

Zbigniew Drozdowicz: Pascalowska herezja

Jakiej nazwy by nie używać, to w każdym przypadku wychodzi na to, że nasze myślenie o sobie oraz o naszym bliższym i dalszym otoczeniu dochodzi do takiej granicy, której nie jesteśmy w stanie przekroczyć, a poprzez wymyślanie coraz bardziej wyrafinowanych intelektualnie nazw nie staje się ono niestety bardziej racjonalne – pisze prof. Zbigniew Drozdowicz w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Pascal. Wiara zbudowana na rozumie”.

Blaise Pascal (1623 – 1662) podzielał generalne założenia i postulaty doktryny teologicznej głoszonej przez Janseniusza (wł. Corneliusa Otto Jansena) na kartach dzieła pt. *Augustinus*. Jego autor – inspirując się myślą św. Augustyna – uważał, że bez skutecznego wsparcia bożą łaską człowiek nie jest zdolny ani do osiągnięcia prawdy, ani do czynienia dobra, ani też do osiągnięcia zbawienia. W ten sposób do roli głównego bohatera wynosił Boga. Był to jednak Bóg-wielka zagadka lub też – co na to samo wychodzi – Bóg ukryty (łac. *Deus absconditus*). Takie określanie Boga występuje już w *Księdze Izajasza*, a w czasach średniowiecza posługiwał się nim m.in. św. Augustyn. Natomiast w XVI stuleciu pojawia się ono w rozprawach teologicznych zarówno Lutera, jak i Kalwina. Jednak Kościołowi katolickiemu nie było po drodze z żadnym z tych protestanckich teologów i po przyjęciu w grudniu 1563 roku przez Sobór Trydencki ostatnich trzech dekretów, rozpoczął on szeroką ofensywę, nazywaną kontrreformacją. Jej częścią była

ogłoszona w 1653 roku przez pap. Innocentego X bulla *Cum occasione*. Potępionych zostało w niej pięć twierdzeń Janseniusza dotyczących ludzkiej natury i bożej łaski.

Dotyczyło to twierdzeń, że: 1. „niektóre przykazania Boże niemożliwe są do wypełniania dla ludzi sprawiedliwych, pragnących i dążących do tego stosownie do obecnych sił swoich; ale też łaski, dzięki której stałyby się one dla nich możliwe”; 2. „w stanie natury upadłej niepodobna nigdy oprzeć się łasce wewnętrznej”; 3. „w stanie natury upadłej człowiekowi, aby pozyskał zasługę lub przewinienie popełnił, niepotrzebna jest wolność od konieczności, ale wystarczy wolność od przymusu”; 4. „semipelagianie zakładali konieczność uprzedniej łaski wewnętrznej dla poszczególnych uczynków; również dlatego, aby zaczęła się wiara”; 5. „Chrystus za wszystkich bezwzględnie ludzi umarł lub krew przelał; jest to twierdzenie semipelagiańskie” i — podobnie jak poprzednie - „fałszywe, zuchwałe, gorszące, a gdy je w tym sensie pojmować, że Chrystus za zbawienie przeznaczonych jedynie umarł, za bezbożne, bluźniercze, zelżywe, miłosierdziu Boskiemu uszczerbek czyniące oraz heretyckie”. W części wstępnej tego papieskiego dokumentu stwierdza się, że „liczni biskupi francuscy nalegali na nas, byśmy owe przedstawione nam twierdzenia rozważyli i o każdym z nich pewny i jasny wydali osąd”.

