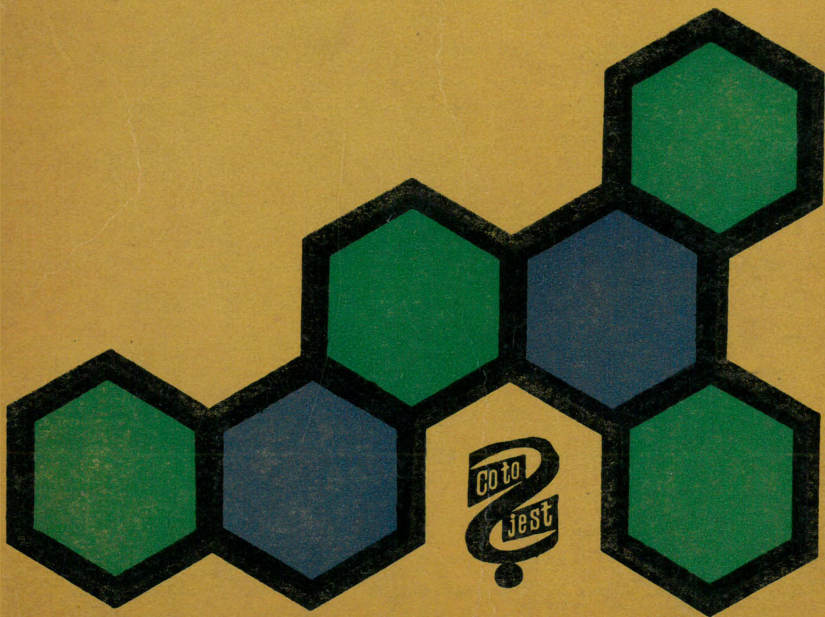


Andrzej Nowicki

ATEIZM



L

ISKRY

A T E I Z M

SERIA „CO TO JEST?”

W serii ukazały się książki

J. J. Wiatr

PRAWA ROZWOJU SPOŁECZNEGO

W. Sztyber

PODSTAWOWE ZAGADNIENIA EKONOMII
POLITYCZNEJ SOCJALIZMU

J. J. Wiatr

NARÓD I RASA W ŚWIADOMOŚCI SPO-
ŁECZNEJ

W. Sawicki

KOMUNIZM — Z PROBLEMÓW XXII ZJAZ-
DU KPZR

R. Kudliński

PODSTAWOWE ZAGADNIENIA EKONOMII
POLITYCZNEJ KAPITALIZMU

Z. Poniatowski

NAUKA

J. Zakrzewska, M. Sobolewski

WOLNOŚĆ SUMIENIA I WYZNANIA

Z. Bauman

IDEE, IDEAŁY, IDEOLOGIE

H. Swienko

RELIGIA

W przygotowaniu

Z. Bauman

SOCJOLOGIA NA CO DZIEŃ

M. Waldenberg

REWOLUCJA

Andrzej Nowicki

ATEIZM



ISKRY • WARSZAWA • 1964

**Pod redakcją
MGR. O. GROSSA**

**Okladkę projektował
JAN HOLLENDER**

PRINTED IN POLAND

Ateizm budzi coraz większe zainteresowanie w szerokich kręgach ludzi wierzących. Nie brak wybitnych myślicieli katolickich i protestanckich, którzy zainteresowanie to starają się rozbudzać, umacniać i pogłębiać. Filozof katolicki Gabriel Marcel domaga się od katolików poznania i zrozumienia racji przemawiających za ateizmem¹. Inny filozof katolicki, Jean Lacroix, postuluje „[...] spotkanie, zmierzenie się, stanięcie oko w oko chrześcijaństwa i ateizmu” i zachęca katolików do „konfrontacji dwóch sposobów myślenia” — chrześcijańskiego i ateistycznego². O sposobie, w jaki powinno się odbyć „spotkanie chrześcijaństwa z ateizmem” pisze teolog ewangelicki Helmut Gollwitzer³. U nas w Polsce Anna Morawska w swoich interesujących rozważaniach o współczesnym „ateizmie nadwiślańskim” dowodzi, że „[...] religia właśnie i przede wszystkim ona, musi zdobyć się na lojalne spojrzenie w twarz antyreligii”⁴.

Niejednokrotnie to, co teologowie i filozofowie chrześcijańscy piszą na temat ateizmu, stwarza interesującą i możliwą do akceptowania przez ateistów platformę do dyskusji między ateistami a wierzącymi, której celem byłoby wspólne przemyśle-

nie — w atmosferze tolerancji, wzajemnej życzliwości i wspólnego poszukiwania prawdy — tych racji, które skłaniają nas do ateizmu. Prace te, zachęcając z pozycji chrześcijańskich do myślenia o ateizmie, wytwarzają u wierzących czytelników gotowość do konstruktywnego dialogu z ateistami i to jest na pewno bardzo cenne.

Jeżeli prace myślicieli i publicystów chrześcijańskich na temat ateizmu znajdują wśród ludzi wierzących wielu czytelników — a nie ma przecież powodu do podawania tego w wątpliwość — to chciałoby się z tego faktu wyciągnąć wniosek, że w określonych środowiskach ludzi wierzących istnieje potrzeba dowiedzenia się, czym jest ateizm. Czytelnikami takich książek są zarówno ci, których wiara religijna zachwiała się, i wobec tego chcą poznać ateizm, żeby ostatecznie dokonać świadomego wyboru między religią a ateizmem, jak i ci, których wiara jest tak silna i głęboka, że nie obawiają się skonfrontowania jej z ateizmem. Jednym i drugim chciałbym powiedzieć: Czytając prace przeciwników ateizmu nie macie możliwości skonfrontowania własnej postawy religijnej z autentyczną postawą ateistyczną; zamiast ujrzeć „twarz antyreligii” oglądacie wciąż znaną sobie twarz chrześcijańskiej apologetyki; zamiast konfrontacji dwóch różnych sposobów myślenia stykacie się z myśleniem podobnym do waszego. Jeśli więc chcecie porównać religię z ateizmem, sięgnijcie po książkę ateisty o ateizmie.

W ateistycznym obrazie świata nie ma żadnych bóstw. Przyczyny takiego stanu rzeczy mogą być dwie: można być ateistą, ponieważ nie posiada się religijnych przeżyć i nigdy nie przyjęło się religijnych przekonań za własne albo można zostać ateistą w wyniku zerwania z religią lub odejścia od religii. W pierwszym przypadku w ateistycznym obrazie świata nie ma bóstw, ponieważ nigdy się nie pojawiły i nigdy nie uwierzyło się naprawdę w ich istnienie. W drugim przypadku w ateistycznym obrazie świata nie ma bóstw, ponieważ zostały z tego obrazu usunięte albo same zbladły i rozwiały się.

Religijny obraz świata jest — najogólniej biorąc — takim odbiciem obiektywnej rzeczywistości, w którym pojawiają się bóstwa. To pojawienie się bóstwa w religijnym obrazie świata człowiek wierzący wyjaśnia obiektywnym istnieniem bóstwa: bóstwo pojawia się w świadomości człowieka, ponieważ istnieje. Ateista wyjaśnia ten fakt inaczej: bóstw nie ma, a zatem religijny obraz świata jest zniekształconym odbiciem obiektywnej rzeczywistości. Przejawem tego zniekształcenia jest pojawienie się w świadomości człowieka wierzącego istot nadprzyrodzonych, których w rzeczywistości nie ma. Pojawiły się zaś one w ten sposób, że pewne elementy obiektywnej rzeczywistości wydają się czymś innym niż są — przybierają mianowicie pozór istot nadprzyrodzonych. Proces ten trafnie i ściśle scharakteryzował w roku 1878 Fryderyk Engels:

[...] wszelka religia jest tylko fantastycznym odzwierciedleniem w ludzkich głowach tych zewnętrznych sił, które rządzą codziennym bytem ludzi, odzwierciedleniem, w którym siły ziemskie przybierają postać sił nadziemskich. W zaraniu dziejów odzwierciedlenie takie znajdują najpierw siły przyrody, przechodząc w dalszym ciągu u różnych narodów przez najrozmaitsze i najbardziej pstre wcielenia [...] Rychło jednak obok sił przyrody zaczynają też działać siły społeczne, siły, które się przeciwstawiają ludziom jako tak samo obce i na początku tak samo niewytłumaczalne, panujące nad nimi z tą samą na pozór koniecznością naturalną, co same siły przyrody⁵.

Wyobrażenia istot nadprzyrodzonych są najrozmaitsze. Za istoty nadprzyrodzone uważane bywają niektóre kamienie, drzewa, rzeki, słońce, księżyc, gwiazdy, planety, zwierzęta i ludzie. Istoty nadprzyrodzone bywają również wyobrażane pod postacią istot mniej lub bardziej fantastycznych, a więc na przykład pod postacią ludzi z głowami zwierząt, jak liczne bóstwa egipskie, istot o dwóch twarzach, jak rzymski Janus, trzech twarzach, jak słowiański Trygław, czterech twarzach, jak Światowid, trzech głowach, jak grecki Cerber, siedmiu głowach i dziesięciu rogach, jak bestia z Apokalipsy, o stu oczach, jak grecki Argus, o sześciu rękach, jak bóstwa hinduskie, pod postacią istot skrzydlatych, jak babilońskie i greckie bóstwa wiatrów lub chrześcijańskie anioły, pod postacią olbrzymów lub istot niewidzialnych i niematerialnych, choć mogących objawiać się pod postacią płonącego krzaka, węża lub gołębi-

cy. W wyobrażeniach tych, utrwalonych w licznych rysunkach, malowidłach, płoskorzeźbach i w poetyckich utworach, można odkryć prawa rządzące wyobraźnią religiotwórczą ludów i poszczególnych artystów.

Z wyobrażeń tych rozwijają się *mity*, czyli fantastyczne opowieści o istotach nadprzyrodzonych. Wyobraźnia religiotwórcza łączy istoty nadprzyrodzone w związki rodzinne: bóstwa męskie i bóstwa żeńskie łączone są w małżeństwa; jeden bóg zostaje uznany za ojca, drugi bóg za jego syna. Powstają opowieści o narodzinach bogów, o walce dobrego boga ze złym bogiem, o śmierci i zmartwychwstaniu bogów.

Pojawienie się — w obrazie świata — istot nadprzyrodzonych wpływa zniekształcająco na inne elementy tego obrazu świata. Świat zostaje pozbawiony swojej istotnej cechy — wiecznego istnienia; zaczyna być uważany za dzieło boga. Poszczególne, zachodzące w świecie procesy zostają pozbawione logiki własnego rozwoju przez podporządkowanie ich kaprysowi bóstw. Największym zniekształceniom ulega pojęcie człowieka, który w religijnym obrazie świata staje się istotą grzeszną, bezradną, zależną od sił nadprzyrodzonych.

Z mitami ściśle splatają się *obrzędy*, czyli rozmaite czynności kultowe mające na celu uzyskanie łaski bóstw lub zmuszenie ich — za pomocą zabiegów magicznych — do pomagania ludziom. Cza-

mi obrzęd wyrasta z mitu, częściej mit stanowi uzasadnienie dla jakiegoś zwyczaju lub starego obrzędu, o którego prawdziwej genezie zapomniano.

Z biegiem czasu czynności kultowe kostnieją w określony niezmienny rytuał, czyli sposób wymawiania pewnych słów i wykonywania pewnych gestów w określonej, zawsze tej samej kolejności. Pojawiają się ludzie specjalizujący się w wykonywaniu czynności kultowych: w odmawianiu modłów, składaniu ofiar, pilnowaniu przedmiotów kultu, a więc czarownicy, szamani, kapłani, którzy wychowują sobie i szkolą pomocników i następców. Powstaje stan kapłański z własnymi, odrębnymi interesami, a wraz z nimi ulega rozbudowie instytucjonalna strona religii.

W miarę rozwoju życia umysłowego rośnie potrzeba intelektualnego uporządkowania i interpretacji mitów religijnych. To, co istniało dotąd jedynie na płaszczyźnie wyobraźniowej, musi zostać przełożone na język pojęć. Religia wzbogaca się o własną filozofię. Z mitów powstają dogmaty, a wraz z nimi ulega rozbudowie doktrynalna strona religii.

W tej religijnej doktrynie szczególne miejsce zajmują rozmaite zakazy i nakazy, przepisy i normy postępowania związane z ocenami i wartościowaniem. Powstaje religijna *aksjologia* narzucająca określoną hierarchię wartości, ideały, wzory osobowe i system etyczny.

Wreszcie — w środowisku karmionym mitami i religijną interpretacją wszystkich zjawisk — pojawiają się przeżycia religijne, sny, wizje, przeżycia i uczucia. Człowiekowi wychowanemu przez środowisko religijne interpretacja religijna własnych stanów psychicznych narzuca się sama przez się.

Wymieniliśmy w ten sposób sześć istotnych elementów religii: mity (element wyobrażeniowy), obrzędy (element czynnościowy), kler (element instytucjonalny), dogmaty (element doktrynalny), normy (element aksjologiczny) i przeżycia (element emocjonalny). Każdy z tych elementów religii badany jest przez inną naukę. Mity są badane przez historię literatury i historię sztuki, czynności kultowe i działalność kleru przez socjologię i historię, dogmaty i normy przez historię doktryn filozoficznych, społecznych i etycznych, przeżycia przez psychologię. Scalenie tych badań doprowadziło do powstania religioznawstwa usiłującego badać religię od różnych stron, w sposób możliwie wszechstronny, aby ująć ją w całym jej skomplikowaniu ⁶.

Okoliczności i przyczyny powstania religii, przeobrażenia, jakim ulega, i przyczyny tych przeobrażeń, podobieństwa i różnice między poszczególnymi religiami, stosunki, w jakie wchodzi z innymi dziedzinami życia i kultury, a zwłaszcza spełniane przez nie funkcje stanowią dziś przedmiot systematycznych badań religioznawczych na całym świecie. Ale

i przed powstaniem naukowego religioznawstwa — i to co najmniej od dwóch i pół tysiąca lat — istnieli ludzie, którzy wobec religii starali się zajmować postawę badawczą.

Dzieje krytycznej refleksji nad religiami stanowią przedmiot szczególnych zainteresowań autora tej książki. Ostatnio opublikował on kilka prac prezentujących interesujące materiały — wybory tekstów różnych myślicieli wypowiadających się na temat religii⁷ oraz proponujących pewne uporządkowanie i interpretację tych materiałów⁸. Odsyłając Czytelnika po bardziej wyczerpujące wiadomości o dziejach krytycznej refleksji nad religiami do *Wykładów o krytyce religii*, *Wypisów z historii krytyki religii* i serii *Filozofowie o religii* — tu ograniczymy się do naszkicowania najbardziej zwięzłego zarysu tych dziejów jako jednego z punktów wyjścia do współczesnych rozważań nad religią i ateizmem.

Pojawienie się krytycznej postawy wobec religii jest w dziejach kultury ludzkiej zjawiskiem powszechnym i prawidłowym. Zjawisko to ma przeważnie dwa źródła: jednym jest społeczny protest przeciwko religii jako podporze niesprawiedliwego porządku społecznego, drugim jest rozwój wiedzy doświadczalnej i samodzielnego, rozumnego myślenia. Krytyka religii jest więc przejawem zarówno walki klasowej, jak rozwoju nauki i filozofii. Z biegiem czasu coraz większego znaczenia nabiera konflikt między religią a świeckim sposobem myślenia

na płaszczyźnie aksjologicznej. Ateiści zaczynają kwestionować przede wszystkim religijne hierarchie wartości, religijne ideały i wzory osobowe, którym przeciwstawiają pozytywne treści własnego poglądu na świat i życie.

Ateizm nigdy nie sprowadzał się do negacji religii, ale zwalczając religię z jakichś określonych pozycji ontologicznych i aksjologicznych zawsze posiadał własną treść pozytywną (własny obraz świata, własną hierarchię wartości, własną ideologię społeczno-polityczną). Zadaniem historyka ateizmu jest odtworzenie nie tylko ateistycznej krytyki religii, ale również całego bogactwa owych pozytywnych treści, które były religii przeciwstawiane.

Historyk ateizmu nie może ograniczyć swoich zainteresowań tylko i wyłącznie do ateizmu w postaci dojrzałej i konsekwentnej. Powinien interesować się również drogami dochodzenia do ateizmu, trudnymi i skomplikowanymi procesami odchodzenia od religii i przewycięzania religii, a więc zajmować się nie tylko konsekwentnymi ateistami, ale również myślicielami zajmującymi pozycje „pośrodkie”, zbliżające się do ateizmu.

