

MATEUSZ PENCUŁA  
Uniwersytet Warszawski

## LESZEK KOŁAKOWSKI O RELIGII

Ewolucja poglądów na religię Leszka Kołakowskiego, mimo że powszechnie znana, nie doczekała się należytej eksplikacji. A jest ona sprawą fascynującą: wychodząc bowiem od pełnej pasji krytyki religii i wszelkich form religijnego życia stał się Kołakowski ostatecznie jednym z najbardziej zagorzałych obrońców chrześcijaństwa. Zdziwiający jest to szczególnie, jeżeli weźmiemy po uwagę fakt, że na chrześcijaństwo nigdy się nie nawrócił, do końca życia pozostawał osobą niewierzącą. Jak więc rozumieć apologetyczny zwrot w jego filozoficznej twórczości? Oto pytanie, które stawiamy, i na które postaramy się dać zadowalającą odpowiedź.

**Okres krytyczny.** Nastawienie krytyczne względem religii cechowało Kołakowskiego już od najmłodszych lat. Dużą rolę na ukształtowanie się jego wczesnych poglądów odgrywał dom rodzinny. Ojciec Jerzy Juliusz Kołakowski, ateusz, wychowywał syna duchu lewicowym – antyreligijnym i antykościelnym. Idee oświeceniowe, traktujące religię jako błąd intelektualny, tak mocno zakorzeniły się w umyśle młodego Leszka Kołakowskiego, że otwarcie i z determinacją przeciwstawiał się wszelkim formom życia religijnego. Doprowadziło to do tego, że w wieku dziewięciu lat, w 1936 roku, został wyrzucony ze szkoły podstawowej w Łodzi, po tym jak powiedział swojej nauczycielce, że jest *bezwyznaniowcem*. W późniejszych zaś latach odmawiał uczęszczania na szkolne lekcje religii. Co jednak znamienne, mimo że gorliwie się religii przeciwstawiał, to pilnie studiował *Pismo Święte* i chrześcijańską dogmatykę – w myśl powiedzenia „poznaj swojego wroga”. W 1944 roku odbył wiele rozmów o religii z doktorem filozofii Tadeuszem Kordyszem, gorąco wierzącym katolikiem, który w ramach przygotowań do „małej matury” uczył siedemnastoletniego Kołakowskiego łaciny i francuskiego. Irena Kordysz, żona Tadeusza, wspomina, że „Leszek [Kola-

kowski – M. P.] miał b. dobrą pamięć, znał całe *Pismo Święte* na pamięć, po to, aby go [męża – M.P.] zwalczać”<sup>1</sup>. Toteż mimo krytycznego stosunku wobec religii nie można mu było zarzucić ignorancji w odniesieniu to religijnej problematyki.

W tym samym roku stosunek Kołakowskiego do religii zaczął się powoli zmieniać pod wpływem lektury *Manifestu komunistycznego*. Wciąż pozostawał krytyczny, jednakże poza błędem intelektualnym zaczął w religii dostrzegać także błąd moralny. W wyniku fascynacji myślą marksistowską zaczął się ubiegać o przyjęcie do Polskiej Partii Robotniczej, do której został ostatecznie zapisany 27. lutego 1946 roku. Nawet jednak wtedy jego znajomość marksizmu, mimo że był nim zauroczony, pozostawała dosyć słaba. Dopiero na studiach, w kontakcie z solidnym rzemiosłem akademickim, jego marksistowska myśl krytyczna zaczęła nabierać konkretnego kształtu. Coraz bardziej odchodziła ona jednak od Marksowej ortodoksji, gdzie religia postrzegana była jako *opium ludu*, a skłaniała się silnie do stalinowskiej krytyki religii, jako *opium dla ludu*. Kulminację tych krytycznych wysiłków intelektualnych Kołakowskiego odnajdujemy wreszcie w dwóch jego wczesnych, ówczesnie bardzo dobrze przyjętych przez komunistycznych ideologów, pismach – *Szkicach o filozofii katolickiej* (1955) i *Wykładach o filozofii średnio-wiecznej* (1956). Te też książki traktować będziemy jako podstawę dla analizy dojrzałej krytyki religii Kołakowskiego.

**Kościół.** Ostrze krytyki Kołakowskiego uderza zarówno w samą istotę religii, jak również w instytucje religijne. W szczególności zaś uwaga Kołakowskiego ogniskuje się wokół katolickiego Kościoła Rzymskiego; problem samej istoty ludzkiej religijności pojawia się na marginesie jego głównych rozważań. Zabobonność tez religijnych była dla niego faktem, nad którym przechodził do porządku dziennego. Bardziej zajmował go to, jak te tezy funkcjonują w sferze publicznej. Uzasadnienia takiego podejścia należy się doszukiwać w tym, że Kołakowski postrzegał religijną dogmatykę jedynie jako zmistyfikowane przebranie szczególnych aspiracji czy roszczeń klasowych, nie zaś jako rzeczywiste metafizyczne przekonania ludzi z Kościołem związanych. Sama instytucja kościelna jawiła się mu przeto jako narzędzie wyzysku

---

<sup>1</sup> W. Chudoba: *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014, s. 30.

mas, żerujące na jakiejś formie strachu przed życiem społecznym. O istnieniu żadnej właściwej człowiekowi potrzeby religijnej, która domagałaby się zaspokojenia, mowy być nie może – źródłem religii jest zwykły lęk. Jeżeli wykorzeni się jego źródła, zniknie także religia. Kołakowski wydaje się nie mieć wątpliwości, że ludzie zarządzający Kościołem bardzo dobrze zdawali sobie z tego sprawę. Jeżeli ktoś rzeczywiście wierzył w religijną dogmatykę, to byli to zawsze ludzie małuczcy i niewykształceni, z rzadka zaś ci, którzy daną religią zawiadywali. Toteż wszelkie spory teologiczne na gruncie danej religii należy odczytywać jedynie jako zaledwie zasłonę dymną dla rzeczywistych interesów klas panujących, w szczególności utwierdzenia ich władzy zwierzchniej nad klasą robotniczą.

W historii Kościoła katolickiego wyraźnie staje się to widoczne tam, gdzie ustosunkowywał się on do różnego rodzaju herezji. Ich zwalczenie było dla niego ważne tylko o tyle, o ile heretyckie twierdzenia ingerowały w uzasadnienie jego ziemskiej, świeckiej władzy nad ludźmi; w pozostałych przypadkach heretycy byli mniej lub bardziej tolerowani na łonie Kościoła (niektórzy nawet, jak np. Mistrz Eckhart czy Eriugena, odchodzący od kościelnej ortodoksji, byli z czasem wciągani w poczet wielkich chrześcijańskich myślicieli). Tak więc np. kwestia substancjalności osoby Chrystusa stanowiła ważny problem dla Kościoła, a herezje, takie jak arianizm, były ostro zwalczane. Zdaniem Kołakowskiego, mało miało to jednak wspólnego z poważną dysputą teologiczną, a więcej ze sprawami administracyjno-społecznymi; negując boski aspekt Jezusa negowałoby się boskie zwierzchnictwo Kościoła, ustanowione właśnie przez Jezusa, nad ludźmi. Dogmat ten miał jedno zadanie – uświęcenie instytucji Kościoła jako tworu boskiego, nic ponadto. Aspekt metafizyczny tego rodzaju sporów był niczym innym, jak tylko granatem dymnym przesłaniającym masom rzeczywiste cele władz kościelnych – tymi było ostateczne podporządkowanie Kościołowi całej władzy świeckiej.

I tak oto sankcjonowanie ustroju niewolniczego, absolutne podporządkowanie ludzi „tyranii kapitału” leżącego w rękach burżuazyjnych klas kleru, miało stanowić jedno z najważniejszych zadań wczesnego Kościoła, byle tylko stłumić wszelkie nastroje rewolucyjne. Droga zaś

do tego miała być taka egzegeza religijnych prawd objawionych, aby wspierała ona tezę o potrzebie absolutnego podporządkowania się ludzi władzy kościelnej. Ta tendencja jest już widoczna, zdaniem Kołakowskiego, u samych podstaw kształtowania się chrześcijaństwa zinstytucjonalizowanego. Wyraźnym przykładem są *Listy Apostolskie*, o których pisał:

Listy apostoła Pawła zredagowane około połowy II w. są charakterystycznym dokumentem nastrojów wczesnego chrześcijaństwa. Wzywają one ludność uciskaną do posłuszeństwa wobec władzy, a niewolnictwo traktują jako urządzenie zgodne z nakazami boskimi<sup>2</sup>.

Kościół dalej do tego stopnia upodobał sobie ustrój niewolniczy – w którym najłatwiej było mu realizować swoje absolutystyczne zapędy – że w III w., kiedy niewolnictwo zaczęło obumierać, nie chcąc się go całkowicie wyzbyć, i stracić tym samym swojej władzy zwierzchniej nad masami, poczynił pierwsze kroki w stronę konstrukcji zaczątków systemu feudalnego, który miał dać ludziom iluzję zniesienia niewolnictwa. Jednakże choć odstąpił ostatecznie od jawnego wspierania niewolnictwa europejskiego, stwarzając miraż wolności w ustroju feudalnym, to wciąż jawnie sankcjonował niewolnictwo kolonialne.

Ta działalność polityczna Kościoła doprowadziła w końcu do urzeczywistnienia jego największego marzenia – rzeczywistych rządów teokratycznych w V-IX w. Kołakowski nazywa ten czas „ideałem cywilizacji chrześcijańskiej”<sup>3</sup>, jako okres absolutnego podporządkowania nauk teologii, a społeczeństwa Kościołowi. O instytucji kościelnej tamtych czasów pisał:

Jako najlepiej zorganizowana, scentralizowana siła polityczna, Kościół był niezmiernie doniosłym czynnikiem politycznej unifikacji powstających monarchii feudalnych, w których biskupi i opaci na podległych sobie terytoriach sprawowali niemal nieograniczoną władzę<sup>4</sup>.

