

Sławomir Mazurek: Pierwsza religia

Transformacja religijna to fenomen paradoksalny. Stwierdzenie, że stanowi ona antidotum na kryzys kultury, to prawda oczywista, podobnie jak prawdą oczywistą jest to, że odwzajemniona miłość pozwala odnaleźć sens w życiu. Niestety, świadomość, iż tak się właśnie rzeczy mają, nie przybliżyła ani transformacji, ani miłości – pisze Sławomir Mazurek w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Czekając na koniec świata”.

Chrześcijaństwo jest religią eschatologiczną, co oprócz dobrych ma także i złe strony. Jak ponad sto lat temu spostrzegł Mikołaj Bierdiajew (1874-1948), apokaliptyzm nie sprzyja tworzeniu kultury. W konsekwencji w ciągu wielu wieków swojej historii chrześcijaństwo musiało albo stępiać swój eschatologizm, by stać się kulturotwórczym, albo zachowywać go za cenę podejrzliwości wobec kultury. Częściej wybierało to pierwsze, z czego też chętnie czyniono mu zarzut. Jednakże jeśli spojrzeć na dzieje Europy, kontynentu najdłużej poddanego oddziaływaniu chrześcijaństwa, trudno nie zauważyć, że mało było w nich okresów wolnych od eschatologicznego niepokoju w ścisłym znaczeniu, to jest *religijnego oczekiwania końca*. Klasyczną epoką nawrotów eschatologicznej gorączki było średniowiecze, renesans prócz humanizmu miał Jana z Lejdy (1509-1536) i Tomasza Müntzera (ok.1489-1525), pełen apokaliptycznych przeczuć, poczucia znikomości i oniryczności świata kruchego jak malowane szkło był wiek XVII, nawrót eschatologizmu przyniósł ze sobą romantyzm. Romantyczny eschatologizm był zwykle zabarwiony optymistycznie i

chiliastyczny, nie zapominajmy jednak, że u czołowych polskich romantyków, Mickiewicza i Słowackiego, pojawia się motyw ludzkości jako eksperymentu, który może okazać się nieudany, Stwórca nie będzie miał wówczas innego wyjścia niż wysadzić w powietrze („Reduta Orzona”) lub „zetrzeć swym palcem” („Kordian”) opanowany przez zło świat. Kilka dziesięcioleci w drugiej połowie XIX wieku wpływających pod znakiem wiary w naukowo-techniczny i społeczny postęp, różnie zresztą pojmowany, to jeden z niewielu okresów wolnych od eschatologicznego niepokoju o zabarwieniu religijnym. Jest to wprawdzie okres rozkwitu historiozofii, w których zwykło się widzieć produkty sekularyzacji religijnej eschatologii – takich jak comtyzm czy marksizm – jednakże motyw końca, zagłady, znikomości świata jest w nich nieobecny, przyszłość organicznie wyrasta z przeszłości i teraźniejszości. Strukturalnych analogii między tymi koncepcjami a eschatologią religijną, choćby i nie były złudzeniem, nie należy więc wyolbrzymiać. Większe znaczenie dla badacza śledzącego relikty myślenia eschatologicznego ma fakt, że progresywizmowi od pewnego momentu towarzyszy lęk przed załamaniem się postępu i powrotem do barbarzyństwa, wyraźny choćby w „Wehikule czasu” H.G. Wellsa (1895).