Dzieje krytyki religii można podzielić najogólniej na dwa zasadnicze okresy: do Marksa i od Marksa. Wraz z powstaniem marksizmu rozpoczynają się dzieje naukowego ateizmu. Przedtem mamy do czynienia tylko z przednaukową, filozoficzną krytyką religii. Od Marksa krytyka religii wyraźnie rozwidla

się: obok naukowego ateizmu kontynuowana jest — przez filozofów burżuazyjnych — również filozoficzna krytyka religii, jakkolwiek i ona również stara się w coraz większym stopniu czerpać uogólnienia z osiągnięć naukowego religioznawstwa.

Pierwszych jawnych ateistów spotykamy już w starożytnej Grecji. Dwaj spośród nich przeszli nawet do dziejów filozofii z przybranymi przez siebie przydomkami ateistów, mianowicie Diagoras Ateista z Melos i Teodor Ateista z afrykańskiej Cyreny. A podróżnika Euhemera z Messeny, żyjącego około 300 roku przed naszą erą nazwał jeden ze starożytnych pisarzy chrześcijańskich „najateistyczniejszym” ze starożytnych ateistów i chyba słusznie, ponieważ właśnie w jego teorii religii — wyjaśniającej kult bogów kultem królów — można dopatrzeć się załączków naukowej teorii religii, według której zasadniczą funkcją religii panujących jest wpajanie w masy przekonania o nienaruszalności porządku społecznego, którego personifikacją są ludzie sprawujący władzę⁹.

Myśliciele starożytni wysunęli wiele cennych domysłów na temat pochodzenia i istoty religii. Heraklit z Efezu widział w mitach twór wyobraźni poetyckiej, sofista Krytiasz — twór polityków, pragnących umocnić posłuszeństwo dla praw państwowych za pomocą religijnego lęku przed wymyślonym przez nich bóstwem. Materialista Demokryt widział źródło religii w lęku pierwotnych ludzi przed siłami

przyrody. Ksenofanes — w skłonności umysłu do antropomorfizujących personifikacji, a więc do wyobrażania sobie tego, co nieznane w postaci ludzkiej. Theagenes z Rhegion i Metrodor z Lampsakos widzieli w bóstwach personifikacje sił przyrody i stanów psychicznych, Prodikos z Keos — personifikacje szczególnie cenionych wartości.

Filozofowie greccy Heraklit, Demokryt i Epikur stworzyli rozwinięte systemy filozofii materialistycznej. W ich obrazie świata nie ma żadnego pola do działania dla bóstw; nie stworzyły one świata, ponieważ świat istnieje wiecznie; nie mogą mieć żadnego wpływu na bieg wydarzeń, ponieważ wszystko co się dzieje wynika z obiektywnych praw ruchu materii i z działalności ludzkiej. Stworzone przez tych myślicieli greckich systemy etyczne opierają się na świeckiej, ateistycznej hierarchii wartości i w uzasadnieniu norm nie odwołują się do bóstw.

Najwybitniejszym ateistą starożytnego Rzymu był poeta Lukrecjusz (ok. 95—50 przed naszą erą), którego poemat *De rerum natura*¹⁰ nazwano „ewangelią walczącego ateizmu”. Lukrecjusz kilkakrotnie oświadcza, że celem jego poematu jest „wyzwolenie ducha ludzkiego z ciasnych więzów religii”, zaraz na początku poematu poddaje ostrej krytyce negatywny wpływ religii na moralność, oskarżając religie o inspirowanie zbrodni (na przykład zabijanie ludzi na ołtarzach w ofierze bogom). W pierwszych

księgach poematu daje materialistyczne wyjaśnienie zjawisk przyrody, w piątej księdze próbuje w sposób materialistyczny i konsekwentnie ateistyczny odtworzyć dzieje ludzkości, która swoim własnym trudem — w ciężkiej walce z przyrodą — wydoszła się z mroków dzikości i barbarzyństwa i bez żadnej pomocy bóstw zbudowała wspaniałą kulturę. Wzorem osobowym jest dla Lukrecjusza Epikur, w którym widzi przede wszystkim człowieka rozumnego, zaangażowanego w walkę o szczęście ludzkości i właśnie dlatego zwalczającego religię¹¹.

Wewnętrzne sprzeczności świata starożytnego doprowadziły do katastrofy. Na gruzach kultury starożytnej zaczęła powoli kształtować się nowa formacja społecznoekonomiczna nazywana feudalizmem. Głównym ideologiem feudalnego porządku społecznego był Kościół rzymskokatolicki. Katolicyzm był panującą ideologią wieków średnich. W tej sytuacji wewnętrzne sprzeczności świata feudalnego dawały o sobie znać w postaci sporów teologicznych, w których krytyka panującego systemu teologii splatała się mniej lub bardziej wyraźnie z krytyką instytucji feudalnych.

W niektórych opozycyjnych systemach teologicznych wieków średnich można dostrzec tendencje racjonalistyczne i przejawy wolnej myśli, na przykład u Abelarda (1079—1142), który powiadał, że obowiązkiem filozofa jest „[...] szukać prawdy rozumowaniem i we wszystkim iść nie za mniema-

niem ludzi, lecz za wskazaniem rozumu”, tym bardziej że mniemania ludzi, a zwłaszcza ich wierzenia religijne oparte są na tym, co im wpojono w dzieciństwie, „[...] zanim byli zdolni do zrozumienia tego, w co twierdzą, że wierzą”¹². Wybitnym przedstawicielem średniowiecznej wolnej myśli był William Ockham (ok. 1285—1349), który podważył od wewnątrz gmach średniowiecznej scholastyki i torował w ten sposób drogę renesansowemu humanizmowi i materializmowi.

Wyrazem pogłębiającego się kryzysu świata feudalnego były również herezje ludowe związane z buntami i powstaniem chłopskimi. Warto zwrócić zwłaszcza uwagę — w XIV wieku — na ruch „braci i siostr wolnego ducha” związany z powstaniem chłopskim we Flandrii, ruch „braci apostoelskich” związany z powstaniem Dolcina w północnych Włoszech, idee lollardów i Wycliffe’a związane z powstaniem Wata Tylera w Anglii, w XV wieku — na ruch husycki w Czechach i w Polsce, a zwłaszcza na jego lewicę (taborytów) i w XVI wieku na wojnę chłopską w Niemczech, której ideologiem i przywódcą był Tomasz Münzer (ścięty w roku 1525). W średniowiecznych rewolucyjnych wystąpieniach mas ludowych żarliwość religijna spletała się z tendencjami materialistycznymi i ateistycznymi¹³. W środowiskach tych wypowiedane były myśli o wieczności świata — z czego wynikało, że świat nie został stworzony przez Boga¹⁴.

Rozwój nowych, wczesnokapitalistycznych stosunków produkcyjnych w łonie feudalizmu wytworzył sprzyjające warunki dla wielkiego przewrotu umysłowego, który dokonał się w XV i XVI wieku. Przewrót ten nazywamy *Odrodzeniem* lub *Renesansem*. Myśliciele renesansowi przeciwstawili średnio-wiecznemu kontemplowaniu „spraw bożych” zainteresowanie przyrodą i życiem ludzkim. Odkryli na nowo piękno świata i słodycz życia.

Charakterystyczną cechą renesansowych prac o religii było stawianie wszystkich religii na jednej płaszczyźnie, porównywanie ich ze sobą, wykrywanie podobieństw i wyciąganie stąd wniosku, że chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu religii i może być przedmiotem obiektywnego, racjonalnego badania.

Szczególne miejsce w dziejach kultury Odrodzenia zajmuje dzieło Mikołaja Kopernika (1473—1543) *O obrotach sfer niebieskich*, wydane w roku 1543. Dziełem tym Kopernik dał początek nie tylko nowożytnej astronomii, ale także całemu nowożytnemu przyrodoznawstwu i dokonał rewolucyjnego przewrotu nie tylko w nauce, ale również w sposobie ujmowania świata i roli człowieka w świecie, przyczyniając się do powstania i rozwoju nowożytnej filozofii materialistycznej.

Dzieło Kopernika dowodzące ruchu Ziemi dookoła Słońca burzyło trzy podstawowe fundamenty średniowiecznego, religijnego poglądu na świat. Fun-

damenty te były następujące: przeciwstawianie doskonałego „nieba” marnej, pogardzanej Ziemi; przekonanie o marności i słabości rozumu ludzkiego, rzekomo skażonego i zamroczonego przez „grzech pierworodny”, oraz przekonanie o nieomyślności *Pisma świętego* i ojców Kościoła.

Przeciwstawianie „nieba” Ziemi było możliwe tylko przy uważaniu Ziemi za nieruchomą i znajdującą się na samym „dole” hierarchicznie zróżnicowanego świata. Wykazanie przez Kopernika, że Ziemia podobnie jak inne planety krąży dookoła Słońca, odebrało sens średniowiecznemu pojęciu „nieba”. Niebem okazała się teraz cała przestrzeń obejmująca wszystkie ciała niebieskie włącznie z Ziemią. Kopernik przywrócił pogardzanej Ziemi godność, wykazując, że znajduje się ona „w niebie”, czyli w tej samej nieskończonej przestrzeni zupełnie w taki sam sposób jak inne planety, Słońce i gwiazdy. Odkrycie ruchu Ziemi odebrało sens teologicznemu absolutyzowaniu wyróżnionych miejsc w przestrzeni. Teologowie uczyli, że „niebo” wraz z Bogiem, aniołami i świętymi znajduje się wysoko „w górze” nad nami; o Synu Bożym powiadano, że „wstąpił na niebiosy”. Teraz z ruchu Ziemi wynikało, że w ciągu dwunastu godzin to, co było nad nami, znajduje się pod nami, a to, co było „na dole”, znajduje się teraz „na górze”. Okazało się więc, że słów codziennie odmawianej modlitwy nie można brać dosłownie.

Odkrycie prawdziwego układu ciał niebieskich w obrębie systemu słonecznego było tak wielkim triumfem rozumu ludzkiego, że dalsze poniżanie człowieka przez teologów musiało budzić protest. Okazało się — na przykładzie Kopernika — że rozum ludzki nie jest wcale słaby i marny, ale stanowi wspaniałe narzędzie poznawania obiektywnej rzeczywistości. Okazało się, że w oparciu o prawidłowo zaplanowane obserwacje i prawidłowo przeprowadzone obliczenia rozum ludzki może swoim własnym wysiłkiem — bez żadnej „łaski bożej”, bez żadnej nadprzyrodzonej pomocy — odkrywać prawdę. Przeciwwstawianie nędznego rozumu ludzkiego doskonałemu rozumowi bożemu straciło sens.

Teoria Kopernika — jak to wkrótce zauważyli teologowie chrześcijańscy — stała w wyraźnej sprzeczności z wieloma tekstami *Pisma świętego* uważanego dotąd za nieomyłne. Według *Biblii* Ziemia jest nieruchomym środkiem świata, a Słońce krąży dookoła Ziemi. Zrozumienie teorii Kopernika zmuszało do uznania jej za prawdziwą, a wobec tego i do uznania poszczególnych tekstów *Biblii* za fałszywe. A przekonanie się, że w *Piśmie świętym* znajduje się chociażby jedno zdanie fałszywe odbiera od razu temu dziełu cechę „świętości” i „nieomyłności”. Kopernik sprawił, że *Pismo święte* przestało być — przynajmniej dla wielu ludzi wykształconych — pismem „świętym” i stało się zwykłą ksiązką. Podobnie i oparte na komentowaniu *Pisma*

świętego dzieła ojców Kościoła i średniowiecznych teologów chrześcijańskich piszących o nieruchomości Ziemi, o obrocie Słońca dookoła Ziemi, o niemożliwości istnienia antypodów itd. przestały być uważane za skarbnicę wszelkiej wiedzy i zaczęto je uważać za przestarzałe.

Dzieło Kopernika uprzytomniło uczonym niekompetencję teologów w sprawach nauki. Kopernik odmawiał im prawa do wypowiedzania się na tematy naukowe, jeżeli nie posiadają wykształcenia matematycznego i odpowiedniego zasobu wiedzy zaczerpniętej z doświadczenia, ponieważ „argumenty” zaczerpnięte z *Pisma świętego* nie są żadnymi argumentami i dla dyskusji naukowej nie mają żadnego znaczenia.

Wydanie dzieła Kopernika nazwał Engels

[...] aktem rewolucyjnym, którym przyrodoznawstwo ogłosiło swą niezależność [...] od tej chwili datuje się wyzwolenie przyrodoznawstwa od teologii, chociaż spór o poszczególne roszczenia wzajemne przeciągnął się aż do naszych czasów i w wielu umysłach nie zakończył się bynajmniej i obecnie ¹⁵.

To znaczy: w umysłach wielu ludzi współczesnych tkwią jeszcze rozmaite pozostałości, przeżytki średniowiecznego, religijnego poglądu na świat, jak gdyby żyli jeszcze przed odkryciami Kopernika.

Światopoglądowy, ateistyczny sens wy dobył z teorii Kopernika wielki myśliciel włoski Giordano

Bruno (1548—1600), najwybitniejszy z filozofów Odrodzenia. Jego filozoficzna krytyka religii opiera się w znacznej mierze na przesłankach, do których dochodził drogą obiektywnego badania i porównywania różnych religii. Bruno odróżniał poszczególne aspekty religii i rozmaicie oceniał ich różne strony, unikając jednostronności i nie wykluczając możliwości, że w poszczególnych religiach mogą tkwić jakieś elementy cenne. Próbował także spojrzeć na religie z historycznego punktu widzenia. Zauważył, że religie zmieniają się — i to w sposób prawidłowy — a więc przeobrażenia ich podlegają obiektywnym prawom przyrody; jak wszystko na świecie również religie starzeją się i umierają, „[...] są gryzione i pożerane przez czas”¹⁶.

Krytyka religii chrześcijańskiej w dziełach Bruna szła w trzech głównych kierunkach. Po pierwsze — Bruno zdecydowanie zwalcza postawę opartą na wierze, czyli tak zwane przez niego „przyzwyczajenie do wierzenia”, uważając je za najpoważniejszą przeszkodę rozwoju nauki. Po drugie — zwalcza chrześcijańską hierarchię wartości i chrześcijański sposób ujmowania problematyki moralnej. Po trzecie — zwalcza roszczenia teologii do panowania nad filozofią i naukami. Bruno był jednym z pierwszych myślicieli, którzy wysunęli hasło *w o l n o ś c i b a d a n i a*. Głoszonej przez siebie idei tolerancji Bruno dał głębokie uzasadnienie teoretyczne. Uważając, że obiektywna rzeczywistość posiada wiele

stron i jest nieskończenie wieloraka, sądził, że naukowy sposób badania musi być sposobem wszechstronnym i wielorakim, rezultatem zbiorowego wysiłku wielu mózgów, badających każdy przedmiot od różnych stron.

W etyce Bruna nie odgrywało żadnej roli pojęcie „łaski bożej”. Człowiek nie jest dla Bruna obciążony żadnym „grzechem pierworodnym” i wcale nie znajduje się w stanie „upadłym”. Niezbędną do postępowania moralnego energię czerpie człowiek z „doskonałości własnego człowieczeństwa”. Bóg nie jest człowiekowi potrzebny.

Etyka Bruna ma charakter heroiczny. Prawdziwymi ludźmi są dla niego jedynie ci, którzy bohatersko służą wielkim, ponadosobowym wartościom w oparciu o prawidłowe orientowanie się w obiektywnej hierarchii wartości. Życiem swoim — i śmiercią na stosie z wyroku Świętej Inkwizycji — Bruno dał przykład wierności etyce heroicznego entuzjazmu w służbie nauki.

Myśliciele Odrodzenia wysunęli wiele cennych domysłów na temat społecznej funkcji religii, odkrywając w niej przede wszystkim narzędzie polityczne do ujarzmiania prostego ludu. Na przykład Giulio Cesare Vanini (1585—1619) pisał, że religie „wymyślane zostały przez władców” i „przez kapłanów chciwych chwały i bogactw”, a „lud wiejski zmuszany jest do służenia obawą przed najwyższym bóstwem, które wszystko widzi i za wszystko płaci

wiecznymi karami i wiecznymi nagrodami”. Każda religia „czyni poddanych uległymi dla panujących”. Za poglądy ateistyczne Vanini został spalony na stosie.

Na taką samą karę został skazany wybitny myśliciel polski, Kazimierz Łyszczyński (1634—1689), autor ateistycznego traktatu *O nieistnieniu Boga* (rozpoczętego w roku 1674 i liczącego 265 kart rękopisu), ale król Jan III Sobieski złagodził wyrok zgadzając się, aby przed spaleniem ciała kat ściał Łyszczyńskiemu toporem głowę. Wyrok został wykonany w Warszawie dnia 30 marca 1689 roku¹⁷.

