

<https://jacek.kwasniewski.org.pl>

Jacek Kwaśniewski



Gustave Doré, Ilustracja do Boskiej Komedii, Dante i Beatrycze stoją u progu Empireum

Coraz więcej odpowiedzi, coraz mniej pewności.  
Śmierć i zaświaty w XVI–XIX wieku

2026

## **Spis treści**

|                                                                                       |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Wstęp .....                                                                           | 2  |
| Rok 1500: jedna dominująca chrześcijańska recepta eschatologiczna.....                | 3  |
| Reformacja: rozpad jednego systemu zbawienia.....                                     | 3  |
| Konfesjonalizacja: próba zahamowania pluralizacji i jej niezamierzone utrwalenie .... | 5  |
| Nowa nauka i powstanie autonomicznych autorytetów doczesnych .....                    | 7  |
| 1680–1715: przełom w kulturze elit.....                                               | 10 |
| XVIII wiek: rozszerzenie pola odpowiedzi.....                                         | 14 |
| Wiek XIX: wielość odpowiedzi .....                                                    | 19 |
| Odziedziczone odpowiedzi .....                                                        | 19 |
| Przebudowa chrześcijaństwa.....                                                       | 20 |
| Inne odpowiedzi na śmierć.....                                                        | 22 |
| Wielka alternatywa — spirytualizm i spirytyzm.....                                    | 26 |
| Kryzys pewności .....                                                                 | 28 |
| Bilans epoki .....                                                                    | 30 |
| Przypisy .....                                                                        | 32 |

## Wstęp

Tekst jest spojrzeniem na cztery stulecia historii Zachodu przez jeden tylko pryzmat: zmiany poglądów na los człowieka po śmierci. Z ogromu wydarzeń XVI-XIX wieku wybieram więc te procesy, które zmieniały treść wyobrażeń o zaświatach, liczbę konkurujących odpowiedzi, ich wiarygodność albo społeczne i instytucjonalne umocowanie. Reformacja, konfesjonalizacja, rozwój nauki, krytyka biblijna, Oświecenie czy dziewiętnastowieczny materializm interesują mnie tutaj nie jako części ogólnej historii epoki, ale dlatego, że zmieniały odpowiedź na pytanie: co czeka człowieka po śmierci i na jakiej podstawie można w tę odpowiedź wierzyć? Jest to więc historia świadomie selektywna: z oceanu faktografii wydobywa jeden tylko nurt - przemiany eschatologiczne.

W epoce nowożytnej, od XVI do końca XIX wieku, Zachód doświadczył kilku kluczowych dla jego współczesnej tożsamości procesów. Pierwszym była modernizacja, która przekształciła cywilizację zachodnią w światowego hegemonu gospodarczego, naukowego, militarnego, mającego w roku 1900 pod swoją kontrolą mniej więcej połowę powierzchni lądów świata <sup>1</sup>.

Równocześnie poważnie osłabła kulturowa obrona przed największym lękiem egzystencjalnym - lękiem przed śmiercią. U progu nowożytności, w roku 1500, zdecydowała dominowała jedna chrześcijańska recepta eschatologiczna, czyli co nas czeka po śmierci i co trzeba robić aby uniknąć piekła i wejść do nieba. Cztery stulecia później tych recept było mnóstwo. Pierwsze rozbicie jedności, rozpoczęte Reformacją, stworzyło kilka konkurencyjnych konfesji i wyzwoliło gwałtowne procesy społeczne, w tym wojny religijne <sup>2</sup>.

Po półtora wieku konfesyjnych zmagani zaczęło się swoiste otrzeźwienie: jedności religijnej Zachodu nie udało się przywrócić. Najostrzejsze formy agresji konfesyjnej zanikły a stopniowo rosnąca swoboda intelektualna, nowa nauka i modernizacja eksplodowały dziesiątkami jeśli nie setkami eksperymentów z nowymi konfiguracjami religii, światopoglądów i recept eschatologicznych. Kultura Zachodu szukała nowych form obrony przed śmiercią.

Jednym z efektów była nieodłączna tej wielości niepewność a także niepokój, czy własna konfesja zdoła się obronić - przed odpływem wiernych, propagandą konkurentów, naciskiem politycznym, a niekiedy także przemocą.

Rozbicie, pluralizacja albo – mówiąc ostrzej - katastrofa eschatologiczna były ważnym elementem ułatwiającym powstanie w XX wieku tabu śmierci. Ale wpierw musiało nastąpić osłabienie kulturowych obron poprzez ich sproszkowanie w epoce od XVI do XIX wieku. W następnym rozdziale będzie o tym mowa. Gdy w pierwszej połowie XX wieku nastąpiła demograficzna rewolucja, bardzo nierówno rozdzielająca profity między generacjami, odziedziczony po poprzednich wiekach kalejdoskop eschatologiczny okazał się za słaby, nie wyłączając wciąż silnej wizji chrześcijańskiej. Lęk przed śmiercią zwyciężył. Jedynym ratunkiem było udawanie, że śmierci nie ma.

## Rok 1500: jedna dominująca chrześcijańska recepta eschatologiczna

Około 1500 roku społeczeństwa zachodniej Europy szybko się zmieniały. Rozwijały się miasta, handel i administracja, druk zwiększał obieg informacji, żegluga poszerzała przestrzeń działania Europejczyków, a humanizm kierował uwagę elit także ku historii, polityce i światu doczesnemu.<sup>3</sup> Zróżnicowanie życia społecznego rosło, lecz nie towarzyszyła mu jeszcze porównywalna pluralizacja odpowiedzi na osobistą śmierć

Zachodnie chrześcijaństwo nie było całkowicie jednolite doktrynalnie ani pod względem praktyk religijnych. Istniały spory teologiczne, herezje, nurty apokaliptyczne, lokalne formy pobożności, praktyki magiczne i znaczne różnice między religijnością elit i szerokich warstw społeczeństwa. Słaba znajomość rozwiniętej teologii przez większość ludzi nie oznaczała jednak słabej chrystianizacji. W ciągu średniowiecza Kościół skutecznie zakorzenił podstawowy chrześcijański obraz śmierci i zaświatów: człowiek posiadał duszę, po śmierci czekał go sąd, istniały piekło, czyściec i niebo, Chrystus umożliwiał zbawienie, a sposób przeżycia ziemskiego życia wpływał na ostateczny los człowieka<sup>4</sup>.

Była to religijność w znacznym stopniu praktyczna i eschatologiczna. Kościół nie tylko wyjaśniał, co stanie się po śmierci, ale również wskazywał środki mające prowadzić do zbawienia: chrzest, sakramenty, spowiedź, pokutę, mszę, modlitwę, jałmużnę, odpusty i kult świętych. Czyściec pozwalał wierzyć, że więź między żywymi i umarłymi trwa również po śmierci, ponieważ modlitwy, msze i dobre uczynki żyjących mogły pomagać zmarłym.<sup>5</sup> Chrześcijaństwo ukształtowało przy tym człowieka jako jednostkę stojącą samotnie wobec Boga: rodzina, wspólnota i Kościół mogły wspierać go w drodze do zbawienia, lecz sąd dotyczył konkretnego człowieka, a jego wieczny los był ostatecznie losem osobistym.

Z wierzeniami tymi łączył się praktyczny system zabezpieczania losu pośmiertnego, wpisany w rytuały, instytucje, rodzinę, kalendarz, sztukę i całe otoczenie kulturowe człowieka. Wiarygodność chrześcijańskiej odpowiedzi wzmocniał szeroki ekosystem kulturowy: Kościół, obyczaj, prawo, sztuka, rytuał, kalendarz świąt oraz chrześcijańska interpretacja historii i świata. Nie istniała wobec niego społecznie porównywalna, kompletna i instytucjonalnie rozwinięta alternatywa<sup>6</sup>.

Niepewność człowieka około 1500 roku dotyczyła przede wszystkim jego osobistego losu po śmierci. Mógł nie wiedzieć, czy żyje dostatecznie dobrze, czy otrzyma przebaczenie, czy uniknie piekła i jak długo będzie cierpiał w czyścu. Niepewny mógł być jego własny los, nie musiał natomiast wybierać między kilkoma społecznie równorzędnymi systemami zbawienia. Jedna chrześcijańska odpowiedź pozostawała zdecydowanie dominująca<sup>7</sup>.

Ten właśnie układ zaczął rozpadać się w XVI wieku. Pierwsze wielkie pęknięcie nie przyszło z zewnątrz chrześcijaństwa, lecz z jego własnego wnętrza.

## Reformacja: rozpad jednego systemu zbawienia

Reformacja wyrastała z pytań dotyczących zbawienia i środków prowadzących do niego. W analizowanej tu perspektywie jej znaczenie było rewolucyjne: zakwestionowała skuteczność części praktyk, które przez stulecia tworzyły zachodni system przygotowania

człowieka do śmierci, a następnie uruchomiła proces powstawania kilku konkurencyjnych chrześcijańskich recept eschatologicznych.

Reformacja miała dłuższą genezę w ruchach odnowy i kryzysie późnośredniowiecznego Kościoła. Wystąpienie Lutra przeciw odpustom nadało jednak sporowi wyjątkową wagę, ponieważ dotyczyło fundamentalnego dla ówczesnego człowieka problemu: czy Kościół rzeczywiście dysponuje środkami, którym przypisuje moc ratowania duszy. Spór szybko objął usprawiedliwienie grzesznika, rolę łaski i uczynków, autorytet papieża i tradycji, sakramenty, charakter mszy, kapłaństwo, spowiedź, czyściec, kult świętych i modlitwy za zmarłych.

W luteranńskiej odpowiedzi źródłem usprawiedliwienia była łaska Boga przyjmowana przez wiarę, a nie zasługi gromadzone przez człowieka. Dobre uczynki zachowywały znaczenie jako skutek wiary, lecz przestawały stanowić sposób zdobywania usprawiedliwienia. W licznych nurtach protestantyzmu zlikwidowano czyściec, odpusty, msze za zmarłych i możliwość wpływania na los dusz po śmierci; odrzucono kult świętych i relikwii, a spowiedź, Eucharystię, kapłaństwo i życie zakonne gruntownie przekształcono. Zmieniał się więc praktyczny sposób przygotowywania człowieka do własnej śmierci oraz troszczenia się o zmarłych <sup>8</sup>.

Dla dalszego procesu szczególnie istotna była pluralizacja recept eschatologicznych. Reformacja nie stworzyła bowiem jednej protestanckiej odpowiedzi. Luteranie, reformowani, anabaptyści, Kościół Anglii i inne nurty różniły się w ważnych sprawach dotyczących Eucharystii, chrztu, Kościoła, urzędu duchownego, predestynacji, wolnej woli czy pewności zbawienia. W ten sposób również katolicyzm przestawał być bezalternatywnym zachodnim chrześcijaństwem i stawał się jednym z kilku konkurujących systemów.

Proces doktrynalnego, instytucjonalnego i politycznego wyodrębniania nowych konfesji trwał przez dziesięciolecia. Różnice doktrynalne i instytucjonalne oraz podziały terytorialne długo pozostawały częściowo płynne. Jeszcze po pokoju augsburskim w 1555 roku w wielu miejscach utrzymywały się formy pragmatycznego współżycia, wspólnego użytkowania instytucji i kontaktów przekraczających późniejsze granice wyznaniowe. Dopiero od końca lat siedemdziesiątych XVI wieku polaryzacja wyraźnie przyspieszyła <sup>9</sup>.

Zmieniała się jednak już sama sytuacja człowieka wobec śmierci. Przed Reformacją podstawowe pytanie brzmiało: co powinienem robić, aby zostać zbawionym? Po Reformacji dochodziło do niego pytanie następne: który Kościół prawidłowo mówi mi, co powinienem robić, aby zostać zbawionym? Czy msza pomaga żywym i zmarłym? Czy czyściec istnieje? Czy wstawiennictwo świętych pomaga człowiekowi, czy jest błędem? Czy prawomocnym źródłem autorytetu jest papież i tradycja, czy przede wszystkim Pismo? Od odpowiedzi zależał, w przekonaniu wiernych, wieczny los człowieka.

Nie oznaczało to koniecznie zwątpienia we własną wiarę. Katolik, luteranin czy reformowany mógł być całkowicie przekonany o jej prawdziwości. Powstała jednak nowa sytuacja kulturowa: obok jego wspólnoty istniały duże grupy chrześcijan, które z podobną pewnością twierdziły, że jego droga jest błędna i może prowadzić do zguby.

Ten stan można określić mianem niepokoju konfesyjnego. Na poziomie świadomym mógł to być przede wszystkim niepokój o los własnej konfesji i wspólnoty. Przeciwnicy

mogli pozyskiwać współwyznawców, wychowywać dzieci w uznawanym za błędny sposób, zdobyć władzę, zakazać własnego kultu albo narzucić swoją religię siłą. Człowiek mógł więc być poznawczo całkowicie pewny: „moja droga jest prawdziwa”, a zarazem odczuwać silne zagrożenie ze strony ludzi głoszących konkurencyjną drogę zbawienia.

Stawka tego konfliktu miała przy tym wymiar egzystencjalny. Przeciwnik podważał system, który mówił człowiekowi, co stanie się z nim po śmierci i jak może osiągnąć zbawienie. Sama obecność konkurencyjnej prawdy mogła zatem uruchamiać silną obronę własnego światopoglądu bez konieczności świadomego zwątpienia w jego prawdziwość<sup>10</sup>. Niepokój konfesyjny różnił się więc od późniejszego niepokoju eschatologicznego. W XVI wieku problem brzmiał przede wszystkim: „oni głoszą fałszywą drogę i mogą zwyciężyć”. Dopiero później u części elit coraz wyraźniej pojawi się inne pytanie: „skoro wszyscy głoszą swoją prawdę z podobną pewnością, skąd wiadomo, że którekolwiek z tych roszczeń jest wiarygodne?”.

Przynależność do konfesji rzadko była przy tym swobodnym wyborem jednostki. Rozstrzygały o niej często władza, miejsce zamieszkania, rodzina i lokalna wspólnota. Nie usuwało to problemu pluralizacji. Przeciwnie, skoro istniało kilka konkurujących odmian chrześcijaństwa, trzeba było coraz wyraźniej określać, kim jest katolik, luteranin lub reformowany, czego powinien wierzyć i dlaczego właśnie jego droga prowadzi do zbawienia. To zadanie przejęła konfesjonalizacja.

## Konfesjonalizacja: próba zahamowania pluralizacji i jej niezamierzone utrwalenie

Konfesjonalizacja była pierwszą wielką próbą opanowania skutków pluralizacji chrześcijańskich recept eschatologicznych. Jednej zachodniej Christianitas nie można już było odtworzyć. Można było natomiast próbować ustanawiać terytorialne monopole jednej konfesji: na określonym obszarze jedna religijna prawda miała obowiązywać publicznie, być nauczana i chroniona przed konkurencją.

Konfesjonalizacja działała dlatego w dwóch przeciwnych kierunkach. Hamowała pluralizację wewnątrz poszczególnych państw i wspólnot, a równocześnie utrzymywała ją w skali całego Zachodu. Katolicy, luteranie i reformowani starali się uczynić własną receptę eschatologiczną możliwie spójną, wiarygodną i odporną na konkurencję. Rezultatem ich równoległych działań było jednak powstanie kilku coraz wyraźniej odgraniczonych systemów religijnych.

Heinz Schilling podkreśla, że proces ten nie osiągnął pełnej intensywności natychmiast po Reformacji. Po pokoju augsburskim w 1555 roku przez kilkanaście do około dwudziestu lat w wielu miejscach funkcjonowały pragmatyczne formy współżycia wyznań. Polaryzacja znacznie przyspieszyła dopiero od końca lat siedemdziesiątych XVI wieku. Wtedy konfesjonalizacja coraz głębiej obejmowała państwo, Kościół i społeczeństwo, wytwarzając zarówno siły integracji, jak i konfrontacji. Schilling określa budowę państwa i konflikt konfesyjny jako dwa bieguny tego samego procesu.

Proces ten można ująć jako systematyczne formowanie człowieka konfesyjnego. Średniowieczny chrześcijanin eschatologiczno-rytualny miał stawać się katolikiem, luteraninem albo reformowanym, świadomym różnic dzielących jego wspólnotę od

innych. Służyły temu katechizmy, szkoły, kazania, wizytacje, kontrola duchowieństwa, cenzura, dyscyplina obyczajowa, regulacja małżeństwa i rodziny oraz nadzór nad praktykami religijnymi. Reformy trydenckie porządkowały i wzmacniały katolicką infrastrukturę zbawienia, a Kościoły protestanckie tworzyły odpowiadające własnym doktrynom systemy edukacji, duszpasterstwa i dyscypliny.

Konfesjonalizacja i budowa państwa wczesnonowoczesnego wzajemnie się wzmacniały. Państwo udostępniało Kościołom prawo, administrację, szkołę i przymus, dzięki którym można było skuteczniej chronić jedną receptę eschatologiczną przed konkurencją. Konfesjonalizacja zwiększała z kolei zapotrzebowanie na wykształcone kadry, administrację, szkolnictwo, rejestry i kontrolę terytorialną. Schilling łączy ją z rozwojem państwa wczesnonowoczesnego, dyscyplinowaniem społeczeństwa oraz XVI-wieczną rewolucją edukacyjną. Modernizacja polityczna mogła zatem w tej fazie wzmacniać religię: nowoczesne narzędzia państwa stawały się zarazem narzędziami skuteczniejszego przekazywania, utrwalania i ochrony recept eschatologicznych <sup>11</sup>.

