

Przekłady

Lew Szestow

*Sola fide**

I

Legenda o Wielkim Inkwizytorze Dostojewskiego miała być, zgodnie z intencjami autora, bezlitosną krytyką katolicyzmu. Wątpię, czy Dostojewski miał możliwość i czas, by gruntownie poznać przeszłość i teraźniejszość katolicyzmu. Słyszał, oczywiście, o zaborczych papieżach, okrutnych i interesownych, o inguldencjach, o jezuitach, nie cofających się przed żadnymi środkami, o inkwizycji – to wiedzą wszyscy. Wiedział również to, co znane jest wszystkim na temat reformacji i Lutra, który zbuntował się przeciwko katolicyzmowi. Lecz do Lutra i katolicyzmu pałał jednakową nienawiścią, przede wszystkim dlatego, że to, co pochodziło z Europy, wzbudzało w nim wyłącznie podejrzenia i krytykę.

Rozwinięta w *Legendzie* idea o wewnętrznym sensie i posłannictwie katolicyzmu może być w rzeczy samej odniesiona – jeśli przyjrzeć się jej wnikliwie – do całego życia duchowego Europy – tak jak rysowało się ono w oczach Dostojewskiego. Głównym grzechem Europy jest jej niewiara. I cokolwiek robiliby nasi zachodni sąsiedzi, w czymkolwiek przejawiałaby się ich twórczość – w nauce, literaturze, filozofii, teologii – na wszystkim widnieje kainowa pieczęć niewiary.

Europejskie chrześcijaństwo nie jest lepsze od chrześcijańskiej nauki. Tak jak nauka w Europie zawiera tylko siebie, tj. ludzkiemu rozumowi, tak i europejska religia opiera się wyłącznie na tym, co człowiek sam potrafi zrozumieć, co sam potrafi zrobić. Pod tym względem *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* mówi nawet znacznie więcej, aniżeli może się wydawać na pierwszy rzut oka. Podsumowuje dwutysiącletnią historię Europy. Zrobiliście wiele, bardzo wiele – zwraca się Dostojewski do swoich zachodnich sąsiadów – lecz za to, co udało się wam osiągnąć, zapłaciliście straszliwą cenę. Sami wiecie, musicie wiedzieć, jaką ofiarę musieliście złożyć na ołtarzu waszej

* Jest to przekład fragmentu drugiej części książki *Sola fide. Tolko wieroj*, wydanej po śmierci Szestowa, w Paryżu w 1966 roku, nakładem YMCA-Press. Polskie wydanie przygotowuje Wydawnictwo Naukowe PWN.

cywilizacji – najlepsi, najbardziej przenikliwi spośród was uginają się pod brzemieniem wziętej na siebie kolosalnej odpowiedzialności. Wielki inkwizytor – ucieleśnienie wszystkiego, co najbardziej ludzkie i co najwybitniejsze w Europie – musi wyznać w obliczu Tego, przed którym nic nie jest ukryte – że przyniesiona ze Wschodu dobra nowina, głosząca, iż światem rządzi Ten, kto stoi ponad człowiekiem i jego rozumem, jest dla Europejczyków nie do przyjęcia. Światło ze Wschodu wydało się zachodnioeuropejczykom nieprzeniknioną ciemnością. Z powodów historycznych nie można było otwarcie wyrzec się objawionej prawdy – katolicyzmowi pozostało zatem tylko jedno wyjście: stopniowo, w ciągu wieków, zastępować zagadkowe słowo boskie zrozumiałym słowem ludzkim. I katolicyzm uczynił to – w miejscu, gdzie powinna być prawda, wznosił widzialny, dostępny ludziom katolicki Kościół. Wielki inkwizytor wprost i otwarcie zwraca się do swego tajemniczego gościa: „Nie jesteśmy z Tobą lecz z nim, tzn. z Twoim wiecznym, nieprzejednanym wrogiem. Naszym prawdziwym wodzem i panem jest diabeł, Antychryst. Jego możemy zrozumieć, jemu możemy służyć, albowiem ze słabymi, bezsilnymi istotami rozmawia on dostępnym, zrozumiałym, rozumnym językiem. Natomiast tego, czego Ty od nas żądasz – podporządkowania rozumu wierze – spełnić nie możemy. Dla nas, ludzi, źródłem światła zawsze był i będzie rozum i tam, gdzie kończy się władza rozumu, zaczyna się wieczna, nieprzenikniona ciemność – najstraszniejsza rzecz, jaką tylko można wymyślić. I tam, w ową ciemność – chciałbyś, żebyśmy uważali ją za światło – nigdy nie podążaliśmy i nigdy nie pójdziemy. Nasz święty kościół katolicki poprawi Twoje dzieło. On da ludziom to, co jest im potrzebne. Przyniesie im pewność i trwałość zamiast Twojej wolności – da im porządek oparty na niewzruszonym, niezmiennym autorytecie. Wskaże tajemnicę, ale nie zażąda, aby ludzie z nią obcowali. Obieca cud – i ludzie go rzeczywiście ujrzą, choć wcale się nie zdarzy. Albowiem tłum – tak widzowie, jak i aktorzy-wybrańcy – zainteresowany jest tylko tym, aby cuda i tajemnice zdarzały się daleko. Nikt nie będzie się przyglądał i sprawdzał, nikt nie zacznie wnikać w tajemnicę. Nasz autorytet i nasza nieomyślność znajdują inne uzasadnienie. Osądzają drzewo wedle owoców. Daliśmy ludzkości to, co jest jej najbardziej potrzebne – daliśmy jej stałą, niezmienną porządek – tożsamy w jej rozumieniu z ostateczną i największą prawdą. Chciałeś wolności, nieograniczoności, chciałeś, żeby człowiek stał się bogiem – a myśmy Cię opuścili. Twój wróg zaproponował nam ograniczony rozum – ponieważ rozum nie może być bezgraniczny – i przyjęliśmy jego dar niczym dobrą nowinę, a Ciebie odrzuciliśmy. Nie jesteśmy z Tobą, jesteśmy z nim”¹.

Tak mówi Dostojewski w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* o Kościele katolickim. Nie wiem, czy świat katolicki zareagował na groźne oskarżenie

¹ Jest to swobodna parafraza tekstu Dostojewskiego. Odpowiedniego fragmentu nie ma ani w oryginale, ani w polskim przekładzie.

rosyjskiego pisarza. W tych licznych traktatach katolickich, pismach teologicznych, które poznałem, ani raz nie zostało wymienione jego nazwisko. I nie sądzę, żeby to był zwykły przypadek. Wszak oskarżenie, które pod adresem katolicyzmu wysunął Dostojewski, zostało już niegdyś, dość dawno, postawione, i to z większą, znacznie większą siłą i pewnością. Trzy i pół stulecia przed Dostojewskim Luter nazwał papieża Antychrystem, a kościół chrześcijański – antychrystusowym.

Jak już wcześniej zauważyłem, wszystko przemawia za tym, że Dostojewski miał o osobie Lutra i jego dziele bardzo mętne pojęcie. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że nie tylko w Rosji, ale i w Niemczech, ojczyźnie i klasycznym kraju luteranizmu, o dziele i intencjach Lutra – jeśli wykluczyć specjalistów, teologów i uczonych – wie się bardzo mało. Co więcej, jestem przekonany, że jeśli by bogobojnemu luteraninowi podsunąć najbardziej znane z dzieł Lutra, np. *De servo arbitrio*, odwróciłby się od nich z przerażeniem. Podejrzewam, że i sam Dostojewski, który w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* dosłownie powtarza to wszystko, co żyło w duszy Lutra, kiedy jako nie znany jeszcze nikomu mnich występował ze swoimi wykładami na temat listu apostoła Pawła do Rzymian – otóż sam Dostojewski, gdyby podsunąć mu *De servo arbitrio* albo nawet *O babilońskiej gadaninie kościoła*, wolałby pozostać z katolicyzmem niż pójść za Lutrem. Inaczej mówiąc, wydaje mi się, że rozprawienie się z prawdą, która objawiła się Lutrowi, byłoby zadaniem ponad siły Dostojewskiego. Niewiele wiemy, o związku między duchowym rozwojem Dostojewskiego a tym, co przed nim dokonał Luter. Myśli Lutra, niezależnie od tego, że reformacja postarała się, jak zobaczymy niżej, dostosować je do potrzeb codzienności i dokonała na nich w tym celu takiej samej operacji, jakiej, wedle Dostojewskiego, katolicyzm dokonał na dziele Chrystusa – myśli Lutra wcale nie przeszły bez śladu w dziejach ludzkości i poprzez gąszcz wieków mogły się przedrzeć do pojedynczych osób o wysokiej duchowej wrażliwości. Być może Dostojewski bez Lutra nie przeniknąłby ostatecznej tajemnicy katolicyzmu, tzn., być może, przyszedłaby mu do głowy myśl, aby szukać niewiary w najbardziej skrytych tajnikach ludzkiej duszy. Lecz tak czy inaczej, w ślad za Lutrem albo całkiem samodzielnie (nie wykluczam również takiej możliwości i, gdyby takie założenie okazało się słuszne, byłoby to dla nas doświadczenie szczególnie interesujące i pouczające) przyszedł Dostojewski ze swoją oceną katolicyzmu – powinniśmy zatrzymać się nad zdumiewającym, niemal niewiarygodnym faktem: tam, gdzie wszyscy ludzie w ciągu dziesiątków stuleci widzieli najpotężniejszą i budzącą największe nadzieje ostoję wiary, znajdowało się schronienie najstraszniejszej i najbardziej niebezpiecznej niewiary. Jawnej niewiary ludzkość nie przyjęła, i wróg rodu ludzkiego – niechaj spełni się przepowiednia – oszukał ludzi, którzy szczerze zakryli się szatami prawdziwej bogobojności. *Una, sancta, vera ecclesia* – ów kościół, który głosił przez tysiąclecia, i do tej pory powtarza, że poza nim nie ma zbawienia – *extra ecclesiam nemo salvatur* – setki milionów, miliardy

ufnych ludzi wiódł wprost ku zgubie. Tak twierdził Luter, to samo opowiadał nam 350 lat później Dostojewski. W jakim potwornym świecie żyjemy, skoro możliwe są tak wstrząsające, niewiarygodne oszustwa?