Angielskim kontynuatorem włoskiej renesansowej filozofii przyrody był Francis Bacon (1561—1626), który wprawdzie odżegnywał się od ateizmu, ale w dziełach swoich przeciwstawił koncepcjom chrześcijańskim własną, świecką i ateistyczną koncepcję sensu życia ludzkiego. Celem życia nie było dla Bacona osiągnięcie zbawienia wiecznego i dostanie się do królestwa niebieskiego, ale opanowanie przyrody przez dokonywanie odkryć i wynalazków. Systematyzatorem materializmu Bacona był Thomas Hobbes (1588—1679), który dokonał odkrycia zależności poglądów ludzi od ich interesów materialnych, stwierdzając, że ludzie nie zawsze chcą posługiwać się rozumem, ale prawie zawsze „[...] przeciwstawiają się rozumowi, gdy tylko rozum jest przeciw nim”¹⁸.

Doniosłe znaczenie dla dziejów ateizmu miała do-

konana przez Benedykta Spinozę (1632—1677) identyfikacja Boga z przyrodą, pozwalająca mu zachować tradycyjną terminologię dla wyrażenia nowych treści filozofii materialistycznej.

Uważany za ojca filozofii nowożytnej René Descartes (Kartezjusz, 1596—1650) nie był ateistą, a nawet próbował opracować nowe dowody istnienia Boga. Mimo to właśnie z jego racjonalizmu i mechanistycznej fizyki wyrósł ateistyczny materializm francuskiego Oświecenia XVIII wieku, którego czołowymi przedstawicielami byli La Mettrie (1709—1751), Helwecjusz (1715—1771), Diderot (1713—1784) i Holbach (1723—1789). Teoretycznym podsumowaniem rozwoju myśli ateistycznej XVIII wieku jest rozdział z *Systemu przyrody* Holbacha pod charakterystycznym tytułem: *O motywach, które skłaniają do ateizmu*¹⁹. Było również i podsumowanie praktyczne: w tym samym roku, kiedy umarł Holbach, wybucha wielka francuska rewolucja burżuazyjna, a kilka lat później, w roku 1793, uczniowie wielkich filozofów francuskiego Oświecenia, mianowicie Chaumette (1763—1794), Hébert (1757—1794), Cloots (1755—1794), Sylvain Maréchal (1750—1803), Fabre d'Eglantine i wielu innych — przeprowadzają rewolucyjną dechrystianizację Francji. Sylvain Maréchal ułożył pierwszy *Słownik ateistów* obejmujący około 800 nazwisk i pierwszy statut „Stowarzyszenia ateistów”.

Ateizm francuskiego Oświecenia stał się jednym

ze źródeł marksistowskiego ateizmu, ale poprzez filtr klasycznej filozofii niemieckiej i socjalizmu utopijnego. Ateizm oświeceniowy był ideologicznym orężem burżuazji, toteż mógł być podjęty przez marksizm jedynie w rezultacie krytyki rezultatów społeczno-ekonomicznych i politycznych rewolucji francuskiej i usunięcia z niego tych elementów, które były związane z burżuazyjnym stosunkiem do religii. Ateizm Oświecenia był ściśle związany z mechanistyczną i metafizyczną formą materializmu, toteż mógł być przyswojony przez marksizm dopiero poprzez krytykę mechanicyzmu i przez podporządkowanie cennych wątków oświeceniowej krytyki religii historycznemu i dialektycznemu spojrzeniu na religię.

Wielki filozof niemiecki, Immanuel Kant (1724—1804), torował swoją teorią poznania drogę nowym, bardziej wyrafinowanym postaciom fideizmu, jednocześnie jednak swoją krytyką dowodów istnienia Boga oraz krytyką uzależniania etyki od religii przyczynił się poważnie do rozwoju myśli ateistycznej XIX wieku. U niego można znaleźć załączki teorii religii jako przeżytku, a także załączki teorii religijnej alienacji. Największe znaczenie dla torowania drogi marksizmowi miała kantowska koncepcja człowieka jako istoty aktywnej, zdolnej do przeobrażania rzeczywistości.

Drugi wielki przedstawiciel klasycznej filozofii niemieckiej, G. W. F. Hegel (1770—1831), chciał pogo-

dzić filozofię z religią, dowodząc, że posiadają one tę samą treść, tyle tylko, że wyrażoną w innej formie. W religii treść filozoficzna wyrażona jest językiem obrazowym, mitologicznym, naiwnym, w filozofii natomiast wyrażona jest językiem pojęciowym. Wynikał stąd wniosek, że filozofia — przynajmniej pod względem formy i języka — jest czymś wyższym od religii. Hegel rozbudował metodę historycznego i dialektycznego rozpatrywania religii — przejętą i rozwiniętą przez marksistowską teorię religii.

Cennym uzupełnieniem oświeceniowej, racjonalistycznej krytyki religii była romantyczna krytyka religii. Przedtem mogło się wydawać, że krytyka religii może mieć za sobą tylko rozum, uczucia ludzkie natomiast przemawiają za religią. Romantycy — którzy stali się rzecznikami uczuć i wyobraźni — poddali religię krytyce z nowego punktu widzenia: krytykowali instytucje religijne za tendencje do krępowania i reglamentowania życia religijnego, propagowali radykalny indywidualizm religijny, wolność od jakiegokolwiek przymusu i reguł w sprawach religii, prawo do swobodnego wyboru religii i form kultu, a nawet do tworzenia nowych religii. Apele Fryderyka Schlegla (1772—1829) i F. D. E. Schleiermachera (1769—1834) o tworzenie nowych religii²⁰ nie pozostały bez echa. Wiek XIX jest w dziejach filozofii religii wiekiem religiotwórców — pojawiają się liczne, wymyślone przez filo-

zofów „kulty”: kult Ludzkości, kult Nauki, kult Piękna, kult Sztuki. Pojawienie się tych kultów stanowi dowód, że — według wielu filozofów XIX i XX wieku — religia chrześcijańska nie zaspokaja potrzeb duchowych współczesnego człowieka; stąd próby zaspokojenia tych potrzeb nowymi religiami. W niektórych z owych sztucznych, wymyślonych przez filozofów „religiach” znajdują się godne rozpatrzenia propozycje aksjologiczne.

Kant i Hegel byli idealistami. Przyswojenie sobie ich dialektycznej metody wymagało uprzedniej krytyki ich idealizmu. Stąd doniosła rola materializmu Ludwika Feuerbacha (1804—1872) — bezpośredniego poprzednika marksistowskiego ateizmu. Największym osiągnięciem intelektualnym Feuerbacha była jego teoria powstania idei boga w rezultacie procesów alienacyjnych²¹. Marks przyjął i pogłębił tę teorię, dokonując odkrycia, że oprócz alienacji, która dokonuje się w świadomości ludzkiej, istnieją również procesy alienacyjne dokonujące się w obiektywnej rzeczywistości²² i w związku z tym sprawa wyzwolenia człowieka i przywrócenia mu pełnego człowieczeństwa nie sprowadza się tylko do sprawy wyzwolenia świadomości ludzkiej od religijnej mistyfikacji, ale polega — także i przede wszystkim — na wyzwoleniu człowieka od rzeczywistego ucisku i wyzysku, a więc od alienacji, która jest istotną cechą kapitalistycznego sposobu produkcji.

Marksizm jest konsekwentnym ateizmem. W materialistyczno-dialektycznej ontologii nie ma miejsca dla Boga; nie ma nawet najmniejszej szczeliny, przez którą mogłoby się wśliznąć jakiekolwiek bóstwo. Wszystkie zjawiska wyjaśniane są obiektywnymi prawami ruchu materii. W materialistyczno-dialektycznej historiozofii jedynymi twórcami historii są ludzie, a ich działalność jest obiektywnie uwarunkowana przez działanie sił przyrody i praw społeczno-ekonomicznych. W marksistowskiej teorii wyzwolenia społecznego ateizm jest elementem ogólnego problemu wszechstronnego wyzwolenia człowieka i umożliwienia każdemu pełnego rozwinięcia wszystkich zdolności.

Marksizm to socjalizm, który z utopii stał się nauką. Marksizm to materializm, który z filozofii stał się naukowym poglądem na świat. Dzięki marksizmowi również ateizm przekształca się z filozoficznej krytyki religii w naukę — jako uogólnienie osiągnięć nauk przyrodniczych, nauk społecznych, a w szczególności jako uogólnienie naukowych badań religioznawczych.

Powstanie materializmu historycznego, czyli odkrycie przez Marksa i Engelsa najogólniejszych praw rozwoju społecznego, dało podstawy naukowe pod rozwój nauk o społeczeństwie i umożliwiło powstanie naukowego religioznawstwa.

Z dzieł Marksa, Engelsa i Lenina wynikają wy-

raźne dyrektywy dla teoretycznych rozważań nad religiami. W szczególności należy:

- unikać sztucznego izolowania i odrywania religii od innych zjawisk społecznych; badać poszczególne religie zawsze w ich konkretnych obiektywnych powiązaniach z innymi zjawiskami;
- unikać wulgaryzacji i uproszczeń, pamiętać zawsze o niesłychanym skomplikowaniu i wieloaspektowości badanych zjawisk społecznych;
- unikać przekształcania religii w zjawisko niezmiennie i statyczne; nie zapominać nigdy o tym, że w rzeczywistości zawsze mamy do czynienia z kompleksami procesów, a więc badać każdą religię i każdy aspekt religii w rozwoju, zwracając szczególną uwagę na momenty jakościowych przekształceń, kryzysów i wygasania;
- nie poprzestawać na zbieraniu, opisywaniu i porządkowaniu materiału, lecz szukać obiektywnych prawidłowości badanych procesów;
- podchodzić do religii w sposób materialistyczno-historyczny, starając się odkryć obiektywne, historyczne i społeczne uwarunkowanie każdego badanego aspektu religii;
- badając religie istniejące w społeczeństwach klasowych szukać powiązań poszczególnych aspektów religii z walką klasową;

- badając religię starać się przede wszystkim odkryć jej obiektywne funkcje społeczne rzeczywiście spełniane w danym okresie i środowisku;
- uznając religię za formę świadomości społecznej odróżniać formę od treści, zwracając szczególną uwagę na treści społeczno-polityczne;
- przy ocenie religii — podobnie jak przy ocenie innych zjawisk i procesów społecznych — nie sugerować się religijną formą (religijnym językiem), lecz koncentrować uwagę na treści;
- pamiętając o tym, że każde zjawisko społeczne ma wiele stron, oceniać różne strony religii według różnych najbardziej właściwych kryteriów; przy ocenie społeczno-politycznej treści i funkcji religii oceniać religię konsekwentnie z punktu widzenia interesów najbardziej postępowych klas społecznych. Tylko taki punkt widzenia gwarantuje ocenę obiektywną.

W dotychczasowym marksistowskim religioznawstwie przeważała do niedawna problematyka pochodzenia religii. W książce tej nie będziemy się jednak zbyt zagłębiać w kwestię pochodzenia religii, wychodząc po pierwsze z założenia, że kwestia ta została już zasadniczo rozstrzygnięta i po drugie, że kwestia ta ma znaczenie drugorzędne, ponieważ nie przesądza o wartości religii. Wprawdzie ateista Jean Marie Guyau (1854—1888) był innego zdania i — wraz z ówczesnymi ewolucjoni-

stami — przypisywał kwestii pochodzenia religii szczególną doniosłość, twierdząc, że „[...] chodzi tu nie tylko o prawdziwość minionych faktów i wydarzeń, ale i o wartość naszych obecnych idei i wierzeń”, a więc, że „[...] ustalenie w sposób absolutnie zupełny pochodzenia religii, byłoby tym samym potępieniem jej, lub przeciwnie, umocnieniem jej i ocaleniem”²³ — ale pogląd ten nie wydaje się słuszny. Za samo pochodzenie nie można jeszcze religii potępiać i nie pochodzenie może ją dziś ocalić, ale tylko i wyłącznie jej własna wartość. Bo z jednej strony, nawet jeżeli uznamy religię za twór całkowicie ludzki, za produkt ludzkiej wyobraźni, to przecież nie oznacza to jeszcze wcale jej dyskwalifikacji. Tworem wyobraźni ludzkiej są przecież arcydzieła poezji i sztuki, których wartość jest olbrzymia. Nie wystarcza więc stwierdzić, że religia jest tworem ludzkim, trzeba jeszcze rozpatrzyć kwestię, czy jest to twór udany, czy nieudany. Z drugiej strony, nawet jeśli wierzymy, że religia została „objawiona”, to przecież czujemy, że wartość religii powinna tkwić w niej samej, a nie tylko sprowadzać się do tego faktu, że została „objawiona”. Nie sam fakt „objawienia” stanowi wartość religii, ale przeciwnie, dopiero stwierdzenie jej wartości może skłaniać ludzi wierzących do przypuszczania, że jest ona czymś „boskim”, a więc „objawionym przez Boga”.

Wprawdzie z doświadczenia wiemy, że dla ogrom-

nej większości ludzi sprawa ta nie przedstawia się tak logicznie. Wiara w „boskość” określonego tekstu, uważanego za „objawienie” skłania ludzi wykształconych, a nawet filozofów do potężnego wysiłku intelektualnego w celu wydobywania z niego jakiejś mądrej i głębokiej treści, a kiedy tekst jest płytki i banalny, wówczas (nie mogąc z niego wydobyć tego, czego w nim nie ma) sami wtłaczają do niego swoje własne myśli i następnie z triumfem wydobywają to, co sami włożyli — jak to genialnie zauważył Kant. Czynili to już starożytni komentatorzy Homera z mitami greckimi, specjalizowali się w tym stoicy i neoplatonicy, a na wielką skalę wydobywał z różnych religii te treści filozoficzne, które sam w nie włożył — Hegel.

Wiadomo także, że krytyka religii ze względu na jej pochodzenie odgrywa olbrzymią rolę w procesie zrywania z religią. Prawie każdy, kto przekona się, że religia jest tworem ludzkim lub że jego własne przywiązanie do określonej religii jest wynikiem wychowywania się w określonym środowisku (ponieważ inne środowisko wszczepiłoby w niego przywiązanie do innej religii) — zazwyczaj zrywa z religią. Wynika to jednak stąd, że wychowanie religijne przywiązuje nadzwyczaj wielkie znaczenie sprawie nadprzyrodzonego pochodzenia religii. Kiedy zaś to wyda się komuś wątpliwe, wówczas człowiek zrywa z religią, ale nie dlatego, że jest ona tworem ludzkim, tylko dlatego, że nie jest tym, za co ją podawano.

Przecież dla nas, marksistów, fakt, że marksizm jest dziełem człowieka, Karola Marksa, bynajmniej nie zmniejsza wartości marksizmu. Toteż doskonale można sobie wyobrazić taki wariant katolickiego wychowania, w którym wychowawca przedstawiałby współczesnemu człowiekowi immanentną wartość katolickiej propozycji etycznej bez legitymowania jej „objawieniem”. Co więcej, wydaje się, że w przyszłości tylko taki wariant katolicyzmu będzie psychologicznie możliwy.

W każdym razie w tej książce spór o religię nie będzie rozważany na płaszczyźnie kwestii pochodzenia religii, lecz na płaszczyźnie jej wartości. To znaczy, punkt ciężkości nie będzie leżał na płaszczyźnie religioznawczego faktu: „w jaki sposób kiedyś powstały religie?”, ale na płaszczyźnie aksjologicznej: „jaką wartość dla współczesnego, wykształconego człowieka mogą posiadać chrześcijańskie propozycje intelektualne?” A w celu uczynienia dyskusji dyskusją współczesną zrezygnujemy tu z łatwego chwytu dyskusowania propozycji zawartych w *Piśmie świętym* czy w dziełach Tertuliana, św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu, ale spróbujemy rozpatrzeć propozycje jak najbardziej współczesne, zgłaszane przez takich myślicieli katolickich jak Henri de Lubac²⁴, Etienne Gilson²⁵, Jacques Maritain²⁶, Emmanuel Mounier²⁷, Jean Lacroix²⁸, Gabriel Marcel²⁹, Pierre Teilhard

de Chardin ³⁰, Piotr Chojnacki ³¹, Stefan Świeżawski ³² czy Anna Morawska ³³.

Byłoby rzeczą pożądaną, żeby Czytelnik — po zapoznaniu się z propozycjami intelektualnymi myślicieli chrześcijańskich — zechciał poznać również rozważania krytyków religii z ich własnych tekstów, przynajmniej tych, które zebrałem w dwóch antologiach: *Wypisy z historii krytyki religii* i *Filozofowie o religii* oraz z antologii klasyków marksizmu-leninizmu ³⁴. Warto także zajrzeć do pełnych tekstów przynajmniej Holbacha ³⁵ i Feuerbacha ³⁶.

