

## **Akt wiary jako adekwatna odpowiedź na wyzwania demitologizacji religii<sup>1</sup> według Leszka Kołakowskiego**

The Act of Faith as an Adequate Response to the Challenges  
of Demythologization of Religion According to Leszek Kołakowski

Dokonując oceny oświeceniowych prób demitologizacji orędzia ewangelicznego, przeobrażonego później w nowożytny postulat demitologizacji religii chrześcijańskiej w ogóle, Leszek Kołakowski zauważa: *Po wiekach rozkwitu oświecenia obudziliśmy się nagle pośród kulturowego i umysłowego zamętu, przerażeni, wobec świata, który – jak się wydaje – traci swoje religijne dziedzictwo. Nasz strach jest całkowicie uzasadniony. Utracone mity zastępowane są nie przez oświeceniową racjonalność, ale przez przerażające świeckie karykatury mitów. Obserwujemy z pewnego rodzaju ulgą symptomy religijnego odrodzenia, a „powrót sacrum” stał się modnym tematem. Tymczasem my – „my” to znaczy filozofowie, socjologowie, psycholodzy, antropologowie, historycy – nie możemy niczym przyczynić się do tego procesu, możemy go opisywać – z nadzieją lub strachem – ale nie jesteśmy kapłanami, a tylko poprzez kapłaństwo, prorocstwo, akty wiary żywej utrzymuje się i wzmacnia udział człowieka w sacrum. Intelktualiści są bezsilni, niezdolni do ożywienia mitów wyjaśnieniami, że są one konieczne z tych czy innych powodów kulturowych, moralnych lub psychologicznych. A próby przypodobania się ideologii racjonalistycznej przez „demitologizację” są receptą najmniej pewną<sup>2</sup>.*

Idealistyczne dążenie do wydobycia i ukazania zasadniczej istoty chrześcijaństwa, wolnej od mitów i subiektywnych ludzkich interpretacji, narosłych w ciągu dziejów Kościoła, było jednym z czołowych postulatów i wyznaczników myśli oświeceniowej. Początek zmagañ

<sup>1</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, termin „religia” w niniejszym artykule używany będzie w znaczeniu religii chrześcijańskiej.

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014, s. 100–101.

o prawdziwe, czyli „niemityczne”, oblicze chrześcijaństwa wiąże się powszechnie z badaniami H.S. Reimarus (1694–1768), teologa, filozofa i deisty, apelującego o oddzielenie „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary”. Choć sam Reimarus owoców swej pracy na tym polu ostatecznie nie opublikował, jego poglądy znalazły szerokie uznanie w kręgach uczniów i naśladowców, aktywnie podejmujących, rozwijających i kontynuujących tezy nakreślone przez mistrza<sup>3</sup>. Efektem wysiłków myślicieli przynależących do grona poszukiwaczy „Jezusa historycznego” był postulat całkowitej demitologizacji nowożytnej cywilizacji, której istotną cechą było jej religijne oblicze. W związku z tym zasadniczym przedmiotem i polem demitologizacji stała się dominująca naówczas w Europie Zachodniej wiara chrześcijańska oraz jej podstawa, czyli Boże Objawienie spisane w Ewangeliach i przekazane przez Tradycję Kościoła. Owocem naukowej refleksji nad życiem Jezusa ukazany w Nowym Testamencie było coraz bardziej palące pytanie o możliwość i zasadność wiary w Jezusa jako Syna Bożego, a szczególnie w wiarygodność Jego Zmartwychwstania.

<sup>3</sup> Poszukiwanie „Jezusa historycznego”, którego żywot i posłannictwo próbowano opisać wedle ścisłe naukowych kryteriów, pomijających wiarę uczniów i Ewangelistów, rozpoczęło się od publikacji badań i esejów H.S. Reimarus przez G.E. Lessinga. Do najbardziej znaczących pozycji inicjujących dyskusję o początkach chrześcijaństwa należy rozprawa: H.S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, której autor nie wydał drukiem. Opublikował ją G.E. Lessing, wydając kolejne fragmenty dzieła w serii *Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, Braunschweig 1774–1778. Spośród wydanych fragmentów Reimarus na szczególną uwagę zasługuje esej pt. *Von dem Zwecke Jesu und seiner Junger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, wyd. G.E. Lessing, Braunschweig 1778 (wyd. angielskie: *The Goal of Jesus and His Disciples*, tłum. i wstęp G.W. Buchanan, Leiden 1970), który A. Schweitzer nazwał jednym z najdonioślejszych dzieł w historii krytyki oraz arcydziełem światowej literatury; por. tenże, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, tłum. W. Montgomery, wstęp J.M. Robinson, New York 1968, s. 16 (oryginał niem.: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906). Do znaczących dzieł w tym zakresie należy również monografia D.Fr. Straussa, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, t. 1–2, Tübingen 1835–1836. Poszukiwanie „Jezusa historycznego” stało się wkrótce przedmiotem wielkiej międzynarodowej dyskusji o nazwie *The Quest of the Historical Jesus*, której początki streścił A. Schweitzer w wyżej wspomnianym dziele. Tezy XIX-wiecznych naukowców powracają w nowych formach w czasach współczesnych i podejmowane są także przez naukowców katolickich. Amerykański jezuita J.P. Meier w swoim czterotomowym dziele *A Marginal Jew: Rethinking the historical Jesus* (New York 1991–2009) próbuje udowodnić, że nie istnieje jakkolwiek łączność czy zależność między „Jezusem historii” a chrześcijańskim (nowotestamentalnym) „Chrystusem wiary”. Podobne poglądy prezentuje R. Aslan, autor wydanej w USA bestsellerowej książki *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, New York 2013. Podobne publikacje można mnożyć. Dokładna analiza poszczególnych etapów naukowej refleksji znalazła wyraz w podręczniku: *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, red. T. Holmén, S.E. Porter, Leiden 2011. Zwięzłe podsumowanie dyskusji na temat „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary” w: C. Brown, *Historical Jesus, Quest of*, w: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, red. J.B. Green, S. McKnight, I.H. Marshall, Downers Grove 1992, s. 326–341. Spośród polskich publikacji godna polecenia jest monografia: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Kielce 2011, zbierająca wcześniejsze wypowiedzi obu autorów w tym zakresie.

