych drogach w sztuce, literaturze, religii oraz — w pewnym znaczeniu — także w nauce oraz polityce [...]. Charakterystycznym jest to, iż rewizjonista marksizmu Kołakowski kładzie nacisk na nieredukowalną i względną autonomię różnych aspektów ludzkiej kultury: sztuki, nauki, filozofii, moralności i religii⁹.

Jest to ważne, bowiem rewizjonista Kołakowski zaczyna doceniać rolę kultury czy religii „idących” obok filozofii marksistowskiej, ale nie zawartych w tej filozofii.

Podejście Kołakowskiego do zagadnień religii jest filozoficzne, to znaczy wychodzi od arystotelesowskiego zadziwienia oraz postawienia pytania, a następnie odpowiedzi na nie¹⁰. Wychodząc z tej arystotelesowskiej definicji stojącej u początków uprawiania filozofii, można przywołać wypowiedź Kołakowskiego, która dobrze obrazuje dynamikę zadziwienia, stawiania pytań oraz poszukiwania na nie odpowiedzi. Pokazuje aktualność filozofii, bo na pewne pytania ciągle nie uzyskano pełnej odpowiedzi, a z drugiej strony to zadziwienie światem trwa nadal:

Wierzysz w Boga czy nie — tak czy inaczej możesz cieszyć się poważaniem; żadne normy naszej cywilizacji nie bronią ci myśleć, że język odzwierciedla rzeczywistość albo że ją stwarza; nie zostajesz wykluczony z dobrego towarzystwa dlatego, że uznajesz czy odrzucasz semantyczną koncepcję prawdy¹¹.

Na pisarstwo Kołakowskiego związane z religią oraz przynależnością konfesyjną można jednak spojrzeć w inny sposób, który wydobędzie nowe znaczenie tekstów polskiego filozofa. Wydaje się, że ścieżką otwierającą nową interpretację tekstów Kołakowskiego o religii jest jego komentarz do decyzji o zapisaniu się do partii. Skąd takie porównanie tekstów o religii, a zwłaszcza o Kościele katolickim z przynależnością do partii komunistycznej?

W pewnym sensie odpowiedź na to „połączenie”, przynajmniej częściową, odnajdujemy w eseju *Jezus ośmieszony*¹². W eseju tym polski myśliciel pisze nie tylko o „Jezusie, jako elemencie składowym kultury europejskiej”¹³. Chrześcijaństwo jest

⁷ *Ibidem*, s. 7.

⁸ *Ibidem*, s. 18.

⁹ *Ibidem*, s. 24.

¹⁰ „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień”, Arystoteles, *Metafizyka I*, 2 (982 b).

¹¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Kraków 2012, s. 5–6.

¹² Rękopis tego tekstu został odnaleziony w archiwum Kołakowskiego już po jego śmierci. Tekst został napisany po francusku, pod tytułem *Jesus ridicule*, co można by przetłumaczyć jako „Śmieszny Jezus”. Polski tekst ukazał się pod tytułem *Jezus ośmieszony*. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014.

¹³ *Ibidem*, s. 8.

wyborem totalnym, bo dotyczącym wszystkich sfer życia człowieka, a nie odnoszącym się jedynie do tego „co widać” — to znaczy do sprawowania kultu, sposobu życia, zachowywania się w pracy lub na ulicy. Jak wskazuje polski filozof, założyciel chrześcijaństwa pokazał różnym wymiarom życia ich właściwe miejsce:

Ale choć nie miał pogardy do tego, co cielesne, sprowadzał je na właściwe miejsce: nigdy nie jest warte tego, by je czcić czy kultywować dla niego samego. Jest tylko jedna rzecz godna bezwarunkowego pragnienia: to Bóg i Jego Królestwo; jest tylko jedna rzecz, która jest złem absolutnym: utrata duszy, jej nieodwracalne zepsucie. Chrześcijaństwo traci cały swój sens historyczny, moralny i religijny w momencie, gdy zapomni się o tej najważniejszej idei: że wszystkie wartości doczesne są tylko względne i drugorzędne¹⁴.

Zwraca on także uwagę na potrzebę totalnego przyłgnięcia do chrześcijaństwa, aby umieć odróżniać dobro od zła. Jest to dla chrześcijanina warunek nawrócenia się, a więc warunkiem zbawienia. Kołakowski dodaje do tego jedną ważną uwagę: ta umiejętność jest warunkiem bycia człowiekiem¹⁵. Chrześcijaństwo, jak i Ewangelia, która jest jego sztandarowym programem zakładają całkowite przyłgnięcie do tego programu, aby w ten sposób stać się w pełni człowiekiem oraz zostać zbawionym, a więc odnaleźć ostateczne spełnienie swojej egzystencji.

Teraz, jeśli przyjrzeć się drodze Kołakowskiego do marksizmu, najpierw należy się odwołać do jego rozmowy z Turowiczem, która ukazała się przed laty w „Tygodniku Powszechnym”:

Akces do marksizmu zawsze był podwójnym, to znaczy czysto intelektualne oraz polityczne względy były właściwie nierozróżnialne i tylko sztucznie można by było jedno od drugiego oddzielić. To prawda, marksizm mnie pociągał, tak jak wielu ludzi, tym, że wydawał się oferować racjonalną, nie — sentymentalną wizję historii, w której wszystko było wyjaśnione, wszystko stawało się zrozumiałe¹⁶.

Jeśli tę wypowiedź przyłożyć do akcesu do chrześcijaństwa, można wywnioskować, iż akces do marksizmu oraz akces do chrześcijaństwa mają podobną „moc”. W obu przypadkach chodzi o całkowite przyłgnięcie do doktryny, która normuje wszystkie obszary życia, nie ograniczając się jedynie do okresowego wypełniania rytuałów. Jeśli w ten sposób spojrzeć na pisanstwo Kołakowskiego na tematy kościelne oraz religijne, to można je potraktować najpierw jako walkę z konkurencją, to jest szukanie słabych punktów u ideologicznego przeciwnika. Dotyczy to tekstów pisanych w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych. Po drugie: jako próbę wejścia w pewnego rodzaju współpracę, ale — widać to, kiedy czyta się *Notatki o współczesnej kontrreformacji* — jest to współpraca „widziana z góry”, bowiem marksizm jest dla Kołakowskiego ważniejszy. Trzeba jednak dodać, iż filozof pozostał krnąbrny, co coraz mocniej uwidacznia się po 1956 roku. Jak mówił: „Szedłem Marszałkowską i co chwila Gomułka wykrzykiwał z megafonów moje nazwisko”. Ten późniejszy Kołakowski, który od lat mieszkał na emigracji i piszący esej *Jeżus ośmieszony*, będzie miał jeszcze inny punkt widzenia na chrześcijaństwo, ale to już będą czasy pomarksistowskie. Wskazuje to także, iż marksizm w swoich założeniach jest systemem

¹⁴ *Ibidem*, s. 21–22.

¹⁵ *Ibidem*, s. 26–27.

¹⁶ *Marksizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Jerzy Turowicz*, „Tygodnik Powszechny” (1989), nr 7.

totalnym, to znaczy ma aspirację do zmiany każdego aspektu życia. Nie jest to tylko system polityczny lub pewien sposób na uprawianie ekonomii, ale sposób na życie. *Nota bene*, w tym kontekście mówienie o „partii marksistowskiej” jest semantycznie błędne, bo termin „partia” zakłada jakąś część rzeczywistości, a nie całość.

Zastanawiająca jest nie tyle fascynacja marksizmem, bo w młodości wieloma filozofiami można się zafascynować, ile że Kołakowski pozostawia sobie pewien margines na własne przemyślenia. Pozostaje on w tym niezależny i to nadal będąc wyznawcą marksizmu i członkiem partii. Ten swoisty rys polskiego filozofa, pewna niezależność, nawet w ramach jakiejś przynależności, będzie mu towarzyszył przez całą jego twórczość. Może jednak jest zasadnym stwierdzenie, że Kołakowski po pierwsze był filozofem, a dopiero po drugie — zwolennikiem filozofii marksistowskiej, i dopiero po następne — członkiem PZPR?

