

Jacek Bartyzel: Cywilizacja łacińska to zasada prymatu ducha nad materią

Pomimo występowania rozmaitych skrajności w historii teologii chrześcijańskiej, widać jednak uporczywe dążenie do znalezienia harmonii, wiary i rozumu, która się rozpada nie tylko, z jednej strony, pod wpływem prądów fideistycznych, ale także, z drugiej strony, właśnie takich wersji racjonalizmu, które są dla chrześcijaństwa nie do przyjęcia



Pomimo występowania rozmaitych skrajności w historii teologii chrześcijańskiej, widać jednak uporczywe dążenie do znalezienia harmonii, wiary i rozumu, która się rozpada nie tylko, z jednej strony, pod wpływem prądów fideistycznych, ale także, z drugiej strony, właśnie takich wersji racjonalizmu, które są dla chrześcijaństwa nie do przyjęcia - o cywilizacji łacińskiej, o relacjach

religia-państwo, a także o różnicach między prawosławiem a katolicyzmem - specjalnie dla Teologii Politycznej mówi Prof. Jacek Bartyzel

Rafał Jurkowlaniec (Teologia Polityczna): Jakimi pryncypiami zdaniem Pana charakteryzuje się cywilizacja łacińska?

Prof. Jacek Bartyzel: Za najważniejszy rys kultury, czy też raczej cywilizacji łacińskiej, zachodnio-chrześcijańskiej, uznałbym zasadę prymatu ducha nad materią, ale jednocześnie tak realizowanego, że duch nie anihiluje, nie niszczy materii. Jest to ta zasada, którą św. Tomasz z Akwinu ujął w swoim słynnym powiedzeniu, iż łaska nie niszczy natury tylko ją uszlachetnia, podnosi. Owa zależność wyróżnia tę cywilizację na tle innych obustronnie, tzn. z jednej strony w stosunku do tych cywilizacji, które są materialistyczne, które porządek nadnatury, porządek transcendencji odrzucają – jest to przypadek przede wszystkim współczesnej cywilizacji zachodniej. Z drugiej strony, w stosunku do tych cywilizacji, których rozwój duchowy jest tak jednostronny, że wiąże się z pogardą dla materii czy natury, czyli przypadek klasycznych cywilizacji na półwyspie indyjskim. Ten model ma zastosowanie właściwie do każdej sfery życia – zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego. Czyli, przykładowo, jeżeli chodzi o relacje osobowe między mężczyzną a kobietą – sferę cielesności i seksualności – to cywilizacja łacińska nie odnosi się z pogardą do nich, ale je właśnie uszlachetnia i wprzęga w to co duchowe. Życie płciowe małżonków jest nie tylko uprawnione, ale też w jakiś sposób wzniosłe, jeżeli znajduje się w świetle, odniesieniu, do mistycznego związku oblubieńca i oblubienicy, czyli Chrystusa i Kościoła. Przede wszystkim, zasada prymatu sił duchowych nad fizycznymi odnosi się jednak do najważniejszego wymiaru życia zbiorowego, jakim jest życie polityczne

i relacja obu wspólnot, w których żyją chrześcijanie, tzn. do Kościoła i tego, co w języku nowożytnym nazywamy państwem, a co lepiej jednak określić mianem wspólnoty politycznej – *civitas*. Cywilizacja łacińska nie bez trudów znalazła sposób i trudno też powiedzieć, aby udało jej się w sposób perfekcyjny go zastosować, jednak określiła przynajmniej pewien model teoretyczny i program, wskazówkę, jak ustosunkować wzajemnie te dwie rzeczywistości, które z jednej strony ani nie powinny być ze sobą zidentyfikowane, utożsamione, ani z drugiej strony nie powinny być też rozdzielone. Zgodnie z ewangelicznym nakazem oddawania Bogu tego, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie.