Z nowszych prac przeciwników ateizmu należy zasygnalizować następujące: Jean Lacroix: *Znaczenie i wartość współczesnego ateizmu* ³⁷, Gabriel Marcel: *L'athéisme philosophique et la dialectique de la conscience religieuse* ³⁸, Ignace Lepp: *Psychanalyse de l'athéisme moderne* ³⁹, Helmut Gollwitzer: *Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube* ⁴⁰, Eric Weil: *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit* ⁴¹, Marcel Reding: *Der politische Atheismus* ⁴², Anna Morawska: *Niewiara, niedowiarstwo* ⁴³.

Autor jest historykiem ateizmu. Ale praca niniejsza nie jest pracą z historii ateizmu, lecz — przynajmniej w intencjach — pracą z teorii ateizmu. W przeciwieństwie do swoich prac z historii ateizmu, w których autor starał się wydobyć to, co najistotniejsze z cudzych myśli, tu — choć w ścisłym nawiązaniu do tamtych prac i w celu ich

niezbędnego uzupełnienia — w tej pracy główne akcenty padają na to, co wykracza poza problematykę historyczną, a więc na nowe problemy, na próby rozwinięcia i pogłębienia myśli dawniej wypowiedzianych, na nowe propozycje intelektualne.

Bo — zastanówmy się — czego najbardziej pragnęli ci myśliciele, których dzieła mają największą wartość? Czy tego, żebyśmy tylko poznali i zapamiętali ich myśli? Czy też tego, aby własnymi myślami budzić nasze umysły z uśpienia i pobudzać nas do samodzielnego, intelektualnego trudu?

Dla Czytelników punkty dojścia rozważań autora tej książki mogą stać się punktami wyjścia ich własnych rozważań na temat religii i ateizmu. Do Czytelników należy oczywiście **OSTATNIE SŁOWO**. Otóż, gdyby znaleźli się tacy Czytelnicy, których książka ta pobudziła do myślenia i naszkicowania własnych refleksji, nawiązujących do problematyki poruszanej w tej książce, autor byłby im bardzo wdzięczny za przesłanie — na adres wydawnictwa — szkicu głównych myśli. Byłyby one punktem wyjścia do kontynuowania dialogu.

Amerykański obrońca religii, filozof i teolog Edgar Sheffield Brightman (1884—1952) odróżnia dwa rodzaje krytyki religii, mianowicie krytykę wewnętrzną i zewnętrzną⁴⁴. Krytyka wewnętrzna mieści się w ramach religijnego sposobu myślenia. Nie atakuje ona fundamentów ani zasad, na których system się opiera, lecz tylko wewnętrzne sprzeczności i obecność niezgodnych elementów. Jako „samokrytyka religii” jest ona czynnikiem rozwoju religii. Następnie Brightman wyróżnia cztery formy wewnętrznej krytyki religii, które jednak sprowadzają się właściwie do dwóch: po pierwsze, religijna krytyka teraźniejszości jako niezgodnej z przeszłością, a więc atak sił konserwatywnych na tendencje, które zbaczają od tradycji (konserwatyzm ten, zdaniem Brightmana, pełni pożyteczną funkcję, ponieważ broni ciągłości tradycji — nic w tym dziwnego, ponieważ sam Brightman zajmuje pozycje konserwatywno-apologetyczne); po drugie, religijna krytyka współczesności i przeszłości jako niezgodnej z ideałem. Jest to krytyka zastanych tradycji w imię nowych wyższych idei.

Te dwa rodzaje krytyki wewnętrznej będziemy

nazywać krytyką konserwatywno-apologetyczną oraz krytyką religijno-reformatorską.

Oba rodzaje krytyki spotykamy w walce Kościoła panującego z herezjami. Czynniki oficjalne stały zazwyczaj na pozycjach konserwatywno-apologetycznych, a herezjarchowie (twórcy herezji) na pozycjach religijno-reformatorskich. Wprawdzie ogromna większość herezjarchów powoływała się na tradycję — protestanci zarzucali papieżowi odejście od tradycji ewangelicznej i dla podkreślenia postulatu „powrotu do ewangelii” nazwali się ewangelikami — ale przecież mimo powoływania się na przeszłość, to oni właśnie reprezentowali — przynajmniej w XVI i XVII wieku — postęp. Natomiast jeśli chodzi o kontrreformację, to — jak wykazał Leszek Kołakowski — ma ona strukturę bardziej skomplikowaną i oprócz widocznego oblicza konserwatywno-apologetycznego, ujawniającego się w spaleniu Giordana Bruna i więzieniu Galileusza, posiada ona drugie, mniej widoczne oblicze, ujawniające się w

[...] próbie wewnętrznego przekształcenia, które pozwoli Kościołowi zasymilować wartości stworzone poza nim i wbrew niemu, uczynić je składnikami własnego ciała i przez to sprawić, aby przestały się przeciwko niemu obracać ⁴⁵.

W obrębie wewnętrznej krytyki religii mieszczą się również polemiki między przedstawicielami róż-

nych religii. W jakieś konkretnej sprawie jedna ze stron zajmuje zazwyczaj stanowisko bardziej konserwatywne i prymitywne, a druga bardziej postępowe, na przykład w sprawie ludożerstwa, składania ofiar z ludzi, obrzędów polegających na okaleczaniu itd. W takich sprawach propozycja kwalifikacji stanowisk może liczyć na niemal powszechną zgodę (oczywiście z wyjątkiem zainteresowanych). Natomiast jeżeli chodziłoby o globalną ocenę wielkich religii i próbę uporządkowania ich w jednym szeregu od „najniższej” do „najwyższej”, to o powszechnej zgodzie trudno marzyć. W każdym razie kryterium chronologiczne byłoby tu mało przydatne, ponieważ młodszy o kilka stuleci islam nie wydaje się religią „wyższą” od chrystianizmu, a chrystianizm nie wydaje się religią „wyższą” od buddyzmu lub od greckiego politeizmu.

Krytyce z pozycji konserwatywno-apologetycznych nie można oczywiście odmówić pewnej wartości. Znaczenie jej polega przede wszystkim na tym, że swoim atakiem na postępowe treści nowych prądów religijnych ujawnia nam, wbrew własnym intencjom, sympatyczne i cenne strony atakowanej przez siebie religii.

Krytyka ze stanowiska religijno-reformatorskiego jest sojuszniczką naukowej krytyki religii w wykrywaniu najsłabszych i najciemniejszych stron starych, przeżytych kształtów określonej religii. Jest jednak ona krytyką niekonsekwentną i zatrzy-

mującą się w połowie drogi. Do tego rodzaju krytyki można zaliczyć również filozoficzną krytykę religii z pozycji filozoficznego idealizmu, który odrzucaanej przez siebie religii przeciwstawia zazwyczaj jakąś nową, skonstruowaną przez siebie „religię filozoficzną”.

Zewnętrzną krytykę religii należy podzielić również na dwa zasadnicze rodzaje: krytykę a n t y r e l i g i j n ą oraz krytykę d i a l e k t y c z n ą. Pierwsza ma charakter jednostronny, a przez to powierzchowny, druga natomiast stara się podchodzić do krytykowanej przez siebie religii w sposób jak najbardziej obiektywny i wszechstronny, żeby nie uronić niczego, co cenne.

Krytyka antyreligijna odgrywała w dziejach rolę postępową, ponieważ śmiało i konsekwentnie atakowała religię będącą podporą reakcji społecznej. Była to jednak krytyka płytka i zbyt sugerowała się religijną f o r m ą, przez co utrudniała sobie dotarcie do istotnych t r e ś c i krytykowanej przez siebie religii. Toteż intelektualna wartość takiej krytyki jest niewielka.

Największą wartość naukową posiada krytyka dialektyczna, rozpatrująca religię kolejno od wszystkich stron i oceniająca oddzielnie każdy aspekt i element religii. Nawiązując do dewizy Leibniza (1646—1716) krytyka dialektyczna nastawiona jest nie tyle na wyszukiwanie cudzych błędów i słabych stron (*defectus alienos*), ile na wydobywanie tego

wszystkiego, co może nas samych duchowo wzbogacić i przynieść nam intelektualną korzyść (*profectus nostros*).

Krytykę dialektyczną przeciwstawiał krytyce wulgarnej i bezkrytycznej Lenin. W *Zeszytach filozoficznych* Lenin potępiał fakt, że w marksistowskiej literaturze filozoficznej przeważa krytyka wulgarna, mechanistyczna, bezkrytyczna, nastawiona wyłącznie na obalenie, dyskredytowanie i ośmieszanie innych kierunków filozoficznych, krytyka, która nie potrafi wydobywać z krytykowanych systemów tego, co w nich jest racjonalne i warte rozwinięcia. W związku z tym Lenin sformułował postulat, aby filozofów idealistów krytykować w sposób dialektyczny, to znaczy nie odrzucać ich rozumowań, ale je podejmować, poprawiać, rozwijać, pogłębiać, nastawiając się na „wyłuskiwanie” tego, co cenne ⁴⁶.

Pięknym zastosowaniem wskazań Lenina jest podejście Adama Schaffa do literatury semantycznej.

Książki — pisze Schaff — można czytać dwojako. Można je czytać szukając tylko tego, co jest w nich głupie i złe, „żeru” dla krytyki [...] A można też czytać je zupełnie inaczej: szukając w nich tego, co nowe, co myśl pobudza i posuwa naprzód, mimo błędów i fałszów [...] ⁴⁷.

Warto zauważyć, że w pewnych przypadkach „krytyka religii” i „obrona religii” nie są czymś absolutnie przeciwnym. Pewne postaci „obrony

religii” mogą być nawet bliższe marksistowskiemu ateizmowi od niektórych postaci „krytyki religii”.

Wbrew pozorom wulgarna krytyka religii bywa czasem podobna do konserwatywnej, dogmatycznej, apologetyki. Apologetą nazywamy zwykle tego, kto broni swej sprawy w sposób zaślepiony, zaciętrzewiony, bezkrytyczny. Otóż wulgarna krytyka w podobny, zaślepiony i bezkrytyczny sposób odrzuca pewne kompleksy zjawisk nie zadając sobie trudu odróżniania elementów. Krytyka wulgarna i dogmatyczna apologetyka nie mają płaszczyzny, na której mogłyby dojść do porozumienia. Obie przemawiają językiem nieracjonalnej propagandy i stosują chwytły nieuczciwe. Natomiast dialektyczna obrona religii broni swej sprawy w sposób rozumny, rezygnując z tego, co niesłuszne i koncentrując się na obronie tego, co naprawdę cenne. Rozumna obrona i dialektyczna krytyka uznają tę samą zasadę skomplikowania zjawisk i autorytet racjonalnego argumentu. Mimo że wychodzą z odrębnych założeń, mimo że mają inne cele, mogą dojść do tych samych wniosków, ponieważ dialektyczna krytyka religii jest gotowa uznać to, czego rozumna obrona słusznie broni, a jednocześnie rozumna obrona religii jest gotowa zrezygnować z tego, co dialektyczna krytyka słusznie zwalcza⁴⁸.

Przykładem rozumnego obrońcy religii — a zarazem myślicielem szczególnie godnym szacunku —

jest Gabriel Marcel, jeden z najgłębszych myślicieli naszych czasów. Będąc obrońcą katolicyzmu Marcel miał odwagę postawić pytanie:

A może to właśnie niewierzący, który odrzuca wszelkie zwodnicze pocieszenia, jest prawdziwym reprezentantem ducha prawdy? ⁴⁹

Taka szlachetność katolickiego pisarza zobowiązuje ateistów do czytania jego dzieł z maksymalną życzliwością i do stawiania sobie przy każdej myśli pytania: „A może w tej konkretnej kwestii ma właśnie rację katolik Marcel?”

Tak więc dialektyczna krytyka religii i rozumna obrona religii wychodzą sobie niejako naprzeciw. I z pewnością na niejedną sprawę można by wypracować wspólny pogląd, gdyby nie fakt, że nawet przy największej życzliwości dla myśliciela katolickiego (typu Marcela czy Lacroix) potykamy się o sformułowania, które budzą u ateisty odruch niechęci. Niechęć tę budzi przede wszystkim specyficzny język religii, zawierający — w odczuciu ateisty — wiele takich słów, których współczesny, wykształcony człowiek nie może przecież brać dosłownie.

Toteż przede wszystkim musimy omówić problematykę języka religii.

Kiedy czytam dzieła współczesnych myślicieli katolickich i natrafiam na takie wyrażenia, jak „zstąpił do piekieł”, „wstąpił na niebiosy”, „nadprzyrodzona opieka”, „akt zbawienia”, „skarbiec łask” i takie słowa, jak „grzech”, „cud”, „objawienie”, „opatrność”, to wydaje mi się, że muszą oni odczuwać pewne zażenowanie z powodu przemawiania takim językiem do ludzi współczesnych, od których przecież nie mogą wymagać, aby brali to wszystko dosłownie.

Wyrazem tego zażenowania był interesujący artykuł dominikanina, ks. M. H. Lelonga, opublikowany w *Tygodniku Powszechnym* pod tytułem *Zstąpił do piekieł*. Rozumiejąc, że czasy się zmieniły i dla współczesnego człowieka przyjęcie dosłownego sensu katolickiego *credo* jest absolutnie niemożliwe, ksiądz Lelong wyjaśnia, że mamy w nim do czynienia z pewnym „sposobem mówienia” i z „pozostałościami dawnych pojęć”. Pozwolę sobie przytoczyć najważniejszy akapit podkreślając najbardziej charakterystyczne sformułowania:

[...] wyrażenie „zstąpił” sugeruje wyraźnie lokalizację owego miejsca, umieszczając je w strefach podziemnych.

Wyrażenie to — podobnie jak analogiczne wyrażenia „z wysoka”, „w górę”, „na niebiesiech” są związane z systemem kosmogonii przebrzmiałej i dziś należącej już całkowicie do historii. Określały one, chciały określać miejsce pobytu dusz, czy to zbawionych, czy potępionych. Dziś te pozostałości dawnych pojęć wydają się nam naiwne i dawno zostały poza nami. Ale mimo iż się tak wyrażali, wierni nie byli nigdy obowiązani wierzyć w ową geografję, w ogóle wierzyć w to, co nie jest ściśle biorąc przedmiotem wiary, a jest tylko pewnym popularnym sposobem mówienia, sposobem wyrażania się ⁵⁰.

Za podobne twierdzenia — że w *Piśmie świętym* mamy do czynienia z przerośniętym, metaforycznym sposobem wyrażania się i wobec tego nie powinno ono stanowić podstawy dla hamowania rozwoju badań naukowych — spalono niegdyś na stosie Giordano Bruna. I wbrew temu co twierdzi ksiądz Lelong, przez wiele stuleci Kościół zmuszał wiernych do wiary w dosłowny sens uświęconych autorytetem Kościoła pozostałości dawnych poglądów na świat. Z punktu widzenia ateisty przytoczony tekst księdza Lelonga jest wyrazem kapitulacji teologa przed zwycięską nauką, która bezlitośnie wypiera teologię z opanowanych przez siebie terenów i zmusza ją do okopywania się na coraz dalszych pozycjach.

Gdyby jednak użyte przez nas słowo „kapitulacja” urażało uczucia myślicieli katolickich i stanowiło czynnik powstrzymujący ich od posuwania się za „duchem czasu”, wówczas chętnie użyjemy innego

„sposobu mówienia” i powiemy, że rezygnacja z „pozostałości dawnych pojęć” i traktowanie takich wyrażen, jak „zstąpił do piekieł”, „wstąpił na niebios” wyłącznie jako „pewnego popularnego sposobu mówienia” jest — ze strony księdza Lelonga — przejawem rozumnej obrony religii, przejawem realizmu nie upierającego się już przy tym, przy czym upierać się nie można i nie warto. Odrzucając balast naiwnych przeżytków wzniósł się on dzięki temu wyżej, poszedł naprzód, z postępem i za to należy mu się szacunek.

Tyle tylko, że na wyrażeniu szacunku nie możemy w tym przypadku poprzestać, lecz powinniśmy nalegać, aby po tym pierwszym kroku ksiądz Lelong i inni myśliciele katoliccy uczynili konsekwentnie następny krok. Wyrażenie „zstąpił do piekieł” znajduje się w tak zwanym *Składzie Apostolskim*, czyli w katolickim *credo*. Powstaje pytanie: czyżby tylko to wyrażenie należało traktować jako „popularny sposób mówienia”? A „ciała zmartwychwstanie”? A „stworzyciel nieba i ziemi”? Czyżby to nie były „pozostałości dawnych pojęć” związane nierozzerwalnie z dawno przebrzmiałą filozofią?

