

A n t o n i P ł o s z c z y n i e c

Gnostyczne wątki w filozofii Pascala

Pamięci Filipa Podzoby

Słowa kluczowe: *bezczes, egzystencja człowieka, gnostycyzm, gnoza, kondycja ludzka, lęk, B. Pascal, przerażenie, świat*

1. Uwagi wprowadzające

Celem głównym niniejszego artykułu jest identyfikacja w filozofii Pascala wątków o charakterze gnostycznym oraz ich charakterystyka, czyli rozpoznanie obecności w pismach jansenisty motywów „z ducha” gnostycznych, a następnie krótkie ich opisanie. Jako hipotezę wyjściową przyjęto, iż takie wątki mogą być obecne w filozofii Pascala, ponieważ autor *Myśli* był filozofem chrześcijańskim, a w samym chrześcijaństwie są ślady reinterpretowanych wpływów gnostycznych, głównie w tekstach przypisywanych św. Janowi i św. Pawłowi (Rordorf 1967, s. 352).

Kolejny cel artykułu dotyczy heurystycznej (czy szerzej: badawczej) użyteczności odróżniania gnozy od gnostycyzmu. Aby pojęcie gnozy stanowiło kategorię przydatną do zasadnego opisu i analizy w ramach historii idei, należy gnozę odpowiednio zdefiniować. Próby takiego definiowania są jednak problematyczne. Jeżeli *definiens* będzie zbyt szeroki, gnozą będzie wszystko lub niemal wszystko, przez co pojęcie gnozy utraci wartość eksplanacyjną¹. Natomiast jeżeli *definiens* będzie zbyt wąski, pojęcie „gnoza” będzie w zasadzie równoznaczne z pojęciem „gnostycyzm”. W takim razie, jeśli „gnoza” = „gno-

Antoni Płoszczyńiec, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Instytut Prawa, Ekonomii i Administracji, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków; e-mail: antoni.ploszczyniec@up.krakow.pl, ORCID: 0000-0002-9111-9773.

¹ Przykład stanowi koncepcja gnozy Erica Voegelina z *Nowej nauki polityki* (wyd. pol. 1992).

stycyzm”, a „gnostycyzm” odnosi się do pewnych *starożytnych* doktryn zbawienia, to „gnoza” będzie oznaczać zjawisko o charakterze historycznym, minionym, co wydaje się niesłuszne: „Gnostyczny charakter pewnych obszarów myśli współczesnej zgodnie potwierdzają zarówno entuzjaści gnozy, jak choćby Jerzy Prokopiuk, jak i jej krytycy, na przykład Micha Brumlik” (Leszczyński 2012, s. 280). Autor niniejszego tekstu przyjął hipotezę roboczą, iż odróżnienie gnozy od gnostycyzmu jest badawczo cenne, dlatego dobrze byłoby wskazać – w celach egzemplifikacyjnych – taką koncepcję, która wykazywałaby pewne podobieństwa do gnostycyzmu, choć sama nie stanowiłaby gnozy. Inspirując się rozważaniami Hansa Jonasa nad nihilizmem współczesnym (Jonas 1994, s. 337–358), przykład koncepcji podobnej do gnostycyzmu i zarazem niebędącej gnozą można znaleźć w pismach Pascala. Stąd drugim zasadniczym celem artykułu jest zobrazowanie na przykładzie pism francuskiego jansenisty różnicy między gnozą a gnostycyzmem, a co za tym idzie, przedstawienie pewnej propozycji rozumienia pojęcia gnozy.

W niniejszej pracy wykorzystywane będą metody analizy pojęciowej, analizy językowej oraz analizy komparatystycznej. Spośród tekstów Pascala w centrum uwagi znajdują się jego *Myśli*, z racji uwypuklenia w nich treści o charakterze egzystencjalno-soteriologicznym, które są najistotniejsze dla dalszego zestawienia twórczości francuskiego myśliciela z gnostycyzmem. Zrezygnowano z *obustronnej* komparatystyki na rzecz wykazania podobieństw motywów z filozofii Pascala do klasycznych i *reprezentatywnych* tropów z tradycji gnostycznej (zamiast do koncepcji poszczególnych autorów-gnostyków). Punkt odniesienia stanowi trzeci rozdział *Religii gnozy* Jonasa (1994, s. 63–118), gdzie znajduje się obszerny opis kilkunastu symboliczno-obrazowych motywów z literatury gnostycznej. Akcent padnie na motywy obcości, upadku, uwięzienia, odrętwienia i snu oraz światowego zgiełku.

Druga część artykułu będzie poświęcona rozważaniom nad definicją gnozy i gnostycyzmu, co ma kluczowe znaczenie dla dalszych dociekań. Części od trzeciej do piątej będą zawierać opis motywów gnostycznych w filozofii Pascala. Punkt wyjścia stanowi poczucie obcości wobec świata. Wybór takiego punktu wyjścia jest uprawomocniony przez okoliczność, że Pascalska filozofia zdaje się wyrastać z podobnego źródła co gnostycyzm. Jest to doświadczenie obojętności świata wobec losów człowieka, fenomen o charakterze pierwotnym (Kołakowski 2005, s. 79), który prowokuje do stawiania pytań o przypadkowość własnego życia i ewentualne przewyciężenie alienacji. W części czwartej będą rozważane wątki dotyczące obcości Boga oraz opozycji między Bogiem i człowiekiem a światem. W części piątej rozważono pozostałe motywy gnostyczne. W części szóstej znajduje się podsumowanie wraz z oceną, czy mamy prawo określać Pascala jako zwolennika gnozy.

Na koniec uwag wprowadzających należy wyjaśnić pewną kwestię terminologiczną. Zgodnie z obowiązującymi regułami polszczyzny, przymiotnik

„gnostyczny” znaczy tyle, co „odnoszący się do gnostycyzmu, związany z nim”, natomiast „gnostycki” znaczy „odnoszący się do gnostyków, związany z nimi”. Z tego powodu należy Czytelnika uprzedzić, że określając pewne elementy koncepcji Pascala mianem „gnostyckich”, ma się na myśli *wyłącznie* związek z gnostycyzmem, a nie z gnozą.

