

MAKSYMILIAN ROSZYK

PROBLEM JEDNOŚCI  
TOŁSTOJOWSKIEJ KONCEPCJI RELIGII\*

Przedmiotem niniejszego tekstu jest Tołstojowska koncepcja religii, a dokładniej podobieństwa i różnice między definicjami religii, jakie Tołstoj zaproponował w pismach z ostatniej dekady XIX stulecia oraz z pierwszych lat wieku XX. Jak wiadomo, filozoficzna twórczość Tołstoja — w tym najważniejsza dla samego myśliciela jej część, czyli filozofia religii — zaczyna rozwijać się na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, kiedy to pod wpływem egzystencjalnego kryzysu zwraca się on w stronę chrześcijaństwa: najpierw podejmuje zarzucone w młodości praktyki nakazywane przez Cerkiew, a następnie zaczyna refleksję nad tym, czym w istocie jest chrześcijaństwo<sup>1</sup>. Refleksja ta uzyskuje konkretną formę w latach osiemdziesiątych, a jej kluczowym wyrazem jest fundamentalna książka *Na czym polega moja wiara?*<sup>2</sup>, w której Tołstoj zawarł zarys swojej wizji chrześcijaństwa, jak również część własnych poglądów filozoficznych. Zarówno ta wizja, jak i poglądy w późniejszym okresie były niejednokrotnie

---

Dr MAKSYMILIAN ROSZYK — Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20–950 Lublin, e-mail: [maksymilian.roszyk@kul.lublin.pl](mailto:maksymilian.roszyk@kul.lublin.pl)

\* Tekst został napisany w ramach grantu pt. *Umiarkowane stanowiska we współczesnych filozoficznych sporach teizmu z ateizmem. Geneza, typy, konsekwencje*, przyznanego przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej, a kierowanego przez prof. Piotra Gutowskiego.

<sup>1</sup> Zob. Rosamund BARTLETT, *Tolstoy: A Russian Life* (London: Profile Books, 2010), rozdz. 10–11.

<sup>2</sup> „В чем моя вера?” [V chem moja vera?], w: Лев Николаевич ТОЛСТОЙ [Lev Nikolayevich TOLSTOY], *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy], red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor'yevich Chertkov], t. 23 (Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury], 1957), 304–467. Istnieje polski przekład fragmentów tej książki — zob. Lew TOŁSTOJ, *Na czym polega moja wiara?*, tłum. Radosław Romaniuk, w: *Wokół Tołstoja i Dostojewskiego*, red. Janusz Dobieszewski (Warszawa: WFiS UW, 2000), 97–143.

wyrażane, dopracowywane i korygowane w licznych książkach i esejach, w których znaleźć można sformułowania stanowiska rosyjskiego myśliciela w różnych kwestiach filozoficznych, między innymi właśnie w będącej przedmiotem niniejszego opracowania kwestii natury religii.

Przegląd prac, w których Tolstoj prezentuje swoje rozumienie tego, czym w istocie jest religia, pokazuje, że jego stanowisko ulegało zmianom. Pierwsze wzmianki ujawniające treść przyjmowanej przezeń koncepcji można znaleźć już w pismach z lat osiemdziesiątych<sup>3</sup>, otwarte sformułowanie ogólnej definicji religii i analizę szczegółowych kwestii z nią związanych przynoszą jednak dopiero pisma z początku lat dziewięćdziesiątych, z których kluczowe to esej *Religia i moralność* (1892) oraz książka *Królestwo Boże jest w was* (1893)<sup>4</sup>. Zaprezentowana tam definicja i ogólna charakterystyka ulega zmianie w pracach z pierwszego dziesięciolecia wieku XX, z których najbardziej reprezentatywne są eseje *Czym jest religia i na czym polega jej istota?* (1902) oraz *Prawo siły i prawo miłości* (1908)<sup>5</sup>.

Celem niniejszego tekstu jest rekonstrukcja i analiza różnic oraz podobieństw między tymi dwiema definicjami, zmierzająca do ustalenia, czy Tolstoj — mimo różnych sformułowań — przez cały czas żywił jedną koncepcję religii, czy też raczej są to dwa odrębne i przeciwstawne ujęcia. Zacznę od rekonstrukcji koncepcji z lat dziewięćdziesiątych (§ 1) oraz zwrócenia uwagi na niektóre jej konsekwencje (§ 2), by następnie przejść do

<sup>3</sup> Zob. zwłaszcza „В чем моя вера?” [V chem moya vera?], rozdz. 11.

<sup>4</sup> Zob. „Религия и нравственность” [Religiya i npravstvennost’], w: Лев Николаевич Толстой [Lev Nikolayevich TOLSTOY], *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy], red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor’ yevich Chertkov], t. 39 (Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel’stvo khudozhestvennoy literatury], 1956), 3–26; „Царство Божие внутри вас” [Tsarstvo Bozhiye vnutri vas], w: Лев Николаевич Толстой [Lev Nikolayevich TOLSTOY], *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy], red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor’ yevich Chertkov], t. 28, (Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel’stvo khudozhestvennoy literatury], 1957), 1–293.

<sup>5</sup> „Что такое религия и в чем сущность её” [Chto takoye religiya i v chem sushchnost’ yeu], w: Лев Николаевич Толстой [Lev Nikolayevich TOLSTOY], *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy], red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor’ yevich Chertkov], t. 35 (Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel’stvo khudozhestvennoy literatury], 1950), 157–188; „Закон насилия и закон любви” [Zakon nasiliya i zakon lyubvi], w: Лев Николаевич Толстой [Lev Nikolayevich TOLSTOY], *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy], red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor’ yevich Chertkov], t. 37 (Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel’stvo khudozhestvennoy literatury], 1956), 149–221.

krótkiego zreferowania zmian, jakie ujawniają się w pismach z początku wieku XX (§ 3) oraz do wskazania kontekstu, w jakim obie koncepcje powstały (§ 4). Na tak zarysowanym tle podejmę zagadnienie jedności Tołstojowskiej koncepcji religii, najpierw podkreślając zarówno wagę fundamentalnych podobieństw, jak też szczegółowych różnic między obydwoma ujęciami (§ 5), by na koniec postawić tezę, że zmiany w stanowisku rosyjskiego filozofa można ująć jako rozwój pewnej fundamentalnej koncepcji (§ 6).

#### 1. PIERWSZA DEFINICJA: RELIGIA JAKO RELACJA DO ŚWIATA

Sednem pierwszej z koncepcji, jakie można znaleźć w pismach Tołstoja, jest teza, zgodnie z którą religia jest relacją jednostki do całości świata:

[...] religia jest relacją, jaką człowiek ustanawia pomiędzy sobą samym a nieskończonym, nieograniczonym wszechświatem, czy też jego źródłem i pierwszą przyczyną<sup>6</sup>.

Zdaniem Tołstoja człowiek, żyjąc i działając w świecie, traktuje otaczające go rzeczy na najogólniejszym poziomie w pewien określony sposób. Innymi słowy, jakoś ustosunkowuje się do świata, przyjmuje doń pewną praktyczną relację, i to właśnie ta relacja jest sednem religii.

Ta ogólna definicja jest cokolwiek abstrakcyjna, jej ukonkretnienie przynosi jednak obecny w pismach z lat dziewięćdziesiątych trójpodział religii<sup>7</sup>. Otóż w ujęciu Tołstoja wszystkie religie, jakkolwiek zewnętrznie by się od siebie nie różniły, da się podzielić na trzy grupy ze względu na to, jak określają one relację jednostki do świata. Po pierwsze, istnieją religie indywidualistyczne. W ich obrębie człowiek uważa siebie za samodzielny, odrębny byt, a najważniejszą dlań rzeczą jest zaspokojenie jego jednostkowych pragnień i potrzeb. Innymi słowy, dla takiej osoby kluczową rzeczą w życiu jest osobiste szczęście i zadowolenie. Świat i wszystko, co w nim istnieje, jest dla takiej jednostki narzędziem (albo przeszkodą) do osiągnięcia indywidualnego błogostanu. Tak więc relacja do świata właściwa dla tego rodzaju religii polega na ustanowieniu indywidualnej jaźni jako centrum świata i po-

<sup>6</sup> Л.Н. ТОЛСТОЙ [L.N. TOLSTOY], „Религия и нравственность” [Religiya i npravstvennost’], 16.