A słowo „Bóg”? Czy i ono nie jest związane z określonym, przebrzmiałym poglądem na świat? Jeżeli oddamy światu to, co mu się słusznie należy, a więc jeśli uznamy jego wieczność i nieskończoność, wówczas „Bóg-Stwórca” przestaje być kategorią fizyki i staje się n a z w ą b e z d e s y g n a t u, wy-

stępującą tylko na gruncie „pewnego popularnego sposobu mówienia”.

Powstaje pytanie: czy nie stawiamy tu zbyt wielkich wymagań myślicielom chrześcijańskim? Czy myślicielowi chrześcijańskiemu wolno uczynić taki krok?

Odpowiedź negatywna na to pytanie oznaczałaby, że myśliciel chrześcijański jest nieuchronnie skazany na kurczowe trzymanie się przynajmniej niektórych reliktyw przestarzałego poglądu na świat, a więc, że jest więźniem otoczonym siedmioma murami i jeżeli nawet uda mu się rozbić sześć murów, to siódmy mur na wieki wieków pozostanie granicą jego intelektualnego więzienia, uniemożliwiającego mu pójście naprzód w awangardzie rozwijającej się kultury.

Jestem głęboko przekonany, że taki pogląd jest niesłuszny, ponieważ znam argumenty przemawiające za odrzuceniem „metafory więźnia”. Jeżeli owym siódmym murem byłaby konieczność wiary w istnienie osobowego Boga, „stworzyciela nieba i ziemi” w dosłownym znaczeniu tego słowa, to okazuje się, że myśliciel chrześcijański może przebić ten mur i wyszedłszy na wolność nie przestanie być myślicielem chrześcijańskim.

A oto argumenty przemawiające za tym, że można być chrześcijaninem — w dosłownym znaczeniu tego słowa — a jednocześnie porzucić więzienie teizmu, odkrywając, że słowo „Bóg” jest tylko

metaforą. Argumentem pierwszym jest fakt istnienia takich myślicieli chrześcijańskich, którzy oddzielili chrystianizm od teizmu, opowiadając się za treścią chrystianizmu, która bynajmniej nie musi być związana z formą, czyli szatą teistycznego sposobu mówienia. Jednym z pierwszych myślicieli tego typu był „ojciec nowożytnej teologii protestanckiej” Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1769—1834), romantyk niemiecki, rzecznik praw uczucia i wyobraźni, a zarazem jeden z najbardziej rozumnych obrońców religii.

Broniąc religii Schleiermacher nie bronił pojęcia Boga. Podkreślał z całym naciskiem, że „kwestia Boga” nie jest ani „osią”, ani „głównym zagadnieniem religii”. Próbował wyjaśnić, że „[...] Bóg nie może być [...] czymś innym niż jednym z poszczególnych religijnych sposobów kontemplacji” — jednym z wielu możliwych — „[...] od którego podobnie jak od każdego innego, pozostałe są niezawisłe i niezależne”⁵¹. W związku z tym zwalczał pogląd głoszący, że „gdzie nie ma Boga, tam nie ma religii”, wykuwając pojęcie „religii ateistycznej” i posuwając się do twierdzenia, „[...] że religia bez Boga może być lepsza od jakiejś innej z Bogiem”⁵².

Stosunek człowieka do wszechświata (do „Universum”) — według Schleiermachera — jest właściwym miernikiem jego religijności, to zaś, czy ma on w swej wizji świata również Boga, „[...] zależy tylko od kierunku jego fantazji”⁵³.

Przy posiadaniu określonego typu fantazji „[...] będzie ona personifikowała ducha Universum i otrzymacie w ten sposób Boga”⁵⁴. Przy innym typie fantazji, która mocno „trzyma się rozumu”, powstaje wizja świata, w której nie ma żadnego Boga.

„Mam nadzieję — dodaje Schleiermacher — że nie potraktujecie jako bluźnierstwa tego, że wiara w Boga zależy od kierunku fantazji [...]”⁵⁵.

Śladami Schleiermachera poszedł również wybitny teolog protestancki Albert Kalthoff (1859—1906), który tak pisze o pojęciu Boga:

Nowe wyobrażenie przyrody zmusza myślącego człowieka do takich właśnie wniosków, których jeszcze brakło, by wszelkie sprzeczności i wątplenia, od dawna wiarę w Boga nurtujące, w ostateczne: nie ma Boga! zamienić. Propaganda ateistyczna, co już naprzód, ze społecznych i obyczajowych przyczyn, wyrzekła nad wiarą w Boga wyrok śmierci, znalazła właśnie najpotężniejszą sojusznicę w wiedzy⁵⁶.

Pragnąc ocalić „światopogląd religijny”⁵⁷ Kalthoff rezygnuje z przeciwstawiania religii nauce, akceptuje bez żadnych zastrzeżeń osiągnięcia współczesnej wiedzy, a nawet jej filozoficzne, ateistyczne uogólnienia dokonywane przez Ernsta Haeckla. Taki sposób obrony religii zasługuje na szacunek⁵⁸.

Szkoda, że nie ma innych przykładów, ale już tak jest — od XVI wieku — że w sprawach unowocześniania religii katolicy pozostają w tyle za protestan-

tami. Jeżeli ktoś z postępowych katolików uczynił pierwszy krok we właściwym kierunku, to chyba Gabriel Marcel, który jest katolikiem z własnego wyboru, przyjął bowiem chrzest już jako człowiek dojrzały, a przyjmując katolicyzm zachował maksymalną swobodę filozofowania i niezależność myśli. On właśnie jest autorem aforyzmu, którego ateistyczny sens uszedł zapewne jego uwadze: *Kiedy o Bogu się mówi, to nie o Bogu się mówi.*

Jest to najgłębsza z myśli wypowiedzianych kiedykolwiek przez jakiegokolwiek myśliciela katolickiego. Przypuszczalnym źródłem tego sformułowania — w sensie okazji pobudzającej do snucia własnych myśli — był doskonale znany Marcelowi tekst Juliana Bendy (1867—1956), w którym było powiedziane, że „[...] Bóg nie jest niczym innym, jak tylko światem w pewien sposób pomyślanym”⁵⁹. Przytaczając i komentując ten tekst, Marcel podkreśla jego ateistyczny sens: „Rzecz zupełnie jasna — powiada — że tym, co tu istnieje, jest po prostu świat”⁶⁰. Inaczej mówiąc, pojęcie Boga jest tylko i wyłącznie cechą pewnego metaforycznego i personifikującego sposobu myślenia i mówienia o świecie.

Powstaje teraz następujące pytanie: jeżeli myśliciel chrześcijański dojdzie do przekonania, że pojęciu Boga nie odpowiada żadna obiektywna rzeczywistość i że wymawiając słowo „Bóg” wymawiamy nazwę nie posiadającą desygnatu, a wobec

tego używanie tego słowa może mieć miejsce jedynie w ramach nieadekwatnego, metaforycznego sposobu mówienia, to czy będzie on jeszcze mimo to posiadał prawo do uważania się za chrześcijanina?

Sądzę, że tak i mam na to dwa argumenty: jeden „etymologiczny”, drugi faktyczny. Nazwa chrześcijanin nie mówi nam nic o tym, że ktoś opowiada się za Bogiem, a tylko i jedynie to, że ktoś opowiada się za Chrystusem. Wprawdzie przez wiele stuleci większość chrześcijan opowiadała się równocześnie za Bogiem i za Chrystusem, uważając Chrystusa za jedną z trzech osób Trójcy Świętej. Była jednak część chrześcijan opowiadających się również za Bogiem i za Chrystusem, ale uważających Chrystusa za człowieka i wreszcie byli tacy chrześcijanie, którzy uważając Chrystusa za człowieka opowiadali się za Chrystusem, a przeciw Bogu. W okresie romantyzmu było ich nawet dość sporo. Mówiono o nich, że są jednocześnie ateistami i chrześcijanami. Ich rozum opowiadał się za ateizmem, a więc przeciwko Bogu, natomiast ich serce opowiadało się za Chrystusem. Niektórzy zaś, jak na przykład poeta francuski Alfred de Vigny (1797—1863), posunęli się jeszcze dalej, ponieważ odrzucali Boga właśnie dlatego, że byli za Chrystusem i nie mogli mu przebaczyć, że w decydującym momencie opuścił Chrystusa. Chrystus wołał na krzyżu: „Boże, Boże, czemuś mnie opuścił?!” (*Eli, Eli, lamma sabachtani*) ⁶¹, ale „[...] niebo pozostawało czarne, a Bóg

nie odpowiadał”⁶². Vigny „[...] uderza w milczenie Boga, pozostawiające tak okrutnie apel Jezusa bez odpowiedzi”⁶³: „Zostawiłeś nas w niepewności Pa-
nie — pisał w *Dzienniku* — Syn Twój daremnie
modlił się do Ciebie na Górze Oliwnej”⁶⁴. Stąd pro-
sty wniosek: jeżeli Bóg nie przyszedł z pomocą
Chrystusowi, to znaczy, że Boga w ogóle nie ma.
Toteż Vigny pisał: „Nigdy nie mów i nigdy nie pisz
o Bogu [...] Czyńcie jak Budda, niech będzie milcze-
nie o tym, który nie mówi”⁶⁵.

Wacław Lednicki w swoim pięknym studium
o Vignym dowodzi, że „[...] dla Vigny’ego Chrystus
i Bóg Ojciec, to antytezy”⁶⁶.

Postawy takie nie należą bynajmniej do przeszło-
ści. Spotkać je można i dziś we francuskich semi-
nariach duchownych. Na przykład myśliciel kato-
licki Jean Lacroix opowiada następujące zdarzenie:

**Gdy pewnego dnia mówiłem do seminarzystów o Bogu,
jeden z nich przerwał mi i wykrzyknął: „Bóg? Nie znam
Boga, znam Chrystusa i ludzkość”⁶⁷.**

Lacroix nazywa to odezwanie się „wybrykiem”,
dodając, że

**[...] wybryk ten miał jednak głęboką wymowę, ujawnił
bowiem zdecydowaną wolę wielu katolików, by zrezy-
gnować z fałszywego użytkowania Boga, by wzywać tylko
Boga, którym żyją**⁶⁸.

Inaczej mówiąc: zrezygnować z pojęcia i kultu
Boga-Stwórcy sprzecznego ze współczesnym nauko-

wym obrazem świata i niepotrzebnego już sercu współczesnego człowieka, a zachować kult dla Chrystusa jako uosobienia najbardziej cenionych treści etycznych.

Można by może jeszcze rzucić na szalę trzeci, decydujący argument. Póki chrześcijaństwo było młode, prężne, rewolucyjne, twórcze, nie skrzepowane przez hierarchię kościelną i dogmaty, póki zajmowało się „burzeniem bałwanów” jako symboli starego świata, póki stało w opozycji do panującego porządku społecznego, opartego na niewolnictwie, póki nie chciało oddawać czci cesarzowi — wówczas było piętnowane jako ateizm⁶⁹.

Pierwszych chrześcijan wieszano na krzyżach i rzucono lwom na pożarcie nie za to, że wierzyli w Boga, ale za to, że — w przekonaniu prześladowców — byli ateistami, którzy nie uznają bogów państwowych, a przede wszystkim nie uznają boskości cesarza, nie chcą oddawać czci cesarzowi jako żywemu bogu personifikującemu swoją osobą państwo niewolnicze.

Dla wielu pierwotnych chrześcijan istotą chrześcijaństwa była nie tyle miłość Boga, ile umiłowanie człowieka. Pierwszym chrześcijanom nie chodziło o „tamten świat”, ale o przekształcenie tego świata; nie byli „wrogami świata”, ale wrogami „tego świata”, to znaczy konkretnego świata cesarstwa opartego na niewolnictwie. Pierwsi chrześcijanie nie walczyli z urojonym diabłem, ale z tym diabłem,

który jest „bogiem tego świata”, a więc z cesarzem. Nie myśleli o „zbawieniu wiecznym”, ale o urzeczywistnieniu wolności, sprawiedliwości i braterstwa w życiu doczesnym, na „tym świecie”.

W autentycznym chrześcijaństwie były więc tendencje ateistyczne — nawet jeśli w tym pierwszym okresie przed powstaniem pisanych dokumentów używano języka metaforycznego, ponieważ w centrum uwagi nie znajdowała się u nich nadprzyrodzoność, ale ziemskie sprawy człowieka.

Odejście od autentycznego chrześcijaństwa zaczęło się w tym momencie, kiedy chrześcijanie zaczęli tłumaczyć, że nie są wrogami cesarza i porządku społecznego; kiedy zaczęli tłumaczyć, że nie są ateistami; kiedy zaczęli głosić, że nie mają zamiaru urzeczywistniać swoich marzeń na „tym świecie”. Wtedy mogły zakończyć się prześladowania chrześcijan, a nowe — pogodzone ze starym światem — chrześcijaństwo stało się ideologiczną podporą dyktatury właścicieli niewolników.

Z chrześcijaństwem stało się podobnie jak z buddyzmem. Autentyczny buddyzm był ateistyczną filozofią wyzwolenia człowieka. Budda powiedział, żeby nie myśleć o bogach. Później buddyzm stał się religią, a w lamaizmie wytworzył nawet azjatycką odmianę katolicyzmu.

Istotą odstępstwa od autentycznego chrześcijaństwa była rezygnacja z budowania królestwa bożego na ziemi i zastąpienie postawy ekstrawersyjnej po-

stawą introwersyjną. Zamiast urzeczywistnienia ideału w świecie realnym zaczęto „urzeczywistniać” ideał w wyobraźni.

Do cytowanego już zdania Gabriela Marcela można dojść również w inny sposób, na przykład na podstawie następującego rozumowania.

W XIII wieku święty Bonawentura (1221—1274) uczył, że „wszelka prawdziwa wiedza jest wiedzą o Bogu”. Średniowieczna „redukcja nauk do teologii” odbywała się między innymi w następujący sposób: celem nauki jest poznanie istoty rzeczy; istotą każdej rzeczy jest cel, dla którego ona istnieje, czyli zamiar umysłu Bożego, który ją stworzył. A więc przedmiotem botaniki, zoologii, astronomii nie są rośliny, zwierzęta ani gwiazdy, ale cel ich istnienia, czyli zamiary umysłu Bożego. W ten sposób wszelkie nauki prowadziły do zajmowania się Bogiem i stawały się — tym samym — działami teologii.

Przeciwko tej teologicznej mistyfikacji przedmiotu poznania — uzasadniającej pretensje do anektowania i kontrolowania nauk przez teologię — wystąpiło wielu postępowych myślicieli średniowiecznych z teorią rozdziału przedmiotowego kompetencji teologii i nauk. Przedmiotem teologii — powiadali — jest Bóg, natomiast przedmiotem nauk jest przyroda i tylko przyroda.

Teorie te pełniły w swoim czasie funkcję postę-

pową. Proponując rozdział kompetencji dowodziły one, że poszczególne nauki nie są działami teologii, ponieważ przedmiotem nauk nie jest Bóg.

Teoria rozdziału przedmiotowego wiązała się nie tylko z teorią dwóch szeregów niezależnych od siebie prawd, ale również z teorią dwóch języków. Zaczęto domagać się od piszących, aby zadeklarowali się, jakim „językiem” mówią: *theologice* czy *naturaliter*, językiem teologii czy językiem nauki? Okazało się bowiem, że języki te różnią się nie tylko odmiennym zasobem słów najbardziej charakterystycznych — a więc tym, że w języku nauki nie występują takie słowa, jak „Bóg”, „anioł”, „diableł”, „piekło”, „grzech”, „zbawienie” itd. — ale także „sposobem rozumienia” słów pozornie tych samych.

Najlepszym przykładem może być słowo „niebo”. Zauważono, że jest ono „wymawiane wielorako”. Według „sposobu mówienia” teologów „niebo” to miejsce przebywania Boga, aniołów i świętych, według natomiast „sposobu mówienia” astronomów „niebo” to przestrzeń, w której poruszają się materialne ciała: gwiazdy i planety. Wymawiając pozornie te same słowa mamy co innego na myśli, kiedy mówimy „po chrześcijańsku”, a co innego, kiedy używamy naukowego języka fizyki. Inaczej mówiąc, każde słowo ma co najmniej dwie strony: jedną wyglądowo-brzmieniową i drugą znaczeniową. Dwa słowa — rozpatrywane od strony wyglądowo-

-brzmieniowej mogą być identyczne, rozpatrywane natomiast od strony znaczeniowej mogą być zupełnie różne. To znaczy na przykładzie „nieba”: kiedy Mikołaj Kopernik, Giordano Bruno lub Galileusz mówią o niebie, to mówią o czymś zupełnie innym, niż kiedy św. Augustyn i św. Tomasz mówią o niebie.

