

Sabina Kruszyńska

## Niewiara wiary pospolitej – przypadek Michela Montaigne’a

*Słowa kluczowe:* wiara, niedowiarstwo, sceptycyzm, reguły rozumowania, głos prywatny, głos publiczny

Religijna niewiara określa siebie, i zarazem jest zwykle określana, przez odniesienie do danych i instytucjonalnie uprawomocnionych form religijnej wiary. Określanie się niewiary, i określanie niewiary, przez odniesienie się i odniesienie jej do wiary nie uprawnia do stwierdzenia, iż zjawisko niewiary daje się scharakteryzować przede wszystkim, lub jedynie, w kategoriach negatywnych, czyli jako przeciwieństwo wiary, i że tym samym to religijna wiara powinna stanowić właściwy przedmiot analiz, w których religijna niewiara ujawni się jako swoista niedoskonałość wiary, jako modus jej nieobecności. Ku takiej zaś konkluzji zdają się doprowadzać fenomenologiczne i hermeneutyczne analizy wiary, w tym także rozważania prowadzone w obszarze tzw. dialogiki, szeroko rozumianej filozofii dialogu. We wszystkich wspomnianych ujęciach niewiara jako swoisty fenomen zanika albo ukazuje się jako brak wiary – jako wiara wybrakowana lub nieobecna.

Chcę zaproponować próbę – tu ograniczoną do jednego przypadku – spojrzenia na niewiarę jako fenomen osobny. Jest to próba wydobycia religijnej niewiary z jej poznawczego nieistnienia. Rozpatrywanym przypadkiem jest przypadek Michela de Montaigne’a, a przedmiotem analizy są jego *Próby*.

Całe dorosłe życie Michela de Montaigne’a przypada na okres wojny domowej rozkładającej się na osiem wojen religijnych, z których pierwsza zaczyna się w 1560 roku po długim okresie napięcia i eskalacji wydarzeń groźnych dla jedności Francji oraz autorytetu władzy królewskiej. Po krwawej nocy św. Bartłomieja, po trzynastu latach walk, po przejściu Henryka z Nawarry (Henryka IV) na katolicyzm, edykt z Nantes uspokaja zwaśnione strony. Jest rok 1598 i mistrz z Montaigne, zaprzyjaźniony na tyle, na ile pospolity szlachcic może być przyjacie-

lem królów, z Henrykiem z Nawarry, a wcześniej współdziałający z Henrykiem III i stronnictwem umiarkowanym, nie żyje już od sześciu lat. Zmarł 13 września 1592 roku w swej rodzinnej posiadłości w Montaigne, otoczony najbliższymi oraz, o ile przekazy jego otoczenia uznać za wiarygodne, podczas sprawowanej dla niego mszy<sup>1</sup>.

Pośród wojennego zamętu pisarz znajdzie dla siebie ustronne miejsce w wieży rodzinnego zamku Montaigne. Wieża jest jego osobistą twierdzą, miejscem, w którym przez dwadzieścia dwa lata, opisując od 1570 roku (z przerwami na powierzane mu misje polityczne, udział w oblężeniu Rouen, długą podróż, której głównym celem jest Rzym) w swych *Essais* siebie samego, swoje życie i swój świat – jakże odmienny od tego szalejącego na zewnątrz – próbuje uchwycić „punkty stałe” swojej kondycji, a zatem także ludzkiej kondycji, pewniki, które pomagają mu stabilizować myśli i życie w czasach niespokojnych, pozbawionych jakiegokolwiek pewności, pewniki, które, ułatwiają czynienie życia szczęśliwym (znośnym) wbrew wszelkim zewnętrznym przeszkodom.

Kolejne rozdziały *Essais*, nie tworzące żadnej całości, lecz noszące tytuły odnoszące się do spraw, które właśnie zainteresowały pisarza, piszą się, jak zwykł powiadać ich autor, samym życiem, życiem jednego człowieka. Treści dojrzewają wraz z nim, a on (roz)poznaje siebie dzięki treściom. Człowiek tworzy dzieło, a dzieło tworzy człowieka. Pisze narażony, wraz z całą swą rodziną, na napaści obu zwalczających się stronnictw, pisze w strasznych czasach szerzącej się zarazy. Żaden z tych niepokojów nie zdobędzie w *Próbach* uprzywilejowanego miejsca. Burze zdają się przetaczać w oddali, nie naruszając wewnętrznego spokoju autora. Dzieło powstaje w świecie intymnym i zmienia się – autor do końca życia nanosi poprawki w już wcześniej opublikowanych rozdziałach – w rytmie wyznaczanym przez zdarzenia intelektualne.

Znacząca nieobecność wojennych okropności skłoniła mnie do poszukiwania i wydzielenia w *Próbach* dwóch dyskursów, z których jeden dotyczyłby tego, co dla autora dotkliwe, niepokojące, niezrozumiałe, niemożliwe do zaakceptowania i zarazem zewnętrzne, a drugi tego, co także dotkliwe i niepokojące, niezrozumiałe itd., ale związane jedynie z jego życiem wewnętrznym. Sądzę bowiem, że ukazanie dwóch różniących się od siebie strategii stosowanych przez pisarza w mówieniu o tym, co zewnętrzne, i o tym, co wewnętrzne, pozwala rozbić zakładaną jednolitość i trwałość postawy pisarza wobec kwestii religijnych, jednolitość i trwałość zadekretowane na poziomie werbalnym nazwą „niewiara”.

Kiedy świat wpada w wojenny obłęd, obłęd realny i niszczący, pisarz-filozof-przeciętny człowiek nie można uczynić nic, co mogłoby obłęd powstrzymać. Jeśli nie chce wpaść w pochłaniający go, pozbawiający samodzielności działań i myśli, wir zamętu, musi, zdany jedynie na siebie samego, znaleźć prywatne „oko

---

<sup>1</sup> J. Hen, *Ja, Michał z Montaigne...*, Warszawa: Czytelnik, 1980, s. 429.

cyklonu”, w którym przetrwa fizycznie i w którym ochroni własnego ducha. Przy czym, autor *Prób* zdaje się wiedzieć doskonale, jak się sprawy mają z prawdziwą zarazą. Może ona dopaść każdego niezależnie od podjętych przez niego środków ostrożności, bo zaraza jest jednym z narzędzi losu (*fatum*) i nie ma przed nią pewnego ratunku. Zakładać, że jest ona narzędziem w ręku Boga, bytu rozumnego i doskonałego, to otwierać szaleństwu furtkę do świata, w którym przed szaleństwem szuka się schronienia. Mała, zamknięta przed zewnątrz przestrzeń prywatności, w której porządek wprowadza się według własnych, niepewnych, ale zrozumiałych zasad, jest miejscem egzorcyzmowania zagrażającego z zewnątrz niebezpieczeństwa. To w niej Montaigne prowadzi swą filozoficzną grę, dzięki której może ukazywać wciąż na nowo siebie, swoje „ja” możliwie nagie, możliwie bez masek i przebrań nakładanych przez dominującą nad „ja” kulturę. W tej całkowicie sprywatyzowanej przestrzeni, i dla wypełnienia przyjątego zamiaru, proponowane przez pyrronistów zawieszenie sądu (*epoche*) zdaje się być bardzo rozsądnym i wielce użytecznym zabiegiem, pozwalając oczyszczać teren z wszelkich (zewnątrznych) dogmatyzmów. Na zewnątrz zasady – te ustalane przez pisarza, a pewnie i żadne inne – nie obowiązują, a zatem bycie w zewnętrżności, działanie w niej, mówienie o niej, mówienie w niej o sobie, nie jest byciem, działaniem i mówieniem według tych samych reguł.

Nie bez powodu, znawcy jego spuścizny intelektualnej zgadzają się, że w swej „zewnątrznej” wierności katolicyzmowi kierował się konformizmem, którego usprawiedliwienie-wyjaśnienie można znaleźć w stosowaniu sceptycznego zalecenia trzymania się, także w kwestii religii, tradycyjnych praw i obyczajów swego kraju. Przytacza się przy okazji wzięte z *Prób* znane stwierdzenie: „Jesteśmy chrześcijanami z tego samego tytułu, jak jesteśmy Perygordczykami lub Niemcami”<sup>2</sup>. Z tego punktu widzenia niewiara Montaigne’a byłaby zatem sprowadzalna do niewiary sceptyka, który, jak określa to J. Woleński, twierdzi: „nie wiem, że Bóg istnieje, i nie wiem, że Bóg nie istnieje, i nie wierzę, że Bóg istnieje, i nie wierzę, że Bóg nie istnieje”<sup>3</sup>, albo niewiary agnostyka: „nie wiem, że Bóg istnieje, i nie wiem, że Bóg nie istnieje, i nie wierzę, że Bóg istnieje”<sup>4</sup>. Są jednak w *Próbach* i takie rozważania – skupione na marności człowieka (zachwycał się nimi B. Pascal) i zawarte przede wszystkim w *Apologii Rajmunda Sebond* – które skłaniają do uznania, iż ich autor jest fideistą: „nie wiem, że Bóg istnieje, i nie wiem, że Bóg nie istnieje, i wierzę, że Bóg istnieje”<sup>5</sup>.