Najpełniejszą formą tego sprzężenia było państwo konfesyjne. Władza świecka wspierała jedną konfesję prawem, administracją i przymusem, ograniczała publiczne działanie konkurencyjnych wyznań oraz kontrolowała szkoły, urzędy i praktyki religijne. Państwo konfesyjne było więc polityczną próbą redukcji niepewności wywołanej przez pluralizację. Skoro nie można już było przywrócić jednej prawdy całemu Zachodowi, można było ustanowić jej monopol na własnym terytorium.

Dla człowieka mogło to wzmacniać poczucie pewności. Jego Kościół nie występował jako prywatna opinia pośród wielu, lecz jako prawda publicznie uznana, nauczana w parafii i szkole oraz wsparta autorytetem prawa i państwa. Konfesjonalizacja ograniczała więc niepokój wewnątrz własnego obozu. Na granicach poszczególnych obozów działał jednak mechanizm przeciwny: im mocniej każda konfesja potwierdzała własną prawdę, tym ostrzej kwestionowała prawdę pozostałych.

Człowiek całkowicie pewny własnej religii mógł zatem bardzo silnie obawiać się zwycięstwa religii konkurencyjnej. Przeciwnik zagrażał nie tylko jego przekonaniom. Mógł zniszczyć jego Kościół, narzucić fałszywy kult, pozyskać jego współwyznawców, wychować dzieci w błędzie i zagrozić, w jego przekonaniu, zbawieniu całej wspólnoty. W takich warunkach obrona własnej konfesji mogła być traktowana równocześnie jako obrona prawdy, własnego porządku społecznego i wiecznego losu ludzi.

Schilling pokazuje historyczne przejawy takiego mechanizmu. Wiadomości o masakrze hugenotów w noc św. Bartłomieja oraz napływ uchodźców z Niderlandów wzbudzały na protestanckich dworach lęk przed katolicką ofensywą. Reformowani odpowiadali dążeniem do jeszcze pełniejszego oczyszczenia własnego Kościoła, a Schilling pisze o ukształtowanym w latach siedemdziesiątych XVI wieku „przymusie samoobrony”, który długo oddziaływał na ich politykę. W kolejnych dekadach polaryzacja prowadziła ku coraz silniejszemu poczuciu całościowej konfrontacji.

Duszpasterstwo wszystkich konfesji działało przy tym z niespotykaną wcześniej intensywnością. Katechizmy, kazania, literatura religijna oraz opieka nad ubogimi, chorymi i słabymi miały prowadzić ludzi do zbawienia. Równocześnie gwałtowna polemika i obelgi płynące z ambon wzmacniały poczucie konfrontacji. Schilling pisze, że

niepewność i lęk były włączane w konfesyjne schematy objaśniania świata: konflikt przedstawiano jako eschatologiczną walkę dobra ze złem, światła z ciemnością, dzieci Bożych z siłami piekła <sup>12</sup>.

Konfesyjny podział mógł więc intensyfikować poczucie zagrożenia dla własnego systemu zbawienia bez konieczności osłabienia świadomej pewności religijnej. Właśnie dlatego spory dotyczące doktryn, kultu i organizacji Kościoła osiągały tak wysoką temperaturę emocjonalną i polityczną. Zagrożenie miało wymiar doczesny, wspólnotowy i eschatologiczny zarazem.

Najbardziej dramatycznym społecznym skutkiem tej logiki były wojny religijne. Konkurencyjna konfesja nie była tylko odmiennym poglądem. Jej ekspansja mogła oznaczać narzucenie fałszywego kultu, likwidację własnych instytucji religijnych i rozpowszechnianie drogi uznawanej za prowadzącą ludzi ku potępieniu. Taka stawka sprzyjała mobilizacji i utrudniała kompromis.

Wojen XVI i XVII wieku nie można sprowadzać do konfliktu religijnego. Działy w nich również interesy dynastyczne, terytorialne, społeczne, fiskalne i geopolityczne. Konfesja wyznaczała granice obozów, zwiększała siłę mobilizacji i nadawała konfliktom najwyższą sankcję, ale nie określała samodzielnie całej polityki. Wojna trzydziestoletnia ujawniła granice porządku konfesyjnego: w jej trakcie rosło znaczenie racji stanu i politycznego pragmatyzmu, a według Schillinga konfesja stopniowo traciła wcześniejszą funkcję nadrzędnej siły organizującej politykę i społeczeństwo.

W połowie XVII wieku rezultat Reformacji i konfesjonalizacji był więc paradoksalny. Religia została silnie zmobilizowana, Kościoły sprawniej formowały wiernych, a państwa potrafiły skuteczniej chronić wybrane chrześcijańskie recepty eschatologiczne. Pluralizacja recept eschatologicznych została lokalnie zahamowana, ale w skali Zachodu utrwalona. Z jednej dominującej recepty powstało kilka mocnych, instytucjonalnie zabezpieczonych i wzajemnie wykluczających się systemów zbawienia.

Zachód pozostawał głęboko chrześcijański, lecz nie posiadał już jednej bezspornej odpowiedzi na pytanie o wieczny los człowieka. Katolik, luteranin czy reformowany mógł być całkowicie pewny swojej konfesji, a jednocześnie żył w świecie, w którym inne wspólnoty z podobną pewnością głosiły odpowiedzi sprzeczne. Reformacja stworzyła pluralizm chrześcijańskich recept eschatologicznych, a konfesjonalizacja, próbując go opanować, nadała mu trwałą postać instytucjonalną i polityczną. Następny etap przemiany będzie już dotyczył nie tylko konkurencji między konfesjami, lecz także samego systemu autorytetów, który podtrzymywał wiarygodność religijnych odpowiedzi na śmierć.

## **Nowa nauka i powstanie autonomicznych autorytetów doczesnych**

Konfesjonalizacja pokazała, że modernizacja mogła służyć wzmocnieniu religii. Druk, szkoła, administracja, prawo i sprawniejszy aparat państwowy pomagały Kościołom formować wiernych i chronić własne recepty eschatologiczne. Równocześnie rozwijał się inny proces. Coraz więcej dziedzin życia doczesnego zyskiwało własne cele, metody i kryteria prawdy lub skuteczności. W takim znaczeniu można mówić o ich stopniowej

sekularyzacji: dana dziedzina mogła coraz sprawniej funkcjonować bez odwoływania się do autorytetu religijnego.

Dla historii recept eschatologicznych różnica między Reformacją a nową nauką jest taka, że Reformacja oddziaływała na nie bezpośrednio a nowa nauka pośrednio. Reformacja wprost zakwestionowała skuteczność części katolickich środków zbawienia i doprowadziła do powstania kilku konkurujących chrześcijańskich recept eschatologicznych. Natomiast nowa nauka nie zajmując się pytaniem, co stanie się z człowiekiem po śmierci, tworzyła coraz silniejszy, własny system poznawania rzeczywistości, który budował własną metodę, własnych ekspertów i własne autorytety. W rezultacie autorytet Kościoła i teologii przestawał być niezbędny do rozstrzygania coraz większej liczby pytań o świat. To właśnie ta przebudowa autorytetów miała z czasem wpływać również na warunki, w których przyjmowano i oceniano religijne odpowiedzi na śmierć.

Początki procesu tworzenia nowej nauki sięgały późnego średniowiecza. Około 1500 roku arystotelesowska filozofia przyrody nadal dominowała na uniwersytetach i pozostawała częścią wielkiej scholastycznej syntezy, łączącej filozofię, metafizykę i teologię. Jej dawny monopol był jednak mocno naruszony. Spory związane z awerroizmem pokazały, że możliwe są interpretacje Arystotelesa prowadzące do tez trudnych do pogodzenia z chrześcijaństwem a niekiedy sprzecznych z nim. W konsekwencji Duns Szkot a zwłaszcza Ockham zakwestionowali użyteczność języka i pojęć Arystotelesa. W ten sposób filozofia została odcięta od wiary i teologii i mogła pójść nową drogą, na przykład empirii.<sup>13</sup> Buridan, Oresme i inni przekształcali elementy arystotelesowskiej fizyki kładąc podwaliny pod mechanycyzm (metafora Oresme o Bogu tworzącym niebiosy i wprawiającym je w ruch jak zegarmistrz tworzy zegar, który po nakręceniu działa już samoczynnie). Równolegle gromadzono zasoby praktycznej wiedzy o medycynie, optyce, żegludze, budownictwie, metalurgii, rolnictwie czy botanice, której wartość można było sprawdzać poprzez ich skuteczne zastosowania. Słowem, tradycyjna recepta eschatologiczna traciła wsparcie filozofii, która w następnych wiekach zbuduje gmach wszechświata na nowych zasadach.

Renesans przyspieszył tę zmianę. Humanizm i filologia rozwijały krytyczne badanie tekstów, porównywanie rękopisów i powrót do źródeł. Odzyskana starożytność pokazywała zarazem, że poza Arystotelesem istniały inne wielkie tradycje filozoficzne. Szczególne znaczenie miały platonizm, neoplatonizm i neopitagoreizm. Wprowadzały one konkurencyjne przekonanie, że rzeczywista struktura kosmosu ma charakter matematyczny, harmonijny i prosty.

W historiografii nauki rolę tego zwrotu mocno podkreślali Burt i Koyré, a w różnych wariantach również Butterfield, Crombie i Kuhn. W tym ujęciu Kopernika nie popchnęły ku heliocentryzmowi nowe obserwacje. Znaczenie miało przede wszystkim przekonanie o matematycznej harmonii rzeczywistości oraz szczególnej godności Słońca, charakterystyczne dla renesansowego neoplatonizmu. U Keplera związek matematyki, metafizyki i religii był jeszcze wyraźniejszy. Neoplatonizm nie był więc nową nauką, lecz jednym z intelektualnych warunków umożliwiających inne spojrzenie na te same problemy astronomiczne.

Koyré ujmował rewolucję naukową szerzej. Jej istotą była według niego destrukcja średniowiecznego obrazu kosmosu oraz matematyzacja obrazu natury. Dawny świat był uporządkowaną, jakościowo zróżnicowaną i hierarchiczną całością, w której fizyka, metafizyka i teologia były ze sobą silnie powiązane. Nowa nauka tworzyła inny obraz rzeczywistości: przyroda stawiała się domeną wielkości, przestrzeni, czasu, ruchu i matematycznie wyrażalnych praw. Ta przemiana obejmowała jednocześnie naukę, filozofię ale i teologię, ponieważ w umysłach Keplera, Kartezjusza czy Newtona dziedziny te nie były jeszcze rozdzielone.<sup>14</sup>

Kopernik zapoczątkował przebudowę kosmosu. Kepler poszukiwał praw matematycznych ruchu planet; Galileusz połączył matematyczny opis ruchu z eksperymentem; Kartezjusz zbudował wielki mechanistyczny system przyrody; Gassendi wspierał ideę poznania empirycznego; Boyle łączył korpuskularny obraz materii z eksperymentem; Newton pokazał, że te same matematyczne prawa opisują ruch ciał na Ziemi i ruch ciał niebieskich. W miejsce arystotelesowskich form, naturalnych miejsc i przyczyn celowych wchodziły coraz częściej ruch, wielkość, kształt, siła i regularność.

Pierre Chaunu wskazuje na lata około 1620–1650 jako okres zasadniczej zmiany sposobu poznawania przyrody. Szczególnie użyteczne dla naszej konstrukcji jest jego pojęcie redukcji fenomenologicznej nauki. Nowa nauka zwiększała skuteczność między innymi dlatego, że ograniczała zakres własnych pytań. Badacz nie musiał badać ostatecznej istoty rzeczy ani ich miejsca w boskim planie stworzenia. Powinien ograniczyć się do obserwowania zjawisk, mierzenia ich, wykrywania zależności i formułowania praw. Metafizyka i teologia pozostawały ważne, ale przestawały być koniecznym elementem każdej konkretnej operacji poznawczej.<sup>15</sup>

W ten sposób nastąpiła zmiana, która miała znaczenie dla historii przemian eschatologicznych: powstawał coraz szerszy system autorytetów doczesnych. O prawdziwości twierdzenia o ruchu planety, krążeniu krwi czy zachowaniu gazów coraz mniej decydowała już pozycja instytucji, która je wypowiadała, a coraz bardziej obserwacja, rachunek, eksperyment, instrument i możliwość sprawdzenia wyniku przez innych specjalistów. Obok duchownego i teologa coraz większy autorytet uzyskiwali uczone, lekarz, matematyk, prawnik, inżynier, filolog czy historyk.

Proces ten wykraczał daleko poza przyrodoznawstwo. Filologia tworzyła własne procedury krytyki tekstu, prawo rozwijało własne sposoby rozumowania, państwo korzystało z wiedzy prawników, urzędników i specjalistów, medycyna opierała się coraz silniej na obserwacji i anatomii. Religia nadal miała autorytet, lecz obok niego rosły autorytety kompetencji specjalistycznej.

Konsekwencja dla wizji eschatologicznych była wyraźna, choć pośrednia. W roku 1500 chrześcijańska odpowiedź na śmierć była częścią szerszego zintegrowanego porządku: Kościół wskazywał drogę zbawienia, teologia tłumaczyła miejsce człowieka w stworzeniu, filozofia przyrody opisywała kosmos zgodny z tym porządkiem, a chrześcijańska historia wskazywała jego początek i koniec. W XVII wieku jedna z tych podpór - wiedza o przyrodzie - uzyskiwała coraz większą samodzielność. Chrześcijańskie recepty eschatologiczne nie znikwały, ale ich autorytet był słabszy, bo nie można już było bezspornie twierdzić, że cała wiedza o rzeczywistości tworzy jeden system podporządkowany religii.

Nowa wiedza otrzymała również własną infrastrukturę instytucjonalną i komunikacyjną. Druk, korespondencja, akademie i towarzystwa naukowe, czasopisma i rynek książki umożliwiały utrwalanie i szerokie rozpowszechnianie rezultatów badań. Powstawała Republika Uczonych - ponadpaństwowa sieć uczonych, pisarzy, korespondentów i wydawców, których współpraca mogła przekraczać granice państw i konfesji. Katolik i protestant nie musieli uzgadniać doktryny o zbawieniu, aby dyskutować o astronomii, anatomii czy matematyce. Wspólnotę intelektualną coraz częściej tworzyła kompetencja i wspólna praktyka badawcza, a nie wspólna konfesja.<sup>16</sup>

Granice między nowym i starym sposobem myślenia pozostawały płynne. Kepler był także astrologiem, sporządzał kalendarze zawierające prognozy astrologiczne, a horoskopy stanowiły jedno ze źródeł jego dochodów. Newton stworzył jeden z fundamentów nowoczesnej fizyki, a równocześnie ogromną część pracy poświęcał alchemii, prorocत्वom biblijnym, teologii, millenaryzmowi. Margaret Jacob pokazuje podobne zjawiska także u innych przedstawicieli epoki.

To współistnienie jest równie ważne, jak późniejszy podział na „racjonalną naukę” i „przesąd”. Rewolucja naukowa tworzyła nowe metody i nowe kryteria prawdy, ale ludzie, którzy ją tworzyli, nadal należeli do świata, w którym ważną rolę odgrywała teologia, biblijne prorocтва, hermetyczne tradycje i metafizyka. Nowoczesne kryteria poznania powstawały więc wewnątrz kultury chrześcijańskiej, autonomię zdobywając krok po kroku, stopniowo.

Nowa nauka wpływała na religię również konstruktywnie. Mechanistyczny, regularny i matematycznie uporządkowany wszechświat można było interpretować jako dzieło rozumnego Boga. W drugiej połowie XVII wieku zaczęły powstawać takie właśnie syntezy chrześcijaństwa i nauki. Ich pełne znaczenie ujawniło się około 1680–1715.

Ostateczny bilans XVII-wiecznej rewolucji naukowej dla naszej historii jest więc następujący. Nauka nie tworzyła recept eschatologicznych. Tworzyła natomiast autonomiczny system poznania i autorytetu, który ograniczał dawną nadrzędność religii w wyjaśnianiu rzeczywistości. Równocześnie dostarczała materiału do przebudowy samych religijnych odpowiedzi. W ten sposób pośrednio zwiększała liczbę możliwych sposobów łączenia Boga, natury, Objawienia i ludzkiego losu.

Reformacja rozbiła jedność odpowiedzi na zbawienie. Rewolucja naukowa zaczęła rozbić jedność systemu autorytetów, który otaczał te odpowiedzi. Pod koniec XVII wieku oba procesy zaczęły oddziaływać na siebie.

## 1680–1715: przełom w kulturze elit

W latach około 1680–1715 wśród wykształconych warstw Europy nastąpił przełom w myśleniu politycznym, religijnym, w sferze nauki i światopoglądu. Dawny porządek religijny i intelektualny został poddany radykalnej krytyce. Paul Hazard nazwał to kryzysem świadomości europejskiej. Zdaniem Margaret Jacob z tego okresu wyłoniło się nowe rozumienie człowieka i przyrody, władzy oraz miejsca religii w społeczeństwie.

W ujęciu Margaret Jacob detonatorem zmian była polityka. Z jednej strony Europa obserwowała doświadczenie angielskich rewolucji, zakończone rozstrzygnięciem z lat 1688–1689, które pokazywało możliwość ograniczenia monarchy, wzmocnienia

parlamentu, nowe idee legitymizacji władzy oraz ustanowienia pewnego zakresu tolerancji religijnej. W polityce szybko rosło znaczenie nowych świeckich autorytetów. Polityka mogła być objaśniana i organizowana przez świeckich myślicieli, prawników i polityków bez konieczności podporządkowania jej argumentacji Kościoła.

Z drugiej strony świeże były wspomnienia agresywnej ekspansji terytorialnej katolickiej Francji na Niderlandy (1672-1678), odwołanie edyktu nantejskiego w 1685 roku i nowe prześladowania hugenotów skutkujące ucieczką z Francji około dwustu tysięcy hugenotów. Połączenie zaborczej absolutnej monarchii, katolicyzmu i przymusu konfesyjnego rodziło w protestanckich i części świeckich elit poczucie realnego zagrożenia.