II

Stwierdziłem, że w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* Dostojewski tylko powtórzył to, co dawno przed nim powiedział Luter. Wbrew szeroko rozpowszechnionemu mniemaniu, inspiracją walki Lutra z katolicyzmem wcale nie był jego konflikt z Tetzlem z powodu indulgencji. Ten konflikt miał miejsce w 1517 roku (teza Lutra na temat indulgencji wywieszona została 31 października 1517 r.), natomiast wewnętrzny przełom, który faktycznie oderwał Lutra od Rzymu, dokonał się znacznie wcześniej. Znany uczony katolicki, dominikanin H. Denifle, całkiem niedawno, w 1904 r. wydobył z watykańskiego archiwum nie opublikowaną dotąd nigdzie pracę Lutra – *Vorlesung über den Römerbrief*, która stała się dla niego podstawą do napisania obszernej i głośniejszej ostatnio książki o Lutrze. Wykłady te pochodzą z lat 1515–1516, tzn. sprzed historii z Tertzlem – i zawierają się w nich jeśli nie wszystkie, to prawie wszystkie idee, które nagromadziły się w duszy młodego wówczas jeszcze mnicha (Luter miał wtedy niespełna 33 lata). Teraz owe *Vorlesungen* zostały opublikowane i są dla wszystkich dostępne, ale jeszcze w 1906 r. tak wybitny historyk niemiecki, jak Loofs, mógł korzystać z tej pracy tylko za pośrednictwem sporządzonych przez Denifle wypisów. Tak więc, w owych *Vorlesungen* znajdujemy, powtórzę, już cały wybuchowy materiał, który zapewne długo gromadził się w duszy Lutra i czekał tylko na jakąś zewnętrzną inspirację, aby ujawnić swą niszczycielską (bądź twórczą) siłę. W komentarzu *Listu do Rzymian* Luter w ogóle nie wspomina ani o papieżu, ani o katolicyzmie. Przeciwnie, występuje jako prawowierny syn kościoła, wydaje mu się, że głosi wyłącznie to, co sam przejął z katolicyzmu. Nie chodzi o to, że nie dostrzega degeneracji życia współczesnego mu duchowieństwa. Ani dla niego, ani dla żadnego bystrego obserwatora nie było tajemnicą, że kościelne życie z końca XV i początku XVI stulecia dalece odbiegało nie tylko od chrześcijańskiego, ale i od najbardziej skromnego pogańskiego ideału. To, oczywiście, niepokoiło i martwiło wszystkich wiernych wyznawców katolicyzmu, wywoływało sprzeciw i prowokowało do walki. Ale do walki nie przeciwko kościołowi, lecz w imię kościoła – przeciwko jego nieszlachetnym sługom, kompromitującym swoje wysokie godności. Katolicy teologowie po dziś dzień wyrażają swój żal, że tak wspaniale utalentowany Luter nie wykorzystał swoich zdolności w celu demaskowania wad współczesnego mu duchowieństwa. Gdyby jego polemika poszła w tym kierunku, kościół wzięłby jego stronę i sławiłby jego pamięć, tak jak sławi pamięć innych oddanych mu synów. Księża i zakonnicy zapominali o swoim bożym powołaniu i oddawali się

doczesnym uciechom i marnym namiętnościami; kościół sam dobrze wiedział, że należy dokonać ogromnego wysiłku, aby znów podnieść na odpowiedni poziom tak nisko upadłe duchowieństwo. Istniały również inne problemy i troski, które wymagały olbrzymiego wyężenia umysłu i woli ze strony najlepszych przedstawicieli wierzących katolików.

Wszyscy mieli świadomość tego, że życie kościelne domaga się radykalnych przemian, że narosło wiele nie cierpiących zwłoki i trudnych problemów o czysto teologicznym charakterze.

Lecz Luter przeszedł obok tego wszystkiego. Nie chciał nawracać zdeprawowanych zakonników na drogę prawdy, nie interesowały go też poszczególne problemy teologiczne. To znaczy, kiedy przychodziło mu jako profesorowi albo starszemu inspektorowi klasztorów swojego zakonu wygłaszać wykłady, bądź umoralniać rozwiązłe bractwo, wykonywał sumiennie, jak przystało prawdziwemu mnichowi, nałożone nań obowiązki. Lecz jego myśl żyła zdala od jego codziennych zajęć. Jego troska, ta troska, której, chcąc nie chcąc, oddał najlepsze siły własnej duszy, która pozbawiała go snu i duchowego spokoju, z której wyrosła w przyszłości jego służba, nie miała nic wspólnego z jego codziennymi obowiązkami. Nawet wręcz odwrotnie – im sumiennie i gorliwiej spełniał te obowiązki, tym bardziej rosła dręcząca go troska. Tak, iż można powiedzieć, że zachodził niewątpliwie wewnętrzny związek między jego zakonną służbą i dokonującym się w jego duszy przeobrażeniem. Stanie się to zrozumiałe, jeśli uprzedzając nieco dalsze rozważania, w kilku słowach sformułujemy teraz stojące przed Lutrem zadanie.

Luter był zakonnikiem i wierzącym katolikiem. Był więc przekonany, że w swoim czasie każdy człowiek stanie przed groźnym i sprawiedliwym Sędzią, który wyda o nim swój ostateczny sąd. Każdego z nas czeka albo wieczna szczęśliwość, albo wieczna zguba. Luter, jak zobaczymy, wątpił we wszystko. Nie bał się iść wraz z Ockhamem do najdalszych granic w krytyce powszechnie przyjętych założeń moralnych, filozoficznych i teologicznych. Nie zawahał się nawet zwątpić w samego papieża i w cały katolicki kościół sług Antychrysta. Nigdy nie przyszła mu jednak do głowy wątpliwość, że, być może, fałszywe są jego wyobrażenia o sądzie ostatecznym. Być może, nikt nigdzie nigdy nikogo nie sądził i sądzić nie będzie. Akurat to właśnie twierdzenie, które w dzisiejszych czasach tak łatwo przyjmowane jest przez ludzi, które wydaje się tak naturalne i wręcz niepodważalne – dla Lutra było absolutnie nie do przyjęcia. Z tym przekonaniem, z jakim w dzisiejszych czasach każdy pozytywista czy materialista opiera swoje rozmyślenia na zasadzie rozwoju lub naturalnej więzi między zjawiskami, z tym albo jeszcze większym przekonaniem, jakie znają tylko fanatycy lub opętani, rozprawiał Luter o sądzie ostatecznym. Pytanie, czy jednych ludzi rzeczywiście czeka zguba, a innych życie wieczne, nie było jego problemem. Pytał się wyłącznie o jedno: jak człowiek dostąpić może zbawienia, jak ma uniknąć wiecznej śmierci. I jeśli

Luter, jeśli życie i dzieło Lutra mają dla nas tak niezwykłą, wyjątkową wagę, to tylko dlatego, że przyszło mu stanąć twarzą w twarz z tym groźnym pytaniem. Nie podejmuję się rozstrzygać, czy niebywale silna osobowość Lutra uczyniła jego pytanie tak wielkim, czy też na odwrót, Luter wyrósł do tak kolosalnych rozmiarów, ponieważ przyszło mu zmierzyć się z tak gigantycznym zadaniem. Być może, poniższe rozważania wyjaśnią nam kilka kwestii. Na razie zwrócę uwagę na następującą okoliczność: we wszystkich omawianych wcześniej utworach Tolstoja² – w jego nie skończonych *Zapiskach wariata*, w *Ojcu Sergiuszu*, w dramacie *Światło świeci również w ciemnościach*, w *Śmierci Iwana Ilicza*, w *Gospodarzu i robotniku* – spotykamy to samo, co u Lutra. Zająłem się znów Tolstojem przede wszystkim dlatego, aby poprzez jego utwory, napisane dostępnym dla wszystkich współczesnym językiem, przeciągnąć most ku końcowi średniowiecza i do Lutra, a następnie, poprzez Lutra i częściowo św. Augustyna, do najwybitniejszego i najbardziej problematycznego głosiciela ewangelicznej nowiny, apostoła Pawła. Tolstoj nie tylko nie jest teologiem, ale, jak wiadomo, jest nieprzejednanym wrogiem teologii. Nigdy nie czytał Lutra, lecz gdyby wpadły mu w ręce jego dzieła, odrzuciłby je z odrazą i oburzeniem. Wszak Luter przejął od apostoła Pawła akurat tę naukę o zbawieniu dzięki wierze, którą Tolstoj potępił z właściwym sobie zdecydowaniem jako naukę niemoralną i bluźnierczą. A Luter nie dość, że przejął tę naukę od wielkiego Apostoła, ale uznał za niezbędne i możliwe z całym radykalizmem i siłą, do jakich był zdolny – a nie brakowało mu ani jednego, ani drugiego – podkreślić właśnie te miejsca w nauce Apostoła, które są największym bluźnierstwem dla zdrowego rozsądku i naszych moralnych świętości. Fragment 3, 28 z *Listu do Rzymian*³ uważał za klucz do całej *Ewangelii*. W tych słowach – jak i w jakich okolicznościach, zobaczymy poniżej – znalazł odpowiedź na dręczące go pytanie. Był tak przekonany, że tu kryje się największa tajemnica ewangelicznego objawienia, i tak wierzył, że właśnie jemu, po raz pierwszy od piętnastu wieków historycznego istnienia chrześcijaństwa udało się w końcu przeniknąć w całą pełni tę tajemnicę, że później pozwolił sobie nawet we własnym przekładzie zmienić – i to w istocie zmienić bardzo poważnie – ten i bez owej zmiany z takim trudem przyswajalny przez ludzką świadomość wers.

W greckim tekście fragment ten brzmi: λογισμενα gar dikaiousqai pistei anqrwpon ergwn nomou. Tzn. sądzimy, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od nakazów prawa. Luter dokonał w swoim przekładzie korekty: dikaiousqai pistei anqrwton (człowiek usprawiedliwia się wiarą) przełożył: justificare hominem solo a fide, tj. wyłącznie wiarą. I kiedy wykazywano mu, że samowolnie zmienił tekst *Pisma Świętego*, jeszcze bardziej

² Rozdziały zawierające interpretację wspomnianych tu utworów Tolstoja włączone zostały przez Szestowa do jego książki *Na wiesach Iowa. Stranstwowanija po duszam*. Paris 1929, s. 94–159, pod tytułem *Na strasznym sudie. Poslednije proizwiedienija L. N. Tolstogo*.

³ Zob. Rz 3, 28.

zuchwale i samowolnie odpowiedział: *sic volo, sic jubeo – sit pro ratione voluntas*⁴. Równocześnie pozwolił sobie na mniejszą zuchwałość. List apostoła Jakuba, należący od zarania do kanonu Pisma św., uznał za apokryficzny – przede wszystkim dlatego, że znajdowały się w nim słowa, najczęściej przytaczane przez jego przeciwników na dowód fałszywości jego interpretacji usprawiedliwienia – „tak też jest martwa wiara bez uczynków”⁵. Wiara, tylko i wyłącznie wiara przynosi zbawienie człowiekowi – oto owa dobra nowina, którą Luter wykradł antychrystusowemu Kościołowi katolickiemu.

Podobnie jak Dostojewski, był przekonany, że Kościół katolicki doskonale wiedział, iż głoszona przez Ewangelię dobra nowina kryła się w całości w tych właśnie słowach. Lecz Kościół katolicki nie chciał przyjąć Bożej prawdy. Trzymał stronę nie Boga, ale Jego odwiecznego wroga. I aby nie dopuścić do zbawienia ludzkości, zastąpił Jego boską naukę swoją własną, ludzką. W miejsce wiary wstawił uczynki i przekonał ludzkość, że własnymi siłami szukać należy życia wiecznego. Na tym polega jego straszna zbrodnia – i aby oswobodzić ludzi z więzów Antychrysta, Luter zdecydował się dźwignąć wielki ciężar – wystąpić przeciwko kościołowi, ogłosić świętą wojnę przeciwko papieżowi.