Ja proponuję opuszczenie dyskursów generowanych przez pytanie o to, kim był Montaigne: ateistą, sceptykiem, agnostykiem czy fideistą, przyjmując, że

<sup>2</sup> M. de Montaigne, *Próby*, Warszawa: Czytelnik, 1985, t. II, XII, 134.

<sup>3</sup> J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004, s. 96; patrz także: tamże s. 97.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże.

*Próby* powstają w ukazanym wcześniej obszarze prywatności i według przyjętych w tym obszarze reguł i że zewnętrzność ukazywana jest w nich (czytelnikowi) tylko i wyłącznie z wnętrza tegoż obszaru. Powstał on, powtórzmy, jako izolowane miejsce, miejsce w oku cyklonu. Za zasadnością mojego założenia stoją historyczne fakty, których zarys został wcześniej przedstawiony, liczne passusy w dziele Montaigne'a, w których ocenia on trwającą na zewnątrz sytuację, ale przede wszystkim – wspomniana wyżej, znacząca w tekście nieobecność okropności wojny.

Już tylko przeczytanie tytułów rozdziałów trzech ksiąg, a rozdziałów jest ponad sto, bardzo wyraźnie tę nieobecność pokazuje. W tym bogatym zestawie znajdują się cztery<sup>6</sup> – wszystkie w księdze pierwszej – które odsyłają do tematu wojny, a w księdze drugiej mamy rozdział „O okrucieństwie”. Cztery wyżej wspomniane dużo mówią o epizodach z czasów wojen starożytnych i jedynie napomykają o kilku taktycznych błędach dowódców francuskich. W rozdziale „O okrucieństwie” znajdziemy jednak taki oto fragment:

Żyję w czasach obfitujących w niewiarygodne wprost przykłady okrucieństwa; a to przez rozpasanie wojen domowych. W całych starożytnych dziejach nie znajduję nic strasliwszego niż to, czego doświadczamy każdego dnia: ale w niczym mnie to nie oswoiło. Ledwie mogłem przypuszczać, nim sam ujrzałem, aby się mogły znaleźć tak okrutne dusze; aby dla samej rozkoszy mordu możebne było rąbać i ćwiartować członki ludzkie, wysilać dowcip na wymyślanie nieznanym mąk i nowych rodzajów śmierci bez nienawiści, bez pożytku, jeno dla prostego nasycenia się uciesznym widowiskiem drgań i poruszeń kurczowych, żałośliwych jęków i głosów takiego człowieka umierającego w mękach. Oto najwyższy punkt, którego okrucieństwo może dosięgnąć<sup>7</sup>.

Poza tym mówi się tam przede wszystkim o cnotach, których probierzem jest wysiłek konieczny do ich praktykowania oraz o niepotrzebnym dręczeniu sądowych skazańców. W nurt typowych dla autora rozważań o dawnych oraz aktualnych zdarzeniach i przypadkach wplecione zostają, praktyka także typowa, ogólniejsze konstatacje. Przytoczę dwie, a można by wybrać inne, jako świadectwa na rzecz tezy, którą chcę sformułować, a która dotyczyć będzie odmienności filozoficznej strategii stosowanej przez pisarza wobec zewnętrzności. „Umarłych nie żałuję bynajmniej; raczej bym im zazdrościł; ale żałuję umierających”<sup>8</sup>, pisze Montaigne – „obserwator samego siebie” pośród wszechobecnej śmierci i przewyższającego wszystko, co znał, okrucieństwa:

---

<sup>6</sup> Rozdz. V „Zali naczelnikowi obleganej forticy godzi się wyjść na mury dla parlamentowania z wrogiem”; rozdz. VI „Jako godzina parlamentowania jest niebezpieczna”; rozdz. XV „Upieranie się nierozumne przy obronie forticy zasługuje na karę”; rozdz. XLV „O bitwie pod Dreux” (patrz: M. de Montaigne, dz. cyt., ks. I).

<sup>7</sup> Tamże, ks. II, s. 125.

<sup>8</sup> Tamże, s. 123.

Natura (tak się obawiam) sama zaszczepiła człowiekowi jakowyś instynkt nieľudźkości. Nikt nie znajduje uciechy w tym, aby patrzeć jak bydľatka igrają i kugľują ze sobą: nikomu zasię nie sprzykry się pozierać, jak się rozsarpują i targają<sup>9</sup>.

Przywołane cytaty ilustrują sposób obecności-nieobecności wojny i jej okrucieństw typowy dla całego dzieła. Nie ma w nim wziętego osobno tematu szalejącej na zewnątrz wojny ani nawet dywagacji na temat tragicznych oraz wstrząsających opinią publiczną zdarzeń, takich jak noc św. Bartłomieja<sup>10</sup>. Są natomiast wypowiedzi świadczące o kategorycznej wewnętrznej niezgodzie autora na wojenną rzeczywistość, którą, i to chcę podkreślić, autor uznaje jednocześnie za rzeczywistość zwyczajną, bo różniącą się od zwyczajnego ludzkiego świata jedynie intensywnością obecnego w nim zła. Są także, i to też chcę zaakcentować, gorzkie w swej wymowie stwierdzenia odnoszące się do ludzkiej natury: „Istota nasza jest jednym zlepkim niezdrowych przymiotów: ambicja, zazdrość, zawiść, zemsta, zabobon, rozpacz mieszkają w nas mocą [...] przyrodzonego posiadania”<sup>11</sup>. Uprawniona, jak sądzę, konkluzja jest następująca: to, co zewnątrzne i dla poszukującego siebie mistrza z Montaigne dotkliwe, nie ma wstępu do obszaru prywatności. Powinno, jak zaraza, pozostawać poza nim. Jednakże, tak jak nie ma ciała doskonale czarnego, tak też nie ma doskonale izolowanej przestrzeni. Zewnątrżność wdiera się do obszaru prywatności i zatruwa go swą grozą. Autor *Prób* zdaje się jednak mieć o niej zdanie wyrobione. Nie poszukuje prawdy o niej, tak jak poszukuje migotľiwej prawdy o sobie, ani też nie *próbuje* jej opisywać. Strategia sceptycyzmu, tak rozsądna i użyteczna w nieuwarunkowanym poznawaniu samego siebie, nie może być zastosowana na zewnątrz, gdzie panuje wojenny chaos. W wojennym zamęciu nie ma sposobności zawieszania sądów oraz osiągnięcia ataraksji. Nie działa tu żaden możliwy do pojęcia i mogący być podany w wątpliwość porządek. Zewnątrżem rządzi fatum<sup>12</sup>, śľepty los, którego uniknąć nie można, ale któremu można i trzeba się wymykać. Wobec chaosu Montaigne nie stosuje żadnej metody, choć jest jakiś sens w stwierdzeniu, że na temat doktryn metafizycznych, teologicznych i religijnych wypowiada się jak typowy sceptyk. Wiele jednak świadczy o tym, że nie uznaje tych doktryn za istotne determinanty zewnątrżnych wydarzeń. Na zewnątrz nie ma dla Montaigne'a

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 125.

<sup>10</sup> Jak silne jest wyparcie wojny i jej okropności z obszaru prywatności, w którym powstają *Próby*, świadczy taka oto wypowiedź autora, której zupełnie nie stosuje do siebie i swego znaczącego milczenia (a nie pada to w kontekście mówienia o sprawach osobistych): „Można pokrywać milczeniem uczynki tajemne; ale przemilczać to, co cały świat wie, i rzeczy, które pociągnęły za sobą publiczne następstwa takiego znaczenia [dla spraw politycznych – S.K.], to bľąd nie do darowania”, (II, X, s. 115). Ale mówi się tu o tym, co dla autora zewnątrżne, a zatem do niego, zamkniętego w obszarze prywatności, się nieodnoszące.

<sup>11</sup> Tamże, ks. III, s. 42.

<sup>12</sup> Nie bez powodu kościelna krytyka – rzymscy dominikanie – zarzucili autorowi trąćące pogaństwem zastąpienie Opatrzności przez Fatum.

ani „prawdziwej” teologii, ani „prawdziwej” religii, ani „prawdziwej” filozofii, z którymi można by podjąć sceptyczną grę. Na zewnątrz ścierają się nie dogmatyzmy, lecz furie oraz instynkty:

Patrzę co dzień nie na jeden uczynek, ani na dwa, ani sto, ale na powszechnie uświęcone i rozpowszechnione obyczaje, tak dzikie, zwłaszcza pod względem okrucieństwa i złej wiary (najgorszy dla mnie rodzaj występku!), iż nie mam serca wprost myśleć o nich bez grozy. Podziwiam je niemal tyleż, co nienawidzę: praktyka owego nadmiernego złočynyłstwa nosi tyleż cech siły i tęgości duszy, ile obłędu i wyuzdania. Potrzeba spaja ludzi i gromadzi ich: ów przygodny szew kształtuje się później w prawa. Bywały prawa dzikie ponad wszelkie pomyślenie wyobraźni, które wszelako utrzymywały gromadę w zdrowiu i długowieczności lepiej niż Platonowe i Arystotelesowe. To pewna [znów mamy tu do czynienia z całkowicie niesceptyczną pewnością co do charakteru zewnętrzności – S.K.], iż wszystkie te urządzenia społeczne, wymyślone sztuką, okazują się śmieszne i niezdarne w praktyce<sup>13</sup>. Rząd naszego państwa jest chory: bywały wszelako bardziej chore i nie pomarły. Bogowie grają nami jakoby w piłkę<sup>14</sup> i odrzucają nas od siebie z rąk<sup>15</sup>.