W historii chrześcijaństwa kwestia znalezienia tego momentu równowagi stała się paląca praktycznie dopiero wtedy, kiedy chrześcijaństwo przestało być „zbrodniczym przesądem” – jak to urzędowo było określone w prawodawstwie rzymskim – a stało się religią najpierw dozwoloną, a później po prostu religią publiczną. W tym miejscu pojawiły się dwie pokusy, którym zresztą i chrześcijanie w ogóle, i przede wszystkim instytucje reprezentujące zarówno na płaszczyźnie eklezjalnej, jak i politycznej, wielokrotnie ulegały. Tzn. jeden model, o którym można powiedzieć, że wspólnota polityczna – najpierw jest to imperium, potem, kiedy następuje rozpad imperium, może się to partykularyzować w poszczególnych *civitates* – właściwie pochłania Kościół. Ten model jest w zasadzie spuścizną, czy też może mechanicznym przejęciem rzeczywistości przedchrześcijańskiej, czyli z jednej strony państw pogańskich, a z drugiej strony teokracji izraelskiej. Są to oczywiście dwie różne religie, bo jedna jest politeistyczna, a druga monoteistyczna, ale w jednym i drugim modelu nie ma tego rozróżnienia na władzę religijną i polityczną. W państwach przedchrześcijańskich, poza rzecz jasną Izraelem biblijnym, władztwo, państwo, czy instytucja *res publica* jest zarazem kapłaństwem. Natomiast w Izraelu, właściwie z punktu widzenia teologii przymierza

samo powstanie władzy politycznej, czyli królestwa izraelskiego, jest pewnym zakłóceniem – jest to przejaw ulegnięcia (tak był postrzegany przez proroków) światu pogańskiemu, co zresztą wyraża argument jakim, posługują się Izraelici, którzy domagają się od Boga, za pośrednictwem proroka Samuela, aby dał im króla, mówiąc „chcemy być jako inne narody”, inne narody – znaczy poganie. Czyli ani świat pogański, ani świat żydowski, który w tej postaci już nie istniał, bo Izrael przestał być realnością polityczną już dawno temu, zanim chrześcijaństwo się nią stało, nie zakładał charakterystycznego dla cywilizacji łacińskiej rozróżnienia, tylko z różnych stron wprowadzał identyfikację tych porządków. Albo Bóg jest królem, jedynym królem Izraela, albo ziemscy władcy są synami Boga, który jest uznawany przez daną wspólnotę.

Model, mówiąc w uproszczeniu – cesaropapistyczny – został jakby automatycznie przejęty przez cesarstwo, kiedy zaakceptowano chrześcijaństwo. Tutaj uzasadnienia teoretycznego dostarczył biskup i teolog chrześcijański, który był podejrzewany także o skłanianie się ku arianizmowi – Euzebiusz z Cezarei. Jest to model, który później po wiekach Eric Peterson nazwie monoteizmem politycznym, czyli model prostego przełożenia zasady monoteizmu religijnego na monokrację ziemską – jeden Bóg, jeden cesarz – a więc teologii, która obarczona była pewną fundamentalną sprzecznością z dogmatem trynitarnym, czyli że Bóg jest wprawdzie jeden, ale w trzech osobach. W relacji państwo – Kościół występowała więc tendencja, aby Kościół włączyć w strukturę doczesnego, widzialnego imperium, w którym to władca imperium jest głową Kościoła (używano takich określeń, jak „trzynasty apostoł”), a biskupi, na czele z biskupem Rzymu – papieżem – mieli być kimś w rodzaju kapelanów, czy teologicznych doradców cesarza. Tendencja ta najsilniej występowała oczywiście w cesarstwie wschodnim, nazwanym w XIX wieku przez historyków bizantyjskim, ale

też oczywiście odzywała się na Zachodzie w cesarstwie karolińskim, czy też w cesarstwie ponownie restaurowanym w 962 r., tym razem przez królów niemieckich, ale i w królestwach umownie zwanych narodowymi czy terytorialnymi, bo przecież mamy takie zjawiska, jak gallikanizm, febronianizm czy józefinizm.