Ten okres stanowił dla Kołakowskiego moment największego upadku intelektualnego kultury Zachodu, kiedy to całe niemal myślenie filozoficzne i naukowe rozwijało się w ramach religii i ulegało jej. W tym też dopatrywał się drugiego największego grzechu chrześcijaństwa,

---

<sup>2</sup> L. Kołakowski: *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1956, s. 12.

<sup>3</sup> Tamże, s. 44.

<sup>4</sup> Tamże, s. 40 n.

po wyzyskiwaniu i ucisku mas przez Kościół – tłumienie rozwoju nauki i ideologiczne zniewolenie wszelkich ruchów postępowych.

**„Pochwała nieuctwa”.** Filozofia chrześcijańska – w szczególności okresu średniowiecza, kiedy miała największe wpływy – powstała, zdaniem Kołakowskiego, z wielkiej katastrofy kulturowej, jaką był upadek kultury antycznej. Wpędziła cywilizację Zachodu w wielowiekowe panowanie ciemnoty, kiedy to ludzka zabobonność dławiła wszelkie możliwości dalszego postępu naukowego.

Konflikt Kołakowskiego już z samą doktryną chrześcijańską, nie zaś z instytucją kościelną, przebiegał na linii opozycji naturalizmu z antynaturalizmem. Dla Kołakowskiego, jako materialisty, wszelkie tezy antynaturalistyczne głoszone przez chrześcijaństwo były najzwyczajniej niezrozumiałe. Filozofia chrześcijańska jawiła mu się jako konkurencyjny system wiedzy względem poznania naukowego. Ponieważ zaś twierdzenia antynaturalistyczne nie są dowodliwe w ten sam sposób, co twierdzenia naukowe, pojmował je z konieczności, podobnie jak oświeceniowcy, jako czcze zabobony. Kiedy natomiast spotykał się z tezami ideologów Kościoła, że od prawd wiary nie powinno się żądać tego samego rodzaju uzasadnienia, co od twierdzeń naukowych, traktował to jako chrześcijańską „pochwałę nieuctwa”, przeciwstawiającą się wszelkiej myśli postępowej. Co więcej, nie tylko ganił chrześcijaństwo za – nieuzasadnione jego zdaniem – wygłaszanie tez konkurencyjnych względem naukowych, ale także za pogardę w odniesieniu do wszelkich tzw. „działań ziemskich”, w tym ziemskiej wiedzy, czyli tej oderwanej od Objawienia. Zarysowuje się tu pewien istotny aspekt dla filozoficznej twórczości Kołakowskiego z okresu krytycznego. Otóż jasnym powinno być, że skoro przydawał całej chrześcijańskiej ortodoksji takie właśnie cechy, to musiał łączyć ją jednoznacznie z tradycją gnostycką, rozumianą jako deprecjonowanie cielesności. Skoro tak, to jego wrogość, jako szczerego materialisty, względem chrześcijańskiej metafizyki nie powinna dziwić.

Utożsamienie ortodoksji katolickiej z gnostycyzmem jest oczywiście błędne i dla katolicyzmu krzywdzące. O ile tezy gnostyckie pojawiały się nieraz w historii chrześcijańskiej myśli, to trudno mówić, żeby się w niej na dobre zakorzeniły, nie mówiąc już o zdominowaniu całej orto-

doksji. Takiej jednak wykładni Kołakowski kurczowo się trzymał. Wina zaś za taki kierunek głównej linii ideologicznej chrześcijaństwa obarczał przede wszystkim św. Augustyna, wobec którego pozostawał nieprzychylnie nastawiony do końca życia. W *Wykładach o filozofii średnio-wiecznej* pisał:

W walce z materialistycznymi tradycjami kultury antycznej oraz racjonalistycznymi tendencjami ludowych herezji skonstruował Augustyn pierwszy rozbudowany system filozofii chrześcijańskiej, który boskimi racjami usprawiedliwiał niewolnictwo i wyzysk, krzewił pogardę dla życia i świata, niewiarę w siły i możliwości ludzkie, odbierał człowiekowi wszystko, co stanowi wartość życia, na rzecz wizji urojonych zaziemskich dobrodziejstw<sup>5</sup>.

Tu też dochodzi do głosu ważny rys w filozofii Kołakowskiego, który zresztą z jego myśli nigdy na dobre nie zniknął – wiara w człowieka i jego zdolność do kontrolowania własnego życia; odrzucał ideę losu, wobec którego człowiek pozostaje bezsilny. W tym punkcie odcinał się zresztą nie tylko od św. Augustyna, który uzależniał ludzki los od wyroków łaski, ale także od samego Marksa, który bynajmniej w żaden taki aktywizm nie wierzył – los ludzki w dużej mierze uzależniony był od sytuacji i przemian historycznych, na które jednostka nie ma wpływu.

Drugim filarem znieawidzonej wówczas przez Kołakowskiego chrześcijańskiej doktryny, obok św. Augustyna, był św. Tomasz z Akwinu, którego zwalczał z równą zaciekłością. Tych dwóch ojców filozoficznej podbudowy chrześcijańskiej dogmatyki obarczał całą winą za odejście świata Zachodu od postępowej, materialistycznej tradycji antyku i wpędzenie go w czasy barbarzyńskiej zabobonności. Najpierw św. Augustyn wypaczył dorobek myśli Platona, następnie św. Tomasz z Akwinu został powołany przez zakon dominikanów do chrześcijańskiej reinterpretacji arystotelizmu, który jako doktryna postępową – jak pisze Kołakowski – zdobywała coraz większe wpływy w Europie. O ile jednak augustynizm dotyczył jedynie doktryny, tomizm miał także służyć Kościołowi jako pseudonaukowe narzędzie – w postaci *tomistycznego realizmu* – do podporządkowania religii całego świeckiego dorobku myśli naukowej. Kołakowski pisał wręcz, że:

W całości tej, której tomistyczny realizm stanowi część, tomizm jest bezpośrednim obrońcą najciemniejszego obskurantyzmu, bezpośrednim apologetą wszelkiego

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 37.

umysłowego zacofania i narzędziem bezpośredniej walki najwsteczniejszych społecznych sił z ideologią ruchu rewolucyjnego<sup>6</sup>.

Zawłaszczenie nauki przez tomizm miało dwa cele. po pierwsze, wobec twórczej i postępowej myśli filozoficzno-naukowej, która narodziła się w krajach Azji Mniejszej i środkowej w VII w. i stamtąd przywędrowała do Europy<sup>7</sup>, miał podporządkować wszelkie dążenia naukowe zwierzchnictwu religii. Po drugie, ta pseudoracjonalistyczna – jak pisał Kołakowski – próba uzasadnienia myśli chrześcijańskiej miała dostarczyć kościelnej nadbudowie feudalnej materiału ideologicznego do przeciwstawienia się wszelkim ruchom rewolucyjno-postępowym. Ta „pochwała nieuctwa”, podporządkowanie wszelkich wysiłków naukowych ideologicznej presji religii, doprowadziła – zdaniem Kołakowskiego – do regresu tak umysłowego, jak i kulturowego, jaki zapanował w średniowiecznej Europie. Obraz chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego, który zarysowuje Kołakowski, ma dać jednoznacznie do zrozumienia, że chrześcijaństwo, wraz z całym swoim dorobkiem, było i jest siłą ideologiczną i społeczną silnie przeciwstawiającą się wszelkim przejawom racjonalnego, materialistycznego myślenia; za to też zasługuje na pełne potępienie.

Oddać należy jednak sprawiedliwość Kołakowskiemu, że wbrew utartemu modelowi oświeceniowemu i marksistowskiemu, nie odrzucił on całego dorobku myślowego chrześcijaństwa; wręcz przeciwnie, do niektórych idei wydawał się już wtedy żywić wyraźnie pozytywny stosunek (choć może jedynie dlatego, że nie znalazły one od razu uznania w Kościele).

Historiografia marksistowska i oświeceniowa przyjęła traktować tradycję myślową wieków średnich jako okres odznaczający się zabobonnością wszelkich filozoficznych dociekań (były one wszystkie wszak zrodzone z religijnych przesądów); jako okres całkowicie zawłaszczony i zdominowany przez ideologię Kościoła katolickiego. Kołakowski wy-

---

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *O tak zwanym realizmie tomistycznym* [w:] tegoż, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 145.

<sup>7</sup> Kołakowski filozofii wywodzącej się z regionów Azji Mniejszej i środkowej przypisuje całą zasługę rzeczywistego odrodzenia się myśli postępowej (materialistycznej) w Europie. Nie dopuszczał nawet myśli, że coś wartościowego mogło się narodzić na łonie Kościoła; jeżeli już, to obok i wbrew niemu.

rażnie odcina się jednak od takiej interpretacji, argumentując, że nie można całej filozofii tamtych czasów traktować jako „bezużytecznej bzdury”<sup>8</sup>. Daje się bowiem odnaleźć w tradycji chrześcijańskiej ślady ruchów godnych pochwały. Inną sprawą jest, że uzasadnieniem tej pochwały miało być – jego zdaniem – występowanie w tych ruchach głosów postępowych, nawiązujących do antycznej tradycji materializmu, skupiających się na uzasadnieniu poznania naukowego, wolnego od zwierzchnictwa teologii. Kołakowski wyróżnia trzy takie ruchy „postępowego średniowiecza”, które miały torować drogę powrotowi antycznego materializmu i oddzieleniu spraw świeckich od duchowych, a które stały w opozycji do ówczesnie dominującej scholastyki tomistycznej: 1) awerroizm łaciński; 2) szkoła oksfordzka (Grosseteste, Bacon); 3) skotyzm. W dobrym tonie wyrażał się przede wszystkim o Williamie Ockhamie, stojącym na czele tzw. *renesansu nominalizmu*, który to ruch uważał za najbardziej postępowy, doniosły fakt filozoficzny wieku XVI. Znamienne jest, że postrzegał te ruchy właśnie jako postępowe za sprawą tego, że rozwijały się one nie przy Kościele, a wbrew Kościołowi, czyli wbrew wykładni gnostyckiej, z którą, jak powiedzieliśmy wcześniej, wydawał się utożsamiać całą chrześcijańską tradycję ortodoksalną. Niezwykle krytycznie wyraża się Kołakowski o chrześcijaństwie, jak np. gdy pisze:

Cała historia filozofii średniowiecznej ukazuje niezliczone świadectwa wrogiej kulturze i wrogiej człowiekowi roli kościoła rzymskiego, który przez cały niemal ciąg swego istnienia był hamulcem umysłowego postępu, rozsądnikiem ciemnoty, barbaryzacji intelektualnej i moralnej, prześladowcą myśli naukowej, narzędziem umysłowego i społecznego uciemienia człowieka. Wszelki postęp umysłowy w średniowieczu dokonywał się wbrew kościołowi i przy jego zaciekłym oporze<sup>9</sup>.