2. Gnoza a gnostycyzm

Wyraz „gnoza” wywodzi się od starogreckiego *gnosis*, czyli dosłownie „wiedza”. Wyrazem „gnoza” posługiwali się sami gnostycy i ich adwersarze. Termin „gnostycyzm” zaś pochodzi z XVII w. i stanowił nazwę dla wszelkich antycznych herezji chrześcijańskich. Czym jednak jest gnoza, a czym gnostycyzm?

W 1966 r. na Międzynarodowym Kongresie w Messynie panel ekspertów przedstawił propozycję odmiennego definiowania gnozy i gnostycyzmu. Zaproponowano, by przez gnozę rozumieć „wiedzę o boskich tajemnicach, zastrzeżoną dla pewnej elity”, natomiast przez „gnostycyzm” – „określoną grupę systemów z II wieku po Chr.” (Prokopiuk 2021, s. 15). Według panelistów, pewna gnoza jest gnostycyzmem, o ile „zawiera wyobrażenie identyczności boskości z (boską) iskrą (w duszy ludzkiej), która ma zostać ponownie ożywiona i przywrócona do dawnego stanu [...]” (Prokopiuk 2021, s. 15–16). Propozycja ta z różnych powodów nie spotkała się z powszechnym uznaniem.

Warto scharakteryzować „istotę” gnozy przez pryzmat swoistej dla niej *funkcji*, zamiast rozważać gnozę jako urzeczywistnienie pewnej abstrakcyjnej zasady. Gnoza, jak wskazuje etymologia, jest jakąś „wiedzą” *sensu largo*, lecz ma cele z gruntu odmienne niż wiedza praktyczna typowa dla świata życia codziennego (niem. *Lebenswelt*) czy wiedza teoretyczna ludzi nauki. Wedle gnostyków wiedza prawdziwa – gnoza – przynosi wyzwolenie, zbawienie. *Gnosis* stanowi medium zbawienia, ponieważ posiadanie określonej wiedzy stanowi niezbywalny warunek zbawienia (jak u karpokracjan²) albo jest wręcz tożsame ze stanem zbawienia. Zawierająca koncepcję gnostyka Walentyna *Ewangelia prawdy* głosi, że ci, którzy znają Najwyższego Ojca, już są zbawieni, bo partycypują w boskości. „Nie schodzą do Hadesu [...]. Nie cierpią ani nie doznają kłopotów z poszukiwaniem prawdy, lecz sami są prawdą” (Anonim 2021, s. 68).

Na gruncie gnozy podmiot zbawiający jest podmiotem zbawianym. Zbawiająca siła tkwi w samej osobie, która zbawienia łaknie. „Wśród nich [tj. po-

² Karpokrates miał głosić, że dusza musi zrealizować wszystkie formy działania, w przeciwnym razie zostanie ponownie – przez Demiurga *vel* Diabła – wtrącona w ciało. Wynika stąd, że zbawienie według karpokracjan nie jest uzależnione jedynie od wiedzy (która ujawnia naszą prawdziwą kondycję), ale także od zrealizowania określonych działań.

siadających gnozę – A.P.] jest Ojciec i oni są w Ojcu, jako doskonali, niepodzielni” (Anonim 2021, s. 68). Komentatorka *Ewangelii prawdy* pisze: „Gnostyk odkrywa, że sam jest Prawdą, ponieważ zawiera się w nim część nieskończonej i niepoznawalnej istoty Boga” (Rzymkowska 2002, s. 240). Wiedza jest nie tyle medium zbawienia, co *samozbawienia*, gdyż w człowieku, który zbawienia pragnie, drzemie boska siła, która może go zbawić. Co zrozumiałe w tym kontekście, nie każdy człowiek jest depozytariuszem takiej wiedzy. A zatem zdaje się, iż gnozę należy określić jako „wiedzę dostępną dla nielicznych”, bez przesadzania, jaka jest natura czynnika ograniczającego dostępność boskiej wiedzy.

Na podstawie dotychczasowych rozważań można zdefiniować gnozę jako wiedzę dostępną dla nielicznych, która to wiedza pozwala zbawić samego siebie. Dalsza część artykułu opiera się na powyższym sposobie rozumienia gnozy, które w odróżnieniu od „definicji messyńskiej” jasno charakteryzuje cel gnozy i unika ogólnikowego wyrażenia o poznawaniu „boskich tajemnic”.

Sugerując się pochodzeniem nazwy „gnostycyzm”, autor tekstu proponuje określać mianem „gnostycyzmu” pokrewne między sobą synkretyczne szkoły starożytne (*resp.* także średniowieczne, jak kataryzm), które podzielają przekonanie o zbawczej roli wiedzy-*gnosis* oraz operują schematem dualistycznym: z jednej strony wiedza/światło/duch/boskość – z drugiej niewiedza/ciemność/materia/świat. Gnoza jest zatem pewną formą myśli religijnej (obok wiary, gr. *pistis*), natomiast gnostycyzm jest pierwotną i wyrazistą konkretyzacją historyczną owej formy myślenia. Każdy gnostycyzm jest gnozą (*scil.* jest gnozą antyczną), ale nie każda gnoza jest gnostycyzmem. Nie należy przy tym zapominać, iż gnostycyzm jest *paradygmatyczną* konkretyzacją gnozy: najistotniejsze rzeczy, które wiemy o gnozie, wiemy dzięki badaniom nad gnostycyzmem.