Z jednej strony sam deklaruje totalność swojego akcesu do partii marksistowskiej, z drugiej strony — po kilku latach przynależności stanie się wobec tej partii sceptyczny i krytyczny (*nota bene*, swojego monumentalnego dzieła o marksizmie nie napisałby, gdyby nie odszedł od „linii partii”). Był to czas kryzysu marksistowskiej tożsamości Kołakowskiego, który kosztował go usunięcie z Uniwersytetu Warszawskiego oraz emigrację z Polski, ale z drugiej strony ten dystans wytworzony na bazie narastającego konfliktu ideowego pozwolił mu zobaczyć fenomen filozofii marksistowskiej z dystansu umożliwiającego obiektywną ocenę. Pewnym wytłumaczeniem może być to, że Kołakowski owszem, uważał marksizm za system, do którego akces ma być całościowy, ale z drugiej strony chciał wierzyć, że system ten daje możliwość (cały czas w ramach tej filozofii) podążania własną drogą filozoficzną, a więc stwarza jakąś przestrzeń wolności.

Ta swoista dialektyka jest obecna w jego tekstach: z jednej strony Kołakowski walczy z Kościołem, z drugiej strony docenia pewien nurt obecny w tej instytucji. Kołakowski, chociaż jego teksty z lat pięćdziesiątych są pisane z pozycji marksistowskich, a wobec życia kościelnego nasączone są duchem konfrontacji, to w sumie pozostanie on dla marksizmu rewizjonistą, a nie „wiernym uczniem”. Gdyby Kołakowski został chrześcijaninem, to można przypuszczać, że z czasem też wylądowałby na obrzeżach doktryny Kościoła. Pokazuje to dobitnie ten kawałek jego badań, kiedy zajmował się ruchami reformacyjnymi oraz kontrreformacją.

Kontrreformacja i napięcie między jednostką a wspólnotą

Kiedy czyta się młodego Kołakowskiego, studiując jego *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, to widać, iż autor tekstu konfrontuje się z historiografią katolicką oraz doktryną kościelną. *Notatki o współczesnej kontrreformacji* są jednym z najbardziej polemicznych tekstów jego autorstwa, jaki kiedykolwiek powstał. W odróżnieniu od *Szkiców o myśli katolickiej*, które są upstrzone konfrontacyjnymi sformułowaniami, jest tu o wiele mniej ataków na doktrynę kościelną i filozofię tomistyczną. Jak sam zaznacza, pytania o religię, Kościół i znaczenie tych problemów dla życia osadza w kontekście kultury polskiej oraz szerzej — europejskiej.

Ten kontekst będzie szczególnie ważny w przywołanym już *Jezusie ośmieszonym*. Jeśli jednak popatrzeć na to zagadnienie z punktu widzenia języka, to *Szkice o myśli katolickiej* można zaliczyć do tekstów, w których autor kreśli pole walki dla marksizmu walczącego z doktryną kościelną, próbującego zagarniać jej dotychczasowe obszary oraz obnażając wsteczność katolickiej myśli. To jest jednak tylko jeden z punktów widzenia stanowiska Kołakowskiego w latach pięćdziesiątych. Można także powiedzieć, iż ze strony polskiego filozofa była to próba zastąpienia chrześcijaństwa marksizmem.

Oprócz doświadczenia wojny oraz doświadczeń rodzinnych filozofia marksistowska aspiruje do udzielania odpowiedzi nie tylko na pytania dotyczące historii, ale także daje nadzieję na udzielenie odpowiedzi na pytania przychodzące z przyszłości. Marksizm miał być odpowiedzią, jak zbudować rzeczywistość po Auschwitz oraz innych tragediach ostatniej wojny i zbudować społeczeństwo na całym nowych fundamentach: braterskie i oparte na sprawiedliwości społecznej¹⁷. System ten ze swoim antropocentryzmem i walką z alienacją człowieka, wydawał się właściwą odpowiedzią na czasy powojenne. Zresztą sam Kołakowski, w przytoczonej już rozmowie z Turowiczem, mówił:

Marksizm pociągał swoją czysto humanistyczną, to znaczy antropocentryczną, filozofią [...]. Reagowałem dość ostro na pewną tradycję polską, której nie lubiłem, na tradycję klerykalno-bigoteryjno-nacjonalistyczną, antysemicką, endecką, na całą zbitkę, która wydawała mi się złowroga kulturalnie, jak też po prostu odpychała mnie osobiście¹⁸.

Powraca więc polemika z Polską przedwojenną, jawiącą się Kołakowskiemu jako państwo, które odpycha i jest światopoglądowo zacofane. Byłoby to także potwierdzeniem tezy, iż niektórzy zgłaszając akces do Polski Ludowej, mieli w pamięci stan Polski przedwojennej, z którą chcieli się definitywnie rozstać. W tym kluczu pisarstwo młodego Kołakowskiego byłoby polemiką z przedwojennym polskim katolicyzmem¹⁹.

Kołakowski publikujący swoje teksty w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych nie opowiada się za jakimś typem autonomii Kościoła i chrześcijaństwa oraz marksistowskiego państwa. Szuka on, jak sam pisze, katolicyzmu ugodowego oraz rozrostu indyferentyzmu religijnego, który uważa za pożądany. Ten indyferentyzm, jak sam zaznacza, jest pożądany z punktu widzenia humanizmu socjalistycznego²⁰.

¹⁷ W pewnej opozycji można widzieć „filozofię po Auschwitz” wyrastającą z pism Levinasa, Frankla czy Hansa Jonas. Naczelnym wyzwaniem staje się najpierw na nowo ułożenie relacji człowiek–Transcendencja oraz człowiek–człowiek.

¹⁸ *Marksizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm*.

¹⁹ W *Notatkach o współczesnej kontrreformacji* pisze jednak w sposób bardziej stonowany: „Nie wolno nam dawać do zrozumienia, że póki nie przejdą ateistycznej konwersji, wszelkie rozmowy z nimi uważamy z góry za stracone. Wolno nam natomiast domagać się — przynajmniej od tych, którzy gotowi są uznać za chrześcijańskie wszystko, co uznają za wartościowe, nie zaś mierzyć wartości ich chrześcijańskim pochodzeniem — wolno nam, powtarzam, domagać się od nich bardziej jednoznacznego stanowiska w sprawach dotyczących zarówno przeszłości chrześcijaństwa, jak jego teraźniejszości [...]. ‘Katolicyzm otwarty’ może być skuteczny o tyle, o ile potrafi uczynić ze swojej postawy instrument autokrytyki podejmowanej w imieniu całego chrześcijaństwa”, s. 7.

²⁰ L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 59–60.

Wydaje się, że dla ówczesnego Kołakowskiego to jest najważniejszy punkt wyjścia: nie tyle szukanie dialogu z ideologicznym przeciwnikiem, ile szukanie sposobu na oswojenie go.

Z tego samego punktu widzenia [chodzi o wzrost indyferentyzmu religijnego — N.F.] pożądane są jednak również postępy, jakie katolicyzm otwarty czyni kosztem katolicyzmu fanatycznego i konserwatywnego, pomimo że działalność jego nie zmierza w kierunku indyferentyzacji religijnej, ale religijności pogłębionej i zmodernizowanej. Typ oddziaływania społecznego, który by się nastawiał zasadniczo na przeobrażenie fanatycznych katolików w fanatycznych ateistów, jest w najwyższym stopniu nieskuteczny²¹.

Wydaje się, że Kołakowski szukał wówczas nie tyle pogodzenia marksizmu z chrześcijaństwem, ile takiej wersji chrześcijaństwa, która byłaby akceptowalna z punktu widzenia dialektyki marksistowskiej oraz możliwa do podporządkowania rządzącej partii. Jest w tym pewna analogia do nadziei na reformę w partii po Październiku 1956 roku.

Dlaczego polski filozof tyle miejsca poświęca studiom nad ruchami reformacyjnymi oraz kontrreformacją? Można postawić tezę, iż ten obszar badań Kołakowskiego należy rozumieć dwojako: Kołakowski przed 1956 rokiem być może by odpowiedział, iż chodziło o znalezienia intelektualnego klucza, ukrytego w historii, do odebrania Kościołowi na rzecz państwa marksistowskiego rządu nad duszami. Innymi słowy: jak odebrać przeciwnikowi ideologicznemu jego dotychczasowe tereny. Kilka lat po 1956 roku, kiedy było już wiadomo, iż czas odwilży się skończył — rządy partii okopały się na swoich pozycjach, a Kościół polski z okresu szykan, pokazowych procesów oraz uwięzienia prymasa Wyszyńskiego wyszedł niepokonany — byłoby to szukanie pewnego rodzaju zgody między dwoma obozami i dwoma doktrynami.