Czytając te słowa należy mieć jednak na uwadze to, że Kołakowski nie odsądzał od czci i wiary wszystkich osób z tradycją chrześcijańską związanych; istniały też takie, które godne są upamiętnienia i szacunku. O ile więc jednoznacznej krytyce podlegała polityczna działalność Kościoła rzymskiego oraz ortodoksyjna – jego zdaniem – tradycja gnostycka, to miał niejako życzliwy stosunek do niektórych przejawów my-

---

<sup>8</sup> L. Kołakowski: *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 6.

<sup>9</sup> Tamże, s. 131 n.



śli, które z chrześcijaństwa wyrosły; choć on sam te przejawy starał się jak najmocniej od chrześcijaństwa uniezależnić.

**Opium dla ludu.** Kołakowski w pismach okresu krytycznego uwagę kierował przede wszystkim ku formom religijnym, w szczególności chrześcijaństwu; jeżeli natomiast jakieś filozoficzne uwagi dotyczące istoty religii czynił, to pojawiały się one na marginesie jego głównych rozważań.

Kilka kwestii nie podlega jednak dyskusji. Bez wątpienia postrzegał religię jako zjawisko irracjonalne, wrogo nastawione do naukowego poglądu na świat. Doprowadziło go to do wniosku o absolutnej pogardzie religijnej dla świata ziemskiego, doczesnego, na co, jako materialista, nie mógł przystać. Oglądanie się na jakiegokolwiek formy ponadnaturalne prowadziło bowiem, w jego mniemaniu, do regresu tak umysłowego, jak również moralnego. Do umysłowego, ponieważ nie kładziemy wówczas należytej wagi na ziemskie poznanie, którego strażniczką jest nauka; do moralnego, gdyż nasze faktyczne problemy przedstawiamy sobie w przekłamanej formie.

W tej drugiej kwestii stał się z o. Józefem Marią Bocheńskim, przy okazji wydanej przez niego w 1950 roku książki *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus*. W swojej recenzji *Nauka przed sądem Ciemnogrodu* potępił Bocheńskiego za fabrykowanie chrześcijańskich metafizycznych usprawiedliwień na rzecz Kościoła i rządów imperialistycznych, byle tylko powstrzymać klasę robotniczą od walki o wolność. Gdy Bocheński pisze np. o „duchu wschodnim (rosyjskim)”, że marksizm jest jego produktem i czymś tylko jemu właściwym, a nietrafiającym zupełnie do umysłowości i charakteru „ducha zachodniego”, Kołakowski wyśmiewa go jako niedouczzonego (bo nie rozumie marksizmu), zakłamanego (bo używa takich fantastycznych, nie mających rzeczywistego odniesienia pojęć, jak „duch zachodni/wschodni”) funkcjonariusza papieskiego (będącego na usługach burżuazyjnych mocodawców). Szydzi wręcz z niego i jego poglądów pisząc:

Nie ma konfliktu między imperializmem a socjalizmem – istnieje tylko konflikt między „Zachodem” a „Wschodem”. Nie ma konfliktu między zezwierzęconą, znikczemniałą burżuazją a klasą robotniczą – istnieje tylko konflikt między „duchem zachodnim” a „duchem wschodnim”. Każdy chwalcza kapitalistycznych porządków nie

jest bynajmniej upodlonym piewą swych mecenasów amerykańskich, ale jest obrońcą „zachodniej kultury”; każdy żandarm, policjant i prowokator, opłacany przez rząd burżuazyjny, stoi na straży „zachodniej tradycji kulturalnej”<sup>10</sup>.

Pozostawiając konflikt z Bocheńskim na boku, można dostrzec tu pewną stałą tendencję Kołakowskiego nie tylko w stosunku do imperializmu (którego częścią był Kościół katolicki), ale także do religii samej. Tak bowiem jak Bocheński zastępuje rzeczywisty problem na linii socjalizm-imperializm problemem Wschód-Zachód, tak też religia zastępuje problemy rzeczywiste jakimiś innymi, fantastycznymi, nie mającymi związku z faktyczną sytuacją człowieka w świecie. To samo dotyczy się zresztą na przykład kwestii istnienia Boga. Człowiek, rzeczywisty pan przyrody, zostaje w religii zastąpiony Bogiem, Panem świata i człowieka, któremu ten miałby być podległy. Cel tych metafizycznych iluzji jest zawsze jeden – trzymać masy w posłuchu, nic ponadto. Do tego dochodziła także, rzecz jasna, wrogość Kołakowskiego do jakiegokolwiek postaci tychizmu, wszystkie więc twierdzenia, które krępowały w jakiś sposób twórcze moce człowieka, były przez niego zwalczane.

Dopiero prawdziwa filozofia materialistyczna była dla Kołakowskiego tym, co ukazało to przekłamanie, to szalbierstwo oszustów żerujących na ludzkim strachu i ciemnocie; dopiero ona ujawniła w mitach religijnych ich polityczne podłoże. Religia była dla niego tak *opium ludu*, wynikającym z ludzkich słabości do zrozumienia na czym polega ich fatalne społecznie położenie, ale też *opium dla ludu*, z pomocą którego klasy posiadające prowadzą swoją bezwzględną politykę wyzysku bazującą na ludzkiej zabobonności. Ta niejednorodność argumentacji dystansuje Kołakowskiego od ortodoksji Marksa i stwarza pewien rozłam w jego teorii krytycznej. Nie wiadomo bowiem do końca, czy to zakłamanie rzeczywistej sytuacji społecznej ma swoje źródła w samej ludzkiej naturze, jak chciał właśnie Marks, czy też jest to jedynie zabobon wtlaczany ludziom „z zewnątrz”. Kołakowski próbował bronić obu tez, choć z jego pism wynika, że skłaniał się raczej ku tej drugiej, stalinowskiej interpretacji religii.

---

<sup>10</sup> L. Kołakowski: *Nauka przed sądem Ciemnogrodu*, w: tegoż: *Szkice...*, wyd. cyt., s. 218.

**OKRES APOLOGETYCZNY.** Stosunek Kołakowskiego do religii zmienia się zdecydowanie w roku 1965<sup>11</sup>, jest to bowiem rok ukazania się artykułu *Jezus Chrystus – prorok i reformator* oraz książki, o której pisze się często, że stanowi *opus magnum* jego filozoficznej twórczości, *Świadomość religijna i więź kościelna*.

We wspomnianej książce Kołakowski pierwszy raz daje wyraz swojemu odejściu od stalinowskiej krytyki religii. Przystaje bowiem traktować religię instrumentalnie, jako narzędzie politycznego wyzysku żerujące na ludzkiej zabobonności, samą zaś religijność umiejscawia w szeregu autonomicznych potrzeb ludzkich - wszelkie idee religijne są odpowiedzią na relatywnie usamodzielnione potrzeby religijne. Oznacza to, że społeczne czynności religijne, czyli działania zgodne z ideami religijnymi, nie są nakierowane na nic innego, jak tylko na zaspokojenie tych właśnie rzeczywistych, nieodparcie narzucających się potrzeb religijnych. Inaczej np. społeczne czynności wojenne, których celem nie jest zaspokojenie jakiejś autonomicznej potrzeby wojny leżącej w ludzkiej naturze; cel wojny leży poza nią, stąd też powiemy, że czynności wojenne mają wymiar instrumentalny. Kołakowski przyznaje:

Religia nie jest mniej „rzeczywista” niż konflikty społeczne, przez które się wyjaśnia jej losy. Jeśli jest jedną z form, w jakich te konflikty się organizują, to tylko dzięki temu, że potrzeby religijne istnieją w świadomości społecznej jako jej dziedzina autonomiczna.<sup>12</sup>

Czym dokładnie są te potrzeby, jakie jest ich źródło, Kołakowski nie wyjaśnia; należy jednak zauważyć, że pisząc o nich, zestawia je zwykle w jednym szeregu z potrzebą, czy też poczuciem świętości. W samej książce tego problemu dalej nie rozwija – nie jest on bowiem głównym jej tematem - pojawia się jednak później w jego twórczości.

Sama *Świadomość religijna* jest raczej pracą poświęconą historii religii, aniżeli właściwym traktatem z filozofii religii. Kołakowski skupia się w niej przede wszystkim na problemie tzw. drugiej reformacji w XVII w. Dotyczyła ona ruchów religijnych, wywodzących się z

---

<sup>11</sup> Rok 1965 przyjmujemy tu, rzecz jasna, na zasadzie umowy, gdyż sama zmiana podejścia Kołakowskiego do religii musiała dojrzewać w czasie zapewne na przestrzeni kilku lat. Tego tu jednak nie rozstrzygamy, a rok 1965 traktujemy jako moment przełomowy w, można rzec, oficjalnej twórczości filozoficznej Kołakowskiego.