Reakcją była eksplozja aktywności intelektualnej przeciwników absolutyzmu. Szczególną rolę odegrała Republika Holenderska. Spotykali się tam angielscy wolnomysłiciele, wigowie, francuscy uchodźcy hugenoccy i holenderscy przeciwnicy francuskiej ekspansji. Jacob wskazuje na gwałtowne wojny pamfletowe przeciw tyranii, rozwój periodyków, spinozizmu i wolnomysłicielstwa. Idee powstałe w Anglii były na kontynencie przejmowane, przekształcane i nieraz radykalizowane. Francuski przekład Dwóch traktatów o rządzie Locke'a z 1691 roku pomijał pierwszy traktat, zmieniał układ drugiego i nadawał mu bardziej zdecydowanie antyabsolutystyczny charakter niż miał angielski oryginał. Na ten okres przypada też szczytowy rozwój Republiki Uczonych, międzynarodowej sieci uczonych, pisarzy, korespondentów i wydawców, których współpraca mogła przekraczać granice państw i konfesji.

Pobudzona konfliktami politycznymi dyskusja szybko stała się wielotematyczną europejską debatą elit rozczarowanych religijną ortodoksją naukową, konserwatywnym duchowieństwem i absolutyzmem. Nowa infrastruktura instytucjonalna i komunikacyjna umożliwiały debaty i wymianę informacji na przeróżne tematy: o ludach na nowo odkrytych lądach, ich religiach, obyczajach i tworzonych na tej bazie pierwocinach etnografii, o nowych pracach z zakresu krytyki biblijnej, o powstającej geologii i nowej chronologii Ziemi, o astronomii, fizyce, biologii, medycynie

W tym intelektualnym pobudzeniu coraz większe znaczenie zdobywały prawo naturalne, umowa społeczna, prawa jednostki i tolerancja. Hazard ujmował tę przemianę jako przejście od cywilizacji obowiązku ku cywilizacji praw. Polityczny porządek można było teraz coraz częściej uzasadniać naturą człowieka, prawem i umową między ludźmi, a nie boskim pochodzeniem władzy.<sup>17</sup>

Dla opowiadanej tu historii przemian wizji eschatologicznych był to okres szczególny. Pod koniec XVII i na początku XVIII wieku rozpoczęły się różnorodne próby przebudowy samego chrześcijaństwa i jego odpowiedzi na ostateczny los człowieka. Większość tych poszukiwań nie odrywała się jeszcze całkowicie od chrześcijaństwa. Próbowano pogodzić Boga i nadzieję zbawienia z mechanistycznym obrazem wszechświata, nową nauką i racjonalizmem, ograniczyć zależność religii od instytucjonalnych konfesji, a zarazem znaleźć drogę między ortodoksyjnym przymusem wyznaniowym a ateizmem. Obok tych prób pojawiały się rozwiązania bardziej radykalne, które ograniczały znaczenie Objawienia albo podważały niektóre elementy chrześcijańskiej wizji człowieka i zaświatów.

Drugą sferą przełomu była nauka. Jej zasadnicza transformacja nastąpiła już wcześniej. Około 1680 roku mechanistyczny obraz przyrody, eksperyment i matematyczne prawa miały własne instytucje, specjalistów i rosnący prestiż. Principia Newtona z 1687 roku stały się spektakularnym potwierdzeniem możliwości wyjaśniania natury przez powszechne prawa matematyczne.

Jacob zwraca uwagę na podwójną rolę tego procesu. Nowa nauka pomagała wywołać kryzys dawnej kultury religijnej, ponieważ rozpad arystotelesowskiej filozofii przyrody usuwał jedną z podpór scholastycznej syntezy. Jednocześnie nauka dostarczała narzędzi do budowania nowych wersji religii chrześcijańskiej. Mechanistyczny wszechświat nie musiał być światem bez Boga. Można było widzieć w nim racjonalne dzieło Stwórcy działające według ustanowionych przez niego praw.

W tym sensie nauka przyspieszała pluralizację recept eschatologicznych w sposób dwojaki. Osłabiała wcześniejsze intelektualne otoczenie tradycyjnych recept, a jednocześnie umożliwiała ich przebudowę. Nie tylko odbierała dawnym odpowiedziom część podpór; pomagała konstruować odpowiedzi nowe.<sup>18</sup>

Najbardziej charakterystycznym skutkiem przełomu była właśnie mnogość takich eksperymentów. Nie przebiegały one po jednej linii od chrześcijaństwa do niewiary. Granice między religią, nową nauką, racjonalizmem i heterodoksją były płynne.

Jacob opisuje jedno z tych zjawisk jako kalwiński racjonalizm. Newton, holenderski pastor Balthasar Bekker i hugenocki publicysta Pierre Bayle różnili się bardzo głęboko, lecz każdy z nich próbował w inny sposób łączyć silne religijne przekonania z nowym racjonalizmem. Newton łączył matematyczną fizykę z nieortodoksyjną teologią, millenaryzmem i intensywnymi studiami nad prorocत्वami biblijnymi. Bekker używał racjonalizmu i nowej filozofii przyrody do zwalczania wiary w demony i czary, ale czynił to w imię radykalnego monoteizmu. Bayle mógł doprowadzać sceptycyzm bardzo daleko, zachowując fideizm. Według Jacob takie rozwiązania pozwalały ludziom epoki zachować wiarę i racjonalizm, nie przechodząc ani do ateizmu, ani do religijnego fanatyzmu.

Innym eksperymentem było liberalne chrześcijaństwo powiązane z religią naturalną. Boyle, środowisko Royal Society, Newton, Locke czy Clarke reprezentowali różne jego odmiany. Bóg pozostawał Stwórcą i źródłem ładu, ale świat działał według stabilnych praw dostępnych ludzkiemu rozumowi. Religia miała być zgodna z nauką, bardziej racjonalna, mniej zależna od konfliktów dogmatycznych, kwestionująca kościelne pośrednictwo i bardziej otwarta na tolerancję. Jacob przedstawia tę formację jako swoistą *via media* między wojowniczym kalwinizmem a sztywną ortodoksją konfesyjną.

Takie chrześcijaństwo mogło zachowywać zasadniczy rdzeń recepty eschatologicznej - Boga, Opatrzność, odpowiedzialność moralną człowieka i przyszły los jednostki - lecz zmieniał sposób jej uzasadniania. Wiarygodność odpowiedzi miała wynikać nie tylko z autorytetu konkretnego Kościoła, lecz przede wszystkim z jej zgodności z rozumem i nowym obrazem natury. Była to nowa odmiana recepty, mało już powiązana z dawnym systemem konfesyjnym.

Deizm przesunął tę przebudowę dalej. Zachowywał Boga i moralny porządek świata, ale ograniczał znaczenie szczególnego Objawienia, cudów, dogmatów i pośrednictwa Kościołów. Obok niego pojawiały się panteizm, spinozizm, sceptycyzm i materializm. Te

stanowiska nie zawsze dawały własną pełną odpowiedź eschatologiczną. Ich obecność poszerzała jednak pole wyboru i umożliwiała również odrzucenie części albo całości tradycyjnej chrześcijańskiej odpowiedzi na śmierć.

Do tego samego procesu należała krytyka Biblii. Richard Simon badał historię tekstu, jego autorstwo, redakcję i przekaz za pomocą metod filologicznych. Nie oznaczało to samo w sobie odrzucenia Objawienia, ale zmieniało sytuację intelektualną Pisma: również ono mogło być poddawane procedurom krytycznym, a kompetencja filologa i historyka zaczynała współdecydować o tym, jak należy rozumieć tekst będący podstawą chrześcijańskich twierdzeń o zbawieniu.<sup>19</sup>

W rezultacie około 1700 roku obok katolickiej, luterkańskiej i reformowanej recepty zbawienia pojawiały się więc przebudowane warianty chrześcijaństwa oraz rozwiązania odchodzące od niego coraz dalej. Pluralizacja nie polegała już jedynie na konflikcie kilku Kościołów o prawidłową drogę zbawienia. Dotyczyła także tego, ile Objawienia potrzeba religii, jaką rolę ma Kościół, czy rozum może sam dojść do Boga, jaki związek istnieje między naturą a Opatrznością i czy w ogóle można uzyskać pewną wiedzę o rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Ten eksperymentalny charakter epoki tłumaczy połączenia, które później często będą rozdzielane. Matematyczny fizyk mógł być millenarystą i alchemikiem; kalwiński pastor mógł używać racjonalizmu do usuwania demonów i czarów z obrazu świata; sceptyk - fideistą. Około 1680–1715 nie powstał jeszcze uporządkowany zestaw nowoczesnych stanowisk religijnych i niereligijnych. Powstawało raczej laboratorium, w którym rozmontowywano dawne związki i tworzone z ich elementów nowe konfiguracje.

Pod koniec tego okresu pojawiały się także tendencje, które oddziaływały na eschatologię w jeszcze inny sposób. Hazard wskazuje na rosnące znaczenie świeckiej moralności, ziemskiego szczęścia oraz wiary w naukę i przyszły postęp. Nie były to recepty eschatologiczne: nie obiecywały człowiekowi dalszego istnienia po śmierci. Zaczynały jednak przejmować część funkcji, które wcześniej silniej skupiały się wokół religii - dostarczały celów działania, nadziei i orientacji ku przyszłości.

Około 1715 roku chrześcijańskie recepty eschatologiczne nadal zdecydowanie dominowały społecznie. Musimy bowiem pamiętać, że opisywane zawirowania doktrynalne były udziałem elit. Zmieniło się jednak środowisko, w którym funkcjonowały. Jedną z najważniejszych nowości przełomu polegała na tym, że zaczęto intensywnie eksperymentować zarówno z ich treścią, jak i z podstawami ich wiarygodności. Można było zachować chrześcijańską nadzieję, przebudowując ją zgodnie z nową nauką i rozumem; ograniczyć władzę Kościołów, pozostając człowiekiem religijnym; zredukować Objawienie do religii naturalnej; pójść w stronę deizmu; albo podważyć samą możliwość pewnej wiedzy o zaświatach.<sup>20</sup>

W XVI wieku niepokój konfesyjny dotyczył przede wszystkim tego, która z konkurujących chrześcijańskich dróg rzeczywiście prowadzi do zbawienia. Około 1700 roku dla części elit problem mógł przesunąć się głębiej: czy instytucjonalne chrześcijaństwo jest jedynym wiarygodnym źródłem odpowiedzi na pytanie o Boga i ostateczny los człowieka? Właśnie ta zmiana otwierała nową fazę pluralizacji recept eschatologicznych. XVIII wiek będzie ją rozwijał znacznie dalej.

## XVIII wiek: rozszerzenie pola odpowiedzi

Przełom około 1680-1715 nie stworzył jednej nowej wizji religii i człowieka. Jego następstwem było uruchomienie wielu równoległych poszukiwań, które w XVIII wieku stawały się coraz wyraźniejsze, trwalsze i łatwiej dostępne. Peter Rietbergen przedstawia Oświecenie jako proces długiego dojrzewania postaw krytycznych, a zarazem przestrzega przed widzeniem go jako prostej drogi od chrześcijaństwa do niewiary. Obok tradycyjnych konfesji rozwijały się chrześcijańskie odmiany Oświecenia, religia naturalna, deizm, sceptycyzm, panteizm, materializm i ateizm, ale także pietyzm, mistycyzm i ruchy religijnego przebudzenia. Znaczną część tego spektrum stanowiły formy umiarkowane, często nadal chrześcijańskie.<sup>21</sup>

Z punktu widzenia stosunku do śmierci właśnie ta proliferacja była jedną z najważniejszych cech XVIII wieku. Zamiast jednej świeckiej odpowiedzi zastępującej chrześcijaństwo powstało szerokie spektrum stanowisk dotyczących Boga, Objawienia, duszy i ostatecznego losu człowieka. Jedne zachowywały tradycyjną obietnicę zbawienia, inne ją przebudowywały, religia naturalna i deizm mogły zachowywać Boga, nieśmiertelną duszę, nagrodę i karę, sceptycyzm ograniczał możliwość uzyskania pewnej wiedzy o zaświatach, a materializm i ateizm prowadziły do odrzucenia osobowego dalszego życia. Obok pełnych eschatologii pojawiały się więc odpowiedzi częściowe, stanowiska zawieszające sąd oraz rozwiązania antyeschatologiczne. Nawet jeżeli najbardziej radykalne stanowiska pozostawały społecznie nieliczne, sama debata osłabiała chrześcijaństwo jako jedyną wszechogarniającą ramę kultury części elit.

Większa liczba odpowiedzi oznaczała zarazem większą możliwość zakwestionowania każdej z nich. Dla wielu ludzi własna religia nadal pozostawała całkowicie pewna. Dla części elit sytuacja stawała się jednak bardziej skomplikowana: skoro różne systemy przedstawiały sprzeczne odpowiedzi jako prawdziwe, pojawiało się pytanie o kryterium pozwalające rozstrzygnąć, której z nich można zaufać. Proliferacja mogła więc zwiększać niepewność, nie prowadząc koniecznie do niewiary. A ponieważ dotyczyła również pytania, czy człowiek po śmierci nadal istnieje i jaki będzie jego los, niepewność intelektualna mogła przeradzać się w niepokój eschatologiczny.

Rietbergen pokazuje, że proliferacja idei potrzebowała społecznych nośników. Rozrastał się rynek książki, zwiększał udział piśmiennictwa w językach narodowych, rosło znaczenie periodyków, bibliotek, akademii, towarzystw, korespondencji i podróży. Republika Uczonych tworzyła sieci komunikacji przekraczające granice państw i wyznań, choć pozostawała środowiskiem elitarnym i dalekim od pełnej tolerancji. Książka, list i czasopismo pozwalały człowiekowi wykształconemu stykać się nie tylko z większą liczbą informacji, lecz także z poglądami, których wcześniej mógł w ogóle nie spotkać.<sup>22</sup>

Dla naszego problemu szczególnie ważne było zwiększenie kontaktu z odpowiedziami konkurencyjnymi. Katolik, luteranin czy wyznawca kalwinizmu wiedział od czasów Reformacji, że inne konfesje inaczej opisują drogę zbawienia. W XVIII wieku mógł coraz częściej zetknąć się również z twierdzeniem, że religię należy oczyścić z dogmatów, że Boga można poznać przez samą naturę i rozum, że Objawienie nie jest konieczne do moralnego życia, że dusza nie musi być nieśmiertelna albo że człowiek nie ma dostatecznych podstaw, by w ogóle wiedzieć, co istnieje po śmierci. Rozbudowa obiegu

informacji zwiększała zatem nie tylko wybór odpowiedzi. Zwiększała również ekspozycję na argumenty podważające odpowiedź dotychczas uznawaną za oczywistą.

Pierre Chaunu pozwala częściowo zmierzyć zmianę struktury kultury pisanej. Porównuje lata 1715-1719 i 1750-1754, wykorzystując trzy rodzaje materiału: prośby o królewskie przywileje drukarskie, czyli zezwolenia zapewniające publikacji ochronę prawną, oraz zawartość dwóch ważnych periodyków - *Journal des savants* i jezuickich *Mémoires de Trévoux*. W rejestrach przywilejów udział teologii spada według jego wykresu mniej więcej z 35 do 25 procent. W publikacjach omawianych przez *Mémoires de Trévoux* spadek jest znacznie większy - z około jednej czwartej do kilku procent - a w *Journal des savants* z około kilkunastu procent do poziomu poniżej 10 procent. Jednocześnie wyraźnie rośnie udział nauk i sztuk. Chaunu podsumowuje tę zmianę jako zwrot kultury pisanej ku treściom bardziej naukowym i technicznym.

Zmieniała się również sama literatura teologiczna. Więcej miejsca zajmowały apologetyka i „kontrowersje”, czyli pisma broniące doktryny i polemizujące z przeciwnikami wyznaniowymi, mniej zaś patrologia - badania nad pismami Ojców Kościoła - liturgia i literatura dewocyjna. Chaunu wskazuje także na wyraźny spadek znaczenia prawa kanonicznego i historii kościelnej i właśnie te przesunięcia nazywa laicyzacją kultury. Nie są to dane o spadku osobistej wiary Francuzów ani tym bardziej Europejczyków. Pokazują natomiast, że religia zajmowała coraz mniejszą część przestrzeni pisanej, w której funkcjonowały elity.<sup>23</sup>

Ta zmiana wpływała także na wiarygodność recept eschatologicznych. Im większa część świata była opisywana przez naukę, historię, politykę i moralność posługujące się własnymi kryteriami, tym częściej również twierdzenia o sprawach ostatecznych trafiały w otoczenie konkurujących sposobów uzasadniania prawdy. Spór o życie po śmierci przestawał być wyłącznie sporem między konfesjami.

Wyraźnie widać to u Davida Hume’a (1711-1776). Hume nie proponował nowej wizji życia pośmiertnego. Kwestionował natomiast możliwość uzasadnienia wielu twierdzeń, na których takie wizje się opierały, między innymi wiarygodność świadectw o cudach. W XVIII wieku do odpowiedzi „zbawienie wygląda tak” i „zbawienie wygląda inaczej” dochodziła więc odpowiedź innego rodzaju: nie mamy wystarczających podstaw do uznania nieśmiertelności duszy za pewną, a naturalne analogie przemawiają raczej za jej śmiertelnością. Nie był to jeszcze „agnostycyzm” jako nazwany kierunek - termin powstał dopiero w XIX wieku - ale pojawiał się typ sceptycznego stanowiska, który później zostanie z nim związany.