Czas kontrreformacji, którego badaniu Kołakowski poświęcił wiele czasu, jest epoką w dziejach Kościoła oraz Europy, której ramy czasowe możemy oznaczyć między wystąpieniem Marcina Lutra w 1517 roku a pokojem augsburskim zawartym w 1555 roku, a jeszcze lepiej rozciągnąć ten czas do zakończenia Soboru Trydenckiego w 1563. W ten sposób do okresu kontrreformacji „wpadnie” także wojna trzydziestoletnia z jej konsekwencjami geopolitycznymi²².

Kontrreformacja nie ma dobrej prasy, bo jest kojarzona z przemocą oraz z użyciem siły, a więc jako restrykcyjna odpowiedź Kościoła katolickiego na ruchy reformacyjne²³. Reformacja w wymiarze politycznym może zostać uznana za kolejny etap walki o inwestyturę. Jest to zresztą spór niewiele młodszy od wieku Kościoła w Europie Zachodniej. Wraz z reformą kościelną wywodzącą się z opactwa w Cluny stopniowo powstaje idea uniwersalizmu papieskiego, a w konsekwencji zwierzchnictwa papieża także nad władzą cesarską. Ten model zwierzchnictwa został ujęty

²¹ *Ibidem*.

²² Należy tu wymienić w tym kontekście klęskę wojsk protestanckich pod Białą Górą w 1620 r. Była to nie tylko klęska od strony militarnej, ale miała także swoje konsekwencje polityczne oraz kulturowe i religijne: Habsburgowie przystąpili najpierw do masowego terroru i rozprawy z czeską szlachtą (która w większości była protestancka), masowej konfiskaty mienia, a z czasem do akcji barokizowania kościołów, budowania wielu przydrożnych krzyży, figur i kaplic, co miało na celu podkreślenie katolicyzmu tych terenów.

²³ *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, s. 4.

w dokumencie *Dictatus papae* z marca 1075 roku. Wydaje się słusznym pogląd, iż reformacja w swojej społeczno-politycznej płaszczyźnie okazała się reakcją na dotychczasowe relacje władzy świeckiej z kościelną. Na tej płaszczyźnie Kościół w swoich działaniach kontrreformacyjnych okazał się praktycznie bezbronny, a przypomnijmy, że jest to czas, kiedy mieszkańcy wielu regionów Europy kładą się spać w kraju katolickim, a budzą w protestanckim. To, co Kościół katolicki mógł zrobić, to zacząć działać w sferze stykania się religii i kultury.

Z jednej strony pokazuje to, iż reformacja jest zjawiskiem wielowymiarowym: zarówno religijnym, jak również tym, który odmienił oblicze ówczesnej Europy. Można zaryzykować tezę, że wraz z zakończeniem wojny trzydziestoletniej definitywnie kończy się świat *christianitas* zdefiniowany przez średniowieczną teologię. Dopuszczając regułę „Cuis regio, eius religio”, Kościół katolicki usankcjonował istnienie państw, w których — z katolickiego punktu widzenia — herezja (jeśli chodzi o doktrynę) oraz schizma (brak jedności z papieżem) zyskały prawo głosu, a luteranizm lub kalwinizm stały się religią państwową. Skoro tak, to można spróbować przyjąć dwie tezy, z którymi Kołakowski będzie polemizował i które to na pozór wzajemnie się wykluczają: 1. Kościół katolicki w jakiś sposób zgodził się z istnieniem wspólnot religijnych niezależnych od Rzymu i uznał, że nie ma już wpływu na dalsze losy jakiejś części świata i polityki — na świeckich władców, którzy sami zdecydowali, która religia będzie na ich terenie religią pierwszorzewną; 2. Kościół katolicki nie pogodził się ze stratami i podjął szeroko zakrojoną akcję mającą na celu odzyskanie wpływów na utraconych terytoriach. Polski filozof wziął się zwłaszcza za rozważanie tej drugiej tezy, wskazując, że próba odzyskania utraconych wpływów dokonywała się na podstawie przyjęcia i przekształcania niektórych argumentów protestanckich i na tym tak naprawdę polegała kontrreformacja.

Herezja, ortodoksja i kontrreformacja na drodze przebudowy

Jeśli mówimy o ortodoksji oraz herezji, to należy sięgnąć po spór w łonie niemieckiego Kościoła, który przyczynił się do powstania reformacji w 1517 roku oraz do następstw, nie tylko teologicznych lub filozoficznych, ale także społeczno-politycznych, tego ruchu. W tym kontekście chrześcijaństwo bezwyznaniowe znane z siedemnastowiecznej Holandii, zwane także drugą reformacją, ma swój początek w wewnątrzkościelnym sporze pomiędzy jednostką i jej możliwością akceptacji danej doktryny, a wspólnotą religijną wyznającą konkretną doktrynę. Jak zaznacza Niemczuk:

Kołakowskiemu nie chodzi wszakże o wszelkie formy drugiej reformacji, ale o zjawisko, które najogólniej nazywa „próbą chrześcijaństwa bezwyznaniowego”. Ma przy tym na myśli religijne idee trwałego antagonizmu między podstawowymi wartościami chrześcijaństwa a zbiorowością kościelną, która uważa się za ‘szafarza’ łask bożych²⁴.

²⁴ M. Niemczuk, *Idea chrześcijaństwa bezwyznaniowego Leszka Kołakowskiego*, „Folia Philosophica” 11 (1993), s. 113–123.

Jeśli chodzi o pojęcie herezji tak, jak dzisiaj je określa teologia katolicka, to należy rozróżnić dwa jej rodzaje: herezję materialną, która jest niezawinionym błędem w wierze, czyli może wynikać na przykład z niewiedzy, oraz herezję formalną, będącą odrzuceniem znanej sobie doktryny głoszonej przez Kościół — czyli podmiot odrzuca jakąś część nauczania kościelnego, który zna, ale pozostaje wierny innej części tego nauczania²⁵.

Dla polskiego filozofa osią sporu jest więc między jednostką a wspólnotą i rodzące się na tej linii konflikty, spory zaś na poziomie politycznym czy wojny religijne są wtórne wobec napięcia na linii jednostka–wspólnota. W jakim stopniu jednostka jest w stanie wierzyć „właściwie” tak, jak wspólnota oraz — w jakim stopniu wspólnota jest odpowiedzialna za „właściwą” wiarę jednostki. Co się dzieje, jeśli jednostka ma w sporze religijnym rację lub co, jeśli rację ma wspólnota, która (współ)tworzy doktrynę lub przynajmniej ją przechowuje?

Polski filozof wskazuje, iż pod pojęciem kontrreformacji kryje się całość przedsięwzięć „mających na celu adaptację chrześcijaństwa do zmieniających się warunków życia politycznego, gospodarczego i kulturalnego”²⁶. Wskazuje, iż reformacja nie jest próbą restauracji, a więc wysiłkiem mających na celu powrót do starej rzeczywistości przedreformacyjnej, ale próbą wewnętrznego przekształcenia pod wpływem zjawisk zachodzących w Kościele i poza nim. Dzieje się to — jak zaznacza polski myśliciel — aby w ten sposób Kościół zasymilował wartości stworzone poza nim i wbrew niemu oraz uczynił je składnikami własnego ciała. W ten sposób sprawiłby, że te wartości przestałyby się przeciwko niemu obracać. Jest więc, używając pojęcia ze znanego mu dyskursu politycznego, praktyczną samokrytyką²⁷. Sformułowanie „przeciwko niemu obracać” jest tutaj kluczowe, chodzi bowiem o przejęcie i przebudowanie wartości, z którymi Kościół rzymskokatolicki się zetknął wbrew swojej woli.