<sup>12</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1997, s. 38.

luteranizmu, kalwinizmu i zwinglianizmu, które zwracały się przeciw Kościołowi protestanckiemu. Kołakowski skupia się przy tym jedynie na tych odłamach, o których pisze, że ucieleśniały ideał *chrześcijaństwa bezwyznaniowego*:

Mam na myśli te idee religijne, które – w swej radykalnej odmianie – zakładają trwałą antagonizm między podstawowymi wartościami chrześcijaństwa a zbiorowością kościelną, przynajmniej taką, co się mieni widzialnym przekąźnikiem dóbr niewidzialnych i łask bożych, i które wobec życia religijne zorganizowane wokół jakichkolwiek formuł konfesyjnych, rytuałów i sakramentów zaliczają ryczałtem do skażonego świata natury<sup>13</sup>.

O ile sam fakt istnienia takich ruchów religijnych nie jest dla naszych rozważań szczególnie istotny, to zainteresowanie Kołakowskiego tymi ruchami już jest. „Chrześcijaństwo bezwyznaniowe” bowiem, to nic innego, jak idea chrześcijaństwa bez Kościoła, bez aspektów wspólnotowych. Znamienne jest to, że Kołakowski swoją motywację do zajęcia się tą kwestią argumentuje tym, że ideał religijności bezwyznaniowej, indywidualnej jest czymś ważnym, gdyż „stanowi faktyczną realizację fenomenu religijności w stosunkowo oczyszczonej postaci”<sup>14</sup>. O ile więc pierwsze inklinacje apologetyczne pozwalają mu spojrzeć na religię, czy też istnienie autonomicznej potrzeby religijnej, przychylnym wzrokiem, to z okresu krytycznego pozostała mu wciąż niechęć do Kościoła. Niby wzorem mistyków ludzkie życie religijne zamyka w jednostkowej, zindywidualizowanej świadomości; religia instytucjonalna, jako organizacja wspólnotowa, jawi się mu jako produkt uboczny, coś zbędnego, bez czego właściwe życie religijne może się obejść.

**Jezus.** Zdecydowaną zmianę frontu Kołakowskiego względem chrześcijaństwa daje się zauważyć w, wydanym w tym samym roku, co *Świadomość*, artykule *Jezus Chrystus – prorok i reformator*. Uwagi tam poczynione zostają później rozwinięte w opublikowanej już po jego śmierci, a pisanej w latach 80., książce *Jezus ośmieszony*, która stanowi też najmocniejszą apologię chrześcijaństwa, na jaką Kołakowski się kiedykolwiek zdobył. Dziwić może fakt, że autor nie zdobył się na jej wydanie za życia. Naszą rolą nie jest jednak dochodzić dlaczego tak się

---

<sup>13</sup>Tamże, s. 6.

<sup>14</sup>Tamże, s. 7.

stało, traktować ją będziemy jako integralny element jego filozoficznej twórczości.

Podobnie jak jego kolega ze studiów Marian Przełęcki<sup>15</sup>, Kołakowski upatruje istoty chrześcijaństwa w ewangelicznym przesłaniu Jezusa Chrystusa. W *Jezusie Chrystusie* wyróżnia pięć reformatorskich reguł względem judaizmu, które zakorzeniły się w kulturze Zachodu i stały się z czasem jej integralną częścią. Daje się je podzielić odpowiednio na trzy reguły moralne i dwie metafizyczne.

**1) Prymat miłości nad prawem.** Kołakowski postrzega przejście od *Starego do Nowego Testamentu*, którego najważniejszym punktem jest *Kazanie na Górze*, jako apologię aktu miłości, będącą korzeniem chrześcijańskiej przemiany świata. Chrześcijaństwo uczy zaufania jako nadrzędnej formy współistnienia ludzkiej zbiorowości; tam gdzie jest zaufanie, zbędny staje się kontrakt. Poprzez opozycję związków opartych na umowie i związków opartych na zaufaniu chrześcijaństwo zakorzeniło w kulturze Zachodu obraz stosunków międzyludzkich oparty na bezinteresownej miłości bliźniego.

**2) Zniesienie przemocy między ludźmi.** Ten pacyfistyczny postulat jest bezpośrednią konsekwencją punktu pierwszego. Ewangeliczne przesłanie Jezusa, to odejście od przemocy na rzecz miłości. *Kazanie na Górze*, przez swoją treść, nie może zrodzić fanatyka, a jest ono konstytucją chrześcijaństwa. Fanatyzm może się, rzecz jasna, na gruncie chrześcijaństwa pojawić, ale nie będzie wynikał bezpośrednio z nauki ewangelicznej, jak to na przykład dzieje się w islamie, gdzie *Koran* w samej swojej treści nawołuje do czynnej walki. Idea zaś ewangeliczna to idea nadstawienia drugiego policzka i przebaczenia oprawcom. Pojawia się od razu pytanie, czy Kołakowski zapomniał o krucjatach, inkwizycji i prześladowaniach pogan? Otóż nie, zdawał sobie sprawę bardzo dobrze z tych historycznych objawów fanatyzmu, które wyrosły na gruncie chrześcijaństwa, ale ich źródła dopatrywał się poza religijną doktryną. Te fanatyczne zapędy brały się w dużej mierze z roszczeń pewnych grup społecznych do posiadania prawdy absolutnej. Nie jest to zresztą rzecz właściwa religiom, dotyczy ona wszelkich sporów światopoglądowych. Nawet o najbardziej pokojową, szczytną sprawę ludzie zdolni są

---

<sup>15</sup> Zob. M. Przełęcki: *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989.

przelewać krew innych. Zdawał sobie z tego sprawę Henryk Elzenberg, kiedy pisał „Całe bodaj życie nie doceniałem różnic i przeciwieństw w światopoglądzie jako źródła wrogości między ludźmi (...) z biegiem czasu musiałem uznać, że różnice światopoglądów to, dziś jak za czasu wojen religijnych, źródło najgłębszych może nienawiści na świecie”<sup>16</sup>. Zdawał sobie z tego również sprawę Kołakowski.

**3) Zerwanie z ideą ludu wybranego.** Istotą tego przesłania było odejście Jezusa od zakorzenionego w tradycji judaistycznej przeświadczenia o szczególnej roli w historii świata członków tej religii jako jednego narodu. Do kultury zachodniej ta chrześcijańska idea weszła w postaci tezy, że nie ma narodów wybranych, czy też wyróżnionych ani przez Boga, ani historię, w taki sposób, aby mogły one sprawować władzę zwierzchnią, w imię jakichkolwiek racji, nad innymi narodami; cała ludzkość tworzy jeden lud. Kołakowski nie widzi jednak wcale w tym postulatcie wezwania chrześcijaństwa do działalności ekumenicznej, która miałaby w końcu doprowadzić do religijnej unifikacji całej ludzkości. Przeciwnie, pożądane jest głosić ideał tolerancji, ale bez rezygnacji z własnej tożsamości. W istocie punkt ten pokrywa się z drugim, w tym zakresie, że zachęca do wyzbycia się przemocy na rzecz światowego braterstwa wszystkich ludzi.

**4) Istnienie czegoś wyższego od ludzkiego życia.** Jezus naucza, że istnieją dwa rodzaje niesprowadzalnych do siebie wzajemnie wartości – doczesne oraz „wyższe”. O ile wartości doczesne są łatwe do zdefiniowania, jako odnoszące się do zaspokajania ludzkich potrzeb biologicznych, to wartości „wyższe”, tak jak je rozumie Kołakowski, nastroczają problemów. Bez wątpienia chodzi tu o wartości, które realizujemy dla nich samych, nieinstrumentalnie, nie dla życia. Pojawia się jednak pytanie, czy należy je rozumieć, jak gnostycy, jako jedyne wartości warte zaspokajania i urzeczywistniania, co łączy się z odwróceniem się od wartości doczesnych jako nieistotnych, czy jako tezę, że nie sposób wszystkich, realizowanych przez człowieka wartości sprowadzić do wymiaru przyrodniczego.

Przesłanie o istnieniu dwóch rodzajów dóbr łączy się dla Kołakowskiego ściśle z chrześcijańską apokaliptyczną wizją świata. Świat,

---

<sup>16</sup> H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 422.

w którym żyjemy, wraz ze wszystkim co w sobie zawiera, zmierza do nieuchronnego końca, istnieje jednak coś – poza tą doczesną płaszczyzną – co zatraceniu nie ulega. W szczególności zaś do nieuchronnego końca zmierza nasze jednostkowe życie. I tu przesłanie Jezusa: w obliczu przemijalności i skończoności wszystkiego, co nas otacza, wszystkie ziemskie dobra są drugorzędne i względne (nie są dobrami samymi w sobie). Stanowisko Kołakowskiego wobec istoty tego przesłania wydaje się momentami niejednoznaczne, szczególnie biorąc pod uwagę jego wcześniejsze, przyjęte w okresie krytycznym, utożsamienie chrześcijańskiej ortodoksji z tradycją gnostycką. Wydaje się jednak, że ostatecznie dominuje u niego przekonanie nie o pogardzie dla dóbr ziemskich, ale raczej o ustawieniu ich we właściwym szeregu; czyli o przeciwstawieniu się zachłanności tych dóbr i rosnącej spirali doczesnych potrzeb. Nie wdając się jednak głębiej w ten problem, przesłanie Jezusa w tym punkcie możemy rozumieć minimalistycznie, co stoi też w niewątpliwiej zgodzie z tym, jak rozumie je Kołakowski, jako postulat, że istnieją wartości stojące wyżej w hierarchii od ludzkiego, biologicznego życia.

