

Tomasz Kupś

Religia rozumowa a wiara kościelna w filozofii Immanuela Kanta - historia pewnej alegorii

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 31 V 2007 r.)

Projekt czystej religii rozumowej (zwykle utożsamianej z moralnością) zapowiadany już w *Krytyce czystego rozumu* oraz wygłaszanych w latach 80. wykładach poświęconych filozoficznej nauce religii w pełni został ogłoszony dopiero na kartach *Religii w obrębie samego rozumu*, a więc rozprawy opublikowanej dopiero w 1793 r. Rozprawa ta ma do tego stopnia charakter polemiczny, że niemały problem stanowi rekonstrukcja pozytywnego stanowiska Kanta. Szczególnie niejednoznacznie wypada relacja pomiędzy opartą na wolności moralnego usposobienia czystą religią rozumową, a istniejącymi formami historycznych wyznań kościelnych odwołujących się do objawienia. Zwykle za wyraz kwintesencji relacji obu porządków uznaje się zamieszczoną w przedmowie do pierwszego wydania książki alegorię współśrodkowych kręgów. Jednak w sprzeczności z takim sposobem unaocznienia relacji religii i wiary pozostaje biblijny sposób użycia alegorii ukazującej proces zmiany usposobienia, sposobu myślenia o obowiązku wobec Boga jako wynikającego jedynie z dobrego trybu życia. Kant niezmiennie uważał, że chrześcijaństwo w osobie Jezusa dokonało takiej zmiany sposobu myślenia o moralnym obowiązku. W tym duchu filozof interpretuje znaczenie niektórych nowotestamentowych alegorii, na ogół parafrazowanych wersetów biblijnych:

„Obleczcie się w zbroję Bożą” [w walce przeciwko złu - T. K.]¹.

„Zmiana usposobienia jest wyjściem od zła i wstąpieniem w dobro, zrzuceniem dawnego i przybraniem nowego człowieka, bo podmiot grzechu (a z nim także wszystkie skłonności, o ile skłaniają do grzechu) obumiera, aby żyć w sprawiedliwości”².

¹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 83.

² Ibidem, s. 99.

Pierwowzorem alegorycznego wyrazu rewolucji w ludzkim sposobie myślenia, sana ogół sformułowania zawarte w listach św. Pawła³:

„Ale obleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie czyńcie starania o ciało, by zaspokajać pożądlivosti” (Rz 13, 14); „Bo wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni, przyoblekliście się w Chrystusa” (Gal 3, 27); „A obleczcie się w nowego człowieka, który jest stworzony według Boga w sprawiedliwosci i świętosci prawdy” (Efez 4, 24); „A przyoblekli nowego [człowieka - T. K.], który się odnawia ustawicznie ku poznaniu na obraz tego, który go stworzył”. (Kol 3, 10)

Kant ma jednak świadomość wad tej retoryki, a zwłaszcza dosłownej interpretacji stosowanych w niej alegorii. W konsekwencji zarzuca ten alegoryczny opis, pozbawia go „mistycznej powłoki” (demitologizuje go, jak by powiedział Bultmann) i wyciąga jego racjonalne, uniwersalne przesłanie, którego istotą pozostaje nakaz przyjęcia wyłącznie moralnych zasad dla usposobienia:

Łatwo zobaczyć, że jeżeli ten żywy i w owym czasie prawdopodobnie jedyny popularny sposób przedstawiania pozbawi się jego mistycznej powłoki, to pozostanie on (*jego* duch i rozumowy sens) praktycznie ważny i zobowiązujący zawsze i wszędzie, ponieważ jest wystarczająco bliski każdemu człowiekowi, który na jego podstawie może rozpoznać swój obowiązek. Jego sens polega na tym, że dla człowieka nie ma żadnej innej świętosci, jak tylko gorące przyjęcie prawdziwych moralnych zasad do swego usposobienia. (Rei., s. 109)

Nawet pobieżna lektura głównej religijno-filozoficznej rozprawy Kanta uświadamia, że priorytetem wszelkiej interpretacji Pisma jest wykładnia moralna, zawsze służąca zbudowaniu usposobienia do postępowania zgodnego z praktycznym rozumem.