We Francji jansenizm nie miał wielu zwolenników. Jednak ci, którzy się za nim opowiadali byli osobami znaczącymi w życiu intelektualnym tego kraju. Ich głównym ośrodkiem stał się klasztor Port-Royal des Champs pod Paryżem. Składał się on zarówno z męskiej, jak i żeńskiej części, a kierownictwo w nim znajdowało się w gestii rodziny Arnauld. Jednym z jej przedstawicieli był teolog, filozof i uczyony (wykładowca w Sorbonie) Antoine Arnauld. W 1643 r. opublikował on

książkę pt. *O częstej komunii*, która bezpośrednio wymierzona była w relatywizm moralny jezuitów, oraz związane z nim łatwe odpuszczanie grzechów poprzez częste przystępowanie grzesznika do komunii. Powoływał się przy tym nie tylko na autorytet Janseniusza, ale także św. Augustyna. Zapoczątkowała ona głośny i trwający wiele lat spór teologiczny z jezuitami. Zaangażowane w nim były m.in. władze królewskie oraz paryski parlament (stanowiący w tamtym czasie władzę sądowniczą). Ten ostatni zażądał od Arnaulda odwołania jego zarzutów pod adresem jezuitów. Jego odpowiedzią było opublikowanie w 1644 r. *Teologii jezuitów*, w której nie tylko je podtrzymywał, ale też szedł w niej jeszcze dalej, bowiem starał się wykazać, że ta teologia rozmija się z naukami katolickiego Kościoła. W tej sytuacji jezuita zwrócili się do pap. Innocentego X z prośbą o uznanie jansenizmu za herezję.

Dla Pascala kwestia wiary i niewiary człowieka był fundamentalna

Papieskie potępienie jansenistów nie zakończyło ani ich funkcjonowania w życiu intelektualnym Francji, ani też ich

sporu z jezuitami. Arnauld został wprawdzie pozbawiony w 1656 roku prawa wykładania w Sorbonie, jednak pozostał on kierownikiem duchowym mnichów i mniszek z klasztoru Port-Royal. Klasztor ten do czasu jego likwidacji królewskim rozporządzeniem w 1713 roku skupiał jansenistyczną opozycję wobec poczynań jezuitów i jej kościelnych oraz świeckich protektorów. W l. 1656-1657 w obronie jansenizmu wystąpił Blaise Pascal w swoich 18 listach, publikowanych pod anonimowym tytułem Listy pewnego paryżanina do przyjaciela z prowincji. W literaturze funkcjonują one pt. Prowincjałki. Mogły one w istotnym stopniu przyczynić się do wzmożenia ataków na jansenistów oraz likwidacji ich ośrodka w Port-Royal.

Swoją pozycję w kulturze Pascal zawdzięcza jednak nie tyle *Prowincjałkom*, ile zbiorowi 972 znalezionych po jego śmierci luźnych notatek, funkcjonujących w literaturze pt. *Myśli*. Tytuł ten nadany im został przez ich pierwszego wydawcę i autora przedmowy Etienne'a Périera, a obecny układ treści (i numeracja fragmentów) nadany mu został w 1906 roku przez Jacques'a Chevaliera. W tym układzie *Myśli* ich część pierwsza zatytułowana jest: *Człowiek bez Boga*, natomiast druga: *Człowiek z Bogiem*. W ten sposób Chevalier problemem centralnym w *Myślach* uczynił kwestię wiary i niewiary człowieka. Bez wątpienia, dla Pascala była to kwestia fundamentalna. Jednak jej rozwiązywanie traktował on jako ciągły proces raz zbliżania się do Boga, innym razem oddalania się od Niego, a jeszcze innym pozostawania w stanie głębokiej niepewności, czy zbliżamy się do Niego, czy też oddalamy, przy czym ci, których uznawał za osoby godne najwyższego uznania, w owym stanie niepewności pozostawać mają permanentnie, mogąc jedynie starać się jak najbardziej go zniwelować.

W *Myślach* wyróżnia on m.in. taką kategorię osób, które określa mianem „człowieka oświeconego”. Jego zdaniem, człowiek ten „żegluje po szerokim przestworzu, wciąż niepewny i chwiejny, popychany od jednego krańca do drugiego krańca. Czegokolwiek chcieliby się uczepić, wraz chwieje się to i oddala”. Przyznaje on wprawdzie, że „wyraźnie stworzony jest on do myślenia, to cała jego godność; cała zaś jego zasługa i cały obowiązek to myśleć, jak się należy. Owóż porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie i od swego Stwórcy, i swego celu”. W tej kategorii osób wyróżniana jest przez Pascala taka grupa, która stawia wysokie wymagania temu, co pretenduje do miana poznania pewnego, ale waha się, czy można zaliczyć do pewników istnienie Boga. Do nich adresowany jest tzw. zakład Pascala. Sprowadza się on do generalizującego wniosku, że wprawdzie nie można mieć całkowitej