Z drugiej strony, występowała też tendencja odwrotna, która odnosiła się z niesłychanie daleko idącą podejrzliwością, czy wręcz niechęcią do instytucji państwa doczesnego, traktując je raczej jako skutek grzechu aniżeli dobra posiadającego boską sankcję. W słynnym liście papieża Grzegorza VII do biskupa Metz Hermana z około 1080 roku, papież wywodzi władzę polityczną, władzę cesarską, od diabła. Oczywiście nie jest to oficjalny dokument nauczania Kościoła, ale posiada wyraźny kontekst dramatyczności sporu, jaki się wówczas rozgrywał. Stanowisko takie ostatecznie pociągnęło niektórych papieży – zwłaszcza Innocentego IV i Bonifacego VIII – do prób całkowitego podporządkowania wspólnoty politycznej papieżowi pojmowanemu właściwie jako prawdziwe cesarstwo. Mamy tu więc do czynienia z sytuacją odwrotną. Jeżeli w poprzednim modelu była mowa o traktowaniu biskupów i papieża jako kapelanów cesarskich, to w tej wersji cesarz czy królowie stają się kimś w rodzaju oficerów papieskich, których zadaniem jest wykonywanie funkcji zleconych przez Kościół, które duchownym nie przystoją.

Cywilizacja łacińska charakteryzuje się zatem próbą utrzymania odpowiednio rozumianej relacji ducha i materii mimo ciągłych zakusów „monistycznego redukcjonizmu”. Co z innymi cechami utożsamianymi z kulturą zachodnioeuropejską? F. Koneczny mówił np. o personalizmie i historyzmie.

W pewnym podstawowym sensie te kategorie oczywiście są obecne, czy też wiążą się z modelem cywilizacji łacińskiej. Chciałbym jednak uniknąć uwikłania w jedną określoną koncepcję cywilizacji, czyli w tym wypadku koncepcję F. Konecznego. To jest w końcu tylko jedna z interpretacji. Przykładowo: kwestia poczucia historii, czy też historyzmu jest właściwie również obecna w myśli biblijnej, starotestamentowej, bo wynika z faktu, iż stworzenie świata następuje w określonym czasie, właściwie wraz ze stworzeniem czasu, i zaczyna się pewien linearny ciąg historii, który zmierza ku zakończeniu i określonemu punktowi. Z drugiej strony trudno też mówić żeby np. cywilizacja grecka czy rzymska były pozbawione zupełnie poczucia historii, bo nie narodziłaby się przecież historiografia. Można powiedzieć, że kompletny ahistoryzm występuje w zasadzie tylko w hinduizmie, ponieważ mamy tam jednolicie cykliczny bieg zdarzeń, a nie linearny, i stąd też to jest chyba jedyna duża cywilizacja, w której nie można ustalić jakiegóż elementarnej chronologii, choćby władców.

A personalizm? Czy też charakterystyczny dla katolicyzmu indywidualizm soteriologiczny? Wydaje się, że woluntarystyczna mistyka, którą Zachód rozwinął do niebywałych wyżyn, jest obca np. prawosławnemu Rosjaninowi, który dąży do Boga czy też zbawia się raczej w kolektywie.

Chyba zbyt pochopnie utożsamiliśmy prawosławie z rosyjskością. Kolektywizm znamieny dla rosyjskiej mentalności jest raczej dziedzictwem wpływów azjatyckich, orientalnych, a nie wynika wprost z religii chrześcijańskiej w jej wersji wschodniej, ortodoksyjnej, czy prawosławnej. Jednak w prawosławiu zbawienie też jest indywidualne, byłoby przesadą mówić o kolektywizmie. Zresztą ten element