Określenie kwintesencji głoszonej przez Kanta religii rozumowej na ogół nie sprawia trudności. Filozof w każdym z wariantów znanej definicji wskazuje na moralność jako istotę religii⁴. Wprowadza w ten sposób ograniczone znaczenie terminu „religia”, które konsekwentnie rezerwuje tylko dla czystej religii rozumo-

³ Cytuję *Biblię to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Kęty 2002, s. 130; Idem, *Krytyka władzy sądzienia*, Warszawa 2004, s. 471; Idem, *Religia...*, s. 111; Idem, *Spór fakultetów*, Toruń 2003, s. 81.

wej przeciwstawiając jej jedności wielość kościelnych wyznań czy filozoficznych teologii. Wspomniana alegoria współśrodkowych kręgów przede wszystkim ma posłużyć unaocznieniu dokonanego przez filozofa zawężenia znaczenia religii:

Ponieważ objawienie może co najmniej pojęciowo zawierać w sobie także czystą religię rozumową ale nie odwrotnie (religia rozumowa [nie może zawierać] tego, co historyczne w objawieniu), zatem będę mógł traktować to pierwsze jako dalszą sferę wiary, która zawiera w sobie religię rozumową jako sferę węższą (są to okręgi koncentryczne, a nie rozłączne)⁵.

Stanowisko Kanta odnośnie do relacji pomiędzy czystą religią rozumową (zredukowaną - jak to się na ogół przedstawia - do moralności) a wiarą kościelną, powołującą się na historyczność objawienia, jest złożone. Tylko z pozoru słuszne wydaje się przeciwstawienie wiary kościelnej i czystej wiary rozumowej. Nie można, jak się wydaje traktować historycznych faktów, stanowiących empiryczną podstawę tej pierwszej, jako przeciwieństwa apriorycznej religii moralnej („są to okręgi koncentryczne, a nie rozłączne”). Wiary kościelnej nie należy stawiać w opozycji wobec prawdy religii rozumowej, ale traktować jako środek i narzędzie jej upowszechniania. Oznaczałoby to więc, że w szerszej perspektywie Kant nie jest zwolennikiem przeciwstawienia objawienia i rozumu, choć skłonny jest jednocześnie pozbawić objawienie wyróżnionej pozycji kryterium prawdziwości religii. Uważa więc, że to objawienie podlega sprawdzianowi rozumowej religii, a nie na odwrót. Potwierdzają to chyba wszystkie wersje Kantowskiej definicji religii. Po pierwsze historyczne, chronologiczne pierwszeństwo nie jest pierwszeństwem merytorycznym, a zatem to, co w porządku czasowym jest pierwsze nie jest zarazem tym, co może uchodzić za pierwotne (Kant traktuje dzieje jako realizację idei, jako urzeczywistnianie pierwotnie zdeponowanych w istocie predyspozycji), Fakt wcielenia, narodziny Boga w postaci człowieka są jedynie etapem tego rozwoju. Po drugie ostrożność Kanta, gdy idzie o ocenę historycznej religii kościelnej, zapewne wynika z przekonania o słabości ludzkiego charakteru, który nie obywa się bez zewnętrznego nacisku instytucji skłaniających go do postępowania zgodnego z prawem wtedy, gdy sam nie jest do takiego postępowania zdolny. Oznacza to, że w imię nadrzędności celu, jakim jest moralne doskonalenie się ludzkości, czyste zasady moralne ludziom, którzy nie są zdolni do ich przestrzegania w imię szacunku wobec prawa, należy komunikować jako dekrety Bożej woli. Służyć temu może wiara kościelna, która zasadom moralnym nadaje walor historycznych faktów, a ich ustanowienie czy ogłoszenie przedstawia jako akt Bożego objawienia.

⁵ Idem, *Religia...*, s. 33. Por. A. Nowicki, *Rola kategorii „formy” i „treści” w definiowaniu religii i ateizmu*, „Euhemer” 1958, nr 3.

Historyczną wiarę traktuje się w tym wypadku jedynie jako narzędzie (organ, wehikuł) wiary rozumowej, przyznając jej jedynie funkcję zewnętrznej formy, dzięki której możliwe staje się podanie wewnętrznej religii. Kościół, historyczna wiara w objawienie, wreszcie kult to jedynie zewnętrzna szata, pod którą ukrywa się prawdziwy „niewidzialny kościół” (*Spór*, s. 101). Bez zmysłowej otoczki czy sta idea moralnego prawa nie byłaby zrazu przez człowieka do zaakceptowania, zostaje więc podana jako historyczny fakt i unaoczniona w nauce wpływającej z Boskiego objawienia. To pierwszy, wynikający z analizy Kantowskiej alegorii sens konfrontacji zewnętrznej „otoczki” wiary kościelnej i wewnętrznej religii. Dlatego pochwała Kant, dokonująca się w judaizmie przemian⁶, w rezultacie której pusta forma kultu nabiera moralnej treści:

Również dla żydów stanie się to możliwe [wykształcenie religii moralnej - T. K.], bez marzeń o ich pełnym nawróceniu (na chrześcijaństwo, jako wiarę w mesjasza), jeśli tylko, jak to już się dzieje, wytworzą oni czyste pojęcia religijne i odrzucającą dawnego kultu nie służącego niczemu innemu, aniżeli wypieraniu prawdziwej religijności. Ponieważ do tej pory mieli oni szatę bez człowieka (kościół bez religii), z drugiej zaś strony człowiek bez szaty (religia bez kościoła) także kiepsko jest chroniony i w efekcie potrzebują formy kościoła, która w ich obecnej sytuacji w największym stopniu odpowiadałaby ostatecznemu celowi, można zaakceptować ideę pewnego bardzo mądrego przedstawiciela tej nacji, Bendawida⁷, by publicznie przyjąć religię Jezusa (przypuszczalnie z jej narzędziem, Ewangelią) jako nie tylko najszcześniejszą lecz również jako jedyną propozycję, urzeczywistnienie której zmusiłoby wkrótce do mówienia o tym narodzie, bez mieszania go w sprawach wiary z innymi narodami, jako o oświeconym, cnotliwym i zdolnym do przestrzegania wszystkich praw stanu obywatelskiego, narodzie, którego wiara również mogłaby być usankcjonowana przez rząd”. (*Spór*, s. 101).

Tę samą ocenę religii kultu wyraża Kant w odrębnej notatce zamieszczonej w egzemplarzu Biblii. W wersecie Ewangelii według Św. Mateusza „A nikt nie wstawi w starą szatę łaty z sukna nowego, bo taka łata ściąga cały materiał i rozdarcie staje się gorsze.” (Mt. 9, 16) nad słowami „stara szata” zanotowano Judaizm”. Zapewne Kant miał na myśli, wyrażone także w *Sporze fakultetów* wątpliwości dotyczące perspektywy reformy judaizmu, który traktuje jako jednoznaczny przykład religii kultu, a której powierzchowna odmiana nie jest w stanie uzdrowić.

⁶ Zmiana taka, wynika to z polemiki Kanta z Lessingiem i jego koncepcją wychowania ludzkiego rodzaju, ma postać radykalną raczej rewolucyjną zmianę usposobienia, niż ewolucję.

⁷ Lazarus Bendavid (1763-1832). Zwolennik i popularyzator filozofii Kanta. Szczególnie znaczenie w propagowaniu filozofii krytycznej odegrały wykłady Bendawida wygłaszane w Wiedniu.

Wyjaśnieniu relacji pomiędzy czystą religią rozumu a wiarą kościelną służy wspomniana alegoria współśrodkowych kręgów, zgodnie z którą racjonalna istota religii pozostaje zamknięta w skorupie wiary historycznej. Moglibyśmy jednak zapytać, czy to, co w potocznie rozumianej religii stanowi jej racjonalne jądro, musi na zawsze pozostać ukryte pod korcem zmiennych historycznie wyobrażeń? Czy wzniosłe idee czystej religii rozumowej nie mogą nigdy zostać adekwatnie wyrażone w zmysłowym przykładzie właściwego sposobu życia? Niewspółmierność idei moralnego prawa wobec zmysłowych wyobrażeń doskonałego moralnie człowieka (Jezus) musimy mieć w pamięci, ilekroć szacunek wobec moralnego prawa zostaje zastąpiony przez pozór dobrego życia podlegającego obyczajowo uznanym sposobom zabiegania o względy moralnego prawodawcy (kult). Idea bowiem nigdy nie zostaje adekwatnie wyrażona w zjawisku, nawet jeśli staje się ono ideałem moralnej doskonałości (stoicki mędrzec czy Jezus). W *Krytyce czystego rozumu* „zastąpienie” idei ideałem traktowane jest jako nieuchronny fałsz, w jaki popada spekulatywny rozum, iluzja ta jest spełnieniem myślenia czysto życzeniowego. Wydaje się, że w podobnym kierunku zmierza także Lessing w alegorii pierścieni, w analogiczny sposób problemy kształtowania się idei religijnych traktuje również psychoanaliza.

Dwie główne filozoficzno-religijne rozprawy Kanta, *Religię w obrębie samego rozumu* oraz *Spór fakultetów* dzieli okres zaledwie pięciu lat. W jednej, jak i w drugiej Kant chętnie posługuje się biblijnymi alegoriami, które demonstracyjnie interpretuje zgodnie z duchem moralnego rygoryzmu. W czytelny sposób miernik wartości moralnego postępowania zostaje skryty głęboko w ludzkim sercu, którego motywy tylko niekiedy ujawniają się w zewnętrznym postępowaniu. Jest złudzeniem, zresztą dostatecznie napiętnowanym przez Rousseau, przekonanie, że to instytucje państwa, rozwój kultury i cywilizacyjny postęp wywierają korzystny wpływ na ludzkie sumienie. Przeciwnie, Kant jest pewien, że tylko trwała zmiana ludzkiego usposobienia może stanowić podstawę zmiany sposobu życia, a w konsekwencji moralną poprawę człowieka. Instytucje takie powinny jednak nadażać za tymi zmianami, w sposób, w jaki opisuje to choćby Lessing⁸.