Ale na tym problem bynajmniej się nie kończy. Już w okresie Odrodzenia konfrontacja obu języków prowadzi do przekonania, że tylko jeden z tych języków, mianowicie język nauki, ujmuje rzeczywistość w sposób adekwatny, język teologiczny natomiast — i w ogóle język metafizyki — jest językiem metaforycznym.

A więc nie ma dwóch różnych „nieb”: nieba chrześcijańskiego i nieba astronomów, lecz „jest tylko jedno jedyne niebo” — to, które jest przedmiotem badań astronomicznych. Natomiast niebo chrześcijańskie nie jest niebem realnym, lecz — jak powiada Giordano Bruno — „niebem urojonym” (*coelum imaginatum*).

W okresie Oświecenia umacnia się pogląd, że jedynie nauki zajmują się obiektywną rzeczywistością, teologia natomiast, jeżeli mówi o Bogu, to mówi o niczym.

Jednakże stanowisko Oświecenia w tej sprawie opiera się, moim zdaniem, na tej samej błędnej przesłance, co stanowisko teologiczne. Dla oświeconych materialistów — podobnie jak dla średnio-

wiecznych teologów — zdania o Bogu mają sens teologiczny. Różnica stanowisk polega na tym, że dla teologów teologiczny sens zdań o Bogu oznacza, że zdania te dotyczą realnie istniejącej „nadprzyrodzonej” rzeczywistości, a dla oświeceniowych materialistów — skoro mają sens teologiczny — są pustą gadaniną o niczym.

W przeciwieństwie do obu tych stanowisk naukowe religioznawstwo kwestionuje ich wspólną przesłankę. Nie można bowiem tracić z pola widzenia faktu, że teologia jest mistyfikacją, a mistyfikacja ta polega przede wszystkim na tym, że kiedy teologowie mówią o Bogu, to wcale nie o Bogu mówią. Zdanie Marcela jest najlepszym punktem wyjścia do naukowych badań religioznawczych.

Oczywiście, bardzo często zdania o Bogu i bogach istotnie nie mają żadnego sensu, niekiedy jednak bywa i tak, że posiadają sens (który można wyłuśkać), ale nie jest to sens teologiczny.

To, że zdania teologów o Bogu nie mają sensu teologicznego wynika z samej natury procesu poznania. Jeżeli religia jest formą świadomości społecznej, a świadomość społeczna jest odbiciem obiektywnej rzeczywistości, to w takim razie również w teologii mamy do czynienia z odbiciem obiektywnej rzeczywistości, tyle tylko, że — po pierwsze — nie jest to żadna rzeczywistość „nadprzyrodzona” i — po dru-

gie — odbicie to jest w specyficzny sposób zniekształcone. Specyfiką religijnej deformacji obrazu obiektywnej rzeczywistości jest to, że w odbiciu religijnym pewne elementy obiektywnej rzeczywistości ulegają antropomorfizacji, personifikacji i deifikacji, przybierając postać i pozór istot nadprzyrodzonych. W rezultacie charakterystyczną cechą języka teologicznego są imiona bogów. Ale zdanie teologa, w którym występuje imię Boga, pozornie tylko jest zdaniem o Bogu. Naprawdę jest ono zdaniem o świecie lub o człowieku, a występujące w tym zdaniu imię Boga świadczy tylko o tym, że jakieś obiektywnie istniejące zjawisko uległo tu pewnej deformacji związanej ze specyfiką teologicznego „sposobu myślenia” i „mówienia”.

Otóż tego doniosłego odkrycia, że teologia jest w swojej istocie mistyfikacją (czyli sposobem zaszyfrowywania treści świeckich) dokonano już w czasach starożytnych — na co zwrócił uwagę Schelling. Ta myśl, że kiedy o bogach się mówi, to nie o bogach się mówi, ale o czymś innym, pojawiła się wówczas w czterech uzupełniających się wzajemnie wariantach:

- 1 — Euhemer⁷⁰ dokonał odkrycia, że Zeus nie jest bogiem, ale człowiekiem, który niegdyś panował na Krecie, a zatem mity o Zeusie nie mówią nam nic o istocie nadprzyrodzonej, a więc nie mają treści teologicznej, lecz

są zniekształceniem pewnego historycznego faktu. Podobnie ludźmi, a nie bóstwami, byli Uranos, Kronos, Rea, Demeter, Hera, Posejdon, Temida, Persefona, Atena i Afrodyta. Tak więc teologia jest mistyfikacją historii.

2 — Theagenes z Rhegion dokonał odkrycia, że Posejdon nie jest bogiem, ale personifikacją morza, a zatem kiedy Homer o Posejdonie mówi, to nie o bogu mówi, lecz o świecie, o żywiole wody. Podobnie Hefajstos nie jest bogiem, lecz personifikacją ognia, a Hera nie jest boginią, lecz personifikacją powietrza, a zatem, kiedy Homer o Hefajstosie i Herze mówi, to nie o bogach mówi, lecz o świecie, o żywiole ognia i o żywiole powietrza. Tak więc teologia jest mistyfikacją kosmologii⁷¹.

3 — Anaksagorejczyk Metrodor z Lampsakos dokonał odkrycia, że Atena nie jest bóstwem, lecz personifikacją rozumu i umiejętności panowania nad sobą. Ares nie jest bóstwem, lecz personifikacją zapalczywości i zaślepienia, i Afrodyta nie jest bóstwem, lecz personifikacją nierozumnej namiętności miłosnej, a zatem, kiedy Homer o Atenie, Aresie i Afrodycie mówi, to nie o bogach mówi, lecz o pewnych stanach psychiki ludzkiej.

Tak więc teologia jest mistyfikacją psychologii⁷².

- 4 — I wreszcie, sofista Prodikos z Julis na Keos dokonał odkrycia, że Demeter i Dionizos nie są bóstwami, ale personifikacjami chleba i wina. Zdania o bogach są w gruncie rzeczy zdaniem o tym, co ludzie cenią; mówiąc o bogach ludzie informują nas nie o istotach nadprzyrodzonych, ale o swoim własnym wartościowaniu. Tak więc teologia jest mistyfikacją aksjologii⁷³.

Te cztery teorie nazywać będziemy w dalszym ciągu tej książki *euhemeryzmem*, *theagenizmem*, *metrodoryzmem* i *prodykizmem*. Terminy te okażą się przydatne do dalszych rozważań. Dla podkreślenia ateistycznego sensu tych teorii posłużymy się następującą aparaturą pojęciową, wymagającą od Czytelnika przyswojenia sobie jeszcze kilku nowych terminów, takich jak *teologemat*, *socjologemat*, *kosmologemat*, *psychologemat* i *aksjologemat*.

Według teorii teistycznej w zdaniach teologów o bogach znajdują się teologematy, czyli pewne prawdy o istniejącym obiektywnie bóstwie. Według euhemeryzmu w zdaniach teologów o bogach nie ma żadnych teologematów, a są jedynie socjologematy, czyli twierdzenia o boskości władców personifikujących określony porządek polityczny i społeczny. Według theagenizmu w zdaniach teologów o bogach nie ma żadnych teologematów, lecz są

jedynie kosmologematy, czyli twierdzenia o przyrodzie. Według metodoryzmu w zdaniach teologów o bogach nie ma żadnych teologematów, a są jedynie psychologematy, czyli pewne twierdzenia psychologiczne. Według prodykizmu w zdaniach teologów o bogach nie ma żadnych teologematów, a są jedynie aksjologematy, czyli pewne sądy o wartościach. Inaczej mówiąc, według omawianych teorii teologia posiada treść pozareligijną.

Wybitny filolog i religioznawca niemiecki Gottfried Hermann (1772—1848) posunął się jeszcze dalej, twierdząc, że najstarsza mitologia Greków jest właściwie

[...] teorią pochodzenia i wzajemnego związku rzeczy, pewnym systemem naukowym, stworzonym w tym celu, żeby położyć kres wszelkim religijnym wyobrażeniom o bogach⁷⁴.

A zatem mity nie tylko posiadają treść pozareligijną, ale niekiedy mogą posiadać nawet treść antyreligijną. Mitologia może łączyć się z ateizmem⁷⁵; twórcy mitów mogli być ateistami, ponieważ mity są tylko formą, „obrazową szatą” i „ubraniem” treści pozareligijnych, a więc również i ateistycznych.

Teorie te były reprezentowane również w czasach nowożytnych, a nawet są reprezentowane, rozwijane i pogłębiane do dziś dnia. Euhemeryzm, który

w wiekach średnich służył apologetyce chrześcijańskiej do walki z politeizmem greckim ⁷⁶, w okresie Odrodzenia — u Postela i Giordana Bruna — służył do wyjaśniania mitów starożydowskich i chrześcijańskich, umieszczanych na jednej płaszczyźnie z mitami pogańskimi. Wystarczy przypomnieć, że Guillaume Postel (1510—1581) dał śmiałą euhemerystyczną interpretację Jehowy, wysuwając przypuszczenie, że Jehowę nazwano śmiertelnego człowieka, mianowicie Noego, podobnie jak Rhea, Cybela, Maia, Ceres, Demeter, Tetyda itd. to tylko różne imiona jego małżonki Noemi ⁷⁷. Wątki euhemeryzmu odnajdujemy u wielu ewolucjonistów XIX wieku ⁷⁸, a w religioznawstwie marksistowskim euhemeryzm jest jedną z centralnych kategorii wyjaśniających klasową funkcję religii.

Theagenizm był w XV wieku rozwijany przez Plethona — renesansowego odnowiciela greckiego politeizmu, który w jego rękach stał się narzędziem językowym do wyrażania treści filozofii racjonalistycznej i materialistycznej.

Z metrodoryzmem spotykamy się u Feuerbacha i Junga, a z prodykizmem u Höffdinga i Brightmana.

W szczególności w mitologii greckiej rzuca się w oczy fakt, że najważniejszą treścią każdej religii jest jej treść aksjologiczna (i za jej pośrednictwem wyraża się również treść społeczna). Istotną treścią wielu mitów,

w których Atena (uosobienie rozumu) występuje jako bogini, jest — jak się wydaje — aksjologiczny pogląd, według którego jedną z najwyższych wartości (czyli „czymś boskim”) jest rozum. Podobnie istotną treścią mitów o Afrodycie i Erosie jest aksjologiczny pogląd, według którego do najwyższych wartości należą: miłość, piękno i miłość do piękna. Istotną treścią mitów o Apollinie i Muzach jest, jak sądzę, przekonanie o „boskości” (to znaczy o wielkiej wartości) sztuk i nauk, entuzjazm dla poezji, teatru, astronomii, historii. Istotną treścią mitów o Hebe jest przekonanie, że młodość jest czymś „boskim”, o Asklepiosie i Hygiei — przekonanie o wartości zdrowia, o Herze — przekonanie o „świętości” domowego ogniska. W starożytnym Rzymie były — jak powiada Cycero — świątynie Wierności, Rozumu, Nadziei, Cnoty, Zgody, Wolności, Zwycięstwa. W starożytnej Grecji były posągi bogini Demokracji. Kultury tego rodzaju nie były przejawem wiary w obiektywne istnienie takich nadprzyrodzonych istot, ale sposobem wyrażania hołdu wartościom pozareligijnym.

Wszystko to potwierdza słuszność zdania Gabriela Marcela, twierdzącego, że „kiedy o Bogu się mówi, to nie o Bogu się mówi”. Ale jaki stąd wniosek? Czyżbyśmy się domagali od myślicieli katolickich porzucenia tego — charakterystycznego dla nich — „sposobu mówienia”?

Nie należy bynajmniej sądzić, że myśliciele kato-

liccy musieliby z góry wykluczyć wszelką możliwość dyskusji na ten temat. Wspominaliśmy przecież już o tym, że Gabriel Marcel posługuje się w swoich rozważaniach rozróżnieniem „języka adekwatnego”, i „języka nieadekwatnego”, a nawet wyraźnie postuluje zmianę „sposobu mówienia”. Pozwolę sobie przytoczyć kilka charakterystycznych zdań:

Grzech, łaska, zbawienie — powiada Marcel — są starymi o tyle, o ile są słowami, a nie rzeczami, samym sercem naszego przeznaczenia [...] Wierzę głęboko, że nawet w tej dziedzinie potrzeba odnowy jest w pewnych granicach uprawniona — ściśle tam, gdzie dotyczy ona sposobu wyrażania się [...] Uważam [...] za szkodliwe twierdzenie, że formuły filozoficzno-teologiczne [...] które spotykamy np. u św. Tomasza z Akwinu, nadają się do powszechnego użytku społecznego w swej oryginalnej wersji. Skłonny jestem przypuszczać, że [...] podstawowe prawdziwe intuicje, które te formuły tłumaczą, zyskałyby na sile przekonywającej, na sile napędowej, gdyby były podawane w innym języku — nowszym, bardziej bezpośrednim, ostrzejszym, dokładniej dostosowanym do naszej własnej próby doświadczeń. Lecz to zakłada gruntowną przebudowę, którą musi poprzedzić ogromna praca, przebudowę jednocześnie krytyczną i konstruktywną. Obecnie jesteśmy niemal przysypani gruzami i zanim gruzy nie zostaną sprzątnięte, budowanie jest niemożliwe⁷⁹.

Zresztą o zmianach, jakie nastąpiły w „sposobie mówienia” myślicieli katolickich łatwo się przekonać, jeżeli się zestawi z jednej strony prace Marcela,

Mouniera, Lacroix, a z drugiej antologii Lubaca. Prace Marcela, Mouniera, Lacroix są co najmniej w trzech czwartych czytelne: przemawiają do nas językiem współczesnego człowieka i włączają się do współczesnej kultury. Natomiast „katolicyzm” z antologii Lubaca wyrażony językiem średnio-wiecznym jest od każdej strony reliktem przeszłości, który dla ateisty może być tylko obiektem muzealnym. We współczesnej, żywej teraźniejszości teksty te są „obcym ciałem”.

Wynika z tego, że „sposób mówienia” nie jest bynajmniej rzeczą błahą. Ale rzecz bynajmniej nie w „sposobie mówienia”. I ateści nie tego domagają się od wierzących. Warto przypomnieć, że już Lukrecjusz — a więc jeden z najbardziej bojowych ateistów starożytności — przejawiał daleko posuniętą tolerancję dla „teologicznego sposobu mówienia”. I nie tylko pozwalał innym posługiwać się imionami bogów — „morze zwać Neptunem, a Cererą zboża” — (oczywiście pod warunkiem, że nie będzie się przy tym „kalać ducha podłym zabobonem”), ale i sam chętnie używał metaforycznego sposobu mówienia.

Tak więc w swoim poemacie Lukrecjusz posłużył się imionami bogini Wenus i boga Marsa jako symbolami centralnych kategorii własnej ateistycznej filozofii. Kiedy na samym początku poematu natrafiamy na strzelistą inwokację do bogini, to oczywiście nie o bogini tu mowa, ale o pewnej elementar-

nej sile kosmicznej, która spaja, łączy i sprzęga atomy. A kiedy Lukrecjusz mówi o Marsie, to nie o bogu mówi, lecz o sile kosmicznej rozrywającej atomy.

Podobnie i Giordano Bruno był szermierzem idei tolerancji dla rozmaitych „sposobów mówienia” i chociaż demaskował metafizykę jako metaforę, to przecież sam również chętnie posługiwał się metaforycznym sposobem mówienia obfitującym w imiona bogów. Najwyraźniej wystąpiło to w jego *Lampie trzydziestu posągów*. Bogowie, których imiona tam spotykamy, nie są jednak niczym innym jak tylko „posągami”, czyli symbolami pojęć filozoficznych. Bruno — autor kilku prac o „sztuce zapamiętywania” — zastosował tu jeden z polecanych przez siebie chwytów mnemotechnicznych: dla zapamiętania oderwanego pojęcia należy je skojarzyć z jakimś obrazem.

A zatem kiedy w *Lampie trzydziestu posągów* Bruno pisze o Apollinie, Saturnie, Prometeuszu, Wulkanie, Tetydzie, Marsie, Junonie, Minerwie, Wenerze i Kupidynie to nie o bogach mówi, ale o jedności, początku, przyczynie, formie, materii, dzielności, środku, poznaniu, zgodzie i pożądaniu. Bogowie pogańscy zostali tu zdegradowani do roli mnemotechnicznych symboli pojęć filozofii Bruna, który jednocześnie w taki sam sposób potraktował wszystkie trzy osoby chrześcijańskiej Trójcy Świętej. To znaczy, kiedy Bruno pisze o Bogu Ojcu, Synu

Bożym i Duchu Świętym, to wcale nie o chrześcijańskiej Trójcy Świętej, ale o myśli, intelekcie i duszy świata, a więc znów o pewnych pojęciach własnej filozofii. Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty pełnią w *Lampie trzydziestu posągów* Bruna taką samą rolę, jak imiona Saturna, Marsa czy Wenery. Są one tylko symbolami mnemotechniki.