Powyższe zagadnienie zajmowało Kołakowskiego od dawna. Zainteresowanie tematem demitologizacji religii, chrześcijaństwa i Bożego Objawienia powraca bardzo często w pracach polskiego filozofa, co widać w wielu jego referatach, artykułach i publikacjach. W szczególności sposób jego poglądy wybrzmiewają w eseju pt. *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny* (oryg. francuski: *Jésus ridicule. Un essai apologetique et sceptique*), który w tłumaczeniu D. Zańko i z posłowiem J.A. Kłoczowskiego ukazał się w 2014 r., czyli pięć lat po śmierci autora. Na wstępie zauważyć należy, że omawiany esej niejednokrotnie stanowił podstawę wcześniejszych publikacji Kołakowskiego<sup>4</sup>. Sztandarowymi przykładami mogą być artykuły: *Nasza sprawa wieczna z Jezusem*<sup>5</sup> oraz *Iluzja demitologizacji*<sup>6</sup>, w których dostrzec można poprawione i nieco zmodyfikowane passusy z *Jezusa ośmieszonego*<sup>7</sup>.

Znaczącą część omawianego eseju stanowi krytyczna analiza oświeceniowego paradygmatu demitologizacji chrześcijaństwa. Zasadniczą podstawą refleksji Kołakowskiego była słynna dyskusja czołowych przedstawicieli sporu o demitologizację: R. Bultmanna i K. Jaspersa, która miała miejsce w latach 1953 i 1954<sup>8</sup>. Choć wspomniani autorzy różnili się w kwestii samego pojęcia i istoty demito-

<sup>4</sup> M. Jędrzejek, *Miłość i apokalipsa. O „Jezusie ośmieszonym” Leszka Kołakowskiego*, „Kultura liberalna” 303 (2014) 43 [online], [dostępny: <http://kulturaliberalna.pl/2014/10/28/recenzja-jezus-osmieszony-leszek-kolakowski/>], [dostęp: 27.11.2015]. Oba cytowane dalej tytuły pochodzą z niniejszej recenzji.

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Nasza sprawa wieczna z Jezusem*; pierwodruk: „Kultura” 1–2 (1995), s. 109–112; przedruk w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wybór i układ Z. Mentzel, Kraków 2009, s. 127–132.

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, w: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 57–74.

<sup>7</sup> Warto nadmienić, że rękopis *Jezus ośmieszony* skomponowany był w połowie lat 80. XX w. i nigdy nie został ostatecznie zredagowany ani przygotowany do publikacji; L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, s. 5 (wstęp Tamary Kołakowskiej do eseju).

<sup>8</sup> Zaanonsować należy wspólne wydanie esejów obu autorów w tłumaczeniu polskim: K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, tłum. D. Kolasa, T. Kupś, M. Pawlicki, red. nauk. D. Kolasa, T. Kupś, Toruń 2015. Debata Jaspersa z Bultmannem była przedmiotem analizy wielu badaczy, co znalazło wyraz m.in. w publikacjach: G. Matuszczak, *Dyskusja pomiędzy teologiem i filozofem. Rudolf Bultmann i Karl Jaspers wobec „demitologizacji” religii*, „Filozofia Religii”, t. 2 (2006), Poznań 2006, s. 197–205; J.M. Cho, *Karl Jaspers’ Critique Of Rudolf Bultmann And His Turn Toward Asia*, “Existenz. An international journal in philosophy, religion, politics and the arts” 5 (2010) 1, s. 11–15; A. Olson, *The Successors and the Critics of Karl Jaspers. The Question of Myth: Jaspers and Bultmann*, w: tenże, *Transcendence and Hermeneutics: An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*, The Hague – Boston – London 1979, s. 146–156; N.C. Nielsen Jr., *Demythologizing and the Philosophia Perennis. Bultmann, Jaspers and Heidegger*, w: *Rice University Digital Scholarship Archive* [online], [dostępny: [http://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/62871/article\\_RIP501\\_part5.pdf?sequence=1](http://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/62871/article_RIP501_part5.pdf?sequence=1)], [dostęp: 26.11.2015]; cyt. za: D. Kolasa, *Pluralizm w filozofii religii Karla Jaspersa*, „Studia z Historii Filozofii” 4 (2013) 4, s. 204.

logizacji, to obaj, ogólnie mówiąc, traktowali mit jako źródło prawd nienaukowych, nie-empirycznych, niemożliwych do zweryfikowania za pomocą narzędzi naukowych, a tym bardziej niemożliwych do przyjęcia przez ogół ludzi wierzących. Zgodnie też domagali się oddzielenia i odróżnienia sfery „mitycznej” od „rzeczywistości” ujmowanej w kategoriach empirycznych. Sam spór obu badaczy, choć przedstawiony w *Jezusie ośmieszonym* rzetelnie i dokładnie, zdaje się jednak być tylko tłem dla dłuższej i pogłębionej refleksji autora na temat istoty chrześcijaństwa. W celu uwypuklenia nowości propozycji Kołakowskiego warto choćby skrótowo przedstawić zasadnicze poglądy obu wspomnianych autorów, jako że stanowią one istotną podstawę poglądów nakreślonych w eseju<sup>9</sup>.