Nie ma wątpliwości, że gdyby Tołstojowi przedstawić w taki sposób doktrynę Lutra, wpadłby z tego powodu w taki sam gniew, jaki budziła w nim nauka Nietzschego o „poza dobrem i złem”. Co więcej, prawdopodobnie nie zrozumiałby, dlaczego katolicy wystąpili wówczas przeciwko Lutrowi i co w katolicyzmie tak wzburzyło Lutra. Czy kościół katolicki odrzucił kiedykolwiek listy apostoła Pawła? I czy, dalej, dogmatu o odkupieniu kościół katolicki nie uważał za swój podstawowy dogmat? Czyż nie nauczał, że człowiek nie może zbawić się własnymi siłami i że Syn Boży zstąpił na ziemię i przybrał ludzką postać właśnie dlatego, żeby zbawić ludzi od zguby? Wszak problem *justificatio* podjęty został 1000 lat przed Lutrem i w słynnym sporze między św. Augustynem i Pelagiuszem kościół bez wahania opowiedział się po stronie pierwszego i potępił naukę Pelagiusza jako heretycką właśnie dlatego, że choć nie odrzucał on łaski, to nadawał jej ograniczone znaczenie i nazbyt wielką wagę przykładał do indywidualnego samodoskonalenia się. Są to wszystko fakty i przyjdzie nam jeszcze mówić o nich. Lecz właśnie po to, aby współczesny czytelnik, który zapomniał albo nie znał nigdy teologicznej terminologii, nie myślał, iż te wszystkie dziwaczne i archaiczne idee, w których sferze rozgrywała się tragedia Lutrowego odstępstwa, straciły dla nas wszelki sens, podkreślę w tym miejscu, że mimo całej zewnętrznej rozbieżności Tołstoj i Luter mówili i czynili dokładnie to samo. Luter nosił sutannę i golił tonsurę, Tołstoj chodził w sukmanie i zapuścił brodę i włosy. I zewnętrzna różnica była tak wielka, że ani jeden, ani drugi nie podejrzewałby przez chwilę, do jakiego

⁴ Tak chcę, tak rozkazuję – niechaj wola stoi ponad rozumem (Horacy). Cyt. za: H. Grisar: *Luther. T. III: Am Ende der Bahn*. Freiburg 1911, s. 438.

⁵ Jk 2, 17, 24, 26.

stopnia są duchowo podobni do siebie. Lecz w rzeczywistości tak właśnie było. Tolstoj, podobnie jak Luter, odrzucił uczynki. Nie tylko Iwan Ilicz i Briechnow osiągają zbawienie dopiero wówczas, gdy nagle, pod wpływem jakiegoś bodźca, jakieś nie wiadomo skąd pochodzącej siły, pojawiającej się właśnie wtedy, kiedy udręczenie beznadziejnymi próbami samodzielnego wyrwania się z rozpaczliwego położenia osiąga swój kres, oddają się w ręce losu i nie idą już tam, dokąd chcą iść, ani nie chwytają się za to, czego można się trzymać – nawet ojciec Sergiusz, słynny i wielki asceta, który całe swoje życie poświęcił służbie bliźniemu, nie zgromadził nic, czego mógłby się uczyć i na czym mógłby polegać w straszliwej ostatniej chwili. Tolstojowscy bohaterowie przekonują się, że uczynki niczego nie dają, że przed Boskim sądem Iwan Ilicz, Briechnow i ojciec Sergiusz są równi. Co więcej, nie tylko złe, ale i dobre uczynki okazują się ciężarem w obliczu ostatecznej próby. I nawet uczynki dobre są większym ciężarem niż złe. Złych łatwo się wyrzec, dobrych – trudno, dla niektórych jest to niemożliwe. Przykuwają do ziemi, człowiek pragnie widzieć w nich wieczny sens swojego istnienia. Nie może się ich pozbyć i w ich imię walczy z ową niepojętą dłań i na razie obcą siłą, która wbrew jego woli popycha go do tej sfery, gdzie wszystko jest dla niego nowe i dlatego straszliwe i tak dręcząco niepotrzebne.

Tolstoj opowiedział nam to w swoim świeckim języku. To samo głosił Luter lecz w terminach i metaforach tak odległych i obcych, że na pierwszy rzut oka wydaje się, iż mówił o czymś zupełnie innym.

Być może należałoby jeszcze dodać – aby rozwiązać (albo na odwrót: wzmóc) wątpliwości czytelnika i przyzwyczać go do myśli, że zewnętrzny obraz człowieka, tj. teorie, w które obleka on swoje myśli, nie mają często żadnego znaczenia – że nie tylko Tolstoj, ale i Nietzsche żył w tych samych obszarach, dokąd los rzucił Lutra. Jest to jeszcze bardziej wstrząsające. Tolstoj, jeśli nawet odrzucał kościół, uważał się przynajmniej za chrześcijanina i czczył *Biblię*. Nietzsche, przeciwnie, należał do najbardziej nieprzejednanych, wręcz opętanych wrogów nie kościoła, lecz właśnie chrześcijaństwa. O *Ewangeli* wyrażał się ostrzej i bardziej bluźnierczo niż Tolstoj o kościele. Tym niemniej – teraz zabrzmiał to paradoksalnie, ale dalszy wywód potwierdzi moje słowa – tym niemniej formuła Nietzschego „poza dobrem i złem” oraz przejęta przez Lutra od apostoła Pawła idea *hominem justificare sola fide* znaczą d o k ł a d n i e to samo. Tyle że Luter był bardziej zuchwały i bardziej konsekwentny od Nietzschego.

Co prawda, Luter był odważny jako zakonnik, nikomu nie znany, sam na sam ze sobą, we własnej celi. Kiedy los przepędził go z celi i rozkazał tworzyć historię, zabrakło mu odwagi. Historię tworzył on tak samo lub niemal tak samo, jak robią to wszyscy ludzie. Dlatego właśnie katolicy mówią, że luteranizm jest lepszy od Lutra. To prawda. Luteranizm nie ośmielił się – spróbowałby tylko! – iść za apostołem Pawłem!

Mówimy tu jednak o Lutrze. On odważył się – i to na wiele – tak jak odważył się Briechnow lub ojciec Sergiusz u Tolstoja. Autentyczna ostateczna

odwaga rodzi się tylko w tej fantastycznej atmosferze, którą zapewnia samotność celi, samotność, o której Tolstoj opowiadał, że doskonalszej nie znajdzie się ani pod ziemią, ani na dnie morskim.

Jeszcze jedna uwaga. Jeden z katolickich biografów Lutra, jezuita Grisar, zauważył, że nauka Lutra przypomina Nietzscheańskie „poza dobrem i złem”. Zrozumiałe, jaka to gratka dla jezuickiego serca. I mimo to Grisar nie odważył się oświecić swojego badania tą myślą. Czyżby przy całej nienawiści do „reformatora” zrobiło mu się go żal? Czy też przenikliwy i chytry jezuita przestraszył się, że – usprawiedliwi Nietzschego?

III

Już tysiąc lat przed Lutrem w granicach katolickiego, uznanego już wówczas kościoła, rozegrał się pierwszy wielki spór o sens wiary. Przeciwnikami byli św. Augustyn, z jednej strony, i Pelagiusz ze swoimi sojusznikami, Celsusem i Julianem z Aeclanum, z drugiej. Katolicy i protestanci historycy zgodni są do jednej rzeczy – szczerłość intencji spierających się stron stoi poza wszelkimi podejrzeniami. Św. Augustyn mówił to, o czym był głęboko przekonany; Pelagiusz gotów był naprawdę oddać życie za swoje idee. Obaj byli przy tym wiernymi synami kościoła – jednemu i drugiemu wydawało się, że nie są wcale nowatorami, odkrywcami, że bronią nie swoje, ale otrzymane od przodków dziedzictwo⁶. Również zewnętrzne źródła były u nich te same, co u wszystkich katolików z początku V wieku. Czytali Pismo św. i w Piśmie św. znajdowali usprawiedliwienie dla siebie. Niemniej jednak, mimo pragnienia odnalezienia prawdy i mimo lęku przed dokonaniem schizmy wśród wierzących, w żaden sposób nie mogli dojść do porozumienia. Odbywały się niezliczone dysputy, podawane były niezliczone wyjaśnienia, powstało mnóstwo wielkich i małych książek, lecz nie posuwało to sprawy naprzód. Pelagiusz z towarzyszami pozostawał przy swoim, św. Augustyn – przy swoim. Kościół potępił, jak wiadomo, Pelagiusza, zajął stronę św. Augustyna i zobowiązał wszystkich katolików do uznania doktryny o zbawieniu wiarą. Lecz osądzeni nie rozumieli sensu surowego wyroku. Wydawało się im, że występowali w obronie prawdy, Bożej prawdy – dlaczego nie starczyło im sił, aby zniszczyć jawny błąd? Dlaczego św. Augustyn, którego wszyscy czcili i szanowali, nie widział tego, co

⁶ Reuter (artykuł w „Augustinische Studien”, nr 38) pisze o Pelagiuszu i Celsusie: Der gewohnheitsmäßige Gehorsam gegen die Autorität der Kirche war auch der ihrige. Beide Männer verfolgten als gute Katholiken augenscheinlich eine kirchliche konservative Tendenz; von irgendwelchen schismatischen Neigungen finden wir bei denselben keine Spur” [Zwyczajowe posłuszeństwo wobec autorytetu Kościoła było również ich posłuszeństwem. Obaj jako dobrzy katolicy sprzyjali najwidoczniej kościelnej konserwatywnej tendencji; nie znajdujemy u nich jakiegokolwiek śladu skłonności schizmatycznej].

dla nich było tak oczywiste? Od tego pytania rozpoczniemy i następnie zajmiemy się już istotą wielkiego sporu.

I protestant Harnack, i katolik Duchesne jednogłośnie stwierdzają, że wzajemne niezrozumienie się św. Augustyna i Pelagiusza zakorzenione jest w odmienności ich indywidualnych doświadczeń.

„Dort ist es ein heißblütiger Mann, der nach Kraft und Seligkeit gerungen hat, indem er nach Wahrheit rang, dem die sublimsten Gedanken der Neuplatoniker, die Psalmen und Paulus das Rätsel seines Inneren gelöst, und den die Erfahrung des lebendiges Gottes überwältigt hat. Hier sind es ein Mönch und ein Eunuch, beide ohne Spuren innerer Kämpfe, beide begeistert für die Tugend, beide erfüllt von dem Gedanken, die sittlich träge Christenheit zur Anspannung des Willens aufzurufen und sie zur mönchischen Vollkommenheit zu bringen, beide mit den griechischen Vätern wohl vertraut, Beziehungen zum Orient aufsuchend, in der antiochenischen Exegese bewandert, vor Allem aber jener stoisch- aristotelischen Popularphilosophie (Erkenntnistheorie, Psychologie, Ethik und Dialektik) huldigend, die unter den gebildeten Christen des Abendlandes so viele Anhänger zählte”⁷.