Znaczenie tej zmiany było egzystencjalne, a nie tylko filozoficzne. Człowiek mógł nadal wierzyć głęboko, lecz obok jego wiary pojawiało się kulturowo dostępne pytanie, czy istnieje sposób jej ostatecznego potwierdzenia. Dla części ludzi większy wybór oznaczał większą swobodę. Dla innych oznaczał trudność rozstrzygnięcia, której odpowiedzi można zaufać. A gdy przedmiotem wątpliwości było nie tylko istnienie Boga, lecz także własna nieśmiertelność, zbawienie lub całkowite unicestwienie, zwiększona niepewność mogła rodzić niepokój znacznie silniejszy niż zwykły spór intelektualny.<sup>24</sup>

Pluralizacja obejmowała jednak również nurty wzmacniające chrześcijańską pewność zbawienia. John Wesley (1703-1791) był jedną z najważniejszych postaci protestanckich

Przebudzeń - ruchów religijnego odrodzenia kładących nacisk na osobiste nawrócenie i intensywną wiarę. U Wesleya szczególne znaczenie miało doświadczenie nawrócenia rozumiane jako otrzymanie pewności przebaczenia i zbawienia. Chaunu nazywa go najważniejszą postacią religijną XVIII wieku i ojcem Przebudzenia w świecie anglosaskim. W świecie mnożących się odpowiedzi i wątpliwości metodyzm proponował więc bardzo mocną receptę eschatologiczną: wierzący mógł uzyskać osobistą pewność, że jego grzechy zostały przebaczone i że czeka go zbawienie.

Wesley dostrzegał zarazem proces działający w odwrotnym kierunku:

„Obawiam się, że wszędzie tam, gdzie wzrosło bogactwo - a wyjątki są nadzwyczaj nieliczne - istota religii, duch Chrystusowy, zmniejszyła się w tej samej proporcji. /.../ Religia musi bowiem z konieczności prowadzić zarówno do pracowitości, jak i oszczędności, a te nie mogą nie prowadzić do bogactwa. Lecz wraz ze wzrostem bogactwa rosnąć będą także pycha, gniew i umiłowanie świata we wszystkich jego przejawach. /.../ Tak więc, choć forma religii pozostaje, jej duch szybko zanika.”<sup>25</sup>

Mechanizm, który Max Weber (1864-1920) rozwinął przede wszystkim w odniesieniu do ascetycznego protestantyzmu kalwińskiego, miał charakter paradoksalny. Powodzenie gospodarcze mogło być traktowane jako znak Bożego błogosławieństwa, a systematyczna praca jako świadectwo autentyczności wiary. W ten sposób zdyscyplinowana działalność gospodarcza otrzymywała silną motywację religijną. Jej powodzenie prowadziło jednak do gromadzenia majątku i coraz większego zaangażowania w świat doczesny. Wesley dostrzegał końcowy paradoks: religia mogła współtworzyć warunki, w których bogactwo, aspiracje i sukces osłabiały duchowe motywacje, które pierwotnie uruchomiły tę aktywność.

W XVIII wieku działały więc równocześnie przeciwstawne mechanizmy. Przebudzenia mogły odbudowywać osobistą pewność zbawienia. Rozwój świata doczesnego, nowych zainteresowań i nowych sposobów myślenia mógł odciągać uwagę części ludzi od zaświatów. Sceptycyzm mógł osłabiać pewność, a religia naturalna próbowała odbudować ją na nowych podstawach. Sama proliferacja odpowiedzi mogła zarówno wywoływać niepewność, jak i uruchamiać wysiłki zmierzające do jej przezwyciężenia.

Zmienił się przy tym rodzaj możliwej niepewności. W XVI i XVII wieku niepokój konfesyjny dotyczył przede wszystkim pytania, która chrześcijańska droga prowadzi do zbawienia. W XVIII wieku dla części elit pytanie mogło przesunąć się poziom wyżej: skąd wiadomo, że którakolwiek z konkurujących doktryn posiada pewną wiedzę o tym, co następuje po śmierci? Konkurentem katolicyzmu nie był już wyłącznie luteranizm lub kalwinizm. Były nim także deizm, religia naturalna, sceptycyzm, materializm oraz twierdzenie, że zaświatów w ogóle nie ma.

Obok niepokoju konfesyjnego stawał się więc możliwy niepokój eschatologiczny innego rodzaju. Jego źródłem było osłabienie oczywistości kryterium pozwalającego jeden ze sprzecznych poglądów uznać za bezspornie prawdziwy. Reformacja pomnożyła chrześcijańskie drogi zbawienia. Oświecenie pomnożyło także odpowiedzi na pytanie, czy zbawienie, nieśmiertelna dusza i życie po śmierci w ogóle istnieją oraz czy człowiek może posiadać o nich pewną wiedzę.

Równolegle dla części ludzi doczesna przyszłość historyczna zyskiwała coraz większe znaczenie w stosunku do przyszłości pośmiertnej. Chaunu łączy ten proces z redukcją perspektywy eschatologicznej. Postęp otwierał ziemską alternatywę dla koncentracji na eschatologii: rosły możliwości poprawy warunków życia, powiększania wiedzy, reformowania społeczeństwa i wydłużania ludzkiego życia. Chaunu zastrzega jednak, że związek ten nie był konieczny. Przykład Nowej Anglii pokazywał możliwość połączenia szybkiego rozwoju materialnego z bardzo silną religijnością.

Przesunięcie to szczególnie dobrze widać w sposobie rozumienia historii. Od św. Augustyna (354-430) po Jacques'a-Bénigne'a Bossueta (1627-1704) dominująca konstrukcja chrześcijańska przedstawiała dzieje jako proces linearny prowadzony przez Opatrzność ku spełnieniu znajdującemu się ostatecznie poza historią - ku Paruzji, Sądowi Ostatecznemu i zbawieniu. Bossuet jeszcze w *Discours sur l'histoire universelle* z 1681 roku bronił tej wizji.

W XVIII wieku zachowano przekonanie, że historia ma kierunek i może prowadzić ku stanowi lepszemu, ale coraz częściej zmieniano zarówno siłę kierującą dziejami, jak i miejsce przyszłego spełnienia. U Woltera (1694-1778) Opatrzność traciła funkcję bezpośredniego sternika historii. Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781) i Nicolas de Condorcet (1743-1794) nadali idei Postępu bardziej systematyczny charakter. Historia miała zmierzać ku rozwojowi wiedzy, moralności, wolności, dobrobytu i cywilizacji. W interpretacjach Marka Wichrowskiego i Karla Löwitha (1897-1973) była to częściowa sekularyzacja dawnego chrześcijańskiego schematu dziejów: zachowano ruch ku przyszłemu spełnieniu, ale jego miejsce przesunęło się z Królestwa Bożego ku przyszłości tworzonej przez ludzi.

Richard Tarnas pokazuje podobną przemianę jako jedną z „ukrytych ciągłości” między chrześcijaństwem i nowoczesną kulturą świecką. Nowa kultura nie odrzuca całego chrześcijańskiego dziedzictwa, lecz część jego struktur przekształca. Oczekiwanie przyszłego spełnienia zostaje przeniesione z historii zbawienia i życia pośmiertnego ku doczesnej przyszłości ludzkości, Postępowi i świadomemu ulepszaniu świata. Zbawienie, którego spełnienia oczekiwano od Boga poza historią, znajduje świecki odpowiednik w przyszłym świecie mającym powstać dzięki wiedzy, nauce i ludzkiemu działaniu. Nadzieję i oczekiwanie coraz częściej uzupełnia więc planowanie przyszłości przez samego człowieka.<sup>26</sup>

Postęp nie był jednak pełną eschatologią. Odpowiadał na pytanie, dokąd może zmierzać ludzkość, lecz nie odpowiadał, co stanie się po śmierci z konkretnym człowiekiem. Chrześcijańska obietnica mówiła jednostce: umrzesz, ale możesz nadal istnieć. Idea Postępu mówiła raczej: umrzesz, lecz świat może dzięki twojemu udziałowi stać się lepszy, a proces, któremu służysz, będzie trwał po tobie. Była więc swoistą quasi-eschatologią - przejmowała część struktury przyszłej nadziei, ale nie obiecywała osobowego ocalenia.

Współczesna teoria opanowywania trwogi (TMT - Terror Management Theory) pomaga zrozumieć psychologiczną funkcję takiego przesunięcia. Kulturowe światopoglądy mogą amortyzować lęk przed śmiercią także wtedy, gdy pozwalają człowiekowi widzieć własne życie jako część czegoś większego i trwalszego od jednostki. Identyfikacja z ludzkością, narodem, cywilizacją, wielkim projektem historycznym albo

własnym dziełem może dawać poczucie nieśmiertelności symbolicznej. Nie oznacza to, że idea Postępu powstała jako reakcja na lęk przed śmiercią. TMT pozwala natomiast zrozumieć, dlaczego mogła przejmować część funkcji eschatologii.<sup>27</sup>

Właśnie tutaj ujawnia się jednak ograniczenie nowych odpowiedzi. Postęp mógł dawać sens i amortyzować niepokój dzięki poczuciu uczestnictwa w procesie trwającym dłużej niż jednostkowe życie, ale nie usuwał niepewności dotyczącej osobistego dalszego istnienia. XVIII wiek mnożył więc zarówno potencjalne źródła pocieszenia, jak i źródła niepewności. Człowiek otrzymywał więcej sposobów nadawania sensu własnemu życiu, ale jednocześnie więcej sprzecznych odpowiedzi na pytanie o własną śmierć.

Chaunu zauważa dodatkowo paradoks bezpośrednio dotyczący tego problemu. Postęp otwierał ziemską przyszłość i wydłużał ludzkie życie, ale samo odsuwanie chwili śmierci nie rozwiązywało jej problemu. Píše, że wydłużenie życia może wręcz uczynić „skandal końca życia” bardziej bolesnym: umiera się równie trudno w wieku pięćdziesięciu lat, jak w wieku trzydziestu. Oświeceniowa koncentracja na życiu doczesnym mogła więc poprawiać jego warunki i zwiększać jego długość, pozostawiając nierozstrzygnięte pytanie, które eschatologia chrześcijańska rozwiązywała obietnicą dalszego osobowego istnienia.

Skala przemian pozostawała bardzo nierówna. Szczególnie pouczające są liczby podawane przez Chaunu dla Francji. W 1789 roku szacuje on około 90 procent ludności uczestniczącej we Mszy i być może około 95 procent przystępujących do obowiązkowej komunii wielkanocnej. Sam pokazuje jednak, że liczby te nie mówią wszystkiego o intensywności wiary. Po doświadczeniu rewolucyjnym na terenach wiejskich diecezji orleańskiej do komunii wielkanocnej przystępowało zaledwie 3,8 procent mężczyzn powyżej dwudziestego roku życia i 20 procent dorosłych kobiet, podczas gdy w grupie wieku 13-20 lat było to odpowiednio 23 i 67 procent. Jednocześnie niemal 100 procent dzieci nadal chrzczono, a 99,9 procent zmarłych chowano religijnie. Chaunu interpretuje ten kontrast jako dowód, że przy narodzinach, małżeństwie i śmierci trwał niemal powszechny konformizm religijny. Podkreśla jednak, że przypadek francuski był wyjątkowy pod względem gwałtowności i rozmiaru.<sup>28</sup>

Europa około 1800 roku pozostawała chrześcijańska. W Anglii Wesley i ruchy przebudzeniowe odnawiały religijną intensywność, w Niemczech religijność pozostawała silna, a wielkie obszary Europy Środkowej i Wschodniej nie przeszły przemian podobnych do części środowisk francuskich. Oświecenie przyniosło przede wszystkim pluralizację i sekularyzację części kultury elit, nie jednolite odejście społeczeństw europejskich od religii. W części środowisk chrześcijańska odpowiedź na śmierć przedstawiała być jednak jedyną kulturowo dostępną odpowiedzią, której prawdziwość mogła uchodzić za oczywistą.

Pod koniec rozdziału poświęconego stosunkowi człowieka do Boga Chaunu formułuje konkluzję, która dobrze oddaje szerszy sens tej przemiany:

„Chrześcijaństwo stanowi historyczny etap w dziejach Kościoła. Okres ten dobiegł końca w XVIII wieku. Nieliczni zdają sobie z tego sprawę. Nieliczni tego pragną. Europa cierpi na redukcję perspektywy eschatologicznej. Taka jest cena zwrócenia się myśli

oświeceniowej ku sprawom doczesnym. Wszystkie siły są odtąd mobilizowane na rzecz doczesnego zagospodarowania Ziemi, przez krótki okres nieco dłuższego życia.”

Ta konkluzja współgra z ujęciem Margaret Jacob, która już przesilenie około 1680-1715 wiązała ze schyłkiem tradycyjnej kultury religijnej i rozwojem kultury świeckiej. Tarnas pokazuje z kolei, że kultura świecka przejmowała i przekształcała część struktur dawnej nadziei chrześcijańskiej: przyszłe spełnienie coraz częściej lokowano nie poza historią, lecz w przyszłości ludzkości, a jego osiągnięcie łączono z wiedzą, Postępem i ludzkim działaniem.<sup>29</sup>

Około 1800 roku chrześcijaństwo pozostawało najsilniejszym społecznym systemem odpowiedzi na śmierć, ale jego pozycja była już inna niż około 1500 roku. Reformacja stworzyła kilka konkurujących chrześcijańskich dróg zbawienia. XVIII wiek rozszerzył spektrum o racjonalizowane odmiany chrześcijaństwa, religię naturalną, deizm, sceptycyzm, materializm i ateizm, a równocześnie przyniósł silne ruchy religijnej odnowy oraz doczesne projekty przyszłego spełnienia.

Rezultatem była proliferacja. Dla części ludzi oznaczała większą możliwość wyboru i znalezienia odpowiedzi odpowiadającej ich przekonaniom. Dla innych oznaczała także wzrost niepewności, ponieważ konkurujące ze sobą eschatologie, quasi-eschatologie i stanowiska odrzucające eschatologię podważały wzajemnie swoją oczywistość. Gdy przedmiotem tej niepewności stawał się własny los po śmierci, mogła ona rodzić niepokój eschatologiczny. Nowe świeckie systemy sensu mogły ten niepokój częściowo amortyzować, ale nie zapewniały tego, co dawała wiarygodna obietnica osobowego życia po śmierci.

XVIII wiek przekazał więc XIX stuleciu świat nadal w znacznej mierze chrześcijański, ale już wyposażony w szerokie spektrum alternatywnych odpowiedzi i w nowy rodzaj niepewności: czy którakolwiek z nich może z dostateczną wiarygodnością powiedzieć człowiekowi, co czeka go po śmierci?

## Wiek XIX: wielość odpowiedzi

### Odziedziczone odpowiedzi

XIX wiek przejął trzy nakładające się dziedzictwa. Pierwszym były wciąż szeroko akceptowane chrześcijańskie odpowiedzi eschatologiczne, rozbite jednak na konkurujące warianty konfesyjne i osadzone w instytucjach, obyczaju oraz wyobraźni. Drugim — rozpoczęta wcześniej ekspansja doczesności. W polityce religijnej legitymizacje częściowo ustępowały racji stanu, prawu naturalnemu i umowie społecznej; w poznaniu upowszechniały się racjonalizm, empiryzm i sceptycyzm, a obok duchowieństwa rosło znaczenie świeckich ekspertów. Trzecim dziedzictwem było rozszerzające się pole odpowiedzi konkurujących z ortodoksiami konfesyjnymi. Obejmowało ono syntezy chrześcijaństwa z mechanistycznym obrazem przyrody i nową nauką Newtona, racjonalizowane oraz liberalne odmiany chrześcijaństwa ograniczające pośrednictwo Kościołów, religię naturalną, deizm, sceptyczne zawieszenie sądu wobec zaświatów oraz materialistyczne przekonanie o unicestwieniu osoby. Równocześnie część nadziei przesuwiała się ku ziemskiemu szczęściu, Postępowi i przyszłości ludzkości, choć nie były to pełne odpowiedzi na osobistą śmierć.

Około 1800 roku te konkurencyjne odpowiedzi nie były wobec chrześcijaństwa społecznie równorzędne, ale ich zasadnicze typy zostały już sformułowane. XIX stulecie miało je rozwinąć, upowszechnić i połączyć w przeróżne, dziwne czasem konfiguracje, a także stworzyć odpowiedzi zupełnie nowe, zaskakujące nieraz swoją popularnością. W ciągu wieku powstał rozległy rynek ofert eschatologicznych, na którym obok tradycyjnych obietnic zbawienia pojawiły się wizje kontaktu ze zmarłymi, reinkarnacji, dalszej ewolucji człowieka, trwania w pamięci potomnych o własnych dokonaniach aż po wizje całkowitego unicestwienia. Już samo zestawienie tych możliwości pokazuje skalę dokonanej przemiany.

### Przebudowa chrześcijaństwa

W kazaniu wygłoszonym we Francji w 1840 roku rodzina spotyka się po śmierci w piekle. Dzieci oskarżają rodziców, że doprowadzili je do potępienia. Pod koniec stulecia zmarłe dzieci przedstawiano natomiast jako anioły wstawiające się za rodzicami, a Kselman pisał o trwałości więzi rodzinnych i miłości, która miała przetrwać śmierć. Piekło rodzinne ustępowało miejsca rodzinnemu niebu.<sup>30</sup> W tej zmianie obrazu mieści się jedna z najważniejszych przemian dziewiętnastowiecznego chrześcijaństwa: zaświaty miały już nie tylko dyscyplinować groźbą kary, lecz także ocalić osobę, miłość i więzi zerwane przez śmierć.