Polski filozof wskazuje także, iż kontrreformacja dzieje się w Kościele za każdym razem, ilekroć fala krytyki nadwątlą jego dotychczasowy stan posiadania. Dodaje do tego, że:

Kontrreformacja jest zjawiskiem, które towarzyszy bez przerwy wszystkim współczesnym wysiłkom podejmowanym w świecie chrześcijańskim, a mającym opanować nowe dziedziny rzeczywistości powstałe i rozwinięte poza chrześcijaństwem i obracające się zbyt często przeciwko jego wartościom²⁸.

Kościół w XVI wieku został zmuszony nie tylko do zmierzenia się z reformacją, która z początku była ruchem wewnątrz doktryny katolickiej, dopiero później stała się także punktem wyjścia do przebudowy sceny politycznej w Europie, ale do wybudowania mostu między teologią a rzeczywistością ziemską taką, jaką ona jest. Chodziłoby o adaptację doktryny oraz nauczania kościelnego do zmieniających się

²⁵ A. Tanquerey, *Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae*, Parisiis-Tornaci-Romae 1946 (389), s. 208. Prawodawstwo kościelne stanowi, by tylko przywołać prawo kanoniczne katolickich Kościołów wschodnich 0151 kan. 1414 § 1: „Karom podlega tylko ten, kto naruszył ustawę karną lub nakaz karny albo umyślnie, albo z ciężkiego zawinienia zaniedbania należytej staranności, albo z ciężkiej zawinionej ignorancji co do ustawy lub nakazu”.

²⁶ L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, s. 4.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 5.

warunków tak, by ta doktryna oraz nauczanie kościelne nie obracały się przeciwko ich przekazicielom.

Przychodzą na myśl dwa rosyjskie słowa, które pod koniec XX stulecia zrobiły karierę, choć tylko na Zachodzie (jednak nie w kraju skąd przyszły): *pierestrojka* i *glasnost*. Respektując wszystkie różnice, pierestrojka była próbą przebudowy systemu tak, by zaczął być wydolny oraz odpowiadający na wewnętrzne oraz zewnętrzne wyzwania, dla obywateli zaś — traktujący ich podmiotowo. Można powiedzieć, że była to próba kontrreformacji wobec pojawiających się wyłomów w systemie partyjnym. W odniesieniu do Kościoła można przywołać krótki tekst polskiego filozofa, któremu choć obcy był ten rosyjski termin, to w tekście „Pomyślnie prorocтва i pobożne życzenia laika na progę nowego pontyfikatu w wiecznej sprawie praw cesarskich i boskich”, wydanych najpierw w paryskiej „Kulturze”, pisze tak: „Nie jest z pewnością zadaniem Kościoła formułowanie przepisów na dobry ustroj polityczny ani pisanie konstytucji państwowych”²⁹. W tym samym tekście wskazuje jednak na pewien zakres, w którym doktryna kościelna oraz władza świecka się przenikają.

Powiadając, na przykład, że odmawianie zapłaty najemnikom oraz uciskanie wdów i sierot należy do grzechów o pomstę do nieba wołających, potępia Kościół nie tylko jednostki, ale i instytucje; toteż w życiu codziennym moralne nakazy i zakazy muszą być często rozumiane jako idee społeczne, jako zajmowanie stanowiska w sprawach politycznie ważnych. Tym samym istotną część pracy Kościoła musi podlegać regułom rządzącym organizmami świeckimi. Tej dwuznaczności niepodobna całkiem uniknąć³⁰.

Pierestrojka czy przebudowa zbudowana na bazie reformacji oraz kontrreformacji byłaby dziełem przywracającym zarówno wspólnocie kościelnej, jak również państwu świeckiemu właściwe miejsce do działania. Pytanie, jakie się od razu narzuca: czy można procesy reformacyjne powiązać z przebudową i jawnością w kontekście marksizmu? Takie analogie są zawsze niedoskonałe, jednak te przykłady pokazują przynajmniej jedną rzecz: Kościół nie jest jedyną instytucją, która w pewnym momencie zaczyna pękać pod wpływem ciężaru własnych problemów. Oba procesy polityczne w ZSRR miały na celu przywrócenie podmiotowości obywatelom oraz zmniejszenie napięcia między obywatelami a władzą. Tego obniżenia napięcia próbowano dokonać między innymi przez dekonstrukcję dotychczasowych struktur władzy, a zwłaszcza systemu monopartyjnego³¹. W kontekście kościelnym byłby to powrót do misji Kościoła oraz rozstanie się z wątkami teokracijnymi. W obu przypadkach działania odnowicielskie można nazwać powrotem do źródeł, czyli kontrreformacją.

Pisząc o reformacji i kontrreformacji Kołakowski dotyka z jednej strony problematyki świadomości religijnej jednostki — w tym przypadku ojców reformacji, z drugiej — instytucji Kościoła katolickiego. Skoro instytucja Kościoła jest tą stroną, która definiuje „jak należy wierzyć” oraz wytycza granice ortodoksji katolickiej, ale

²⁹ L. Kołakowski, *Pomyślnie prorocтва i pobożne życzenia laika na progę nowego pontyfikatu w wiecznej sprawie praw cesarskich i boskich*, [w:] L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, Kraków 2019, s. 459.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ W. Sogrin, *Политическая история современной России. 1985–2001: От Горбачева до Путина*, Moskwa 2001, s. 81–89.

również uczy, jak żyć, a jednostka jest podmiotem, który wierzy i myśli, to w pewnym momencie może dojść do konfliktu.

Gdzie jest więc, by powrócić do sporu między jednostką a wspólnotą, granica między aktem wiary „ja” i aktem wiary „my”, której przekroczenie może stać się popadnięciem w herezję? Czy te granice są sztywne i wierzący jest w stanie je przekroczyć? Czy można być osobą wierzącą bez odniesienia do nauczania instytucji kościelnej? Czy na te pytania można odpowiedzieć, nie posilkując się teologią i jej językiem, lecz traktując problem na gruncie filozofii? Pojawia się w tym kontekście jeszcze jedno pytanie, co będzie, jeśli jednostka nie akceptuje wszystkich punktów nauczania kościelnego. Z punktu widzenia instytucji można postawić podobne pytanie o sztywność granic ortodoksji, jak również o to, jakim prawem instytucja uzurpuje sobie prawo do nazywania tego, w co należy wierzyć, a w co nie. Czy instytucja może pobłądzić?

Można powiedzieć, że reformacja zrodziła się także jako odpowiedź na napięcie pomiędzy świadomością religijną jednostki a więzią społeczną budowaną przez Kościół instytucjonalny. Doszło w pewnym momencie do tego, iż jednostka uznała część nauczania głoszonego przez instytucję za niewłaściwą. Reformacja jest nie tylko aktem niezgody na zastaną rzeczywistość kościelną, ale przede wszystkim manifestacją religijnego pęknięcia dotychczasowej więzi z instytucją.

Można w tym miejscu postawić pytanie ahisteryczne, które wydaje się jednak sensowne: czy do reformacji musiało dojść? Nie jest to pytanie, które Kołakowski stawia wprost, traktuje bowiem reformację oraz kontrreformację najpierw w kategoriach filozoficzno-religijnych. Szukając odpowiedzi na to pytanie, można posłużyć się myślą Paula Tillicha, który pisał, iż Kościół powszechny jest zawsze obecny w kościołach partykularnych, dlatego można mówić zarówno o historii Kościoła, jak także o historii Kościołów. Tillich nie zgadzał się ze stwierdzeniem, że do jakiegoś czasu istniał jeden Kościół, z którego po podziałach powstało wiele Kościołów. Będąc w tym nurcie, można by podać datę 1054 lub 1517, ale również kilka innych. Nie było jednego rozłamu w Kościele, a więc można też twierdzić, że po rozłamie z 1054 roku, ten „właściwy” jeden Kościół przestał być właściwy. Wielu teologów protestanckich twierdzi, że między czasami apostołskimi a reformacją ten „właściwy” Kościół istniał w ukryciu i objawił się dopiero wraz z wystąpieniem Lutera i tym, co po nim nastąpiło. *Nota bene*, według Tillicha jest to pojęcie błędne, bo fundamentem Kościoła jest wiara w Chrystusa. Kościół jest wspólnotą duchową i pozostaje Kościołem, jeśli wyznaje swój fundament w Chrystusie. Ta wspólnota duchowa trwała w Kościele zawsze, o ile Kościół wyznawał wiarę w Chrystusa. Nie jest to jednak jakaś wspólnota, która dopiero wyłoni się z dziejów, bo ona już trwa³².