<sup>7</sup> Zob. zwłaszcza Л.Н. ТОЛСТОЙ [L.N. TOLSTOY], „Религия и нравственность” [Religiya i npravstvennost’]; również ТЕНЗЕ, „Царство Божие внутри вас” [Tsarstvo Bozhiye vnutri vas], 67–86.

traktowaniu całej rzeczywistości jako obszaru, który ta jaźń ma wykorzystywać dla swych celów.

Po drugie, istnieją zdaniem Tołstoja religie kolektywistyczne. W ich ramach jednostka przestaje ujmować siebie jako centrum świata, a człowiek wyznający taką religię jako coś nadrzędnego traktuje jakąś większą całość: swój ród, plemię, naród, państwo, wspólnotę religijną czy jakąkolwiek inną instytucję, a nawet ludzkość jako całość. W działaniu osoby wyznającej tego typu religię kluczowe przestaje być indywidualne szczęście: jednostka taka zawsze stara się poświęcić własne interesy dla dobra większej całości, takiej jak ród czy wspólnota polityczna. Relacja do świata właściwa dla tej religii polega zatem na ustanowieniu jakiejś wspólnoty czy instytucji jako czegoś najistotniejszego i traktowaniu całego świata jako czegoś, co ma pracować na rzecz tak ustanowionego centrum rzeczywistości.

Po trzecie, istnieją religie boskie. W ich obrębie człowiek przestaje widzieć sens życia w swoim osobistym szczęściu czy też w dobru jakiejś wspólnoty, do której należy, i przestaje starać się podporządkować świat tak ustanowionym centrom. Zamiast tego zaczyna dążyć do zharmonizowania swojego życia z tą wszechogarniającą całością świata, której czuje się częścią, a ściślej rzecz biorąc — do zgodności z tajemniczą siłą przenikającą tę całość i nią kierującą. W języku większości dużych historycznych religii siła ta jest określana jako bóstwo, stąd Tołstoj określa tego rodzaju religię mianem „boskiej”, a jej sedno w życiu danej jednostki formułuje jako „służbę Woli, która stworzyła zarówno ją, jak i cały świat, nie po to, by osiągnąć swoje własne cele, lecz cele tej Woli”<sup>8</sup>, ową „Wolę” często nazywając po prostu „Bogiem”. Tak więc relacja do świata właściwa dla tej religii polega nie — jak w indywidualizmie i kolektywizmie — na podporządkowaniu go jednostce bądź jakiejś wspólnotie, lecz odwrotnie — na podporządkowaniu dobra jednostki i wszystkich grup, których jest częścią, nieskończonemu światu i kierującej nim sile.

Tak więc zasadniczo — powiada Tołstoj — człowiek może przyjąć jedną z trzech relacji do świata: albo traktuje wszystko jako narzędzie do realizacji swych jednostkowych pragnień, albo jako coś, co ma służyć dobrostanowi jakiejś wspólnoty, albo traktuje siebie i wszystko wokół jako moment nieskończonej całości, z którą stara się zharmonizować swoje życie.

Dwa pierwsze rodzaje religii z powyższego podziału Tołstoj charakteryzuje jako pogańskie (odpowiednio: indywidualne oraz społeczne), trzeci

<sup>8</sup> Л.Н. Толстой [L.N. Tolstoy], „Религия и нравственность” [Religiya i npravstvennost’], 9.

zaś rodzaj określa mianem chrześcijańskiego. Nie należy jednak przez to rozumieć, że faktycznie istniejące chrześcijaństwo jest jego zdaniem jedyną „boską” religią, a wszystkie pozostałe faktycznie istniejące religie są indywidualistyczne bądź kolektywistyczne. Wręcz przeciwnie — w jego ujęciu właściwie każda z historycznie funkcjonujących wielkich religii posiada formy należące do jednej z tych trzech kategorii. Główny nurt chrześcijaństwa, dochodzący do głosu zwłaszcza w średniowieczu, ze swym skupieniem na zbawieniu indywidualnej duszy poprzez wieczną szczęśliwość w zaświatach, jest jego zdaniem typowym przykładem indywidualistycznego pogaństwa, w którym wszystko — łącznie z wszechmocnym Bogiem — jest podporządkowane pragnieniu niekończącego się, indywidualnego błogostanu. Podobnie różne zdegenerowane formy islamu, taoizmu, buddyzmu czy hinduizmu, w których nacisk jest położony na zbawienie jednostki, często za pomocą rytuałów i magii, należą do tej odmiany religii. Przykładami kolektywistycznego pogaństwa są, zdaniem Tołstoja, między innymi: rzymska religia państwowa, judaizm ze swą ideą „narodu wybranego”, upaństwowione chrześcijaństwo (najlepiej reprezentowane w Cerkwi rosyjskiej czy anglikanizmie, ale w łagodniejszych wersjach obecne w wielu innych kręgach) czy też Comte’owska religia ludzkości. I wreszcie przedstawicielami trzeciej, „boskiej” czy też „chrześcijańskiej” religii są najwybitniejsi realizatorzy zasad braminizmu, taoizmu, buddyzmu, choć najpełniejsza realizacja tego modelu znajduje się we właściwie rozumianym chrześcijaństwie, które — jak nietrudno się domyślić — znacząco różni się od tego, co w świecie faktycznie funkcjonuje pod tą nazwą<sup>9</sup>.

## 2. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE PIERWSZEJ DEFINICJI: NIEŚWIADOMY CHARAKTER I UNIWERSALNOŚĆ RELIGII

Zrekonstruowana powyżej koncepcja ma kilka ciekawych konsekwencji. Po pierwsze, posiadanie religii w wyłożonym sensie nie jest — a przynaj-

<sup>9</sup> Na temat Tołstojowskiej koncepcji chrześcijaństwa zob. np. Walentyn Fernandowicz AS-MUS, *Lew Tołstoj*, tłum. Janina Walicka (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1964), 54–76; Maksymilian ROSZYK, „Lwa Tołstoja koncepcja chrześcijaństwa — zarys tematyki”, w: *Powrót do praktyki. Krytyka tradycyjnych sposobów rozumienia religii i nowe idee rozwoju duchowego w myśli filozoficznej i teologicznej XIX i XX wieku*, red. Maksymilian Roszyk i Marcin Walczak (Lublin: Lubelskie Koło Wittgensteinowskie, 2016), 97–120; Andrzej WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2005), 508–512.

mniej nie musi być — aktem świadomym: każdy człowiek, żyjąc i działając, w określony sposób ustosunkowuje się do otaczającego go świata, a zatem posiada jedną z tych trzech odmian religii, niezależnie od tego, czy zdaje sobie z tego sprawę, czy nie. Tołstoj pisze:

Każdy człowiek, który wyłania się ze stanu zwierzęcego [właściwego dzieciństwu], uznaje którąś spośród tych trzech relacji, i to właśnie to uznanie konstituuje właściwą religię danej jednostki, niezależnie od tego, do jakiej wspólnoty wyznaniowej nominalnie przynależy. Każdy bez wyjątku przyjmuje pewną relację do świata, ponieważ rozumny byt nie może istnieć w otaczającym go świecie, nie pozostając do niego w jakiejś relacji. [...] Tak więc bardzo rozpowszechnione stwierdzenie, dokonywane przez ludzi należących do kulturalnych mas chrześcijańskiego świata, zgodnie z którym osiągnęli oni taki poziom rozwoju, że nie potrzebują już więcej żadnej religii i do żadnej nie należą, jest w rzeczywistości niczym więcej, jak tylko oznaką, że ci ludzie, odrzucając uznanie religii chrześcijańskiej jako jedynej prawdziwej religii właściwej naszym czasom, nieświadomie przyłgnęli do niższej formy religii, czy to społeczno-rodzinnej religii państwa, czy też do pogańskiej. Jest rzeczą niemożliwą, aby istniała jednostka bez religii (tzn. bez jakiejś relacji do świata), tak samo jak niemożliwe jest, by żywa osoba nie posiadała serca. Ktoś może nie wiedzieć, że ma religię, tak jak może nie wiedzieć, że posiada taki organ, jak serce, jednak istnienie osoby bez religii nie jest bardziej możliwe niż istnienie osoby bez serca<sup>10</sup>.