Błąd encyklopedystów, piętnowany przez Rousseau, polega w tym wypadku na traktowaniu instytucji jako warunku moralnego postępu człowieka. Z pewnością autonomicznej z założenia woli nie można zdeterminować zewnętrznym

⁸ Zależność instytucji i moralnego usposobienia przedstawia Kant w formie antynomii. Por. I. Kant *Religia...*, s. 120 i n.

wobec niej działaniem, co najwyżej działanie takie możemy jedynie zakładać wierząc w jego skuteczność. Istnieje przy tym pokusa traktowania takich instytucji jako fetyszy obdarzających ludzi mocą, jakiej w istocie nie posiadają. W ten sposób, za pomocą literackich alegorii przedstawiano również iluzoryczność oddziaływania instytucji na moralne usposobienie. Charakterystyczną postacią uzyskały one zwłaszcza w odniesieniu do relacji pomiędzy instytucjonalną wiarą kościelną i religią rozumową. Pierwsza należy do Jonathana Swifta (alegoria magicznej szaty), druga do Gotholda Ephraima Lessinga (alegoria magicznego pierścienia). Do obu wprost lub pośrednio odwołuje się Kant.

Najsłynniejszą filozoficzną alegorię magicznego pierścienia posłużył się Lessing w *Natanie mędrca*, opowieść ta została jednak zapożyczona i skompiłowana na podstawie dwóch dostępnych autorowi źródeł: pierwsze znajduje się w *Gesta romanorum*⁹, drugie zaś w *Dekameronie* Bocaccia¹⁰. Starsza, pochodząca z XIII czy XIV wieku, opowieść przypisuje pierścieniowi magiczną moc uzdrawiania chorób. Oto jej pełne brzmienie:

Był niegdyś pewien rycerz, który miał trzech synów. Umierając, pozostawił pierworodnemu dziedzictwo, a drugiemu - skarby. Trzeciemu zaś dał swój drogocenny pierścień więcej wart niż wszystko, co otrzymali w spadku obaj starsi synowie, którzy również dostali dwa, choć nie tak cenne, pierścienie. Wszystkie one wyglądały tak samo, ale nie miały takiej samej mocy. Po śmierci ojca rzekł pierwszy syn: „Mam drogocenny pierścień mojego ojca”. Na to drugi: „Nie ty, lecz ja go mam”. A trzeci powiedział: „To niesprawiedliwe, że je macie, najstarszy bowiem otrzymał dziedzictwo, a drugi - skarby, rozsądek zatem poucza, że to ja powinienem mieć ów drogocenny pierścień”. Na to wykrzyknął pierwszy syn: „Udowodnij nam czynem, który z tych pierścieni jest cenniejszy i skuteczniejszy!”. Tamten rzekł: „Słusznie”. Sprowadzono różnych chorych, doznających wszelkich możliwych cierpień. Oba pierwsze pierścienie nic nie mogły zdziałać, tylko pierścień najmłodszego leczył wszelkie choroby.

Powszechnie przypisywaną jej wówczas alegoryczną wykładnię podaje Karl Hase¹¹. Za użytymi symbolami ukrywa się moralizatorski i apologetyczny sens, zgodnie z zamiarem poety chodzi bowiem o ukazanie znaczenia religii chrześcijańskiej. Rycerz oznacza Jezusa Chrystusa, który posiada trzech dziedziców: żydów, saracenów oraz chrześcijan. Żydom darował ziemię obiecaną sa-

⁹ *Gesta Romanorum. Historie Rzymskie*, przeł. Paweł Hertz, Warszawa 2001, s. 79.

¹⁰ G. Boccaccio, *Dekameron*, przeł. Edward Boye, Warszawa 1989, t. 1, s. 67 i n.

¹¹ Karl August von Hase (1800-1890), teolog ewangelicki, wykładowca teologii na uniwersytecie w Jenie. Autor słynnego kompendium dogmatyki luterańskiej *Hutterus Redivivus*.

racenom skarby tego świata, bogactwo i władzę. Chrześcijanom zaś drogocenny pierścień wiary, który uzdrawia wszelkie choroby i słabości duszy¹².