Trwające wojny są wszak, przynajmniej z nazwy, wojnami religijnymi, a religie instytucjonalne zaangażowane są w nie w stopniu przewyższającym zwykłą potrzebę obrony istniejącego *status quo* jako gwarancji pokoju. Składową, czy też lepiej powiedzieć – jednym z najważniejszych promotorów wojennego zamętu jest upolityczniona religia, która z jednej strony reprezentowana jest przez Kościoły-instytucje, a z drugiej przez polityków posługujących się religijną doktryną jako ideologią. Nie wiadomo, jakie urzędy miał na myśli Montaigne, pisząc: „...w każdym urządzaniu państwa istnieją potrzebne urzędy nie tylko ohydne, ale i naganne; przywary ludzkie znajdują w nich swoje miejsce i przyczyniają się do spojenia społeczności, jak trucizny do utrzymania zdrowia”<sup>16</sup>. Prawdopodobnie miał na myśli instytucje sądownicze. Nie to jednak jest ważne, bo istotniejszym jest, że „ohydne urzędy” są miejscami skupiającymi ludzkie przywary i wobec przyrodzoności przywar stają się, według niego, w organizacji zewnątrz nieuniknione. Są koniecznością losu. Jest dla pisarza czymś oczywistym, że konieczność ta dotyczy wszystkiego, co zewnętrzne, także tej części zewnętrzności, którą zagszodarowuje zinstytucjonalizowana religia.

Po poczynionych wyżej uwagach można poszukać określenia dla Montaigne’owskiej niewiary, tej, której oblicze odsłania się poprzez dyskurs o tym, co dotkliwe, a zarazem zewnętrzne. Mamy w nim znane deklaracje lojalności wobec katolicyzmu oraz świadectwa przestrzegania, bez przesadnej dewocji, religijnych praktyk<sup>17</sup>, a więc to, na podstawie czego uznaje się dość powszech-

<sup>13</sup> M. de Montaigne, dz. cyt., s. 186–187.

<sup>14</sup> Gra w piłkę nie jest grą bezpieczną. To po powrocie z boiska młodego E. de La Boétie powaliła śmiertelna choroba.

<sup>15</sup> Tamże, s. 189.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Najlepsze informacje na ten temat znajdują się w *Journal de voyage de Michel de Montaigne en Italie, par la Suisse et l’Allemagne en 1580 et 1581*, opr. A.G. de Querlon, Rome, Paris: Le Jay, 1774.

nie autora za praktykującego ateistę<sup>18</sup>. Mamy w nim jednak także wypowiedzi, z których przywołałam jedynie nieliczne, pozwalające lepiej wniknąć w strukturę niewiary, sprowadzonej do domniemanego ateizmu. Wypowiedzi te świadczą o strategicznym wyparciu z obszaru prywatności religii takiej, która jest uczestniczką zewnętrznego zamętu. Taka religia jest odrzucona i źle oceniona, tak samo jak odrzucone i źle ocenione są okropności wojny. Dodać trzeba w tym miejscu, że pisarz nie uznaje religii za zło niszczące pokój w państwie. Religia choruje natomiast na tę samą chorobę, na którą cierpi państwo – wylew przyrodzonych złych skłonności wyznawców i obywateli. Niewiara autora *Prób* ukazuje się zatem nie jako niewiara w Boga (ateizm), lecz jako niewiara (zwątpienie?) w biorącą się z nadprzyrodzonego charakteru doskonałość jej ziemskich instytucji. Ta niewiara nie ma przy tym jakiegos teoretycznego podłoża, a jej powodem jest mocne przeżycie grozy rzeczywistości, którą kreuje (także) Kościół jako instytucja. Aby zachować wiarę w świętość instytucji zamieszanej w budowanie tej grozy, grozy, która zdaje się nie być jedynie sprawą chwili, w której Bóg odwrócił twarz od swego ludu, lecz grozą zagnieżdżoną i nieprzemijającą, potrzebny jest cud, bo tylko on może sprawić, by za okrucieństwem, partykularnym interesem i nienawiścią widzieć szczerą wiarę w chrześcijańskiego Boga:

Ambicja, chciwość, okrucieństwo, zemsta nie mają snadź dosyć własnej i przyrodzonej zjadłości: pobudźmyż je jeszcze i rozpalmy chlubnym tytułem sprawiedliwości i nabożeństwa! Nie można sobie wyobrazić gorszego stanu, niż kiedy złość staje się prawem i przybiera za pozwoleniem zwierzchności płaszcz cnoty. *Nihil in speciem fallacius quam prava religio, ubi deorum numen praetenditur sceleribus....* [...]. (\*Nic nie jest z pozoru bardziej ułudne niż przewrotna religijność, gdzie imię boga służy za płaszczyk zbrodniarzom. Liv. XXXIX, 16)<sup>19</sup>.

Za każdą wewnętrzną niezgodą na przeżywaną sytuację zewnętrzną stoi pewien ideał, nie zawsze jasny i wyraźny, ale zawsze reprezentujący wyobrażenie stanu pożądanego, ujmujący to, „jak być powinno”. Przyjmując tezę, że niewiara Montaigne'a w świętość upolitycznionych religijnych instytucji jest konsekwencją niezgody na wojenne (ludzkie) okrucieństwa, można postarać się o jej uwiarygodnienie przez wskazanie odpowiednich Montaignowskich ideałów. Dwa z nich, mniej mnie zajmujące, to ideał wymiaru sprawiedliwości i ideał (słusznej) wojny. Trzeci, ważniejszy ze względu na interesującą mnie kwestię, to ideał religii. O dwóch pierwszych wspomnę jedynie, trzeciemu zaś poświęcę więcej uwagi.

Ideały wymiaru sprawiedliwości i wojny kształtują się u Montaigne'a pod silnym wpływem starożytnego ideału rozumnego człowieczeństwa. Mamy zatem u niego ideał sprawiedliwych rządów, rządów rozważnych i rozumnych, idących za

<sup>18</sup> Opinię tę podziela polski znawca Montaigne'a Zbigniew Gierczyński. Patrz: tegoż, „La science de l'ignorance de Montaigne”, w: „Roczniki Humanistyczne” (KUL), t. XV, z. 3, 1967; „Le »Que sais-je« de Montaigne: Interprétation de l'Apologie de Raimond Sebond”, w: „Roczniki Humanistyczne” (KUL) t. XVIII, z. 4, 1970.

<sup>19</sup> M. de Montaigne, dz. cyt., ks. III, s. 262.

wrodzonym rozeznaniu dobra i zła, dbających o dobro publiczne oraz o potrzeby obywateli i gwarantujących społeczny porządek dzięki, poddanym tym samym zasadom, sądom. Mamy także ideał sprawiedliwej wojny, wojny obronnej, wojny legalnej, możliwej do wygrania i prowadzonej w słusznej sprawie, takiej, w której nie atakuje się ludności cywilnej i nie używa nieuzasadnionej przemocy. Montaigne podziwia przede wszystkim kanon starożytnych cnót – mądrość, męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość – dzięki którym człowiek może godnie mierzyć się z losem-fatum i które, na ile ów los na to pozwoli, decydują o jakości ludzkich przedsięwzięć i ludzkich instytucji. Zewnętrzność, ta zewnętrzność, którą on ruguje z obszaru prywatności, sprzeniewierza się takim ideałom.

Poszukiwanie w *Próbach* Montaignowskiego ideału religii napotyka na pewne trudności, większe niż te, z jakimi można mieć do czynienia w przypadku ideałów wspomnianych wyżej. Oczywiście jest, że Montaigne, idąc w tym za rzymskimi wzorami, wpisuje instytucje religijne w polityczną organizację państwa i społeczeństwa, oraz to, że w konsekwencji uznaje, iż religia jako element państwa powinna spełniać te same społeczne ideały, co wszystkie instytucje. Pamiętać przy tym należy, że zgodnie ze starożytnymi doktrynami dobre państwo jest pochodną cnót jego obywateli, a za sprawiedliwym sądem oraz za sprawiedliwą wojną stoją indywidualne cnoty sprawiedliwości, męstwa, rozważi, umiaru, mądrości, wstrzemięźliwości, stałości itd. Jest wśród nich, czasami, także cnota pobożności, która jednakże jest niezależna od, rozumianej jako dar, cnoty świętości i prawdziwej wiary, cnoty przyniesionej kulturze europejskiej przez chrześcijaństwo. Dla Montaigne'a, który nigdy nie idzie ślepo za żadną doktryną, ale każdą z nich zderza z życiem, z jego faktycznością, wewnętrznym korelatem religii pozytywnej jest właśnie prawdziwa (dobra) wiara, wiara w sensie *foi, faith*. Tak rozumiana wiara stoi u niego za niezgodą na sposób, w jaki religia uczestniczy w zewnętrznym zamęcie – i o Montaignowskim ideale prawdziwej wiary warto tu kilka słów powiedzieć.