Sformułowania, jakich używa Tołstoj, mówią jednoznacznie, że każda osoba *musi* mieć jakąś religię, gdyż niemożliwe jest istnienie i działanie w świecie bez pozostawania w pewnej do niego relacji. Wynika stąd, że owo „ustanowienie relacji do świata” nie ma charakteru, po pierwsze, czysto intelektualnego i, po drugie, świadomego (a przynajmniej nie musi być świadome). Określenie relacji do świata, będące istotą religii, nie polega na intelektualnym stwierdzeniu, że jestem taką a taką osobą i moja relacja do świata jest taka a taka (że np. istnieje on po to, bym mógł go używać). Odpowiedzi na pytanie o sens życia i własne miejsce w świecie udziela się raczej w sposób praktyczny: żyjąc i działając w świecie we właściwy sobie sposób, każda osoba pewne sprawy (np. własne szczęście albo dobro ojczyzny) traktuje jako coś centralnego i ostatecznego, podporządkowując im wszystko inne. Taka praktyczna odpowiedź na pytanie o sens życia niekoniecznie musi być zatem świadoma i zwerbalizowana; wręcz przeciwnie, nietrudno wyobrazić sobie przypadki, w których ktoś mówi jedno, a żyje zupełnie inaczej, czy wręcz sam sobie wyobraża, że koncentruje swoje życie wokół pewnej

<sup>10</sup> Л.Н. Толстой [L.N. Tolstoj], „Религия и нравственность” [Religiya i npravstvennost’], 10.

sprawy (np. pomagania innym ludziom), podczas gdy w istocie jego działania obracają się wokół czegoś innego (np. własnego samozadowolenia).

Druga interesująca konsekwencja Tołstojowskiego ujęcia jest taka, że religia jest zjawiskiem uniwersalnym: każdy człowiek, żyjąc i działając we właściwy sobie sposób, przyjmuje określoną relację do świata, a zatem każdy ma jakąś religię. Jak widać z przytoczonego powyżej fragmentu, dotyczy to nawet tych, którzy głoszą, że są wolni od religii. Zgodnie z ujęciem Tołstoja sednem religii jest praktyczna relacja do świata, a pozostałe elementy, takie jak doktryna, obrzędy czy przynależność organizacyjna, są czymś drugorzędnym. W konsekwencji fakt, że ktoś porzucił udział w obrzędach i przestał uznawać doktrynę właściwą jakiemuś konkretnemu wyznaniu, nie oznacza jeszcze, że pozbył się religii w ogóle: tym, co odrzucił, są tylko powierzchowne elementy religii, natomiast to, co jest kluczowe, czyli pewna ogólna relacja do świata, oczywiście pozostaje.

### 3. DRUGA DEFINICJA RELIGII: RELIGIA JAKO POWIĄZANIE Z NIESKOŃCZONYM BYTEM

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że pisma z początku XX wieku nie przynoszą istotnych zmian w Tołstojowskiej koncepcji religii. Tak na przykład w eseju *Czym jest religia* pisze on:

Prawdziwa religia jest tą relacją, którą człowiek — w zgodności ze swym rozumem i wiedzą — ustanawia z otaczającym go nieskończonym światem i która wiąże jego życie z tą nieskończonością i kieruje jego działaniami<sup>11</sup>.

*Prima facie* jest to ta sama koncepcja, co w pismach z lat dziewięćdziesiątych — religia miałaby być relacją, jaką człowiek ustanawia ze światem, a sformułowanie mówiące o „kierowaniu działaniami” jeszcze wyraźniej niż formuły wcześniejsze podkreśla praktyczny charakter owej relacji. Przy bliższej jednak analizie okazuje się, że sprawa nie jest taka prosta. Po pierwsze, zauważmy, że podane tu określenie nie jest definicją religii *simpli-citer*, lecz „prawdziwej religii”. Oczywisty wniosek, jaki się w tym miejscu nasuwa, jest taki, że skoro mamy religię prawdziwą — czy „religie prawdziwe”, jako że przytoczony fragment nie rozstrzyga jednoznacznie

<sup>11</sup> Л.Н. ТОЛСТОЙ [L.N. TOLSTOY], „Что такое религия и в чем сущность её” [Chto takoye religiya i v chem sushchnost' yeyo], 163.

kwestii ich liczby — to znaczy, że jest i religia fałszywa (czy też religie fałszywe). Tak więc pierwsze istotne *novum* pojawiające się w pismach z początku XX wieku polega na tym, że wcześniejszy trójpodział religii na indywidualistyczne, kolektywistyczne i boskie właściwie znika, a w to miejsce Tołstoj wprowadza opozycyjny podział na religie prawdziwe i religie fałszywe.

Ta zmiana, polegająca na zastąpieniu trójpodziału klasyczną, binarną opozycją, nie jest tak niewinna, jak by się mogło wydawać. Ktoś mógłby bowiem powiedzieć, że przecież i we wcześniejszej wersji swej koncepcji Tołstoj nie traktował wprowadzonego przez siebie trójpodziału nazbyt rygorystycznie, podkreślając, że zarówno religie indywidualistyczne, jak i kolektywistyczne operują zasadniczo tym samym schematem, i w związku z tym, ściśle rzecz biorąc, religie dzielą się na dwie grupy: osobiste (pogańskie) i boskie (chrześcijańskie)<sup>12</sup>. Zastrzeżenie takie jest słuszne, zauważmy jednak, że nawet gdyby ów trójpodział zredukować do opozycji pogaństwo–chrześcijaństwo, to jednak Tołstoj wyraźnie podkreślał, że religie pogańskie również są religiami i — jak widzieliśmy — jego zdaniem jakąś odmianę pogańskiej religii wyznają nawet te osoby, które we własnym mniemaniu wyzbyły się religii w ogóle. Tymczasem sens tej nowej opozycji, operującej określeniami „prawdziwy” i „fałszywy”, jest taki, że religie fałszywe, ściśle rzecz biorąc, *nie* są religiami — tak samo jak fałszywe pieniądze nie są pieniędzmi. Religie fałszywe są pseudoreligiami czy też imitacjami religii, nie są jednak religiami w sensie ścisłym. Z naszego punktu widzenia jest to istotne o tyle, że oznacza, iż Tołstoj wycofuje się z tezy o uniwersalności religii: skoro niektóre religie są fałszywe i tak naprawdę nie są religiami, to oznacza to, że część — być może znacząca — ludzi religii nie posiada, nawet jeśli wydaje im się, iż ją mają.

Po drugie, Tołstoj w pismach z początku wieku XX zaczyna kłaść nacisk na to, że religia wiąże się ze *świadomym* ukształtowaniem relacji do uniwersum, co widać m.in. w jego charakterystykach wiary. Wynika z nich, że jego zdaniem wiara jest zasadniczo tym samym, co religia, tyle że termin ten kładzie nacisk na inny aspekt nazywanego zjawiska: słowo „religia” odnosi się mianowicie do jego zewnętrznych przejawów, a „wiara” — do wewnętrzności:

<sup>12</sup> Zob. Л.Н. ТОЛСТОЙ [L.N. TOLSTOY], „Религия и нравственность” [Religiya i npravstvennost’], 8.



Wiara jest tym samym, co religia, z tą tylko różnicą, że przez słowo „religia” mamy na myśli zjawisko zewnętrzne, podczas gdy to, co nazywamy wiarą, jest tym samym zjawiskiem doświadczanym wewnątrz nas samych. Wiara jest świadomą relacją człowieka z nieskończonym światem, z której wywodzi on wytyczne dla swoich działań<sup>13</sup>.

W powyższej charakterystyce, przesuwałej termin „wiara” do dziedziny wewnętrzności, kluczowe jest jedno słowo: wiara jest *świadomą* relacją człowieka do świata, jest *świadomością* tego, że zajmuje się w nim takie, a nie inne miejsce i że w związku z tym trzeba żyć w pewien określony sposób:

Wiara nie jest ani nadzieją na coś, ani ufnością, tylko specyficznym stanem duchowym. Wiara jest mianowicie świadomością człowieka, że jego pozycja w świecie zobowiązuje go do wykonywania pewnych działań. Dana osoba działa zgodnie ze swoją wiarą nie dlatego, że (jak to określa katechizm) jest przekonana o rzeczach, których nie widziała w takim stopniu, w jakim przekonana jest o rzeczach, które widziała, ani dlatego, że życzy sobie osiągnąć rzeczy, na które ma nadzieję — tylko po prostu dlatego, że gdy zdefiniowała swoją pozycję w świecie, jest dla niej rzeczą naturalną działać zgodnie z tą definicją<sup>14</sup>.