Zachowanie dystynkcji między gnozą a gnostycyzmem zdaje się heurystycznie atrakcyjne. Rozważanie wielu koncepcji z historii idei przez pryzmat pojęcia gnozy może dostarczyć ich całościowych interpretacji o niebanalnym znaczeniu poznawczym. Nie chodzi tu o stwierdzanie samego podobieństwa treści poglądów między jakąś koncepcją nowożytną a gnostycyzmem (to może się odbywać bez rzeczowej dystynkcji), lecz o poszukiwanie obecności pewnych form myślenia właściwych gnozie, które nadają kształt określonym nowożytnym koncepcjom filozoficznym i religijnym oraz wpisują rzeczone treści w określony schemat obejmujący: 1) soteryzm, 2) samozwrotność, 3) ekskluzywność „wyższej” wiedzy. Taki schemat zdaje się zawierać m.in. filozofia Hegla.

Powrócić jednak należy do Pascala i do gnostycznych wątków w jego filozofii.

3. Obcość człowieka w świecie

Omawiając gnostyczny symbolizm, Hans Jonas w swojej *Religii gnozy* porusza w pierwszej kolejności motyw „obcego” (Jonas 1994, s. 64–66). Jest to wybór nieprzypadkowy, gdyż każda gnostyczna opowieść dotyczy perypetii Życia, które jest obce w materialnym świecie. „Obce” z tego powodu, że jest radykalnie odmienne od świata i tego, co do świata bez reszty należy. To, co obce, transcenduje świat, bo też pochodzi z porządku innego niż światowy. Świat w ogólności jest zły i również poszczególne rzeczy tego świata są złe i nędzne, dlatego coś, co jest obce światu, odznacza się majestatem i wyższością. Z drugiej strony, życie obce światu nadal tkwi w świecie i cierpi z powodu swej alienacji.

Świat przerasta człowieka całkowicie i alienuje go ontycznie i epistemicznie. „Jesteśmy ograniczeni w każdym kierunku” (Pascal 1989, s. 66) i ów pierwotny fakt jest dojmujący dla człowieka, gdyż: „Samo porównanie między nami a skończonością sprawia nam przykrość” (Pascal 1989, s. 68). Opisuując ludzki żywot w świecie, Pascal używa słów, które przywodzą na myśl opresyjność. Świat jest „małą celą” (Pascal 1989, s. 61)³, która człowieka ogranicza i zamyka w przygodnie danym fragmencie rzeczywistości.

Widzę przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany⁴ do kącika tej rozległej przestrzeni nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym. [...] Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają⁵ mnie niby atom [...] (Pascal 1989, s. 169).

Konotacje zawarte w słowach Pascala współbrzmiały z treścią mitów gnostycznych, według których świat jest więzieniem, w którym duch został zamknięty przez złowrogich archontów (złych aniołów).

Godny uwagi jest wątek alienacji epistemicznej. Człowiek został umieszczony między tym, co nieskończenie wielkie, a tym, co nieskończenie małe. „W perspektywie tych nieskończoności wszystkie skończoności są równe” (Pascal 1989, s. 68). Dlatego świat jawi się podmiotowi jako przypadkowy, *sine ratione*:

kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, że znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy (Pascal 1989, s. 72).

³ Pascal używa w oryginale słów *petit cachot*, co można również tłumaczyć jako „mały loch, więzienie”.

⁴ Fr. *attaché*, czyli także „uwiązany, związany, zapięty”.

⁵ Fr. *m'enferment* od *enfermer*, czyli „zamknąć, schować, otoczyć”.

Słowa o „utopieniu” (zanurzeniu, pogrążeniu) doskonale współgrają z motywem „wrzucenia”, charakterystycznym dla wybitnych przedstawicieli filozofii egzystencji (np. Martin Heidegger) i posiadającym genezę gnostycką (Jonas 1994, s. 352). Pascal reaguje na fakt „wrzucenia” w świat identycznie jak gnostycy: przerażeniem (Taubes 1954, s. 159). Wyrazy „utopienie” i „wrzucenie” z osobna wyrażają pasywność naszego pojawienia się w świecie i niedogodność wynikającej stąd kondycji. Zarazem, „utopienie” i „wrzucenie” odzwierciedlają też ponurą dynamikę egzystencji: człowieka „wyrwano” z nicości (Pascal 1989, s. 63) i dąży on bezwiednie, jak ciśnięty kamień, ku przyszłości, która jest bardzo niepewna, nie licząc „grudy ziemi na głowę” (Pascal 1989, s. 127).

Najważniejszy aspekt świata związany z alienacją człowieka dotyczy właściwej światu ignorancji, czyli przeciwieństwa czczonej przez gnostyków wiedzy. W *Myślach* świat jest przedstawiony jako bezmyślna potęga i ślepa siła. Świat odznacza się niewiedzą, nieznajomością, nieświadomością (*scil. nas samych*) (Pascal 1989, s. 72). „Ileż królestw nie wie o naszym istnieniu!” (Pascal 1989, s. 73). Świat nawet nie jest tępy, bo żeby być tępym, trzeba mieć minimum przytomności i uczucia. Świat jest tego całkowicie pozbawiony. Pascal wielokrotnie porównuje *ego*, transcendujące myślą świat, ze światem jako czymś „bezmyślnym”. Pokrewną opozycję znajdujemy w doktrynach gnostyckich. Groza kondycji ludzkiej daje się odczuć wobec bezmyślności świata i właściwej mu niewiedzy⁶. Świat jest przerażający, bo jest obojętny na ludzi. Z perspektywy świata jako całości żaden jego szczegół nie ma znaczenia. Miejsce człowieka w świecie jest przypadkowe, zdominowane przez potęgę świata, a świat jest głuchy i milczy. I w tym milczeniu jest najbardziej przerażający, bo nie zna nas i nic o nas nie wie. Człowiek, ten który może wiedzieć, czuje się obco w świecie, bo świat nie wie nic.

Conditio humana jest w takim stopniu nieszczęśliwa, w jakim jest dotknięta niewiedzą – jest to myśl wspólna dla Pascala i gnostyków, wedle których *agnoia* (niewiedza) stanowi przyczynę upadku człowieka. Zimny i nieznający mnie świat jest przerażający, ale również my sami żyjemy „w straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy” (Pascal 1989, s. 169). Jak u gnostyków, wedle Pascala niewiedza ludzka jest skorelowana z wewnątrzświatową egzystencją człowieka. Świat jest nieskończenie skomplikowany, a umysł ludzki nie jest w stanie wyczerpać jego wewnętrznej złożoności (Baird 1970, s. 319–320). Człowiek pragnie oparcia, lecz nie znajduje go i znaleźć nie może (Pascal 1989, s. 67) z powodu własnej wszechograniczoności. Na uwagę zasługuje też cielesność człowieka, z powodu której stanowimy część świata i która deformuje wiedzę ludzką – to też trop typowo gnostycki (Pascal 1989, s. 74–85).

⁶ Bezmyślność świata jest mocno uwypuklona w gnozie walentyńskiej, która dokonuje ontologizacji pojęć wiedzy i niewiedzy. Wedle walentynian niewiedza jest nie przyczyną powstania świata, lecz tworzywem, z którego jest on zbudowany (zob. Jonas 1994, s. 189–190).

Według Pascala tym, co radykalnie odseparowuje człowieka od świata, jest jaźń, w której tkwi zdolność do myślenia. „Nie wiem, co jest moje ciało, co zmysły, co dusza i owa część *mnie*, która myśli to, co ja mówię, która zastanawia się nad wszystkim i nad sobą i która nie zna siebie, tak jak reszty” (Pascal 1989, s. 169). Interesujące w powyższym cytacie jest rozróżnienie między duszą a „tą częścią mnie, która myśli”. Przypomina to rozróżnienie gnostyczne, w którym przeciwstawia się *pneumę* (ducha), pierwiastek światu obcy, oraz *hyle* i *animę* (materię i psychikę), związane ze światem. Co istotne, według Pascala (podobnie jak u gnostyków) właśnie zdolność do myślenia, stanowiąca o dualizmie człowieka i świata, określa tożsamość istoty ludzkiej: „Mogę sobie wyobrazić człowieka bez rąk, nóg, głowy [...]. Ale nie mogę sobie wyobrazić człowieka bez myśli: to byłby kamień albo bydłę” (Pascal 1989, s. 139). Ta sama zdolność myślenia, która alienuje człowieka względem świata, stanowi o bezwzględnej wyższości człowieka nad światem. Bowiem:

gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym. Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli (Pascal 1989, s. 140).

Podobne wątki znaleźć można w pismach gnostyków: obcy, z racji swego pochodzenia nie z tego świata, jest obdarzony szlachetnością, godnością, majestatem. Transcendencja jaźni jest zarówno źródłem niedoli obcego, jak i jego nieskończonej wyższości nad światem, w który go wrzucono.

4. Bóg, człowiek – a świat

Dualizm gnostycki jest dualizmem człowieka i świata, ale także Boga i świata. Wedle gnostyków jaźń jest równie transcendentna wobec świata jak Bóg, gdyż *pneuma* jest boskiej natury. W człowieku tkwi „iskra boża”, która odcepiała się od boskiej pełni (*pleroma*) i która pragnie do niej powrócić. Rzecz jasna Pascal nie podzielał gnostyckiego przekonania, iż człowiek jest częstką boskiej natury, ale rozważenie tych wątków teologiczno-kosmologicznych pozwala unaocznic dalsze podobieństwa filozofii jansenisty do tradycji gnostyckiej. „W tej trójczłonowej konfiguracji – człowiek, świat, Bóg – człowieka i Boga łączy przeciwstawność względem świata, jednakże pomimo tej wspólnoty tym, co ich dzieli, jest właśnie świat” (Jonas 1994, s. 343).

Wedle Hellenów struktura kosmosu i człowieka są identyczne. Tak jak człowiek stanowi *mikrokosmos*, tak kosmos stanowi *makroanthropos*. Wszystkie szczeble rzeczywistości obecne w kosmosie człowiek odnajduje w sobie samym. Dzięki temu kosmos mógł być dla Greka *domem*. Dodać należy:

domem, w którym panuje porządek rozumny i piękny (por. inne znaczenia słowa *kosmos*, takie jak „ład” i „ozdoba”). W świat jest wpisany *logos* (rozum), pierwiastek boski, który następnie jest odkrywany przez *zoon logikon* (zwierzę rozumne), czyli człowieka. Przez rozumny namysł nad immanentnym światu porządkiem istota ludzka odkrywa swoje miejsce w kosmosie oraz poznaje znaczenie pewnych miejsc wyróżnionych we wszechświecie.

U Pascala i gnostyków powyższych motywów nie ma. Wedle gnostyków świat zawiera w sobie, rzecz jasna, porządek, ale jest to bardziej porządek zakładu karnego. Wszak świat jest dziełem nie Boga Najwyższego, lecz demiurga, jednego z upadłych eonów (*vide* Bazylides, Walentyń), albo dziełem złej istoty boskiej (*vide* Manes).

Jest zaskakujące, że Pascal, wychodząc od zupełnie innych przesłanek – antropologii i fizyki Kartezjusza⁷ – doszedł do całkiem podobnych rezultatów co gnostycy. Oczywiście nie można powiedzieć, że tezy fizyki kartezjańskiej miały treść gnostyczną, lecz obraz świata kartezjańskiego jest równie nie-boski co u gnostyków (choć w inny sposób). „Rzeczywistość ludzka, określona wyłącznie w kategoriach *cogitatio*, została przez Kartezjusza przeciwstawiona światu materialnemu [...]. Skutkiem tego świat stał się wyzuty z duszy i z Boga, pozbawiony przyczyn celowych [...]” (Kołakowski 1994, s. 114). Pascal wprawdzie nie zgadzał się z Descartes’em, że świat jest wszechmechanizmem (Baird 1970, s. 312), ale świat nadal był wyzuty z wszelkiej pozaludzkiej myśli. *Res cogitans* stanowi o wyjątkowości człowieka, ale odseparowuje go od całości wszechrzeczy.

To zatem, dzięki czemu człowiek zajmuje miejsce ponad naturą [...], nie zostaje już zwieńczone wyższą integracją jego istoty z całością bytu, lecz przeciwnie, wyznacza niemożliwą do zniwelowania przepaść pomiędzy nim samym a resztą stworzenia. Jest on wyłączony ze wspólnoty bytowania w jednej całości, albowiem jego świadomość w pełni czyni z niego w świecie cudzoziemca i w każdym akcie autentycznej refleksji mówi mu o tej pełnej obcości (Jonas 1994, s. 340).

Człowiek i Bóg są w podobnym położeniu. Człowiek posiada wprawdzie *logos*, bowiem myśli, lecz nie widzi, by *logos*, jak u stoików, był immanentnie wpisany w świat. Kosmos jest człowiekowi obcy w takim stopniu, w jakim człowiek go transcenduje. Bóg z kolei, jako chrześcijański Absolut, przynależy do porządku nadprzyrodzonego i transcendentnego. *Deus supra mundum est* (Bóg jest ponad światem).

Pascal jako jeden z pierwszych autorów dostrzegł doniosłą konsekwencję fizyki kartezjańskiej: wynika z niej, że przyroda nie wskazuje na Boga jako swojego stwórcę. „Godne podziwu jest, że nigdy żaden autor kanoniczny nie

⁷ Pascal nie przyjmował fizyki kartezjańskiej bezkrytycznie (np. uznawał obecność próżni), ale akceptował jej główne założenia i tezy.

posłużył się naturą, by dowieść Boga” (Pascal 1989, s. 32). Bóg jest zresztą w fizyce kartezjańskiej niepotrzebny. „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szczutka, aby wprawić świat w ruch” (Pascal 1989, s. 110). O tym, że Bóg stworzył świat, wiemy skądinąd, ale nie od samego świata, który jest zepsuty (Pascal 1989, s. 52, 443), w przeciwieństwie do Boga. Czegokolwiek świat może człowieka nauczyć o Bogu, pochodzi nie z rozciągłości materii, lecz z ogromu i bezmiaru świata (Pascal 1989, s. 61).

Ponieważ wedle gnostyków ktoś „obcy” jest w pierwszej kolejności „obcy światu”, staje się rzeczą zrozumiałą, że najbardziej „obcy” musi być właśnie Bóg. Stąd gnostycy opisywali Boga w języku teologii apofatycznej: Nieznany, Otchłań, Bezimienny, Inny, Ukryty. Pascalska koncepcja *Deus absconditus* w tym punkcie istotnie zbliża się do gnostycyzmu – rzecz jasna, nie z samego powodu podkreślania niepojętości Boga i jego niepodobieństwa do czegokolwiek stworzonego (to samo bowiem głosiła spora część tradycji chrześcijańskiej), ale w związku z rzeczoną koncepcją braku widocznych śladów Boga w naturze (wbrew tradycji chrześcijańskiej, a w zgodzie z gnostyką). Bóg Pascala jest Bogiem ukrytym, a jawnym tylko na tyle, aby mógł wybawić człowieka z jego nędzy. Dopóki człowiek żyje i ma ciało, dopóty jest winny przed Bogiem (Kołakowski 1994, s. 241).

Świat gnostyków jest manifestacją działania mocy nieprzychylnych duchowi. Świat Pascala również jest pozbawiony celów naturalnych, rządzi w nim siła – wprawdzie nie archontów, lecz bezmyślnego ogromu świata (Jonas 1994, s. 342). Człowiek zaś jest poddany bezkresowi i potędze świata jako licha „trzcina myśláca” – i lęka się.

Nadmienić należy, iż opresyjność egzystencji we wszechświecie ma swój odpowiednik również w opresyjności przepełniającej świat stosunków społecznych. Świat jest bezmyślną potęgą, ale siła jest także „królową świata” społecznego (Pascal 1989, s. 133). Koniec końców, dla „świata” (czy rozumieć przezeń kosmos, czy, wężej, świat ludzki) liczy się jedynie siła, czynnik ignorujący lepszą wiedzę i słuszość. Notabene, typowa dla stosunków społecznych żądza panowania wyrasta wprost z porządku cielesnego (por. Pascal 1989, s. 371).

5. Inne motywy gnostyczne

Klasyczne motywy gnostyczne charakteryzują kondycję ludzką w kategoriach snu, otępienia, otumanienia, odrętwienia czy upojenia. Służyło to gnostykom do wyrażenia przekonania, iż egzystencja nieoświecona przez *gnosis* jest egzystencją półprzytomną, nieświadomą samej siebie i natury świata dokoła. Błą-

dzimy, bo nie ma w nas gnozy (por. Anonim 2021, s. 64). Dla gnostyka prawdziwe życie jest gdzie indziej. To, co widzimy wokół siebie, jest wobec rzeczywistości transcendentalnej jeno ulotnym i niestałym wrażeniem, pozorem, nocną marą lub sztuczką złośliwego iluzjonisty.

Co ciekawe, w podobny sposób jansenista charakteryzuje egzystencję wewnątrzświatową. Montaigne przekonywał, że „myślimy dziś nie lepiej, niż gdybyśmy byli pogrążeni we śnie” (Pascal 1962b, s. 90) i z tą konkluzją Pascal całkowicie się zgadzał. Tak zwany „pirronizm” Pascala stanowi ocenę roszczeń człowieka do posiadania wiedzy pewnej. Pascal posługiwał się terminem „pirronizm” niekonsekwentnie, gdyż jego refleksje nad poznaniem ludzkim zdają się łączyć rysy sceptycyzmu *sensu stricto* i agnostycyzmu *vel* akademizmu, z przewagą tego drugiego (por. Sextus Empiryk 1998, s. 14). Wszakże *stwierdzenie*, że ludzkie poznanie jest pozbawione porządku (Pascal 1989, s. 51), a sam człowiek jest istotą pełną sprzeczności (Pascal 1989, s. 99–107), wykracza poza czysto pirrońskie „nie więcej” czy „nie chwytam” (por. Sextus Empiryk 1998, s. 49–50, 53). Podobne rysy posiada ustawiczne poniżanie rozumu przez Pascala oraz negacja możliwości osiągnięcia prawdziwej wiedzy w warunkach ziemskich: „Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga” (1 Kor 3, 19)⁸. „Pirronizm” przyjmowany przez autora *Myśli* oddala go od sceptyków *sensu stricto*, lecz przybliża do gnostyków, którzy – tak jak Pascal – dostrzegali w aktualnej kondycji człowieka i jego ziemskiej naturze (*resp.* tej części natury, która jest doczesna) źródło deformacji poznania wewnątrz świata materialnego. Dopiero zwrócenie się ku samemu sobie pozwala zerwać okowy pozorów rządzących w tym świecie. Według Pascala w sobie odnajdujemy serce i właściwy mu porządek, a wedle gnostyków – iluminacyjny wgląd w swoje boskie pochodzenie. W obu wypadkach przyjmuje się, że najtrudniej poznać właśnie swoją istotę (por. Pascal 1989, s. 70–71).

Wedle gnostyków sposób egzystowania poszczególnej duszy ma konsekwencje soteriologiczne, ponieważ warunkuje jej otwarcie na światło gnozy. Znany jest gnostycki trójpodział na hylików, psychików i pneumatyków, czyli na tych, którzy kierują się ku rzeczom cielesnym, psychicznym lub duchowym. Ów trójpodział można zredukować do dwupodziału, albowiem – skoro dramat gnostycki jest historią upadku boskiej iskry w kosmos – antropologia gnostycka jest w rzeczy samej dualistyczna: jest to konflikt akosmicznej jaźni z ciałem i duszą, które należą do świata (Rudolph 2011, s. 94–95).

Pascal odróżniał trojaki porządek rzeczy: ciał, myśli i mądrości. Odpowiadają im trzy rodzaje ludzi: „cieleśnicy”, ciekawi i uczeni, wreszcie mędrcy (Pascal 1989, s. 372). Ów podział jest analogiczny do gnostyckiego, przede

⁸ Przekład Biblii Tysiąclecia (kolejne cytaty biblijne również z tego wydania). Pascal wprost powołuje się na ten cytat (Pascal 1962a, s. 284).

wszystkim pod względem funkcjonalnym: sposób bytowania określonej duszy warunkuje jej świadomość i szanse zbawienia.

Koncepcja trzech porządków zmienia samo pojęcie poznania, podkreślając w nim moment sposobu egzystencji, z jakiego poznanie wyrasta. Dominacja określonego porządku w duszy danego człowieka [...] determinuje jego sytuację poznawczą, zakreślając granice tego, co istnieje, a resztę odsuwając w niebyt (Kostyszak 1993, s. 37–38).

„Hylikom” odpowiadają „cieleśnicy”, których interesują dobra tego świata, a „psychikom” – „ciekawi i uczeni”, ludzie umysłu, których interesuje zbieranie próżnych wiadomości. Tak jak u gnostyków, antropologiczny trójpodział Pascala jest w istocie dwupodziałem, gdyż filozof stawiał ostrą cezurę między cielesnikami, ciekawymi i uczonymi z jednej strony – a mędrcami z drugiej. Bóg „sam daje mądrość” (Pascal 1989, s. 372), dlatego ostatni porządek jest nadprzyrodzony i pozaświatowy (zob. Pascal 1989, s. 433). Z kolei porządki ciała i umysłu są światowe i jako takie właśnie dotyka je skaza i zepsucie. „«Wszystko, co jest na świecie, jest pożądliwością ciała, albo pożądliwością oczu, albo pychą żywota»: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*” (Pascal 1989, s. 371; por. 1 J 2, 16). Wyraz „upadek” wyraża powszechny sposób istnienia człowieka (Pascal 1989, s. 95), albowiem każdy z nas, póki żyje w świecie, grzeszy pożądliwością w taki lub inny sposób. Dlatego człowiek jest istotą wewnętrznie rozdartą między namiętnościami a rozumem (Pascal 1989, s. 157–158).

W mitologii gnostycznej niewiedza jest nie tylko stanem, w jaki popada zbłąkana cząstka boskiej natury. Jest to również stan aktywnie podtrzymywany przez moce tego świata. Wedle starożytnej gnozy człowiek może dokonać przebudzenia duchowego i otworzyć się na wezwanie płynące z „zewnątrz”, które ujawni jego upadek i nieszczęśliwe położenie. Na przeszkodzie temu stoją moce wewnątrzświatowe, które chcą zagłuszyć owo wezwanie wielką wrzawą i tumultem, aby zagubione Życie pozostało w mrokach niewiedzy.

W Pascalowskich rozważaniach nad rozrywką można odnaleźć motyw zaskakująco zbliżony do toposu zgiełku tego świata. Jak zgiełk wyraża porządek światowy u gnostyków, tak u Pascala rozrywka właściwa jest porządkowi cielesnemu. Ten, kto łatwo ulega rozrywce, jest cielesnikiem (Kostyszak 1993, s. 39). Wedle Pascala nasz stosunek do rozrywki świadczy o wewnętrznym rozdarciu istoty ludzkiej. Z jednej strony, zamiłowanie do rozrywki jest nam przyrodzone. „Natura nasza jest w ruchu; zupełny odpoczynek to śmierć” (Pascal 1989, s. 111). Atoli: o istocie, wyjątkowości i wielkości człowieka stanowi myśl. Niezgodna z nią jest rozrywka, która staje się odpowiednikiem *rozproszenia*, klasycznego motywu gnostyckiego, określającego pogrążanie się jaźni w upadku (Taubes 1954, s. 159).

Człowiek wyraźnie stworzony jest do myślenia, to cała jego godność; cała zaś jego zasługa i cały obowiązek to myśleć, jak się należy. Owóż porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie i od swego Stwórcy, i swego celu.