pewności co do Jego istnienia, jednak bardziej prawdopodobne jest Jego istnienie niż nieistnienie. Pascal wskazuje na takie ograniczenia ludzkiego umysłu, które sprawiają, że człowiek nie jest w stanie do końca zmierzyć się ani z nieskończonością matematyczną, ani też fizykalistyczną (makro i mikroświata). W punkcie wyjścia do tego zakładu obiecuje on tym osobom wykazanie, że Bóg jest jedynym takim nieskończonym bytem, który nie ma części – to „rzecz nieskończona i niepodzielna, punkt poruszający się wszędzie z nieskończoną chyżością; jeden we wszystkich miejscach i cały w każdym. [...] punkt, który wypełnia wszystko; moment spoczynku, nieskończoność bez ilości, niepodzielny i nieskończony”.

Dla tych „oświeconych osób” mogło to być i faktycznie było niezrozumiałe. Pascal miał tego świadomość. Podkreślał jednak przy tym, że „niezrozumiałe jest, aby Bóg był, i niezrozumiałe, aby Go miało nie być, aby dusza była zespolona z ciałem i abyśmy nie mieli duszy, aby świat był stworzony i nie był itd.; aby był grzech pierworodny i aby go nie było”. Lista takich niezrozumiałych rzeczy i stanów rzeczy jest znacznie dłuższa. Ma to jednak stanowić argument przekonujący wahające się osoby do podążania za rozumowaniem, które zmierza do wykazania, że trzeba dokonać wyboru między wiarą i niewiarą w istnienie Boga, oraz że wybór pierwszej opcji „nie jest z większym uszczerbkiem dla ich rozumu niż drugiej”. Zdaniem Pascala, jeśli wybiorą pierwszą z nich, to mają szansę na „zyskanie wszystkiego” (w Myślach owe „wszystko” jest szansą na życie wieczne w niebie). Jeśli jednak ta wiara okaże się bezzasadna, to „nie tracą nic”. W tym zakładzie za owe „nic” uznane zostaje skończone życie doczesne. Przy takich założeniach „wybór jest jasny; wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans, nie można się wahać, trzeba stawiać na wszystko”.

Do kategorii „osób oświeconych” Pascal zaliczał również siebie. We

fragmencie 345 pisał: „żyję w straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy. Nie wiem, co jest moje ciało, co zmysły, co dusza i owa część mnie, która myśli, to co mówię, która zastanawia się nad wszystkim i nad sobą i która nie zna siebie tak jak reszty. Widzę przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni, nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie w innym punkcie całej wieczności, która mnie poprzedziła, i tej, która ma po mnie nastąpić. Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć, ale co mi najbardziej nieznane, to sama ta śmierć, której niepodobna uniknąć. Tak jak nie wiem, skąd przychodzę, tak i nie wiem, dokąd idę; wiem tylko, iż opuszczając ten świat, wpadam na zawsze albo w nicość, albo w ręce rozgniewanego Boga, nie wiedząc, która z tych dwóch możliwości może być moim udziałem”.

Pojawiający się w ostatniej części tego fragmentu *Myśli* Bóg okazuje się Bogiem rozgniewanym wprawdzie na wszystkich ludzi, a przyczyną tego rozgniewania jest popełnienie przez ich biblijnych przodków takiego grzechu, jakim było sprzeciwienie się jego woli. Jednak niektórym z nich Bóg w swojej łaskawości darował ten grzech – wysyłając swojego Syna Jezusa Chrystusa, który swoim cierpieniem na krzyżu usunął go z ich duszy. Ta boża łaska nie szła jednak aż tak daleko, aby ktokolwiek z żyjących tutaj na ziemi mógł wiedzieć z całą pewnością, że znalazł się w gronie boskich wybrańców. Jedynym zatem co pozostają osobom pragnącym życia wiecznego w niebie, to wiara w to, że znajdują się wśród tych wybrańców, oraz prowadzenie takiego życia, jakie jest zgodne z chrześcijańskimi wskazaniem i nakazami.