Tak więc sednem wiary, czyli religii, tyle że widzianej „od środka”, jest świadome zdefiniowanie swojej relacji do świata. W takim ujęciu to kluczowe dookreślenie swojej pozycji w uniwersum przestaje zatem być kwestią wyłącznie bycia w świecie i działania w nim, które — niezależnie od tego, czy jesteśmy tego świadomi, czy nie — pociąga za sobą przyjęcie tego czy innego stosunku do otaczającej nas rzeczywistości. Teraz ważne jest to, by owo określenie dokonało się w sposób świadomy, bo tylko wówczas naturalne będzie dla danej osoby, że z jej miejsca w świecie wynikają konkretne wytyczne dla postępowania. W konsekwencji wiara — a zatem i religia — nie może być już czymś, co posiada każdy człowiek tylko na mocy swego funkcjonowania w świecie: jest ona czymś, co przysługuje osobom, które *świadomie* określiły swoją relację do świata.

Po trzecie wreszcie, w pismach z początku wieku XX rozmontowaniu ulega sama idea religii jako jakiegokolwiek ogólnej relacji do świata. W eseju *Czym jest religia* Tołstoj pisze :

<sup>13</sup> Л.Н. ТОЛСТОЙ [L.N. TOLSTOY], „Что такое религия и в чем сущность её” [Chto takoye religiya i v chem sushchnost' yeyo], 171.

<sup>14</sup> Tamże, 170.

Każda religia jest ustanowieniem relacji pomiędzy człowiekiem a nieskończonym Bytem, którego czuje się częścią i z którego wywodzi wskazówki dla swego postępowania. [...] Dalej, jeśli religia nie wiąże człowieka z nieskończonym bytem, nie jest religią<sup>15</sup>.

Otóż zauważmy, że w obrębie tego, co w pierwszej koncepcji zostało określone jako religie indywidualistyczne i kolektywistyczne, trudno mówić o tym, że jednostka „czuje się częścią nieskończonego bytu” albo że poprzez religię stara się z nim „wiązać”. Wręcz przeciwnie: jak widzieliśmy, w religiach indywidualistycznych i kolektywistycznych człowiek raczej wyodrębnia się ze świata, przeciwstawia siebie jako jednostkę bądź swą wspólnotę światu, który jest w tych podejściach narzędziem do powiększania indywidualnego albo zbiorowego błogostanu. O „czuciu się częścią nieskończonego bytu” oraz „wiązaniu się” z nim można zasadnie mówić jedynie w odniesieniu do religii boskich w sensie pierwszej koncepcji. W ich ramach człowiek nie czuje się wyodrębnioną jednostką ani częścią grupy, lecz stara się zdystansować od tych tożsamości, podporządkowując swoje życie całości świata oraz temu, co odczuwa jako kierującą nim siłę. To jednak oznacza, że definicja religii funkcjonująca w pismach Tołstoja z początku XX stulecia przynosi korektę kluczowej tezy koncepcji wcześniejszej: religia nie jest to *jakakolwiek* ogólna praktyczna relacja jednostki do świata, lecz pewien *konkretny* sposób ustosunkowania się do niego, ten mianowicie, który pierwsza koncepcja określała mianem religii boskiej — sposób, w obrębie którego jednostka stara się przezwyciężyć swoje oddzielenie od świata i osiągnąć harmonię z siłą kierującą całą rzeczywistością.

Tak więc druga Tołstojowska definicja religii przynosi interesujące zmiany w stosunku do definicji wcześniejszej. Po pierwsze, korekcie ulega teza główna: religia nie jest *jakakolwiek* ogólną relacją do świata, lecz taką relacją, w której jednostka czuje się częścią nieskończonego świata i stara się powiązać siebie z kierującą go siłą. W konsekwencji, po drugie, religia nie jest zjawiskiem uniwersalnym: tę specyficzną relację do świata przyjmują tylko niektórzy ludzie, co oznacza, że wielu jest w istocie religii pozbawionych (choćby nawet mieli wrażenie, że jest inaczej — i stąd niekiedy religie są „fałszywe”). I po trzecie, posiadanie religii — przyjęcie tej specyficznej relacji do świata — wiąże się ze świadomym wysiłkiem; wbrew zatem ujęciu wcześniejszemu nie można mieć religii, nic o tym nie wiedząc.

<sup>15</sup> Tamże, 162.

#### 4. PODŁOŻE RÓŻNICY: ZMIANA KONTEKSTÓW

Nim zastanowimy się nad tym, jak właściwie zapatrywać się na różnice i podobieństwa między obiema omówionymi powyżej definicjami, najpierw przyjrzyjmy się jeszcze kontekstom, w jakich powstały, gdyż związane z tym fakty rzucają pewne światło na ich zawartość. Otóż definicja z lat dziewięćdziesiątych powstała w kontekście wczesnych poszukiwań religijnych rosyjskiego myśliciela. Jak wiadomo, ożywienie religijne Tołstoja i jego zwrot w stronę praktykowania chrześcijaństwa przypada na koniec lat siedemdziesiątych, a w latach osiemdziesiątych intensywnie pracuje on zarówno nad swoją własną religijnością, jak i nad generalnym ujęciem tego, czym właściwie jest religia w ogólności, a chrześcijaństwo w szczególności. Wychodzi zatem, można by rzec, od kontekstu świeckiego i światowego, to jest od tego, jak chrześcijaństwo i religię rozumie się w kręgach intelektualistów, w których obracał się w pierwszej fazie swego twórczego życia. W kręgach tych zaś w drugiej połowie XIX wieku triumfy święci nawiązujący do często cytowanego przez Tołstoja Augusta Comte'a pozytywizm, głoszący, że „faza teologiczna”, a co za tym idzie — religia, jest minioną fazą rozwoju ludzkości, rozumny zaś człowiek powinien wyzwolić się od religijnych przesądów i ufać wyłącznie naukowemu obrazowi świata. Innymi słowy, koncepcja z lat dziewięćdziesiątych jest skierowana do osób, które — jak to było z intelektualistami pozostającymi pod wpływem pozytywizmu — porzuciły kościelne chrześcijaństwo, tj. wiarę w doktrynę i udział w obrzędach, i żywią przekonanie, że żyją bez religii, a co więcej, uważają, że jest ona czymś zbędnym. Otóż wbrew temu wpływowemu podejściu Tołstoj pokazuje, że nawet takie osoby w jakiś sposób określają swoją relację do świata, a zatem robią coś, co jest sednem religii; odrzucenie doktryny i obrzędów nie ma tu większego znaczenia.

Pomiędzy początkiem lat dziewięćdziesiątych a pierwszymi latami wieku dwudziestego poglądy religijne Tołstoja okrzepli, a kluczowym punktem odniesienia stało się dlań rozumienie religii nie wśród zeświecczonych intelektualistów, lecz pośród ludzi, którzy uważają siebie za bogobojnych chrześcijan. Są to osoby, które wierzą w doktrynę i uczestniczą w obrzędach, i na tej podstawie żywią przekonanie, że są chrześcijanami. Otóż w swej drugiej definicji Tołstoj kładzie nacisk na to, że dla religii kluczowe jest *świadome* określenie swojej relacji do świata i postępowanie oparte na tym dookreśleniu; wyznawanie doktryny czy udział w obrzędach nie są tu czymś tak naprawdę istotnym — ważna jest relacja do świata, jaką się przyjmuje,

oraz świadome zaangażowanie w jej kształtowanie. Tym, czego brakuje „kościelnym chrześcijanom” jest świadome przekształcanie instynktownych czy też grupowo narzuconych sposobów życia, myślenia i działania. Osoby uważające samych siebie za chrześcijan żyją zasadniczo bezmyślnie, to znaczy nie dokonują takiego samoświadomego wysiłku, i funkcjonują w obrębie mechanicznie przyjętej relacji indywidualistycznej lub kolektywistycznej. Wbrew temu, co sądzą, nie mają oni religii, bo nie zadali sobie pytania: jaki jest *mój* stosunek do świata i jak *ja* powinienem układać swoje życie — nie podjęli trudu samodzielnego kształtowania swej relacji do świata jako całości. W efekcie ich „religia” nie wiąże ich z „nieskończonym bytem”, a wręcz przeciwnie — oddziela ich do świata jako całości, cementując jednostkową lub grupową tożsamość, rozumianą jako coś przeciwstawionego reszcie rzeczywistości.