A o czym myśli świat? Nigdy o tym, ale o tańcu, o grze na lutni, o śpiewaniu, o składaniu wierszy, gonicie do pierścienia itd., o tym, aby się bić, aby zostać królem, bez zastanowienia się nad tym, co to jest być królem, a co być człowiekiem (Pascal 1989, s. 124).

Podkreślenia wymaga okoliczność, iż porządek myśli został u Pascala bezpośrednio skorelowany z ponadświatowym Bogiem. Najważniejsze podobieństwo dotyczy funkcji zgiełku: ma on na celu zagłuszanie wewnętrznego głosu samego siebie (Taubes 1954, s. 160). Cała rozrywka służy temu, by nie myśleć o sobie. Ludzie tak bardzo „miłują gwar i zgiełk” (Pascal 1989, s. 114), bo źle im z samymi sobą. Stąd od małego wpaja się człowiekowi rozmaite troski i zabiegi, aby tylko uciekał od refleksji (Pascal 1989, s. 122–123). Nawet ci, którzy posiadają najwięcej dóbr z porządku cielesnego – bogacze i króle – byłiby nieszczęśliwi, gdyby zostawić ich sam na sam z własnymi myślami (zob. Pascal 1989, s. 114–115, 120–121), bo wtedy poznaliby własną nędzę. To oni potrzebują najwięcej rozrywki.

Świat jest czczy i my sami, jako jego grzeszni mieszkańcy, jesteśmy czczy, ale rozrywka przesłania nam czczość świata. Tym bardziej jesteśmy czczy, im mniej widzimy czczość świata (Pascal 1989, s. 124). Pascalskie pojęcie rozrywki wyraża paradoksalną jednoczesność zakrywania i ujawniania niedoli kondycji ludzkiej, analogicznie do gnostyckiego motywu zgiełku. Człowiek jest istotą nieszczęśliwą i rozrywka ukrywa mu ten fakt przed oczami (Pascal 1989, s. 125). Ale nieświadomość własnej nędzy jest czymś gorszym niż nędza uświadomiona (Pascal 1989, s. 138), dlatego najnędzniejszy jest ten, kto tak bardzo dał się wciągnąć w różne rozrywki, że w ogóle przestał myśleć o sobie.

6. Wnioski

W sposób wystarczający uzasadniono tezę, że filozofia Pascala zawiera wątki podobne do motywów gnostycznych. Najbardziej „gnostyczne” w filozofii autora *Myśli* jest jego przeciwstawianie *res cogitans* i świata, opozycja Boga i świata oraz deprecjacja *modus vivendi* właściwego „cieleśnikom”. To pozwala na sformułowanie ogólnego wniosku, iż Pascala z antyczną gnozą łączą przede wszystkim motywy o charakterze negatywnym. Francuski uczony najbardziej zbliża się do gnostyków, gdy coś neguje, odrzuca i potępia, a nie gdy afirmuje. Autor tekstu stawia hipotezę, iż są co najmniej dwie racje tego stanu rzeczy.

Po pierwsze, jansenizm Pascala wywodzi się z koncepcji św. Augustyna, który przez wiele lat był słuchaczem wykładów manichejskich. *Doctor gratiae* nawrócił się na katolicyzm, ale pewne elementy jego filozofii w dalszym ciągu czerpały ze źródeł manichejskich, czy szerzej, gnostyckich.

Po drugie, podobieństwa refleksji Pascalskiej do gnostyckiej należy chyba tłumaczyć podobną sytuacją egzystencjalną i związanym z nią sposobem

doświadczenia własnej obecności w świecie. Dla wielu ludzi świat jest zimny, obojętny i nie reaguje na cierpienie człowieka. Z tego powodu świat zaczyna się im jawić jako nieprzyjazny, przez co człowiek coraz bardziej dystansuje się od świata, aż w końcu przeciwstawia świat samemu sobie – jaźni zdolnej do objęcia świata myślą. Wydaje się, że takie doświadczenia mogą być udziałem wielu ludzi na przestrzeni wieków, w tym także Pascala czy anonimowego autora *Ewangelii prawdy*.

Choć w wielu punktach Pascal zbliża się do tradycji gnostyków, przez obecność w jego filozofii charakterystycznych motywów, niepodobna pominąć ważnych różnic, usytuowanych na dwóch poziomach. Pierwszy poziom dotyczy samych treści *stricte* gnostycznych, ich obecności i sposobu ujmowania, drugi zaś ma związek ze sprawą fundamentalną – obecnością lub brakiem samej gnozy, a więc pewnej formy myślenia, która nadaje kształt i funkcje określonym treściom.

Bóg Pascala, choć transcendentny, nie był aż tak obcy wobec świata jak Bóg gnostyków. Wystarczy wspomnieć o afirmowanym przez Pascala dogmacie wcielenia – rzecz nie do pomyślenia przez gnostyków, dla których istota doskonała (boska, duchowa) nie mogłaby przyjąć cielesności *właśnie dlatego*, że jest doskonała. Stąd wśród gnostyków popularny był doketyzm (przekonanie, że Chrystus tylko pozornie przyjął ciało materialne). U Pascala jest też mniej, *sit venia verbo*, myślenia w kategoriach „teorii spiskowej” niż u gnostyków. Dla gnostyków świat jest powstałym na skutek prekosmicznego błędu polem bitwy między siłami boskimi a archontami, pragnącymi zatrzymać iskry światła w ciemności, lub wręcz powstał po to, by zniewolić ludzi. Tego wszystkiego nie ma u Pascala, który wierzył w opatrnościowe rządy sprawowane nad światem przez „Boga ukrytego”. Świat jest ludziom „wrogi”, ale w odróżnieniu od gnostyków, Pascal nie rozumiał tej wrogości dosłownie, tj. jako czegoś związanego z negatywnymi intencjami. Warto też zaznaczyć, że choć Pascal podkreśla bezmyślność kosmosu, to w jego filozofii pewna forma niewiedzy jest przedstawiana także w dobrym świetle. „Nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to poddanie się rozumowi” (Pascal 1989, s. 241). Myśl człowieka musi ukorzyć się, zaakceptować swoją skończoność i fakt, że nie przeniknie boskich tajemnic (Pascal 1989, s. 241), co jest jawnie sprzeczne z gnostycyzmem. Umysł prawdziwie oświecony u Pascala akceptuje racje pozorów (Pascal 1989, s. 156) i afirmuje swego rodzaju uczoną niewiedzę (*docta ignorantia*).