Podobnie było i z innymi wybitnymi ateistami. Na przykład Sylvain Maréchal, ateista okresu rewolucyjnej dechrystianizacji Francji, a zarazem historyk ateizmu, nie tylko potrafi wyluskiwać ateistyczną treść z tekstów sformułowanych „językiem religijnym”, ale nawet — w kilkudziesięciu przypadkach — mówiąc w *Słowniku ateistów* o ateistycznej treści pewnych poglądów i postaw świadomie posługuje się pewną formą, która w jego użyciu traci charakter formy religijnej i staje się po prostu pewnym umownym „sposobem mówienia”⁸⁰.

Warto przy tej okazji przytoczyć zdanie współczesnego amerykańskiego religioznawcy Williama E. Kennicka, autora interesującego artykułu o „języku religii” (*The Language of Religion*), który nazywa naiwnością pogląd, jakoby pewne zdania były zdaniami religijnymi tylko z tego powodu, że zawierają pewne określone słowa, jak na przykład słowo „Bóg”. Analiza treści zdań wielu filozofów starożytnych o bogu i bogach wskazuje na to, że zdania te „nie mają wcale religijnego sensu”⁸¹.

Zahaczyliśmy w ten sposób o problem „pozytyw-

nych treści” ateizmu, do którego jeszcze powrócimy. Teraz zaś należałoby wyciągnąć kilka ogólnych wniosków z rozważań na temat „języka”.

Po pierwsze, należy stwierdzić, że w świetle dziejów myśli filozoficznej i religijnej nie da się obronić poglądu o jedności formy i treści. Po prostu nie jest prawdą twierdzenie, że określona myśl może mieć tylko jedno wyrażające ją sformułowanie i że zmiana sformułowania jest zawsze zmianą myśli. Przeciwnie, można zebrać tysiące przykładów, z których wynika, że jedną i tę samą myśl można wyrazić wieloma różnymi językami i formułować w rozmaity sposób, a jednocześnie za jednym i tym samym sformułowaniem może się kryć wiele rozmaitych myśli.

Po drugie, z takiego stanu rzeczy wynika, że język, którego używamy, jeszcze o niczym nie świadczy. A więc z samego faktu używania metaforycznego języka religii nie wynika jeszcze bynajmniej, że i treści wyrażone tym językiem mają charakter religijny. Podaliśmy wiele przykładów wskazujących na coś wręcz przeciwnego. Językiem religii można wyrażać treści ateistyczne — jak to czynili chociażby Lukrecjusz, Giordano Bruno czy Sylvain Maréchal.

Więc, po trzecie, nie byłoby dziwne, gdyby myśliciele chrześcijańscy językiem ateistycz-

nym wyrażali treści religijne. Warto tu przytoczyć zdarzenie opowiedziane przez katolickiego psychologa Leppa. Na pewnej konferencji katolickiej przemawiało kolejno dwóch mówców: pierwszy powoływał się wciąż na autorytet ewangelii, papieża i tradycji chrześcijańskiej, drugi mówił na ten sam temat w sposób ściśle naukowy, opierając się wyłącznie na własnych doświadczeniach lekarza. Audytorium w tym drugim rozpoznało człowieka prawdziwie religijnego ⁸².

A zatem, gdybyśmy wysunęli propozycję dyskusji na temat treści chrześcijaństwa, stawiając warunek, aby myśliciel katolicki przemawiał do nas językiem współczesnym, rezygnując z używania takich słów jak „Bóg”, „grzech”, „łaska”, „zbawienie”, „niebo” i „piekło”, to nie jest wcale wykluczone, że znaleźliby się katolicy gotowi do podjęcia takiej dyskusji.

Rzecz jednak nie tkwi wcale w „sposobie mówienia”, a znacznie głębiej, mianowicie w „sposobie rozumienia” określonych słów i „sposobie myślenia” o świecie i życiu ludzkim.

Cóż z tego, że w dyskusji z ateistą myśliciel chrześcijański nie będzie mówił o „Bogu”, tylko o „przyrodzie” i o „człowieku”, jeżeli zachowa religijny, a więc zdeterminowany przez nieprzeciętne alienacje sposób ujmowania przyrody i człowieka.

Jak z tego widać, spór nie ogranicza się bynaj-

mniej do sporu o istnienie Boga. Myśliciel chrześcijański może zrezygnować z mówienia o Bogu, a mimo to w dalszym ciągu będzie się toczył spór między ateizmem a religią o koncepcję człowieka i o koncepcję społeczeństwa. Język teologii może zostać maksymalnie unowocześniony; na miejsce starych terminów scholastycznych może zaadaptować terminy logistyki i cybernetyki, a mimo to za nowoczesną, „naukową” formą może się kryć treść głęboko nienaukowa i niewspółczesna.

Tak więc rozważania nad „językiem” religii doprowadziły nas do przekonania, że spór między ateizmem a religią nie jest sporem o język.

Spór między ateizmem a religią nie jest wprawdzie sporem o język, ale pewne cechy języka religii poważnie utrudniają albo nawet wręcz uniemożliwiają rzeczową, merytoryczną dyskusję.

Co więcej, wydaje się, że te trudności związane z używaniem języka religii nie wynikają z postawy ateistów, którym język partnera dialogu przeszkadza dyskutować i — po drugie — że te trudności nie pojawiają się przypadkowo, ale związane są z zasadniczą funkcją tego języka.

W związku z tym rozważania nad funkcjami religii rozpoczniemy od rozważań nad funkcjami języka religii.

Najlepszym punktem wyjścia będzie porównanie dwóch zdań o podobnej treści, lecz różnej formie. W pierwszym zdaniu pewna treść zostanie wyrażona językiem świeckim, w drugim ta sama treść zostanie wyrażona językiem religijnym. Z wielu możliwych przykładów wybieram ten, który kilka lat temu naprowadził mnie na myśl o funkcji języka religii.

Oto w majątku należącym do króla dzierżawca oświadcza pańszczyźnianym chłopom: „Powinniście odrabiać po trzy dni pańszczyzny na tydzień”.

Zdanie to nazwiemy „zdaniem A”. Bez względu na to, co byśmy sądzili o treści tego zdania, nie ulega wątpliwości, że wyrażone ono zostało językiem świeckim.

Chłopi odwołują się do króla. W lipcu 1592 roku sąd referendarski koronny rozpatruje ich sprawę i król wydaje wyrok, w którym powiada: „Według Boga powinniście odrabiać po trzy dni pańszczyzny na tydzień” ⁸³.

Zdanie to nazwiemy „zdaniem B”. Różnica między tymi zdaniami polega na tym, że w zdaniu B pojawiła się formuła „według Boga”, której nie było w zdaniu A.

Powstaje teraz pytanie: jaką funkcję pełni dodana do tekstu formuła „według Boga”, czyli jaka jest funkcja języka religijnego, z którym mamy do czynienia w zdaniu B, albo — inaczej mówiąc — w jakim celu król posłużył się ideą Boga?

Charakterystyczną cechą zdania A — wyrażonego językiem świeckim — jest to, że podlega ono dyskusji. Na zdanie dzierżawcy chłopi mogą odpowiedzieć:

— Dlaczego powinniśmy? Przecież dotąd odrabialiśmy po dwa dni pańszczyzny na tydzień. Podwyższenie ciężarów pańszczyźnianych jest niesprawiedliwe, niezgodne z prawem, bezlitosne. Nie będziemy odrabiać pańszczyzny.

Dzierżawca nie był zanierosowany w prowadzeniu dyskusji. Posiadał wprawdzie dwa dobre argu-

menty: zwiększenie ciężarów pańszczyźnianych to zwiększenie dochodów królewskich; będziecie odrabiać po trzy dni pańszczyzny w tygodniu, ponieważ w naszym ręku jest prawo, siła zbrojna i więzienia, a więc potrafimy was do tego zmusić, ale po co miał rozdrażniać chłopów, kiedy istniała możliwość uzyskania ich wewnętrznej zgody na ten „dopust Boży”.

Zdanie B wytwarzało nową sytuację. Pojawiła się w nim formuła „według Boga”, która przecinała dalszą dyskusję. Od dzierżawcy można się odwołać do króla, ale do kogo odwołać się od Boga? Przed jaki sąd zanieść skargę na Boga nakazującego odrabiać pańszczyznę w większym wymiarze? Zresztą cały sens chrześcijańskiego wychowania streszczał się zawsze w tym, że „należy zgadzać się z wolą Bożą”. Od kołyski do trumny uczono chłopą pokory wobec Boga; odmawiając pacierz wypowiadał formułę: „Bądź wola Twoja!” Więc kiedy król przeciął spór o wymiary pańszczyzny oświadczeniem, że taka jest wola Boga, chłopom nie pozostawało nic innego, jak tylko pokornie zgodzić się z wolą bożą.

Istniała wprowadzić jeszcze możliwość stawiania dalszych pytań:

— Czy aby naprawdę Bóg domaga się od nas trzech dni pańszczyzny na tydzień? Skąd wiadomo, że taka jest właśnie wola Boga? Czy to możliwe, żeby Bóg chciał naszej krzywdy? Czy Bóg może chcieć tego, co jest niesprawiedliwe?

Ale pytania takie wytwarzały nową — i tym razem niebezpieczną — sytuację. Spór między chłopem a panem zostawał przeniesiony z płaszczyzny dyskusji społeczno-ekonomicznej na płaszczyznę teologiczną. Wówczas pojawiał się ksiądz i ośmieszał pytającego:

— Któż tam ośmiela się mędrkować i swoim marnym, ludzkim rozumem zagłębiać w niedocieczone wyroki Boga? Czy znasz łacinę? Czy studiowałeś teologię?

Biada temu, kto by w takich warunkach chciał kontynuować dyskusję. Na płaszczyźnie teologicznej spór o pańszczyznę przekształcał się nieuchronnie w spór o wolę i atrybuty Boga. Przeciwnik zwiększania ciężarów pańszczyźnianych stawał się nieuchronnie heretykiem.

Następnie partnera dyskusji uznanego za heretyka brano na tortury i zmuszano do dobrowolnego przyznania się, że bluźnił Bogu z podszeptu diabła, a jeśli chciał dalej dyskutować, palono go na stosie.

Podany przykład obnaża istotną funkcję języka religii. Dodanie formuły „według Boga” przekształciło zdanie A w zdanie B, czyli treść, która w zdaniu A była wyrażona językiem świeckim została w zdaniu B wyrażona językiem religii. Przekład ten — z języka świeckiego na język religii — był równoznaczny z sakralizacją treści zdania, czyli przekształceniem go w tabu. W rezultacie zdanie to zostało przeniesione z płaszczyzny społeczno-

-ekonomicznej na płaszczyne teologicznej i wyłączone z dyskusji. Naprowadza to nas na domysł, że jedną z istotnych funkcji języka religii jest wyłączanie przekładanych na ten język zdań z dyskusji, przekształcanie ich w zdania niepodlegające dyskusji, niepodlegające krytyce, zabezpieczone przed racjonalnymi argumentami. Dodaną formułę ze słowem „Bóg” można przyrównać do skorupy, w której zamknięta została poza-religijna treść. Odtąd ktokolwiek chciałby dobrać się do tej treści i poddać ją krytyce, napotka na swej drodze przeszkodę i skaleczy się o tę skorupę.

Jeżeli język religii jest specyficzną formą osko-
rupiania i mistyfikowania treści społecznych, filozo-
ficznych, etycznych, to odrzucenie religij-
nej formy jest wstępnym warunkiem
możliwości merytorycznego rozpa-
trywania treści.

Stąd właśnie owa propozycja, aby myśliciele
chrześcijańscy wyrazili zgodę na przyjęcie świeckie-
go języka w dyskusji nad religią i ateizmem.

Póki jakikolwiek tekst występuje w formie reli-
gijnej — jako objawiony, nakazany lub uświęcony
przez coś nadprzyrodzonego — dyskusja meryto-
ryczna jest niemożliwa. Forma religijna wyklucza
krytyczną, racjonalną analizę uświęcanych przez
siebie treści. Przyobleczenie czegokolwiek w formę
religijną jest więc równoznaczne z wyłączeniem tego
spod dyskusji i zakazaniem wszelkiej krytyki. Wa-

runkiem postawienia tych — uświęconych przez religijną formę — treści przed trybunałem rozumu jest „rozebranie” ich z religijnego przebrania i przedstawienie ich w formie świeckiej.

Istotną funkcją ateistycznej negacji religijnej formy jest więc przekształcenie mistyfikowanych przez nią treści w przedmiot krytycznego badania.

Konsekwentny ateizm jest nie tylko rezultatem, ale także warunkiem konsekwentnego racjonalizmu. Według racjonalizmu wszystko zawsze podlega krytycznemu badaniu. Dla racjonalisty nie istnieje żadne tabu. Religijna forma jest negacją tego naturalnego podlegania całej rzeczywistości krytycznemu badaniu i rzeczowej ocenie. Ateizm jako negacja religijnej formy jest więc negacją negacji, a zatem ma treść pozytywną, polegającą na przywróceniu rozumowi ludzkiemu swobody badania wszelkich treści bez względu na ich formę.

O tym, że funkcją religii jest hamowanie i zakazywanie badań, można by napisać wiele tomów ilustrowanych tysiącami przykładów. Tu ograniczę się do przytoczenia dwóch głosów: papieża Leona XIII i filozofa katolickiego Gabriela Marcela.

W encyklice *Tametsi futura prospicientibus* z dnia 1 listopada 1900 roku papież Leon XIII powiada:

Niech będzie to rzeczą pewną, że w życiu chrześcijańskim umysł powinien się poddać całkowicie i dogłębnie autorytetowi Bożemu. A jeżeli w tym poddaniu rozumu autorytetowi, дума umysłu, która posiada w nas taką siłę, odczuwa

przymus i cierpi z tego powodu, to wynika stąd tym bardziej, że chrześcijanin powinien uginać się nie tylko w pokorze woli, ale również w wielkiej pokorze umysłu [...] a więc rozum nasz powinien, pokornie i wiernie, uginać się w posłuszeństwie Chrystusowi do tego stopnia, aby uważać się za niewolnicę wobec jego boskości i władzy ⁸⁵.

Po wysłuchaniu papieża wysłuchamy teraz filozofa katolickiego, który dobrowolnie przyjął to jarzmo i zgodził się na to, aby rozum jego był niewolnicą. Oto Gabriela Marcela zainteresował pewien problem: hipoteza wędrówki dusz. Temperament filozofa pobudzał go do rozważań nad tym problemem, ale przypomniało mu się, że jest katolikiem i że dla katolika problem ten stanowi tabu. Zmusił więc rozum do wycofania się i sucho poinformował nas o granicach swojej niezależności:

[...] zakazy teologiczne, których podstawy należałoby bliżej zbadać, współdziałają w dużej mierze w paraliżowaniu wszelkich niezależnych poszukiwań w tej dziedzinie ⁸⁶.

Również z przykrością natrafiamy — wśród pięknych i głębokich rozważań J. Lacroix — na takie wypowiedzi, którymi i on odcina się od możliwości porozumienia z człowiekiem prawdziwie współczesnym.

Doktryna katolicka — powiada Lacroix — wymaga więc, abyśmy uznawali, że bez względu na różnorodność sformułowań to, co jest nam dane w Objawieniu, pozostaje nie-

zmienne poprzez wieki [...] Doktryna katolicka wymaga następnie, aby każdy system uznawał Objawienie. Odrzuca ona i potępia taką filozofię, która by się Objawieniu nie podporządkowała ⁸⁷.

Sformułowanie takie odbiera myślicielowi katolickiemu wolność niezbędną do uprawiania filozofii i uniemożliwia traktowanie go jako pełnoprawnego partnera filozoficznej dyskusji. Umysł jego nie jest wolny. A podporządkowanie filozofii objawieniu jest nielojalnością wobec rozumu i wobec tych, z którymi podejmuje się dyskusję na płaszczyźnie racjonalnych argumentów

Lacroix potępia tych myślicieli katolickich, którzy w objawieniu i dogmatach widzą „czynnik hamujący” i „hańbiące więzy”. Próbuje wykazać, że

[...] jedynie ci, którzy nie znają dogmatu, mogą sobie wyobrazić, że stanowi on przeszkodę w życiu intelektualnym czy moralnym, gdy tymczasem przeciwnie — jest on źródłem rozwoju duchowego i właśnie wypełnia luki naszych ułomnych systemów ⁸⁸.

Mamy tu więc do czynienia nie tylko z oddaniem własnego rozumu w niewolę Kościołowi, nie tylko z przekształceniem filozofii w niewolnicę, ale również z upiększaniem tej sytuacji.