To samo podkreśla Duchesne. Również on, podobnie jak Harnack, przyczynę niezgody między Augustynem i Pelagiuszem widzi w rozbieżności ich dawnego duchowego doświadczenia: „Augustin, qui etait venu a la vertu en passant par le vice et qui n'etait sorti de ses desordres qu'en se sentant apprehende tres fortement par la main de Dieu, Augustin devait a sa propre experience un profond sentiment de l'infirmité humaine et du secours divin”⁸.

Tego duchowego doświadczenia, które miał św. Augustyn, brakowało Pelagiuszowi. Pelagiusz nie znał dręczącej wewnętrznej walki, tych otchłani zwątpienia w siebie i rozpacz, o których tak wiele opowiada św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*. W jego przeszłości nie było konfliktów. Od dzieciństwa był chrześcijaninem, w przeciwieństwie do Augustyna, który przyjął chrzest dopiero w wieku dojrzałym. Nie znał, jak Augustyn, nagłych, cudownych

⁷ A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. T. III. s. 168. (Tam jest człowiek o gorącej krwi, który walczył o moc i szczęśliwość, walcząc o prawdę (człowiek), któremu wzniosłe idee neoplatoników, psalmy i ap. Paweł przyniosły rozwiązanie zagadki jego wewnętrznego życia i którego pokonało doświadczenie żywego Boga. Tutaj – mnich i eunuch, obaj bez śladów wewnętrznej walki, obaj uduchowieni cnotą, obaj przepełnieni ideą moralnego wezwania chrześcijaństwa do wyłączenia woli i doprowadzenia go do zakonnej doskonałości, obaj doskonale zaznajomieni z [naukami] greckich Ojców, poszukujący związków ze Wschodem, biegli w antiochińskiej sztuce egzegezy, przede wszystkim zaś oddani owej stoicko-arystotelesowskiej popularnej filozofii (teoria poznania, psychologia, etyka i dyalektyka), która zdobyła sobie wielu wyznawców wśród wykształconych chrześcijan Zachodu.

⁸ L. Duchesne: *Histoire Ancienne de l'Eglise*. T. III. Paris 1911, s. 203. Augustyn, który osiągnął cnotę, doświadczył grzeszności, i który porzucił swoje błędzenie tylko dzięki uczuciu, że z wielką mocą pokierowała nim ręka Boża, zawdzięczał własnemu doświadczeniu głębokie poczucie ludzkiej niemocy”.

iluminacji, ale nie znał też upadków. Idąc drogą wiary i cnoty, omijał szczęśliwie te dziedziny, w których gnieździ się grzech i niewiara. Wydawałoby się, że *a priori* wszystkie przewagi są po stronie czystego i silnego Pelagiusza. Zdecydowanie szedł prostą drogą ku swojemu wzniosłemu celowi – czyż nie jest to wielka zasługa? Jego droga nie była łatwa – droga wyrzeczeń i trudności. Czy nie gwarantowało mu to przynajmniej moralnego zwycięstwa, nie dawało mu prawa do zadowolenia, do świadomości własnej słuszności, własnej wyższości nad tymi, którzy dopiero pod wpływem późnej skruchy wypełniali nakazy Boże? I czyż nie jemu właśnie, a nie błędzającym, pisane było posiąść i głosić światu prawdę? Jakkolwiek odpowiadalibyśmy na te pytania, choćby cała nasza sympatia była po stronie sprawiedliwego Pelagiusza, historia, jak wspomniałem, rozstrzygnęła spór na korzyść Augustyna. I nie tylko kościół katolicki, którego autorytetu wielu nie zgodzi się oczywiście, uznać, ale także przedstawiciele myśli współczesnej – wymieniłem dwóch wybitnych uczonych – bez wahania i nawet ze szczególnym triumfem dołączają swoje autorytatywne głosy do sądu historii.

Oto jak Harnack opisuje istotę pelagiańskiego sporu: „Die beiden großen Denkweisen – gilt die Tugend oder die Gnade, die Moral oder die Religion, die ursprüngliche unverliebte Anlage des Menschen oder die Kraft Jesu Christi?”⁹ Jedyną możliwość zbawienia dla człowieka widział święty Augustyn w łasce, w nadnaturalnej, cudownej sile Chrystusa, w religii – Pelagiusz zaś opierał swoje nadzieje na moralności, na cnocie, na ufundowanych w naturze ludzkiej zasadach. Osoba niewtajemniczona mogłaby zapytać ze zdziwieniem: czy zachodzi tu albo może zachodzić jakakolwiek sprzeczność? Czy religia i moralność są sobie przeciwstawne? I czy Pelagiusz nie był człowiekiem religijnym? Jak mogło przyjść do głowy Harnackowi takie sformułowanie istoty pelagiańskiego sporu? A mimo to Harnack ma niewątpliwie rację. Prawdopodobnie nie pomyłę się, mówiąc, że Harnack nie zdawał sobie chyba sprawy, do czego prowadzi takie postawienie problemu, że zapewne nie widział, podobnie jak Duchesne, tych konsekwencji, które wypływają naturalnie z przedstawionego przezeń psychologicznego wyjaśnienia augustyńskiego rozumienia łaski. Jeśli do prawdziwej religii dojść można tylko przez grzech i jeśli ten, który nie grzeszy, nie może uwierzyć, to grzech stanowi niezbędny warunek wiary. I skoro, zdaniem Harnacka i jego przeciwników, katolików, wiara jest najwyższą wartością, to również jej niezbędny warunek – grzech powinien być równie wysoko oceniony. I, na odwrót, owa cnota, która doprowadziła nieszczęsnego Pelagiusza do jego błędu, powinna być przez nas odrzucona. Jakkolwiek dziwne i bezsensowne może się to wydać, osią pelagiańskiego sporu było pojęcie grzechu. Niesłuszne bądź niepełne byłoby

⁹ A. Harnack: *Der Lehrbuch...*, wyd. cyt., t. III, s. 166. „Dwa wielkie sposoby myślenia – co ma wartość?: cnota czy łaska, moralność czy religia, pierwotna nieutracona skłonność człowieka czy siła Jezusa Chrystusa?”.

twierdzenie, że Pelagiusz odrzucał naukę o łasce. Píše on: *Deus, per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, na praesentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit isidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminat... Qui haec dicit gratiam tibi videtur negare?*¹⁰

A następnie, wychodząc od idei o tym, że Bóg powinien być sprawiedliwy i że ludzie, wiedzący, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, mogą dociec istoty Boskiego sądu, twierdził: *ibi vero remunerandi sint qui bene libero arbitrio utentes merentur Domini gratiam et ejus mandata custodiunt*¹¹.

I w istocie, jeśli nasze pojęcie sprawiedliwości jest cokolwiek warte, tzn. jeśli, wyrażając się słowami Sokratesa, racjonalne normy powinny być jednakowo obowiązujące i dla śmiertelnych, i dla nieśmiertelnych, to cóż może być bardziej sprawiedliwe od rozważań Pelagiusza? Czyż nie ma on racji, kiedy mówi: *Praesciebat ergo (Deus) qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem, in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit elegit. Elegit ergo antequam essent, praedestinans filios quos futuros sanctos immaculatosque praescivit; utique ipse non fecit, nec se facturum, sed illos futuros esse praevidebat*¹².

Gdyby przedstawiono te wszystkie rozważania Sokratesowi, uznałby je, prawdopodobnie, za nieco fantastyczne u swych podstaw, ale niewątpliwie za bardzo konsekwentne i głęboko moralne. Również Tołstoj niewątpliwie zaakceptowałby je z nielicznymi i nieznacznymi poprawkami. Jeśli bowiem Bóg jest wszechwiedzący i sprawiedliwy i jeśli my, używając słów wszechwiedza i sprawiedliwości, wiemy, co mówimy, to Pelagiuszowi rzeczywiście nie sposób niczego zarzucić. Głosi on te same idee o wiecznej sprawiedliwości i ostatecznym bezstronnym sądzie, które do tej pory zdumiewają wszystkich czytelników platońskiego Fedona. Albo błędzą również nasi współcześni, oddając cześć pogańskim cnotom: *virtutes gentium splendida vitia sunt*¹³. Przyjrzyjmy się

¹⁰ Cyt. za: Tixeront: *Histoire des Dogmes*. T. II. Paris 1909, s. 445. Za pośrednictwem Swojej nauki i Swojego objawienia Bóg już to otwiera nam oczy naszego serca, już to pokazuje przyszłość, abyśmy nie zajmowali się sprawami doczesności, już to wystawia rogi diabelskie, już to oświeca nas wielopostaciowym i niesłabnącym darem łaski niebieskiej... Czyżby ten, kto tak twierdzi, odrzucał łaskę?). Julian pisze: „*Nihil potest per Sanctas Scripturas probare, quod justitia non potest tueri*” (Nic, co nie może być uzasadnione przez sprawiedliwość, nie może być udowodnione przez Pismo św. Cyt. za: A. Harnack: *Der Lehrbuch...*, wyd. cyt., t. III, s. 197.

¹¹ „Zaprawdę wynagrodzeni zostaną ci, którzy dobrze korzystając z wolnej woli zasługują na łaskę Boga i wypełniają Jego przykazania”.

¹² Cyt. za: Tixeront: *Histoire des Dogmes*, wyd. cyt., t. II, s. 446. Tak więc Bóg wprzód wiedział, kto w przyszłości okaże się świętym i nieskażonym przez sąd wolnej woli, dlatego też wybrał takich przed stworzeniem świata w swojej przedwiedzy, która wiedziała, że takimi się oni staną. Zgodnie z tym wybrał ich On, zanim się takimi stali, przeznaczając do synowstwa tych, o których wprzód wiedział, że będą święci i bezgrzeszni. W każdym razie, nie dokonał tego, lecz przewidział, że się takimi staną, nie On zaś ich takimi uczyni.

¹³ Pogańskie cnoty są wspaniałymi wadami.

jednak zarzutom, postawionym pelagianom. Oto dziewięć twierdzeń, wydobitych z dzieł Celsusa i innych zwolenników Pelagiusza:

Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset.

Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum.

Quoniam lex sic mittit ad regnum quemadmodum Evangelium.

Quoniam antem adventum Christi fuerunt homines sine peccato.

Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt in quo Adam fuit ante praevaricationem.

Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat.

Posse hominem sine peccato, si velit, esse.

Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam aeternam.

Divites baptisatos nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere¹⁴.

Teraz, na podstawie przytoczonych potępionych twierdzeń Pelagiusza, możemy już do pewnego stopnia wyobrazić sobie, co odepchnęło Augustyna od tej nauki. I zarazem stanie się dla nas zrozumiałe, dlaczego Duchesne i Harnack z takim przekonaniem przypisywali św. Augustynowi psychologiczne motywacje grzesznika.