Co ciekawe, taki sposób myślenia jak u Tillicha jest Kołakowskiemu nieznamy. Dla niego reformacja jest wyodrębnieniem się nowej wspólnoty, powstałej z napięcia między jednostką a wspólnotą. Wydaje się słuszną tezę, że dla Kołakowskiego Kościół to najpierw instytucja, ewentualnie mniejsze zbiorowości w ramach Kościoła — kiedy na przykład krytykuje „katolicyzm ludowy”, a docenia „katolicyzm otwarty”.

³² P. Tillich, *Systematic Theology: The Kingdom of God within History*, Chicago 1976, t. 3, s. 403–404.

Kiedy polemizuje on z jakimś stylem w Kościele, określającym sposób wyznawania wiary lub manifestacji religii w przestrzeni publicznej, to kieruje ostrze swojej krytyki najpierw w kierunku władzy kościelnej.

Dobrym przykładem tego, iż Kościół to najpierw władza kościelna wprowadzająca napięcie do relacji z jednostką, jest jego esej *Jezus Chrystus — prorok i reformator*, zamieszczony w „Argumentach”, a wcześniej, w październiku 1965 roku, wygłoszony w ramach odczytu w warszawskim Klubie Międzynarodowej Książki i Prasy „Empik”. Tekst ten spotkał się wówczas z szerokim odzewem, tym bardziej że filozof już wówczas był postrzegany jako zwolennik reform socjalizmu. Ówczesny prymas kard. Stefan Wyszyński z uznaniem wypowiedział się o tekście Kołakowskiego, doceniając, że „w prasie ateistycznej warszawskiej jeden z myślicieli ateistycznych napisał, że Chrystus wszedł w życie narodu tak mocno, że obraz Chrystusa, jakkolwiek byśmy go sobie wyobrażali, jest jakąś potrzebą całej rodziny ludzkiej”. Sam Kołakowski, poproszony o komentarz do usłyszanych komplementów, odparł na łamach tych samych „Argumentów”: „co się tyczy „identyfikacji Jezusa z Kościołem katolickim, to dokładnie odwrotna idea była wyrażona w tym artykule w sposób tak jednoznaczny, iż trudno uwierzyć, by mógł kto podobną mistyfikację wziąć na serio, jeśli artykuł przeczytał”³³.

Z przytoczonego tekstu można się także dowiedzieć o spotkaniu Kołakowskiego (oraz jego przyjaciela Jana Strzeleckiego) z Wyszyńskim w Laskach pod Warszawą, dokąd prymas przyjechał na krótki odpoczynek. Sam Kołakowski musiał się później tłumaczyć z tego spotkania przed partią. W notatce do Kliszki pisał o prymasie:

Wrażenie ogólne, jakie wyniosłem z tej rozmowy, było takie, że jest to człowiek ograniczony i mierny, którego obchodzą niemal wyłącznie interesy instytucji kościelnej, nieważliwy zupełnie na istotną problematykę współczesności, która skądinąd znajduje zrozumienie w bardziej otwartych kołach katolickich; potwierdziło to zresztą obraz kard. Wyszyńskiego, jaki wyrobiłem sobie uprzednio na podstawie wiadomości o jego wystąpieniach i działalności³⁴.

Widzimy „rozejście się” idei Kościoła widzianego jako wspólnota z Kościołem w znaczeniu instytucji. Nie ma jednak pewności, czy ta notatka powinna być traktowana poważnie i czy jej taka forma — typowa dla ówczesnego języka przekazu partyjnego — nie była próbą zatajenia prawdziwych poglądów jej autora.

Skoro reformacja jest aktem budowania nowej jakościowo więzi między jednostką a instytucją kościelną, to należy podkreślić, iż inicjatywa stoi po stronie jednostki. Dla Kołakowskiego reformacja nie jest aktem herezji, ale próbą poszerzenia obszaru ortodoksji. Konsekwentnie: katolicka kontrreformacja będąca odpowiedzią na reformację, także polegałaby na poszerzeniu pola ortodoksji przez zaakceptowanie w części tego, co wypracowała reformacja.

Według reformatorów chodziło w Kościele katolickim o powrót do tradycji Augustyńskiej i Pawłowej, a więc do fundamentalnej ich zdaniem idei wiary i łaski. To przyczyniłoby się odnowy chrześcijaństwa. Natomiast Kościół instytucjonalny

³³ Z. Mentzel, *Jezus, prymas, filozof i pierwszy sekretarz*, „Tygodnik Powszechny” (2019), nr 11, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jezus-prymas-filozof-i-pierwszy-sekretarz-158004> (dostęp: 23.05.2020).

³⁴ *Ibidem*.

zaczął po pierwsze kierować się prawną zasadą dotyczącą dziedziczenia grzechu pierworodnego oraz ludzkich zasług na drodze do zbawienia wiecznego³⁵. Skoro chrześcijaństwo jest oparte na więzach miłości, która jest dawana za darmo, a nie za zasługi, to powrót do tej idei oraz odrzucenie odpustów, byłby powrotem do korekty chrześcijaństwa.

Kołakowski uważał, że Luter chciał zreformować świadomość chrześcijańską, a nie świat, który znajduje się w rękach diabła. Jednakże napięcie między świadomością religijną (tutaj Lutera) a więzią z instytucją kościelną spowodowało, że nie posunął się on dalej niż Kalwin. Gdyby poszedł dalej, to powinien ogłosić (jak sam Kołakowski to zauważa), iż jedynie Kościół niewidzialny jest Kościołem we właściwym sensie, a więc jest święty i dlatego nie potrzebuje reform. Z kolei Kalwin, który poszedł w tym myśleniu dalej, zakładał, że predestynacja boska działa zupełnie niezależnie od faktycznych lub przez Boga przewidzianych zasług ludzi oraz że racje Boga w rozdziale zbawienia i potępienia są dla ludzi niezrozumiałe, a kto należy do potępionych nie może zmienić swojego położenia³⁶.

By się posłużyć definicjami greckimi: αἰρέω oznacza „brać”, w formie nieprzechodniej αἰρέομαι znaczy „brać sobie” lub „wybierać”. Stąd herezja, to akt wyboru w przestrzeni zbudowanej między instytucją a jednostką, zbudowanej przez tę pierwszą. W klasycznym języku greckim słowo „αἵρεσις” oznaczało najpierw jakąś odrębną szkołę, a więc nie miało znaczenia negatywnego. Z czasem zaczęto używać tego terminu na określenie innej szkoły filozoficznej. W Dziejach Apostolskich, które koncentrują się przede wszystkim na misyjnych wyprawach Pawła z Tarsu, słowo to pada w kontekście odrębnej szkoły teologicznej: „ἔξανέστησαν δὲ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τετηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως”³⁷. W tej samej księdze czytamy o historii z życia Pawła z Tarsu, którego retor Tertullus oskarża o przewodzenie sekcie Nazarejczyków, która to szerzy zarazę oraz wzbudza niepokój wśród Żydów: „εὐρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις, τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως”³⁸. Słowo „herezja” pojawia się także w rzymskiej części relacji z życia św. Pawła, kiedy w stolicy cesarstwa spotyka się z liderami żydowskimi, broniąc swojej działalności. W tym przypadku to słowo zostaje znów oddane jako „stronnicstwo”: „ἄξιόυμεν δὲ παρὰ σοῦ ἀκοῦσαι ἃ φρονεῖς, περὶ μὲν γὰρ τῆς αἰρέσεως ταύτης γνωστὸν ἡμῖν ἔστιν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται”³⁹.

Poszukując wspólnego mianownika między dawnym znaczeniem tego terminu a dzisiejszym jego znaczeniem, można wskazać na napięcie między dotychczas istniejącą strukturą religijną a nową wspólnotą. Święty Paweł nigdy nie uważał się za heretyka w takim znaczeniu, jak ten termin jest definiowany współcześnie. Na

³⁵ L. Kołakowski, *Herezja*, Kraków 2010, s. 56–58.

³⁶ *Ibidem*, s. 58.

³⁷ Biblia Tysiąclecia oddaje ten grecki termin jako „stronnicstwo”: „Lecz niektórzy nawróceni ze stronictwa faryzeuszów oświadczyli: »Trzeba ich obrzezać i zobowiązać do przestrzegania Prawa Mojżeszowego«” (Dz 15,5).

³⁸ „Stwierdziliśmy, że człowiek ten jest przywódcą sekty nazarejczyków” (Dz 24,5).

³⁹ „Chcemy jednak usłyszeć od ciebie, co myślisz, bo wiadomo nam o tym stronniczwie” (Dz 28,22).

innym poziomie napięcie to można rozpatrywać jako istniejące między świadomością jednostki a więzią z instytucją. W tym kluczu herezja bierze swój początek z zerwania dotychczasowych więzi z tą instytucją i jest próbą zbudowania ich na nowo. Ten konflikt dotyczy nie tylko wiary jednostkowej, czyli „ja wierzę”, ale przekłada się na formy sprawowanego kultu: „my wierzymy”. Tak więc herezja jako akt woli ma znaczenie nie tylko dla jednostki, ale także dla wspólnoty kościelnej. Jednakże, jak zauważa Blaza:

Nie tylko samo zdefiniowanie, ale także przedstawienie całego wachlarza nauk heretyckich zdaje się być nie lada wyzwaniem. I tak, herezje można podzielić ze względu na czas ich powstawania bądź ze względu na ich rodzaj. W pierwszych wiekach powstające herezje przede wszystkim podważały prawdę o Jezusie Chrystusie jako prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, naukę o Trójcy Świętej i Maryi jako Bogurodzicy. Niektóre z nich nie dawały początku nowym denominacjom, inne zaś stały się istotną podwaliną dla teologii konkretnej gałęzi chrześcijaństwa. Z drugiej strony trzeba zaznaczyć, iż niektóre z tych herezji nie były nimi w sensie ścisłym, a raczej były tak traktowane z powodu nieporozumień dotyczących terminologii teologicznej, która w tamtych czasach dopiero się kształtowała. Tego rodzaju zjawisko nazwane zostało później herezją werbalną⁴⁰.

Należy zauważyć, iż herezja jest siłą nadwyrężającą więzi istniejące dotychczas w ramach jakiejś wspólnoty, ale dla filozofa ma najpierw znaczenie jako zjawisko, bez wchodzenia w jego ocenę. Herezja, w swojej dynamice, polega na próbie zaszczerpienia nowej nauki całej wspólnoty. Z jednej strony mamy wysiłki jednostki, aby ta „wzięta” część prawdy została przyjęta przez całą instytucję, z drugiej strony instytucja broni się i traktuje takie działanie jednostki jako intruzywne. Instytucja podejmuje więc próbę określenia się wobec zaistniałych działań, a to rodzi konkretną odpowiedź.

To także pokazuje, że w takiej dynamice trudno o określenie, co jest pierwsze: ortodoksja czy herezja. Jeśli bowiem ortodoksja „wyłania się” jako odpowiedź instytucji na herezję, to wskazuje w ten sposób, że ortodoksja jest czymś wtórnym. Słabym punktem jest w tym myśleniu to, iż w domyśle skazuje się całą egzystencję takiej wspólnoty na czas „przed herezją” na intelektualne manowce. Bo jeśli dana wspólnota kościelna wcześniej nie kierowała się ortodoksją (bo jej jeszcze nie było — ta się dopiero narodziła w konfrontacji z herezją), to jaką nauką się taka wspólnota wcześniej kierowała? Musiał więc istnieć wcześniej jakiś fundament, doktryna lub „tekst źródłowy” będący fundamentem postępowania. Jeśli tak, to kto i kiedy zdecydował, co jest tekstem ortodoksyjnym, a co nie jest i kto wyznacza granice, na których kończy się ortodoksja? Chyba żeby założyć, że pierwsze lata wspólnoty kościelnej są czasem obskurantyzmu, a dopiero konfrontacja z ideami heretyckimi wyłania naukę ortodoksyjną. Takie rozumowanie jest jednak karkołomne, bo po pierwsze wskazuje na brak ciągłości instytucjonalnej (kiedy zatem powstał Kościół?) oraz nie uznaje nawet dokonania Lutera tak, jak on widział swoją misję naprawy już istniejącego Kościoła.

Kołakowski zauważa, iż „ortodoksja jest funkcją herezji”. Pisze on: „Jeśli pojęcie herezji jest bez sensu, dopóki nie jest zrelatywizowane do ortodoksji, to ortodoksja ‘staje się’, by tak rzec, konstytuuje się i utrwała jako funkcja herezji”⁴¹. Kiedy

⁴⁰ M. Blaza, *Czy łatwo zostać heretykiem?*, „Przegląd Powszechny” (2008), nr 9, s. 57–68.

⁴¹ L. Kołakowski, *Herezja*, s. 58.

spojrzy się na historię dogmatów Kościoła katolickiego, to widać, iż wiele z nich powstawało jako odpowiedź na negowanie jakiegoś obszaru dotychczasowego nauczania kościelnego. To oznacza, że przynajmniej część dogmatów rodziła się jednocześnie ze swoimi negacjami lub niedługo po nich, co polski myśliciel komentuje: „w historycznym przebiegu notoryczną regularnością jest dogmat powstający dlatego, że antydogmat zaczął się już kształtować”⁴².

Skoro autorem herezji jest zawsze jednostka, a dogmat (jako manifestacja ortodoksji) jest przejawem życia instytucji, to w pewien sposób herezja nie tylko kształtuje życie instytucji, ale prowokuje kontrreformację. Wyciągając wnioski z analiz polskiego filozofa, można stwierdzić, iż ortodoksja i herezja wzajemnie napędzają swoją egzystencję. Takie dialektyczne przedstawienie problemu może dobrze pokazać napięcie między wiarą jednostki a wiarą wspólnoty i, co ważniejsze, może przez to pomóc w lepszym zrozumieniu napięcia między herezją a ortodoksją oraz dokonujących się rozłamów we wspólnocie kościelnej. Herezja nie bierze się z wystąpienia przeciwko ortodoksyjnej nauce lub odstąpienia od niej, ale „jest ona ustanowiona samym faktem jej potępienia”⁴³.

Herezja i ortodoksja jako etap rozwoju

Dla Kołakowskiego pojęcie ortodoksji ma sens tylko odnośnie do zbiorowości zorganizowanych, w których pełni ona funkcję ideologiczną, herezja zaś jest sprawczą siłą rozwoju instytucji kościelnej. Ortodoksja i herezja są dla niego pojęciami względny. Herezja jest siłą rozsadzającą instytucję od środka i potrafi prowadzić do schizmy, a więc do wyłączenia ze wspólnoty kościelnej, ale jednocześnie herezja może dać impuls do kontrreformacji, a więc do odnowy.

Jako przykład podaje on historię jednego z radykalnych skrzydeł franciszkanów, tak zwanych *spiritualów* (zwani także *fraticelli*). Twierdzili oni, iż całkowite ubóstwo oraz wyrzeczenie się wszelkiego mienia jest koniecznym warunkiem doskonałego życia chrześcijańskiego, którego wzór pozostawili Chrystus i apostołowie. To radykalne żądanie zostało potępione przez papieży Klemensa V i Jana XXII, co przyczyniło się do odnowy samej idei (skądinąd w Kościele pożądaney) ubóstwa⁴⁴. W obrębie Kościoła katolickiego jest znanych wiele herezji, o których można powiedzieć, że są zanieczyszczoną wersją ortodoksji, to znaczy jakiś fragment nauki ortodoksyjnej zostaje oderwany od całości doktryny i postawiony jako zasada pierwsza.

Z filozoficzno-religijnego punktu widzenia herezja może stać się „zaczynem” postępu. Historia pokazuje, że konfrontacja z herezją może być impulsem w kierunku rozwoju wspólnoty. W tym kontekście ważne jest takie zarządzanie herezją, aby wspólnota odniosła z niej pożytek, to znaczy by stała się ona przyczyną rozwoju wspólnoty.