Dawne duszpasterstwo strachu zachowywało jednak znaczną żywotność. Jean Delumeau, powołując się na badania kanonika Ernesta Sevrina, przypomina, że francuskie kaznodziejstwo misyjne pierwszej połowy XIX wieku opierało się raczej na lęku niż na miłości. Georges Minois opisuje wręcz ponowne zaostrenie przepowiadania piekła po Restauracji (1814-1830). Misjonarze nadal przemawiali z czaszką w dłoni, przywoływali agonię, Sąd Ostateczny, małą liczbę zbawionych i wieczny ogień. W Wielkiej Brytanii groźba potępienia pozostawała ważnym narzędziem moralnego oddziaływania, a kazania budujące grozę chwili śmierci pojawiały się jeszcze pod koniec stulecia. Zmiana akcentów eschatologicznych nie prowadziła zatem prostą drogą od strachu do pocieszenia. Oba języki długo współistniały jako odmienne strategie duszpasterskie.<sup>31</sup>

Łagodniejszy ton był początkowo widoczny także w tym, o czym przestawano mówić. W latach trzydziestych XIX wieku Lacordaire i Ravignan, przemawiając w paryskiej Notre-Dame do miejskiej burżuazji, niemal pomijali łoże śmierci, Sąd Ostateczny, niebo i piekło. Chcieli przywrócić katolicyzmowi intelektualną wiarygodność, a dawna retoryka grozy mogła ten cel udaremnić. W drugiej połowie wieku szerzej rozchodził się inny sposób mówienia: mniej miejsca zajmowały potępienie i gniew, więcej — zasługi Odkupiciela, miłosierdzie, ufność, pocieszenie i nadzieja zbawienia. We francuskim katolicyzmie sprzyjała temu teologia moralna Alfonsa Liguoriego, wymierzona w rygoryzm doprowadzający penitenta do rozpacz. Bóg-Sędzia nie zniknął, lecz coraz częściej ustępował na ambonie miejsca Bogu jako czułemu Ojcu.<sup>32</sup>

Nie była to wyłącznie zmiana teologiczna. Kselman wiąże zainteresowanie duchowieństwa łagodniejszym duszpasterstwem również z pogarszaniem się jego relacji z wiernymi. Surowa retoryka oraz próby kontrolowania obyczajów przyczyniały się do

alienacji parafian i spadku praktyk religijnych w wielu regionach Francji. Kaznodzieje nie tylko odkrywali więc na nowo miłosierdzie; musieli także walczyć o słuchacza, który łatwiej niż dawniej mógł ograniczyć udział w życiu Kościoła albo odejść. Groza, przez stulecia mająca przyciągać ludzi do konfesjonału, zaczynała teraz wypędzać ich z kościoła.

33

Proces ten dokonywał się w społeczeństwie podlegającym daleko posuniętej sekularyzacji. Porządek polityczny i społeczny coraz częściej uzasadniano bez odwołania do religii, wiara przesuwiała się do sfery prywatnej, a regularność praktyk w części środowisk słabła. Równocześnie racjonalizm, empiryzm i sceptycyzm stawały się kategoriami postrzegania świata; większym zaufaniem obdarzano ekspertów ziemskich niż pozaziemskie autorytety. W tej sytuacji kościelna powaga nie wystarczała do wzbudzenia lęku przed piekłem. Najpierw należało przekonać słuchacza, że piekło w ogóle istnieje. Założone w 1878 roku francuskie pismo „L'Ami du clergé” publikowało pod koniec XIX i na początku XX wieku pytania duchownych spotykających praktykujących katolików, którzy odrzucali materialny ogień albo nie potrafili pogodzić nieskończonej kary z Bożą sprawiedliwością.<sup>34</sup>

Kwestionowanie piekła wyrastało bowiem także z wnętrza chrześcijaństwa. Obraz Boga miłosiernego należał do chrześcijaństwa od jego początków, lecz w wielu nurtach dawnego duszpasterstwa pozostawał w cieniu Boga-Sędziego, ścigającego grzesznika i gotowego ocalić jedynie nielicznych. Gdy w XIX wieku coraz silniej eksponowano Boga jako kochającego Ojca, nieskończona męka za winy popełnione w skończonym życiu coraz częściej jawiła się jako zaprzeczenie głoszonego miłosierdzia. Rozwój misji dodatkowo stawiał pytanie o los milionów ludzi, którzy nigdy nie zetknęli się z chrześcijaństwem. Kościoły odpowiadały rozmaicie: broniły wiecznej kary, milczały o niej albo przekształcały piekło z miejsca fizycznych tortur w stan oddalenia od Boga. W części brytyjskiej teologii katolickiej także czyściec przestawał być miejscem odpłaty, a coraz częściej przedstawiano go jako bolesny proces oczyszczenia. Anglikański teolog F.D. Maurice uznawał piekło za życie w wyobcowaniu z dobra, prawdy i miłości. Pozwalało mu to żywić nadzieję na zbawienie wszystkich, choć nie twierdził, że powszechne zbawienie jest pewną i obowiązującą nauką.<sup>35</sup>

Jeszcze inną odpowiedzią była nieśmiertelność warunkowa. Jej zwolennicy utrzymywali, że człowiek nie posiada z natury niezniszczalnej duszy, lecz może otrzymać życie wieczne jako dar Boga dzięki Chrystusowi. Niezbawieni nie mieli cierpieć bez końca: po karze albo już wraz ze śmiercią zostawali unicestwieni. Rozwiązanie zachowywało sąd, odpowiedzialność moralną i szczególne znaczenie Chrystusa, usuwało natomiast moralny skandal wiecznych tortur. Jego korzenie — jak podkreśla Geoffrey Rowell — były przede wszystkim teologiczne, a nie darwinowskie.<sup>36</sup>

Najbardziej widocznie zmieniał się obraz nieba. W modelu teocentrycznym jego istotą pozostawało oglądanie Boga, a więzi ziemskie schodziły na dalszy plan. Teraz popularność zdobywało niebo jako dom, wspólnota osób i miejsce ponownego spotkania. Już w 1863 roku ukazała się książka francuskiego jezuitę François-René Blota *Au ciel on se reconnaît* (*W niebie rozpoznamy swoich*), pocieszająca matkę po śmierci dziecka; w 1876 roku wyszło jej wydanie dwudzieste trzecie, a do 1902 roku — trzydzieste ósme. W Wielkiej Brytanii kazania, przewodniki po zaświatach i literatura obiecywały zachowanie

osobowości, przyjaźni oraz miłości małżeńskiej i rodzinnej. Człowiek, którego chrześcijaństwo ukształtowało jako jednostkę stojącą samotnie przed Bogiem, coraz częściej oczekiwał, że w wieczności nie pozostanie samotny.<sup>37</sup>

Wraz z rodziną do nieba wchodziła idea Postępu. Życie przyszłe przedstawiano jako dalszą aktywność, naukę, rozwój moralny i doskonalenie władz umysłowych. Rowell nazwał tę wizję „nieśmiertelnością samorealizacji, a nie zbawienia”. Wieczność przestawała przypominać wieczne wczasy, a zaczynała wyglądać jak nieskończona dalsza biografia. Chrześcijańskie zaświaty przejmowały w ten sposób jedną z najpotężniejszych idei stulecia - tę samą, którą wkrótce posłużą się spirytualiści i świeckie wizje przyszłej ludzkości.<sup>38</sup>

Byłoby jednak błędem zbudować z tych przykładów zbyt prostą opowieść o chrześcijaństwie, które pod naciskiem nowoczesności zamieniło grozę w pocieszenie. Kazania, traktaty i popularne książki pokazują dostępne odpowiedzi, ale nie pozwalają ustalić, ilu ludzi rzeczywiście wierzyło w wieczne piekło, rodzinne niebo, nadzieję zbawienia wszystkich czy nieśmiertelność warunkową. Materiał francuski i brytyjski nie buduje również jednego modelu dla całego Zachodu. Kierunek zmiany pozostaje jednak wyraźny. Chrześcijaństwo nadal było powszechną odpowiedzią na śmierć, lecz nie dawało już jednej, jednakowo rozumianej obietnicy. Broniąc swej siły pocieszania, samo stało się polem coraz liczniejszych odpowiedzi: od wiecznego piekła po nadzieję zbawienia wszystkich, od naturalnej nieśmiertelności duszy po możliwość unicestwienia, od oglądania Boga po odzyskanie rodziny i nieskończony rozwój osoby.

### Inne odpowiedzi na śmierć

Charles Darwin (1809-1882) potrafił wpisać człowieka w historię zwierząt, lecz nie potrafił spokojnie przyjąć, że śmierć może oznaczać kres osobowego istnienia, a cała długa ewolucja istot świadomych zakończy się kiedyś ich całkowitym unicestwieniem. Zarazem wątpił, czy umysł powstały w toku ewolucji może rozstrzygać o Bogu i nieśmiertelności. To rozdarcie odsłania nowość XIX wieku: nauka podważała dawne uzasadnienia życia po śmierci, ale sama nie dawała w tej sprawie jednej odpowiedzi.<sup>39</sup>

W świecie coraz silniej przenikniętym racjonalizmem, empiryzmem i sceptycyzmem, zwłaszcza w publicznych debatach i wśród warstw wykształconych, nie wystarczało już powołanie się na Objawienie, tradycję i autorytet Kościoła. Rosło znaczenie zgodności z obserwacją, doświadczeniem, krytyką tekstu i wiedzą specjalistyczną. Geologia rozszerzała historię Ziemi daleko poza tradycyjną chronologię biblijną. Krytyka biblijna badała Pismo jako zbiór tekstów powstałych w określonych warunkach historycznych. Fizjologia i psychologia coraz ściślej wiązały konkretne czynności umysłowe z funkcjonowaniem mózgu. Ewolucjonizm umieszczał człowieka w obrębie przyrody i osłabiał oczywistość przekonania, że jako istota stworzona na obraz Boga zajmuje w niej pozycję wyjątkową.<sup>40</sup>

Uczeni wyprowadzali z nowych odkryć sprzeczne wnioski w sprawie zaświatów. Wielu pozostawało chrześcijanami, inni łączyli badania przyrodnicze z deizmem, spirytyzmem albo własną metafizyką. Te same odkrycia służyły materialistom, agnostykom i twórcom nowych nadziei religijnych. Zmiana polegała na przesunięciu ciężaru dowodu. Dawniej należało uzasadnić odrzucenie istnienia nieśmiertelnej duszy.

Teraz coraz częściej uzasadnienia wymagała sama możliwość jej istnienia. W debatach elit autorytet duchownego stawał na równi z autorytetem biologa, lekarza, historyka i badacza psychiki.

Materializm uznawał zależność świadomości od mózgu za podstawę wniosku, że wraz ze śmiercią organizmu ginie także osoba. Agnostycyzm zajmował stanowisko mniej rozstrzygające: dostępne świadectwa nie pozwalają stwierdzić, czy istnieją Bóg i życie po śmierci, dlatego uczciwość intelektualna wymaga zawieszenia sądu. Materializm negował osobowe trwanie po śmierci. Agnostycyzm nie wykluczał go, lecz odmawiał mu statusu wiedzy pewnej. Pierwszy przewidywał unicestwienie, drugi pozostawiał człowieka bez pewności.

Spór nie pozostał w gabinetach uczonych. Pierwszy nakład *O powstawaniu gatunków*, liczący 1250 egzemplarzy, został w całości zamówiony przez handel księgarski jeszcze przed oficjalną datą publikacji. W czerwcu 1860 roku kilkaset osób tłoczyło się w Oksfordzie na dyskusji, w której biskup Samuel Wilberforce (1805-1873) stał się z Thomasem Henrym Huxleyem (1825-1895). Dokładnych słów słynnej wymiany o małpim przodku nikt nie zapisał, ale jej legenda obiegła prasę i stała się symbolem konfliktu. Karykatury Darwina z ciałem małpy przenosiły ewolucjonizm nawet do ludzi, którzy nie czytali jego książek. John William Draper (1811-1882), a później Andrew Dickson White (1832-1918), nadali sporowi postać wielkiej opowieści o odwiecznej wojnie religii z nauką. Ich książki wznawiano i tłumaczono, chociaż dzisiejsi historycy uważają taki obraz za fałszywy.<sup>41</sup>

Zasięg dyskusji był więc szeroki, ale akceptacja jej radykalnych wniosków znacznie węższa. Kościoły odpowiadały kazaniami, prasą, szkołami, stowarzyszeniami i własnymi uczonymi. Kościół katolicki wystąpił także oficjalnie przeciw racjonalizmowi i naturalizmowi, między innymi w encyklice *Quanta cura* z dołączonym *Syllabusem błędów* z 1864 roku. W części środowisk inteligenckich chrześcijaństwo traciło monopol na określanie prawdy, nie oznaczało to jednak powszechnego porzucenia wiary przez inteligencję. Jeszcze większa była różnica między rozgłosem niewiary a liczbą jej zorganizowanych zwolenników. Brytyjskie National Secular Society miało w szczytowym roku 1883 około 120 oddziałów i kilka tysięcy członków. Przyciągało wielkie audytoria na wykłady, lecz nawet szeroki krąg sympatyków pozostawał niewielki w porównaniu z Kościołami. We Francji wolnomyślicielstwo było znacznie silniejsze niż w Anglii, a świecki republikanizm docierał za pośrednictwem nauczycieli także na wieś. Formuła o przegranej Kościoła wśród inteligencji i zachowaniu wpływów wśród mas dobrze oddaje kierunek zmian w niektórych krajach, zwłaszcza we Francji, ale jako opis całego Zachodu byłaby zbyt kategoryczna.<sup>42</sup>

Najwyraźniej wieloznaczność nowych uzasadnień widać w oddziaływaniu darwinizmu. Ernst Benz (1907-1978) zwraca uwagę na jego podwójny skutek. Teoria ewolucji degradowała człowieka w hierarchii bytów, czyniąc go późnym rezultatem rozwoju świata zwierzęcego. Równocześnie otwierała przed nim nieznaną dotąd przyszłość. Skoro obecna postać człowieka powstała w długim procesie przemian, mogła być jedynie etapem prowadzącym ku istocie doskonalszej. Przeszłość ewolucyjna stawała się podstawą przewidywania przyszłości ewolucyjnej.

Benz wiąże łatwość przekształcania teorii przyrodniczej w wizję przyszłości z wcześniejszym chrześcijańskim obrazem historii. Pogląd ten należy do szerszej tradycji interpretacyjnej. Karl Löwith również dowodził, że nowoczesne filozofie dziejów wyrastają z chrześcijańskiej historii zbawienia, sekularyzując jej eschatologiczny wzorzec. Jego teza jest bliska tezie Benza, ale nie tożsama: dotyczy pochodzenia nowoczesnych filozofii dziejów, a nie biologicznego mechanizmu doboru naturalnego. Chrześcijaństwo rozumiało dzieje jako proces posiadający początek, kierunek i ostateczne spełnienie. Dziewiętnastowieczni myśliciele przenosili ten schemat do świeckich opowieści o rozwoju ludzkości. Opatrzność zastępowały prawa natury, zbawionego człowieka - człowiek przyszłości, a raj poza światem - przyszły raj na Ziemi.<sup>43</sup>

David Friedrich Strauss (1808-1874) odwrócił chrześcijańską opowieść o Upadku. Człowiek nie spadł z pierwotnej doskonałości, lecz wspiął się ze zwierzęcych początków i może wznosić się dalej. Materialista Ludwig Büchner (1824-1899), autor szeroko czytanej książki *Siła i materia*, przewidywał rosnące panowanie rozumu nad naturą i stał się międzynarodową sławą ruchu wolnomyślicielskiego. Alfred Russel Wallace (1823-1913) oczekiwał ludzkości doskonalszej moralnie, zdolnej przekształcić Ziemię w raj, o którym marzyli prorocy. Zarazem ten współtwórca teorii doboru naturalnego był spirytystą i sądził, że rozwój człowieka może prowadzić ku sferze ducha. Carl du Prel (1839-1899) uznał wyjątkowe zdolności psychiczne niektórych ludzi za zapowiedź przyszłego etapu ewolucji. Nauka, materializm, mistycyzm i nadzieja religijna układały się więc w konfiguracje, które z dzisiejszej perspektywy mogą wydawać się dziwne, lecz dobrze ukazują otwartość ówczesnego pola możliwości.<sup>44</sup>

Nie wszystkie te koncepcje były równie wpływowe. Najbujniej rozwijała się ogólna idea ewolucyjnego Postępu. Pączkowała w wizje przyszłego człowieka, społeczeństwa doskonałego, postępu moralnego, eugeniki, socjalizmu, monizmu i duchowej ewolucji. Dokładna konstrukcja du Prela pozostała niszowa, ale sposób myślenia, który łączył ewolucję z oczekiwaniem dalszego stadium człowieka, okazał się niezwykle płodny.<sup>45</sup>

Ta płodność ujawniła się w karierze ogólniejszego schematu: skoro człowiek powstał w procesie ewolucji, jego obecna postać nie musi być ostateczna, a ewolucja może stworzyć człowieka przyszłości. Z tego samego założenia wyprowadzano programy racjonalnego panowania nad naturą, moralnego doskonalenia ludzkości, eugenicznego kierowania dziedzicznością oraz rozwoju zdolności duchowych i parapsychicznych. Schemat ten przenikał do wzajemnie sobie przeciwnych nurtów - materializmu, świeckiej religii Postępu, spirytualizmu, monizmu, a nawet inspirowanej buddyzmem refleksji Lafcadio Hearn. W XX wieku powrócił w ewolucyjnym humanizmie Juliana Huxleya. Jego płodność była więc płodnością intelektualną, mierzoną liczbą i różnorodnością tworzonych wariantów, a nie powszechną akceptacją każdego z nich. Wizje te przynosiły nadzieję, lecz zmieniały jej przedmiot.

Chrześcijaństwo obiecywało zbawienie konkretnej osoby. Ewolucjonizm mógł obiecywać doskonalszą ludzkość, która pojawi się dopiero po śmierci obecnych pokoleń. Jednostka nie otrzymywała dalszego życia, lecz możliwość uczestnictwa w procesie, który ją przekraczał. Jej śmierć mogła nabierać sensu jako wkład w przyszłość gatunku, lecz przyszły człowiek nie był człowiekiem zmartwychwstałym.