Nieco inne własności przypisał pierścieniowi Boccaccio. Saladyn, jak głosi opowieść powołująca się na postać historyczną, sułtana Egiptu i Syrii, który w 1187 roku zajął Jerozolimę, miał wystąpić do Melchizedecha, żydowskiego lichwiarza z Aleksandrii, z prośbą o pożyczkę. Sułtan uznał, że uda mu się zdobyć pieniądze posługując się podstępem. Najważniejszym elementem fortelu miało być sprytnie postawione pytanie dotyczące wartości religii. Każda odpowiedź miała pograżyć Melchizedecha, umożliwiając Saladynowi przejęcie jego majątku:

Od wielu ludzi słyszałem, męzu zacny, że jesteś wielkim mędrcem i w rzeczach wiary osobliwie wyćwiczonym, dlatego też chciałem się dowiedzieć od ciebie, która z trzech wiar jest najlepsza: żydowska, saraceńska czy chrześcijańska?¹³

Żyd, jak głosi opowieść, od razu spostrzegł podstęp, i próbując nie wywyższać żadnej z wymienionych religii odrzekł, posługując się rzekomo zasłyszaną opowieścią. Przywołajmy najważniejsze fragmenty opowieści o trzech pierścieniach w całości:

Przypominam sobie, o ile mnie pamięć nie zwodzi, że nieraz słyszałem o jednym bogatym i zacnym człeku, który między innymi klejnotami posiadał w swym skarbcu szacowny i piękny pierścień. Aby jego wartość i piękność należycie uczcić i na wieczność ostawić go swym potomkom, rozkazał, by ten z jego synów, w posiadaniu którego pierścień ów się znajdzie, za dziedzica uchodził, był za głowę rodu poczytywan i jako taki uważany i czczony. Spadkobierca pierścienia podobnie z potomkami swymi postąpił jak jego poprzednik. Pierścień przechodził z rąk do rąk, Aż wreszcie dostał się człowiekowi który miał trzech urodziwych, cnotliwych i posłusznych jego woli synów; dla tej przyczyny równą miłością ich darzył. Młodzieńcy, którzy wiedzieli o tym zwyczaju z pierścieniem, chcieli jeden przez drugiego klejnotem zawładnąć, jako że każdy z nich za najgodniejszego pragnął być uważany. Każdy prosił tedy usilnie sędziwego ojca, który już do śmierci się zbliżał, aby jemu pierścień ten pozostawił. Zacny człek, wszystkich synów jednak miłujący, nie umiał uczynić wyboru, Aż wreszcie umyślił, że najlepiej będzie przyrzec go każdemu z nich, aby wszystkich po równo ukontentować. Poleciał zaś w tajemnicy zręcznemu złotnikowi sporządzić jeszcze dwa pierścienie, które tak do prawdziwego podobne się okazały, że on sam, co czynić je polecił, zaledwie mógł rozeznąć pierścień prawdziwy. Przed śmiercią wręczył w tajemnicy każdemu

¹² K. Hase, *Das geistliche Schauspiel*, Leipzig 1852, s. 252.

¹³ G. Boccaccio, op.cit, t. 1, s. 68.

synowi jeden pierścień. Po śmierci rodzica każdy z synów o dziedzictwo i o cześć należną się upomniał i jeden zaprzeczał praw drugiemu, przedstawiając na dowód swój pierścień. Ponieważ trzy pierścienie tak podobne się okazały, że prawdziwego poznać nie można było, nie rozstrzygnięte po dziś dzień zostało, kto jest właściwym dziedzicem¹⁴.

Opowieść miała być jedynie alegoryczną ilustracją, zawierającą ukrytą odpowiedź na pytanie zadane przez Saladyna. Melchizedech w następujący sposób objaśnił jej znaczenie:

Podobnie rzecz się ma, mój panie i władco, z trzema religiami, danymi przez Boga trzem najemcom. Każda z nich mniema, że posiada istotną spuściznę i prawdziwe prawo boże; która jednak ma słuszość, nie wiadomo, jak i nie wiadomo, kto prawdziwy pierścień posiada¹⁵.

Jednak w wersji podanej przez Lessinga wątek ten ma nieco inne znaczenie. Opowieść jednoznacznie wskazuje, że zewnętrznie pierścienie nie dają się rozróżnić, nie mamy możliwości, odwołując się do historycznej wiedzy empirycznej, by zweryfikować prawdziwość któregośkolwiek z pierścieni (resp. religii). Sprawdzenie, która z religii posiada prawdę jest wykluczone. Lessing dokonał jednak nie tylko kompilacji dwóch znanych wersji opowieści o trzech pierścieniach, uznał również konieczność modyfikacji pierwotnego wątku, tak, by miał on charakter uniwersalnej przypowieści, wolnej od ograniczeń historycznych źródeł.