personalistyczny, który oczywiście szczególnie mocno wybija się w świecie łacińskim, jest też obecny w Starym Testamencie. To jest to *novum*, które Eric Voegelin traktuje jako *leap in being*, czyli „skok w bycie”. Izraelita, Hebrajczyk starożytny rozmawia z Bogiem jako właśnie „on”, a nie za pośrednictwem zbiorowych rytuałów odbywanych w danej społeczności. Gdyby sięgnąć jeszcze dalej, to załączki takiego personalizmu widać też w religii egipskiej poprzez np. pierwiastek nieśmiertelnej duszy w *Księdze Umarłych* w kulcie Ozyrysa. Świadczy to jednak o tym, że Egipcjanie mieli jakieś elementarne pojęcie osoby. Oczywiście to samo tyczy się też filozofii greckiej. Więc personalizm – którego samo pojęcie zostało w XX wieku trochę zideologizowane przez Maritaina i Mouniera – też nie jest jakimś ekskluzywnym apanażem chrześcijaństwa zachodniego. Byłaby to gruba przesada.

Chciałbym powrócić jeszcze do relacji chrześcijaństwa i państwowości, odnosząc się jednak do kwestii narodu, czy etnocentryzmu. Aleksandr Dugin stwierdził, że katolicyzm – w przeciwieństwie do prawosławia – jest religią, a nie tradycją, i z tego też powodu często wchodzi w konflikt z ideami narodowymi. Czy synteza narodowego partykularyzmu z katolickim uniwersalizmem jest zatem możliwa?

Na ile znam Dugina, to nie chodzi mu o interes narodowy, bo Dugin nie jest nacjonalistą, tylko imperialistą.

Oczywiście Dugin jest imperialistą, jednakże w kontekście pojęcia tradycji potwierdzał istnienie w Rosji narodowego, czy też zakorzenionego w etnicznych archetypach prawosławia.

Zarzuty, czy też nieskrywana wrogość Dugina do chrześcijaństwa katolickiego, wypływa z wielu pobudek, w tym też właśnie ze specyficznego rozumienia pojęcia tradycji. Dla Dugina, jak w całym nurcie tak zwanego „tradycjonalizmu integralnego”, tradycja jest czymś, co także jest ponad religiami. Tradycja w tym rozumieniu, to pewien przekaz pochodzący właściwie nie wiadomo skąd dokładnie, ale mowa jest tu o jakichś „echach prawieków”, czyli Tradycji Pierwotnej. Tradycja Pierwotna może być jakby inkarnowana w poszczególne religie, ale nigdy w całości. W jednych religiach ta tradycja występuje w mocniejszej, w innych w słabszej postaci. Prawosławie z punktu widzenia Dugina jest bardziej tradycjonalistyczne dlatego, że zachowało więcej pierwiastków Tradycji Pierwotnej. Jednak nawet prawosławie dla Dugina jest jakby tylko tą zewnętrzną, egzoteryczną formą tradycji, która jest w związku z tym czymś niższym niż to, co jest dostępne tylko nielicznym – choćby takim, jak sam Dugin. Mamy tu więc do czynienia z pewną ezoteryczną warstwą, w stosunku do której nawet dogmaty, które uznaje prawosławie, a które z grubsza rzecz biorąc są takie same, jak dogmaty katolickie, wyjąwszy te, które zostały zdefiniowane już po rozłamie, są jedynie zewnętrzną stroną, przyswajalną dla ludzi, którzy nie są w stanie zgłębić warstwy ezoterycznej. Zatem, nawet obrona prawosławia, czy przeciwstawianie prawosławia katolicyzmowi, u Dugina jest dwuznaczne. Jego nie można nazwać nawet „ortodoksyjnym prawosławnym”, chociaż oczywiście za takiego się uważa.