O religii oraz wierze mówi się w *Próbach* niewiele, a ponadto najczęściej negatywnie. Tego, jaki jest dla pisarza ideał wiary prawdziwej, trzeba zatem poszukiwać przede wszystkim w jego krytyce wiary ułomnej, a ta krytyka dotyczy gnieźdzącej się w ludzkich umysłach zabobonności (m.in. I, XI, *passim*) wiary płytkiej, intelektualnie nieprzyswojonej i niezinternalizowanej (m.in. I, LVI, *passim*), dewocji przywiązanej do form pobożności bardziej niż do treści doktryny i do praktykowania moralnych zasad (I, LVI, *passim*), pobożności czysto zewnętrznej, czyli religijnej hipokryzji (I, XIV, s. 187), rozmiłowywania w fizycznym i psychicznym cierpieniu mającym przynosić ukojenie sumienia (I, XIV, s. 186), podczas gdy prawdziwa wiara powinna dawać pewność, spokój wewnętrzny, a nawet radość, braku pokory wobec boskich prawd i praw, których żaden ludzki rozum nie może do końca pojąć oraz żaden człowiek do końca wypełnić (I, XXIII, s. 238–239; II, XII, *passim*), instrumentalnego pojmowanie Boga jako tego, który winien



sprzyjać naszym zamiarom w zamian za oddawaną mu cześć oraz kierowaną do niego modlitwę (I, LVI, s. 399–400) i, co może być zaskakujące, religijnego konformizmu: w rozdziale „O modłach” czytamy: „Człowiek, któremu porubstwo nieustannie przemieszkuje w głowie i który wie, iż ono bardzo jest obmierzłe wzrokowi bożemu, cóż powiada Bogu, kiedy mówi o tym? [...] A ten, który<sup>20</sup>, otwierając mi serce na oścież, wyznał iż przez całe życie głosił i praktykował religię przekłętą, wedle jego mniemania, i sprzeczną tej, którą miał w duszy, dlatego jeno, aby nie stracić stanowiska i szarż wysokich! Jakże on mógł udźwignąć w sercu podobną świadomość?”<sup>21</sup>. Za tą krytyką ukazuje się ideał wiary, która ma być wiarą szczerą, ufą, oświeconą (znającą swa doktrynę), pogodną, a nawet radosną, stałą, rozsądną, rozumną i emocjonalnie miarkowaną. Nie jest to ideał wyszukany. Ale jest to ideał kogoś, kto wie, że jego „rzemiosło i sztuka to żyć”<sup>22</sup>, żyć życiem swoim, a nie życiem zagarniętym przez zamęt zewnątrz, żyć wedle swego „rozumienia, doświadczenia i obyczaju”<sup>23</sup>. W obszarze prywatności, gdzie uprawia swe „rzemiosło i sztukę”, Montaigne wierzy, w sensie „ma zaufanie”, w samodzielność, szczególnie w samodzielność myślenia. Tu horacjańska dewiza *Sapere aude* staje się normą postępowania, którą stosuje się jednak do ściśle określonego zadania – poznawania samego siebie. A zatem „miej odwagę myśleć o sobie takim, jakim ukazuje ci ciebie samego twoje życie, twoje działanie” – to dewiza autora *Prób* jakże przypominająca mądrość życiową propagowaną przez Artura Schopenhauera.

Siebie i swą własną wiarę religijną pisarz poznaje, jak wszystko, co może wiedzieć, pracując w stworzonej przez siebie i dla siebie osobistej przestrzeni. Rozpozna w sobie wiarę, ale ani nie tę idealną, ani nie tę, którą nazywa „ucieszna”: „Ucieszna wiara, która w to, w co wierzy, wierzy jeno dlatego, iż nie ma odwagi niewierzenia!”<sup>24</sup>.

Powróciliśmy zatem do porzuconego wcześniej obszaru prywatności, który jest, jak pokazałam, miejscem oczyszczonym z panującego na zewnątrz zamętu, urządzonym, chciałoby się powiedzieć – umeblowanym, według własnego filozoficznego i praktycznego gustu autora, obszarem, w którym, odkrywając siebie dla siebie, praktykuje się strategię sceptyczną. Tu regułą pisania stają się swoboda, spontaniczność, a nawet kaprys, na które autor *Prób* może sobie pozwolić, bo zgodnie z własną deklaracją nie jest ani filozofem, ani teologiem (kiedy Montaigne zacznie uchodzić za filozofa, za filozofię zaczyna uchodzić coś innego

---

<sup>20</sup> Jak objaśnia Z. Gierczyński w przypisach do *Prób* (dz. cyt., s. 441), był to przypuszczalnie Arnaud du Ferrier (1505–1585), uczonec i polityk, który zdecydował się ostatecznie przejść na protestantyzm.

<sup>21</sup> M. de Montaigne, *Próby*, wyd. cyt., I, LVI, s. 401.

<sup>22</sup> Tamże, II, s. 81.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 134.

niż dotąd<sup>25</sup>). Poszukując zgrabnych opisów i komentarzy dobrze wpisujących się w snute opowieści, korzysta z materii dobrze sobie znanej i neutralnej wobec aktualnych wydarzeń, z dzieł pisarzy starożytnych. Żaden z nich nie staje się jednak jego mistrzem, wszystkich jeno wykorzystuje. Jak pisze Vinet, „prawda rzeczy stała się dla niego ważniejsza od nauk książkowych, wiedza praktyczna od wiedzy teoretycznej, użyteczność od spekulacji”<sup>26</sup>. Aby tę prawdę rzeczy wydobywać, uprawia pisarskie włóczęgostwo (*vagabondage*), dając sobie pełną swobodę co do treści i formy dzieła i stosując dygresje, wtręty, refleksje, skojarzenia, a z czytelnikiem umawia się, iż ten będzie mu towarzyszył w tej eksploracji jego samego oraz jego życia i obiecuje mu szczerość nawet w tych sprawach, o których powszechnie przyjęto się milczeć<sup>27</sup>. Pisarskie włóczęgostwo idzie w parze z – według określenia M. Conche’a – sceptycyzmem fenomenicznym (*phénoméniste*)<sup>28</sup>, którego istotą jest poszukiwanie prawdy na drodze *wypróbowywania* własnych sądów przez zderzanie ich z sądami odmiennymi. Próbowanie samego siebie przez stałą konfrontację z odmiennością i różnorodnością jest najlepszą próbą samodzielności i prawdziwym życiem: „Dzierżyć się przywiązany i zniewolony koniecznością wciąż jednej kolei to znaczy istnieć, a nie żyć. Najpiękniejsze dusze są te, które mają najwięcej różnaitości i giętkości. [...] Życie to ruch, nierówny, nieprawidłowy i różnoraki”<sup>29</sup>; i w innym miejscu: „Życie jest to ruch materialny i cielesny, czynność niedoskonała w samej swej istocie i bezładna: staram się mu służyć wedle jego natury”<sup>30</sup>. Ważne są zdania następujące po przywołanych tu myślach – przytaczanych najczęściej jako świadectwa Montaigne’owskiego herakliteizmu lub mobilizmu. Stanowią one ważne dopełnienie. Świadczą bowiem o tym, że, według Montaigne’a, prawdziwe osobiste życie nie polega na przyzwalaniu sobie na uleganie własnym skłonnościom albo zanurzeniu się i rozplnięciu w morzu różnaitości obcych mniemań, lecz na wspomnianym *próbowaniu* siebie, na wystawianiu własnych sądów i zasad na próbę:

Nie znaczy być przyjacielem siebie, a tym mniej jeszcze panem, ale znaczy być niewolnikiem siebie, gdy się musi dążyć za sobą nieustannie, i jest się tak spętany w swych skłonnościach, aby nie można było uchylić się od nich ani też ich nągić. [...] Wolę raczej urabiać duszę niż ją meblować. Nie masz bardziej mdłego ani też znów bardziej krępkiego zatrudnienia, jak rozmawiać ze swymi myślami, wedle tego, jaka jest czyja dusza: największe czynią z tego swoje rzemiosło, *quibus vivere est cogitare*\*. \*Dla których żyć, to myśleć. Cic. *Tusc.* V. 28”<sup>31</sup> [...] *Sic*

<sup>25</sup> Por. A. Vinet, *Moraliste des seizième et dix-septième siècle*, Paris: Fischbacher, 1904, s. 54.

<sup>26</sup> Tamże, s. 58.

<sup>27</sup> Por. F. Charpentier, „Pour une lecture psychoanalytique des »Essais«”, w: *Montaigne et la révolution philosophique du XVI. siècle*, red. J. Lemaire, Bruxelles: Édition de l’Université de Bruxelles, 1992.

<sup>28</sup> Patr. M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Paris: Édition de Mégaré, 1987, s. 5–15.

<sup>29</sup> *Próby*, wyd. cyt., III, III, 66.

<sup>30</sup> Tamże, III, IX, 215.

<sup>31</sup> Tamże, III, III, 66.

*est faciendum, ut contra naturam universam nihil contendamus; ea tamen conservata, propriam sequamur.*\* [...] \*Tak należy postępować, by w niczym nie obrażać ogólnych prób natury, ale, zachowując je, iść za własną. Cic. *De off.* 1, 31<sup>32</sup>.