### Dyskusja między protagonistami sporu o demitologizację – R. Bultmannem a K. Jaspersem

Pierwszy ze wspomnianych autorów, R. Bultmann, wykładowca egzegezy Nowego Testamentu w uniwersytecie w Marburgu i czołowy przedstawiciel „krytyki form” Ewangelii<sup>10</sup>, dążył do odnalezienia niezmiennej „prawdy” o Jezusie i oddzielenia jej od „mitów”, którymi określał subiektywne, zmienne percepcje, jakie wraz z przemianami kultury, wrażliwości i wiedzy narosły wokół niezmiennego orędzia Jezusa<sup>11</sup>. Postulował zatem „oczyszczenie” czy „uwolnienie” najbardziej istotnego przesłania Nowego Testamentu z jego mitycznego „obramowania”, którego przykładem był chociażby nieaktualny dziś światopogląd panujący w I w. po Chr.<sup>12</sup>. Niemiecki egzegeta twierdził, iż świat Nowego Testamentu był zasadniczo mitologiczny i ukształ-

<sup>9</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, s. 73–101.

<sup>10</sup> Pojęcie krytyki form odpowiada niemieckiemu terminowi *Formgeschichte*, co dosłownie oznacza historię form. Nazwa została wypracowana przez M. Dibeliusa, który w swoim programowym dziele *Die des Evangeliums* (Tübingen 1919) używał jej na określenie szerokiej tradycji ustnej, kryjącej się za spisanyymi Ewangeliimi. Poglądy M. Dibeliusa, a także K.L. Schmidta, innego przedstawiciela nurtu *Formgeschichte*, twórczo wykorzystał R. Bultmann. Podobnie jak Dibelius, analizował on tradycje ukryte za Ewangeliimi wedle ich „form”. Różne „formy” tradycji wiązały się z potrzebami wczesnego Kościoła, czyli z przepowiadaniem misyjnym, katechezą, dyskusją z przeciwnikami oraz z kultem. Pierwsi uczniowie Jezusa mieli przechować wyłącznie te tradycje, które miały związek z ich życiem oraz wiarą; por. J. Muddiman, *Krytyka form*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. nauk. wyd. oryginalnego R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. nauk. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 412–417; tu: s. 412; G.N. Stanton, *Jezus historyczny*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 348–354; tu: s. 351.

<sup>11</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, s. 76.

<sup>12</sup> D.E. Nineham, *Demitologizacja*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 111–114; tu: s. 111.

towany przez mity pochodzące z żydowskiej apokaliptyki i gnostycyzmu. Owe mity wpłynęły na wizerunek Jezusa w Ewangeliach, gdzie został zaprezentowany jako potężny wybawiciel i zwycięzca w kosmicznej walce<sup>13</sup>. Marburski profesor stał na stanowisku, że wiele wypowiedzi przypisywanych Jezusowi nosi znamiona późniejszej interpretacji, dokonującej się już w czasach pierwotnego Kościoła, stąd naczelnym zadaniem interpretatora orędzia ewangelicznego jest wyodrębnienie tzw. *ipsissima verba Jesu* od subiektywnych ich ocen narosłych w ciągu dziejów<sup>14</sup>.

Według Bultmanna, jedynym obiektywnym wydarzeniem historycznym w nowotestamentalnych opowiadaniach o Jezusie jest Jego ukrzyżowanie. Inne wydarzenia, jak np. dziewicze narodziny czy Zmartwychwstanie, mają charakter „egzystencjalno-historyczny”. tzn. nie mają obiektywnego statusu historycznego, lecz wyrażają i ukazują sens krzyża<sup>15</sup>. Twierdzenie, że Jezus był „Słowem Bożym”, jest dla Bultmanna czymś całkowicie mitologicznym. Do tej sfery przynależy według niego również religijne doświadczenie spotkania z Bogiem, nawet jeśli przez wierzącego traktowane jest ono jako rzeczywiste i możliwe do przekazania innym. W efekcie tak przyjętego podziału człowiek staje przed alternatywą, w której ma do wyboru albo „mitologiczną” akceptację chrześcijaństwa, albo scjentyistyczny racjonalizm, który całkowicie obchodzi się bez Boga. W konsekwencji stwo-

<sup>13</sup> W opinii C. Browna, celem Bultmanna była nie tyle eliminacja mitu, lecz jego właściwa interpretacja, mająca na celu prawdziwą obronę chrześcijaństwa i ukazanie jego wpływu. Mitologiczna eschatologia Nowego Testamentu z jego centralnym przesłaniem Krzyża i Zmartwychwstania winna być postrzegana jako wezwanie do „egzystencjalnego” życia wiarą w Krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa. Na podstawie kategorii heideggerowskiego egzystencjalizmu, Bultmann dokonał reinterpretacji życia wiary, ukazując ją jako „autentyczną egzystencję”, w przeciwieństwie do „nieautentycznej egzystencji” życia bez wiary lub poza wiarą. Dzieła Boga dokonane w Jezusie Chrystusie nie można ujmować w kategorii faktu historycznego, możliwego do udowodnienia. Obiektywny historyk nie jest bowiem w stanie stwierdzić, że dana osoba z przeszłości jest Słowem wiecznym. Mimo wszystko Nowy Testament daje świadectwo o Jezusie Chrystusie jako wydarzeniu eschatologicznym, które przyniosło wyzwolenie za pośrednictwem Krzyża i Zmartwychwstania; C. Brown, *Historical Jesus, Quest of*, s. 326–341.

<sup>14</sup> W swojej programowej rozprawie, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1921), Bultmann dokonał krytycznej analizy form tradycji leżących u podłoża Ewangelii i ukształtowanych we wspólnotach chrześcijańskich. Krytyka form doprowadziła go do wniosku, że materiał ów rzuca więcej światła na *Sitz im Leben* (środowisko życiowe) tradycji obecnych w pierwotnym Kościele aniżeli na samo życie Jezusa. Na tej podstawie Bultmann doszedł do wniosku, że wiele wypowiedzi przypisywanych Jezusowi było w istocie poglądami własnymi proroków chrześcijańskich, głoszących naukę w imię Jezusa. Chrystus przepowiadany w Kościele doby hellenistycznej nie był zatem „Jezusem historycznym”, ale „Chrystusem wiary” i kultu. Nauczanie odnoszące się do sytuacji pierwotnego Kościoła nie może być przypisywane historycznemu Jezusowi; C. Brown, *Historical Jesus, Quest of*, s. 326–341.