Konieczne jest jeszcze jedno zastrzeżenie – idee Augustyna i Pelagiusza wcale nie przez nich zostały po raz pierwszy wypowiedziane. Kościół katolicki znał je już od dawna. W pelagiańskim sporze zostały tylko po raz pierwszy wyrażone z tą wyrazistością, która dla wszystkich uczyniła oczywistą ich odwieczną wrogość.

Właściwym źródłem całej nauki Pelagiusza jest wiara w to, że *posse hominem sine peccato esse et Dei mandata facere custodire, si velit¹⁵* – człowiek, jeśli zechce, może być bezgrzesznym. Nie sądzę, żeby ktokolwiek mógł podać zadowalającą odpowiedź na pytanie, dlaczego Pelagiusz w to wierzył. Niewątpliwie jest jednak jedno – i w tej sprawie można się zgodzić z Harnackiem

¹⁴ Cyt. za: Tixeront: *Histoire des Dogmes*, wyd. cyt., t. II, s. 447.

Adam, który stworzony został jako śmiertelny, umrze, niezależnie od tego, czy będzie grzeszył, czy też nie będzie.

Albowiem grzech Adama zgubił tylko jego jednego, a nie ród ludzki.

Albowiem w ten sposób prawo może tak samo, jak Ewangelia wprowadzić do królestwa.

Albowiem przed przyjściem Chrystusa ludzie byli bez grzechu.

Albowiem dzieci rodzą się w tym stanie, w którym był Adam przed popełnieniem grzechu.

Albowiem cały ród ludzki nie umrze z powodu śmierci i nieposłuszeństwa Adama, tak jak nie zmartwychwstanie z powodu zmartwychwstania Chrystusa.

Człowiek, jeśli chce, może być bezgrzesznym.

Dzieci, choćby nieochrzczone, mają życie wieczne.

Jeśli ochrzczeni bogacze nie wyrzekną się wszystkiego, nawet gdyby się im wydawało, że czynią coś dobrego, nie zostanie im to policzone i nie będą mogli dostąpić Królestwa Bożego.

¹⁵ Cyt. za: A. Harnack, *Der Lehrbuch...*, wyd. cyt., t. III, s. 178. „Człowiek, jeśli zechce, może być bezgrzesznym i z łatwością wypełniać przykazania Boga”.

– Pelagiusz i Celsus nie czuli się grzesznikami. I nie była to z ich strony obłuda albo faryzeizm. Wręcz odwrotnie – w słowie *facile* (nie spotyka się go wszędzie) wyczytać można jak gdyby pewną skromność i pokorę. W ustach Pelagiusza (nie Celsusa, oczywiście) była to przesada, i to nawet niemała. Z zachowanych o nim świadectw wynika, że nawet jego wrogowie, a takich było wielu, zmuszeni byli dawać jak najlepsze opinie o jego życiu¹⁶. Słowo nie rozmijało się u niego z czynem. I, oczywiście, jeśli tak było, jeśli rzeczywiście trzymał się on Bożych przykazań, jego życie nie było łatwe. A upór, z jakim powtarzał, że człowiek może być bezgrzeszny, pokazuje nam, iż w tej świadomości własnej czystości i słuszności wobec Boga kryła się, być może, jego główna, a nawet jedyna pociecha życiowa.

*Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur*¹⁷. Za zło i dobro zasługujemy na pochwały i nagany – czy można mieć w tej kwestii jakieś wątpliwości? A jeśli tak jest, jeśli zasługujemy na pochwały i nagany za nasze czyny, to niewyobrażalne jest założenie, że nie rozporządzamy w naszym życiu możliwością postępowania tak albo inaczej. I jeszcze mniej sensowne jest założenie, że nie mamy prawa odczuwać zadowolenia z powodu zasłużonych pochwał albo pozostawać obojętnymi na nagany. Albo czyny człowieka, jego życie w ogóle nie może podlegać moralnej ocenie? Wszyscy ludzie jednakowo *laudabiles* (zasługują na pochwały) i jednakowo *vituperabiles* (zasługują na nagany). Cóż to jednak znaczy? Czy zdajemy sobie sprawę, że dotarliśmy do tej straszliwej formuły, której, oczywiście, Harnack i Duchesne, tak odważnie występujący w imię religii przeciwko Pelagiuszowi, nigdy nie przyjęli i nie przyjmą? Jest to przecież formuła „poza dobrem i złem”. Pelagiuszowi, podobnie jak Sokratesowi, wydawało się, że zatarcie różnicy między dobrem i złem, między *laudabiles* i *vituperabiles* oznacza unicestwienie i religii, i samego Boga. Wszyscy są jednakowo dobrzy, wszyscy jednakowo mają rację, Anytos i Meletos okażą się na ostatecznym sądzie równie czyści albo równie grzeszni, jak Sokrates i Platon. Neron i Kaligula nie mają żadnych przewag nad tymi nieustraszonymi chrześcijaninami, których rzucali oni *ad leones*?

Wszak jedyną przewagą w tym życiu dla dobrego człowieka jest świadomość własnej dobroci – i oto chcą mu ją odebrać. Chcą go zmusić do myślenia,

¹⁶ Augustyn mówi o nim: „*Pelagii nomen cum magna ejus laude cognovi*” [Usłyszałem imię Pelagiusza z wielką jego pochwałą]. Cyt. za: A. Harnack: *Der Lehrbuch...*, wyd. cyt., t. III, s. 172. Harnack pisze: „Der Ernst und die »Heiligkeit« des Pelagius sind vielfach bezeugt, vor allem von Augustin selbst und Paulin von Nola” [Powaga i „świętość” Pelagiusza była wielokrotnie potwierdzana, przede wszystkim przez samego Augustyna i Pawła z Nola]. Tamże, s. 169.

¹⁷ Cyt. za: F. Loofs: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. T. I. Halle 1906, s. 427. (Wszelkie dobro czy zło, za które można nas pochwalić bądź zganić, nie powstaje z nami, ale jest przez nas dokonywane; jesteśmy zdolni do jednego i drugiego, lecz nie rodzimy się z nimi).

że wszystkie jego wysiłki są daremne, że grzech Adama, odległego praojca, stał się jego dziedzictwem, że z samej natury zarażony jest straszliwą chorobą, z którą nie ma sił walczyć. I że jeśli dane jest mu osiągnąć zbawienie, to owo zbawienie nie zależy od jego woli i od jego wysiłków. Cały trud, jaki włożył on w to, aby przestrzegać przykazań Bożych, jest daremny.

Choć taka świadomość odbiera sprawiedliwemu człowiekowi jego moralne oparcie, to nauka o tym, iż zbawienie nie zależy od niego, prowadzi do znacznie straszniejszych konsekwencji. Pelagiusz mówi: Wenn ich über die Sittenlehre und die Grundsätze eines heiligen Lebens handle, so weise ich immer zuerst die kraftvolle Fähigkeit der menschlichen Natur nach und zeige, was sie leisten kann, ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat et dum quod inesse sibi ignorat id se existimet non habere¹⁸. I jest to przecież słuszne: jeśli zadaniem człowieka jest moralne samodoskonalenie się, to musi on przede wszystkim wiedzieć, że ma siły do wypełnienia tego zadania, w przeciwnym razie, naturalnie, opuszcza ręce i zamiast walczyć z wrogimi mu pokusami, poddaje się im. Dlatego Pelagiusz i jego sojusznicy tak wiele i z takim uporem mówią o wolnej woli. *Voluntas est nihil aliud quam motus animi cogente nullo* – wolność nie jest niczym innym, jak nieskrępowanym poruszeniem duszy. Cała ich doktryna jest właściwie rozwinięciem dwóch zasad – zasady wypowiedzianej przez Sokratesa i przejętej przez jego spadkobierców, Platona, Arystotelesa i stoików, a nawet obecnej jeszcze w neoplatonizmie – iż dobro stoi ponad Bogiem, a nie na odwrót, oraz z korelatywnej zasady wolnej woli. *Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate constitit*¹⁹. W tych krótkich słowach herold pelagianizmu, Julian, trafnie i lakonicznie sformułował podstawową myśl tej tendencji, której był przedstawicielem. To samo mówi również Harnack. „W przytoczonym twierdzeniu Juliana kryje się klucz do całej struktury jego myśli: swobodnie stworzony człowiek w swojej własnej sferze całkowicie samodzielnie przeciwstawia się Bogu. Bóg ukazuje się dopiero później (na sądzie)”²⁰. Lecz Harnack ma rację tylko o tyle, o ile w twierdzeniu Juliana trafnie dostrzegł klucz do systemu pelagiańskiego. W żadnym razie nie można jednak zgodzić się z tym, że pelagianie chcieli oswobodzić się, tj. oddalić od Boga. Moim zdaniem, jest to całkowicie niepotrzebne wypaczanie ich doktryny.

¹⁸ Pelag. Ep. ad Demetr., cyt. za: A. Harnack: *Der Lehrbuch...*, wyd. cyt., t. III, s. 171. (Kiedy mówię o nauce moralnej i o zasadach świętego życia, mam przede wszystkim na względzie pełne mocy zdolności natury ludzkiej i pokazuję, czego może ona dokonać, aby dążenie duszy do cnoty nie słabło z tego powodu, że uważa się ona za mniej zdolną do niej, i żeby on (człowiek) nie uważał za nieistniejące możliwości, które się w nim kryją.)

¹⁹ Cyt. za: Tixeront: *Histoire des Dogmes*, wyd. cyt., t. I, s. 438. (Wolność woli, dzięki której Bóg dał człowiekowi niezależność, polega na tym, że człowiek może popełnić grzech albo wstrzymać się przed nim.)

²⁰ A. Harnack, *Der Lehrbuch...*, wyd. cyt., t. II, s. 227.

Znacznie słuszniejsze jest to, kiedy Harnack, wraz ze wszystkimi pozostałymi historykami, katolickimi i protestanckimi, mówi o racjonalizmie pelagian. Lecz jest to przecież zupełnie co innego, racjonalizm nie wyklucza religijności. Można wierzyć w Boga, można kochać Boga i zarazem myśleć, że najwyższe prawdy Bóg objawił nam w rozumie. Co więcej – w sposób najbardziej naturalny człowiek kocha i czci tego Boga, który objawił mu się w rozumie – albowiem to, co tajemnicze, nie pociąga, ale przeraża ludzi.