Po pierwsze, konkluzja Melchizedecha, jakkolwiek zadowala Saladyna, nie zawiera oczywistego rozwiązania kwestii pierwszeństwa jednej z trzech religii. Raczej zaciemnia i utrudnia rozstrzygnięcie, czyniąc niemożliwym odkrycie, która z religii miałaby stanowić kontynuację pierwotnego testamentu (przy ukrytym założeniu, że tylko jedna z nich jest prawdziwa). Pełni więc jedynie rolę fortelu, zakładając jednocześnie, że na skutek sprytnego oszustwa ustalenie prawdy stało się niemożliwe. Z opowieści bowiem wiemy, że jedna z nich posiada takie prawo pierwotnie potwierdzone przez autentyczny klejnot. Tych wątpliwości nie zawiera już wersja opracowana przez Lessinga. Zaproponowane tam rozwiązanie zmierza w przeciwną stronę, nie jest bowiem intencją Natana Mędrca przypisanie prawdziwości wszystkim religiom, przeciwnie, wskazuje na ich fałsz¹⁶.

¹⁴ Ibidem, s. 68-71.

¹⁵ Ibidem, s. 71.

¹⁶ Imię to zostało również zapożyczony z innej opowieści Boccaccio (ibidem, s. 81.)

Magiczną, uzdrawiającą moc pierścienia zastąpiła prawda religijna, moc czynienia dobra, która w paradoksalny sposób związała się z pierścieniem, na który w alegorii przeniesiono własność dotąd przypisywaną jedynie człowiekowi. Pierścień - skarb przekazywany z pokolenia na pokolenie - stał się wkrótce tylko zewnętrznym znakiem władzy i wyróżnienia, która dotąd była wyłącznie skutkiem wewnętrznego usposobienia. Gdy jednak doszło do sytuacji, kiedy należało przekazać pierścień niejednemu dziedzicowi, lecz trzem równoprawnym, wówczas ojciec kazał sporządzić jeszcze dwa identyczne klejnoty. Po śmierci ojca każdy z synów, wierząc, że posiada magiczny pierścień, rościł pretensje do absolutnej władzy. Spór o pierwszeństwo któregośkolwiek z nich nie da się jednak nigdy rozstrzygnąć, podobnie jak nie można w obiektywny sposób rozstrzygnąć, która z religii „posiada” prawdę:

...Dowieść, który z trzech pierścieni
Prawdziwy, było już niepodobieństwem.
Prawie zupełnie takim, jakim dla nas
Powiedzieć, która wiara jest prawdziwa¹⁷.

Wasze pierścienie widać są bezsilne!
Każdy samego siebie tylko kocha.
Więc widać z tego, że oszukanymi
I oszustami wszyscy trzej jesteście!
Wszystkie pierścienie wasze są fałszywe!¹⁸

W historii przywoływanej przez Boccaccia wszystkie pierścienie wydawały się jednakowo prawdziwe, w historii opowiedanej przez Lessinga - wszystkie są fałszywe. Fałsz ten związany jest z przeświadczeniem, że prawda (dobro) człowieka zależy od posiadania cudownego artefaktu. W istocie jest odwrotnie, artefaktom nadano moc pierwotnie tkwiącą jedynie w sercu posiadacza. Lessing jest przekonany, że taki jest mechanizm przekształcania pierwotnej prawdy religijnej w pozór identyfikowany z jakimś historycznym przejawem religijności. Ta dość banalna prawda wyrażana była wielokrotnie nie tylko przez Lessinga, który w innej rozprawie wyraźnie odróżnia pierwotną religię (czy rozumianą na sposób deistyczny to inna sprawa) od instytucji kościoła. Jako ilustrację moglibyśmy przywołać niewielki fragment *Bojaźni i drżenia*:

¹⁸ G. E. Lessing, *Natan mądrzec*, przeł. Anstazy Kwiryn, Kraków 2002, s. 106.

¹⁹ Ibidem, s. 108.

W świecie zewnętrznym wszystko należy do posiadacza; męczy się on w pracy pod obojętnym okiem prawa, a temu, kto posiada pierścień, służy duch pierścienia, czy to jest Nureddyn czy Aladyn, i ten, kto włada skarbami świata, posiada je nie bacząc na sposób, w jaki je osiągnął. Inaczej jest w świecie ducha. Tu panuje boski porządek, panuje niejednakowo nad godnymi i niegodnymi, tu słońce nie świeci jednakowo dla dobrych i złych, tu obowiązuje prawo, że tylko ten, co pracuje, otrzymuje pokarm, tylko ten, co się trwożył, odnajduje spokój, tylko ten, co zstępuje do świata podziemnego, uwalnia oblubienicę, tylko temu, co wyciąga miecz, oddany jest Izaak¹⁹.