Odnosząc się natomiast do Pańskiego pytania dotyczącego możliwości pogodzenia narodowego partykularyzmu z katolickim uniwersalizmem weźmy pod uwagę, że dwaj najwięksi teolodzy chrześcijańscy, czyli św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, kiedy piszą o kwestiach dotyczących państwa ziemskiego to piszą tak jakby cesarstwo w ogóle nie istniało,

albo ich nie interesowało. Tymczasem za czasów św. Augustyna cesarstwo rzymskie jeszcze istniało, chociaż znajdowało się już w stanie głębokiego rozkładu. Kiedy z kolei św. Tomasz z Akwinu pisze swój traktacik polityczny *De regno* to wprawdzie trwa to trzynastoletnie Wielkie Bezkrólewie, ale świadomość tego, że nie ma cesarza nie przekreśla faktu, że samo cesarstwo w jakiś sposób istnieje. Św. Tomasz natomiast pisze w taki sposób, jakby nigdy nie powstało. Pisze zresztą do króla Cypru, czyli królestwa dość peryferyjnego. Generalnie król, *rex*, św. Tomasza jest takim „królem w ogóle”, trochę królem abstrakcyjnym, który może być równie dobrze królem Francji, Włoch, Kastylii czy Cypru – jest po prostu urzędem królewskim, funkcją króla. Z kolei u Augustyna, w zasadzie cesarstwo (poza nielicznymi wyjątkami szacunku czy apoteozy w stosunku do pewnych cesarzy, jak Konstantyna Wielkiego czy Teodozjusza Wielkiego) dlatego, że jest właśnie cesarstwem, jest po prostu obarczone grzechem imperializmu. Augustyn wyraźnie daje do zrozumienia, że zdrowsze są mniejsze, czyli właśnie partykularne społeczności polityczne. Oczywiście nie można powiedzieć, aby Augustyn jednoznacznie odrzucał idee cesarstwa, ale wyraźnie daje do zrozumienia, że preferuje to, co dziś nazwalibyśmy państwem narodowym.

Polscy mesjaniści tacy jak Hoene–Wroński czy Jerzy Braun twierdzili, że naród ma pewne przeznaczenia historio- i kulturotwórcze, które powinien rozpoznać i dopełnić jako swe posłannictwo, gdyż tylko ono stanowi rację moralną jego istnienia. Pojęcie narodu jest tu zatem niezbędnym punktem wyjścia w kierunku wartości uniwersalnych.

Ogólnie rzecz biorąc w polskim mesjanizmie romantycznym taka teologia narodu występowała, ale nie u Hoene – Wrońskiego.

Hoene–Wroński mówił o posłannictwie Słowian.

Z tego punktu widzenia występują w myśli Wrońskiego dwa etapy, w których trochę zmienia swój pogląd. Do roku 1831, czyli do daty powstania listopadowego (od którego Wroński trzyma się całkowicie z daleka), można powiedzieć, że jest bezwzględnym antynacjonalistą. W pracach pisanych w tym okresie Wroński pisze o tym, że narodowość jest jednym z najbardziej prymitywnych środków do organizowania społeczności politycznej. W swoich koncepcjach kulturowych zwraca się do władców. Przykładowo, wieszcząc unię chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego odwołuje się do poszczególnych zwierzchników obydwu stron, czyli do papieża jako zwierzchnika Kościoła katolickiego i do cesarza Rosji jako zwierzchnika Kościoła greckiego. W tym okresie absolutnie nie ma miejsca na pojęcie narodowości. Później, w latach czterdziestych, Wroński nieco zmienia swój pogląd i wówczas rzeczywiście mówi o swego rodzaju posłannictwie poszczególnych narodów. Posłannictwo o charakterze politycznym posiadają Francuzi dlatego, że w osobie Napoleona znaleźli rozwiązanie dylematu pochodzenia władzy (czyli tradycyjnego ujęcia pochodzenia władzy od Boga i nowoczesnego ujęcia pochodzenia władzy od narodu). Posłannictwo filozoficzne mają Niemcy, a Słowianie (czyli i Polacy i Rosjanie) mają posłannictwo o charakterze religijnym. Z dwóch głównych nacji słowiańskich, czyli katolickich Polaków i prawosławnych Rosjan, ma powstać unia rozdzielonego niegdyś Kościoła i tym samym zjednoczenie chrześcijaństwa. Ponieważ zarazem Polacy reprezentują zachodni, wolnościowo – republikański czynnik, a Rosjanie wschodni i autokratyczny, to w tym miejscu również powinna nastąpić synteza. Ale cóż to jest za synteza, w której tą głową i

polityczną, i w pewnym sensie *stricte* religijną ma być cesarz Rosji, jako też król Polski, którego Wroński bez zastrzeżeń uznaje. Trudno zatem uznać Hoene-Wrońskiego za typowego reprezentanta teologii narodu.