I tu powinienem zapytać Harnacka i jego zwolenników – niech odpowiadają z ręką na sercu – czy czują gotowość zawierzenia temu, co tajemnicze i nieznane. Pamiętamy przecież, co Harnack z przekonaniem mówił: nie można bezkarnie lekceważyć zdrowego rozsądku. Wiemy, że to samo stwierdzał Renan. I nawet katolicyzm, otwarcie głoszący możliwość cudownego, boi się tego, co irracjonalne, tak samo, jak pospoliccy pozytywiści. Wyklina tych, którzy decydują się uznać, że wiara nie godzi się z rozumem. Wiara wie więcej niż rozum, jest ponadracjonalna, ale nie irracjonalna. Jest to dogmat nie tylko katolicki, ale niemal ogólnoludzki. Być może, nawet ograniczające „niemal” należałoby opuścić. Chcę przez to powiedzieć, że nawet ci nieliczni ludzie, którzy ośmielają się rzeczywiście odrzucać ratio, zdolni są do tej zuchwałości tylko w wyjątkowych chwilach niezwykle duchowego uniesienia. I ze swoich dalekich podróży na obszary nieuchwytnego nie przynoszą z sobą zwykle nic, co mogłoby służyć ich codziennej egzystencji. Pamiętają, że byli gdzieś, gdzie wszystko zbudowane jest zupełnie inaczej niż w naszym codziennym życiu. Lecz nie mogą ani innym, ani samym sobie jasno i wyraźnie opowiedzieć, co widzieli i czuli w tym odmiennym wymiarze bytu. Co prawda, rzadko kto przyznaje się do tego. Rzadko kto ma odwagę, ponieważ to „inne”, doświadczane momentalnie i w momencie uchwycenia oceniane jako najwyższe, jedyne w swoim rodzaju, nie posiada tych cech, które pozwalałyby je utrwalić, nieustannie trzymać w rękach i imponować w ten sposób pozostałym ludziom; niewielu ludzi gotowych jest wierzyć w to, co powstaje i znika. Wszyscy przywykliśmy myśleć, że wartość tego, co wartościowe polega przede wszystkim na tym, iż jest ono stale potrzebne i stale cenne. A nawet powszechnie potrzebne i powszechnie cenne. To, co nie jest potrzebne wszystkim i zawsze, co nie spotyka się z powszechną akceptacją, uznawane jest tym samym za „subiektywne”, a więc drugorzędne. A skoro owo subiektywne nie posiada nieustannej władzy nawet nad tymi, którym się ujawnia, to czyż można widzieć w nim nie tylko najwyższą wartość, ale w ogóle jakąkolwiek wartość? Czy nie lepiej odnieść je, kierując się właśnie oznakami przypadkowości i nietrwałości, do kategorii iluzorycznego? A zatem zlekceważyć je? Kiedy ludzie stają przed dylematem tego rodzaju, niemal się nie wahają. Wolą raczej zniekształcić, wypaczyć nie do poznania swoje objawienia, aniżeli odmówić im prawa do wtłoczenia ich w ramy, które zgodnie z ogólnymi warunkami ludzkiego postrzegania są *condito sine qua*

non wartości – i to nie cenności, ale wręcz realności – duchowych iluminacji. Przeprowadzonej przez Harnacka i katolików krytyce pelagianizmu jako nieudanej próbie wniesienia do religii elementu racjonalnego można by zarzucić nierzetelność, gdyby jej autorów można było obarczyć odpowiedzialnością za tę krytykę. Lecz w istocie rzeczy nie ma tu ich indywidualnej winy. Ich ustami mówi odwieczna tysiącletnia tradycja. Tak było, a więc tak na pewno zawsze będzie. Rozum będzie panował nad ludźmi, ponieważ, ilekroć ludzie buntowaliby się przeciwko niemu, żyć bez niego, jak bez powietrza, nie mogą. Katolicyzm odrzucił pelagianizm, lecz katolicyzm żyje ideami Pelagiusza. Harnack zachwycił się św. Augustynem i Lutrem, ale najbardziej boi się zlekceważyć zdrowy rozsądek. W dziełach św. Augustyna zachował się fragment *lettre de condoléance* Pelagiusza do wdowy Liwanii. Nie wiadomo, czy autorem listu jest rzeczywiście Pelagiusz, jest on jednak niezwykle charakterystyczny i bardzo znamienna jest również ocena Harnacka. Pelagiusz pisze: *Ille ad Deum digne elevat manus, ille orationem bona conscientia effundit qui potest dicere, tu nosti, domine, quam sanctae et innocentes et mundae sunt ab omni molestia et iniquitate et rapina quas ad te extendo manus, quemadmodum justa et munda labia et ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miserearis*²¹. Tj. tylko ten modli się naprawdę, kto, zwracając się do Boga, przygotował sobie możliwość stwierdzenia, że nie czynił niczego niesprawiedliwego ani złego, nie grabił ani świadomie nie kłamał. Przytaczając ten fragment, Harnack zauważa: faryzeusz i celnik w jednej osobie.

Znów przypomnę naukę Sokratesa i Platona o *katharsis* (oczyszczeniu). Wszak to, co mówi Pelagiusz – jeśli jest on autorem przytoczonego fragmentu – mógłby powiedzieć, ba, powiedział w *Fedonie* Sokrates albo Platon. Tylko modlitwa czystego, sprawiedliwego człowieka, gotowego raczej przyjąć jakąkolwiek niesprawiedliwość, aniżeli samemu uczynić coś złego, tylko taka modlitwa dociera do Boga. Co więcej, samo *katharsis*, sama gotowość wyrzeczenia się zła w imię dobra jest jedyną drogą do Boga. Modlitwa stanowi tylko werbalne przedłużenie cnotliwego życia. Na tym polega istota sokratejskiej i platońskiej filozofii. A Harnack piętnuje ją najbardziej obraźliwymi słowami: w osobie Sokratesa widzi faryzeusza i celnika. Czy można tak bezkarnie lekceważyć zdrowy rozsądek! Harnack powiedział, że nie można. I w stosunku do siebie miał rację. Zobaczmy dalej, że pewien mało znany protestancki pastor, w swojej książce, wymierzonej przeciwko *Das Wesen des Christentums* Harnacka, zarzuca mu to samo, co Harnack zarzucał Pelagiuszowi.

²¹ Cyt. za: A. Harnack: *Der Lehrbuch...*, wyd. cyt., t. III, s. 175. (Tylko w ten sposób szlachetny wyciąga ręce do Boga i modli się w dobrej wierze, kto może powiedzieć: Ty Panie wiesz, jak święte, niewinne i wolne od wszelkiej nieczystości, niesprawiedliwości i drapieżności są ręce, które wyciągam do Ciebie, i jak prawe i wolne od wszelkiej nieprawdy są usta, którymi wznoszę ku Tobie modlitwę, abyś zlitował się nade mną.)

Warum Harnack diese großen Erfahrungen nicht gemacht hat, die ihm das Auge gegeben hätten für alle objectiven «Wunder»? Vielleicht war er noch nie recht «krank». Vielleicht war er noch nie am «Abgrund der Höle gestanden»; vielleicht noch nie ganz «nichts». Tylko ci mogą posiąść niedostępną dla Harnacka tajemnicę Boskiego Odkupienia, die nämlich nicht bloß Harnacksünden, moralische Flecken der «Unwissenheit und Übereilung» haben, sondern «blutrote» Sünden, Laster, Greuel, vor denen einem gebildeten und ehrbaren Rabbi (m.e. Harnack) schauert²². Zarzuca on Harnackowi, jakkolwiek dziwnym mogłoby się to wydawać, że nie wie on, tj. nie doświadczył, czym jest grzech. Grzech Harnacka to, zdaniem Rupprechta, grzech wyłącznie teoretyczny, igraszka. Innymi słowy, wedle Rupprechta, Harnack dlatego tak „płasko” i „pozytywnie” rozumie chrześcijaństwo, że podobnie jak Pelagiusz jest zbyt cnotliwy, a raczej zbyt mało grzeszny w swoim życiu. A tacy ludzie nie mogą być religijni i nigdy nie przenikną głębokiej tajemnicy odkupienia, głoszonej przez chrześcijaństwo. Rozbójnikowi na krzyżu łatwiej było zwrócić się ku prawdziwej wierze, aniżeli cnotliwemu mnichowi Pelagiuszowi i uczciwemu profesorowi Harnackowi.

IV

Czytelnik widzi, w jakie nieprzeniknione gęstwiny doprowadził nas pelagian-ski spór. A przecież zaledwie napomknęliśmy o nim. Mówiliśmy do tej pory tylko o doktrynie samego Pelagiusza – i zbiło nas z tropu tylko to, że tak jasna i szlachetna, wywodząca się z najlepszych tradycji helleńskiej filozofii nauka spotkała się z potępieniem akurat tam, gdzie mogła oczekiwać gorącego, wręcz uroczystego przyjęcia. Dlaczego nie wolno dopuścić, że człowiek może spełniać Boże przykazania? I – spełniając je – być bezgrzesznym? Czy też niesłuszne było twierdzenie pelagian, że grzech Adama zaszkodził tylko jemu jednemu, a nie całemu rodzajowi ludzkiemu? Czy też, wreszcie, nauka Pelagiusza nie odpowiada słowom Chrystusa, przytaczanym w Ewangelii, że bogacz, choćby i chrześcijanin, nie wejdzie do królestwa niebieskiego, jeśli nie wyrzeknie się wszystkiego? Wszak w tych słowach niemal dokładnie powtarza się to, co Chrystus powiedział bogatemu młodzieńcowi? O co tu chodzi, co wzbudziło taki gniew św. Augustyna, co kazało mu bezlitośnie

²² E. Ruprecht: *Das Christentum von A. Harnack*. Gütersloh 1901, s. 33, 59. (Dlaczego Harnack nie dostąpił tych wielkich przeżyć, które otworzyłyby mu oczy na wszystkie obiektywne „cuda”? Być może, nigdy nie był ciężko „chory”. Być może, nigdy „nie stał na skraju otlani piekiel”; być może, nigdy nie była całkiem „niczym”. Tylko ci mogą posiąść niedostępną dla Harnacka tajemnicę Boskiego Odkupienia, na których nie tylko spoczywają zwykłe grzechy Harnacka – moralne skazy „niewiedzy i niecierpliwości” – lecz „krwawe” grzechy, wady, potworności, które wzbudzają przerażenie w wykształconym i szanownym rabim (tj. Harnacku).

prześladować pelagian dopóty, dopóki nie udało mu się wymóc potępienia ich przez kościół?