Samo zjawisko ucieczki od indywidualności i odpowiedzialności za własne życie Tołstoj zauważył, rzecz jasna, już dużo wcześniej. W kluczowej pracy z początku lat osiemdziesiątych czytamy:

Ani jeden człowiek [...] nie jest w stanie odpowiedzieć na proste pytanie: po co żyjesz tak, jak żyjesz? Po co robisz to wszystko, co robisz? Pytałem o to setki ludzi i nigdy nie otrzymałem prostej odpowiedzi. Zawsze zamiast odpowiedzi na osobiste pytanie: po co żyjesz w ten sposób i po co tak postępujesz? — otrzymywałem odpowiedź na pytanie, którego nie zadawałem. Wierzący katolik, protestant, prawosławny, na pytanie, dlaczego żyje tak, jak żyje, tzn. sprzecznie z wyznawaną przez siebie nauką Chrystusa-Boga, zawsze zamiast odpowiedzieć wprost, mówił o współczesnym opłakanym stanie wiary, o nihilistach szerzących niewiarę oraz o przyszłości i znaczeniu prawdziwego Kościoła. Pytanie, dlaczego nie czyni tego, co zaleca jego wiara, pozostawiał bez odpowiedzi. Zamiast mówić o sobie, mówił o ogólnym stanie ludzkości i o Kościele, jak gdyby jego własne życie nie miało dla niego znaczenia, a on sam zajęty był tylko zbawianiem ludzkości i tym, co nazywa „kościółem”<sup>16</sup>.

Diagnoza została zatem postawiona relatywnie wcześnie, wyciągnięcie jednak z niej wniosków dla ogólnej koncepcji religii zajęło Tołstojowi sporo czasu. Jak się wydaje, z biegiem lat Tołstoj zauważył, że jedną z głównych rzeczy, których brakuje osobom uważającym się za chrześcijan, jest wzięcie odpowiedzialności za własne życie — samodzielna ocena tego, co powinni robić i jak powinni żyć. „Kościelni chrześcijanie” zostawiają tę sprawę instytucjom religijnym (do czego zresztą są przez przedstawicieli tych instytucji zachęcani, a czasem wręcz zmuszani), i w ten sposób zostają wtłoczeni

<sup>16</sup> L. TOŁSTOJ, *Na czym polega moja wiara?*, 140–141 (wydanie oryginalne: Л.Н. ТОЛСТОЙ [L.N. TOLSTOY], „В чем моя вера?” [V chem moya vera?], 443–444).

w sposób życia, w którym dąży się do tego, by rzeczywistość sobie podporządkować i jej używać. W takim podejściu nie ma już miejsca na „wiązaną swego życia z nieskończonym bytem” i podporządkowaniu się sile kierującej światem, bo polega ono właśnie na tym, by odseparować się od świata i — by użyć znanej kategorii Heideggera — rzucić mu wyzwanie, starać się go ujarzmić dla własnych potrzeb<sup>17</sup>.

##### 5. RELACJA MIĘDZY PIERWSZĄ A DRUGĄ DEFINICJĄ (1): JEDNOŚĆ NA FUNDAMENTALNYM POZIOMIE

Wróćmy teraz do zasadniczego problemu, a mianowicie do tego, jak przedstawia się sprawa jedności Tołstojowskiej koncepcji religii. Czy dwie przedstawione definicje dadzą się jakoś uzgodnić i połączyć w jedno ujęcie? Jeśli nie, to jak ujmować ich następstwo? Czy mamy prawo sądzić, że Tołstoj radykalnie zmienił swe poglądy na naturę religii?

Zacznijmy od tego, czy te dwie definicje da się pogodzić. Jak się wydaje, odpowiedź na to pytanie musi być negatywna. Różnice między tymi ujęciami mają bowiem taki charakter, że nie da się ich połączyć w obrębie jednego stanowiska: albo się uważa, że religia jest zjawiskiem uniwersalnym, albo nie; albo się głosi, że wymaga ona świadomego wysiłku, albo nie; albo jest ona dowolną relacją do świata, albo tylko jednym, specyficznym stosunkiem podporządkowania się całości świata i sile nim kierującej. Wątki te wyraźnie ciągną w przeciwstawnych kierunkach, dlatego należy zarzucić próby unifikacji tych dwóch podejść.

Z drugiej jednak strony te niewątpliwe niezgodności między obiema wersjami nie powinny nam przysłaniać pewnych fundamentalnych elementów, które są im wspólne. Charakterystyczne jest bowiem — po pierwsze — to, że w obu wypadkach Tołstoj odrzuca dominujące w filozofii zachodniej traktowanie religii jako teorii. Dla głównego nurtu kultury Zachodu kluczowym elementem każdej religii jest zawarty w niej obraz świata; nawet jeśli jacyś myśliciele z tego głównego nurtu mówią o religii jako o relacji do Boga, to i tak w praktyce relacja ta zawsze ma w pierwszym rzędzie charakter odniesienia poznawczego i w związku z tym najważniejszym dla

<sup>17</sup> Chodzi oczywiście o nastawienie właściwe technologicznemu podejściu do rzeczywistości, które zdaniem Heideggera dominuje w kulturze europejskiej od czasów Platona. Zob. zwłaszcza Martin HEIDEGGER, „Pytanie o technikę”, w: TENŻE, *Technika i zwrot*, tłum. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2002).

religii elementem jest jej doktryna. Tak więc w filozofii europejskiej dominuje zasadniczo teoretycyzm w odniesieniu do religii, rozumiany jako stanowisko, zgodnie z którym sednem religii jest doktryna, przy czym przypisuje się jej status analogiczny do teorii naukowych, to znaczy rozumie się ją jako dosłowny opis faktów zachodzących w świecie<sup>18</sup>.

Jak widać z przeprowadzonych powyżej analiz, obie zaproponowane przez Tołstoja definicje wyraźnie sprzeciwiają się takiemu poznawczemu, teoretyzującemu podejściu. Tołstoj kładzie nacisk na to, że religia jest w pierwszym rzędzie praktyką — jest stosunkiem, w jaki człowiek w swym działaniu przyjmuje do świata. Religia jest zatem praktyczną relacją do rzeczywistości — używania świata dla jednostkowych/wspólnotowych celów i/lub stosunkiem podporządkowania się mu — a nie czysto intelektualnym odniesieniem do świata w ogólności czy jakiegoś konkretnego przedmiotu (bóstwa). Tak więc obie Tołstojowskie definicje mają charakter wyraźnie praktycystyczny: w ich ujęciu religia nie jest teorią, lecz praktyką.

Po drugie, zauważmy, że wspólna obu wersjom główna teza, zgodnie z którą sednem religii jest pewna praktyczna relacja do świata, pociąga za sobą wniosek, że doktryna i obrzędy są czymś wtórnym. W ujęciach właściwych tradycyjnemu teoretycyzmowi religia jest poznawczym odniesieniem do Boga czy też bogów, w związku z czym doktryna nabiera kluczowego znaczenia — cała religia się na niej opiera, gdyż to właśnie dzięki doktrynie dokonuje się owo odniesienie do tego, co boskie; obrzędy mają również doniosłe znaczenie, gdyż to dzięki nim można zmanifestować, że uznaje się daną doktrynę. Wbrew temu popularnemu na Zachodzie podejściu Tołstoj zarówno w pismach z końca wieku XIX, jak i z początku XX podkreśla, że to nie wyznawanie jakichś poglądów czy udział w kulcie decyduje o tym, jaką religię kto posiada (i czy w ogóle ją posiada). Kluczowe jest raczej to, w jaki sposób człowiek działa, jak ustosunkowuje się do otaczających go bytów i świata jako całości<sup>19</sup>.

Tak więc omówione powyżej definicje religii, mimo że różnią się w kilku istotnych kwestiach, operują w obrębie pewnego jednolitego podejścia. Podejście to, jak wskazywałem, ma charakter praktycystyczny, to znaczy określa religię jako całożyciową praktykę, a nie teorię, podkreślając jedno-

<sup>18</sup> Szerzej na temat teoretycyzmu w odniesieniu do religii zob. Maksymilian ROSZYK, „Religia jako doświadczenie i praktyka: podstawy prakto-eksperymentalizmu”, w: *Powrót do praktyki. Krytyka tradycyjnych sposobów rozumienia religii i nowe idee rozwoju duchowego w myśli filozoficznej i teologicznej XIX i XX wieku*, red. Maksymilian Roszyk i Marcin Walczak (Lublin: Lubelskie Koło Wittgensteinowskie, 2016), zwł. 22–30.