Ten sposób myślenia o, nazwijmy ją na nasz użytek, prawdziwej religii - dla Lessinga, Kanta, deistów angielskich i francuskich - na ogół rozumianej jako dobry tryb życia, zawiera pewien błąd. Towarzyszy mu bowiem pokusa myślenia o deistycznej religii jako o pewnym stanie naturalnym, być może - w tym tkwi największe złudzenie - chętnie przez nas umieszczanym w jakimś chronologicznie pierwszym okresie rozwoju ludzkości. Ten błąd, w gruncie rzeczy, deterministycznego myślenia o postępie w religii (bądź w moralności) doskonale jest znany Kantowi. Gdybyśmy nieopatrznie chcieli takiego stanu naturalnego szukać w instytucjach, to paradoksalnie natrafilibyśmy na dokładne jego przeciwieństwo, wskazuje na to „naturalna historia” religii. W tym wypadku bowiem, zgodnie z ewolucjonizmem, najdoskonalszych form, nie zaś treści religii należy szukać na końcu, a nie na początku jej dziejów. Czyni tak również Lessing, gdy formułuje swoją koncepcję wychowania ludzkiego rodzaju (tekst opublikowany dwa lata po *Natanie*), czynił tak również anonimowy autor najstarszej opowieści o pierścieniu magicznym.

Dramat Lessinga został opublikowany w 1779 roku. Z pewnością Kant znał ten tekst²⁰, ale jakkolwiek cenił sobie wysoko niektóre poglądy Lessinga, jego stosunek do niego pozostawał w znacznej mierze dwuznaczny. Bezpośredniego odwołania do manifestu tolerancyjnego, za jaki mógł później uchodzić *Natan Mądrzec*, nie znajdziemy w dziełach Kanta. Podobieństwo pewnych idei nie może być w tym wypadku argumentem, skoro w wieku osiemnastym główne idee oświecenia, nawet doskonale wyrażone, jak to miało miejsce w dramacie Lessinga, w kręgach wykształconych elit należały do powszechnie cenionych oczywistych prawd, na które powoływano się, nie wskazując ich źródła. Z tego

¹⁹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1966, s. 23.

²⁰ Por. H. Rust, *Kant und die Erbe des Protestantismus*, Gotha 1928.

powodu nie do przecenienia jest nieco wcześniejsze, również alegoryczne przedstawienie relacji historycznej wiary kościelnej i istoty religii chrześcijańskiej, jakie znajdujemy w jednej z opowieści Jonatana Swifta²¹.

Interesująca nas alegoria została zastosowana przez Swifta w 1704 roku w *A Tale of a Tub* (*Opowieści o balii*), która po raz pierwszy ukazała się w języku niemieckim w 1729 roku, w zbiorze pod tytułem: *Des berühmten Herrrn D. Schwifts Märghen von der Tonne, Zum allgemeinen Nutzen des menschlichen Geschlechts abgefasset, Nebst einem vollständigen Begriffe einer allgemeinen Gelehrsamkeit, Aus d. Engel. Ins Teutsche übersetzt*. Altona 1729 (*Opowieści o balii autorstwa słynnego Pana Dawida Swifta, sporządzone na powszechny użytek ludzkiego rodzaju, z całym pojęciem ogólnej uczoneści*). Obszerny fragment opowieści przytaczam poniżej, szczególnie interesujące są przypisy, dodane przez tłumacza w niemieckim wydaniu. Przypisy te objaśniają deistyczny sens alegorycznej opowieści. Oto jej fragment (objaśnienia tłumacza podaję osobno, wraz komentarzem):

Był raz pewien człowiek, który miał trzech synów, którzy jednocześnie przyszli na świat, tak, że nawet ich rodzona matka nie mogła z całą pewnością powiedzieć, który jest najstarszy. Ich ojciec zmarł, gdy byli jeszcze młodzi; nim zakończył życie przywołał ich do siebie i rzekł im następujące słowa:

„Kochani synowie, nie pragnąłem na tym świecie większego majątku, niż ten, który odziedziczyłem po moich rodzicach, dlatego przez długi czas na próżno szukałem, co dobrego i potrzebnego mógłbym wam zostawić. W końcu, po przezwyciężeniu wielu trudności i po opłaceniu niemałych kosztów, każdy z was otrzymał nową szatę. Tu oto je widzicie. Zauważcie również, że szaty mają dwie szczególne zalety (*Tugenden*). Pierwsza polega na tym, że póki innych traktujecie dobrze, [płaszcz] ciągle pozostaje cały i nowy. Druga zaś na tym, że póki sami z siebie róść będziecie przybierając ciała wszech i wzyż, zawsze będzie dobrze leżał”²².