Wiele mówiło się o przeciwieństwie hellenizmu i judaizmu, pogaństwa i chrześcijaństwa. Lecz, być może, w żadnym z dogmatów przeciwieństwo to nie wyszło na jaw z taką siłą, jak w dogmacie o zbawieniu dzięki wierze. Za pomocą tego dogmatu, gdyby katolicyzm (a później protestantyzm) mógł i chciał wprowadzić go w życie konsekwentnie i na trwałe, wykopana by została raz na zawsze nieprzekraczalna przepaść między dwoma okresami istnienia ludzkości. Harnack wypowiada pogląd, że nauka Atanazego Wielkiego i postanowienia Powszechnego Soboru Nicejskiego oderwały szczególnie zdecydowanie myślenie chrześcijańskie od pogańskiego (w rozumieniu Harnacka, tym razem, całkowicie trafnym). „Sobór Nicejski usankcjonował naukę św. Atanazego Wielkiego. Jedną z najpoważniejszych tego konsekwencji był fakt, że dogmatyka oderwała się odtąd na wieczne czasy od jasnego myślenia i od uchwytnych pojęć i przyzwyczaiła się do sprzeczności – do tego, co przeczy rozumowi. Niezgodność z rozumem zaczęło się uważać – choć nie w tym momencie lecz dość szybko po Soborze Nicejskim – za charakterystyczną oznakę świętości. Ponieważ wszędzie szukano tajemnic, to każda nauka już dlatego uchodziła za zawierającą w sobie tajemnicę, że pozostawała w sprzeczności z potoczną jasnością. Kryjąca się w (współistotność) nieusuwalna sprzeczność pociągała za sobą cały szereg nowych sprzeczności w miarę tego, jak ludzka myśl posuwała się naprzód”²³. Niewątpliwie św. Atanazy Wielki i Sobór Nicejski odegrali dzięki doktrynie o współistotności trzech Boskich Osób ogromną rolę w historii chrześcijańskiej dogmatyki. Nie mogę jednak zgodzić się z Harnackiem, który widzi w tym niemalże pierwszy przykład jawnego uznania prawa ludzkiego umysłu do sprzeczności. Przede wszystkim, wydaje mi się przesadą mówienie o oficjalnej sankcji. Sprzeczność ze zwykłymi regułami ludzkiego myślenia została dopuszczona – lecz nikt nie uczynił z tego zasady. Poza tym zupełnie niesłuszne jest twierdzenie, że sprzeczność wystąpiła po raz pierwszy na historycznej arenie dopiero w doktrynie Atanazego Wielkiego. Pamiętamy, że również grecka myśl filozoficzna nie była wcale wolna od sprzeczności. Nie mówiąc już o Heraklicie, który w istocie rzeczy chciał uczynić ze sprzeczności niemal zasadę ludzkiego myślenia, cała klasyczna filozofia nie potrafiła, jak pamiętamy, oczyścić swoich systemów od jawnych sprzeczności. Arystoteles zarzucał Platonowi dopuszczenie oczywistych niedorzeczności. Ale i sam Arystoteles nie był wolny od tego grzechu. Jedyne zarzut, jaki Harnack mógł ze swojej perspektywy postawić Atanazemu Wielkiemu i jego spadkobiercom, polegałby tylko na tym, że dopuszczali oni nowe, swoiste sprzeczności, nie usankcjonowane jeszcze przez tradycyjny hellenizm. Nie daje to jednak jeszcze prawa do

²³ A. Harnack: *Der Lehrbuch...*, wyd. cyt., t. II, s. 226.

widzenia w twórczości wschodnich Ojców Kościoła oznak rozmyślnego paradoksalizmu. Na peryferiach ludzkiego myślenia nigdy nie istniała i istnieć nie może owa uspokajająca jasność, którą całkowicie słusznie przyzwyczailiśmy się uznawać za kryterium prawd, bez których nasza zwykła, codzienna egzystencja jest nie do pomyślenia. Powiem więcej. W swojej argumentacji, w tych dowodach, za pomocą których Atanazy Wielki bronił swoich twierdzeń przed arianami, zbyt widoczne jest jeszcze zaufanie do helleńskich metod odnajdywania prawd. Atanazy Wielki nie ośmielał się wysunąć swojego dogmatu o współistotności Chrystusa z Ojcem, nie przytaczając na swą obronę dostępnych rozumowi argumentów. Od strony czysto logicznej – a teraz właśnie interesuje nas ona – u Atanazego Wielkiego znajdujemy już wszystkie te elementy, które później wykorzystywał Anzelm z Aosty w swoich rozważaniach na temat *Cur Deus homo* (dlaczego Bóg stał się człowiekiem). To znaczy, Atanazy Wielki zajmował dokładnie przeciwstawne stanowisko do pozycji Tertuliana. Nie tylko nie obalał wszystkich zwykłych *quia* (dlatego że), ale, przeciwnie, przywracał ich wszelkie tradycyjne prawa. Krótko rzecz ujmując, całość jego rozważań sprowadza się do następującej konstrukcji. Jeśli, jak twierdzili arianie, Chrystus był tylko podobny do Boga ($\text{o}\mu\text{o}\lambda\text{o}\ \nu\ \sigma\iota\varsigma$), a nie równy Mu z istoty, to samo Jego pojawienie się nie mogło mieć dla ludzi decydującego znaczenia. Tylko w tym wypadku, gdyby był On współistotny, a więc, mówiąc inaczej, tylko w tym wypadku, gdyby sam Bóg mógł przyjąć na ziemi ludzką postać, ludzie mieliby prawo żywić nadzieję, że im samym dane będzie „stać się bogami”²⁴.

Oto istota rozważań św. Atanazego. Jest rzeczą całkowicie jasną, że nie przychodziło mu do głowy wprowadzanie zasady *das Widervernünftige*. Wręcz przeciwnie, należałoby tu raczej mówić o racjonalizmie, o uczynieniu zasadą owej „jasności”, o której marzy Harnack. Natomiast sprzeczność, kryjąca się w metafizycznym rozumieniu Troistego i Jedyne Boga, jest całkowicie prawomocna nawet z punktu widzenia helleńskiej logiki, albowiem ostatecznej zasady, zasady wszystkich zasad żaden filozof nie był w stanie przedstawić w postaci wolnej od sprzeczności. Nie jest to wszak potrzebne. Sytuacja zmieniłaby się, gdyby Atanazy Wielki rozumował tak, jak Tertulian. Ale i sam Tertulian, który raz jeden ogłosił wprowadzić swój słynny w całym świecie paradoks, nigdy nie miał odwagi ani ochoty kierować się nim stale w codziennym życiu. Montanista, wierzący w możliwość prorokowania również po pojawieniu się Chrystusa, był i pozostał czcicielem *auctoritas et ratio* (autorytetu i rozumu).

²⁴ Zob. *Tworzenia i życie świętego ojca naszego Afanazija Wielkiego*. T. III. Moskwa (b.d.w.), s. 257: „I Syn Boży stał się synem człowieczym po to, aby synowie człowieczy, tj. synowie Adamowi, stali się synami Bożymi. Albowiem Słowo niewypowiedzialne, nierozjaśnione, nieuchwytnie, wiecznie rodzone na górze przez Ojca, rodzi się czasem na dole z Dziewicy Bogarodzicy Marii, aby zrodzeni pierwotnie na dole rodzili się powtórnie na górze, tj. przez Boga”.

Tak, iż Harnack i jego zwolennicy mają więcej racji, kiedy mówią o hellenizacji katolicyzmu, tj. o podporządkowaniu go hellenizmowi, aniżeli wówczas, gdy usiłują wskazać na próby przekroczenia granic ustalonej przez starożytnych logiki i metodologii. Wszystkie tego rodzaju próby – a było ich немало – spotykały się natychmiast ze zdecydowanym oporem najbardziej wpływowych przedstawicieli kościoła. Katolicyzm całkiem świadomie zabiegał o jedność doktryny i do tej pory z nieprzejechaną wrogością odnosi się do tych wszystkich, którzy nie uznają jego odwiecznej władzy prawodawczej. Wszak nieprzypadkowo poganin Arystoteles stał się i pozostaje po dziś dzień oficjalnym filozofem kościoła katolickiego, tak jak nieprzypadkowo dogmat o nieomyślności papieża wprowadzony został dopiero na Soborze Watykańskim w 1871 roku. Jedność jest katolicyzmowi potrzebna właśnie dlatego, że jedność jawi się warunkiem rozumności, warunkiem logiki. Pod tym względem katolicyzm okazał się bardziej wytrwały i konsekwentny, aniżeli ci, od których przejął on wytrwałość i konsekwencję.

Jakkolwiek wierzyłby Arystoteles w swoje prawdy, jakkolwiek Platon ceniłby swoją filozofię, nigdy nie przysłoby im jednak do głowy proklamowanie zasady własnej nieomyślności. Tę ostateczną konsekwencję zasady jednej prawdy odważył się wyprowadzić tylko katolicyzm. Nie bez powodu jednak katolicyzm postrzega się jako *complexio oppositorum* (połączenie sprzeczności). Historyczne warunki jego rozwoju, tudzież same postawione sobie przezeń zadania, wymagały często jednoczesnego uznania całkowicie sprzecznych wymagań. I kiedy nie można było inaczej, sprzeczności zżywały się koniec końców, nawet pokojowo, ze sobą. Lecz, powtarzam, to, co istniało *de facto*, *de jure* było potępiane i nie uznawane. Postronny krytyczny obserwator dostrzegał sprzeczności, ale sam katolicyzm pryncypialnie uznawał tylko jedność. Wystarczy przyjrzeć się współczesnym teologom katolickim. Nadal uważają oni Arystotelesa, a nawet Sokratesa za swojego nauczyciela. Trudno jednak gdziekolwiek znaleźć takich mistrzów w godzeniu sprzeczności, jak wśród katolików. Przejęta przez nich od helleńskich filozofów sztuka wypowiadania wzajemnie wykluczających się twierdzeń takim tonem, jak gdyby sankcjonowały się one wzajemnie, doprowadzona została przez nich do perfekcji. Łatwo się o tym przekonać, przyglądając się jakiegokolwiek oficjalnej katolickiej dogmatyce. I immanentnie mają oni rację. Kierują się bowiem jednym celem: ustanowić ów autorytet, o którym w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* mówi Dostojewski. Innymi słowy, zapewnić temu, kogo ogłosili namiestnikiem Piotra na ziemi, całą pełnię (potestas clavium). O tym kościół katolicki nigdy nie zapomina i dzięki temu wszystkie poszczególne, chronione przezeń we własnych otchłaniach sprzeczności nie są – jakkolwiek wielkie by nie były – dla niego niebezpieczne. Nie zagrażają mu nawet twierdzenia jawnie lekceważące zdrowy rozsądek – te, których tak boją się Harnack i Renan. Albowiem interpretacja doktryny pozostaje w całości w rękach

papieża – on decyduje, w jakim stopniu ten czy inny element *depositum fidei* ma wpływać na życie albo pozostawać w potencji. Kościół katolicki, który powstał na ruinach rzymskiego imperium, zebrał i zachował te metody kierowania ludzkimi duszami, które gwarantują silną i niezachwianą władzę.

W ten sposób wyjaśniona zostanie, być może, ta dziwna na pierwszy rzut oka okoliczność, że katolicyzm nie zawahał się wziąć pod swoją opiekę akurat tego rodzaju koncepcji, które najmniej odpowiadały postawionym sobie przezeń zadaniom. Dopuszczający prorocstwa montanizm był dla niego nie do przyjęcia. Lecz doktryna o współlistotności trzech boskich osób wcale nie zagrażała trwałości wzniesionej budowli. I nawet w sporze Pelagiusza ze św. Augustynem katolicyzm bez wahania opowiedział się po stronie tego ostatniego – chociaż, jak zaraz zobaczymy, pelagianizm był i pozostał na zawsze duszą katolicyzmu. Pod jednym względem katolicyzm okazał się, być może, nie dość przenikliwy. Nie przewidział, że tysiąc lat po potępieniu Pelagiusza ten sam św. Augustyn, po którego stronie się opowiedział, wykształci w osobie Lutra najgroźniejszego i najbezwzględniejszego przeciwnika papieństwa.