*Znaczną część Myśli
Pascala stanowią próby
uzasadnienia takiej wiary,
która opiera się na autorytecie
Pisma św. – zarówno Starego,
jak i Nowego Testamentu*

W gronie osób
wyróżnionych przez
Pascala znajdują się
również ci, którzy
„służą Bogu całym
sercem, bo Go znają,
oraz ci, którzy Go
szukają całym
sercem”. Pojęciu

serce nadaje on przy tym specyficzne znaczenie. Oznacza ono bowiem u niego to miejsce w duszy ludzkiej, której znajdują się nie tylko ludzkie uczucia, ale także najbardziej żywotne pragnienia. We fragmencie 477 Myśli stwierdza on: „serce ma swoje racje, których rozum nie zna; widzimy to w tysiącu rzeczy. Twierdzę, że serce kocha z natury swoją powszechną istotę i też z natury swojej kocha samo siebie, wedle tego, ku czemu się zwróci; i tępieje na jedno lub drugie, zależnie od wyboru”. Natomiast we fragmencie 481 dodaje: „Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu”.

Znaczną część *Myśli* stanowią próby uzasadnienia takiej wiary, która opiera się na autorytecie Pisma św. – zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Pascal formułuje w niej generalną tezę, że poza chrześcijaństwem „wszystkie inne religie są fałszywe”. Przeprowadza analizę porównawczą między Starym i Nowym Testamentem i stara się w niej wykazać, że dopiero w tym drugim znalazły się właściwe wyjaśnienia nie tylko prorocत्व Jezusa Chrystusa i apostołów, ale także żydowskich proroków. Również jedynie w tym drugim można znaleźć nie tylko obraz Boga „po części jawnego, a po części ukrytego”, ale także odpowiedzieć na pytanie: dlaczego pozostaje On po części jawny,

a po części ukryty. We fragmencie 599 znajduje się stwierdzenie, że „gdyby nie było ciemności, człowiek nie czułby swego skażenia, gdyby nie istniało światło, człowiek nie spodziewałby się lekarstwa. Tak więc nie tylko sprawiedliwe, ale i użyteczne dla nas jest, aby Bóg był w części ukryty, a w części jawny, skoro jednak jest niebezpieczne człowiekowi znać Boga, nie znając swej nędzy i znać swoją nędzę, nie znając Boga”.

Komentarze do poglądów Pascala pojawiły się niedługo po opublikowaniu w 1670 roku jego *Myśli*. W zdecydowanej większości miały one charakter krytyczny. Przedstawiany był w nich przede wszystkim jako jansenista i razem z tą formacją religijną potępiany i wykluczany z grona członków Kościoła katolickiego. Jego nazwisko łączone było również z dyskutowanymi w drugiej połowie XVII i na początku XVIII stulecia kwestiami naukowymi oraz udogodnieniami technicznymi (takimi m.in. jak skonstruowanie pierwszej maszyny liczenia). W XVIII stuleciu Pascal był wprawdzie postrzegany i przedstawiany również jako filozof, jednak taki, z którego poglądami trudno byłoby się zgodzić, a nawet należy się z nimi surowo rozprawić. Tego zadania podjął się m.in. Voltaire. Już po opublikowaniu w 1734 roku swoich dwudziestu czterech *Listów o Anglikach* dopisał i opublikował list dwudziesty piąty, zatytułowany: *Anty-Pascal*. W jego świetle poglądy Pascala są głęboko irracjonalne. Bardziej stonowane *votum separatum* wobec Pascala i jego poglądów pojawia się *Myślach filozoficznych* Denisa Diderota. Ich autora stwierdza w nich m.in. że „Pascalowi nie brakowało prawości, ale był lękliwy i łatwowierny. Ten wytworny pisarz i głęboki myśliciel oświeciłby ludzkość, gdyby Opatrzność nie rzuciła go na pastwę ludziom, którzy poświęcili jego talenty dla trawiących ich nienawiści. Jakże bardzo życzyć by sobie należało, aby nie mieszał się był do sporów ówczesnych teologów, lecz poświęcił się całkowicie szukaniu prawdy i nie lękając się obrazić Boga, posługiwał się bez zastrzeżeń umysłem, który otrzymał od niego ...”