Podobną zmianę widać w pozytywizmie i świeckim humanizmie. Auguste Comte (1798-1857) odrzucał obiektywne trwanie osoby, lecz przyznawał jej „subiektywną nieśmiertelność” w Wielkiej Istocie Ludzkości. Po śmierci ukochanej Clotilde de Vaux opracował Religie Ludzkości z kalendarzem wielkich zmarłych, modlitwami, kapłaństwem, świątyniami i obrzędem włączenia zmarłego do Ludzkości siedem lat po jego śmierci. Cały ten osobliwy system nie zdobył większej liczby wyznawców. Znacznie szerszy wpływ uzyskała wcześniejsza filozofia Comte'a oraz wyrwane z jego systemu przekonanie, że pamięć o zmarłych może zastąpić ich dalsze osobowe istnienie.<sup>46</sup>

Ta okrojona wersja przeniknęła do republikańskiej polityki, prasy i szkoły. Jules Ferry (1832-1893) mówił, że poczucie udziału w ciągłości i doskonaleniu rodzaju ludzkiego może uwalniać od lęku przed śmiercią. W 1882 roku przeprowadził ustawę wprowadzającą do francuskiej szkoły świecką naukę moralną i obywatelską, po sporze o to, czy moralność może obyć się bez Boga i sankcji pośmiertnej. Zmarli mieli trwać w dzieciach, dziełach, skutkach swoich działań i pamięci potomnych. Republika materializowała tę nieśmiertelność w pomnikach, publicznych pogrzebach i kulcie wielkich ludzi. Po śmierci Victora Hugo w 1885 roku Panteon zamieniono ponownie w świecką świątynię narodowej pamięci. Religia Comte'a obumarła w swojej pełnej postaci, lecz jej elementy zaczęły żyć własnym życiem.<sup>47</sup>

Również w Niemczech powstawały przeciwstawne próby uzasadnienia odpowiedzi na śmierć. Ludwig Feuerbach (1804-1872) traktował zaświaty jako projekcję ludzkich pragnień i kompensację braków życia ziemskiego. Jego humanizm znalazł szeroki odzew wśród radykalnych demokratów, socjalistów i wolnomyślicieli. Gustav Theodor Fechner (1801-1887), fizyk, fizjolog i jeden z twórców psychofizyki, wyobrażał sobie natomiast życie ducha jako trzy stadia. Po okresie życia płodowego i ziemskiego śmierć miała otwierać trzecie stadium istnienia. Duch uwalniał się wówczas z ograniczeń ciała, zachowywał świadomość i przenikał przyrodę. Zmarły nie przenosił się więc do odrębnych zaświatów, lecz pozostawał częścią żywego świata. Fechner przedstawiał tę wizję jako rozsądną możliwość wspartą obserwacją, a nie jako dowód. Jego dokładna kosmologia pozostała zainteresowaniem mniejszości, ale około 1900 roku oddziaływała na reformatorów życia, artystyczną bohemę i środowiska monistyczne.<sup>48</sup>

Pragnienie empirycznego dowodu osobowego trwania znalazło szczególnie wyrazistą formę w badaniach prowadzonych w utworzonym w 1882 roku brytyjskim Society for Psychical Research. Jego uczestnicy próbowali poddać relacje o telepatii, zjawach i kontaktach ze zmarłymi uporządkowanej obserwacji. Frederic William Henry Myers (1843-1901) chciał stworzyć naukę o duszy, natomiast Henry Sidgwick (1838-1900) zachowywał sceptyczną ostrożność, a samo Society przed 1914 rokiem nie doszło do ostatecznego rozstrzygnięcia. Ich spór pokazuje zmianę zasadniczą: życie po śmierci miało być już nie tylko przedmiotem wiary lub filozoficznego rozumowania, ale także hipotezą domagającą się empirycznego sprawdzenia. Society nie przygotowało gruntu pod spirytyzm. Powstało w odpowiedzi na ruch, który od lat pięćdziesiątych zdobywał już szeroką publiczność, i próbowało poddać jego twierdzenia rygorystycznej kontroli. Nie dostarczyło dowodu uznanego przez główny nurt nauki, lecz nadało problemowi osobowego trwania po śmierci status dopuszczalnego przedmiotu badań.<sup>49</sup>

Nowe kryteria wiarygodności nie przyniosły jednej odpowiedzi. Pozwalały uzasadniać materialistyczne unicestwienie, agnostyczne zawieszenie sądu, symboliczne trwanie w Ludzkości, ewolucyjną przyszłość gatunku, duchowy rozwój po śmierci i poszukiwanie eksperymentalnego dowodu osobowej ciągłości. Najbardziej płodne okazały się nie kompletne systemy, lecz trzy sposoby myślenia: ewolucyjny Postęp, naukowy naturalizm i symboliczne trwanie w zbiorowości. Każdy z nich tworzył liczne odmiany i docierał poza krąg swoich twórców. Z punktu widzenia lęku przed śmiercią różnice między nimi były fundamentalne. Jedne zachowywały nadzieję ocalenia konkretnego „ja”, inne nadawały sens jego zniknięciu. Wspólne było im to, że pośmiertnego losu człowieka nie zabezpieczał już sam autorytet odziedziczonej doktryny. Trzeba go było uzasadnić na nowo.

### Wielka alternatywa — spirytualizm i spirytyzm

Najbardziej radykalną nowością XIX wieku nie były jednak materializm ani agnostycyzm, lecz próba stworzenia nowej odpowiedzi na śmierć, która zachowywała najważniejsze obietnice chrześcijańskiej eschatologii, a równocześnie chciała oprzeć je na innych podstawach. Spirytualizm obiecywał, że człowiek po śmierci nadal istnieje jako ta sama osoba, zachowuje świadomość i charakter, może spotkać bliskich, a nawet kontaktować się z żyjącymi. Nie wymagał przy tym przyjęcia całego systemu dogmatów, autorytetu Kościoła ani wiary w wieczne piekło. Jego szczególna atrakcyjność polegała na czymś jeszcze: twierdził, że istnienie po śmierci można nie tylko przyjąć na wiarę, ale sprawdzić.<sup>50</sup>

Nowoczesny spirytualizm narodził się w Stanach Zjednoczonych pod koniec lat czterdziestych i rozprzestrzenił się niezwykle szybko. Jego liczebność jest trudna do ustalenia: XIX wieczne szacunki mówiły o ponad milionie zwolenników w połowie lat pięćdziesiątych, o dwóch milionach już w 1854 roku, a pod koniec dekady nawet o około trzech milionach. Liczby te opierały się jednak w znacznej mierze na przypuszczeniach i nie można traktować ich jako ścisłej statystyki członkostwa. Nawet ostrożniejsze oceny pokazują jednak skalę zjawiska: w ciągu kilku lat praktyka kontaktowania się ze zmarłymi wyszła poza małe grupy eksperymentatorów i stała się zjawiskiem masowej kultury w Ameryce, Europie i na obszarze całej zachodniej cywilizacji.<sup>51</sup>

Sednem ruchu nie były same wirujące stoliki, stukania czy materializacje duchów. Janet Oppenheim pokazuje, że dla wielu uczestników zasadniczym motywem było poszukiwanie pewności, iż ziemskie życie nie wyczerpuje ludzkiego istnienia. Seans miał dostarczać tego, czego tradycyjna religia nie mogła już wszystkim zapewnić: bezpośredniego świadectwa. Głos, pismo automatyczne, wiadomość zawierająca szczegół znany tylko rodzinie albo pojawienie się zmarłego miały dowodzić, że człowiek przetrwał śmierć. Jeden z rzeczników ruchu przeciwstawiał wręcz spirytualistyczne „demonstracje” dalszego istnienia ukochanych zmarłych chrześcijaństwu, które — jak twierdził — oferowało jedynie nadzieję i wiarę. Spirytualizm chciał więc walczyć z lękiem przed unicestwieniem za pomocą środków zgodnych z duchem wieku: faktu, obserwacji i doświadczenia.<sup>52</sup>

Równie ważna była treść oferowanych zaświatów. W wielu odmianach spirytualizmu śmierć nie prowadziła do ostatecznego sądu dzielącego ludzi na wiecznie zbawionych i potępionych. Rozpoczynała następny etap rozwoju. Życie przyszłe przedstawiano jako

przedłużenie życia ziemskiego na wyższym poziomie: osobowość trwała, człowiek uczył się, naprawiał błędy i przechodził ku coraz doskonalszym stanom. Kara istniała, ale była skończona; jej celem stawała się poprawa, nie wieczna męka. Deklaracja brytyjskiej Spiritualists National Federation z 1901 roku łączyła dalsze istnienie duszy, osobistą odpowiedzialność i odpłatę za dobro i zło z „wiecznym postępem” dostępnym każdej duszy. Oppenheim trafnie nazywa tę wizję „apoteozą ewolucji”.<sup>53</sup>

Była to odpowiedź niezwykle dobrze dopasowana do przemian opisanych wcześniej. Chrześcijańskie niebo XIX wieku coraz silniej podkreślało zachowanie osoby, więzi rodzinne i ponowne spotkanie; spirytualizm posuwał tę tendencję krok dalej. Nie tylko obiecywał, że zmarły nadal istnieje i pozostaje sobą. Twierdził, że można z nim rozmawiać już teraz. Śmierć przestawała więc oznaczać całkowite zerwanie relacji. Granica pomiędzy żywymi i umarłymi stawała się przepuszczalna. Z punktu widzenia lęku przed śmiercią była to przewaga zasadnicza: przyszłe spotkanie z bliskimi przekształcało się z obietnicy w doświadczenie mające zachodzić podczas życia.<sup>54</sup>

Stosunek spirytualizmu do chrześcijaństwa był niejednoznaczny. Część jego zwolenników pozostawała chrześcijanami i uważała seanse za empiryczne potwierdzenie Chrystusowej obietnicy życia wiecznego. Ale Oppenheim pokazuje też silny nurt spirytualizmu antykościelnego, szczególnie w środowiskach związanych wcześniej z wolnomyślicielstwem. Dla takich ludzi ruch pozwalał odrzucić autorytet Kościoła, tradycyjne piekło i część dogmatów, nie zmuszając ich zarazem do zaakceptowania materialistycznego unicestwienia. W tym sensie spirytualizm zajmował szczególne miejsce pomiędzy chrześcijaństwem a niewiarą: mógł być uzupełnieniem pierwszego albo alternatywą wobec obu.<sup>55</sup>

We Francji pokrewny ruch przyjął nazwę spirytyzmu. Allan Kardec stworzył znacznie bardziej uporządkowany system, w którym osobowa nieśmiertelność łączyła się z reinkarnacją i wędrówką dusz przez kolejne światy. Człowiek zachowywał ciągłość osobową, lecz jego śmierć była tylko etapem długiego procesu moralnego doskonalenia. Camille Flammarion łączył podobne nadzieje z astronomią i wizją zamieszkanego światów. Thomas Kselman zwraca uwagę, że atrakcyjności francuskiego spirytyzmu nie można zrozumieć wyłącznie przez zainteresowanie zjawiskami niezwykłymi. Victor Hugo odrzucał katolicką wizję zaświatów, ale nie potrafił pogodzić się z unicestwieniem własnej osoby i wiecznym rozstaniem z bliskimi; podczas seansów na Jersey próbował kontaktować się między innymi ze zmarłą córką Léopoldine.<sup>56</sup>

Obietnica dowodu była zarazem największą siłą i największą słabością spirytualizmu. Skoro ruch ten twierdził, że osobowe przetrwanie po śmierci można nie tylko przyjąć na wiarę, lecz także empirycznie potwierdzić, jego wiarygodność zależała od autentyczności zjawisk obserwowanych podczas seansów. Oszustwa mediów, sprzeczne komunikaty duchów i niepowodzenia eksperymentów stopniowo podważały to roszczenie, choć pod koniec XIX wieku badacze psychiki nadal próbowali oddzielić samo pytanie o przetrwanie osoby od łatwowierności seansów i poddać je bardziej rygorystycznej kontroli.<sup>57</sup> Pierwsza wojna światowa przyniosła spirytualizmowi wielkie odrodzenie, ponieważ miliony ludzi pragnęły odzyskać kontakt z poległymi. Ruch zachował znaczną żywotność także w okresie międzywojennym, choć głośnie demaskacje oszustw coraz poważniej podważały jego pretensje do dostarczenia naukowego dowodu życia po śmierci. W Wielkiej Brytanii

jego struktury rozwijały się jeszcze do połowy lat pięćdziesiątych; dopiero później rozpoczął się wyraźniejszy spadek. W dłuższej perspektywie spirytualizm pozostawał przede wszystkim nurtem para- lub quasi-religijnym oraz subkulturą.<sup>58</sup> Nie spełnił więc swojej najbardziej ambitnej obietnicy - dostarczenia powszechnie uznanego dowodu nieśmiertelności. Nie zmniejsza to jednak jego historycznego znaczenia. Była to pierwsza na taką skalę nowoczesna recepta eschatologiczna, która próbowała połączyć trzy rzeczy szczególnie pożądane przez człowieka XIX wieku: ocalenie własnego „ja”, ponowne spotkanie z bliskimi i pewność, że nie są to jedynie obietnice. Przez kilka dziesięcioleci milionom ludzi oferowała możliwość zachowania wiary w osobowe przetrwanie po śmierci bez konieczności powrotu do całej tradycyjnej eschatologii chrześcijańskiej. Właśnie dlatego spirytualizm zasługuje w historii XIX-wiecznych odpowiedzi na śmierć na miano wielkiej alternatywy.

### Kryzys pewności

Najgłębsza zmiana XIX-wiecznej odpowiedzi na śmierć polegała na przesunięciu samego przedmiotu niepewności. W tradycyjnej europejskiej Christianitas można było obawiać się sądu, piekła i potępienia, można było nie mieć pewności własnego zbawienia, lecz w dominującym obrazie świata samo dalsze istnienie człowieka po śmierci było właściwie poza dyskusją. W XIX wieku obok pytania „gdzie będę?” coraz wyraźniej pojawiało się pytanie „czy będę w ogóle?”. Charakterystyczna dla spirytualizmu obietnica dostarczenia empirycznego dowodu życia po śmierci była jednym ze świadectw tej zmiany: dowód stawał się potrzebny właśnie dlatego, że nieśmiertelność osoby przestawała być niepodważalną oczywistością.<sup>59</sup>

Geoffrey Rowell mówi o tym niezwykle wyraźnie już w przedmowie do *Hell and the Victorians* (*Piekło w epoce wiktoriańskiej*). Opisuje epokę, w której dawne pewniki ulegały erozji pod wpływem nowej wiedzy, krytyki biblijnej i przemian samej teologii. Początkowo szczególnie dotkliwy był problem wiecznego piekła. Obraz Boga skazującego ludzi na nieskończone cierpienie stawał się dla wielu chrześcijan moralnie trudny do pogodzenia z wiarą w Boga miłości. Rowell idzie jednak dalej. Stwierdza, że w późniejszej części stulecia coraz mniej wiarygodna wydawała się już nie tylko nauka o piekle, lecz sama możliwość jakiegokolwiek przyszłego życia. Teoria ewolucji, podkreślająca ciągłość człowieka ze światem zwierzęcym, podważała w oczach części współczesnych tradycyjne przekonanie o wyjątkowym statusie człowieka i naturalnej nieśmiertelności jego duszy. Rowell traktuje te spory jako przejaw stopniowego rozpadu wcześniej przyjmowanego obrazu człowieka.<sup>60</sup>

Do tego dochodziły nowe ustalenia dotyczące zależności życia psychicznego od funkcjonowania organizmu. Same w sobie nie dowodziły, że świadomość przestaje istnieć wraz ze śmiercią ciała. Taki wniosek nie wynika logicznie z samego stwierdzenia zależności psychiki od biologii. Historycznie jednak właśnie tak bywał interpretowany. Rowell przytacza znamienne świadectwo poety Rodena Noela, który pisał, że odkrywana zależność umysłu od ciała zachwiała wiarą wielu ludzi w nieśmiertelność i że stało się tak również w jego własnym przypadku. Nauka nie rozstrzygała więc problemu życia przyszłego, ale dostarczała materiału dla interpretacji, według której osobowość może być całkowicie zależna od organizmu, a jego śmierć oznacza jej koniec.<sup>61</sup>

Interesującą odpowiedzią wewnątrz samego chrześcijaństwa była koncepcja nieśmiertelności warunkowej. Jednym z jej najważniejszych rzeczników był Edward White, duchowny kongregacjonalistyczny żyjący w latach 1819-1898. Była to doktryna mniejszościowa i nieortodoksyjna wobec dominującej teologii, ale nie jakaś egzotyczna sekta z bocznego toru. Rowell omawia ją jako część poważnych wiktoriańskich sporów teologicznych i wskazuje zarówno zawodowych teologów, jak i znanych duchownych i kaznodziejów związanych z różnymi odmianami tego stanowiska. White twierdził, że człowiek nie posiada nieśmiertelności z natury, lecz otrzymuje życie wieczne od Boga. Odrzuceni nie cierpią więc wiecznie, lecz ostatecznie giną. Co szczególnie znamienne, White uważał, że conditionalism może „spotkać materializm na jego własnym gruncie”, ponieważ nie musi najpierw wygrywać metafizycznego sporu o istnienie z natury niezniszczalnej duszy.<sup>62</sup>