Na koniec należy podkreślić najgłębszą różnicę między autorem *Prowincjałek* a tradycją gnostyczną. Filozofia Pascala neguje wszystkie trzy zasadnicze przekonania właściwe gnozje jako takiej: 1) istnienie wiedzy posiadającej moc zbawczą, 2) możliwość samozbawienia, 3) dostępność owej wiedzy dla pewnej elity. Francuski myśliciel podkreślał, że wiara chrześcijańska jest dostępna dla każdego (Pascal 1989, s. 435–437), o ile szczerze poszukuje się

Boga, oraz negował alegoryczny sposób odczytywania Biblii (Pascal 1989, s. 303–304), charakterystyczny dla gnostyków (por. Jonas 1994, s. 104–106) i rzekomo zastrzeżony dla wąskiego grona. Negował więc elitaryzm wiedzy.

Co rozumiałe, jansenista przeciwstawiał wiarę i wiedzę. Wiara jest aktem *sui generis* i niepodobna, by ktokolwiek miał wiedzę tak wielką, że zbawczą, skoro wiedza jest podatna na „pirrońskie” zarzuty. W szczególności Pascal negował przekonanie, jakoby Bóg miał się odsłaniać właśnie mędrcom, czyli tym, którzy mają *najwięcej* wiedzy (Pascal 1989, s. 437).

Najradzykalniej Pascal przeciwstawia się gnozie w punkcie drugim. Na gruncie filozofii jansenisty nie ma chyba nic bardziej niedopuszczalnego niż mniemanie, że człowiek może zbawić siebie samego. Gdyby człowiek mógł sam siebie wydzwignąć z grzesznego upadku, sam byłby Bogiem lub posiadałby niewysłowioną wielkość. Tymczasem człowiek bez Boga jest skończonym nędznikiem i powinien szukać swego Zbawcy. Ale i to poszukiwanie nie da człowiekowi całkowitej rękojmi zbawienia. Moc zbawienia leży zawsze po stronie Bożej łaski.

Konkludując, należy uznać, że choć myśl Pascala zawiera wiele wątków gnostycznych, to nie stanowi i nie może stanowić gnozy.

Bibliografia

- Anonim (2021), *Ewangelia Prawdy*, w: W. Myszor (red.), *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, przeł. W. Myszor, Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 59–69.
- Baird A.W.S. (1970), *Pascal's Idea of Nature*, „Isis” 61 (3), s. 296–320.
- Jonas H. (1994), *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Warszawa: Platan.
- Kołąkowski L. (1994), *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak.
- Kołąkowski L. (2005), *Obecność mitu*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kostyszak M. (1993), *Spinoza a Pascal. Porównanie postaw filozoficznych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Leszczyński D. (2012), *Wiara w wiedzę*, w: tenże: *Realizm i sceptycyzm. Studia analityczne*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 259–293.
- Pascal B. (1962a), *Listy do Roannezów*, przeł. M. Tazbir, w: B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 279–300.
- Pascal B. (1962b), *Rozmowa z panem de Saci*, przeł. M. Tazbir, w: B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 79–102.
- Pascal B. (1989), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Prokopiuk J. (2021), *Gnoza i gnostycyzm*, Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Rordorf W. (1967), *The Theology of Rudolf Bultmann and Second-Century Gnosis*, „New Testament Studies” 13 (4), s. 351–362.

- Rudolph K. (2011), *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowinski, Kraków: Nomos.
- Rzymkowska L. (2002), *Istota gnostycyzmu w świetle interpretacji pojęcia prawdy. Na przykładzie wybranych pism apokryficznych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sextus Empiryk (1998), *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa: Akme.
- Taubes S.A. (1954), *The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism*, „The Journal of Religion” 34 (3), s. 155–172.
- Voegelin E. (1992), *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiwak, Warszawa: Fundacja Aletheia.

A n t o n i P ł o s z c z y n i e c

Gnostic Themes in Pascal's Philosophy

Keywords: *dread, gnosis, Gnosticism, horror, human condition, human existence, immensity, B. Pascal, world*

The aim of the article is to identify and characterize gnostic motifs in the philosophy of Blaise Pascal. This text is based on the distinction between 'gnosis' and 'Gnosticism'. Gnosis is a specific form of religious thought, according to which knowledge is the medium of self-salvation, while Gnosticism is the original and paradigmatic shape of actualization of that form of thinking from the first centuries CE. The work traces the presence of typically gnostic tropes in Pascal's philosophy, such as the theme of the alienated life in the world, the opposition between the spirit and the world, the 'remoteness' of God, orders of existence, life as a dream and the 'tumult of this world'. The result of investigations is promising. Pascal's philosophy – probably because of his existential experiences analogous to those of the founders of various Gnostic sects – contains a number of motifs characteristic of the Gnostics. This mainly applies to the theme of alienation. Existence in the world of the thinking subject is filled with alienation, and the spirit does not feel part of the incomprehensible and thoughtless world. The dualism of the spirit and the world has an analogue in the opposition of God and the world, which betrays almost no traces of its origin in God. Pascal developed very creatively the theme of the 'tumult of this world' through reflections on entertainment. Nevertheless, his thought does not constitute gnosis, because it is in strong opposition to all the key elements of gnosis: the philosopher confronts faith with knowledge, grace with self-salvation, and the universalism of Christianity with elitism and hermeticism.