Na tym tle wiele znanych dwudziestowiecznych katastrofizmów powstałych pomiędzy wojnami światowymi i później – Spengler (1880-1936), Witkacy (1885-1939), Ortega y Gasset (1883-1955), większość rosyjskich myślicieli religijnych, słynne antyutopie Zamiatina (1884-1937), Huxleya (1894-1936) i Orwella (1903-1950) – sprawia wrażenie niemal powściągliwych. Przepowiada się w nich na ogół upadek pewnej wyrafinowanej formy kultury, kres jednej z wielu cywilizacji, ale nie koniec ludzkości czy świata w ogóle. Charakterystycznym elementem wielu z nich jest przepowiednia wyłonienia się nowego porządku, przerażająco stabilnego, despotycznego i nietwórczego (przypomni ona jeszcze o sobie w powstałym pod koniec stulecia, mało znanym w

Polsce, „Fenomenie okcydentyzmu” Aleksandra Zinowiewa, perfekcyjnej socjologicznej analizie społeczeństwa zachodniego.) Historia nie kończy się tu apokalipsą ani ekpyrozą, grzęźnie na zawsze w monstrualnym, bezbarwnym i wykluczającym nadzieję na zmianę *systemie*.

Progresywizmowi od pewnego momentu towarzyszy lęk przed załamaniem się postępu i powrotem do barbarzyństwa, wyraźny choćby w „Wehikule czasu” H.G. Wellsa

Od połowy XX wieku w diagnozach kryzysu i pesymistycznych wizjach przyszłości dokonuje się jednak znamienne przesunięcie, temat kryzysu kultury

zostaje dopełniony motywem zagłady ludzkości, czasem się z nim splata, czasem go inkorporuje, najczęściej chyba zostaje przezeń po prostu przesłonięty. Psychospołeczna i historyczna geneza tej reorientacji jest oczywista – trwa właśnie zimna wojna, co kilka lat laboratoria uszczęśliwiają ludzkość bombami nuklearnymi nowego typu – bomba A, bomba H, bomba N. Trudno to może sobie dzisiaj wyobrazić, przywykliśmy do nich, lecz kiedyś były to nowości szokujące jak tranzystor i skuter vespa. *Katastrofizm kulturalistyczny* coraz wyraźniej ustępuje miejsca *katastrofizmowi gatunkowemu*. Należy jednak zauważyć, że jeszcze w okresie dominacji tego pierwszego zdarzały się koncepcje wykraczające poza ograniczenia ich obu, wizje końca godne miana *kosmicznych* czy *totalnych*. W jednym z wariantów neopogańskiej historiozofii Wasilija Rozanowa (1856-1919) historia chrześcijaństwa, które jako religia akosmiczna okazało się potężną siłą dezorganizującą, skonfliktowało człowieka z naturą i w nią samą wniosło chaos, kończy się po serii społecznych katastrof implozją

wszechświata. Tworem symetrycznym do koncepcji Rozanowa jest historiozofia Mariana Zdziechowskiego (1861-1938), który źródło kryzysu współczesnego świata widzi w dechrystianizacji, za jego kulminację uważa bolszewizm, i nieomal z ulgą przepowiada kres opanowanej przez zło doczesności. Świat – cytuje katolickiego modernistę George’a Tyrella (1861-1909) – „przejdzie jak sen, jak chmura, jak ślad kamienia rzuconego do wody” [M. Zdziechowski, „W obliczu końca”, Wilno 1937, s. 142]. Zdziechowski to chyba jedyny dwudziestowieczny myśliciel dokonujący tak dosłownej rewitalizacji pierwotnego chrześcijańskiego eschatologizmu.

Katastrofizm gatunkowy jest w kulturze XX wieku zjawiskiem tak rozpowszechnionym, uobecniającym się na tylu poziomach, że każde wyliczenie jego reprezentantów musi być poprzedzone arbitralną selekcją. Do jego kanonicznych manifestacji należy na pewno głośna nowela Huxleya „Małpa i duch” (1949) – wcześniej przedstawiciela katastrofizmu kulturalistycznego – a może i, przy odpowiednio pogłębionej interpretacji, zakładającej dystans autora do socrealistycznej konwencji, „Astronauta” St. Lema (1951). Huxleya z „Małpy i ducha” można przy tym uznać za prekursora fantastyki postapokaliptycznej ze względu na obecne w utworze opisy świata po wojnie nuklearnej, zaludnionego przez mutantów, u których popęd płciowy występuje jedynie okresowo. Gruntownym traktatem filozoficznym, w którym katastrofizm gatunkowy wyraźnie dochodzi już do głosu, choć jeszcze w otoczeniu problematyki charakterystycznej dla katastrofizmu kulturalistycznego, jest „O źródle i celu historii” Karla Jaspersa (1949). Omawiając pesymistyczne warianty przyszłych dziejów ludzkości, Jaspers bierze pod uwagę między innymi opanowanie całego świata przez totalitarną dyktaturę, równoznaczne z definitywnym kresem wolności, jako że jego zdaniem nie można przewyciężyć totalitaryzmu od wewnątrz, oraz zagładę ludzkości w