Zmiana nie ograniczała się jednak do sporów teologów i ludzi wykształconych. Hugh McLeod pokazuje, że w drugiej połowie XIX wieku niewiara i otwarta krytyka religii stawały się coraz bardziej widocznymi możliwościami społecznymi. W Anglii od lat 1850. do 1880. ruch sekularystyczny był istotnym składnikiem radykalizmu robotniczego i niższej klasy średniej; George Holyoake i Charles Bradlaugh byli szeroko znanymi działaczami, a sekularyści zaznaczali swoją obecność w spółdzielczości, związkach zawodowych i kampaniach politycznych. Ich liczebność pozostawała niewielka w porównaniu z wielkimi Kościołami, ale wokół zorganizowanego sekularyzmu istniała znacznie szersza grupa sympatyków. We Francji antyklerykalizm stał się jeszcze silniejszym składnikiem życia politycznego i publicznego. Istotna była więc nie tylko liczba niewierzących, lecz sam fakt, że życie bez podporządkowania religijnemu autorytetowi stawało się społecznie widoczną i publicznie bronioną możliwością.<sup>63</sup>

Pomocne w opisie tej przemiany są kategorie Charlesa Taylora. W *A Secular Age* (*Epoka świecka*) proponuje, aby świeckości nie mierzyć jedynie liczbą niewierzących czy spadkiem praktyk religijnych, lecz zmianą warunków wiary. Definiuje ją jako przejście od społeczeństwa, w którym niewiara w Boga była praktycznie niemożliwa, do społeczeństwa, w którym nawet dla najbardziej zdecydowanego wierzącego wiara staje się jedną z wielu ludzkich możliwości. Taylor zauważa również, że doświadczenie ludzi czujących się zmuszonymi do porzucenia wiary, nieraz z poczuciem straty, jest na Zachodzie rozpoznawalne co najmniej od połowy XIX wieku. Na dalszych stronach wprowadzenia pisze, że dokonała się ogromna zmiana od sytuacji, w której człowiek przeżywał swoją religijną interpretację rzeczywistości jako bezpośrednią oczywistość, do sytuacji, w której wie, że jego stanowisko jest jednym z wielu. Dlatego wiara w Boga nie jest tym samym w roku 1500 i w roku 2000.<sup>64</sup>

Damian Barnat, rekonstruując tę koncepcję Taylora, określa zmianę jako przejście od „bezpośredniej oczywistości” do refleksyjności. Człowiek, również głęboko wierzący, musi równocześnie zajmować dwa stanowiska: wewnątrz własnej wiary przeżywa ją jako prawdę, ale z zewnętrznego dystansu widzi ją jako jedną z istniejących możliwości.<sup>65</sup>

W odniesieniu do śmierci tę nową sytuację można nazwać niepewnością metafizyczną. Nie oznacza chwiejności osobistej wiary. Oznacza życie w świecie, w którym konkurują bardzo liczne, różne odpowiedzi na najbardziej elementarne pytanie ontologiczne: czy po śmierci nadal istnieje osoba?

Pod koniec XIX wieku Zachód posiadał coraz więcej odpowiedzi na pytanie o los osoby po śmierci, ale powstała sytuacja paradoksalna: więcej recept oznaczało mniej wspólnej pewności. Człowiek mógł pozostawać głęboko przekonany o prawdziwości własnej wiary eschatologicznej, ale musiał zarazem przyjąć do wiadomości, że istnieją liczne odpowiedzi konkurencyjne, których obecności nie może po prostu unieważnić.

## Bilans epoki

Między rokiem 1500 a 1900 nastąpiła zasadnicza zmiana sposobu, w jaki kultura Zachodu chroniła człowieka przed lękiem związanym z osobistą śmiercią. Około 1500 roku zdecydowanie dominowała jedna chrześcijańska odpowiedź. Człowiek mógł bać się Sądu, piekła i własnego potępienia, ale żył w kulturze, która zapewniała go, że śmierć nie oznacza końca osobowego istnienia. Kościół określał los pośmiertny, wskazywał drogę do zbawienia i dostarczał praktyk mających w tej drodze pomagać.

Siła tej odpowiedzi wynikała również z jej zakorzenienia w całym otoczeniu kulturowym. Obrona przed lękiem przed śmiercią miała charakter synergiczny. Tę samą podstawową wizję wzmacniały Kościół, rodzina, rytuał, sztuka, filozofia, kalendarz, prawo, wspólnota i dominujący obraz rzeczywistości. Nie oznaczało to braku sporów, herezji ani różnic religijnych. Istniał jednak wspólny system, którego elementy, działając równolegle, potwierdzały się wzajemnie i wzmacniały wiarygodność chrześcijańskiej odpowiedzi na śmierć.

W ciągu następnych czterech stuleci system ten stopniowo tracił swoją jedność. Reformacja stworzyła konkurujące chrześcijańskie drogi zbawienia, a konfesjonalizacja, odbudowując lokalną jednoznaczność religijną, utrwaliła podział Zachodu. Rozwój nauki, filozofii, krytyki biblijnej oraz autonomizacja kolejnych dziedzin życia stworzyły konkurencyjne autorytety i kryteria wiarygodności. XVIII i XIX wiek rozszerzyły pole dostępnych stanowisk o deizm, sceptycyzm, materializm, ateizm, nowe odmiany chrześcijaństwa, spirytualizm oraz świeckie formy nadziei i nieśmiertelności symbolicznej. Skumulowany rezultat był wyraźny: chrześcijańska eschatologia przestała być jedynym społecznie dostępnym systemem odpowiedzi.

Pod koniec XIX wieku pole odpowiedzi eschatologicznych było już ogromne. Obejmowało dziesiątki wyraźnie odmiennych stanowisk, a każdy z większych nurtów rozpadał się na dalsze warianty doktrynalne, narodowe, lokalne i środowiskowe. Gdyby je wszystkie potraktować jako odrębne recepty, ich liczba szłaby zapewne w setki. Pluralizacja przebiegała więc jednocześnie między wielkimi systemami i wewnątrz nich. Różnice między tymi odpowiedziami dotyczyły spraw jak najbardziej podstawowych. Jedne obiecywały dalsze osobowe istnienie, inne zmieniały jego charakter lub warunki, spirytualizm próbował empirycznie dowodzić przetrwania osoby, agnostycyzm odmawiał człowiekowi pewności w tej sprawie, a materializm uznawał śmierć za kres osobowego istnienia. Człowiek mógł pozostać głęboko wierzącym chrześcijaninem, spirytualistą, agnostykiem czy materialistą, ale żył już w świecie, w którym istnienie konkurencyjnych i wzajemnie wykluczających się odpowiedzi było społecznie widoczne.

Pluralizacja zwiększała więc liczbę dostępnych indywidualnych sposobów radzenia sobie ze śmiercią, ale nie tworzyła przez to silniejszej wspólnej tarczy. Poszczególne

odpowiedzi mogły przekonywać swoich zwolenników, lecz nie wzmacniały się wzajemnie tak, jak elementy dawnego chrześcijańskiego systemu. Przeciwnie, ich współobecność oznaczała, że każda funkcjonowała w otoczeniu odpowiedzi kwestionujących jej prawdziwość. Więcej recept oznaczało mniej wspólnej pewności. Rozbita została synergia, dzięki której jedna odpowiedź była wcześniej wzmacniana przez całe otoczenie kulturowe.

Około 1900 roku chrześcijaństwo nadal pozostawało bardzo silnym systemem religijnym Zachodu i dla milionów ludzi zachowywało zdolność dostarczania sensu, pocieszenia i nadziei. Utracona została jednak wcześniejsza jedność kulturowej obrony przed śmiercią. Nie istniał już jeden system, którego odpowiedź byłaby równocześnie podtrzymywana przez dominującą religię, filozofię, instytucje, obyczaj i obraz świata. Zachód wchodził w XX wiek z wieloma sposobami radzenia sobie ze śmiercią, ale z osłabioną wspólną tarczą eschatologiczną.

Następne stulecie miało wystawić ten rozbity system obronny na próbę. Rewolucja demograficzna pierwszej połowy XX wieku bardzo nierówno rozdzieliła korzyści ze wzrostu przeżywalności między generacjami. Odziedziczony kalejdoskop eschatologiczny nie wystarczył do opanowania powstałej frustracji. Lęk przed śmiercią zwyciężył, a zbiorową odpowiedzią kultury Zachodu stało się tabu śmierci - udawanie, że śmierci nie ma.

## Przypisy

1. Jacek Kwaśniewski, *Historyczny fenomen europejski w liczbach. Gospodarka, technologia, ekspansja, nauka*, 2026, w: <https://jacek.kwasniewski.org.pl/>. Zob. zwłaszcza zestawienie dotyczące skali ekspansji terytorialnej Zachodu

2. Peter Rietbergen, *Europe: A Cultural History*, Routledge, 1998, s. 136-141, 206-208. Zob. zwłaszcza charakterystykę wspólnej chrześcijańskiej ramy kulturowej średniowiecznej Europy oraz późniejszego rozpadu religijnej jedności Zachodu w wyniku Reformacji.

3. Jacek Kwaśniewski, *Historyczny fenomen europejski w liczbach. Gospodarka, technologia, ekspansja, nauka*, 2026, w: <https://jacek.kwasniewski.org.pl/>. Praca dokumentuje skalę przemian gospodarczych, społecznych, komunikacyjnych i ekspansji Zachodu.

4. Barbara Diefendorf, „France”, w: David M. Whitford (red.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, Truman State University Press, Kirksville, Missouri 2008, s. 207-227, zwłaszcza s. 208-209; Kathryn A. Edwards, „Popular Religion”, w: tamże, s. 331-353, zwłaszcza s. 335-341; Peter Marshall, „England”, w: tamże, s. 250-272, zwłaszcza s. 262. Nowsza historiografia nie utożsamia słabej znajomości rozwiniętej teologii ani obecności praktyk ludowych z brakiem głębokiej chrystianizacji. Edwards omawia szeroko podzielany system wyobrażeń o niebie, piekle i czyśćcu oraz związane z nim praktyki.

5. Kathryn A. Edwards, „Popular Religion”, w: David M. Whitford (red.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, Truman State University Press, Kirksville, Missouri 2008, s. 335-341; Peter Marshall, „England”, w: tamże, s. 250-272, zwłaszcza s. 252-254, 262. Zob. zwłaszcza znaczenie sakramentów, mszy, kultu świętych, pielgrzymek, czyśćca, intercesji i modlitw za dusze zmarłych.

6. Bolesław Kumor, *Historia Kościoła*, t. II, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 9; Jacek Kwaśniewski, *Rola chrześcijaństwa i Kościoła w europeizacji Europy*, 2017, s. 11-21, w: <https://jacek.kwasniewski.org.pl/>; Peter Rietbergen, *Europe: A Cultural History*, Routledge, 1998, s. 136-150; Kathryn A. Edwards, „Popular Religion”, s. 334-341. Zob. o chrześcijaństwie jako wspólnej ramie kulturowej Zachodu, jego zakorzenieniu w życiu społecznym i rytualnym oraz późnośredniowiecznych praktykach religijnych związanych ze śmiercią

7. Peter Rietbergen, *Europe: A Cultural History*, Routledge, 1998, s. 136-141; Kathryn A. Edwards, „Popular Religion”, s. 340-341. Rietbergen pokazuje dominację wspólnej łacińsko-chrześcijańskiej ramy kulturowej, Edwards zaś późnośredniowieczny system wyobrażeń o niebie, piekle i czyśćcu oraz praktyki intercesyjne.

8. David M. Whitford, „Contributors to the Lutheran Tradition”, w: David M. Whitford (red.), *Reformation and Early Modern Europe...*, s. 3-24, zwłaszcza s. 4-6; Kathryn A. Edwards, „Popular Religion”, s. 335-336, 340-341; Peter Marshall, „England”, s. 252-254, 262. Whitford omawia centralne miejsce usprawiedliwienia w teologii Lutra. Edwards podkreśla zasadniczą zmianę późnośredniowiecznego systemu zbawienia wskutek reformacyjnej przebudowy sakramentów, a Edwards i Marshall omawiają odrzucenie lub przekształcenie praktyk związanych z czyśćcem, intercesją i zmarłymi.

9. Heinz Schilling, *Das Christentum und die Entstehung des modernen Europa. Aufbruch in die Welt von heute*, Herder, Freiburg im Breisgau 2022, s. 117-129; tenże, „Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620”, *Historische Zeitschrift*, t. 246, 1988, s. 1-45, zwłaszcza s. 7-21. Zob. o stopniowym wyodrębnianiu się konkurujących konfesji, względnie płynnym i pragmatycznym okresie po pokoju augsburskim oraz gwałtowniejszej polaryzacji od końca lat siedemdziesiątych XVI wieku.

10. Należy tu przywołać teorię Ernesta Beckera i teorię opanowywania trwogi, tłumaczące m.in. w jaki sposób wyznawany światopogląd, ideologia i przekonania mogą tłumić lęk egzystencjalny wzbudzony w sytuacji zagrożenia i eksponowania śmiertelności. Zastosowanie teorii Ernesta Beckera i teorii opanowywania trwogi (TMT) ma tu charakter interpretacyjny: teorie te nie są źródłem historycznym dotyczącym ludzi XVI wieku, lecz opisują mechanizm, w którym zagrożenie dla chroniącego przed lękiem światopoglądu może wzmacniać jego obronę bez konieczności świadomego zwątpienia. Patrz: Jacek Kwaśniewski, *O ewolucji cywilizacji zachodniej*, 2023, s. 11-13, 25-29, w: <https://jacek.kwasniewski.org.pl/>.

<sup>11</sup>. Heinz Schilling, „Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620”, *Historische Zeitschrift*, t. 246, 1988, s. 5-13, 30-35; tenże, *Das Christentum und die Entstehung des modernen Europa. Aufbruch in die Welt von heute*, Herder, Freiburg im Breisgau 2022, s. 129-178. Zob. o związku konfesjonalizacji z budową państwa wczesnonowoczesnego, administracją, szkolnictwem, dyscyplinowaniem społeczeństwa i dążeniem do wyznaniowej integracji terytorium.

<sup>12</sup>. Do historycznych przejawów zjawiska określanego tu jako niepokój konfesyjny, mobilizacji obronnej oraz eschatologicznego wymiaru konfliktu zob. Heinz Schilling, „Die Konfessionalisierung im Reich...”, s. 19-20, 40-45, zwłaszcza s. 42 i 44. Schilling opisuje m.in. reakcje na noc św. Bartłomieja i napływ uchodźców niderlandzkich, „przymus samoobrony” środowisk reformowanych, narastanie całościowej konfrontacji oraz włączanie niepewności i lęku w obraz eschatologicznej walki dobra ze złem. Por. także tenże, *Das Christentum und die Entstehung des modernen Europa*, s. 276-328.

<sup>13</sup>. Zdzisław Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, wyd. PWN 1973, s. 389-394, 412-418, 420-428

<sup>14</sup>. Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind. Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Pimlico, London 2010 [wyd. 1: Crown, New York 1991], s. 191-229, 248-272; Jacek Kwaśniewski, *Nauka i religia. Historiografia problemu*, 2011, 2020, s. 5-13, zwłaszcza s. 5-7, 10-12, w: <https://jacek.kwasniewski.org.pl/>. Tarnas omawia kryzys późnoscholastycznej syntezy wiary i rozumu, Ockhama, renesansowy powrót platonizmu i neoplatonizmu oraz rolę matematycznej harmonii u Kopernika i Keplera. W drugim tekście przedstawione są średniowieczne antecedence nowożytnej fizyki u Buridana i Oresme, interpretacje Burtta i Koyrégo oraz późniejsza historiografia rewolucji naukowej.

<sup>15</sup>. Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Arthaud, Paris 1971, s. 22-23, 223-225. Chaunu umieszcza zasadniczą przemianę sposobu poznawania przyrody w latach około 1620-1650; na s. 223-225 określa jeden z jej najważniejszych mechanizmów jako „redukcję fenomenologiczną” nauki: ograniczenie jej właściwego pola do zjawisk, praw i zależności, pozostawiające pytania o byt, ostateczne przyczyny i Objawienie metafizyce i teologii.

<sup>16</sup>. Peter Rietbergen, *Europe: A Cultural History*, Routledge, London-New York 1998, s. 267-282, zwłaszcza s. 277-282; Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, s. 239-243. Rietbergen przedstawia Republikę Uczonych jako ponadpaństwową sieć komunikacji opartą na korespondencji, książkach, periodykach i osobistych kontaktach, przekraczającą granice polityczne i konfesyjne; Chaunu omawia rozwój akademii, towarzystw i czasopism naukowych oraz środowiska profesjonalistów i amatorów stworzonego przez rewolucję naukową.

<sup>17</sup>. Margaret C. Jacob, „The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited”, w: Phyllis S. Mack, Margaret C. Jacob (red.), *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in Honor of H. G. Koenigsberger*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 251-271, zwłaszcza s. 251-260; Paul Hazard, *The European Mind. The Critical Years (1680-1715)*, przeł. J. Lewis May, Yale University Press, New Haven 1953, s. 80-97, 266-283. Jacob wskazuje bezpośrednio na polityczne źródła kryzysu: doświadczenie rewolucji angielskiej, francuski absolutyzm, odwołanie edyktu nantejskiego, emigrację hugenotów, działalność środowisk antyabsolutystycznych oraz Republikę Holenderską jako centrum ich kontaktów i obiegu idei. Hazard przedstawia równoległe przejście od teorii boskiego prawa władców do prawa naturalnego, skutki rewolucji angielskiej i odwołania edyktu nantejskiego oraz rozwój idei tolerancji.

<sup>18</sup>. Margaret C. Jacob, „The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited”, s. 263-270; Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, s. 223-225. Jacob podkreśla podwójną rolę nowej nauki: rozpad arystotelesowskiej filozofii przyrody pogłębiał kryzys dotychczasowej syntezy, ale zarazem mechanistyczna filozofia natury umożliwiała tworzenie nowych syntez nauki i chrześcijaństwa. Chaunu pokazuje autonomizację nauki dokonującą się dzięki ograniczeniu jej pytań do zjawisk i praw.