<sup>15</sup> D.E. Nineham, *Demitologizacja*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 113.

rzona zostaje teoria chrześcijaństwa zredukowanego do osobistych aktów poszczególnych osób, które zebrane razem nie tworzą wspólnoty wierzących, lecz sumę poszczególnych indywiduów, gdyż doświadczenie religijne jest według tej koncepcji nieprzekazywalne<sup>16</sup>. Na tej samej płaszczyźnie sytuuje się dyskusja o „Jezusie historycznym” i „Chrystusie wiary”.

Wobec poglądów Bultmanna krytyczny pozostaje K. Jaspers, egzystencjalista i wykładowca psychologii w uniwersytecie w Heidelbergu. Jaspers twierdził, że istoty „mitu” nie sposób wyłożyć za pomocą kategorii niemitycznych (np. za pomocą języka metafizyki), stąd nie można ich zrozumieć czy interpretować w sposób racjonalny. Jedyna uzasadniona „demitologizacja” polega, zdaniem Jaspersa, na odzyskaniu pierwotnego znaczenia mitu, nie zaś na jego niszczeniu. Podobnie jak Bultmann, Jaspers utrzymywał, że niemożliwe jest odnalezienie w micie prawdy naukowej. W przeciwieństwie zaś do swego adwersarza sądził, że nieuprawniona jest redukcja mitu do osobistego doświadczenia człowieka wierzącego, tzn. do treści „egzystencjalnej”<sup>17</sup>. Podczas gdy marburski egzegeta przypisywał konsekwentne pierwszeństwo informacjom historycznym o Objawieniu, jego heidelberski oponent nie akceptuje jego zaistnienia w dokładnie sprecyzowanym miejscu i czasie i w postaci ustalonej prawdy. Przyjmował, że Bóg jest ukryty, a transcendencja dostępna jest poza chrześcijaństwem historycznym, a także w innych religiach<sup>18</sup>. Dla Jaspersa określenie „Bóg” jest szyfrem charakterystycznym dla religii biorących początek ze Starego Testamentu. Skoro dla filozofa niedopuszczalne jest odczytywanie opowieści o Objawieniu jako przekazów o autentycznym objawieniu, które miało miejsce w określonym momencie historii, to Jaspers postuluje odczytanie filozoficzne, w którym religię potraktuje się jako mit<sup>19</sup>.

Sedno sporu obu badaczy zasada się na różnym rozumieniu pojęcia demitologizacji przez każdego z nich. Jaspers twierdzi, że mit stanowi niezbędną część tradycji kulturowej i postuluje utrzymanie dotychczasowego *status quo* w jego rozumieniu i pierwotnym wyrazie, także dlatego, że uważa, iż żadnego lepszego wyrazu znaleźć tu nie sposób<sup>20</sup>. Sądzi, że destrukcja języka mitologicznego jest nie-

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, s. 96–97.

<sup>17</sup> Tamże, s. 85.

<sup>18</sup> Tamże, s. 86.

<sup>19</sup> D. Kolasa, *Pluralizm w filozofii religii Karla Jaspersa*, s. 204.

<sup>20</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, s. 90.

dopuszczalna, jednak przyznaje, iż język ten nie posiada znaczenia „uprzedmiotawiającego” i odniesienia do rzeczywistości empirycznej. Twierdzi, że konieczna jest rezygnacja z dogmatów i prawd zakorzenionych w absolicie Objawienia możliwego do historycznej identyfikacji<sup>21</sup>. Inaczej kwestię demitologizacji ujmuje Bultmann, ukazujący wspomnianą historyczną identyfikację jako samo sedno Objawienia i chrześcijaństwa w ogóle. Postuluje zachowanie jedynie wiarygodnych historycznie prawd, które obiektywnie są do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Dzięki temu możliwe stanie się „egzystencjalne” spotkanie człowieka wierzącego z Bogiem, przynależące do sfery decyzji osobistych<sup>22</sup>.

### Kołąkowskiego ocena postulatów demitologizacji chrześcijaństwa

Kołąkowski utrzymuje, że wynikiem procesu demitologizacji (tak w wydaniu Bultmannowskim, jak i Jaspersowskim) jest alternatywa: albo „mitologiczna” akceptacja chrześcijaństwa (postulat Jaspersa), albo scjentyistyczny racjonalizm, który zupełnie obchodzi się bez Boga (postulat Bultmanna). Zakładając nawet, że chrześcijaństwo przetrwa w formie aktów osobistych każdego wierzącego z osobna, za każdym razem unikalnych i nieredukowalnych, jednak niemożliwe jest ocalenie chrześcijaństwa jako wiary wspólnej i miejsca spotkania wiernych<sup>23</sup>. Polski filozof tak podsumowuje dotychczasowe dążenia demitologizacyjne: *Jeżeli mamy tylko Jezusa historycznego, którego można przyjąć bez wiary, a obok Jezusa, który jest osobistą własnością wierzącego i nie skupi wokół siebie wspólnoty chrześcijańskiej, te dwie istoty nie mają z sobą nic wspólnego. Pozostajemy z zestawieniem dwóch sfer wzajemnie zamkniętych: „obiektywnej” wiedzy historycznej i doświadczenia monadycznego, którego nikt nie może przekazać innym*<sup>24</sup>.

Jaspersowska nieprzekładalność mitu na kategorie filozoficzne nie implikuje jednak ich niezrozumiałości dla samych uczestników mitu, którzy pojmują go w sensie dosłownym. Zauważalny zatem staje się swoisty dualizm: w dosłownym znaczeniu mit zrozumiały jest jedynie

<sup>21</sup> Tamże, s. 89.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 96–97.