<sup>19</sup> Zob. M. ROSZYK, „Lwa Tołstoja koncepcja chrześcijaństwa”, 102–103.

cześnie, że doktryna i obrzędy są dla religii czymś drugorzędnym, o ile nie w ogóle nieistotnym. Wobec istnienia tych fundamentalnych tez wspólnych obu podejściom należy uznać, że nie ma podstaw do tego, by uważać, iż w myśleniu Tołstoja o naturze religii doszło do jakiegoś radykalnego przełomu.

Nie zmienia to oczywiście faktu, że między pierwszą a drugą definicją zachodzą pewne różnice i że dotyczą one istotnych kwestii, nawet jeśli mają one raczej drugorzędny, a nie fundamentalny charakter. Warto zatem zastanowić się nad tym, czy któreś z tych uszczegółowień można uznać za adekwatny wyraz sedna poglądów rosyjskiego myśliciela.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie nie jest dobrym pomysłem. Z jednej strony faktem jest, że — jak widzieliśmy — obie koncepcje sprawiają wrażenie silnie powiązanych z kontekstami polemicznymi. Z drugiej strony skądinąd wiadomo, że Tołstoj był świadomy różnych niespójności w swych pismach i zalecał nie zwracać na nie większej uwagi<sup>20</sup>. Mogłoby się zatem wydawać, że Tołstoj nie miał żadnej „ostatecznej” koncepcji religii, i zastanawianie się, czy któreś z tych ujęć należy uznać za ważniejsze, jest błędem.

Sądzę jednak, że poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie jest sensownym przedsięwzięciem. Oczywiście Tołstoj dostosowywał swoje wypowiedzi do sytuacji, biorąc zawsze pod uwagę to, dla kogo pisze czy też z kim chce polemizować. Nie oznacza to jednak, że u spodu niejako odmiennych sformułowań nie ma pewnej bazowej idei, która dzięki dyskusjom, jakie rosyjski myśliciel prowadził w różnych kontekstach problemowych, mogła podlegać zmianom o charakterze rozwojowym. Moja teza głosi, że faktycznie zmiany w prezentowanych przezeń definicjach religii można uznać za dojrzewanie pewnej ogólnej koncepcji.

#### 6. RELACJA MIĘDZY PIERWSZYM A DRUGIM UJĘCIEM (2): RÓŻNICE JAKO EFEKT ROZWOJU

Dla zrozumienia, na czym polega owo dojrzewanie, należy przywołać innego autora, który zajmował się podobną problematyką i w podobnym

---

<sup>20</sup> Wspomina o tym Victor Lebrun w swej książce o Tołstoju, przytaczając następujący fragment jego listu: „Nie wyjaśniam Ci słusznie przez Ciebie wskazanych sprzeczności. Kilka z nich mógłbym nawet wyjaśnić. Inne jednak pozostają sprzecznościami usprawiedliwionymi tym tylko, że różne utwory były pisane w różnym czasie i odpowiadają różnym punktom widzenia. Głównie trzeba więc pamiętać, że litera uśmierca, a duch ożywia”. Victor LEBRUN, *Wspomnienia o Lwie Tołstoju*, tłum. Tyburcjusz Tyblewski (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1985), 29.

duchu, mianowicie Søren Kierkegarda. Pierwszą bowiem rzeczą, która uderza przy zestawieniu tych dwóch autorów, jest podobieństwo Tołstojowskiego trójpodziału religii do Kierkegardowskiej koncepcji rodzajów egzystencji. Jak wiadomo, Kierkegaard wyróżnił zasadniczo trzy rodzaje egzystencji: estetyczną, etyczną i religijną. Egzystencja estetyczna polega na tym, że jednostka traktuje świat jako źródło przyjemności i rozrywki, a życie istnieje dla niej po to, by z niego korzystać i go używać. Egzystencja etyczna polega na traktowaniu życia w kategoriach zadań do wykonania, czyli ujmowaniu świata jako opartego na szkieletcie niezależnych od woli i upodobań jednostek zobowiązań do działania. I wreszcie egzystencja religijna polega na zdystansowaniu się zarówno od swojej powierzchownej, estetycznej jaźni, jak i głębokiej, etycznej osobowości i życiu w bezpośredniej relacji podporządkowania do siły, która jest podstawą jaźni i całego świata, czyli Boga<sup>21</sup>.

Tołstojowski trójpodział opiera się na nieco innym systemie pojęć, ale — jak się wydaje — charakteryzuje te same zjawiska. Indywidualistyczne pogaństwo, ze swoim skupieniem się na indywidualnym szczęściu jednostki, żywo przypomina estetyzm w sensie Kierkegarda. Co do egzystencji etycznej, to wprawdzie w ogólnym ujęciu Kierkegaard charakteryzuje ją za pomocą kategorii zadań, powołania i głębokiej jaźni, w konkretnych jednak przypadkach okazuje się, że owa „etyczna jaźń” jest zawsze częścią jakiejś większej społeczności, i to jej interesy wyznaczają zobowiązania, jakie głęboko internalizuje egzystująca na sposób etyczny jednostka. Oznacza to, że ten rodzaj egzystencji jest tożsamy z tym, co Tołstoj określa mianem „społeczno-rodzinnej religii państwa”, czyli kolektywistycznego pogaństwa. I wreszcie egzystencja religijna w sensie Kierkegarda, podobnie jak religie boskie w ujęciu Tołstoja, polega na zdystansowaniu się względem sposobu życia obracającego się wokół indywidualnego zadowolenia bądź dobrostanu jakiejś większej całości, i poszukiwaniu woli wyższej siły, od której jednostka czuje się zależna.

<sup>21</sup> Główną charakterystykę egzystencji estetycznej i etycznej można znaleźć w *Albo-albo*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz i Krzysztof Toeplitz (Warszawa: PWN, 1982), natomiast wstępna prezentację egzystencji religijnej zawarł Kierkegaard w *Bojaźni i drzeniu*, w: Søren KIERKEGAARD, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz (Warszawa: PWN, 1972). Literatura na temat Kierkegardowskiej koncepcji rodzajów egzystencji jest całkiem pokaźna; zob. np.: Stephen N. DUNNING, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages* (Princeton: Princeton University Press, 1985); Antoni SZWED, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda* (Kęty: Antyk, 1999), 93–220; Tomasz KUPŚ, *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegarda w kontekście filozofii niemieckiej* (Toruń: Wydawnictwo UMK, 2004).



Podobieństwa są zatem niewątpliwe. Charakterystyczne jest jednak to, że dla oznaczenia owego ogólnego, praktycznego stosunku do świata Kierkegaard nie używa terminu „religia”, lecz raczej określa go za pomocą skonstruowanej przez siebie kategorii egzystencji i tylko jeden z jej rodzajów zostaje określony mianem „egzystencji religijnej”. Oczywiście duński myśliciel nie chciał przez to powiedzieć, że esteci i etycy są zupełnie areligijni. Wręcz przeciwnie — ludzie prowadzący tego rodzaju egzystencje też zwykle posiadają coś, co nazywają „religią”, i owa „religia” zwykle głęboko odzwierciedla dany sposób egzystencji. Wprowadzając jednak taką, a nie inną terminologię, Kierkegaard najwyraźniej chciał zasugerować, że to, co esteci i etycy nazywają „religią”, w istocie religią nie jest — na to miano zasługuje tylko pewien specyficzny rodzaj egzystencji, w którym jednostka dystansuje się od swej jednostkowej (estetyzm) oraz grupowej (etycyzm) jaźni. To zaś jako żywo przypomina posunięcie, które Tołstoj wykonuje w swoich późnych pismach, gdzie „nieboskim” relacjom do świata odmawia miana religii, nazwę tę zastrzegając jedynie dla takiego stosunku, w którym jednostka świadomie wiąże się z „nieskończonym bytem” i kierującą nim siłą.

Wydaje się, że napięcie między pierwszą a drugą Tołstojowską koncepcją religii odzwierciedla pewien ogólniejszy problem, przed jakim stoją autorzy chcący rozwijać praktycystyczne ujęcia religii. Jak bowiem wspominałem powyżej, w kulturze zachodniej rozumienie religii jest dogłębnie zdominowane przez teoretycyzm: za kluczowy element religii uznaje się zawarty w niej obraz świata, który dodatkowo interpretuje się jako obiektywny opis faktów, identyczny co do natury z opisem naukowym. Ten sposób myślenia, wraz ze wszystkimi właściwymi mu odroślami (w rodzaju pojęć ortodoksji i herezji, wagi przypisywanej „wyznaniu wiary” itp., itd.) tak głęboko przeniknął sposób myślenia ludzi Zachodu, że za oczywiste uznaje się zawsze, że doktryna jest czymś dla religii najważniejszym, a reszta jest właściwie średnio istotnym dodatkiem.

Otóż ci, którzy — jak Kierkegaard i Tołstoj — przez swe dociekania nad istotą chrześcijaństwa uświadamiają sobie, że nie jest ono żadną teorią, tylko sposobem życia i doświadczania świata, a całe to redukcjonowanie religii do teorii jest jedną, wielką, katastrofalną pomyłką, w pierwszym odruchu sprzeciwu mogą czuć się skłonni do tego, by podkreślać, że kluczowym elementem religii jest po prostu praktyka — nie doktryna, nie obrzędy, nie przynależność instytucjonalna, lecz to, jak się żyje na co dzień, jak się świata doświadcza i jak się w nim działa. To, co odkrywają czytając Ewangelie w sposób wolny od teoretycystycznych przesądów, to idea, że chrześcijaństwo

jest praktyką, a tym, do czego wzywa Jezus, nie jest zmiana poglądów na temat konstrukcji świata ani uczestniczenie w instytucjonalnych obrzędach (do tego ostatniego, jak wiadomo, nauczyciel z Nazaretu raczej zniechęca), lecz nawrócenie — całościowa zmiana sposobu doświadczania świata i działania w nim. W efekcie naturalne jest to, że początkowo będą mówić o religii jako praktyce *simpliciter*, wskazując jedynie to, czym chrześcijańska praktyka różni się od niechrześcijańskiej. Dopiero dalszy namysł nad istotą chrześcijańskiego sposobu życia, w szczególności analiza tego, co w świecie funkcjonuje pod nazwą „chrześcijaństwo” i jak się to ma do tego, czym w rzeczywistości chrześcijaństwo jest, wymusza zauważenie, że samo określenie swej relacji do świata, sama praktyka jako taka, nie jest sednem religii.

Istnieje bowiem wiele całościowych podejść do świata i niektóre z nich, niezależnie od tego, czy w ich obrębie mówi się o Bogu, czy też nie, nie mogą być określone mianem religijnych. Tym, czemu się tam służy, jest własne samozadowolenie bądź dobro grupy, nigdy jednak nie jest to ostateczna, nieskończona rzeczywistość. W efekcie — jak trafnie zauważył Kierkegaard — każdy, kto prowadzi egzystencję etyczną czy estetyczną, jest ostatecznie narażony na rozpacz. Rozpacz ta jest rezultatem rozdźwięku pomiędzy tym, czego jednostka chce od świata, a tym, czym świat rzeczywistości jest: jako esteta czy etyk pragniemy, by świat dostarczał nam zadowolenia, by pasował do naszych schematów, by to, co nam drogie, rozkwitało. To jednak, co w ten sposób stawiamy w centrum rzeczywistości, to zawsze coś skończonego, i szersza, nieskończona rzeczywistość zawsze może udaremnić nasze ograniczone pragnienia. Od groźby rozpaczki wolni są tylko ci, którzy przestali traktować własne zachcianki jako prawo uniwersum, i otworzyli się na rzeczywistość taką, jaka ona rzeczywistości jest — tylko ci, którzy podporządkowują siebie światu, a nie świat sobie. I to właśnie podporządkowanie jest kluczowe dla religijnego stosunku do świata<sup>22</sup>.

Tak więc wydaje się, że Tołstoj w swej intelektualnej drodze w zwolniony sposób, by tak rzec, odtwarza tok myślenia, który u Kierkegaarda od razu prezentuje się w skończonej postaci. Wychodzi od tezy, że chrześcijaństwo — jak każda religia w swej zdrowej postaci — jest praktyką, celem więc pokazania specyfiki chrześcijańskiego sposobu życia konstruuje trójpodział religii. Efektem ubocznym określenia wszystkich tych trzech spo-

<sup>22</sup> Najważniejsza praca Kierkegaarda na temat rozpaczki to *Anty-Climacusowa Choroba na śmierć* — zob. Søren KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz (Warszawa: PWN 1972), choć oczywiście tematyka pojawia się w wielu innych jego dziełach.

sobów życia mianem „religii” jest teza, że religię posiadają również osoby *prima facie* areligijne — jako że i one przyjmują w swej praktyce jakąś określoną relację do świata, często w nie do końca świadomy sposób. Jak się wydaje, z biegiem czasu Tołstoj musiał zauważyć, że takie rozciąganie do granic możliwości zakresu pojęcia religii i wmawianie osobom areligijnym, że jednak są religijne, nie jest dobrym pomysłem, gdyż uniemożliwia pokazanie, co właściwie jest nie w porządku z „kościelnym chrześcijaństwem” i innymi zdegenerowanymi formami religii. W optyce definicji z lat dziewięćdziesiątych formacje te zaliczają się wprawdzie do pogaństwa, tym niemniej cały czas są religiami, co sugeruje, że znajdują się na tej samej płaszczyźnie, co właściwie ujęte chrześcijaństwo. Takie ujęcie nie jest jednak trafne z dwóch powiązanych ze sobą powodów. Formacje „pogańskie”, po pierwsze, nie wiążą jednostki z całością świata, lecz raczej ją z niej wyodrębniają; człowiek w ich ramach nie podporządkowuje się światu, lecz raczej dąży do tego, by świat podporządkować sobie. Niewątpliwie zatem mamy tu do czynienia z pewną ogólną, praktyczną relacją do świata jako całości, różnica jednak między relacją konstytuowaną w obrębie „religii pogańskich” a tą tworzoną w ramach „religii chrześcijańskich” jest tak duża, że dyskusyjne staje się nazywanie jednych i drugich „religiami”. Po drugie, relacje właściwe „religiom pogańskim” przyjmuje się — co podkreśla wczesna koncepcja — w sposób instynktowny, nie do końca uświadomiony czy czasem wręcz w ogóle nieświadomy, podczas gdy podporządkowanie się „nieskończonemu bytowi” wymaga świadomego wysiłku, i to zwykle dużego; to właśnie niechęć do świadomego kształtowania swego stosunku do świata jest jednym z głównych czynników zatrzymujących ludzi przy indywidualizmie i kolektywizmie. Przepaść pomiędzy „religiami pogańskimi” a „religiami chrześcijańskimi” jest znowu zbyt duża, by jedno i drugie określać tym samym słowem. I to właśnie dlatego, jak się wydaje, Tołstoj w późnej fazie swej intelektualnej drogi dokonuje korekty wcześniejszej koncepcji religii, ostatecznie osiągając stanowisko w pełni zbieżne z ujęciem Kierkegaarda.

#### UWAGI KOŃCOWE

Wygląda zatem na to, że przemiany w Tołstojowskiej koncepcji religii można zasadnie określić jako dojrzewanie czy też rozwój, i w konsekwencji to, co ostrożnie określiłem jako „pierwszą definicję religii”, traktować jako ujęcie wczesne, a to, co nazwałem „drugą definicją religii” — jako ujęcie

dojrzałe. Jak bowiem widzieliśmy, oba ujęcia są wariantami ogólniejszego, praktycystycznego podejścia do religii, które kładzie nacisk na to, że religia jest praktyką, sposobem, w jaki jednostka przeżywa swoje życie. Początkowo Tołstoj kładzie nacisk na to, że każda jednostka, wyłącznie na mocy tego, że żyje i działa w świecie, przyjmuje doń jakiś stosunek, a zatem posiada coś, co jest sednem poprawnie rozumianej religii, i w efekcie tym mianem określa wszystkie takie ogólne, praktyczne relacje do świata. Z upływem jednak czasu zaczyna najwyraźniej dostrzegać, że nazywanie wszystkich praktycznych relacji do świata „religiami” zaciera istotne różnice między czystymi formami chrześcijaństwa, buddyzmu czy hinduizmu a ich wersjami zdegenerowanymi, które zamiast łączyć człowieka z nieskończonym światem, raczej go od niego oddzielają i mu przeciwstawiają. I z tego właśnie względu dokonuje korekty wcześniejszego sformułowania, wprowadzając opozycję religii prawdziwych i fałszywych, miano religii w sensie ścisłym zachowując jedynie dla tych relacji, które zgodnie z pierwszym ujęciem były „religiami boskimi”.

Oczywiście ta poprawka, nawet jeśli uznać, że przynosi bardziej adekwatne ujęcie natury religii, ma swoje negatywne aspekty. Nie da się bowiem ukryć, że pierwsza z omówionych tu definicji ma duże walory polemiczne, zwłaszcza dla tych, którzy operując z wnętrza jakiejś (niezdegenerowanej) religii, prowadzą dyskusję z osobami całkowicie areligijnymi. Umożliwia ona bowiem pokazanie takim osobom, że odcięcie się od doktryn i obrzędów wszelkich wyznań jest tylko powierzchowną zmianą — sednem bowiem religii jest praktyczna relacja do świata, a tę posiada się niezależnie od tego, czy wierzy się w jakąś religijną doktrynę, czy nie, czy uczestniczy się w obrzędach, czy też nie.

Z drugiej strony wczesna koncepcja Tołstoja niesie ze sobą paradoksalną konsekwencję, że osoby areligijne tak naprawdę mają pewną religię, choć nic o tym nie wiedzą. Drugie ujęcie unika tego problemu, gdyż zgodnie z nim wiele religii tak naprawdę nie jest religiami, jako że nie wiążą człowieka z „nieskończonym bytem”. Dzieje się tak wszelako kosztem stopienia wspomnianego polemicznego ostrza, co dla niektórych może być poważną wadą tej poprawionej wersji Tołstojowskiej koncepcji religii.

Wydaje się jednak, że tego stopienia nie należy przeceniać. Zauważmy bowiem, że druga koncepcja również umożliwia wykazanie osobom areligijnym, że porzucając doktrynę i obrzędy, w istocie pozbyły się jedynie powierzchownego sztafażu religijnego. Zgodnie bowiem z drugą definicją religia nadal jest pewną praktyczną relacją do świata, co niesie z sobą konsek-

wencję, że strona doktrynalna i obrzędowa ma drugorzędne, o ile w ogóle jakiegokolwiek znaczenie. Różnica między wczesnym a dojrzałym ujęciem sprowadza się zasadniczo do tego, że zgodnie z pierwszym ludzie areligijni tak naprawdę mają jakąś religię (bo przyjmują pewien praktyczny stosunek do świata), a zgodnie z drugim posiadają coś, co jest również sednem religii, mianowicie praktyczną relację do świata, choć oczywiście jest to inna relacja niż ta, która stanowi sedno poprawnie rozumianej religii. Innymi słowy, zgodnie z pierwszym ujęciem wszyscy ludzie mają *to samo* (mianowicie tę czy inną religię), a zgodnie z drugim — wprawdzie nie *to samo*, ale coś *tego samego rodzaju* (mianowicie ogólną praktyczną relację do świata). W ten sposób paradoksalność konsekwencji wczesnego ujęcia znika, co oczywiście zmniejsza nieco siłę polemiczną drugiej koncepcji, niemniej cały czas dysponuje ona znaczącym potencjałem problematyzującym bezrefleksyjnie przyjmowane, powszechne na Zachodzie opinie na temat sedna religii.

#### BIBLIOGRAFIA

- ASMUS, Walenty Fernandowicz. *Lew Tolstoj*. Tłum. Janina Walicka. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1964.
- BARTLETT, Rosamund. *Tolstoy: A Russian Life*. London: Profile Books, 2010.
- ROSZYK, Maksymilian. „Lwa Tołstoja koncepcja chrześcijaństwa — zarys tematyki”. W: *Powrót do praktyki. Krytyka tradycyjnych sposobów rozumienia religii i nowe idee rozwoju duchowego w myśli filozoficznej i teologicznej XIX i XX wieku*. Red. Maksymilian Roszyk i Marcin Walczak, 97–120. Lublin: Lubelskie Koło Wittgensteinowskie, 2016.
- ТОЛСТОЙ, Лев Николаевич [TOLSTOY, Lev Nikolayevich]. „В чем моя вера? [V chem moya vera?]. W: Лев Николаевич Толстой [Lev Nikolayevich TOLSTOY]. *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy]. Red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor'yevich Chertkov]. Т. 23, 304–467. Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury], 1957.
- ТОЛСТОЙ, Лев Николаевич [TOLSTOY, Lev Nikolayevich]. „Религия и нравственность” [Religiya i npravstvennost']. W: Лев Николаевич Толстой [Lev Nikolayevich TOLSTOY]. *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy]. Red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor'yevich Chertkov]. Т. 39, 3–26. Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury], 1956.
- ТОЛСТОЙ, Лев Николаевич [TOLSTOY, Lev Nikolayevich]. „Что такое религия и в чем сущность её” [Chto takoye religiya i v chem sushchnost' yeyo]. W: Лев Николаевич Толстой [Lev Nikolayevich TOLSTOY]. *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy]. Red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor'yevich Chertkov]. Т. 35, 157–188. Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury], 1950.

- ТОЛСТОЙ, Лев Николаевич [TOLSTOY, Lev Nikolayevich]. „Царство Божие внутри вас” [Tsarstvo Bozhiye vnutri vas]. W: Лев Николаевич Толстой [Lev Nikolayevich TOLSTOY], *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy]. Red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor'yevich Chertkov]. Т. 28, 1–293. Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury], 1957.
- ТОЛСТОЙ, Лев Николаевич [TOLSTOY, Lev Nikolayevich]. „Закон насилия и закон любви” [Zakon nasiliya i zakon lyubvi]. W: Лев Николаевич Толстой [Lev Nikolayevich TOLSTOY], *Полное собрание сочинений* [Polnoye sobraniye sochineniy]. Red. Владимир Григорьевич Чертков [Vladimir Grigor'yevich Chertkov]. Т. 37, 149–221. Москва: Государственное издательство художественной литературы [Moskva: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury], 1956.
- WALICKI, Andrzej. 2005. *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

#### PROBLEM JEDNOŚCI TOLSTOJOWSKIEJ KONCEPCJI RELIGII

##### Streszczenie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest kluczowy fragment Lwa Tołstoja filozofii religii, mianowicie jego koncepcja tego, czym w istocie jest religia. Analiza prac tego autora pokazuje, że przedstawił on dwie częściowo różne definicje: pierwszą, zgodnie z którą religia jest to ogólna praktyczna relacja jednostki do świata, oraz drugą, zgodnie z którą religia jest pewnym konkretnym stosunkiem do świata, mianowicie takim, w którym jednostka wykracza poza jednostkowe i grupowe ograniczenia i dąży zharmonizowania swojego życia z całością życia świata. Tekst przedstawia rekonstrukcję i analizę tych dwóch definicji, pokazując, że są one wersjami pewnej ogólniejszej, praktycystycznej koncepcji religii, jak również zestawia ewolucję poglądów Lwa Tołstoja z filozofią Sorena Kierkegaarda.

#### THE PROBLEM OF UNITY OF TOLSTOY'S CONCEPTION OF RELIGION

##### Summary

The present paper deals with the crucial element of Leo Tolstoy's philosophy of religion, namely his conception of religion. A survey of his philosophical works shows that he presented partially different definitions: according to the first, religion is a general practical relationship of an individual to the world, and according to the second, it is a concrete attitude towards the world, namely one in which an individual goes beyond boundaries of her individual and communal identity, and tries to harmonize her life with the life of the whole world. The paper presents a reconstruction and analysis of both definitions, showing that they are versions of a broader, practacist conception of religion, and confronts Leo Tolstoy's evolution with the philosophy of Søren Kierkegaard.

**Słowa kluczowe:** L. Tołstoj; religia; praktycyzm; S. Kierkegaard.

**Key words:** L. Tolstoy; religion; practicisim; S. Kierkegaard.

**Information about Author:** MAKSYMILIAN ROSZYK, PhD — Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy at the Faculty of Philosophy of the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, 20–950 Lublin; e-mail: maksymilian.roszyk@kul.lublin.pl