<sup>19</sup>. Margaret C. Jacob, „The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited”, s. 260-270, zwłaszcza s. 260-265; Paul Hazard, *The European Mind. The Critical Years (1680-1715)*, s. 148-176, 180-196, 252-265. Jacob omawia „kalwiński racjonalizm” Newtona, Balthasara Bekkera i Pierre’a Bayle’a oraz powstanie liberalnego chrześcijaństwa związanego z nową nauką i religią naturalną. Hazard analizuje racjonalizm i heterodoksję, krytykę wiary w cuda, demony i czary, działalność Bekkera, krytykę biblijną Richarda Simona oraz rozwój deizmu i religii naturalnej. Por. także Pierre

Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, s. 313-314, o Hobbesie, Spinozie i Richardzie Simonie.

<sup>20</sup>. Paul Hazard, *The European Mind. The Critical Years (1680-1715)*, s. 284-310; Margaret C. Jacob, „The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited”, s. 251-253; Peter Rietbergen, *Europe: A Cultural History*, s. 293-301. Hazard omawia emancypowanie moralności od religii, rosnącą rangę szczęścia ziemskiego oraz znaczenie nauki i idei postępu; Jacob wyraźnie zastrzega, że opisywany kryzys objął przede wszystkim wykształcone i piśmienne warstwy społeczeństw europejskich; Rietbergen podkreśla ograniczony społecznie zasięg przemiany oraz trwałość chrześcijańskich form wczesnego Oświecenia. Na tej podstawie można przyjąć, że około 1715 roku nowe stanowiska poszerzały już pole możliwych odpowiedzi, nie usuwając społecznej dominacji chrześcijaństwa.

<sup>21</sup>. Peter J.A.N. Rietbergen, *Europe: A Cultural History*, Routledge, London-New York 1998, s. 293-301; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind. Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Pimlico, London 2010 [wyd. 1: Crown, New York 1991], s. 334-337. Rietbergen podkreśla trwałość umiarkowanego, w znacznej mierze chrześcijańskiego Oświecenia oraz wielość osiemnastowiecznych prób określenia relacji między Bogiem, naturą, rozumem i moralnością; Tarnas przedstawia obok siebie deizm, sceptycyzm, religię natury i uczucia, materializm oraz ateizm. Oba ujęcia wspierają opis Oświecenia jako pluralizacji, a nie prostego przejścia od wiary do niewiary. Rietbergen rzeczywiście pisze, że w długiej perspektywie największy sukces odniosło „mainly Christian ‘enlightened’ thinking”.

<sup>22</sup>. Peter J.A.N. Rietbergen, *Europe: A Cultural History*, s. 267-282, zwłaszcza s. 276-282. Rietbergen przedstawia Republikę Uczonych jako elitarną sieć podróży, korespondencji, druku, wydawców, księgarzy i periodyków. Szczególne znaczenie miały wzrost obiegu książek, publikacje w językach narodowych i czasopisma docierające do szerszego kręgu ludzi wykształconych. Autor jednocześnie wyraźnie zastrzega ograniczony i elitarny charakter tej ponadgranicznej wspólnoty.

<sup>23</sup>. Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Arthaud, Paris 1971, s. 240-241. Na podstawie zawartości *Journal des savants*, *Mémoires de Trévoux* oraz próśb o przywileje drukarskie Chaunu wskazuje między 1715-1719 a 1750-1754 na wyraźny spadek względnego udziału teologii, prawa kanonicznego i historii kościelnej oraz wzrost nauk i sztuk; sam określa tę zmianę jako „laïcisation de la culture”. Dane opisują strukturę kultury pisanej, nie stanowią natomiast bezpośredniego pomiaru osobistej wiary.

<sup>24</sup>. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, cz. X, „Of Miracles”; tenże, „On the Immortality of the Soul”, w: *Selected Essays*, red. Stephen Copley, Andrew Edgar, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 328-330; David Deming, *Science and Technology in World History, Volume 4: The Origin of Chemistry, the Principle of Progress, the Enlightenment and the Industrial Revolution*, McFarland, Jefferson 2016, s. 176-180. Hume podważał możliwość racjonalnego uzasadnienia wielu twierdzeń religijnych, w tym świadectw o cudach, a w rozprawie o nieśmiertelności duszy argumentował, że naturalne analogie przemawiają raczej za jej śmiertelnością. Deming trafnie pokazuje zarazem centralne znaczenie sceptycyzmu i zawieszenia sądu w Hume’owskiej krytyce religii. Ostatnie zdanie akapitu, dotyczące szczególnie silnego niepokoju wywoływanego przez niepewność eschatologiczną, ma charakter interpretacji autora.

<sup>25</sup>. John Wesley, „*Thoughts upon Methodism*” (Rozważania o metodyzmie), w: *The Works of John Wesley*, vol. 9: *The Methodist Societies: History, Nature, and Design*, red. Rupert E. Davies, Nashville: Abingdon Press, 1989, s. 529-530. Cytat ten pochodzi z tekstu *Thoughts upon Methodism* (Rozważania o metodyzmie). Wesley napisał go w Londynie 4 sierpnia 1786 r., a tekst ukazał się w *The Arminian Magazine*, t. 10, w 1787 r. Cytowane fragmenty są w §§ 9-10. Fragment stał się sławny po jego zacytowaniu przez Maxa Webera w pracy *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge Classics, 2005, s. 118-119. Zob. też Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, s. 292. Chaunu podkreśla u Wesleya doświadczenie otrzymanej pewności przebaczenia i zbawienia oraz przedstawia go jako najważniejszą postać religijną XVIII wieku i ojca Przebudzenia w świecie anglosaskim.

<sup>26</sup>. Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, s. 34-35; Marek Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Wydawnictwo Semper, 1995, s. 62-72; Karl Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Wydawnictwo Antyk, 2002, zwłaszcza s. 88, 100-109, 133-137; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 345-348. Chaunu pisze o Postępie jako o ziemskiej, choć nierównomiernie oddziałującej alternatywie wobec koncentracji na eschatologii chrześcijańskiej.

Wichrowski i Löwith rekonstruuja przejście od augustyńsko-Bossuetowskiej historii kierowanej Opatrznością do świeckiej idei Postępu u Woltera, Turgota i Condorceta. Tarnas ujmuje zaś nowoczesną wiarę w linearne przyszłe spełnienie jako jedną z „ukrytych ciągłości” między chrześcijaństwem a nowoczesną kulturą świecką.

27. Jacek Kwaśniewski, *O ewolucji cywilizacji zachodniej*, 2023, s. 25-28, zwłaszcza s. 26-28, w: <https://jacek.kwasniewski.org.pl/>; Marzena Rusaczyk, „Teoria opanowywania trwogi: Wprowadzenie do elementów aktualnego dyskursu i prezentowanych tekstów”, w: Marzena Rusaczyk (red.), *Teoria opanowywania trwogi. Dyskurs w literaturze amerykańskiej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2008, s. 8-9. Teoria opanowywania trwogi służy tu jako model wyjaśniający, dlaczego identyfikacja z trwałym światopoglądem, wspólnotą lub projektem przekraczającym życie jednostki może amortyzować lęk egzystencjalny i dostarczać poczucia nieśmiertelności symbolicznej.

28. Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, s. 35, 316-317. Chaunu zestawia trwałość niemal powszechnych chrztów i pogrzebów religijnych z bardzo nierówną intensywnością innych praktyk; podkreśla zarazem wyjątkowość przypadku francuskiego.

29. Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, s. 317; Margaret C. Jacob, „The Crisis of the European Mind: Hazard Revisited”, w: Phyllis S. Mack, Margaret C. Jacob (red.), *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in Honor of H. G. Koenigsberger*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 251-271, zwłaszcza s. 251-253; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, s. 345-348. Chaunu kończy analizę tezą o *raccourcissement eschatologique* - skróceniu/redukcji perspektywy eschatologicznej i skierowaniu sił ku doczesnemu „zagospodarowaniu Ziemi”; cytowany w tekście fragment jest tłumaczeniem własnym. Jacob wiąże kryzys końca XVII i początku XVIII wieku ze schyłkiem tradycyjnej kultury religijnej i rozwojem odrębnej kultury świeckiej przede wszystkim wśród warstw piśmiennych, natomiast Tarnas pokazuje przekształcenie chrześcijańskiego oczekiwania przyszłego spełnienia w świecką wiarę w przyszłość ludzkości, wiedzę i Postęp.

30. T.A. Kselman, *Death and the Afterlife in Modern France*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 85-88, zwłaszcza s. 88.

31. J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, PAX, Volumen, Warszawa 1994, s. 25, 27-28; T.A. Kselman, dz. cyt., s. 69-77, zwłaszcza s. 71-72, 75-77; G. Minois, *Historia piekła*, PIW, Warszawa 1996 rozdz. XIV, podrozdz. „Duszpasterstwo starchu wzmaga wysiłki”; G. Rowell, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-Century Theological Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life*, Oxford University Press, Oxford 1974, s. 1-3.

32. T.A. Kselman, dz. cyt., s. 82-85; o konferencjach Lacordaire’a i Ravignana s. 82-83, o oddziaływaniu teologii moralnej Alfonsa Liguoriego s. 84-85.

33. T.A. Kselman, dz. cyt., s. 85. Trzeba jednak odróżniać spadek regularnych praktyk od trwałości religijnych obrzędów śmierci. W Beauce w 1868 roku obowiązek wielkanocny spełniało 14 procent ludności, natomiast ostatnie sakramenty przyjmowało 76 procent; tamże, s. 88.

34. H. McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Macmillan Press, Basingstoke, London 2000, s. 1-10, 285-289; G. Minois, dz. cyt., rozdz. XIV, podrozdz. „Kazania o piekle: najpierw dowody, potem straszenie”, oraz rozdz. XV, podrozdz. „Kler niepokoi się słabnięciem wiary w piekło”. Minois podaje, że w 1913 roku „L’Ami du clergé” miało 10 000 abonentów.

35. G. Rowell, dz. cyt., s. 80-89, w sprawie F.D. Maurice’a; s. 104-105 i 167-169, w sprawie reinterpretacji czyśćca; s. 191-192, w sprawie problemu zbawienia ludzi nieznanających chrześcijaństwa.

36. G. Rowell, dz. cyt., s. 180-182.

37. F.-R. Blot, *Au ciel on se reconnaît. Lettres de consolation*, Poussielgue-Rusand, Paris 1863; wyd. 23, Poussielgue, Paris 1876; T.A. Kselman, dz. cyt., s. 85-88; M. Wheeler, *Death and the Future Life in Victorian Literature and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 120-123, 130-134.

38. G. Rowell, dz. cyt., s. 14-16; określenie „nieśmiertelność samorealizacji, a nie zbawienia” na s. 15.

<sup>39</sup>. Ernst Benz, *Evolution and Christian Hope: Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*, transl. Heinz G. Frank, Doubleday & Company, Garden City, New York 1966, s. 71–73.

<sup>40</sup>. Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*, Macmillan Press, 2000, s. 5, 108–109; Peter Rietbergen, *Europe: A Cultural History*, Routledge, London–New York 1998, s. 376–377. Por. także Geoffrey Rowell, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-Century Theological Controversies concerning Eternal Punishment and the Future Life*, Oxford University Press, Oxford 1974, s. 134–135, w sprawie historycznego wiązania umysłu z funkcjonowaniem organizmu.

<sup>41</sup>. Peter Rietbergen, dz. cyt., s. 363–364, 376–377; Jacek Kwaśniewski, *Nauka i religia. Historiografia problemu*, 2011, 2020, s. 4–5, 15–16; w sprawie debaty oksfordzkiej por. Oxford University Museum of Natural History, „The Great Debate”, <https://www.oumnh.ox.ac.uk/great-debate> (dostęp: 24.09.2026).

<sup>42</sup>. Bolesław Kumor, *Historia Kościoła*, t. VII: *Czasy najnowsze 1815–1914*, wyd. II zmienione, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 218–219; Hugh McLeod, dz. cyt., s. 108–109, 164–165.

<sup>43</sup>. Ernst Benz, dz. cyt., s. 67–68, 70–72; Karl Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Wydawnictwo Antyk, 2002, s. 5–6.

<sup>44</sup>. Ernst Benz, dz. cyt., s. 73–82.

<sup>45</sup>. Ernst Benz, dz. cyt., s. 78–79; Norman Davies, *Europe: A History*, Pimlico, London 1997, s. 793–795.

<sup>46</sup>. Thomas A. Kselman, *Death and the Afterlife in Modern France*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 140–143, zwłaszcza s. 141.

<sup>47</sup>. Thomas A. Kselman, dz. cyt., s. 136–138; 106–107.

<sup>48</sup>. Todd H. Weir, „The Secular Beyond: Free Religious Dissent and Debates over the Afterlife in Nineteenth-Century Germany”, *Church History*, t. 77, nr 3, 2008, s. 641–645.

<sup>49</sup>. Janet Oppenheim, *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 123–156; o Myersie szczególnie s. 249–262.

<sup>50</sup>. J. Oppenheim, *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 1–3. Oppenheim szczególnie mocno podkreśla, że spirytualizm odpowiadał na kryzys pewności religijnej obietnicą empirycznego potwierdzenia przetrwania ludzkiej osoby po śmierci.

<sup>51</sup>. J. Oppenheim, *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 11, w sprawie początków nowoczesnego spirytualizmu w Hydesville w 1848 roku; C.L. Albanese, *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*, Yale University Press, New Haven–London 2007, s. 220–221, w sprawie liczebności ruchu i niepewności współczesnych szacunków.

<sup>52</sup>. J. Oppenheim, dz. cyt., s. 2–3, 97–98. Oppenheim pokazuje zarówno znaczenie osobistej potrzeby pewności dalszego istnienia, jak i charakterystyczne przeciwstawienie spirytualistycznych „dowodów” chrześcijańskiej nadziei i wierze; na s. 98 jeden z rzeczników ruchu przedstawia spirytualizm jako oparty na „twardych faktach”.

<sup>53</sup>. J. Oppenheim, dz. cyt., s. 94–95. Autorka opisuje spirytualistyczne zaświaty jako dalszy ciąg rozwoju rozpoczętego na ziemi i przytacza określenie „apoteoza ewolucji”; deklaracja Spiritualists National Federation z 1901 roku łączy dalsze istnienie duszy, odpowiedzialność moralną i odpłatę z wiecznym postępowaniem dostępnym każdej duszy. Kara pozostaje skończona, a możliwość moralnego doskonalenia nie zostaje nikomu ostatecznie zamknięta.

<sup>54</sup>. J. Oppenheim, dz. cyt., s. 34–36, 97–98. Oppenheim pokazuje szczególną siłę spirytualizmu jako odpowiedzi na żalobę i pragnienie zachowania więzi ze zmarłymi; domniemane wiadomości od zmarłych miały nie tylko zapewniać o ich dalszym istnieniu, ale przywracać relację przerwana przez śmierć. Por. także T.A. Kselman, *Death and the Afterlife in Modern France*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 150–153.

<sup>55</sup>. J. Oppenheim, dz. cyt., s. 84–98, zwłaszcza s. 84–90 i 97–98. Oppenheim rozróżnia chrześcijański i antychrześcijański nurt spirytualizmu, podkreślając zarazem płynność granicy między nimi. W środowiskach wywodzących się z wolnomyślicielstwa spirytualizm mógł

zachować nieśmiertelność i pocieszenie religijne przy odrzuceniu kościelnego autorytetu i tradycyjnej doktryny.

<sup>56</sup>. T.A. Kselman, dz. cyt., s. 150–161, zwłaszcza s. 150–156. Kselman omawia seanse Victora Hugo na Jersey, ich związek ze śmiercią Léopoldine oraz pragnieniem przewyciężenia unicestwienia i rozłąki z bliskimi; następnie przedstawia system Allana Kardeca i Camille’a Flammariona, łączący osobową nieśmiertelność, reinkarnację, wędrówkę dusz między światami i moralny postęp.

<sup>57</sup>. J. Oppenheim, dz. cyt., s. 10–24, 123–156; o nasileniu zainteresowania spirytualizmem po wybuchu Wielkiej Wojny zob. tamże, s. 2. Oppenheim szeroko dokumentuje przypadki oszustw mediów oraz trudność uzyskania rozstrzygających wyników przez badaczy psychiki. Publiczną kampanię demaskowania mediów w latach dwudziestych ilustruje H. Houdini, *A Magician among the Spirits*, Harper & Brothers, New York 1924, zwłaszcza s. 244–265.

<sup>58</sup>. O powojennym kryzysie wiarygodności spirytualistycznego projektu oraz stopniowej utracie przez spirytualizm pozycji w głównym nurcie kultury zob. Alastair Lockhart, *Religious and Spiritual Mobility in Britain: The Panacea Society and Other Movements in the Twentieth Century*, w: *Contemporary British History*, 2015, Vol. 29, No. 2, s. 167. Lockhart lokuje zasadniczy spadek społecznej pozycji spirytualizmu dopiero w połowie XX wieku.

<sup>59</sup>. J. Oppenheim, dz. cyt., s. 1–3.

<sup>60</sup>. G. Rowell, dz. cyt., s. vii–viii.

<sup>61</sup>. Tamże, s. 134–135.

<sup>62</sup>. Tamże, s. 181–183, 187, 199.

<sup>63</sup>. H. McLeod, dz. cyt., s. 42–43, 122–123, 164–165.

<sup>64</sup>. Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA - London 2007, s. 3, 12–13.

<sup>65</sup>. D. Barnat, „Świeckość jako podłoże rozumienia - zarys stanowiska Charlesa Taylora”, *„Diametros”* 2013, nr 36, s. 1–26, tu s. 14.