<sup>24</sup> Tamże, s. 97.

dla „prostaczków”, zaś dla ludzi „oświeconych” stanowić będzie niewyraźny szyfr. Coraz bardziej nagłaça staje się w tym kontekście odpowiedź na pytanie o możliwość wiary ludzi oświeconych. Według Kołakowskiego taka wiara jest możliwa na poziomie psychologicznym, skoro wśród osób wykształconych jest wielu chrześcijan. Możliwa jest też logicznie, gdyż nie ma sprzeczności między nauką a mitem chrześcijańskim, chyba że przez naukę rozumie się filozofię racjonalistyczną. Informacje historyczne o Jezusie także nie pozostają w sprzeczności z wiarą, że był On Synem Bożym. Doktryna o nieśmiertelności (choć niemożliwa do udowodnienia w sposób naukowy) także nie pozostaje w sprzeczności z logiką ani wiedzą<sup>25</sup>. W celu podsumowania Kołakowskiego oceny demitologizacji chrześcijaństwa warto przytoczyć dosłownie jego argumentację: *Moją ogólną ideę można zreasumować tak: nie ma chrześcijaństwa „zdemitologizowanego”, chrześcijaństwo „zdemitologizowane” nie jest niczym innym, jak tylko niereligijnym racjonalizmem; „demitologizacji” nie da się przeprowadzić częściowo, chyba że popadnie się, [dwa słowa nieczytelne], w rażące sprzeczności. Ponadto projekt „demitologizacji” wymaga przesłanek quasi-empirycznych, a te są bardzo wątpliwe*<sup>26</sup>.

### **Kołakowskiego postulat aktu wiary jako drogi do afirmacji sensowności historii**

Zgodnie z postulatami Bultmanna, celem demitologizacji jest empiryczne odkrycie wolnego od mitów i interpretacji wydarzenia historycznego, w tym wypadku Bożego Objawienia. W tym kontekście warto przytoczyć wcześniejsze wypowiedzi Kołakowskiego na temat istoty historii. W eseju *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*<sup>27</sup> utrzymuje on, że z punktu widzenia historyka wydarzenia dziejowe nie mogą być uznane za znaki, za pomocą których ktoś chciałby przekazać określony komunikat. Były takimi z pewnością dla św. Augustyna i podobnych mu historiozofów, którzy spoglądając na toczące się dzieje, widzieli w nich ukryty plan

<sup>25</sup> Tamże, s. 98–99.

<sup>26</sup> Tamże, s. 73.

<sup>27</sup> L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2009, s. 201–217; tu: s. 212; cyt. za: G. Stefanik, *Leszka Kołakowskiego refleksja nad sensem w historii i sensownością dziejów*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 31 (2011), s. 111–130; tu: s. 116.

realizowany pod okiem Opatrzności. W „świeckiej” tradycji pojmowanie historii, jako posiadającej niezależny od badacza sens czekający na odkrycie, sięga epoki renesansu i takich myślicieli jak Paracelsus czy Jakub Böhme. Dziś jednak takie poglądy uznaje się jako wykraczające poza pracę naukowca i prawomocne wyłącznie na gruncie wiary religijnej czy filozoficznej. Kołakowski konkluduje, że bez przyjęcia uprzednio wspomnianej wiary, historia jawi się jako niesensowna i niezrozumiała<sup>28</sup>.

Kołakowski zwraca także uwagę na niemożliwość spójnej i pełnej wizji historii w ramach historyzmu, czyli doktryny, wedle której materię dziejów stanowi jedynie to, co dane jest w niej empirycznie i poza nią niewykraczające. Postuluje zatem przyjęcie pozahistorycznej instancji, jako nadającej sens procesom historycznym. We wspomnianym dziele zauważa: *Historii niepodobna rozumieć z niej samej jako języka, ponieważ historia nie zawiera znaków. Historii niepodobna rozumieć jako ekspresji, jeśli nie przyjmujemy pozahistorycznej instancji, której intencje ekspresyjne wyrażają się w wydarzeniach. Historii niepodobna rozumieć jako struktury znaczącej, jeśli nie założymy pozahistorycznej esencji, która wciela się w jej przebiegi*<sup>29</sup>.

Polski filozof nie pozostawia również złudzeń co do obrazu świata i historii, jaki wylania się jedynie w ramach stanowiska scjentyistycznego. W książce *Jeśli Boga nie ma...* pisze: *Gdy rozważymy rzecz empirycznie, wydaje się, że jawnie tak jest: (...) żadnego sensu, żadnego zbawienia, żadnej nagrody; nasz świat, który kiedyś powstał bez żadnego celu, nikt nie wie dokładnie w jaki sposób, podąża swym biegiem doskonale obojętny na nasze życzenia i z pewnością zakończy ten bieg w ten czy inny sposób (...). Co się tyczy przeznaczenia ludzi: „rodzili się, cierpieli, umierali” jak mówi najkrótsza historia świata Anatola France’a*<sup>30</sup>.

Oksfordzki profesor przyznaje, że badaczowi nie jest dostępny ogląd całości procesu historycznego, musiałby bowiem zająć pozycję Boga. W ziemskim życiu można spojrzeć na dzieje i widzieć ich sens jedynie pośrednio, patrząc na nie przez pryzmat Bożego Słowa. W tym kontekście pisał: *Objawienie jest więc jedynym źródłem wszelkiej*

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, s. 212; cyt. za: tamże, s. 116.

<sup>29</sup> L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, s. 215; cyt. za: tamże, s. 117.

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 33; cyt. za: tamże, s. 117.

wiedzy o „sensie historii” i o samej wartości tego dziwnego pojęcia<sup>31</sup>. K. Pagór wskazuje, że w tym miejscu opcja ontologiczna splata się u Kołakowskiego z opcją teologiczną<sup>32</sup>. Rzeczywiście, w innym miejscu Kołakowski jasno stwierdza, że jeżeli dzieje mają jakiś plan, to może być on jedynie dziełem Boga<sup>33</sup>.