Próbowanie siebie jest jednak zawsze jednoczesnym poszukiwaniem (*la quête*) prawdy o sobie wśród różnorodności zdarzeń, czynów i sądów. Przenikliwość na sądy odmienne od własnych, swoista osmoza tego, co nie moje, jest tego próbowania-poszukiwania warunkiem koniecznym. Stałym i trudnym do uniknięcia zagrożeniem jest rozpuszczenie samego siebie w morzu różnorodności, przyzwalanie na to, by dać się porywać dominującym prądom i przekonującym argumentacjom:

Przy ruszaniu z portu trzeba jeno trochę odwagi, ale gdy już wypłyniesz na pełne morze, wicher dmie we wszystkie żagle; tu trzeba już wielkich zasobów, o wiele trudniejszych i ważniejszych. O ile łatwiej jest nie puścić się w tę drogę niż z niej wrócić! [...] Trzeba... rozpocząć powoli i chłodno, a zachować dech i potężny rozmach na pełnię i koniec dzieła. Prowadzimy sprawy w ich początku i mamy je w naszej mocy; ale później, kiedy nabiorą rozpędu, one to prowadzą nas, a my musimy im nadążać<sup>33</sup>. [...] Trudna to rzecz podtrzymać swój sąd przeciw powszechnym mniemaniom<sup>34</sup>.

Nowy sposób interpretowania Montaigne'owskiego sceptycyzmu jako metody poszukiwania prawdy przez próbowanie siebie w konfrontacji z tym, co odmienne, dominuje w aktualnych filozoficznych analizach *Prób*. Porzucenie dawnej interpretacyjnej manieri narzucającej zachowywanie tożsamości i ciągłości między pisarską i życiową strategią Montaigne'a oraz strategią siedemnastowiecznego libertynizmu (np. zakładanie filozoficznego bliskiego pokrewieństwa między Montaigne'em i jego epigonem oraz poniekąd plagiatorem Charronem) pozwala także na porzucenie koncepcji upraszczających i, co groźniejsze, deformujących jego stosunek do prawdy, a w konsekwencji do zasad moralnych oraz wiary i religii, stosunek, którego korelatem jest niewiara ukazująca się w obszarze prywatności.

Sylvia Giocanti, której rozważania<sup>35</sup> wpisują się doskonale w nowy sposób widzenia Montaignowskiego sceptycyzmu, w artykule „Scepticisme et misanthropie”<sup>36</sup> problematyzuje zakładane dotąd dość powszechnie prekursorstwo Montaigne'a względem libertynizmu, szczególnie jeśli miałoby ono dotyczyć etyki. Etyka autora *Prób*, przypomina znany fakt Giocanti, nie jest etyką

---

<sup>32</sup> Tamże, III, IX, 215.

<sup>33</sup> Tamże, III, X, 241.

<sup>34</sup> Tamże, III, XI, 249.

<sup>35</sup> S. Giocanti jest autorką wielu artykułów na temat sceptycyzmu oraz libertynizmu oraz książki *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Itinéraires sceptiques*, Paris: H. Champion, 2001.

<sup>36</sup> S. Giocanti, *Montaigne, une éthique de la vie ordinaire*, w3.univ-tlse2.fr/philo/IMG/pdf/GIO-CANTI.

chrześcijańską. Ona odwraca człowieka od chrześcijańskiej pobożności, a nie do niej nakłania. Przypisywany Montaigne'owi sceptyczny fideizm, zakładający całkowitą nieinteligibilność Boga, zwalnia z podporządkowania rozumu religijnym dogmatom, a moralności – religijnym zasadom etycznym. Fideizm byłby zatem uwolnieniem jednostki spod intelektualnego i moralnego reżymu religii. „Montaigne zaleca, aby żyć tak, jakby Boga nie było – a to wystarczy, aby w dyskursie apologetycznym uznać kogoś za ateistę – ponieważ Bóg przebywa w jakimś transcendentym miejscu, które nie styka się już z ludzkim życiem, to znaczy z życiem świeckim, które staje się wyłącznym przedmiotem etyki”<sup>37</sup> – pisze Giocanti. Trzeba się oczywiście zgodzić z tymi stwierdzeniami, których prawdziwość jest poświadczona przez cały tekst *Prób*. Etyka Montaigne’a, będąca autorskim przeformulowaniem etyki stoickiej i epikurejskiej, nie troszczy się ani o zbawienie duszy, ani o naśladowanie w cierpieniu boskiego mistrza, Jezusa Chrystusa, o czym także wspomina Giocanti. Przeciwnie, mamy w niej rehabilitację cielesności i przyjemności, natury i spontaniczności oraz użyteczności i kierowanego tą użytecznością umiaru, a także minimalizowanie wyrzutów sumienia będących konsekwencją łamania obowiązujących norm moralnych. „Jak można wypracować etykę, która jeśli nawet nie zamierza wprost do obalenia moralności chrześcijańskiej, ma u swych podstaw jej kontestację (uczy nas bowiem życia bez Boga i bez zachowywania nauk Kościoła), a jednocześnie [jawnie i gorliwie – S.K.] wspierać Kościół, domagając się podporządkowania jego dogmatom oraz przestrzegania praw i zwyczajów, wiedząc, iż takie podporządkowanie zobowiązuje także do respektowania chrześcijańskiej moralności?”<sup>38</sup> – oto znane już nam pytanie/problem, z którym mierzy się Giocanti. Odrzuca ona tradycyjne rozwiązanie tego problemu sugerujące, iż mamy tu do czynienia z przyjęciem, znanej od czasów Awerroesa, zasady podwójnej prawdy – prawdy dla plebsu, prawdy publicznej, oraz prawdy dla elity, prawdy prywatnej, liberytańskie *intus ut libet, foris ut moris* (u siebie według własnej woli, na zewnątrz według zwyczaju), a odrzucenie to zdaje się być uzasadnione, jeśli bierze się pod uwagę wymóg szczerości, będący w *Próbach*, a te mieszczą w sobie zarówno deklaracje lojalności wobec Kościoła, krytykę ułomnej wiary, napomknienia o przestrzeganiu religijnych praktyk, jak i pochwałę cielesnych przyjemności oraz uciech życia czysto świeckiego, ważną zasadą przyjętej metody. Autorka proponuje inne wyjaśnienie, które zdaje się być bardziej prawdopodobne. Etyka liberytańska i etyka *Prób* różnią się od siebie znacząco, twierdzi, już tylko z tego powodu, że ta pierwsza, przyjmując elitarny punkt widzenia, zakłada rozłam pomiędzy „*esprits forts*” (filozofami) a „*esprits faibles*” (pospółstwem), podczas gdy ta druga jest etyką umysłu przeciętnego, etyką pospółstwa. Montaigne nie stawia siebie w roli „kpiącego z głupich” (*dénia-*

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 2.

<sup>38</sup> Tamże, s. 4.

isé du sot), lecz w roli „un esprit faible”, nie wynosi się ponad przeciętność, lecz pozostaje, dla siebie, umysłem miernym<sup>39</sup>.

Podzielam ten pogląd, dobrze uzasadniony przez Giocanti i znajdujący swe uwiarygodnienie w licznych fragmentach *Prób*. Konweniuije on także z tym, co zostało tu powiedziane o specyficznej sceptyckiej strategii Montaigne'a, która nie dopuszcza hierarchizacji sądów pod względem ich prawdziwości, co musi mieć miejsce w koncepcji podwójnej prawdy, a jednocześnie nakazuje poddawanie własnych sądów „próbie różnorodności”, wykluczając jakikolwiek poznawczy elitaryzm. Oddalenie koncepcji podwójnej prawdy oraz elitaryzmu i tym samym poniechanie myśli o „podwójnym tekście”, jednym jawnym, drugim ukrytym i rozumiałym jedynie dla wtajemniczonych, znosi obowiązek traktowania *Prób* jako, w warstwie powierzchniowej, zbioru z zasady przeczących sobie twierdzeń, w swej głębszej warstwie składającego się w spójną wewnętrznie *quasi-roussoistyczną* filozofię naturalistyczną, której integralną częścią jest krytyka-odrzućenie kultury, religii (chrześcijańskiej) i religijnej moralności. Jeśli porzuci się ten „kod dostępu” do tekstu *Prób*, otwiera się możliwość subtelniejszej analizy Montaignowskiej niewiary, której nie trzeba teraz sprowadzać do pierwotnej formy niewiary libertyńskiej.

Analizę Montaigne'owskiej niewiary w obszarze prywatności warto poprzeździć ustaleniem/przypomnieniem pewnych prawd, które pisarz przedstawia jako (zawsze tymczasowy) efekt swoich poszukiwań. Zacznę od dokładniejszego określenia warunków, w których owe prawdy się pojawiają.

W *Próbach* praktyka „próbowania siebie” przez konfrontację z mnogością i różnorodnością faktów – a praktykuje się, przypomnijmy raz jeszcze, w obszarze oczyszczonym z wszelkich, też religijnych – teorii, wymaga zdystansowanego, a przede wszystkim szczerego, w sensie niczego przed sobą nieukrywającego, przyjrzenia się własnym myślom i własnym czynom. Nie tym, które przyjmuje się na siebie razem z rolami otrzymywanymi od kultury i od społeczeństwa, a które trzeba odegrać, mówiąc gotowym już tekstem i poruszając się zgodnie z obowiązującymi regułami, lecz tym rodzącym się w samotności, samotności będącej odosobnieniem zarówno w sensie fizycznej, jak i intelektualnej nieobecności innych, samotności, która, chciałoby się powiedzieć, pozwala się zagospodarowywać sobą samym i tym, czemu się dostępu do niej nie wzbrania. Montaigne chce, by były to myśli i czyny biorące się jakby z jego własnych cieleśnych i umysłowych trzewi, z jakiegoś nieprzystępnego i nierozpoznawalnego wnętrza, z, trzeba wreszcie użyć tego słowa, „ja”. Można sądzić, iż „ja” autora *Prób* jest jak Tischnerowska „sobość”, bo jest pewnym sposobem posiadania siebie samego jako podstawowego dobra. Montaigne'owskie „ja” jest jednak całkowicie pozbawione aksjologicznego kompasu, które czyni z „ja” ukierun-

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 5.

kowe ku dobru transcendentnemu „ja aksjologiczne”. „Ja” *Prób* wychodzi na spotkanie z „innymi”, ale tylko tymi, którzy zostali przez „ja” (egoizm czy chronienie siebie?) wybrani (starożytni i „dzicy”). Ci „inni” to nie osoby, osoby w potocznym, a nie filozoficzno-personalistycznym rozumieniu tego słowa, lecz „ci, którzy czynią i myślą inaczej”. „Ja” zatem raczej konfrontuje się z tym, co inne, niż spotyka z „innym”. Konfrontuje siebie jako treść swoich myśli oraz materię swych czynów z treścią innych myśli i materią innych czynów. Zanim tak pojęta konfrontacja, rozgrywająca się w sferze słowa, stanie się możliwa, „ja” musi siebie wypowiedzieć: „Drudzy tworzą człowieka; ja go opisuję i przedstawiam tu jeden poszczególny okaz, bardzo lichy obdarzony”<sup>40</sup>.

Najbardziej znanym i najczęściej podnoszonym w literaturze filozoficznej wątkiem *Prób* jest wątek umniejszenia człowieczeństwa: „sposób, którego się imam [...], to zetrzeć i zdeptać nogami pychę i dumę ludzką; dać... uczuć czczość, nicość i próżność człowieka”<sup>41</sup>. Wątek, rozproszony w całym dziele, rozbudowany jest w *Apologii* (II, XII); rozbudowując go, autor skupia się przede wszystkim na wyeksponowaniu zwierzęcości człowieczeństwa. W *Apologii*, ale także wielokrotnie poza nią, Montaigne atakuje, rozsądnie, spokojnie, z nutą ironii oraz sporą dawką hipokryzji, ludzką pychę. Zrównuje człowieka z innymi zwierzętami, by wybić mu z głowy przekonanie, iż jest najlepszym ze stworzeń (a czyni to podwójnym ruchem – uczłowiecza zwierzęta, przypisując im najlepsze z ludzkich cech: zdolność myślenia, mowy, miłości, wierności itp. oraz sugerując, iż być może zwierzę nad człowiekiem w nich góruje, ale także uzwierzęcając człowieka – pokazując marność jego rozumu, nieszlachetność uczuć, instynktowność jego działań; idealizuje stan natury, dzikości, bezrozumności, stan bez kultury, wiedzy, sztuki. Ekspozycja zwierzęcości, poza bezpośrednim zadaniem, jakie ma do spełnienia w rozdziale XII – rozbicie ludzkiej (i własnej) pychy wobec Stwórcy – daje także autorowi sposobność opisanie człowieka (i siebie) nagiego, odartego z szat szytych z kulturowo (w tym także religijne) uwarunkowanych mniemań o sobie samym, człowieka zredukowanego do biologicznej, zwierzęcej natury. Naturę taką pisarz odnajduje najpierw w sobie, jako tę, która nim włada i której władzy on sam z ochotą się poddaje. Jest to, zgodnie z jego doświadczeniem, natura ukryta (ale też ukrywana), objawiająca się w biologicznym wigorze, jakaś uzewnętrzniająca się w instynktach życiowa siła – dziś powiedzielibyśmy raczej: nieuświadomiana genetyczna struktura biologiczna. Natura ta włada nami, wpływa na nasze zachowania w stopniu większym, niż zwykliśmy (przed sobą i innymi) przyznawać, działa nieustannie i silnie (choć z wiekiem jej władztwo słabnie), działa impulsywnie oraz w sposób trudny do okiełznania,

<sup>40</sup> *Próby*, III, II, 54.

<sup>41</sup> Tamże, II, XII, 136. Cytując ten fragment, zwykło się opuszczać ostatnią część zdania, z którego jest wyjęty: „kazać pochylić głowę i gryźć ziemię pod powagą i grozą majestatu bożego”; (tamże).

który jednocześnie daje doświadczenie spontaniczności, żywiołowości, poddania się tłumionym chceniom, których zaspokojenie przynosi rozkosz, uspokojenie oraz poczucie harmonii z naturą-przyrodą. Natura odnaleziona w sobie zyskuje potwierdzenie w konfrontacji z relacjami starożytnych myślicieli reprezentującymi to, co inne (są to oczywiście ci, którzy zostali „wpuszczeni” do obszaru prywatności). Za różnorodnością mniemań i zwyczajów, za mniej lub bardziej abstrakcyjnymi filozofiami oraz religijnymi przekonaniami, w tym kalejdoskopie idei stworzonych przez człowieka, by opisywać samego siebie, tylko jeden opis, ówdzie jawny, gdzie indziej ukryty za fasadą wzniosłych słów, przebija się stale: opis człowieka zajętego i zaabsorbowanego zaspokajaniem swoich biologicznych potrzeb, poddającego się instynktom, też tym najgorszym, usiłującego wykradać życiu najprostsze przyjemności i jedynie niekiedy, w wyjątkowych przypadkach i sytuacjach, lub też w przypadku wyjątkowych ludzkich osobników, podejmującego walkę z takim „biologicznym” samym sobą.

I tak oto ukazuje się nam załączek Montaigne'owskiego „człowieka przeciętnego”, którym, co oczywiste, jest i on sam. Nie trzeba przekonywać, iż wedle pisarza „człowiek przeciętny” tkwi w każdym (nawet w najbardziej możliwych, o czym, ku radości poddanych, pisze w rozdziale „O nierówności, jaka jest między ludźmi”<sup>42</sup>). Warto dodać, dla wzmocnienia postawionych wyżej wniosków – a biorą się one z analiz zakrojonych szerzej, niż wynikałoby z ich syntetycznego przedstawienia – iż kwestią, do której nieustannie powraca autor *Prób*, jest (jego) ludzka seksualność. Rozziew, jaki (w jego czasach?) istnieje między życiem (naturą) a uprawianym opisem życia (kulturą), ukazuje się najwyraźniej dzięki uderzającej różnicy między powszechnie panującą swobodą, z jaką „przeciętny człowiek” poddaje się porywom cielesnej namiętności (kobiety ulegają jej tak samo i tak samo zgodnie z naturą jak mężczyźni – szczerze i zgodnie ze swym doświadczeniem głosi Montaigne), a (kulturowo uwarunkowanym) skrępowaniem, które odpowiada za nieobecność lub zafałszowaną obecność seksualności w publicznym dyskursie. Montaigne'owi nie idzie przy tym o przełamywanie wszelkich nakazów i zakazów, które sprawiają, iż uprzywilejowanym miejscem dyskursu o seksualności jest przestrzeń intymna, lecz o zniesienie hipokryzji – jeśli w ogóle mówić, to mówić szczerze. Wyznania autora mówiące o przeżywaniu własnej seksualności i jej praktykowaniu nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do tego, że jego biologiczna kondycja (temperament) nie pozwalają mu, pomimo podziwu, jaki ma dla cielesnej wstrzemięźliwości (i dziewictwa), na jej zachowywanie. Wstrzemięźliwość taka, jak przypuszcza – nie ma bowiem nawet zamiaru podejmować się prób jej zachowywania – dla „przeciętnego człowieka”

---

<sup>42</sup> Tamże, I, XLII. Najbardziej znany aforyzm wzięty z tego rozdziału brzmi: „jeśli zważamy chłopca i króla, szlachcica i chłama, urzędnika i postronnego czelaka, bogacza i biedaka, natychmiast oczom naszym przedstawia się ogromna różnica między tymi ludźmi, mimo iż różnią się nieraz, można powiedzieć, jeno krojem pludrów”, s. 354.

stać się może jedynie udręką, zatruwającą mu (niepotrzebnie) dostatecznie trudne życie. Seks należy do tych prostych przyjemności, którym oddaje się „człowiek przeciętny”, a które, o ile oddaje się im ze zdrowym (dla natury) umiarem, czynią jego życie znośniejszym.

Seksualność jest oczywiście tylko jedną z przypadłości „człowieka przeciętnego”. Są też inne i nimi autor *Prób* zajmuje się równie chętnie, zachowując tę samą strategię – poznać swoje przypadłości: uleganie emocjom i uczuciom, tak niemile widziane przez stoików, egoizm, upodobanie w lenistwie, słabość woli, niestałość w poglądach, niepewność w działaniu, tchórzostwo, brak gorącej miłości, mierne przywiązanie do własnego dziecka itp., itd., a następnie umieścić je w mozaice licznych przykładów, mozaice, do której tak dobrze pasują, iż nie sposób nie uznać ich za przypadłości tak rozpowszechnione, za ogólną (choć zawsze niepełną i niezakończoną) charakterystykę ludzkiej kondycji. On, Michał z Montaigne, pokazuje się innym „przeciętnym ludziom” jako jeden z nich, jako ten, któremu słabość własnej natury oraz zło świata ciąży tak samo jak im, i który wybiera taki sposób radzenia sobie z życiem i jego trudnościami, jaki jego mierność jest w stanie udźwignąć.

Podobnemu „testowi” Montaigne poddaje także własną wiarę. Sylvia Giocanti doskonale charakteryzuje wiarę Montaigne’owskiego „przeciętnego człowieka” w przywołanym wyżej artykule i z tej charakterystyki skorzystam, uznając, że niewiele trzeba do niej dodawać: Ludzie przeciętni postępują chwiejnie i niezdeterminowanie nie dlatego, że nie potrafią posługiwać się rozumem, ale dlatego, że rozum (w ogóle) nie jest w stanie godzić się niewzruszenie i ostatecznie na jakiegokolwiek mniemanie. Dlatego, niezależnie czy idzie o naukę, czy o religię, wszyscy oni wierzą w podobny sposób, wiarą źle utwierdzoną, ożywianą ludzkimi sposobami (a nie przez nadzwyczajny wpływ), i która będąc taką, zmienia się według przyrodzonej niepewności, skłaniającej bądź do nieustannego odstępowania od wiary, bądź do walczenia z nią, do zawziętego rozbijania samego siebie<sup>43</sup>. Kilka cytatów wspierających ten opis, a zarazem takich, które wzięte razem z nim, pozwolą odpowiedzieć na najważniejsze dla nas pytanie o rysy charakterystyczne nowego oblicza niewiary:

Jeśli ona [wiara – S.K.] nie wchodzi w nas jakowymś nadprzyrodzonym natchnieniem; jeśli wchodzi jedynie pojęciem rozumu, lub, co gorsza jeszcze, drogą innych ludzkich środków, nie mieszka w nas w całej swej godności ani blasku: a zaprawdę obawiam się, iż zażywamy jej jedynie tą drogą. Gdybyśmy dzierżyli się Boga za pośrednictwem żywej wiary; gdybyśmy dzierżyli się Boga przez niego, nie przez siebie; gdybyśmy stali mocno na bożym fundamencie, przygody ludzkie nie miałyby mocy ochwiewać nas, jako czynią<sup>44</sup>. [...] Gdybyśmy mieli jedną kroplę wiary, poruszylibyśmy góry, mówi święte Pismo. Nasze uczynki, prowadzone i wspierane przez Boga, nie byłyby czymś jeno ludzkim; miałyby coś cudownego, jako nasza wiara [chrześcijaństwo

<sup>43</sup> S. Giocanti, dz. cyt., s. 7.

<sup>44</sup> *Próby*, II, XII, s. 130.



– S.K.]<sup>45</sup>. [...] Gdybyśmy wierzyli weń [w Boga – S.K.], nie mówię wielką wiarą, ale bodaj tak, po prostu [...] miłowalibyśmy go nad wszystko inne, dla nieskończonej dobroci i piękności, które w nim jaśnieją. [...] Najlepszy z nas nie lęka się go obrazić, tak jak lęka się obrazić swego sąsiada, krewnego, zwierzchnika. Czy istnieje tak tępy umysł, który mając z jednej strony którąś z naszych drożnych uciech, a z drugiej [...] nieśmiertelne zbawienie, godziłby się sprzedać jedno za drugie? [...] Gdybyśmy owe wielkie obietnice szczęśliwości wiecznej przyjmowali z podobną wiarą jak lada filozoficzny wywód, nie zdalałyby się nam śmierć tak straszliwa jak obecnie<sup>46</sup>. [...] Wszystko to jest bardzo jawny znak, iż bierzemy naszą religię jedynie na swój sposób i swymi rękami, i nie inaczej, jak przyjmuje się inne religie<sup>47</sup>. [...] Jedni wmawiają światu, iż wierzą w to, w co nie wierzą; drudzy, w większej liczbie, wmawiają to w samych siebie, nie umiając nawet pojąć, co znaczy wierzyć<sup>48</sup>.

„Przeciętny człowiek”, który idzie za swą naturą i zdrowym rozsądkiem, nie ma prawdziwej wiary – przemyślanej, szczerzej, ufnej, świadomej, oświeconej i prawomyślnej, niezachwianej. On, tak jak autor *Prób*, przywiązany jest nie tyle do doktryny i chrześcijańskiej moralności, nie w nie wierzy prawdziwą wiarą (jaka jest nasza wiara, skoro boimy się śmierci i uporczywie trzymamy się życia, miast pragnąć spotkania z Bogiem), lecz, rzecz można, instynktownie, zgodnie ze swą naturą, w której istnieje jakaś potrzeba wzniosłości, powagi, autorytetu, odświętności, przywiera do religii, w której był się urodził, i znajduje upodobanie w jej antropomorfizujących bóstwa mitach, w uświęconych tradycją praktykach, zwyczajach i rytuałach, w obrastających każdą religię zabobonach i przesądach. Jak pisze Giocanti:

Montaigne nie usiłuje obrócić świętości wiary w szaleństwo, a przede wszystkim ubolewać nad tym, że moglibyśmy wierzyć z przyzwyczajenia, lecz raczej chce pokazać, że jeśli idzie o zwyczajową wiarę, to trzymamy się jej tak samo, jak ona nas trzyma, bo jej skrupulatne praktykowanie, w jakiś irracjonalny sposób, który przypomina przyzwyczajenie się do określonego sposobu działania, leży nam na sercu. Inaczej mówiąc, Montaigne pokazuje, że jeśli nie można obejść się bez religii, dlatego, że się ją praktykuje – i że on sam ją praktykuje – poddając się zabobonności, co znaczy tutaj nie z powodu strachu, lecz z upodobania dla samej wzniosłości uobecniającej się w szacunku żywionym dla jej formy<sup>49</sup>.

Każdy „przeciętny człowiek”, wzięty jako chrześcijanin, zdaje się twierdzić Montaigne, jest w głębi swej natury przesądnym poganinem, który, jeśli jakoś wierzy w Boga, to prawdopodobnie nie jest to Bóg religii chrześcijańskiej. Takim też wierzącym w nieokreśloną boskość i praktykującym dla zaspokojenia swej naturalnej zabobonności poganinem jest, według własnych ustaleń, autor *Prób*. Blaise’a Pascala czytającego *Próby* kilkadziesiąt lat po ich powstaniu odstręcza mierność pospolitej wiary, którą, poniekąd słusznie, uznaje za niewiarę,

<sup>45</sup> Tamże, s. 131.

<sup>46</sup> Tamże, 133.

<sup>47</sup> Tamże, s. 134.

<sup>48</sup> Tamże, s. 131–132.

<sup>49</sup> S. Giocanti, dz. cyt., s. 9.

czyli brak prawdziwej wiary chrześcijańskiej (skądinąd, Pascal przyznaje rację Montaigne'owi, twierdząc, tak jak i on, iż niewielu jest prawdziwych chrześcijan, bo większość tych, którzy podają się za wierzących, to w istocie nie chrześcijanie, lecz poddający się zabobonności poganie). „Prawdziwi chrześcijanie są [...] posłuszni szaleństwom; nie aby szanowali szaleństwo, ale szanują nakaz Boga”<sup>50</sup> – powiada Pascal, myśląc o szaleństwach panujących w ludzkim świecie. Niewielu jest tych, którzy obdarzeni prawdziwą wiarą zdolni są przyjąć szaleństwo świata. Montaigne, i jego pospolity człowiek, od szaleństwa świata ucieka, chroniąc się „u siebie”, gdzie dostęp mają tylko ci, którzy nie zakłócają panującego w obszarze prywatności spokoju. Zwyczajne życie skazuje na niepewność, zmienność i niestałość, a zatem zwyczajny człowiek, otrzymujący religię wraz z rodziną i narodowością, dla którego niepewność jest stanem codziennym, nie jest zdolny do prawdziwej wiary bez cudownej pomocy Boga – bez niej wciąż balansuje między jakąś instynktowną, prymitywną wiarą wydobywaną z ludzkiego wnętrza przez wzniosłość religijnych praktyk, wiarą intelektualnie niezakorzoną i, przynajmniej obiektywnie, wyczerpującą się w chwilowych uniesieniach (znamienny jest przykład pobożnych rzymskich prostytutek, który Montaigne podaje w *Journal de voyage...*), a niewiarą, tak samo płytką i nieokreśloną jak ta prymitywna i emocjonalna wiara. Pospolitemu człowiekowi ateizm jako zinternalizowana postawa filozoficzna przysługuje równie rzadko jak prawdziwa wiara (byłby zatem cudem, choć nie cudem boskim):

Ateizm jest to wymysł jakoby wynaturzony i poczwarny, trudny także i niedogodny do ustalenia w ludzkim umyśle, by nawet najzuchwalszym i najbardziej niesfornym. Widziało się dosyć takich, którzy przez próżność i przez pychę wyznawania zasad niepospolitych i reformujących świat udawali dla pozorów takie mniemanie...<sup>51</sup>.