wyniku wojny nuklearnej. Argumentem na rzecz prawdopodobieństwa tej ostatniej ma być... brak sygnałów od pozaziemskich cywilizacji, które muszą przecież gdzieś istnieć. Milczą one dlatego, że osiągnięcie poziomu technologicznego umożliwiającego międzyplanetarną komunikację poprzedzone jest odkryciem energii atomowej, a tego żadna cywilizacja nie jest w stanie przetrwać. Komentując to rozumowanie w kilkanaście lat później, odnosząc się przy tym nie do Jaspersa, ale do powtarzającego jego argumenty niemieckiego astrofizyka von Hoernera (1919-2013), Juliusz Mieroszewski (1906-1976) pisał na łamach paryskiej „Kultury”: „Kosmos jako atomowe cmentarzysko – to jest wizja, do której nawet Wagner nie potrafiłby napisać muzyki.” [„Kultura” 1963 nr 5, s. 87]. Wagner zapewne nie, ale György Ligeti (1923-2006) z całą pewnością tak.

Współcześnie niezwykle konsekwentnym przedstawicielem gatunkowego katastrofizmu jest amerykański myśliciel społeczny i słynny językoznawca Noam Chomsky (ur. 1928). Zdaniem Chomsky’ego fakt, że zagrożony jest sam byt naszego gatunku, czyni z obecnych czasów moment *absolutnie wyjątkowy* w dziejach ludzkości. Zagrożenie pojawiło się w wyniku trzech procesów: zmian klimatycznych, których skutkiem może być globalna katastrofa ekologiczna, militaryzacji, zwiększającej niepomiaralnie ryzyko wojny nuklearnej, oraz kryzysu demokracji. Chomsky najwięcej uwagi poświęca kryzysowi demokracji, w którym widzi przyczynę dwóch pozostałych procesów i który jego zdaniem uniemożliwia przeciwdziałanie im. Demokracja amerykańska, od której kondycji zależy stan demokracji na całym świecie, jest de facto oligarchią – do nadania jej takiego charakteru z pełną świadomością zmierzali już „ojcowie założyciele”. Wyrastająca z ducha oligarchizmu amerykańska polityka zagraniczna, której wyróżnikiem jest ekscepcjonalizm, czyli przekonanie, że domniemana moralna przewaga Ameryki stawia ją

ponad prawem, doprowadziła do chaosu w stosunkach międzynarodowych i ekspansji przemocy. Znamiennym rysem stanowiska Chomsky'ego jest z jednej strony pesymizm, poczucie wszechobecności zła – zbrodnie przeciwko ludzkości są czymś powszechnym, nie mają na nie wcale monopolu państwa piętnowane przez Zachód jako „zbójce” – z drugiej – optymistyczna wiara w możliwość skutecznego przeciwstawienia się złu przez samorzutnie organizujące się społeczeństwa. Istotną rolę mają tu do odegrania dysydenci – krytyczni wobec władzy, zaangażowani intelektualiści, będący współczesnym odpowiednikiem starotestamentowych proroków.