Już w tzw. okresie rewizjonistycznym Kołakowski twierdzi (choć jeszcze niechętnie), że idea Boga może okazać się pomocna w refleksji nad sensem historii. W *Chrześcijańskiej filozofii historii* pisał: *Wydaje się w ogólności, że „jeżeli racjonalne rozważanie zagadnienia transcendentności jest jeszcze gdziekolwiek możliwe, to nie na terenie sporów o dowody istnienia Boga” (...); spór o interpretację historii jest, obok kwestii z zakresu tzw. antropologii filozoficznej, niemal jedynym miejscem, gdzie dyskusje takie mogą występować. Innymi słowy – „jeżeli istnieje jeszcze forma, w jakiej kwestia istnienia Boga daje się w ogóle w sposób strawny postawić, to jest nią pytanie o stosowalność pojęcia sensu do procesów ludzkiej historii”*<sup>34</sup>.

Polski filozof zaznacza, by nie zapominać o tym, iż Objawienie przyjmujemy na mocy wiary (wyłączając przypadki doświadczeń mistycznych) i nie narzuca się ono podczas obserwacji zjawisk przyrodniczych. Prawda natomiast obecna w Objawieniu jest prawdą metafizyczną, a nie empiryczną, stąd nie jest oczywista dla wszystkich<sup>35</sup>. W liście do J. Czapskiego Kołakowski pisał: *Jeżeli istotnie historia świata i ludzkości jest sekretnym tekstem przez Boga pisanym, to jednak my nie mamy klucza do tego szyfru albo tylko niejasno i jakby przez mgłę – nigdy pewności nie mając – staramy się odczytać urywki tego pisma*<sup>36</sup>.

Podsumowując przytoczone wyżej poglądy Kołakowskiego na historię, bardzo czytelne wydają się być dwie jej cechy: (1) historia może być zrozumiała jako całość albo nie będzie zrozumiała w ogóle; (2)

<sup>31</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, s. 168; cyt. za: tamże, s. 124.

<sup>32</sup> K. Pagór, *Leszka Kołakowskiego uwagi o sensie historii i kultury*, w: *Człowiek i Kościół w dziejach*, red. J. Kopiec, N. Widok, Opole 1999, s. 609; cyt. za: tamże, s. 124.

<sup>33</sup> L. Kołakowski, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, s. 69; cyt. za: tamże, s. 124.

<sup>34</sup> L. Kołakowski, *Chrześcijańska filozofia historii*, w: tenże, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 46; cyt. za: tamże, s. 124.

<sup>35</sup> G. Stefanik, *Leszka Kołakowskiego refleksja nad sensem w historii i sensownością dziejów*, s. 125.

<sup>36</sup> L. Kołakowski, *List do Józefa Czapskiego*, „Zeszyty Literackie” 3 (2010) 111 [online], [dostępny: [http://www.zeszytyliterackie.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1119&Itemid=54](http://www.zeszytyliterackie.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=1119&Itemid=54)], [dostęp: 28.11.2015]; cyt. za: tamże, s. 125.

owej zrozumiałości historia nie zyskuje dzięki analizie danych empirycznie wydarzeń, lecz dzięki wierze<sup>37</sup>.

Widzenie historii jako sensownej i logicznej nie jest domeną ludzi wierzących w Boga. Dostrzegają to także ateści czy agnostycy. Zaspokojenie tej potrzeby możliwe jest jednak jedynie na poziomie wiary religijnej. W eseju *Kapłan i błazen*<sup>38</sup> Kołakowski wskazuje, jak problemy, które były niegdyś przedmiotem dysput na gruncie teologii, są obecne w świeckim myśleniu, choć nie zawsze w sposób wystarczająco ujawniony. Świeccy myśliciele zajmując się sprawami pozornie niezależnymi od teologii, w rzeczywistości korzystają z jej dziedzictwa<sup>39</sup>.

Zasadniczą odpowiedzią na postulaty demitologizacji rzeczywistości (w której religia odgrywa doniosłą rolę) jest zatem akt wiary religijnej, dzięki któremu historia przestaje jawić się jako ciąg niezrozumiałych zdarzeń, a nabiera sensu i spójności także ze względu na wiarę w Tego, kto kieruje jej procesami.

### Kołakowskiego krytyka racjonalizacji wiary i „dowodów na istnienie Boga”

Kołakowski przyjmuje także krytyczne stanowisko w sprawie racjonalności religii oraz „dowodów na istnienie Boga”. W *Notatkach o kontrreformacji* pisze: *Próby filozofii, które miałyby być z założenia racjonalizacją wiary wydają mi się (...) niefortunne i jałowe (...) nudzą mnie i niecierpliwą próby budowania fałszywych zasad racjonalizujących*<sup>40</sup>. W szczególności dowody na istnienie Boga są częścią racjonalnej filozofii religii, która jest *niezdarna i jałowa*<sup>41</sup>. W dalszej refleksji Kołakowski stwierdza: *Nie oburza mnie ani mnie nie irytuje irracjonalność wiary (...). Budziłaby moją sympatię taka filozofia katolicka, która miałaby odwagę jawnego i wolnego od wykrętów*

<sup>37</sup> Tamże, s. 119.

<sup>38</sup> L. Kołakowski, *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, Londyn 2002, t. 2, s. 263–293; cyt. za: tamże, s. 125.

<sup>39</sup> Tamże, s. 125.

<sup>40</sup> L. Kołakowski, *Notatki o kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 95–96; cyt. za: J. Iwanicki, *Skrzyżowane drogi racjonalności filozofii i racjonalności religii w twórczości Leszka Kołakowskiego*, w: *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, red. Z. Drozdowicz, Z. Melosik, Z. Sztajer, Poznań 2009, s. 291–296; tu: s. 291.

<sup>41</sup> L. Kołakowski, *Notatki o kontrreformacji*, s. 46; cyt. za: tamże, s. 291.