W szkicach do „Przedmowy do części pierwszej” zamierzonego dzieła apologetycznego religię chrześcijańską wydane jako *Mysli* Pascal mocno i trafnie uderza w to, co było zamierzonym przedsięwzięciem autora *Prób* – poznanie siebie i swej wiary bez jakiegokolwiek zewnętrznego autorytetu. Montaigne, jak każdy przeciętny człowiek, poszukuje w obszarze prywatności warunków pozwalających na spokojne i niezakłócone wyrzutami sumienia zażywanie małych, życiowych przyjemności – wśród nich przyjemności cielesne, naturalne, łatwo dostępne i dla innych nieszkodliwe, zajmują wysokie miejsce. Autorytet religijny, autorytet religii chrześcijańskiej, ma do tego obszaru dostęp ograniczony. Moralność człowieka pospolitego jest bowiem tak samo niedoskonała (niechrześcijańska), jak i jego wiara. Moralność ta nie jest wyzwaniem i zaprzeczeniem dla moralności zalecanej przez chrześcijaństwo, lecz szczerym i pozbawionym poczucia winy

<sup>50</sup> B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1983, 313 [81], s. 120.

<sup>51</sup> *Próby*, II, XII, s. 134.

wyznaniem, iż nie jest się zdolnym do ścisłego i wytrwałego zachowywania jej zaleceń. Pascal, który nie chce opisywać religijnej pospolitości, ale chce ukazać tej pospolitości nieuświadamiane przez nią samą nieszczęście, przemawia jako ten, który otrzymał łaskę wiary niepospolitej, takiej, która zmusza do tego, by zawsze widzieć siebie (człowieka) w zespoleniu z Bogiem chrześcijaństwa. Dla niego pomysł, by zamykając się na zamęt zewnętrznego świata, zamknąć się także na Boga, religię i Kościół, to pomysł głupi głupotą poganina:

Cóż za głupi pomysł malować samego siebie! I to nie mimochodem; nie wspak swoim zasadom, jak zdarza się całemu światu; ale z zasady, z pierwotnego i głównego planu. [...] Wady Montaigne'a są znaczne. Sprośne wyrażenia... Łatwowierny... Nieuk... [...] Uczy nie dbać o zbawienie, bez lęku i bez żalu [...]. Można wyrozumieć jego nieco swobodne i zmysłowe zapatrywania w pewnych okolicznościach życia [...]; ale nie można usprawiedliwić jego zgoda pogańskich mniemań o śmierci. To już jest wyrzeczenie się wszelkiej pobożności, jeśli kto nie chce bodaj umrzeć po chrześcijańsku; otóż on myśli przez całą książkę jeno o tym, aby umrzeć tchórzliwie i wygodnie<sup>52</sup>.

Ocena mocna i niezbyt sprawiedliwa, ponieważ Montaigne przynajmniej usiłuje umrzeć po chrześcijańsku, ale w zasadzie prawdziwa. Można podejrzewać, iż autor *Prób* zgodziłby się z nią, gdyby złagodzić jej napastliwy ton. Wszak nie tylko „myślał przez całą książkę jeno o tym, jak umrzeć tchórzliwie i wygodnie” (bez nadmiernych cierpień i przedśmiertnych religijnych uniesień, które są raczej wywołane strachem niż nagłym napływem prawdziwej wiary), lecz także o tym, jak „tchórzliwie i wygodnie żyć”, wszak sam decyduje używać szorstkiego języka potocznego („sprośne wyrażenia”), sam deklaruje nieznaną uczonej filozofii i teologii („nieuk”), sam wybiera sobie za mistrzów życia stoików i epikurejczyków i wreszcie sam odkrywa pospolitość swej wiary. Pascal, który wierzy szczerze i niezachwianie, wierzy pomimo szaleństwa świata i osaczających zewsząd dowodów marności ludzkiej kondycji, który żyje, pisze i umiera jako chrześcijanin, byłby dla Montaigne'a przykładem cudu. Bowiem prawdziwa wiara i prawdziwy chrześcijanin to, według autora *Prób*, zdarzenia niezmiernie rzadkie, wyjątkowe, a zatem, można powiedzieć, cudowne. On sam, wierzący w jakąś nieokreśloną i nigdy nierozpoznawalną boskość, której działanie w wyniszczającym zamęcie świata zewnętrznego widzi jako działanie ślepej bezosobowej siły, siły, której broni dostępu do precyzyjnie zaplanowanego i ściśle chronionego obszaru prywatności, on, jedynie przez wewnętrzną skłonność zabobonnie przywiązany do praktyk, jest, jak większość chrześcijan, chrześcijaninem-poganinem, jest zatem niewierzącym. W co nie wierzy Montaigne? Pascal, patrząc na Montaigne'a przez pryzmat dogmatycznej wiary, dostrzegł to znakomicie. Autor *Prób* jest dla niego nieszczęśnikiem, który nie jest świadom własnego nieszczęścia. Polega ono przede wszystkim na niezdolności widzenia Boga w człowieku oraz człowieka w Bogu.

<sup>52</sup> B. Pascal, *Myśli*, wyd. cyt., 76 [296], 77 [425], s. 45.

Montaigne świetnie opisuje ludzką nędzę, ale nie chce (wybór woli, egoizm), nie umie (brak łaski), nie może (zamknięcie na Boga i człowieka jako osoby) stworzyć obrazu jego wielkości. Nie znając i nie chcąc znać wielkości człowieka, nie wierzy w podobieństwo człowieka do Boga, a zarazem Boga do człowieka. Człowiek jako dość szlachetne i rozumne zwierzę całkowicie Montaigne'owi wystarcza i on sam, jak się zdaje, nie chce być niczym więcej.

Niewiara Montaigne'a w odrzucanej przez niego niepokojącej zewnętrżności brała się z niezgody na świętość ludzkich instytucji, wątpliwą, skoro mogą one sankcjonować i współtworzyć polityczne zło. Niepokój stanu wewnętrznego kumuluje się wokół kondycji „ja”, które, w swych samotnych poszukiwaniach, nie odkrywa w sobie świętości i prawdziwej wiary. W czasach zamętu, w których nic nie jest pewne i kiedy jedynie ucieczka w siebie pozwala odnaleźć wewnętrzny spokój oraz wyrwać niepewnemu życiu chwile przyjemności, to „ja” znajduje duchowe powinowactwo nie w rozważaniach religijnych apologetów, którzy zadają ból świadomości, rozpinając ją między nieosiągalnym religijnym ideałem a życiowym konkretem, ale w pogańskiej filozofii, która poucza, jak naginać konkret tak, by mógł służyć osobistemu szczęściu.

Pascala drażni spokój i samozadowolenie, które są praktycznym i, jak można sądzić, osiągniętym celem autora *Prób*. Ucieczka w spokojną i według własnych upodobań urządzoną prywatność jest, w jego mniemaniu, tchórzostwem, podczas gdy otwarcie się na szaleństwo świata – odwagą oraz szansą na doświadczenie nie tylko ludzkiej nędzy, lecz także ludzkiej wielkości. Montaigne należy (należać powinien) do „szalonych i nieszczęśliwych”, którzy „żyją nie szukając Go ani nie znalazłszy” (364 [61], s. 139). Szczęście, którym się chełpi, jest nieznośne dla tego, kto otrzymał łaskę prawdziwej (chrześcijańskiej) wiary, która, jak pisze Pascal, zniwala do kochania Boga, rozbija wewnętrzną spójność człowieczeństwa, budząc szacunek i wzgardę, miłość i nienawiść do siebie oraz swych bliźnich (patrz: 436 [C. 232], 437 [487], s. 169), nie może przystać na to, iż człowiek bez Boga może być w zwierzęcy sposób szczęśliwy. Ale, paradoksalnie, Montaigne w swej gorszącej szczerości spełnia Pascalski wymóg: „W sprawach religii trzeba być szczerym: prawdziwi poganie, prawdziwi żydzi, prawdziwi chrześcijanie” (395 [C. 257], s. 153). Praktykując zalecaną szczerość, nie odkrywa jednak siebie (i wielu innych, pospolitych ludzi) ani jako prawdziwego poganina, ani jako prawdziwego chrześcijanina. Nie znajduje w sobie szaleństwa wiary, pozwalającej spokojnie przepłynąć przez ocean zmysłowych pokus, własnego egoizmu i wciąż odradzającej się niepewności. Nie odkrywa także cudu boskiej miłości. Nie zna, jak się zdaje, nawet ludzkiej miłości, innej niż miłość zmysłowa. Zatem świętym pozostawia prawdziwą wiarę. Pospółstwu wystarczy dziwna, ale nieprzysparzająca przykrości wiara-niewiara.

**Lack of Faith in Ordinary Faith – the Case of Michel de Montaigne**

**Keywords:** *faith, disingenuousness, skepticism, rules of reasoning, private voice, public voice*

The purpose of the article is to analyze lack of faith as a personal phenomenon detached from any specific beliefs but manifested in the adopted philosophical discourse. The analysis is based on *Essays* by Michel de Montaigne. His lack of faith speaks in two voices in his writings. One voice is heard when de Montaigne speaks privately and observes the rules he has established from expressing his own thought. Another voice is heard when he refers to the wider world torn by madness of vicious religious wars. The first of his private rules can be described as suspension of all kinds of knowledge, also all kinds of religious faith. His second rule is to put himself to test, systematically and permanently, question his own views by confronting them with opinions of other thinkers. His third rule is complete honesty practiced as an impartial observation of his own train of thought when he tries to solve some problems fairly, allowing himself to be guided only by intellectual considerations with complete detachment from any axiological presumptions. De Montaigne presents himself as *un home rationel moyen*, capable of holding unprejudiced beliefs. From this standpoint the views of a ‘true Christian’ must be classified as a true lack of faith.