Interesujące, ale i dyskusyjne stanowisko w kwestii jansenizmu i miejsca w nim Pascala zajął Leszek Kołakowski. Jego zdaniem, „jansenizm dojrzały daje się interpretować w zasadniczej strukturze jako kontrreformacja wymierzona głównie przeciw kalwinizmowi w jego postaci rygorystycznej – schematycznie mówiąc, północnej, <flamandzkiej>; jest próbą katolickiej asymilacji tych składników reformy kalwińskiej, które stanowiły jej siłę w zakresie religijnych motywacji: organizacji życia religijnego wokół idei grzechu pierwotnego, upadku i zepsucia; wynikająca stąd nieufność do wszelkich naturalnych środków sprzyjających zbawieniu; stąd dalej krytyka automatyzmu sakramentalnego i obrzędowego; drastyczna opozycja natury i łaski, prowadząca z jednej strony, do ostro zarysowanego rozdziału między życiem chrześcijańskim a wszelką aktywnością świecką (zasada dwustronności działająca, bo redukująca religię niemal w całości do sfery działania łaski, ale dopuszczająca autonomię rozumu świeckiego w granicach świeckich spraw i zagadnień); idea równości ludzi w skażeniu powszechnym i bezsilności przyrodzonych sił; rygoryzm obyczajowy; wyostrzona świadomość ryzyka, na jakie wystawia się każda wersja chrześcijaństwa, skłonna do kompromisów z <naturą> [...]”. Generalnie jestem skłonny się zgodzić z tą opinią.

Podzielam również opinię Kołakowskiego, że „nigdy nie wolno pomijać jansenistycznego kontekstu myśli Pascala, ale jest nie mniej oczywiste, że wyjaśniając Pascala poprzez ten kontekst bądź redukując go do niego, zrobilibyśmy z jego dzieła przypis do kłótni teologicznej, która, jakkolwiek ważna w XVII wieku, obecnie ma już chyba znaczenie tylko historyczne”. Opinia ta znajduje się w przedmowie do jego eseju pt. *Bóg nam nic nie jest dłużny*, nazywanego w podtytule: *Krótką uwagą o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Wiele miejsca zajmuje w nim nie tylko analiza doktryny Janseniusza i jej francuskich zwolenników, ale

także stanowiąca dla nich teologiczną inspirację doktryna św. Augustyna. Wyprowadzony z niej generalizujący wniosek wyraża się w twierdzeniu, że „absolutna suwerenność Boga i dogłębne zepsucie człowieka to dwa ściśle z sobą splecione wątki tworzące rdzeń teologii jansenistycznej. [...] Pascal, rzecz jasna, podzielał tę teologię, rozciągając ją na samą definicję grzechu. Powiedział tylko raz, ale za to zupełnie jednoznacznie (w liście do Charlotte Roannes, z jesieni 1656 roku.): <powód, dla którego grzechy są grzechami, jest ten tylko, że są one przeciwne woli Boga>”.

Analizowane przez Kołakowskiego są nie tylko problemy teologiczne (wyrażające się m.in. w pytaniu: „dlaczego Bóg jest ukryty”), ale także filozoficzne, wyrażające się m.in. w pytaniu: „dlaczego nasz rozum poza pewnymi granicami jest bezsilny, a także dlaczego – mimo wszystko – można na nim polegać w granicach mu zakreślonych?”. Podejmowane były one później również przez innych filozofów (takich m.in. jak M. Heidegger) i literatów (takich m.in. Lew Tołstoj). Zdaniem Kołakowskiego, „całość Pascalowskiego przesłania” w tej kwestii zawiera fragment 427: „Nieśmiertelność duszy to rzecz dla nas tak ważna, dotycząca nas tak głęboko, że trzeba chyba zatracić wszelkie uczucia, aby być obojętnym w tym względzie. Wszystkie nasze uczynki i myśli muszą iść różnymi drogami wedle tego, czy mamy się spodziewać dóbr wiekuistych, czy nie; niepodobna nam uczynić jednego kroku z zastanowieniem, o ile nie miarkujemy go wedle tego punktu, który ma być naszym ostatecznym celem”.