*afirmowania pełnym głosem własnej irracjonalności*<sup>42</sup>. Wyraźnie zatem wspierał tendencje fideistyczne w religii i względem tego typu predylekcji myślowych żywił intelektualne uznanie<sup>43</sup>. Protestował też przeciwko racjonalizacji religii, co znalazło wyraz w tekście *Nieracjonalności racjonalizmu*<sup>44</sup>. Kołakowski krytykuje tam poglądy św. Anzelmia z Canterbury, który próbował dokonać swoistej racjonalizacji religii. Kołakowski uwypuklił też zalety przeciwstawnego irracjonalizmu, wcześniej przezeń badanego (stwierdził przykładowo, że irracjonalizacja religii w XVI w. pozwoliła ustalić linię demarkacyjną pomiędzy teologią a wiedzą świecką, zaś nowożytny irracjonalizm mistyczny pozwolił na stworzenie nowej atmosfery umysłowej<sup>45</sup>).

„Późny” Kołakowski łągodzi w powyższej sprawie swoje stanowisko: *W sprawach religijnych dowodów w sensie właściwym chyba nie ma. Co nie znaczy, oczywiście, że cała ta sfera jest zmyśleniem*<sup>46</sup>. Rdzeń wywodu polskiego filozofa pozostaje jednak niezmienny: istnienia Pana Boga nie da się udowodnić w sensie naukowym, gdyż nawet najbardziej logiczny dowód może być zanegowany przez wolną wolę człowieka. Stąd nauki empiryczne są w stanie jedynie opisać rzeczywistość religii bądź aktów wiary na sposób zewnętrzny, który nie utrzyma ani nie wzmocni udziału człowieka w *sacrum*.

### **Kołakowskiego postulat aktu wiary jako drogi do partycypacji w sferze *sacrum***

Według Kołakowskiego, sama analiza naukowa i wiedza doświadczalna są niewystarczające do ujęcia zasadniczej istoty chrześcijaństwa oraz sensu dziejów. W eseju *O rozumie i innych rzeczach* polski filozof pisał: *Zarówno w religii, jak i w rozumie szukamy bezpieczeństwa w sensie zdolności panowania nad rzeczywistością fizyczną oraz bezpieczeństwa w sensie zdolności do wiary, że świat jest jednak*

<sup>42</sup> L. Kołakowski, *Notatki o kontrreformacji*, s. 96; cyt. za: tamże, s. 291.

<sup>43</sup> J. Iwanicki, *Skrzyżowane drogi racjonalności filozofii i racjonalności religii w twórczości Leszka Kołakowskiego*, s. 291.

<sup>44</sup> L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989, t. 3, s. 115–116; cyt. za: tamże, s. 292.

<sup>45</sup> J. Iwanicki, *Skrzyżowane drogi racjonalności filozofii i racjonalności religii w twórczości Leszka Kołakowskiego*, s. 293.

<sup>46</sup> L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, Kraków 2007, cz. I, s. 228; cyt. za: tamże, s. 291.

wyposażony w sens niewidoczny, w sens, którego my nie możemy z empirycznych faktów, z własnych doświadczeń wydobyć<sup>47</sup>.

Stanowisko historycystyczne, jeżeli jest wierne samemu sobie, znosi się samo. Nie jest bowiem możliwe dotarcie do czystych faktów nie tylko w naukach humanistycznych, ale także przyrodniczych. Do wspomnianych dyscyplin zaliczyć można także historię dysponującą źródłami, które mogą być interpretowane w różny sposób, stąd możliwość dostrzeżenia w nich *rzeczy samej w sobie* należy zaliczyć do pozytywistycznych przesądów. Fakty mają bowiem znaczenie dla historyka dopiero wtedy, gdy zostaną umieszczone w szerszym kontekście, na który składają się nie tylko dane historyczne, lecz również informacje zaczerpnięte z innych dziedzin nauki z filozofią na czele. Badacz przystępuje do swej pracy z określonym zapleczem teoretycznym oraz egzystencjalnym, zaś na materiał mu dostępny patrzy z perspektywy terażniejszości. Nie jest w stanie porzucić horyzontu, w ramach którego dokonuje interpretacji faktów<sup>48</sup>. Adekwatna droga do zrozumienia historii prowadzi jedynie przez akt wiary, dzięki któremu możliwe jest dostrzeżenie celowości dziejów. Na tym jednak nie kończy się funkcja owego aktu; wprowadza on bowiem człowieka w sferę *sacrum*, której doniosłość Kołakowski podkreśla<sup>49</sup>.

W eseju *Jeżus ośmieszony* Kołakowski nie jest zainteresowany opisem *sacrum*, jego właściwościami czy nawet możliwością jego istnienia, lecz skupia się na udziale człowieka w tej rzeczywistości. Jak stwierdził nie raz, nauki empiryczne nie przeczą istnieniu wiary i czynią ją możliwą. Sam jednak udział w sferze *sacrum* możliwy jest jedynie dla osoby podejmującej akt żywej wiary<sup>50</sup>. G. Matuszczak trafnie zauważa, że języka religii nie sposób zredukować do racjonalnego języka nauki – najważniejszego wyróżnika świeckiej kultury zachodu. Mimo to, ów język *sacrum* posiada także swój wymiar poznawczy. Ma on jednak zupełnie inny charakter, gdyż jest nierozzerwalnie związany z poczuciem przynależności do wspólnoty religijnej i partycypacji w Boskim uniwersalnym łądzie, co nadaje mu

<sup>47</sup> L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 207; cyt. za: tamże, s. 296.

<sup>48</sup> G. Stefanik, *Leszka Kołakowskiego refleksja nad sensem w historii i sensownością dziejów*, s. 119, gdzie cytuje pozycję: B. Skarga, *W rozterce między «historią świętą» a nosem Kleopatry*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Londyn 1987, s. 47.

<sup>49</sup> L. Kołakowski, *Jeżus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, s. 36–43.

<sup>50</sup> Tamże, s. 100.

charakter zobowiązania moralnego<sup>51</sup>. Warto w tym miejscu oddać głos Kołakowskiemu: [*J*]ęzyk „sacrum” jest językiem kultu, to zaś znaczy, że jego składniki nabierają sensu w aktach, które dla wyznawcy są obcowaniem z Bogiem: w rytuale, w modlitwie, w mistycznym spotkaniu. Religia nie jest zbiorem sądów, które sens czerpią z kryteriów referencji lub ze swej sprawdzalności. Poza kontekstem wiary poszczególne składniki języka sacrum muszą wydawać się niepojęte, albo wręcz nonsensowne (...). Dziedzina sacrum ma własny, swoisty rodzaj percepcji<sup>52</sup>.