**5) O „przegranej pozycji” człowieka w życiu doczesnym.** W swojej istocie przesłanie to zakorzeniło się w kulturze Zachodu jako przekonanie o nieuleczalnej, strukturalnej ułomności natury ludzkiej. Kołakowski postuluje jednak, że nie można go interpretować w ten sposób, który usprawiedliwałby ducha rezygnacji wobec losu i wymuszał zgodę na zastane warunki. Tu znowu daje się dostrzec przytyk do augustyńskiej teorii predestynacji. Chrześcijaństwo ewangeliczne godziło, jego zdaniem, w przeciwieństwie do *Starego Testamentu*, aktywizm życiowy ze świadomością nędzy istnienia. Kompromis ten widział Kołakowski w sposób następujący:

Można bowiem usilnie się starać i można walczyć o to bez końca, by zmieniać w warunkach ludzkiego istnienia wszystko, co zmienić można, a przy tym wiedzieć, że absolut jest nieosiągalny, że pewna organiczna ułomność ludzkiego istnienia nie podlega naprawie, że obecne jest w nas niedołęstwo fundamentalne związane z samą skończonością ludzką<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: tegoż: *Pochwała niekonsekwencji I*, Warszawa 1989, s. 11.

Jedną jest rzecz nieodwołalną – fakt, że nasze indywidualne, doczesne życie zmierza do nieuchronnego końca. Za kształt naszego życia jesteśmy jednak odpowiedzialni my sami. Kołakowski ideał chrześcijański widział w postawie *erazmiańskiej*, nie *augustyńskiej*. Było dla niego bowiem nie do przyjęcia, że całe ludzkie życie zależne jest od bożej łaski (czy szerzej losu) – człowiek może i jest w pożałowania godnym położeniu, ale tylko od niego zależy, czy się z tego stanu będzie zdolny podnieść. Kołakowski ufał w naturalne możliwości człowieka.

W latach 80., w *Jezusie ośmieszonym*, dodał to tej listy kolejne dwa punkty, które w zestawieniu w przytoczonych pięcioma stanowić mają *corpus* ewangelicznego przesłania Jezusa, a co za tym idzie chrześcijaństwa w ogóle.

**6) O substancjalności zła.** Najbardziej doniosłe, a zaraz najbardziej niezgodne z wcześniejszymi poglądami Kołakowskiego, oświeceniową, marksowską i stalinowską krytyką religii, przesłanie Jezusa – zło istnieje i jest w nas, nie wokół nas. Autor odciął się tym samym od wizji świata, w której zło utożsamiane jest z niewłaściwym urządzeniem społeczeństwa. Kwestia ta zaczęła nękać Kołakowskiego jeszcze zanim jego twórczość weszła na tory jednoznacznie apologetyczne. Już w 1961 roku pisał:

Diabeł to największy bodaj wkład cywilizacji środkowo-azjatyckiej do kultury świata<sup>18</sup>.

Dopiero jednak w chrześcijańskiej antropologii dostrzegł geniusz tego przesłania, które odpowiedzialnością za zło obarczyło człowieka. Różne instytucje, organizacje życia społecznego, doktryny mogą być złe, ale osobowe korzenie tego zła tkwią w nas; diabeł mieszka w ludzkiej naturze. Chrześcijaństwo wprowadziło do kultury Zachodu osobistą odpowiedzialność za zło, uznanie własnej winy, nie zaś obarczanie nią złowrogo do nas nastawionego, czy też źle urządzonego świata. W starciu ze współcześnie dominującą linią ideologiczną cywilizacji Zachodu jest to też najbardziej newralgiczny punkt Jezusowego przesłania, najczęściej wyszydzany. Kołakowski zauważa, że parcie ideologiczne współczesnego mu zsekularyzowanego społeczeństwa jest tak silne,

---

<sup>18</sup> L. Kołakowski: *O pożytkach diabła*, w: tegoż: *Pochwała niekonsekwencji 3*. Warszawa 1989, s. 7.



że nawet duchowni, w próbach przystosowania chrześcijaństwa do nowych, postępowych czasów, odchodzą od Jezusowego nauczania. We wspomniałym, tak pod względem literackim, jak również filozoficznym, fragmencie z *Rozmów z diabłem*, mówi ustami diabła:

Odwiedzam nieraz kościoły, słucham kazań, uważnie słucham, bez uśmiechu, spokojnie. Rzadko, coraz rzadziej zdarza się, by kaznodzieja jaki, choćby ubogi proboszcz wiejski, pamiętał o mnie na kazalnicy. Ani na kazalnicy, ani w konfesjonale, ani gdzie indziej. I cóż powiecie? Wstydzi się! Tak wstydzi się najzwyczajniej. Ciemniak, powiedzą, prostak i heretyków? Na jakąż drogę wchodzicie? Jeśli od fundamentów wiary odstępować będziecie z bojaźni szyderstwa, na czym skończycie? Jeśli diabeł dzisiaj, Bóg niechybnie jutro padnie ofiarą waszej trwogi. Panowie, dalszcie się opętać bałwanowi nowoczesności, która boi się spraw ostatecznych i zataja przed wami samą ich możliwość<sup>19</sup>.

Od roku 1965, kiedy książka ta została wydana, słowa Kołakowskiego nic nie straciły na ważności – Zachód zapomina o diable; wstydzi się mówić o nim. Toż to społeczeństwo przecie, system są odpowiedzialne za fatalne położenie człowieka i wszelki przytrafiające się mu nieszczęścia. Wyobrazenie, że zło może być rzeczywistą siłą, działającą przez nas i w nas mające swoje korzenie jest postrzegane jako infantylne. Jeżeli myślę, że grzeszę, że zło tkwi we mnie, to powinienem iść na terapię do psychoanalityka, on mi pozwoli pozbyć się tych urojeń; ja tu jestem ofiarą! A że ktoś podle czyni, że szubrawiec, to powiedzą, że nie wiedział o złu, myślał, że nic złego nie czynił, bo korzyści mu przynosiło takie właśnie postępowanie. My mu pokażemy, że do tych samych korzyści może dojść inną drogą i już szubrawcem nie będzie. A że inny rodzinę własną zabił? To przecież żadne zło w nim nie siedzi, to jakaś fantazyjna nazwa zastępcza na to, co się z nim w rzeczywistości dzieje – trudne dzieciństwo miał, traumę; on chory psychicznie, jemu trzeba współczuć, leczyć go, a nie mówić, że zły.

Bez tezy o substancjalności zła nie ma dla Kołakowskiego chrześcijaństwa. Kiedy ubolewa nad schyłkiem, rozkładem cywilizacji Zachodu, to winą za to obarcza głównie odejście społeczeństwa od wiary w zło. Zapomnienie diabła jest tym samym, co zapomnienie Jezusa. Wszelkie

---

<sup>19</sup> L. Kołakowski: *Rozmowy z diabłem*. Warszawa 1965, s. 54 n.

świeckie, modernistyczne próby odejścia od tej nauki Kołakowski krytykuje, bo prowadzą one w istocie do próby wyzwolenia się od grzechu i poczucia winy; zrzucają one odpowiedzialność za zło na złe urządzenie świata. Człowiek nowoczesny, to człowiek wolny od wyrzutów sumienia.

Pojawia się oczywiście pytanie, jak Kołakowski rozumiał zło? Otóż biorąc pod uwagę jego wrogi stosunek do teorii predestynacji Augustyna i erazmiańską postawę, diabła musiał widzieć w złu fizycznym, nie moralnym. Jego niezachwiana wiara w ludzką możliwość poprawy swojej ziemskiej sytuacji nie daje się pogodzić z tezą o moralnym zepsuciu ludzkiego ducha. Kołakowski się waha, z jednej strony chce umiejscowić zło w ludzkiej naturze, z drugiej nie godzi się z tezą, że ze złem człowiek niekiedy nie może nic zrobić, że jest przeznaczony do potępienia (używając terminologii augustyńskiej). Jego erazmiańsko-pelagiańska postawa ostatecznie jednak tryumfuje – za zło obarcza winą człowieka, ale nie przyjmuje nauki o możliwości nieodwracalnego zepsucia ludzkiej woli przez zło, natura ludzka jest zdolna przewyciężyć grzech.

**7) O potrzebie rozdziału *sacrum* i *profanum*.** Dla Kołakowskiego chrześcijaństwo, jakie znamy dzisiaj, jest wynikiem „bolesnego kompromisu pomiędzy Atenami a Jerozolimą”<sup>20</sup>, kompromisu pomiędzy nauką i wiarą, wartościami świeckimi a duchowymi. Przesłaniem Jezusa nie było podporządkowanie świata tyranii *sacrum*, ale raczej – zgodnie ze słowami „oddać Bogu, co boskie, cesarzowi, co cesarskie” – zachowanie równowagi między władzą świecką i duchową. Są to dwa równoprawne, choć różne w swojej naturze porządki. Co więcej, Kołakowski twierdzi – w przeciwieństwie do tego, co pisał w okresie krytycznym – że cywilizacja chrześcijańska, w ciągu całej swojej historii, rzeczywiście osiągnęła sukces w tym zakresie. Wbrew temu, czym ludzie chrześcijaństwu nieprzychylni straszą współczesne społeczeństwo, teokracja nigdy nie była problemem świata Zachodu, nie znajduje ona bowiem żadnego oparcia w doktrynie. Inaczej w świecie muzułmańskim, w którym widmo rządów teokratycznych jest rzeczywiste i silnie osadzone w Koranie, tam idea rozdziału nigdy się nie zakorzeniła. Mamy tu oczywiście na myśli teokrację rozumianą jako zawładnięcie przez religię wszelkimi

---

<sup>20</sup> L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik. Londyn 1987, s. 40.

sprawami świeckimi, łącznie z nieograniczoną zdolnością do stanowienia prawa, nie zaś to, co w debacie publicznej określa się mianem teokracji, czyli oglądania się na religię w niektórych, moralnie spornych, kwestiach społecznych, które wymagają uregulowania. Dziś, jeżeli jakaś partia będąca przy władzy przyznaje się do tradycji chrześcijańskiej, to od razu podnosi się głos, że czekają nas rządy teokracji, rządy Kościoła. Poseł chrześcijański będzie bowiem stanowił prawo zgodnie ze swoim chrześcijańskim sumieniem. O rzeczywistych rządach teokratycznych mowy przecież tu być nie może, jest to zupełne pomieszanie pojęć. Kościół nie ma przecież żadnej świecko-administracyjnej siły nacisku, aby wtrącać się w prawo stanowione, nie ma też prawa weta w sprawach publicznych – ma jedynie siłę duchową. Prawnie przecież nikomu aborcji czy eutanazji nie zakazuje, może go najwyżej potępić.

W tym też miejscu ujawnia się intelektualny geniusz chrześcijaństwa, które wpoilo w naszą kulturę przekonanie, że zarówno sfera *sacrum*, jak i sfera *profanum* są nieuniknione, że pozbycie się jednej z nich nie jest pożądane. Powinny się one trzymać wzajemnie w szachu. Inną bowiem rzeczą jest rozstrzygać o tym, co moralnie dobre, a co złe, od tego, co jest pożądane dla utrzymania porządku społecznego.

Kołakowski na tym jednak nie poprzestaje; twierdzi ponadto, że całkowite unicestwienie jednego z tych porządków nie jest zwyczajnie możliwe. Jeżeli próbujemy ze sfery społecznej usunąć *sacrum*, to w naturalny sposób cele świeckie zaczynają przypisywać sobie jego cechy. Ideę np. wiecznego zbawienia, taką jaką głosi chrześcijaństwo, zaczęłyby zastępować jakieś ziemskie, świeckie fantazje utopijne, jak to miało miejsce w marksizmie albo jak jest to widoczne w antyreligijnym nastawieniu scjentyistycznym, gdzie nauce zaczyna się przypisywać pseudo-sakralne aspekty (np. zbawienie poprzez przewyciężenie śmierci, zapewnienie ludziom ziemskiej nieśmiertelności). Ideologie świeckie przedzają się w karykaturalne kultury o charakterze religijnym. A to dlatego, że ludzka potrzeba religijna, wpisana w naszą naturę, nie znosi próżni. Wszelkie próby usunięcia religii ze świata prowadzą w istocie do powstania nowych, często wypaczonych, bo do religii w tradycyjnym sensie wrogo nastawionych, pseudosakralnych form religijnych. To prowadzi natomiast Kołakowskiego do ważnej tezy ogólnej, mianowicie

że religia w swojej istocie jest niezniszczalna. Stąd też wnioskuję, że wiara religijna jest trwałym składnikiem ludzkiej kultury, należy ona do fundamentów naszego istnienia. Dopóki więc istnieje człowiek, dopóty będzie istnieć religia.

To samo tyczy się zresztą też sfery *profanum*. Pomimo tego, że istniały i dalej istnieją próby urzeczywistnienia rządów teokratycznych, w których całe życie społeczne byłoby podporządkowane prawdom objawionym, to ludzki intelekt nigdy tego nie zaakceptuje. Implikowałoby to bowiem sytuację taką, że nic, co ziemskie nie ma żadnej ontologicznej wagi, a wszelkie nasze wysiłki życiowe nakierowane są na jakąś „wyższą” rzeczywistość. Odrzucenie wszelkich ziemskich dóbr i spraw, jako nieistotnych, przeciwstawia się zdrowemu rozsądkowi. Przykłady jednostkowe osób urzeczywistniających ten postulat (całkowitego odrzucenia sfery *profanum*), rzecz jasna, występują (np. niektórzy mistycy, odrzucający całą ziemską rzeczywistość jako coś złego i godnego pogardy), tak jak istnieją też ludzie niereligijni (nihilisci), nigdy jednak całkowita rezygnacja ze sfery *sacrum* albo *profanum* nie znalazłaby rzeczywistego odzwierciedlenia w skali społecznej.

Te siedem wyróżnionych punktów ewangelicznego przesłania Jezusa daje nam lepszy wgląd w zrozumienie, w jakim sensie Kołakowski uważał siebie za chrześcijanina. Kiedy pisze o tym, że jest przywiązany do chrześcijańskiej tradycji, należy rozumieć przez to, że akceptuje on naukę Jezusa, która jest jej rdzeniem. Jeżeli tak, to przynależność do chrześcijaństwa, tak jak ją pojmował Kołakowski, daje się scharakteryzować w postaci następującej koniunkcji:

X jest chrześcijaninem ↔ X przyjmuje, że: 1) zaufanie jest pierwotniejsze od prawa; 2) ewangeliczny postulat miłości bliźniego jest wskaźnikiem moralnego postępowania; 3) należy, na ile to możliwe, wyzbyć się przemocy na rzecz światowego pokoju; 4) istnieją wartości wyżej stojące od ludzkiego życia biologicznego 5) koniec indywidualnego życia jest faktem nieodwołalnym; 6) zło istnieje naprawdę i odpowiedzialność za nie spada na człowieka; 7) tak sfera *sacrum*, jak i *profanum* są nieuniknione w życiu społecznym.

Czy jednak akceptacja tych siedmiu punktów wystarcza, żeby można mówić o kimś, że jest chrześcijaninem we właściwym sensie? Na to

Kołakowski nie udziela jednoznacznej odpowiedzi. On sam czuje się chrześcijaninem poprzez przywiązanie do tradycji, której istotę stanowią właśnie te postulaty. Zapytany jednak w rozmowie z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim o to, „kto to jest chrześcijanin?” udziela odpowiedzi wymijającej: „o to musisz zapytać księży, oni wiedzą lepiej”<sup>21</sup>.

Tej zmianie indywidualnego stosunku Kołakowskiego do chrześcijaństwa towarzyszy także zmiana w postrzeganiu roli chrześcijaństwa w kształtowaniu się kultury europejskiej. W okresie stalinowskim postrzegał je jako religię wrogo nastawioną wobec właściwych korzeni cywilizacji europejskiej, które umiejscawiał w pełni w postępowej kulturze antycznej. Chrześcijaństwo było siłą, która rozsadzała od środka naszą cywilizację, prowadząc ją do powolnego upadku, tak pod względem intelektualnym, jak również moralnym. Tu tymczasem spotykamy się z tezą przeciwną, w chrześcijaństwie dopatruje się Kołakowski duchowego rdzenia cywilizacji Zachodu.

Użycie pojęcia „rdzeń” jest nieprzypadkowe. Kołakowski twierdził bowiem, że odchodzenie Europy od jej chrześcijańskiego dziedzictwa (jezusowego przesłania) jest objawem rozkładowym, drogą do ostatecznego upadku cywilizacji świata Zachodu. Pisał wprost:

Kto może ocenić rolę, jaką chrześcijaństwo – o tyle, o ile przetrwało w formie rzeczywistej wiary czy pozostałości zasad moralnych – odgrywa teraz w cywilizacji europejskiej, zapewniając jej jakiś stopień wytrzymałości? (...) Ale zdrowy rozsądek – który bardzo często, choć nie zawsze, okazuje się słuszny – nie pozostawia wątpliwości: istnieje ścisły i wzajemny związek między zapomnieniem tradycji chrześcijańskiej a tym, nad czym ubolewamy i co aż za dobrze znamy jako symptomy choroby naszej cywilizacji<sup>22</sup>.

Jedno przynajmniej nie ulega wątpliwości: ten „ścisły i wzajemny związek”, o którym wspomina Kołakowski zaświadcza o tym, że bez chrześcijaństwa nie może być cywilizacji europejskiej. Śmierć chrześcijaństwa w kulturze oznacza śmierć cywilizacji, której jesteśmy spadkobiercami. Ostateczne opowiedzenie się Kołakowskiego po stronie chrze-

---

<sup>21</sup> Zob. Z. Mentzel: *Kołakowski: W zasadzie jestem chrześcijaninem*. „Gazeta Wyborcza” 27. 09. 2008.

<sup>22</sup> L. Kołakowski: *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko. Kraków 2014, s. 30.

ścijaństwa wynikało głównie z silnego przywiązanie do chrześcijańskiej tradycji, stanowiącej fundament kultury, której czuł się częścią.

**Nauka.** Wspomniany wcześniej kompromis między Atenami a Jerozolimą, światem nauki i światem wiary zapewnił kulturze chrześcijańskiej umiejętność wzajemnego pogodzenia jej intelektualnych zapędów z jej korzeniami umiejscowionymi w wierze. Jest to dla Kołakowskiego zjawisko unikatowe w religijnej historii ludzkości. Dało bowiem cywilizacji Zachodu napęd naukowy i technologiczny, umożliwiający podbój świata natury. Żadna inna cywilizacja nie była zdolna tego dokonać. Wszystko to za sprawą jednoznacznego odróżnienia wiedzy opartej na naukowym poznaniu od wiedzy opartej na wierze; bez znoszenia zasadności żadnej z nich. Nauka, filozofia mogły znajdować się w podległości względem teologii, ale nigdy chrześcijaństwo nie dążyło do pełnego ich zniesienia.

Ten rozdział nie tylko stanowił bodziec dla postępu wewnątrz cywilizacji chrześcijańskiej, ale zapewnił jej też, według Kołakowskiego, trwałość. Gdyby chrześcijaństwo zatarło różnicę między aktem wiary a intelektualną akceptacją, to niechybnie by się rozpadło.

Rzeczywiste oddzielenie porządku wiary od porządku wiedzy nie było zresztą dla Kołakowskiego jedynie zdumiewającym faktem historycznym, ale stanowiło też niezwykle istotną tezę filozoficzną. Wraz z napisaniem *Obecności mitu* w 1966, choć książka doczekała się dopiero publikacji w 1972 roku, zmienia się jego stosunek do tez religijnych, które przestają być już przez niego traktowane, w myśl tradycji oświeceniowej, jako błąd rozumu. Podobnie jak Schopenhauer, argumentuje Kołakowski apologeta, że prawdy religijne i prawdy naukowe należą do dwóch różnych, niesprowadzalnych do siebie obszarów.

Tez religijnych nie sposób badać za pomocą aparatu naukowego. Nie można przecież udowodnić prawd chrześcijańskich w ten sposób, w jaki dowodzimy np., że suma wektorowa pędów wszystkich elementów układu izolowanego jest stała, albo że suma wewnętrznych kątów trójkąta wynosi 180 stopni. Tezy religijne, zdaniem Kołakowskiego, nie podlegają racjonalizacji – w przeciwieństwie do tego, co pisał np. Przełęcki – nie powinno się ich więc pod takim kątem rozpatrywać. Z drugiej strony bycie człowiekiem nauki, czyli wiara w pewność

poznania naukowego wcale nie wyklucza wiary religijnej; nie stoją one we wzajemnej sprzeczności. Tak np. w kwestii wiary w istnienie Boga, czyli tezy na wskroś religijnej, Kołakowski argumentuje:

W nauce nie ma niczego, co uniemożliwiłoby fizykowi wiarę w Boga, a jego wiara może nawet znaleźć psychologiczną podbudowę w refleksji nad zawiłą maszyną Natury; jednak nie ma on podstaw, aby traktować swoje wierzenia jako hipotezę wyjaśniającą w naukowym sensie słowa, a tym mniej, jako logiczną konkluzję teorii fizycznej<sup>23</sup>.

Istotą religijnej wiary nie jest poznanie, jest nią niewyrachowana ufność. Zaufanie, że pomimo różnych przeciwności losu i pozornego absurdu naszego doczesnego życia, ma ono jakiś utajony sens eschatologiczny. Niewyrachowane ma być ono z kolei w tym sensie, że nie oczekujemy, iż z pewnością ten sens poznamy i wyjaśnimy. W religii akceptujemy ten postulat nawet jeżeli nigdy nie mieliśmy okazji przekonać się naocznie o jego prawdziwości, a nawet wówczas, gdyby stawały przed nami jakieś powody, żeby w istnienie takiego sensu wątpić. Wiara jest aktem niezachwianego zaangażowania moralnego i metafizycznego w sensowność własnych działań i własnego istnienia, nie zaś aktem intelektualnej akceptacji określonych zdań jako prawdziwych i uzasadnionych.

Kołakowski krytykuje w związku z tym scjentystyczny kult nauki i wszelkie formy idei religii racjonalnej, czyli takiej, w której przyjmujemy kilka podstawowych prawd, które daje się jakoś racjonalnie uzasadnić; natomiast pozostałe kwestie, zawiłe i tajemnicze, jako leżące poza prawomocnymi zainteresowaniami naszego umysłu – odrzucamy. Taki był projekt siedemnastowiecznych deistów, jak również współczesnych chrześcijańskich modernistów. Były to próby zburzenia bariery pomiędzy wszystkimi religiami świata i wypracowania ich racjonalnego rdzenia. Ideał zniesienia wszystkich religijnych waśni i wykorzeniania z religii tego, co zabobonne, który o sobie myśli jako o instrumencie tolerancji, prowadzi, zdaniem Kołakowskiego, tylko w jednym kierunku – ku nowej religijności, rządowi nietolerancyjnego fanatycznego racjonalizmu. Ten zaś jest dużo groźniejszy, jak pisze Kołakowski, od jakichkolwiek nam znanych form religii tradycyjnych. Brak bowiem w nim

---

<sup>23</sup> L. Kołakowski: *Jeśli...*, wyd. cyt., s. 45.

jakiegokolwiek hamulca dla zawłaszczenia wszelkiej wiedzy i podporządkowania jej ideologii świeckiej. Wszelkie takie próby są zawsze w naturalny sposób ideokratyczne. Hamulcem dla chrześcijańskich zapędów teokratycznych była silna świadomość niezdolności ludzkiego rozumu do zgłębienia wszystkich tajemnic wiary. Tymczasem ideologie świeckie wychodzą zawsze z niezawodnymi programami doskonałego świata i przekonaniem o absolutnej nieomyślności (są wszak oparte na tzw. „wiedzy pewnej”), co „jest o wiele pewniejszą drogą dla usprawiedliwienie przemocy”<sup>24</sup>. Nie inaczej było z ideologią komunistyczną, która teraz jawi się już Kołakowskiemu jako pseudosakralny ruch religijny odznaczający się tym wszystkim, co religie tradycyjne – potrzebą wierności *credo*, silną strukturą hierarchiczną i roszczeniom do orzekania, co prawdziwe i fałszywe, co dobre, a co złe<sup>25</sup>.

**Istota religii.** Jak na kogoś, kto większą część swojej filozoficznej twórczości poświęcił zagadnieniu religii, u Kołakowskiego znajdujemy stosunkowo mało twierdzeń dotyczących samej jej istoty. Kluczy on nieustannie wokół tego zagadnienia nie podejmując przy tym próby jego ostatecznego rozstrzygnięcia. We wstępie do *Jeśli Boga nie ma...* przyznaje wprost, że w jego odczuciu:

Każda definicja religii musi być do pewnego stopnia arbitralna i choćbyśmy najusilniej starali się dopasować ją do faktycznego sposobu używania tego słowa w mowie potocznej, wielu ludzi będzie miało poczucie, że definicja nasza obejmuje zbyt wiele lub zbyt mało, albo grzeszy i jednym, i drugim<sup>26</sup>.

O ile zdarza się mu niekiedy wyróżnić jakieś kwestie dla religii konstytutywne, to odżegnuje się od jakichkolwiek prób jej jednoznacznego zdefiniowania. To przeświadczenie towarzyszy mu już do śmierci. U schyłku życia dodaje:

No więc, że nie ma tu żadnych rozwiązań, które moglibyśmy ująć w precyzyjnej formule. I Bogu dzięki! Niemożność ujęcia życia religijnego w ogóle, w jakąś bardzo precyzyjną formułę, to pewnie tak ma być i już<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> L. Kołakowski: *Herezja*. Kraków 2010, s. 91.

<sup>25</sup> Tamże, s. 66.

<sup>26</sup> L. Kołakowski: *Jeśli...*, wyd. cyt., s. 7.

<sup>27</sup> Zob. *Czy religia zmierza do zaniku?* – rozmowa Kołakowskiego z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim w ramach serii programów telewizyjnych *Rozmowy z Mistrzem*. Oxford, sierpień 2007.



Jeżeli chcemy więc wiedzieć, co dla Kołakowskiego kryło się pod fenomenem religijności, to jedyną rzeczą, na której możemy się opierać są jednostkowe uwagi rozrzucone po jego pismach. Nie można jednak powiedzieć by sam Kołakowski aspirował kiedykolwiek do skonstruowania usystematyzowanej filozofii religii, czyli teorii mówiącej, czym religia w swojej istocie jest.

Nie ulega jednak wątpliwości, że ludzkie życie religijne wiązał zawsze z jakimś bliżej nieokreślonym poczuciem „świętości” (*sacrum*). Jest ono, jego zdaniem, czymś wspólnym wszystkim wiarom, a zrazem czymś, czego nie sposób sprowadzić do religijnej doktryny. Jak słusznie zauważa, *sacrum* nie daje się utożsamić z wiarą w osobowego Boga, a tym samym z wiarą w indywidualne życie po śmierci, którego ten Bóg byłby gwarantem. Kołakowski twierdzi, że nie ma żadnych mocnych logicznych, ani empirycznych przesłanek za tym, żeby tylko systemy z ideą osobowego Boga nazywać religiami, a inne, jak np. buddyzm – często postrzegany jedynie jako „sposób życia”, moralna mądrość – nie. Mówi o tym:

Wiem, że nie można sprowadzić do jakiejś doktryny wspólnej *Nowego Testamentu* i *Dhammapadam* [zbiór moralnych nauk Buddy]. A jednak czujemy, że i jedno, i drugie jest czymś niesłychanie ważnym dla naszego życia, jeśli to bierzemy na serio<sup>28</sup>.

Być człowiekiem religijnym nie znaczy wcale wierzyć w osobowego Boga, być człowiekiem religijnym znaczy mieć poczucie „świętości”, czyli uznawać porządek sakralny. Najbardziej zaś przystającą do *sacrum* Kołakowskiego charakterystyką byłoby zestawienie go z wrażliwością na dobro i zło. Jest to wiara w istnienie jakiegoś bożego porządku świata, obiektywnego świata wartości. Tego rodzaju wiara jest dopiero zdolna nadać sens naszemu życiu w obliczu przemijalności wszystkich spraw ziemskich. Wspólnota wiary jest to wspólnota poczucia, że nasze ziemskie działania i nasze doczesne życie, w który stoimy na przegranej pozycji, bo zmierza ono do nieodwołalnego końca, mają głębszy sens eschatologiczny.

O ile jednak odnosił się on często z niechęcią do wspólnoty doktrynalnej, stąd m.in. jego idea „religijności bezwyznaniowej”, jako oczyszczonej formy religijności, to nie można powiedzieć, żeby Kołakowski,

---

<sup>28</sup> Zob. Z. Mentzel: *Kołakowski...*, wyd. cyt.

jak to się działo w przypadku Elzenberga, skłaniał się do religijnego indywidualizmu; nie w pełnym znaczeniu tego słowa. Pomimo, że od Kościoła uciekał, to do wspólnotowości jakiejś ciążył. Szczególnie, jeżeli weźmiemy pod uwagę dwie jego wypowiedzi – w *Jeśli Boga nie ma...* czytamy: „uważam akt kultu<sup>29</sup> za nieusuwalny i istotny dla każdego opisu zjawiska religijnego”<sup>30</sup>, natomiast w rozmowie z Kłoczowskiem stwierdza: „rytuał [dla religii – M. P.] jest konieczny”<sup>31</sup>. Zewnętrzne, wspólnotowe formy są dla ludzkiego życia religijnego konieczne, bez nich nigdy żadna religia nie istniała, i jak stwierdza Kołakowski, żadna istnieć nie może. Nawet bowiem jeżeli treść doktrynalna jest dla kogoś niezrozumiała, przez co nie jest w stanie w pełni zadowolić czyjeś potrzeby nadania życiu sensu, to ten sens może zapewnić sam rytuał, pewne wspólnotowe czynności nakierowane na okiełznanie śmierci. W sporze pomiędzy indywidualizmem religijnym a jej koniecznie społecznym charakterem Kołakowski opowiedział się ostatecznie za tym drugim. Nawet jeżeli początkowo miał inklinacje ku indywidualizmowi, to ostatnie jego wypowiedzi wydają się zaświadczać, że uważał religię zawsze za sprawę jakiejś wspólnoty – wspólnoty wiary, że życie i świat mają sens.

**Religijność Kołakowskiego.** Czesław Miłosz, odnosząc się do twórczości Kołakowskiego stwierdził kiedyś, że ma on styl „zawiły, jakby chciał bronić dostępu do swoich głębszych myśli”<sup>32</sup>. Jaką religijnością odznaczał się Kołakowski – trudno powiedzieć, on sam uciekał, stronił od tego tematu i unikał jasnych deklaracji w tej kwestii. Istotą życia religijnego był dla niego splot przynajmniej dwóch rzeczy – świadomości apokaliptycznej (swoisty dla człowieka lęk przed przemianami, inny od zwierzęcego strachu przed śmiercią) i poczucia „świętości”. Prawdziwie można chyba domniemywać, że – dla Kołakowskiego – *sacrum* jest tym, co w religii życie uświęca, czyli nadaje mu sens. Tak przynajmniej sta-

---

<sup>29</sup> Zaznacza przy tym, że kult jest czymś społecznie ustalonym, nie zaś sprawą indywidualną.

<sup>30</sup> L. Kołakowski: *Jeśli...*, wyd. cyt., s. 9.

<sup>31</sup> Zob. *Czy religia...*, audycja cyt.

<sup>32</sup> Zob. M. Grochowska: *Byłoby lepiej, gdyby był. Kołakowski wobec chrześcijaństwa i Boga*. „Gazeta Wyborcza” (30. 10. 2012).

nowisko Kołakowskiego rozumiał Marian Przełęcki, który w jednym z wywiadów przyznaje:

Różniła nas [Przełęckiego i Kołakowskiego – M. P.] kwestia przekonań moralnych. Wierzę w intuicję moralną, która mówi człowiekowi, co jest dobre, a co złe. Leszek uważał, że wtedy ta intuicja jest skuteczna, gdy jest oparta na jakiejś wierze. Poczucie sensu życia wiązał z metafizyczną wiarą, między innymi religijną. Ja twierdziłem, że sens życia jest niezależny od wiary. Można sądzić, że świat jest bezsensowny, i zarazem wierzyć, że własne życie ma sens. On miał poczucie, że skoro ostatecznie wszystko ginie, to trudno mówić, że życie miało sens<sup>33</sup>.

Pytanie o religijność Kołakowskiego, na gruncie jego własnej myśli, byłoby pytaniem o to, co jego własnemu życiu nadawało sens; w co on sam wierzył, że może być śmierci przeciwstawione?

Otóż, jeżeli przyjrzymy się Kołakowskiego analizie przesłania Jezusowego i deklaracji o poczuciu przynależności do chrześcijańskiej tradycji, to nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo, jego zdaniem, w zadowalający i przekonujący sposób projektuje wartości i przedstawia je człowiekowi. Jeżeli natomiast przyjąć, że zbiór tych wartości stanowił dla niego *sacrum*, to ich realizacja powinna być tym, co nadawało jego życiu sensu. On sam jednak przyznawał, co zaznacza Przełęcki, że aby ta wiara w wartości chrześcijańskie była skuteczna, to musi mieć oparcie w chrześcijańskiej metafizyce. Tej natomiast Kołakowski nie podzielał.

Problem jednak w tym, że argumentacja Kołakowskiego w tej kwestii jest nieprzekonująca. Rację należałoby chyba przyznać, w tym sporze, Przełęckiemu. Istnieją bowiem tacy, którzy chrześcijańską metafizykę odrzucają, ale wypracowany w ramach tej religii zbiór wartości przyjmują. Przykładem niechaj będzie Stanisław Lem, który ani w osobowego Boga, ani w indywidualne życie pośmiertne nie wierzył, ale jednocześnie przyjmował *Dekalog* i do jego nakazów się stosował. Metafizyczna wiara nie jest, wbrew temu co sądził Kołakowski, koniecznym warunkiem dla skuteczności intuicji moralnej, na tej wierze opartej. Co więc można powiedzieć o eschatologii Kołakowskiego? Można ją dzielić na dwa rodzaje: 1. infinitystyczną, wiążącą się z nadzieją na jakąś formę indywidualnego życia pozagrobowego – sens naszego życia jest wtedy sprzężony z „drugim życiem”, które nas czeka; 2. Finitys-

---

<sup>33</sup> Tamże.

tyczną, koncentrującą się na naszym życiu tu i teraz, bo po śmierci indywidualnej będzie nadal trwało coś potężniejszego od jednostki.

Nadzieje chrześcijańskie zaliczyć trzeba do obu eschatologii: są w niej 1) indywidualna nieśmiertelność, 2) wskrzeszenie dusz i ciał zbawionych, ale i 3) realizacja chwały Bożej. Z tych trzech pierwsze dwie zaliczamy do eschatologii infinitystycznej, trzecią zaś do finitystycznej. Kołakowski pierwsze dwie odrzucał – przeciwstawiał się bowiem tezie teistycznej, którą w nierozzerwalny sposób łączy się z nadzieją na indywidualne życie pośmiertne; bez Boga indywidualnej nieśmiertelności pomyśleć nie sposób. Nadzieję finitystyczną jednak podzielał, wierzył w realizację chwały Bożej (punkt czwarty jezusowego przesłania). Mimo, że nie podzielał chrześcijańskiej metafizyki, to twierdził, że realizacja chrześcijańskich wartości jest czymś wznioślejszym, potężniejszym od dbania o życie biologiczne. W tym też sensie można powiedzieć, że jego eschatologia była, w części, zbieżna z eschatologią chrześcijańską. Wbrew jego własnym poglądom nie ma tu sprzeczności. Stąd też, jeżeli odwołamy się do jego charakterystyki religijności jako wspólnoty poczucia, że życie ludzkie ma głębszy sens, to można, bez popadania w niekonsekwencję, powiedzieć, że należał do wspólnoty chrześcijańskiej, gdyż to właśnie chrześcijański zbiór wartości przeciwstawiał śmierci. Słuszne wydaje się być stwierdzenie Charlesa Taylora, który w 2003 roku zapytany o filozofię Kołakowskiego scharakteryzował ją jako stanowisko „bliskiego i współczującego obserwatora wiary chrześcijańskiej – bez ostatecznego opowiadania się po jej stronie”<sup>34</sup>. W świetle naszych powyższych rozważań teza ta wymaga jednak uściślenia. Kołakowski rzeczywiście w pełni po stronie wiary chrześcijańskiej się nie opowiedział, bo pozostawał ateistą – nie stał się nigdy osobą, w tradycyjnym sensie, wierzącą – ale pokładał niezachwianą ufność w bożym porządku świata, chrześcijańskich wartościach. W tym też sensie o religijności Kołakowskiego możemy mówić jako o religijności chrześcijańskiej.

Jego stosunek do Kościoła katolickiego, jako instytucji, do końca pozostawał jednak ambiwalentny. Cenił go bowiem, jako strażnika

---

<sup>34</sup> Zob. Wywiad Kołakowskiego dla *Dziennika* (opublikowany w magazynie *Europa*) z 21. 03. 2008.

chrześcijańskiej tradycji, ale uważał przy tym jednocześnie, że w doktrynie sformułowanej przez Kościół, nie zaś przez samego Jezusa, nie wszystko się „klei”<sup>35</sup>. Jako przykład podawał m.in. potępienie zabiegów przeciwciażowych (pod sankcją piekła) jako część historycznie sformułowanej doktryny, której on nie podzielał – ani w *Dekalogu*, ani w *Kazaniu na Górze* na ten temat nic nie ma. W tym też można dostrzec powrót pojęcia „chrześcijaństwa bezwyznaniowego”, jako właściwej postawy Kołakowskiego względem chrześcijaństwa. Przywiązanie do nauk Jezusa, ale już nie przywiązanie do samego Kościoła. Jego projekt był próbą „wyjęcia” Jezusa z Kościoła, oddzielenia jego osoby i wkładu w kulturę europejską od kościelnych dogmatów. Z drugiej strony wspierał kościelną działalność pedagogiczną, o tyle tylko jednak, o ile miała ona wymiar jezuicko-pelagiański, czyli o ile Kościół odcinał się od augustynizmu. W 1995 roku w swoim głosie w sprawie nowego wydania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*<sup>36</sup> rozpływa się nad tym, że stanowi on duży krok w kierunku ostatecznego uwolnienia Kościoła od św. Augustyna. Z Kościołem było więc Kołakowskiemu „po drodze” dopóki ten podzielał i utwierdzał jego erazmiańską postawę. Biorąc zaś pod uwagę silne anty-augustyńskie tendencje teologii katolickiej u schyłku XX. wieku i w początkach wieku XXI., jego stosunek do Kościoła w późnych latach życia pozostawał raczej pozytywny. O życzliwości i silnym przywiązaniu do chrześcijaństwa Kołakowskiego niech ostatecznie zaświadcza krzyż umieszczony na jego grobie; jego, który nigdy nie opowiedział się ostatecznie po stronie chrześcijańskiego Boga i Kościoła. Symbol ten mówi wszak: nie wszystek umrę – w chrześcijańskim sensie.

### Summary

Leszek Kołakowski's views on religion, while widely known, have not yet seen an adequate explanation. The main purpose of the article is to show how Kołakowski's thoughts have evolved over time and what led this fierce critic of religion to become one of the most ardent advocate of Christianity.

**Key words:** atheism, Christianity, Leszek Kołakowski, philosophical anthropology, religion.

---

<sup>35</sup> Zob. *Czy religia...*, audycja cyt.

<sup>36</sup> Zob. L. Kołakowski: *Laik nad „Katechizmem” się wymądrza*. „Gazeta Wyborcza” (18-29. 03. 1995).