Zwróćmy teraz uwagę na paradoksalne zjawisko. I katolicy, i protestanci uważają św. Augustyna za swojego sojusznika. I to z jednakową słuszością. Z jednakową słuszością Luter powołuje się w swojej koncepcji niewidzialnego kościoła i łaski na to samo źródło, z jakiego korzystali i do tej pory korzystają najbardziej prawowierni teolodzy katolicy. Luter wcale nie potrzebował falsyfikować doktryny Augustyna, tak jak i katolicy nie muszą się go wyrzekać. Albowiem Augustyn sam był wierzącym katolikiem, tzn. przyjmował ten pierwotny i podstawowy warunek, bez którego katolicyzm jest niemożliwy – utożsamiał chrześcijaństwo z kościołem katolickim.

Twierdził, że nie wierzyłby w Pismo św., gdyby nie otrzymał go z rąk kościoła²⁵. I jeśli to twierdzenie stało się faktem, tzn. jeśli przyjęto, że – wyrażając się słowami Dostojewskiego z *Legendy o Wielkim Inkwizytorze* – Chrystus przekazał całą swoją władzę kościołowi i nie może już ani niczego ująć, ani niczego dodać do tego, co znajduje się dziś w jego posiadaniu – kościół może być spokojny. Uznany został jego autorytet i może już kierować ludzkością za pomocą tych metod, o których u Dostojewskiego opowiada starzec inkwizytor.

Autorytet stoi ponad Pismem św., a zatem żaden cud, żadna tajemnica nie mogą już naruszyć ustanowionego przez ten autorytet porządku. Wręcz odwrotnie: przekonany o swojej racji autorytet lubi mienić się obcymi mu fantastycznymi barwami, ponieważ sam w sobie, w swojej bezbarwnej surowości nie okazałby się, prawdopodobnie, dostatecznie przyciągający dla ludzi i wielu

²⁵ Mówi on: „*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae) commoveret auctoritas*” [Nie uwierzylbym w Ewangelię, jeśli nie podtrzymałby mnie w tym autorytet kościoła katolickiego]. Cyt. za: A. Harnack: *Der Lehrbuch...*, wyd. cyt., t. III, s. 79.

by odstraszał. I pod tym względem św. Augustyn miał olbrzymie znaczenie dla kościoła. Potrafił, jak nikt przed nim, doprowadzać ludzi do żywej tajemnicy stworzenia. I udawało mu się to. Być może, dziś ton pism Augustyna nie jest już dla nas tak czarujący. Czytając go marzy się często o większej ścisłości, większej zwięzłości, a nawet lakoniczności. Jest w nich zbyt wiele sztuczności – słyszy się głos dawnego retora. I jest to szczególnie widoczne w kontekście skłonności Augustyna do cytowania psalmów. Nie można, oczywiście, żądać od niego więcej niż może nam dać – dar króla Dawida okazał się niedościgniony i jedyny po dziś dzień. Mimowolnie pragnie się jednak, aby Dawid, a nie Cyceon czy Seneka był wzorem dla tego, kto mówi o największych tajemnicach życia. Augustyn zachwyca nas przede wszystkim dlatego, że należy jeszcze do tej epoki, o której Tertulian mógł powiedzieć *fiant non nascuntur Christiani*²⁶. Urodził się poganinem i jego przeobrażenie się w chrześcijanina już w wieku dojrzałym jest zupełnie niezwykłym wydarzeniem – prawdziwym cudem, tak jak cudem było nawrócenie się Szawła na chrześcijaństwo. Chcę powiedzieć, że w łańcuchu zwykłych, codziennych wydarzeń ludzkiego życia takie zjawiska, jak niemożliwość pozostawania w tej sferze, w której się narodziliśmy i wychowaliśmy, są do tego stopnia niepojęte i zagadkowe, że z pewnością przekraczają naturalny związek między przyczyną i skutkiem. Jest rzeczą naturalną, aby człowiek trzymał się tych warunków, które towarzyszą mu od urodzenia. Jest rzeczą naturalną, aby atmosfera, w której wyrastamy, wydawała się nam najbardziej sprzyjającymi okolicznościami rozwoju i istnienia. Jakie zdziwienie wzbudziłaby w nas informacja o rybie, która chce żyć na lądzie, albo o człowieku, żyjącym na dnie oceanu. Nawrócenie Augustyna (a jeszcze bardziej, oczywiście, Szawła) ma właśnie taki charakter. Jak opowiada on w swoich *Wyznaniach*, niemożliwością stało się dla niego życie w jego naturalnym żywiole. *Jam rebus talibus satiatae erant aures meae*²⁷.

Wszystko, co wydawało się dobre, szlachetne, wzniosłe, kojące, nagle okazało się złe, okrutne, wyzywające i poniżające. Bez jakiegokolwiek uchwytnej przyczyny niespodziewanie narodził się w duszy dręczący, wręcz szaleńczy niepokój. Nie chodzi o to, że Augustyn znał coś lepszego, dokąd należało iść, i widział jasno to, co złe, czego należało się wystrzegać. Przeciwnie, jak wiadomo z *Wyznań*, próbował on znaleźć drogę wszędzie, gdzie tylko można było jej szukać. Zwiedzał starożytne święte miejsca – tj. studiował dzieła wybitnych filozofów. Został manichejczykiem. Jak obłąkany biegał bez jakiegokolwiek planu, rzucał się z miejsca na miejsce, nie zdając sobie w ogóle sprawy, dokąd zaprowadzą go te wszystkie rozpaczliwe próby. Nawet tuż przed nawróceniem nie zdawał sobie sprawy, tak jak wiele lat wcześniej, że

²⁶ Chrzęścianie stają się, a nie rodzą.

²⁷ Św. Augustyn: *Wyznania* V, 6. W przekładzie Z. Kubiaka: „Moje uszy już się nasyciły takimi opowieściami”.

jego wędrówki bliskie są końca. Oto w jaki sposób opisuje później swoje ostatnie wysiłki: *Illuc me abstulerat tumultus pectoris, ubi nemo impediret ardentem litem, quam mecum aggressus eram, donec exiret, qua tu (tj. Bóg) sciebas, ego autem non: sed tantum insaniebam salubriter et moliebar vitaliter, gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem*²⁸.

Ten moment był, najwidoczniej, jedyny w swoim rodzaju – był rozstrzygający i najbardziej znaczący w życiu Augustyna. Przynajmniej w *Wyznaniach*, a i w innych jego utworach, nie ma mowy o innych jego nawróceniach. I, być może, mówiąc ogólnie, człowiek rzadko znajduje siły, by dwukrotnie przeżyć duchowy przełom, o jakim mówimy. Najtrudniejszym i najbardziej przerażającym momentem w tej wewnętrznej walce, o której opowiada Augustyn, było to, że jej zakończenie nie dawało się przewidzieć. W przyszłości Augustyn mógł powiedzieć: ty, Panie, wiedziałeś, do czego doprowadzą mnie moje męki, ale ja tego nie wiedziałem. Lecz to mógł powiedzieć dopiero w przyszłości, kiedy przyglądając się swojej przeszłości i nowej terażniejszości, miał możliwość podsumowania swoich dręczących przeżyć. Dopóki zaś wszystko jeszcze trwało, Augustyn nie był w stanie przewidzieć nawet tego, czy tortury, które sam sobie albo los jemu zgotował, mają jakikolwiek sens. Wiedział, że terażniejszość to zgroza, nie podejrzewał jednak, że w najbliższej przyszłości czeka go tak wielka nagroda – *Gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post palalum futurus essem*.

Być może, jest to właśnie najbardziej charakterystyczna cecha przeżyć Augustyna. Człowiek dobrowolnie zaczyna poddawać się torturom, nie wiedząc, dlaczego to robi. Traci zdrowy rozsądek, podpowiadający mu, że należy uciekać od „zła” i wszelkimi siłami wystrzegać się go. Rozum, który prowadził go dotąd jasną i określoną drogą, traci nad nim swoją władzę. Jak dawniej, wierzy tylko w dowody rozsądku, jak dawniej, lęka się zła i pragnie tego, co przywykł uważać za dobre – chce jednak jednego, ale mimowolnie robi drugie.

Wspomniałem, że Augustyn tylko raz w życiu przeżył taki duchowy przełom, dodając, że rzadko któremu człowiekowi dane jest dwukrotnie doświadczyć tego, czego doświadczył Augustyn. Gdyby to jednak było możliwe, sądzę, że drugi, trzeci, a nawet dziesiąty przełom byłby równie straszliwy jak pierwszy. I że za drugim razem człowiek doświadczałby tej samej niepewności i powtarzałby to samo, o czym mówi Augustyn w ostatnich słowach przytoczonego fragmentu *Wyznań*: *gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem*.

²⁸ Tamże, VIII, 8. W przekładzie Z. Kubiaka: „Moje wzburzenie wyгнаło mnie do tego ogródka. Tam nikt nie mógł przeszkodzić owej zażartej walce, jaką toczyłem z samym sobą; jej wynik Ty już znałeś, a ja nie znałem jeszcze. Szalałem zbawiennie; umierałem ku życiu. Znałem zło, jakie było we mnie, a nie zdawałem sobie jeszcze sprawy z dobra, jakie już niebawem miało się we mnie narodzić”.

Takie doświadczenie, nawet jeśli się powtarza, nie uczy człowieka przenikania nieznannej przyszłości. Albo, należy raczej powiedzieć, takie doświadczenie jest niekomunikowalne – i jest to, prawdopodobnie, jego najbardziej charakterystyczna cecha, odróżniająca je od wszelkich innych rodzajów doświadczenia.

Niewątpliwie jest jeszcze jedno: gdyby ktokolwiek mógł wyzwolić Augustyna od tych cierpień, których przyszło mu doświadczyć w ogrodzie – jakimkolwiek sposobem, choćby tylko zewnętrznym, Augustyn uznałby go za swojego dobroczyńcę – w chwili, kiedy wiedział tylko *quid mali essem*. Lecz gdyby później *post paululum* ktokolwiek zaproponował mu usunięcie z jego życia stronic, związanych z ogrodem, za nic w świecie nie zgodziłby się na to. Owe męki, kiedy odeszły już w przeszłość, stały się cenniejsze od wszelkich kiedykolwiek przeżytych radości. Podkreślam jednak, że Augustyn nie zgodziłby się również za nic w świecie na powtórzenie tych mąk, które w przyszłości okażą się dlań tak cenne.

Wprowadzę tylko jedno zastrzeżenie – bardzo ważne. *Gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem* – powiedział sam Augustyn. Znaczy to, że był w pełni świadom sensu i znaczenia tego, czego doświadczył. Zupełnie inaczej myślał jednak o możliwości i konieczności nowych, dalszych doświadczeń. Chciał myśleć, myślał – że nowe *bonum*, które się mu objawiło, jest już ostatecznym, najwyższym *summum bonum*. W każdym razie nie dopuszczał myśli, że życie zażąda od niego kiedykolwiek nowego zweryfikowania jego słuszności, nowych wyrzeczeń, i że nowe wyrzeczenia będą związane z tymi samymi trudnościami, które przeżywał, kiedy musiał porzucić pogańskie ideały.

Przełożył Cezary Wodziński