Jeśli myśli się o wspólnocie kościelnej jako o pewnej zbiorowości ludzi, w której wyznaje się określony system religijny, a która to wspólnota gwarantuje także

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, s. 15.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 19.

wolność, to zmierzenie się w ramach tego systemu z poglądem odbiegającym od przyjętej normy, będzie tylko kwestią czasu. By się posłużyć zasadą Wittgensteina z *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „Granice mojego języka, są granicami mojego świata” — także język doktryny religijnej zacznie być rozumiany wielorako i zawsze znajdą się tacy, którzy będą chcieli poszerzać znaczenie tego języka. Nie będzie to problem nieścisłości tego języka, lecz raczej próba użycia języka do lepszego wyrażenia doktryny. Herezja może przysłużyć się poszerzeniu tego języka i nadaniu tym samym słowom nowego znaczenia.

W pracy *Świadomość religijna i więź kościelna* Kołakowski mierzy się z wieloma myślicielami religijnymi, z których kilku wypada, w tym kontekście, przywołać. Jednym z nich jest Benedykt de Canfeld (1562–1610). Przedmiotem badań Kołakowskiego jest tutaj napięcie między własną wolą, a „boską wolą”, wyrażoną w doktrynie. Ten angielski konwertyta uznaje ten antagonizm za punkt wyjścia do swojej refleksji. Wola Boża jest dla niego boską rzeczywistością, a nie zbiorem nakazów i zakazów. Ta boża wola jest identyczna z boską istotą. Poddanie swojej woli bożej nie będzie więc aktem moralnym, ale aktem ontologicznym. Rezygnacja z własnej woli jest więc w jakimś znaczeniu aktem samounicestwienia, obejmującym (by posłużyć się Pawłowym określeniem) zarówno „starego”, jak i „nowego” człowieka. Jednak według Kołakowskiego linia demarkacyjna oddzielająca ten typ religijności od innego, nie przebiega na linii „stary człowiek” — „nowy człowiek”, ale między osobowością ludzką a esencją boską. Jak dalej zauważa polski myśliciel, uwzględniając w tym kluczu zagadnienie zła, będzie ono tutaj rozumiane nie jako zagadnienie moralne, lecz ontologicznie: zło człowieka nie polega tylko na tym, że czyni on zło, ale na tym, że jest — istnieje naprzeciw boskiego bytu⁴⁵.

Inną szkołę, wymienioną przez polskiego filozofa, prezentuje Pierre de Bérulle (1575–1629). W swoim *Traktacie o energumenach* pisze, że swoistością człowieka jest pewna dwubiegunowość, to znaczy: istnieje otwartość na dwie drogi, pomiędzy którymi dokonuje on swobodnego wyboru. Człowiek nie został stworzony w formie doskonałej i ostatecznej (jak pisze Kołakowski: „nie w zamkniętej perfekcji”), lecz obdarzony zdolnościami, które może wykorzystać⁴⁶. Jak zauważa, de Bérulle inaczej patrzy na dzieło stworzenia niż św. Tomasz z Akwinu, który ufał w doskonałość stworzenia. De Bérulle uważa, iż niedoskonałość człowieka wyróżnia go na tle całego stworzenia. Bierze się to stąd, iż człowiek został stworzony potem, to znaczy po wcześniejszym stworzeniu innych istot. Człowiek jest jakby wyłączony z samozadowolenia towarzyszącego stworzeniu. De Bérulle’owi można zarzucić pójście w kierunku deifikacji człowieka, który — będąc bytem niedoskonałym — poszukuje wypełnienia lub inaczej „zakończenia budowy” w Bogu.

Jak zauważa Kołakowski w eseju *Jeśli Boga nie ma...*, dla badaczy fenomenu religijnego i powiązanej z nim tematyki, nie istnieją ostro zarysowane granice pojęciowe. Wynika to nie z nieudolności logicznej, lecz z samej natury badanej rzeczywistości. „Nasze własne zainteresowania głównie decydują o tym, które spośród różnych form zachowań, wierzeń i uczuć traktujemy jako konstytutywne dla zjawiska

⁴⁵ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009, s. 272–276.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 280–282.

religii, znanego nam z doświadczenia i lektury⁴⁷. Idąc tym tokiem myślenia, zjawisko herezji oraz zjawiska „okołoherezyjne” byłyby o tyle ważne, o ile za takowe zostałyby uznane. Pytanie: czy aby zjawisko herezji zostało uznane za ważne i godne refleksji wystarczy, aby zostało uznane za takowe przez wspólnotę wierzących lub autorytet religijny, czy też uznanie herezji za ważne zjawisko powinno nastąpić ze strony obserwatora z zewnątrz i to on, filozof religii, miałby ostatnie słowo? Trudno udzielić tutaj jednoznacznej odpowiedzi, bowiem wspólnota kościelna może uznać jakąś część swojej rzeczywistości za istotną dla niej samej, w tym także zjawisko herezji. Posłuży się przy tym swoimi kryteriami wypracowanymi na potrzeby oceny nowych zjawisk wewnątrz wspólnoty. W zależności od stopnia swojej identyfikacji z instytucją kościelną i jej doktryną, każdy filozof będzie kształtował swój punkt widzenia na herezję oraz schizmę. Wiele wewnętrznej wolności wymaga, aby na te zjawiska spojrzeć także z metaperspektywy, a więc najpierw o czasowe zawieszenie swojego osądu bazującego na światopoglądzie.

Zwyczajową drogą przyjętą we wspólnocie kościelnej jest to, że autorytet religijny (dany wspólnocie lub przez nią wybrany) rozstrzyga, czy dane zjawisko podpada pod herezję albo schizmę lub nie. Ten autorytet dokonuje tej oceny na podstawie własnego autorytetu oraz doktryny, którymi rządzi się wspólnota. Zauważmy jednak, że ten proces oraz decyzja odbywają się na podstawie „wewnętrznych” zasad, to jest wypracowanych na potrzeby tej wspólnoty zasad. Historia dogmatu pokazuje, że to, co w jednej wspólnocie kościelnej jest uznawane za naukę błędną, w innej — za naukę w ramach ortodoksji. Sztandarowym przykładem jest tu „Filioque” — stary spór między prawosławnymi a katolikami o pochodzenie Ducha Świętego. By odnieść się jeszcze do innego, ale współczesnego przykładu: w Kościele katolickim w Niemczech od lat toczy się debata o tak zwanej gościnności eucharystycznej, to znaczy o stworzeniu dla protestantów możliwości przystępowania do katolickiej Komunii św. O ile stanowisko papieża i jego współpracowników jest tu jednoznaczne⁴⁸, to ta interkomunia ma miejsce i cieszy się poparciem wielu niemieckich biskupów. Można narzekać na postawę niektórych niemieckich biskupów i zarzucać im rozbijanie jedności Kościoła, z drugiej jednak strony patrząc, trudno się obrażać na rzeczywistość, która podąża własną drogą, za bardzo nie oglądając się na obowiązującą doktrynę. Może to powinno wzbudzić nową falę kontrreformacji tak jak ją rozumiał polski filozof?⁴⁹

⁴⁷ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010, s. 8.

⁴⁸ <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2018-07/muller-interkomunia-niemcy-protestantyzm.html> (dostęp: 21.03.2021). *Nota bene*, od 1931 r. istnieje pełna interkomunia pomiędzy Kościołami anglikańskimi a Kościołami starokatolickimi Unii Utrechckiej, wyrażająca się w obustronnym uznaniu ważności święceń oraz wspólnej celebracji liturgii.

⁴⁹ W kraju, w którym liczba katolików i protestantów jest porównywalna, istnieje wiele małżeństw mieszanych, oba Kościoły zaś od lat współpracują z sobą, byłoby zaniedbaniem zaprzestanie poszukiwania rozwiązań także tych problemów, które wprost dotyczą praktykowania wiary. Ostatnie dokumenty wydane przez Rzym jednoznacznie zabraniają takiej praktyki, wskazując m.in. na rozbieżności teologiczne, rozumienie sakramentu święceń oraz urzędu kościelnego w obu wspólnotach chrześcijańskich. Zostawiając na boku argumenty teologiczne obu stron — na tym przykładzie widać przede wszystkim, iż życie może wyprzedzać doktrynę.