W kontekście przytoczonego na wstępie cytatu z eseju *Jezus ośmieszony* jasna staje się również funkcja chrześcijaństwa, polegająca właśnie na wprowadzaniu człowieka w rzeczywistość *sacrum*. Funkcji tej nie można redukować jedynie do pomocy psychologicznej, socjologicznej czy terapeutycznej, jakkolwiek w pewnych wypadkach bardzo zalecanej. Sam opis teoretyczny, analizy naukowe czy „racjonalne” dowody na istnienie Boga nie są w stanie zbliżyć człowieka do Stwórcy. Kontakt z Bogiem i całą rzeczywistością *sacrum* możliwy i dostępny jest jedynie dla osoby wierzącej, biorącej w niej aktywny udział.

### Podsumowanie: akt wiary jako adekwatne podejście do wyznań demitologizacji religii

Jak wykazano wyżej, postulaty całkowicie naukowej analizy, pomijającej odniesienie do sensu i celowości jakiegokolwiek dziedziny wiedzy, spotykały się ze zdecydowaną krytyką Kołakowskiego. Sztandarowym przykładem jest tu historia, której uprawianie zgodnie z założeniami historycyzmu mija się przykładowo z jej zasadniczym celem, jakim jest bycie „nauczycielką życia”. Polski filozof zauważa, że akt wiary w Boga jawi się jako adekwatna droga do dostrzeżenia celu i spójności dziejów – i odwrotnie – zauważenie tych cech leży u podłoża aktu wiary. W *Jeśli Boga nie ma...* Kołakowski pisał: *Akt wiary i zaufania do Boga musi poprzedzać zdolność dostrzegania Jego zamysłu w biegu zdarzeń i w smutnych kolejach historii ludzkiej. Krótko mówiąc: credo ut intelligam. Badanie filozoficzne nigdy nie może*

<sup>51</sup> G. Matuszczak, *Świat bez Boga. Leszka Kołakowskiego interpretacja problemu Boga*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 16 (2004), s. 226.

<sup>52</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, s. 111, 117; cyt. za: tamże, s. 226.

wytworzyć czy zastąpić aktu wiary<sup>53</sup>. Choć przytoczony cytat dotyczy historii, można z powodzeniem odnieść go do religii, o której w podobnych słowach autor wypowiada się w *Jezusie ósmieszonym*. Akt wiary, rodzący się nierzadko samorzutnie wobec dostrzegania logiczności zdarzeń, skłania również do późniejszego interpretowania całej rzeczywistości w kluczu swistego planu. Wiara jawi się zatem jako najbardziej adekwatna postawa człowieka w obliczu wyzwań demitologizacji, których pochodną jest wprowadzany (nieradko sztucznie) podział zjawisk i zdarzeń oraz ich osobna analiza.

O ile demitologizacja religii (tak u Bultmanna, jak i Jaspersa) usiłowała dokonać radykalnego oddzielenia sfery „empirycznej” od „mitycznej”, akt wiary pozwala spojrzeć na rzeczywistość całościowo, w obu sferach dostrzegając sens i celowość. Fragmentaryzacja religii na wspomniane sfery jest zabiegiem wątpliwej wartości także dlatego, że na jej wyniki w dużym stopniu wpłynąć może osobiste nastawienie podmiotu.

Badane zagadnienie dotyczy także kwestii wierności chrześcijaństwa wobec własnych korzeni, o którą to wierność upominał się sam Kołakowski. Chrześcijaństwo, jego zdaniem, przemilcza fakt grzechu, skażenia ludzkiej natury i realności zła. Dzieje się tak, ponieważ, zdaniem polskiego filozofa, boi się ono ciosów, jakie zadała religii krytyka oświeceniowa<sup>54</sup>. Jednak takie chrześcijaństwo i taka religia, która przeczy samej sobie oraz degraduje swój status transcendowania empirii, nie ma dla Kołakowskiego żadnej przyszłości<sup>55</sup>.

W obliczu postulatów demitologizacji religii, której skutkiem jest dualizm wykluczających się nawzajem rzeczywistości „empirycznej” i „mitycznej”, akt wiary z jej fundamentalną opcją jedności, rozumności i harmonii rzeczywistości, posiadającej kierującego wszystkim Stwórcę, jawi się jako adekwatna odpowiedź na wspomniane wyzwania.

<sup>53</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, s. 53–54; cyt. za: M. Flis, *A jeśli Bóg jest?*, [online], [dostępny: <http://www.humanizm.net.pl/mariola.htm>], [dostęp: 29.11.2015].

<sup>54</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 101–102; cyt. za: M. Pawliszyn, *Leszka Kołakowskiego zmagania z religią*, „Studia Redemptorystowskie” 3 (2005), s. 149.

<sup>55</sup> Tamże, s. 149.

## Summary

The article deals with the Leszek Kołakowski's assessment of demythologization of religion with its fundamental presumption of separation between the "empirical" and "mythological" aspects of reality.

The paper begins with a quote from Kołakowski's essay *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny* (*The Ridiculed Jesus – An Apologetic and Sceptical Essay*), in which he asserts that it is only through acts of faith that one can participate in the realm of *sacrum* in the world, where the loss of religious heritage is increasingly manifested. The loss also results from the demythologization of Christian religion and the Revelation, a process based on the presumed separation between the "empirical" and the "mythological". Kołakowski claims that such a radical separation is impossible and actually unnecessary since both make up its unity. He insists on adopting a global view of religion and history, which is possible through an act of faith that simplifies an interpretation of reality as an organized harmony. The act of faith with its coherent view of reality seems the best response to the challenges of demythologization.