Typowo amerykańska wiara w potencjał organizującej się od dołu zbiorowości wśród katastrofistów wszelkiego rodzaju jest zjawiskiem wyjątkowym. Nieporównanie częściej niż w samoorganizacji pokładają oni – słusznie lub nie – nadzieje w transformacji religijnej. Przez transformację religijną rozumiem tu różnie pojmowaną doniosłą religijną innowację umożliwiającą przetrwanie „końca”, wydobyć się z kryzysu i odnowę. Co najmniej od czasów de Maistre'a (1753-1821), który nie wykluczał „nowego wybuchu chrześcijaństwa”, idea ta powraca z każdym nawrotem katastroficznych przeczuć, wyłania się z cienia, ilekroć zdaje nam się, że koniec uczynił krok w naszą stronę. O transformacji religijnej marzyli romantycy i liczni moderniści (u nas chociażby Wacław Berent, 1873-1940, jako autor „Żywych kamieni”, najważniejszego manifestu joachimizmu w polskiej literaturze), wielcy historiozofowie, Bierdiajew i Toynbee (1889-1975), widzieli w niej, odpowiednio, sposób na przezwyciężenie kryzysu kultury lub przejście od ginącej na zawsze do rodzącej się, nowej cywilizacji. Idea ta zbanalizowała się z czasem do tego stopnia, że dziś wchodzi w skład bezrefleksyjnie reprodukowanych konserwatywnych stereotypów. Tymczasem transformacja religijna to fenomen paradoksalny.

Stwierdzenie, że stanowi ona antidotum na kryzys kultury, to prawda oczywista, podobnie jak prawdą oczywistą jest to, że odwzajemniona miłość pozwala odnaleźć sens w życiu. Niestety, świadomość, iż tak się właśnie rzeczy mają, nie przybliży ani transformacji, ani miłości. „[...] Realności wiary – pisał przywoływany już Karl Jaspers – nie można w żaden sposób zaplanować. Możemy być tylko gotowi na jej przyjęcie [...]” [K. Jaspers, „O źródle i celu historii”, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 216]. Czy oznacza to, że nie pozostaje nam nic innego niż bierne oczekiwanie? Trudno zadowolić się twierdzącą odpowiedzią na to pytanie, ale i trudno się łudzić, że transformację religijną bylibyśmy w stanie przyśpieszyć świadomym wysiłkiem czy też – błąd fatalny, ale nie tak znów rzadki – że można ją zastąpić religijną restauracją. Można na pewno piętrzyć przed nią przeszkody, a więc i można, usuwając te, które już zaistniały, tworzyć sprzyjające jej warunki. Tylko tyle i aż tyle. Arnold Toynbee, który kwestii tej poświęca sporo miejsca w rozprawie „O stosunku historyka do religii” (1956) zalicza do nich międzyreligijny dialog i oczyszczenie wielkich religii z przypadkowych, historycznych nawarstwień, takich jak instytucjonalne struktury, konkretne formy religijnej mitologii czy filozoficzne transpozycje religii. Podstawowym warunkiem transformacji religijnej siłą rzeczy jest jednak to, co stanowi warunek istnienia religii w ogóle – wolność. Zdaniem Toynbeego przymus religijny jako sprzeczny z samą istotą religii, wymierzony jest wbrew temu, co utrzymują jego organizatorzy, nie w konkretną fałszywą wiarę, ale w religię jako taką. „Nie ma takiej rzeczy jak wiara, która nie byłaby podtrzymywana przez naprawdę spontaniczne wewnętrzne przekonanie” [A. Toynbee, „O stosunku historyka do religii”, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 220]. Ale czy którakolwiek z istniejących do tej pory religii obywała się bez przymusu? Śmiem wątpić. Jeśli zaś wszystkie religie – i wielkie kultury, i małe sekty – ilekroć mają taką możliwość, wciąż do przymusu się uciekają, to religii godnej

tego miana nigdy jeszcze nie było. Wyczekiwana transformacja religijna byłaby w istocie narodzinami pierwszej religii w świecie chylącym się ku końcowi.

Sławomir Mazurek