A Jerzy Braun?

Jerzy Braun był trochę bardziej eklektyczny, tzn. z jednej strony był jak najbardziej wrońskistą, a z drugiej strony absorbował też myśl romantyków, filozofów narodowych, później także Wyspiańskiego, czyli najbardziej nacjonalistycznego z polskich poetów – dlatego Miłosz tak go nienawidził. Owszem, ta teologia narodu występuje w mesjanizmie polskim, i romantycznym, i późniejszym, ale nie Wroński jest – jak już wcześniej mówiłem – jej typowym reprezentantem. Natomiast występuje ona szczególnie silnie u poetów, jak wieszczowie romantyczni, albo u tak zwanych filozofów narodowych: Cieszkowskiego, Trentowskiego, Libelta. Teologia ta była z wielką nieufnością przyjmowana przez Kościół i nie bez powodu, ponieważ w różnym stopniu u różnych autorów obarczona była różnymi herezjami. Trudno się na przykład dziwić papieżowi Piusowi IX, że odnosił się do podobnych pomysłów negatywnie w sytuacji, gdy na audiencji u niego Adam Mickiewicz, szarpiąc guziki od papieskiej sutanny, próbował przekonać głowę Kościoła, że duch Boży jest dzisiaj pod czerwonymi bluzami paryskiego proletariatu.

Jednym z kluczowych elementów katolicyzmu wydaje się relacja między wiarą a rozumem. Czy wiara powinna szukać oparcia w argumentach racjonalnych?

Przede wszystkim, tak jak naucza Katechizm Kościoła Katolickiego, sama wiara jest aktem rozumu, więc to nie jest tak, aby wiara i rozum były czymś odrębnym, co dopiero ma się w jakiś sposób uzgodnić. W chrześcijaństwie występowały na ten temat oczywiście różne przekonania poszczególnych teologów czy filozofów, w tym też niektórzy z nich reprezentowali tertulianowski nurt nieufności, czy też wrogości wobec rozumu. Generalnie należy odróżnić pewne nurty skrajnie antyrozumowe, które reprezentował choćby Tertulian, od – wydaje mi się, że uzasadnionego – oporu wobec traktowania rozumu jako czegoś zupełnie autonomicznego, jak na przykład u św. Bernarda z Clairvaux w jego słynnym sporze z Abelardem. Pomimo występowania rozmaitych skrajności w historii teologii chrześcijańskiej, widać jednak uporczywe dążenie do znalezienia harmonii, wiary i rozumu, która się rozpada nie tylko, z jednej strony, pod wpływem prądów fideistycznych, ale także, z drugiej strony, właśnie takich wersji racjonalizmu, które są dla chrześcijaństwa nie do przyjęcia. Od strony autonomii rozumu szczególnie istotnym i krytycznym momentem było wtargnięcie awerroizmu do świata chrześcijańskiego, co skutkowało zanegowaniem podstawowych prawd wiary i materializmem filozoficznym. Z drugiej jednak strony przykład Tomasza pokazuje, że jednak można tej syntezy wiary i rozumu dokonać.

Wielu krytyków katolicyzmu mimo wszystko zarzuca m. in. św. Tomaszowi nadmierną racjonalizację chrześcijaństwa. Czy można przypuszczać, że oświeceniowa „schizma bytu”, desakralizacja kosmosu, paradoksalnie miała swoje źródło w samej religii, czyli w tym wypadku zdominowanym przez rozum katolicyzmie?