Wskazany przez Kołakowskiego fragment *Myśli* stanowi w moim przekonaniu przede wszystkim dobrą podstawę do dyskusji o stosunku Pascala do stanowiska Kartezjusza w kwestii miejsca i roli Boga w myśleniu filozoficznym. Zwraca na to zresztą również uwagę autor tego eseju, pisząc, że Pascalowskie rozwiązania tej fundamentalnej kwestii „najwyraźniej inspirowane były lekturą Medytacji” (Kartezjusza).

Jednak ich lektura skłoniła Pascala do krytyki pojawiającego się na kartach tego dzieła rozwiązania. W świetle tej krytyki: „dopóki nie zostanie wyjaśniona Kartezjuszowi hipoteza <złośliwego geniusza> (a całkowicie obalić ją może tylko wiara), dopóty nawet na pewniki geometryczne, nie mówiąc już o przeświadczeniu, że nie śnimy na jawie, pada cień uzasadnionej wątpliwości. Kartezjusz może nie być całkiem konsekwentny w kwestii prawd matematycznych, gdyż koniec końców nie wiemy, czy możemy mieć <metafizyczną pewność> bez polegania na prawdomówności Boga. Co prawda, cogito jest poza zasięgiem wszelkiego złośliwego demona, ale to już nie temat Pascala”.

Mam pewne zastrzeżenia do tej mocno skróconej interpretacji Kartezjanizmu, w tym do wprowadzenia na jego grunt „metafizycznej pewności”. Z jednym jednak mogę się zgodzić: z punktu widzenia Kartezjusza „Bóg jest nam coś dłużny”. Jednak nie tylko nam, bowiem również samemu sobie (żeby tylko tytułem przykładu wymienić pozostawanie w niesprzeczności ze wszystkimi swoimi atrybutami). Tak czy inaczej, anty-kartezjański wątek nie tylko jest obecny w Myślach, ale także jest wątkiem ważnym. Jego ważność można właściwie ocenić i docenić jednak dopiero wówczas, gdy się go będzie ujmowało i przedstawiło w takim szerszym kontekście, jaki stanowi Pascalowskie zróżnicowanie na poszczególne kategorie ludzi.

Jeśli na koniec miałbym sformułować generalną konkluzję, to powiedziałbym, że tego rodzaju stanowisko, jakie reprezentował m.in. Pascal, jest następstwem sytuacji, w której swoim ograniczonym umysłem próbujemy „ogarnąć” świat nieograniczony ani w przestrzeni, ani w czasie, a gdy natrafiamy na przeszkody w tych próbach, szukamy wsparcia w tych siłach, które zdają się obiecywać coś dużo więcej, niż może nam dać nasz rozum. Owe siły można nazywać zarówno bożą łaską, jak i bożym objawieniem, a także tym sercem, które jest

przepełnione uczuciem miłości do Boga. Nasz ograniczony rozum i wspierająca go wyobraźnia może podpowiadać nam również takie nazwy jak Bóg-Istota nieomylna i dzieląca się z nami swoją nieomylnością (tak to wygląda m.in. u Kartezjusza), a także – jak to ma miejsce u oświeceniowych deistów – Bóg-Architekt, Bóg-Zegarmistrz lub – po prostu – Bóg-Najwyższa Istota. Jednak jakiej nazwy by nie używać, to w każdym przypadku wychodzi na to, że nasze myślenie o sobie oraz o naszym bliższym i dalszym otoczeniu dochodzi do takiej granicy, której nie jesteśmy w stanie przekroczyć, a poprzez wymyślanie coraz bardziej wyrafinowanych intelektualnie nazw nie staje się ono niestety bardziej racjonalne.

Prof. Zbigniew Drozdowicz

Foto: Domena publiczna

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego