

Z W A R S Z T A T U H U M A N I S T Ó W

*Paweł Grad*  
(PAN)

RZYMSKI RACJONALIZM.  
TEORIA PIŚMIENNOŚCI PRZECIWKO TEORII SEKULARYZACJI

Kościół odznacza się swoistą racjonalnością. Nawet Max Weber przyznaje, że rzymski racjonalizm pozostaje żywy w Kościele katolickim. Ten racjonalizm wynika z kościelnego instytucjonalizmu i ma charakter prawny<sup>1</sup>.

1. REAKCYJNE *LITERACY STUDIES*

Powyższe motto pochodzi z tekstu z roku 1923. Wówczas kontrreformacyjny obraz rzymskiego katolicyzmu, na który powoływał się Carl Schmitt, był wciąż żywy. Argumentacja Schmitta wydawała się podobna do innych ataków reakcjonistów wywodzących się z linii Josepha de Maistre'a; sprawiała wrażenie rewolucyjnej próby zmierzającej do obrócenia rozumu przeciwko samemu sobie. Wszystko było tu zupełnie inaczej niż w nowoczesnej i oświeceniowej narracji, w której prawdziwe prawo jest wynikiem racjonalnej umowy, a autorytet religii ma pozaracjonalne źródła.

Jürgen Habermas nadał temu oświeceniowemu przekonaniu formę, która mogła stać się podstawą późnonowoczesnego modelu racjonalności wolnego od metafizycznych założeń Oświecenia. W tym nowym modelu racjonalność polega na komunikacji posługującej się wypowiedziami w formie propozycyjnej. Za jej pomocą wolne podmioty artykułują swoje emocje, formułują zobowiązania i przekazują informacje. Język stanowi dla Habermasa rozum ucieleśniony. Proces racjonalizacji polega tutaj na zastąpieniu niejęzykowych form interakcji formami językowymi – dopiero nowoczesność oczyszcza komunikację z zapośredniczenia w irracjonalnym medium gestu. Rewersem tego procesu jest sekularyzacja, gdyż właściwą przedjęzykową formą interakcji społecznej jest religijny rytuał i gest: „[...] funkcje społeczno-integracyjne i ekspresywne, jakie początkowo pełniła praktyka rytualna, przejmują działanie komunikacyjne, przy czym autorytet tego, co

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki, Warszawa: Aletheia 2012, s. 115.

święte, zastępowany jest sukcesywnie przez autorytet konsensu uznawanego w danym wypadku za konsens mający uzasadnienie. [...] Odczarowanie obszaru *sacrum* i odebranie mu mocy władczej następuje w drodze **ujętykowania rytualnie zapewnionej, podstawowej zgody normatywnej**; w parze z tym idzie wyzwalanie tkwiącego w działaniu komunikacyjnym potencjału racjonalności”<sup>2</sup>.

Dziś naiwna teoria sekularyzacji ma już niewielu zwolenników. Jednocześnie zapanowało nowe przekonanie, że zsekularyzowane i sprywatyzowane pozostałości dawnych religii mają swoje miejsce w społeczeństwach nowoczesnych: jest to miejsce rezerwuarów sensu i symboliki, bez których całkowicie odczarowanemu rozsądkowi groziłoby osunięcie się w alienującą racjonalność techniczną. Ta zbiorowa utrata wiary w sekularyzację została nazwana „zwrotem postsekularnym”. Jego prorokiem był właśnie Jürgen Habermas: od czasu opublikowania jego tekstu *Wierzyć i wiedzieć* zdążyła zapanować nawet swoista moda na postsekularyzm. Ma ona wiele wspólnego z szerszym fenomenem, jakim jest tocząca się już kilkadziesiąt lat wewnętrzna krytyka modernizacji, będąca częścią dialektyki Oświecenia. Niemniej teza postsekularna wspiera się na obrazie religii zapożyczonym z teorii sekularyzacji: religia postrzegana jest tam jako zbiór przedracjonalnych przekonań, artykułujących się za pomocą symboli. To, co różni radykalny projekt sekularyzacyjny oświecenia od projektu postsekularnego, to przyznanie pewnego miejsca religii w systemie społecznym. Ale nawet przemawiając z tego miejsca, religia musi dokonywać przekładu swoich przedracjonalnych (u Habermasa: intersubiektywnie niekomunikowanych) roszczeń na roszczenia wyrażone w języku uogólnionym i uniwersalnym<sup>3</sup>. Niespodziewana reakcja wobec tego oświeceniowego nurtu myślenia o racjonalności i wierze przyszła ze strony antropologicznych badań nad piśmiennością. Twierdzą, że wnioski, jakie dla koncepcji racjonalności płyną z tych badań, prowadzą do wywrócenia tak rozumianego projektu postsekularnego.

Studia nad piśmiennością (*literacy studies*) należy uznać za część komunikacyjnego zwrotu w naukach społecznych, którego zewnętrznym kontekstem była ekspansja struktur społeczeństwa informacyjnego. W szerszej perspektywie trend ten wpisuje się w urefleksyjnienie nowoczesności, do którego należą też studia nad pamięcią<sup>4</sup> (*memory studies*) oraz zwrot hermeneutyczny w filozofii. Tak jak w tamtych przypadkach, studia nad piśmiennością modyfikują progresywny model nowoczesny: przesuwają zasadniczą cezurę w rozwoju ludzkości z przejścia z fazy metafizycznej do naukowej na moment wprowadzenia pisma alfabetycznego; Marshall McLuhan i Walter Jackson Ong zastępują Immanuela Kanta i Auguste’a Comte’a. Zgodnie z ustaleniami prężnie rozwijających się *literacy studies* „pismo przekształca świadomość” i staje się motorem jej urefleksyjnienia, umożliwiając zdekontekstualizowane, abstrakcyjne i poddawalne krytyce przekazywanie informacji, na które nie pozwalała komunikacja oralna. Ponieważ zaś cezura wprowadzenia pisma znajduje się dużo wcześniej niż początek nowożytnego procesu

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2: *Przyczyny do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przeł. Andrzej M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 140.

<sup>3</sup> Zob. Jürgen Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 568 (9), s. 15–18.

<sup>4</sup> W tym kontekście szczególnie wymowna jest słynna książka Jana Assmanna *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (przeł. Anna Kryczyńska-Pham, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2008). Szczególnie ciekawe byłoby zestawienie w tym kontekście kontreformacyjnego rubrycyzmu katolickiego i opisywanego w książce Assmanna późnoantycznego faryzeizmu żydowskiego.

sekularyzacji<sup>5</sup>, dlatego religia – zwłaszcza zaś wielkie religie piśmienne – łapie się w szczęśliwy okres racjonalizacji indukowanej upowszechnieniem się pisma. Można powiedzieć, że *literacy studies* stanowią nowe wcielenie pierwszej anty-oświeceniowej, konserwatywnej i romantycznej reakcji tradycjonalistycznej spod znaku Louisa de Bonalda i Johanna Georga Hamanna. Autorzy ci krytykowali oświeceniowy ideał uniwersalnego rozumu, pokazując konieczne uwikłanie racjonalności w przygodność języka, który to język stanowił, ich zdaniem, zarazem warunek możliwości racjonalnego myślenia.

W studiach nad piśmiennością tkwi więc swojego rodzaju „reakcyjny potencjał”, który chciałbym tutaj aktywować. Dążyć będę do bezpośredniego zaatakowania tezy Habermasa o językowej naturze procesu odczarowania i sekularyzacji, która to teza stanowi założenie teorii postsekularnej. W tym celu posłużę się przykładem formy racjonalności ucieleśnionej w dyskursywnych praktykach rzymskiego katolicyzmu. Wbrew Habermasowi twierdzę, że ujęzykowanie i kodyfikacja *sacrum* za pomocą medium pisma jest standardową drogą historycznego rozwoju religii, która stara się zachować swoją integralność pod presją historycznej zmiany, w tym również presji sekularyzacji. Zagrożenie powstania konkurujących ze sobą sprzecznych interpretacji to bezpośrednia przyczyna kanonizacji religii, a więc jej „racjonalizacji” – zjawisko to opisuję w paragrafie drugim. Możemy je dobrze zilustrować na przykładzie katolickiej kontreformacji, co czynię w paragrafie trzecim. W konsekwencji obraz religii piśmiennej, który wyłania się z tych rozważań, przedstawia ją raczej jako system prawa regulującego formy życia niż jako zbiór symboli będących ekspresją przedracjonalnych przekonań. Takie ujęcie każe zweryfikować założenia projektu postsekularnego, co robię w paragrafie ostatnim.

## 2. RZYMSKI KATOLICYZM I PIŚMIENNA FORMA RACJONALNOŚCI<sup>6</sup>

Katolicyzm, jak znaczna część religii piśmiennych, kształtuje swój dyskurs na podstawie reguły, którą moglibyśmy nazwać „regułą różnicy”. Polega ona na wyodrębnieniu nauk i praktyk, które zaakceptować musi każdy wierzący, i odróżnieniu ich od tych poglądów i zachowań, które są nie do przyjęcia z jego punktu widzenia. Religia ta od początku pojawia się jako religia „konwersji”: „nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” to jedno z pierwszych słów, jakie możemy przeczytać w Ewangeliach. Oralna nauka Chrystusa występuje od początku w opozycji do mądrości tego świata, którą ma zniweczyć. By nie zmieszać tej nauki z mądrością tego świata, potrzebna jest reguła różnicy. Społeczny warunek możliwości powstania

<sup>5</sup> Zob. Reinhart Koselleck, *Skrócenie czasu i przyspieszenie*, w: idem, *Warstwy czasu*, przeł. Krystyna Krzemienowa, Jarosław Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2012, s. 160–165.

<sup>6</sup> W znacznym stopniu korzystam tutaj z ustaleń, które zawarłem w tekstach: *Tradycja – doktryna – nauka. Na marginesie „Tradycji” Jerzego Szackiego*, w: *Warszawska Szkoła Historii idei. Tożsamość – tradycja – obecność*, red. Paweł Grad, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 2015, oraz *Tradycja jako system komunikacji*, „Christianitas” 2014, nr 56–57, s. 64–84.

i egzekwowania tej reguły stanowi pismo. To ono pozwala ustalić kanoniczną wersję nauki, do której odwołać się może każdy, kto chce uważać się za chrześcijanina. Kanoniczna wersja nauki uwalnia interpretację od konieczności polegania na zawodności pamięci i materialnej powtarzalności gestu, dając oparcie w prawnej regule. Dlatego nauczanie Chrystusa zostaje rychło spisane<sup>7</sup>.

Jack Goody opisuje regułę różnicy za pomocą pojęcia granicy:

Religie piśmienne wytwarzają pewien rodzaj autonomicznej granicy. Wyznawców jednej prawdy określa się ze względu na więź ze Świętą Księgą, uznanie *credo* lub praktykowanie określonych rytuałów, modlitw, czy form składania ofiary. Stąd też niektórzy zostają włączeni, a niektórzy wyłączeni. [...] Religie piśmienne, zwłaszcza używające pisma alfabetycznego, są zasadniczo religiami konwersji, nie zaś po prostu religiami urodzenia<sup>8</sup>.

Fenomen religii konwersji pomaga nam zrozumieć istotę „rzymskiego racjonalizmu”. Teza o radykalnie racjonalnym charakterze rzymskiego katolicyzmu nie opiera się bowiem na nośnym kulturowym skojarzeniu „rzymskości”, „prawa” i rozumu lub też na tezie o **materialnej** wyższości chrześcijańskiego *logosu* nad pogańskim rozumem; opiera się ona na **formalnej** cesze katolicyzmu. Staje się ona czytelna, jeśli przeanalizować warunki konwersji.

Wyrażenie katolickiej doktryny i dyscypliny za pomocą sformułowań prawnych wyraziście kreśli granice, poza którymi rozciąga się herezja. Zbiór przekonań i praktyk, który należy przyjąć, zostaje jasno wyodrębniony. Dzięki temu łatwo odróżnić go od innych heterodoksyjnych przekonań i praktyk. Zbiór ten od razu przedstawia się jako przedmiot wyboru. Jest to możliwe tylko dlatego, że doktryna i dyscyplina zostają zaprezentowane w sposób zdekontekstualizowany, w oderwaniu od partykularnych okoliczności ich powstania. Katolicka doktryna i dyscyplina są więc jawne, a jawność ta jest warunkiem możliwości racjonalności religii: tylko tam, gdzie zbiór relewantnych przekonań i praktyk został jasno określony, możliwy staje się jego racjonalny wybór. W przeciwnym razie zawsze można byłoby powołać się na ukryte i jeszcze niewskazane przekonania i praktyki, które należałoby wziąć pod uwagę. Istotnie destabilizowałyby to sytuację wyboru, czyniąc ją nieprzewidywalną. Tak określony zbiór przekonań i praktyk przedstawiony jest w postaci zdań inferencyjnych: między poszczególnymi twierdzeniami (elementami doktryny), oraz między nimi a praktykami ukazane są relacje wynikania. Zbiór ten jest więc systemem racji i konsekwencji, czyli racjonalnym uniwersum dyskursu.

Racjonalność rozumiem więc tutaj tak, jak rozumie ją Robert Brandom: rozwój doktryny katolickiej rządzi się regułą *make it explicit*<sup>9</sup>. Kontreformacja stanowi szczególny moment tego rozwoju, w którym złożone w katolicyzmie treści zostały jasno wyeksplikowane za pomocą środków, jakie zaferowała zawansowana kultura pisma posługująca się drukiem. Doktryna została więc jasno zaprezentowana, a nieodłączną częścią tej jej jawności (eksplicytności) jest fakt, że przedstawiono

<sup>7</sup> Nie uważam przy tym, żeby katolicyzm był religią księgi: zgodnie z jego teologią Pismo samo w sobie, pozbawione łaski ucieleśnionej w interpretującym je autorytecie, jest martwe i jednocześnie śmiercionośne.

<sup>8</sup> Jack Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. Grzegorz Godlewski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2013, s. 41.

<sup>9</sup> Zob. Robert Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge: Harvard University Press 1998.

ją jako prawny system inferencji wraz z powiązaną z nim pragmatyką. Zaoferowano więc spójny i jasny wykład semantyki języka religijnego wraz z pragmatyką opisującą, co należy robić, aby być katolikiem<sup>10</sup>. Ważny jest tutaj również fakt, że system katolicyzmu został zaprezentowany w postaci zdań modalnych, nie zaś pod postacią irracjonalnego imperatywu: kluczowe jest bowiem nie to, czy potencjalny konwertyta zgadza się, czy nie, na katolicką doktrynę i dyscyplinę, ale to, czy **może** się na nie zgodzić, to znaczy: czy wiadomo, co musiałby zrobić i jakie musiałby wyciągnąć z tego konsekwencje, **jeśli** przyjąłby katolickie założenia. To zaś możliwe jest właśnie dlatego, że doktryna i dyscyplina określone są wyraźnie.

Moje spojrzenie jest tu w zasadzie zbieżne z „postmodernistyczną”, albo raczej z późnowittgensteinowską rewizją pojęcia racjonalności zaproponowaną przez Roya Harrisa w jego książce *Racjonalność a umysł piśmienny*<sup>11</sup>. Harris używa tam teoretycznych ustaleń teorii piśmienności do wzmocnienia tezy, zgodnie z którą racjonalność jest wewnętrzną, formalną cechą danego idiomu, nie zaś wyróżnionym zbiorem przekonań bazujących na określonym zestawie materialnych przesłanek. W swoim postmodernistycznym zapale Harris neguje również wyróżniony sens racjonalności kultur pisma. Ja jednak chciałbym go zachować, pamiętając, że racjonalność jest jedna, a różne rodzaje systemów komunikacyjnych są racjonalne w różnym stopniu. Wyróżniony charakter kultur piśmiennych polega po prostu na tym, że pismo bardzo ułatwia komunikację racjonalną (we wspomnianym, formalnym sensie).

Dzięki takiemu ujęciu problemu „rzymskiej racjonalności” formuła Schmitta utożsamiającego ów racjonalizm z istnieniem prawno-instytucjonalnej formy uzyskuje konkretyzację i rozwinięcie: spisane prawo umożliwia publiczną prezentację normy wraz z wynikającymi z niej konsekwencjami. Wehikułem tej jawności jest pismo, którego użycie w katolicyzmie prowadzi do wykształcenia się podstawowych form jego artykulacji: orzeczenia dogmatycznego, katechizmowego paragrafu oraz liturgicznej rubryki.

### 3. DOGMAT, PARAGRAF, RUBRYKA

Formę podstawową stanowi dogmat. Stosuje on regułę różnicy przez określenie granic na płaszczyźnie czysto doktrynalnej, tzn. podaje do publicznej wiadomości definicję możliwych do przyjęcia przekonań. Dogmat ustala podstawowe warunki konwersji. W formie podstawowej dogmat pojawia się wraz z pokoleniem pierwszych uczniów, którzy zmuszeni są **zachować** depozyt przekazanej im nauki i w tym celu nadają jej postać skanonizowaną językowo. W takiej formie zostaje ona przedłożona do przyjęcia uczniom pod sankcją odłączenia się („będziecie zbawieni, jeśli...”) – widzieliśmy ilustrację tego mechanizmu już w listach św. Pawła.

<sup>10</sup> Zob. idem, *Między mówieniem a działaniem*, przeł. Marcin Gokieli, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 48–86.

<sup>11</sup> Roy Harris, *Racjonalność a umysł piśmienny*, przeł. Marta Rakoczy, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2014, s. 283–313.

Swoją pełną, zwięzłą i czystą postać dogmat przybiera wraz z wykształceniem się instytucji soboru: postać kanonu prawnego opatrzonego formułą *anathema sit* („niech będzie wyłączony”). Jesteśmy skłonni myśleć o tej formule wyłącznie w kategoriach magiczno-rytualnych, jako o rzuceniu klątwy („niech będzie wyklęty”), podczas gdy posiada ona przede wszystkim sens formalno-pragmatyczny – ustanawia granicę, poza którą stawia się każdy, kto nie przyjmuje dogmatycznej definicji.

Na tej samej zasadzie działa mechanizm sylabusu błędów, który również zdradza, że warunkiem możliwości jego powstania była kultura pisma. Sylabus zawiera sformułowane za pomocą ustalonych pojęć poglądy, których potępienie stanowi warunek stwierdzenia prawomyślności danej osoby. Potępienia takich poglądów – wyrażonych **tymi samymi słowami** – wymagano na procesach inkwizycyjnych. Myśl uzyskuje widzialną formę za pomocą kanonicznego sformułowania w definicji dogmatycznej lub w sylabusie błędów. Uznanie lub potępienie sformułowania w **ustalonej formie** jest warunkiem pozostania we wspólnocie Kościoła.

Dogmatyczne orzeczenie stanowi skuteczną formę definiowania i wchłaniania (lub repulsji) heterodoksyjnych poglądów, dopóki spór toczy się między teologami i ich nielicznymi zwolennikami. Gdy jednak herezja staje się na tyle powszechna, że może stać się załącznikiem autonomicznego systemu religijnego, potrzeba nowych środków społecznego wyznaczenia różnicy. To właśnie stało się w dobie reformacji, nie więc dziwnego, że „rzymska racjonalność” prawnych formuł katechizmu i rubryk mszalnych – którą do rangi literackiego mitu w legendzie o *Wielkim inkwizytorze* podniósł Dostojewski – kojarzy się właśnie z okresem kontreformacyjnym.

*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pontificis Maximi iussu editus* z 1562 roku stanowił próbę wzmocnienia ekstensywnego oddziaływania dogmatu – przedstawiał w formie przystępnej skrót doktryny Kościoła oraz objaśnienie jego praktyk. Adresowany był – zgodnie z tytułem – do proboszczów, co stanowiło najdalszą optymalną granicę piśmienności w Kościele i pozwalało dotrzeć potencjalnie do najszerzego grona wiernych. Na podstawie tego katechizmu powstało wiele wersji popularniejszych, przeznaczonych do samodzielnej lektury, a wiele z nich zawierało odpowiednie zabiegi mnemotechniczne ułatwiające przyswojenie sobie treści: od formy pytań i odpowiedzi aż po rymowanki utrwalające katechizmowe **formuły** prawd wiary. Nie było to zresztą zgodne z katolicką regułą różnicy, o czym pisał ks. Józef Kurkowski, autor przedmowy do polskiego wydania *Katechizmu Rzymskiego* z 1866 roku:

Gdy jednak przez te coraz nowsze małe Katechizmy ów Rzymski wychodził z używania tym sposobem, że po wykład sięgano do różnych innych według upodobania źródeł: zkąd to złe wyrosło; iż zniesioną została owa **dawna nauczania jednostajność** [podkreślenie moje – P.G.]; aby złemu zapobiedz, Papież Klemens XIII, czujny stróż powierzzonego sobie skarbu słowa Bożego, w r. 1661 listem swoim okólnym do Biskupów całego świata [...] podnosi na nowo ważność i pożyteczność Katechizmu Rzymskiego nakazuje go przedrukować i Biskupom najmocniej poleca, aby go wszystkim Duszpasterzom jako wzór nauki chrześcijańskiej używać rozkazali<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *Katechizm Rzymski według uchwały ś. Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony, z rozkazu najprzód Piusa V., potem Klemensa XIII po łacinie wydany, na polski język w lat cztery po Soborze przez Imci księdza Walentego Kuczborskiego przetłómaczony, teraz zaś z małemi poprawkami i niektórymi dodatkami przedrukowany*, t. 1: *O wierze*, Jasło 1866, s. III.

Jednoznaczność („jednostajność”) nauczania zostaje uzyskana przez medium druku. Co więcej: można przypuszczać, że nacisk położony na zachowanie takiej jednoznaczności mógł pojawić się tylko jako rezultat możliwości oferowanych przez druk. Oczywiście znaczenie wynalazku Gutenberga dla Kościoła katolickiego polegało nie na tym, że nauka chrześcijańska mogła dotrzeć „do wszystkich” (co często powtarza się przy okazji związków między reformacją a wynalezieniem druku), ale że mogła ona dotrzeć do wszystkich **w tym samym brzmieniu**.

Fakt, że analizowane przez nas fenomeny wystąpiły w epoce upowszechniania druku, niesie ze sobą oczywiście i często przypominane znaczenie. Druk stanowi postać pisma, która intensyfikuje dobrze znane skutki piśmiennosci: dekontekstualizację wypowiedzi, łatwość abstrahowania i zmniejszenie roli pamięci prywatnej; parafrazując Onga, można powiedzieć, że „druk bardzo przekształca świadomość”. Warto jednak dodać, że ów oczywisty fakt wzmacnia naszą zasadniczą tezę: nie tylko bowiem ujęzykowanie, ale również radykalne upiśmiennienie treści religijnych nie prowadzi automatycznie do ich sekularyzacji, a nawet nadaje im wyrazistszą postać.

Bulla Piusa V *Quo primum* promulgująca nowy i pierwszy w historii typiczny *Mszal rzymski* wymienia trzy „święte księgi”, które dotknęła reforma Soboru Trydenckiego: katechizm, brewiarz i mszał. Obok wydania powszechnie dostępnego **jednolitego** wykładu wiary w katechizmie drugą ważną częścią reformy było wprowadzenie ujednoznacznionej postaci rytu: zarówno ujednoczenia zwykłej modlitwy brewiarzowej, jak i najważniejszej formy liturgii, jaką jest Msza św. Reforma została więc obliczona nie tylko na kanonizację przekonań, ale również na kodyfikację rytuału – Kościół miał otrzymać jednolitą formę tak **przekonań**, jak **działań**. W przypadku *Mszalu Rzymskiego* oznaczało to ustalenie kanonicznej formy Mszy św. na podstawie zwyczajów Kościoła Rzymu i przedstawienie jej **całemu** Kościołowi jako formy obowiązującej. Zachowane zostały tylko te alternatywne rytury, które liczyły więcej niż dwieście lat i uzyskały specjalny przywilej od Papieża. Był to pierwszy **typiczny** Mszał dla całego Kościoła zachodniego w jego historii, który kładł kres swoistemu liturgicznemu pluralizmowi średniowiecza, kiedy to rytury Mszy św., były – w pewnych granicach – dość zróżnicowane według kryterium geograficznego. Wraz z wprowadzeniem *Missale romanum* został domknięty proces unifikacji i standaryzacji działania rytualnego za pomocą spisanej prawa. *Mszal Rzymski* poddawał gest i akcję rytualną ujednoznacznieniu i kontroli za sprawą precyzyjnej formuły prawnej, której najdobitniejszy przykład stanowi rubryka: wyraźnie odróżniony za pomocą koloru (czerwonego, stąd nazwa) nakaz prawny, określający sposób wykonywania czynności rytualnej. Za jej pomocą swoją prawną, spisaną definicję uzyskały nawet najdrobniejsze gesty wykonywane podczas akcji liturgicznej. Należy to mieć na uwadze, pamiętając o różnicy między tym typycznym *Mszalem* a licznymi mszałami i sakramentarzami średniowiecza, pozbawionymi rubryk i będącymi raczej pomocą w uczeniu się całych formuł na pamięć<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> „Kultury manuskryptowe pozostały w dużym stopniu oralno-audialne nawet wówczas, gdy przetwarzały materiały utwalone w tekstach. Mierzac późniejszymi kategoriami typograficznymi, manuskrypty nie były łatwe do czytania, a czytelnicy starali się choćby częściowo powierzyć pamięci to, co znajdowali w manuskryptach” (Walter Jackson Ong, *Oralność i piśmiennosc. Slovo poddane technologii*, przeł. Józef Japola, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2011, s. 185).

Historia ta każe zweryfikować oświeceniową narrację Habermasa: formalno-pragmatyczna racjonalność języka jest nie tylko niesprzeczna z funkcjonowaniem systemu religijnego, ale stanowi również warunek konieczny jego przetrwania w wysoce zróżnicowanym społeczeństwie. Co więcej: przypadek katolickiej kontrreformacji pokazuje, że możliwe są sytuacje, w których radykalne ujętykowanie treści religijnej nie oznacza jej sekularyzacji, a nawet ma skutki przeciwne. Oczywiście, historycznie rzecz biorąc, między procesem kontrreformacyjnej kodyfikacji a procesem nowoczesnej sekularyzacji społeczeństw katolickich istnieje czasowa bliskość, lecz na jej podstawie nie można wnosić, że ujętykowanie katolickiego „sacrum” spowodowało sekularyzację katolicyzmu. Kodyfikacja była właśnie odpowiedzią na wyzwalenie się kolejnych grup społecznych i sfer życia z systemu religijnego katolicyzmu. Mówiąc krótko, była odpowiedzią na sekularyzację. Im więcej podsystemów społecznych wyzwalało się spod panowania katolicyzmu, tym mocniej definiowano doktrynę i dyscyplinę, tym mocniej kodyfikowano granicę, której jawność mogłaby zmusić aktorów społecznych do jasnego wyboru. Strategia ta okazała się częściowo nieskuteczna: wobec wyzwolenia całego potencjału racjonalności katolicyzmu system społeczny wybrał dalszą autonomizację. Niemniej sama kodyfikacja i ujętykowanie – będące środkami wyróżnicowania – nie były źródłem sekularyzacji, lecz odpowiedzią na nią. Kto twierdzi inaczej, ten myli przyczynę ze skutkiem.

#### 4. KONSEKWENCJE

Model racjonalności zilustrowany kontrreformacyjnym przykładem każe zrewidować także zaproponowany przez Habermasa projekt nowego rozdania między Oświeceniem a religią.

Projekt ten bazuje na prostej konstatacji: w radykalnie zeświecczonych, późnonowoczesnych społeczeństwach wciąż istnieją wspólnoty religijne będące depozytariuszami treści i sensów, z których czerpie również świeckie państwo i społeczeństwo. Jest to konstatacja faktu historycznego, za którym idzie wyjaśnienie teoretyczne: sytuacja ta jest akceptowalna i stabilna, o ile członkowie wspólnot religijnych zaakceptują wnioski z refleksji nad swoim miejscem w sekularyzowanym społeczeństwie<sup>14</sup>. Wnioski pokrywają się właściwie ze starym, jeszcze „sekularnym” *dictum* liberalizmu: obywatele będący członkami wspólnot religijnych powinni zdać sobie sprawę, że reprezentują poglądy partykularne i nieprzekładalne na uniwersalny język rozumu. Z punktu widzenia świeckiej sfery publicznej ich przekonania stanowią nieweryfikowalne idiosynkrazje, których językowy wyraz jest czymś w rodzaju poetyckiej mowy symbolicznej: ma swoją wartość ekspresywną, ale nie kognitywną. Rzeczywiste postsekularne *novum*, które wprowadza Habermas, polega na uznaniu, że „granica między racjami świeckimi

<sup>14</sup> Zob. Jürgen Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, s. 11. Por. bardziej rozbudowaną analizę tych warunków w: idem, *Religia w sferze publicznej. Poznawcze założenia „publiczne czynienia użytku z rozumu”*, przeł. Marcin Pańków, w: idem, *Między naturalizmem a religią: rozprawy filozoficzne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 121–122.

a religijnymi jest i tak płynna. Dlatego wyznaczenie tej spornej granicy trzeba pojmować jako zadanie wymagające kooperacji, wymagające od **obu** stron, by przyjmowały także perspektywę tej drugiej strony<sup>15</sup>. Niemniej ostatecznie relacja ta nie jest symetryczna: „przyjmowanie perspektywy drugiej strony” w przypadku wierzących oznacza (jak zawsze) umiejętność translacji swoich partykularnych przekonań na język uniwersalny, w przypadku niewierzących zaś proste wczucie się w partykularne idiosynkrazje i ewentualne skorzystanie z „semantycznych potencjałów”<sup>16</sup> religijnej symboliki. W sferze publicznej wciąż rządzi oświecony zdrowy rozsądek, który posługuje się językiem zuniwersalizowanych norm. Na taki właśnie język należy przekładać wszystkie, również religijne, partykularne idiomy, o ile mają one wnieść istotny wkład do debaty publicznej.

Przedstawiony przeze mnie model racjonalności systemu religijnego wyklucza takie postawienie sprawy.

Ujęcie religii piśmiennych przede wszystkim jako systemów opartych na skanonizowanych regulacjach prawnych wyrażone w propozycjonalnym medium przepisów kłóci się z odziedziczonym po oświeceniu i romantyzmie<sup>17</sup> ujęciu religii jako systemu posługującego się ekspresywną mową symboli. Prawne definicje generują koherentne struktury przekonań i praktyk. Przejście między ich częściami – od jednych przekonań do innych, od przekonań do praktyk i od praktyk do przekonań – da się opisać za pomocą normalnych relacji wynikania. Jest to nie „swoista” racjonalność, jak chcieliby spadkobiercy filozofii romantycznej, ale racjonalność *tout court*. Operuje ona w propozycjonalnym medium języka twierdzeń i norm, które zabezpieczają sprawne funkcjonowanie systemu religijnego. Dlatego Habermas ma rację, gdy zauważa, że „języki świeckie, które po prostu eliminują dawne znaczenia, wywołują złość”<sup>18</sup>, choć nie zauważa, że jego propozycja potraktowania religii tak, jakby była zespołem przedracjonalnych przekonań artykułujących się w trybie symbolicznym, jest właśnie eliminacją właściwego znaczenia religii<sup>19</sup>. Mówiąc jeszcze inaczej: z punktu widzenia członków wspólnot religijnych posługują się oni **tą samą** racjonalnością, co obywatele o poglądach świeckich. To co ich różni, to przyjmowane przesłanki: jest to materialna różnica między sprzecznymi poglądami, nie zaś formalna różnica między racjonalnym i nieracjonalnym trybem argumentacji. W konsekwencji ich wzajemne zrozumienie nie powinno polegać na nadzorowaniu „nieracjonalnych” przekonań przez „racjonalny” zdrowy rozsądek oraz zasilaniu zdrowego rozsądku „sensami” pocho-

<sup>15</sup> Idem, *Wierzyć i wiedzieć...*, s. 15.

<sup>16</sup> Zob. ibidem, s. 18.

<sup>17</sup> Warto przy tym dodać, że słynny odczyt Habermasa z 2002 r. nawiązuje swoim tytułem do wczesnego tekstu Hegla z jego okresu Jenejskiego: Georg W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, w: idem, *Jenaer Schriften 1801–1807 (Werke, t. 2)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970. By zrozumieć nawiązanie merytoryczne Habermasa do wczesnego, religijnego Hegla, dobrze przytoczyć słowa z *Najstarszego programu systemu niemieckiego idealizmu*: „W tym samym czasie słyszymy tak często, że spóółstwo musi mieć zmysłową religię. Nie tylko spóółstwo, również filozof jej potrzebuje. Monoteizm rozumu i serca, politeizm wyobraźni i sztuki – oto czego nam trzeba” (w: Georg W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków: Znak 1999, s. 276).

<sup>18</sup> Jürgen Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, s. 17.

<sup>19</sup> „[T]ak opisana religia jest [...] rodzajem zinstytucjonalizowanej poezji, która uziemia nasze wzburzenie”, Tomasz Rowiński, *Czy człowiek może przeżyć nowożytność?*, w: idem, *Bękart Dantego*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2015, s. 236. Tekst Rowińskiego zajmuje się w znacznej mierze analizą konsekwencji rozbieżności między racjonalnością według projektu postsekularnego a racjonalnością katolicyzmu, ja natomiast skupiam się raczej na wyjaśnieniu jej przyczyn.

dzącymi z „przedracjonalnego” rezerwuaru języka religii. To wzajemne zrozumienie powinno raczej polegać na przedstawianiu konkurujących opisów i wyjaśnień spornych kwestii w ramach jednej, formalnie rozumianej racjonalności.

Wnioski te zakładają, że racjonalność sprowadza się ostatecznie do sposobu formułowania myśli i struktur wnioskowania, nie zaś do posiadania przekonań o określonej **materialnej** zawartości. Jest to założenie problematyczne – jak się okazuje również dla z pozoru całkowicie skoncentrowanej na formie tradycji Kantowskiej, do której należy Habermas. W istocie wewnątrz tradycji tej wciąż przyjmuje się, że przekonania racjonalne muszą charakteryzować się pewną określoną zawartością materialną – mianowicie (dla Kanta) muszą odnosić się do przedmiotów „możliwego doświadczenia”. Uznaję, że pojęcie „możliwego doświadczenia” nie jest pojęciem intuicyjnym, że jest raczej konstrukcją pojęciową oczywistą wewnątrz tylko pewnego określonego sposobu myślenia i że nie może w związku z tym pretendować do roli pojęcia jakiejś uniwersalnej racjonalności. W praktyce nie można wykazać, że zsekularyzowany, postmetafizyczny słownik nowoczesności pozostaje w jakimś uchwytne bardziej bezpośrednim stosunku do doświadczenia niż słownik danej wspólnoty religijnej. W istocie przekonanie o tym, „co” może być przedmiotem prawdziwej naoczności, samo jest pewnym założeniem „metafizycznym” – w takim sensie, w jakim przymiotnik ten chciał rozumieć Kant. To właśnie odkrycie, odkrycie braku materialnych warunków racjonalności przekonań, stanowi prawdziwy początek końca sekularnej nowoczesności. Prawdziwą radykalizację Habermasowskiego utożsamienia racjonalizacji z ujętkowaniem przynoszą studia nad piśmiennością. Jednakże płynące z niej wnioski paradoksalnie przekreślają projekt postsekularny – przynajmniej w takiej formie, w jakiej sformułował go Habermas.

## ROMAN RATIONALISM. LITERACY THEORY AGAINST SECULARIZATION THEORY

### *Summary*

My article undermines one of the secularization theory theses and a post-secular paradigm based on it by means of the literacy theory. The studies on literacy and orality allow us to question the thesis that secularization and rationalization of religion consists in the transition from gesture and ritual based communication to verbal communication. Contrary to this theory of Jürgen Habermas, I claim that lingualisation and codification of the sacred by the medium of writing is a standard way of the historical development of religion, which seeks to preserve its integrity under the pressure of a historical change, including the secularization pressure. The threat of emergence of contradictory interpretations, competing with each other, is a direct cause of the canonization of religion, and thus its “rationalization” – this phenomenon is described in the second paragraph. We can illustrate them well on the example of Catholic Counter-Reformation, which I do in the third paragraph. As a result of these considerations, the picture of the literate religion emerges which presents it as a legal system regulating forms of life rather than as a collection of symbols expressing pre-rational beliefs. Such an approach requires verification of the assumptions of the post-secular project, which I do in the last paragraph.