W tego typu zarzutach widać zarówno dużo złej woli, jak i niewiedzy. Nie zgadzam się z tego typu uogólnieniami, w myśl których od tomizmu prowadzi bezpośrednia droga do kartezjanizmu, a od kartezjanizmu do oświecenia, itd. Źródeł błędów nowożytności należy moim zdaniem szukać nie w tomizmie, a właśnie w XIV-wiecznym rozpadzie syntezy św. Tomasza, czyli w rozróżnieniu na czysty fideizm i czysty racjonalizm, który charakteryzował przede wszystkim Wilhelma Ockhama. Jaka byłaby tego alternatywa? Gdyby nie było ani Tomasza, ani jego poprzednika Alberta Wielkiego, który by nie oczyścił z plew arystotelizmu, zapośredniczonego przez Awerroesa, i nie uzgodnił wiary z rozumem, to mielibyśmy oświecenie czy racjonalizm kilka wieków wcześniej. Czysty fideizm, czy jedynie platońska interpretacja chrześcijaństwa, która obowiązywała do XII wieku, po prostu nie wytrzymałyby uderzenia XIII-wiecznego awerroizmu. Więc odwrotnie, to nie św. Tomasz jest odpowiedzialny za kartezjanizm, baconizm czy oświecenie, był on bowiem „katechonem”, który powstrzymał atak skrajnego racjonalizmu, czyli odroczył upadek Zachodu, a nie go zapoczątkował.

Poza samym aktem wiary i filozoficzną spekulacją istnieje jeszcze tak zwana wiedza pogłębiona, wynikająca z bezpośredniego obcowania z bóstwem. Czy przykładowo św. Jana od Krzyża, św. Teresę z Avili, czy też Jana van Ruysbroecka można nazwać gnostykami? Wszak już Klemens Aleksandryjski miał mówić o gnozie prawdziwej i gnozie fałszywej.

Tylko wtedy, gdy wprowadzimy to pojęciowe rozróżnienie, ale wówczas słowo gnoza, rozumiana jako wiedza prawdziwa, będzie miała taki zupełnie ogólny sens wiedzy w ogóle, w tym tej przekraczającej rozum

empiryczno-logiczny. Natomiast przy tradycyjnym rozumieniu pojęcia gnozy zaliczanie np. XVI-wiecznych mistyków hiszpańskich w poczet gnostyków jest oczywiście niedopuszczalne, gdyż ich doświadczenia mistyczne są jak najbardziej kompatybilne z ogólną atmosferą katolicyzmu hiszpańskiego tej epoki, który jest przecież też scholastyczny. Między teologami i filozofami a mistykami tego okresu nie zachodzi żaden konflikt, ani żadne napięcie. Należy pamiętać, że na swój sposób gnoza jest także racjonalizmem tzn. zakłada, że istnieje jakaś wiedza, a nie wiara.

Do tej wiedzy dochodzi się jednak na drodze wewnętrznej iluminacji, a nie racjonalnego rozumowania.

Zgadza się, tylko że gnostycy przedstawiają się jako posiadacze wiedzy, a nie wyznawcy wiary. Wiare, jaką wyznają prawowierni wyznawcy chrześcijaństwa, traktują jako drugorzędną, skażoną, mało wartościowy odprysk tej wiedzy, którą oni jako wtajemniczeni posiadają. Znakomita większość chrześcijan nie doświadczyła nigdy jakiegokolwiek wewnętrznej iluminacji, a posiada przecież takie same szanse zbawienia, jak mistycy. Gnostykami można by było nazwać prawowiernych mistyków chrześcijańskich wówczas, gdyby zaczęli głosić, że tylko ci, którzy doznali takich doświadczeń, jak oni, są predestynowani do zbawienia. Lecz niczego takiego żaden z nich nie powiedział. W gnozie najbardziej rzucającym się rysem jest więc pycha wybranych, wtajemniczonych.

Dziękuję za rozmowę.

Z prof. Jackiem Bartyzelem rozmawiał Rafał Jurkowlaniec