Reformacja jest ruchem, który przyniósł niewątpliwie bolesny rozłam w ramach Kościoła — ten rozłam wystąpił nie tylko na poziomie doktryny, ale także wspólnoty. Nie chodzi teraz o jednoznaczną ocenę działań Lutera, bo co do tego, to spory te będą trwałe, ale o wymierne efekty reformacji wiele lat po śmierci augustiańskiego mnicha i które to efekty można poddać ocenie. To samo dotyczy oceny takich teologów, jak Melancthon czy Kalwin.

Z filozoficznego punktu widzenia, zjawiska religijne same w sobie mogą być uznane za subiektywne, to znaczy niepoddające się procesowi falsyfikacji. Jak na przykład sprawdzić prawdziwość nauki, iż Chrystus posiada dwie natury: boską i ludzką, które są autonomiczne i ze sobą niez mieszane? Nie ma empirycznych instrumentów na sprawdzenie tego, bowiem ta nauka dotyka innego wymiaru niż racjonalne badanie. Jeśli ktoś będzie twierdził, iż natura ludzka Chrystusa została wchłonięta przez jego naturę boską, to zostanie przez wiele wspólnot kościelnych nazwany monofizytą. Będą jednak takie wspólnoty, które uznają taki pogląd jako swój. Skoro jednak stojący na czele wspólnoty kościelnej autorytet ma władzę rozstrzygania, jaka nauka jest zgodna z doktryną, a jaka nie, to pojawiają się tutaj pytania o sposób umocowania tego autorytetu na czele wspólnoty, jego kompetencje oraz to, czy takie autorytatywne decydowanie jest trwałe. Co, jeśli autorytet podjął błędną decyzję?

Pytania te są właściwie nierozstrzygalne oraz — jak zauważa w „Świadomości religijnej i więzi kościelnej” Kołakowski — istnieją takie myśli religijne, które zakładają trwałe antagonizmy między podstawowymi wartościami chrześcijańskimi a zbiorowością kościelną. Natomiast ta zbiorowość uważa się za przekaznika dóbr niewidzialnych⁵⁰. Herezja bierze się z aktów wyboru ludzkiego. Istotne w tym procesie są dwie rzeczy: herezja nie przychodzi z zewnątrz wspólnoty, ale z wewnątrz oraz to, iż heretyk, głosząc swoje nauki, uważa, iż pozostaje nadal w obrębie *credo* religijnego wyznawanego przez wspólnotę⁵¹.

Podsumowując ten tekst, trudno jest nie oprzeć się wrażeniu, iż granica między herezją a ortodoksją nie jest dana raz na zawsze. Są jednak takie obszary doktryny, które, aby wspólnota kościelna nadal istniała, będą musiały zostać zachowane. Poza tym obszarem, choć pewno nie w każdym punkcie doktryny, sprawa pozostaje otwarta — przynajmniej z filozoficznego punktu widzenia. Napięcie między herezją a ortodoksją najpierw pokazuje napięcie między jednostką a wspólnotą kościelną oraz prowokuje pytanie o zakres wolności w wyrażaniu osobistej religijności. Ważne jest podkreślenie, iż herezja dokonuje się w ramach danej wspólnoty kościelnej (niekoniecznie chodzi tylko o wspólnotę katolicką), a nie poza nią. Heretyk nie jest więc schizmatykiem stojącym poza wspólnotą, lecz znajduje się wewnątrz niej. Wielu uznanych za heretyków po latach zostało zrehabilitowanych, niektórzy jednak nie zostali. To napięcie między jednostką a wspólnotą istnieje po dziś dzień.

Pewną odpowiedź proponuje Audinet, pisząc o dwóch ważnych aspektach: po pierwsze, że religia uruchamia w sobie możliwość swej własnej krytyki, posuniętej aż do negacji samej siebie. Objawienie odnosi się do skomplikowanego stosunku między dwiema przestrzeniami: „tutaj i tam oraz gdzie indziej” i ten stosunek

⁵⁰ Por. L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, s. 168.

⁵¹ *Ibidem*, s. 58–59.

podlega opisowi i komentarzom. Po drugie: twierdzenie „wierzyć” ma wartość samo w sobie i może istnieć niezależnie od dokładności czy jakości wierzeń i wyobrażeń religijnych: „Religia jest echem żywych słów Istoty Najwyższej, odpowiedzią osoby na nagabywanie, które było przed nią i powołuje ją do istnienia [...] Religia określa społeczne formy stosunku do nieokreślonego. Akt wiary nie mierzy się z formami religijnymi czy treścią wierzeń”⁵².

Być może więc należałoby zmodyfikować lub nawet przenieść to napięcie z napięcia między jednostką a wspólnotą, na napięcie między aktem religijnym, który ze swojej natury jest aktem społecznym, a aktem wiary.

W kontekście reformacji i kontrreformacji, jak również ruchów wewnątrzkościelnych uznanych często za heretyckie, jest jeszcze jedna rzecz warta podsumowania. Kołakowski, badając te obszary z punktu widzenia filozofa oraz badacza idei, stał się patronem „katolicyzmu otwartego”, ale tu od razu: ważne jest, jak tę definicję rozumie polski myśliciel. Określa on katolicyzm otwarty jako ten, który akceptuje konieczność rezygnacji z tradycyjnych aspiracji Kościoła do władzy politycznej i — co w tym kontekście wydaje się, że dla niego najważniejsze — pod względem politycznym nastawiony jest na koegzystencję z marksizmem, a pod względem ideologicznym — na konkurencję. Do tego ta wersja katolicyzmu stara się, co dla niego jest cenne, asymilować elementy kultury powstałe poza chrześcijaństwem oraz dokonać recepcji najważniejszych wartości wytworzonych przez świecką kulturę, a więc także przez marksizm.

Zestawienie koegzystencji z konkurencją jest interesujące. Jak gdyby Kołakowski dopuszczał walkę ideologiczną, a jednocześnie jedno pole zostawiał we władaniu rządzącej partii — władzę polityczną i co się z tym wiąże, z wpływami na świeckie rządy. To zostaje zarezerwowane tylko rządzącej partii lub (w systemie wielopartyjnym) rządu i żaden inny podmiot nie ma tam prawa wstępu. Tutaj jedynie możliwa jest koegzystencja. Natomiast konkurencja możliwa jest na polu ideologii. Ciekawe jest to, że pisząc o tej asymilacji odwołuje się właśnie do osiągnięć kontrreformacji.

Bibliografia

- Audinet J., *Religia, miejsce pojawienia się odmienności*, [w:] *Encyklopedia religii świata*, t. 2. *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002.
- Błaza M., *Czy łatwo zostać heretykiem?* „Przegląd Powszechny” (2008), nr 9, s. 57–68.
- Gömöri G., *Beyond revisionism: Leszek Kolakowski's recent philosophical development*, „TriQuarterly” (1971), nr 22.
- Kołakowski L., *Chrześcijaństwo*, wstęp, wyb. i oprac. H. Czyżewski, Kraków 2019.
- Kołakowski L., *Herezja*, Kraków 2010.
- Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, Kraków 2012.
- Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010.

⁵² J. Audinet, *Religia, miejsce pojawienia się odmienności*, [w:] *Encyklopedia religii świata*, t. 2. *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 2058.

- Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014.
- Kołakowski L., *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962.
- Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009.
- Mentzel M., *Jezus, prymas, filozof i pierwszy sekretarz*, „Tygodnik Powszechny” (2019), nr 11, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jezus-prymas-filozof-i-pierwszy-sekretarz-158004>.
- Musiał-Kidawa A., *Rewizjonista i humanista. Leszek Kołakowski*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” (2017), z. 100, s. 339–351.
- Niemczuk M., *Idea chrześcijaństwa bezwyznaniowego Leszka Kołakowskiego*, „Folia Philosophica” 11 (1993), s. 113–123.
- Pencuła M., *Leszek Kołakowski o religii*, „Edukacja Filozoficzna” 61 (2016), s. 77–105.
- Schwan G., *Leszek Kolakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Stuttgart 1971.
- Sogrin W., *Политическая история современной России. 1985–2001: От Горбачева до Путина*, Moskwa, 2001
- Tanquerey A., *Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae*, Parisiis-Tornaci-Romae 1946 (389).
- Tillich P., *Systematic Theology: The Kingdom of God within History*, t. 3, Chicago 1976.
- Trocholepsz D., *Leszek Kołakowski wobec Boga i Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), nr 3, s. 183–193.