Komentarze tłumacza w następujący sposób objaśniają sens alegorii: „Pod [alegorią] trzech synów należy rozumieć trzy kościoły: rzymski, luterański i kal-

²¹ Korzystam z ustaleń zawartych w: A. Winter, *Der andere Kant: zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim 2000, s. 66 i n.

²² Cytuję późniejsze, niezmienione wydanie: *Des berühmten Herrrn D. Schwifts Märghen von der Tonne, Zum allgemeinen Nutzen des menschlichen Geschlechts abgefasset, Nebst einem vollständigen Begriffe einer allgemeinen Gelehrsamkeit, Aus d. Engel. Ins Teutsche übersetzt*, Altona 1748, Thiel I, s. 63-64.

wiński²³. Płaszczce zaś „oznaczają religię chrześcijańską oraz testament Pisma Świętego”²⁴. Drugą z cnót, jaką obdarza swego właściciela płaszcz jest sprawiedliwość: „Religia, gdy dobrze się z nią obchodzić, pozostaje niezmienna, i pozwala się również odbywać jednej odpowiedniej ceremonii, mimo różnicy czasów i miejsc”²⁵.

Tak jak zmieniające się mody skłoniły synów do upiększania darowanych przez ojca szat, tak też modom ulegają chrześcijańskie religie: „czyż nie jest religia płaszczem, uczciwość parą znoszonych butów, miłość samego siebie - surdudem, próżność - koszulą, a sumienie parą spodni, które uczyniono dla zakrycia pożądania i sprośności, ale bez trudu i bez ogródek, obie zostały zdjęte?”²⁶. Zdaniem tłumacza „Jest to satyra odnosząca się do fanatyków, którzy ciągle posługują się religią jako przykrywką dla swych występków (*Bösheit*), gdy tymczasem depczą prawdziwe cnoty; zamiast usunąć egoizm i próżność, a swe sumienie ukierunkować wedle swej woli”.

Te alegoryczne przedstawienia relacji pomiędzy tym, co istotne i tym, co powierzchowne w religii stały się jednym z głównych wątków rozprawy Kanta *Religia w obrębie samego rozumu*. Z pewnością właśnie na opowieści Swifta Kant wielokrotnie się powołuje, ilekroć pisze o opozycji pomiędzy religiami historycznymi i religią rozumu. O ile historię opowiedzianą przez Swifta nie sposób uznawać za bezpośredni literacki pierwowzór historii opisanej w *Natanie Mędrцу*, można ją jednak traktować jako ideologiczną poprzedniczkę paraboli pierścienia. Utrzymywanie, że dosłownie nieakceptowana treść biblijnego tekstu posiada literacko celową formę wymagającą alegorycznej interpretacji jest rozwiązaniem najprostszym, ale i ryzykownym. Najprostszym, ponieważ pozwala ściśle racjonalny (właściwie moralny) sens nadać tekstowi, który w warstwie fabularnej może być nawet moralnie gorszący (opowieść o upadku i historia odkupienia). Ryzykowny zaś dlatego, że służy uśpieniu moralnej oceny, którą w inny sposób stosujemy wobec tekstu biblijnego, w inny zaś wobec swych bliźnich. Doskonałego przykładu tej „podwójnej moralności” dostarcza Władysław Witwicki w psychologicznym studium poświęconym wierze oświeconych. Oto zanotowana przez psychologa wypowiedź jednej z badanych osób:

Ja myślę tylko, że Pan Bóg postępował jakoś pięknie i dobrze, a opowiadanie biblijne stanowi dla mnie jedynie tylko zewnętrzną szatę, której krój i barwa nie

²³ Ibidem, s. 63. Trzeba pamiętać, że rozprawka Swifta (*A Tale of a Tub*) powstała w roku 1704, należy do najwcześniejszych utworów rzecznika teizmu.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 64.

²⁶ Ibidem, s. 69-70.

wydają mi się czymś do naśladowania, choć pod tą szatą przeczuwam, ukryte dla mnie i niedostrzegalne, rzeczy bardzo piękne i bardzo dobre²⁷.

Taka postawa została założona przez Kanta jako nieusuwalny, ze względu na ułomność ludzkiej natury, konieczny etap moralnego rozwoju, którego przekroczenie, z psychologicznych względów, chyba nigdy nie będzie mogło zrealizować się w sposób powszechny. Świadczy o tym zanotowana przez Kanta gorzka uwaga sformułowana przez Swifta: „... wszystko jest przebraniem. Uczciwość parą butów. Religia surdudem”²⁸.

²⁷ W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Warszawa 1980, s. 224.

²⁸ I. Kant, *Gesammelte Werke*, t. XV, s. 685.