Otóż przy najbardziej „otwartej” i życzliwej postawie wobec katolicyzmu, przy nastawieniu na akceptowanie wszystkiego, w cokolwiek da się wtło-

czyć — choćby na siłę — jakikolwiek racjonalny sens, w tej sprawie żadnej zgody być nie może. Myśliciele katoliccy muszą znaleźć inny sposób ujmowania „objawienia”, muszą własnym wysiłkiem zdobyć „wolność umysłu” i uznać autonomię dociekań filozoficznych, jeżeli chcą, aby ich uznano za pełnoprawnych partnerów dyskusji.

Zwróćmy uwagę, że skorupa ochraniająca określony tekst przed racjonalną krytyką potrzebna jest tylko wówczas, kiedy danej treści nie można obronić racjonalnymi argumentami. Tylko coś nieracjonalnego lub niemoralnego wymaga oskorupiania. Gdyby wyrok królewski był sprawiedliwy, wówczas król nie potrzebowałby Boga do umacniania wydanego przez siebie wyroku. Cała rzecz w tym, że wyrok był niesprawiedliwy, że wyrokiem tym król wyrządzał chłopom krzywdę. Źródłem tego wyroku była chciwość, chęć wzbogacenia się kosztem chłopów przez zwiększenie ciężarów pańszczyźnianych. I tylko dlatego, że wyrok sam w sobie był krzyczącą niesprawiedliwością, powstała potrzeba uświęcenia go z zewnątrz. To co wewnętrznie święte, nie potrzebuje zewnętrznego uświęcenia. Król potrzebował Boga, ponieważ uczynił rzecz bezbożną.

Stąd prosty wniosek: jeżeli myśliciel chrześcijański pragnie bronić tego, co samo w sobie jest rozumne i sprawiedliwe, nie powinien sprzeciwiać się rozbiciu mistyfikującej skorupy. Bo przecież

tego, co rozumne i sprawiedliwe nie trzeba „uświęcać” — jest ono bowiem samo w sobie „święte”.

Warto przypomnieć, dla rozwiania możliwych obaw ludzi wierzących, że ateistyczna negacja religijnej formy prowadzi nie tylko do swobodnego odrzucania licznych treści (poglądów, wartości, norm, postaw) występujących w formie religijnej, bez przejmowania się uświęcającą je formą, ale również do swobodnego a probowania tych poglądów, wartości, norm i postaw, które po merytorycznym rozpatrzeniu okażą się racjonalne, słuszne, cenne — mimo że występowały w religijnej szacie.

Tak więc stosunek ateizmu do religii można ująć najogólniej w pięciu punktach:

- 1 — bezwzględne odrzucanie religijnej formy („rozbić skorupy”) w celu rzeczowego rozpatrzenia treści,
- 2 — po odrzuceniu religijnej formy — a probowanie niektórych treści jako treści świeckich, czyli „wyłuskiwanie racjonalnej treści z nieracjonalnej skorupy”,
- 3 — po odrzuceniu religijnej formy — odrzucanie treści nieracjonalnych, niesłusznych, niemoralnych, fałszywych,
- 4 — przeciwstawianie własnych treści (poglądów, ideałów, wartości, norm, postaw) treściom odrzuconym,

5 — jeżeli po odrzuceniu religijnej formy przekształcamy treść (uważaną dotąd za „religijną”) w treść świecką, to — być może — dzięki rozpoznaniu formy religijnej jako czynnika mistyfikacji odbieramy jej właściwości mistyfikujące i przekształcamy również religijną formę w formę świecką. Rozpoznana — przestaje być dla nas groźna; zdaliśmy sobie sprawę, że jest czynnikiem mistyfikacji i deformacji. W rezultacie złudzenie przestaje być złudzeniem. Na przykład: kiedy przestano wierzyć w Zeusa, Herę, Aresa i Afrodytę — mitologiczna forma mistyfikacji przekształciła się w najzupełniej świecką formę artystyczną.

Jak z tego widać, nie w „sposobie mówienia” przejawia się negatywna funkcja religii, ale w „sposobie rozumienia” jej języka.

Przejdźmy teraz do rozpatrzenia drugiej funkcji religii związanej z określaniem jej jako *opium*⁸⁹.

Teologów chrześcijańskich zainteresowało pochodzenie tej metafory. Reinhart Seeger⁹⁰ w roku 1935, Ewald Schaper⁹¹ w roku 1940 i ostatnio Helmut Gollwitzer⁹² w roku 1962 zebrali interesujące materiały, z których wynika, że na tę funkcję religii zwracało uwagę wielu myślicieli na wiele lat przed Marksem.

Heine nazywał religię „duchowym opium” i powiedział, że „[...] opium i religia są znacznie bliższe

sobie, niż to się na ogół przypuszcza". Bruno Bauer pisał, że teologia „[...] usypia dążenia wolnych ludzi” wywierając „wpływ podobny jak opium”. Moses Hess wymieniał jednym tchem „opium, religię i wódkę” i wyjaśniał, że człowiekowi przynębiomnemu świadomością życia w niewoli religia przynosi pociechę; wiara w rzeczywistość tego, co nierzeczywiste i w nierealność tego, co realne działa na cierpiącego równie kojąco jak opium.

Podobnie więc jak w wielu innych zagadnieniach myśli Marksa o religii nie pojawiają się w próżni, ale wyrastają z określonych tradycji i świadomie do nich nawiązują, akceptując to, co słuszne i koncentrując wysiłek intelektualny na dobudowywaniu najwyższych pięter⁹³. W *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* Marks korzysta z aparatury pojęciowej Hegla i młodoheglistów, charakteryzującej się takimi pojęciami jak „samowiedza”, „autoalienacja”, „prawdziwa rzeczywistość”, „opium” itp., wypowiadając następujące twierdzenia:

- 1 — religia jest tworem ludzkim, religię tworzy człowiek⁹⁴,
- 2 — „[...] religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił [...]”⁹⁵, inaczej mówiąc:
- 3 — religia jest produktem takiej sytuacji społecznej, w której człowiek nie jest istotą w pełni rzeczywistą, ponieważ nie posiada

możliwości pełnego rozwinięcia własnego człowieczeństwa lub zostaje tego człowieczeństwa pozbawiony w wyniku procesów alienacyjnych, a więc:

- 4 — religia wyrasta z takiej „[...] sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może [...]”⁹⁶; nie mogąc w pełni rozwinąć własnego człowieczeństwa człowiek potrzebuje „złudzenia”, „pociechy”, „opium”; nie mogąc zdobyć rzeczywistego szczęścia, człowiek sięga po „szczęście urojone”,
- 5 — a więc religia „[...] jest urzeczywistnieniem istoty ludzkiej w fantazji, dlatego że istota ludzka nie posiada prawdziwej rzeczywistości [...]”; w tym znaczeniu „religia jest opium ludu”⁹⁷,
- 6 — z rozpoznania funkcji religii jako „opium”, czyli „złudzenia”, „pociechy” i „urojonego szczęścia”, a więc środka godzenia człowieka z nieludzką rzeczywistością, środka nasennego usypiającego dążenie do przebudowy społeczeństwa, paraliżującego energię rewolucyjną, odwracającego od walki klasowej — wynikają dwa wnioski: konieczność walki z religią jako przeszkodą w mobilizowaniu mas do walki rewolucyjnej i przesunięcie punktu ciężkości z krytyki religii na krytykę stosunków społecznych, które są główną przyczyną

„odczłowieczania” człowieka, pozbawiania go cech ludzkich i możliwości pełnego rozwinięcia ludzkiej osobowości i wszystkich indywidualnych uzdolnień.

Czytelnika interesuje niewątpliwie problem, jaką postawę wobec tej marksowskiej oceny społecznej funkcji religii zajmują teologowie chrześcijańscy oraz filozofowie będący przeciwnikami marksizmu. Jak dotąd spotkałem się z trzema stanowiskami, których poznanie może być dla Czytelnika interesujące.

Spośród tych trzech stanowisk dwa pierwsze akceptują niektóre twierdzenia Marksa. Jedno, ponieważ upatruje w nich hołd złożony wartościom poznawczym religii, drugie, ponieważ aprobuje funkcję religii jako opium. Trzecie stanowisko kwestionuje określanie religii mianem opium.

Pierwsze stanowisko reprezentuje teolog protestancki Eric Weil z Lille, który stara się dowieść, że dla Marksa religia nie jest fałszem, ponieważ „[...] odsłania istotę istniejącego świata”⁹⁸. Dla Marksa, powiada Eric Weil, „religijna autoalienacja” (*religiöse Selbstentfremdung*) jest odsłonięciem, obnażeniem, objawieniem „wewnętrznego rozdarcia i sprzeczności” istniejącego społeczeństwa. Tak więc religia posiada rzekomo według Marksa wysoką wartość poznawczą. •

Do tych wywodów nasuwa się kilka uwag.

Po pierwsze, Marks wielokrotnie stwierdza, że religia nie jest „odsłonięciem” (*Enthüllung*), ale

właśnie „zasłanianiem” (*Verhüllung*), maskowaniem i mistyfikowaniem rzeczywistości.

Po drugie, to maskowanie i mistyfikowanie istoty rzeczywistości służy, według Marksa, do usprawiedliwiania, upiększania, aprobowania i gloryfikowania, czyli sankcjonowania panującego porządku społecznego. A więc religia nie ma wartości poznawczo-demaskatorskich w stosunku do niesprawiedliwego ustroju społecznego, ale właśnie przeciwnie pełni funkcje maskująco-apologetyczne.

Po trzecie, w przytoczonych przez Weila tekstach Marks nie mówi absolutnie nic o — rzekomo odkrywczej — treści refleksu religijnego, ale tylko o jego genezie, z czego można co najwyżej wnioskować, że sam fakt istnienia jakiegokolwiek refleksu religijnego, może być uważany za symptom wewnętrzniego rozdarcia i sprzeczności ustroju społecznego. Zdobyta w ten sposób wiedza jest jednak tak ogólnikowa, że na podstawie tego symptomu nie można nawet odpowiedzieć na pytanie, na jaką formację społeczno-ekonomiczną ów symptom wskazuje.

Po czwarte, gdyby nawet wiedza ta była bardziej konkretna, to potwierdzałaby tylko fakt, że treść religii jest pozareligijna. Jeżeli nawet religie coś odsłaniają i „objawiają”, to z tych objawień nie dowiadujemy się absolutnie niczego o „bogach” i „niebie”, a co najwyżej tylko czegoś o ludziach i o świecie.

Po piąte wreszcie — i to jest najważniejsze — Weil wtlacza w tekst Marksa myśl idealistyczną, zapominając o tym, że Marks był materialistą i twórcą materializmu historycznego. Otóż w tekście Marksa nie ma wcale mowy o tym, aby poprzez studiowanie refleksu religijnego zdobywać wiedzę o „istocie świata”, ale właśnie przeciwnie Marks z całym naciskiem podkreśla, że dopiero wiedza o obiektywnych społeczno-ekonomicznych sprzecznościach istniejącego społeczeństwa pozwala nam zrozumieć, w jaki sposób powstaje alienacja religijna i jaki jest jej istotny sens. Idealista Weil przypisuje Marksowi myśl, że w wyobrażeniach religijnych zawarta jest „prawda o świecie”, Marks natomiast stwierdza, że naukowa wiedza o społeczeństwie jest jedynym kluczem do prawidłowej interpretacji jego zniekształconego, religijnego odbicia.

Drugie stanowisko reprezentuje teolog chrześcijański Daniel T. Niles z Cejlonu. Akceptując markowskie określenie religii powiada:

To prawda, że religia stanowi opium dla mas, ponieważ prawdziwa religia uspokaja dążenie do zemsty [...] ⁹⁹

i w ten sposób przyczynia się do „złagodzenia” antagonizmów między ludźmi.

Warto tylko zadać sobie pytanie: dla kogo taka funkcja religii jest najbardziej korzystna? Komu najbardziej zależy na „złagodzeniu” walki klasowej

i wygaszaniu „dążenia do zemsty” za doznawane krzywdy i upokorzenia, na paraliżowaniu energii rewolucyjnej mas i wytwarzaniu w nich postawy rezygnacji i zgody na panujący porządek społeczny?

Szczególnie cenna może być w tym kontekście wypowiedź filozofa i psychologa Williama McDougalla (1871—1938), tym bardziej że myśliciel ten przez kilkadziesiąt lat obywateli się bez religii, a zdecydował się przyjść w sukurs religii dopiero po przekroczonej sześćdziesiątce i to bynajmniej nie na skutek własnych przeżyć religijnych, ale ze względu na społeczną funkcję religii. Doszedł mianowicie do przekonania, że religia jest potrzebna do ratowania zagrożonej cywilizacji.

Świat najwyraźniej odchodzi — pisze McDougall — od starych wierzeń religijnych. Coraz widoczniej i ze wzrastającą szybkością zdobywa sobie uznanie czysto materialistyczny pogląd na świat, niszcząc stare wierzenia¹⁰⁰.

Przez cywilizację rozumie McDougall cywilizację „zachodnią”, a zagrożeniem tej cywilizacji jest dla niego nie tylko rewolucyjny ruch robotniczy, lecz również rosnąca liczebność ludów kolorowych. McDougall zastrzega się, że nie jest „rasistą” i że jedynie chodzi mu o dobro kultury i cywilizacji. Nie chodzi mu wcale o kolor skóry, lecz o to, że „niższe rasy” są — jego zdaniem — niezdolne do budowania cywilizacji, a także, co gorsza, do przy-swojenia sobie wyższej cywilizacji. Tymczasem przy-

rost naturalny jest u nich tak wysoki, że z każdym rokiem stosunek procentowy między ludami tworzącymi kulturę a ludami kolorowymi zmienia się coraz bardziej na niekorzyść „ras szlachetnych”. W dalszym ciągu McDougall stara się rozwiać pospolite podobno w Ameryce złudzenie, że „niższe rasy” same usuną się i powymierają na skutek zetknięcia się z „wyższą rasą”, tak jak to się stało swego czasu z Indianami, Australijczykami i Tasmańczykami. McDougall wykazuje, że rasy te nie powymierały same, ale zostały wymordowane. Teraz również zachodzi — zdaniem McDougalla — poważna obawa, że Hindusi i Murzyni nie zechcą spokojnie powymierać, żeby ustąpić miejsca na ziemi rasom bardziej „szlachetnym”.

Z takich przesłanek wyrasta dwoista ocena religii chrześcijańskiej: z jednej strony negatywna ocena etyki chrześcijańskiej jako etyki, którą miałyby się kierować „rasy szlachetne”, z drugiej strony pozytywna ocena religii chrześcijańskiej jako „opium” dla ras, które — w interesie cywilizacji — powinny powymierać.

Gdyby wobec Indian kierowano się zasadami humanitaryzmu i chrześcijańskiej „miłości bliźniego” pozostaliby oni gospodarzami Ameryki i nie byłoby dziś Stanów Zjednoczonych. Jeżeli dziś rasy wyższe będą „po chrześcijańsku” traktować ludy kolorowe, pozwalając im na rozwijanie własnego przemysłu i nieograniczone liczebne wzrastanie, doprowadzi to

„[...] do obniżenia ogólnego poziomu umysłowego, moralnego i materialnego. Cywilizacja ustąpi miejsca chaosowi [...]”¹⁰¹. „Największe niebezpieczeństwo grozi naszej cywilizacji ze strony popędu altruistycznego”¹⁰². Dlatego zadaniem filozofa jest między innymi uwalnianie własnego narodu od zbyt licznych skrupułów i zastąpienie etyki chrześcijańskiego uniwersalizmu „etyką nacjonalistyczną”.

Ale religii chrześcijańskiej nie trzeba niszczyć, ponieważ oddawała ona i nadal może oddawać cenne usługi jako religia dla tych ludów, które — w interesie „cywilizacji” — powinny powymierać. Religia chrześcijańska powinna — z właściwą sobie słodyczą — pogodzić kolorowe ludy z ich nieuchronnym losem, wyjaśnić im, że wszelki opór jest daremny, nauczyć je, aby z pokorą przyjęły wolę Bożą i przygotować je na śmierć, łagodząc im ich ostatnie chwile.

Etyka McDougalla jest jednocześnie nieludzka i „humanitarna”. Jej nieludzkość wyraża się jedynie w tym, że wydaje ona wyrok śmierci na ludy kolorowe. Jej „humanitaryzm” wyraża się natomiast w tym, że za pomocą chrześcijańskiego opium chce złagodzić przedśmiertne cierpienia.

Poglądy McDougalla nie są oryginalne. Identyczne poglądy wcześniej i później głosili nacjonaści niemieccy i włoscy. Oto pierwszy z brzegu przykład:

Misja cywilizowania ludności tubylczej — pisał w roku 1911 nacjonalista włoski Naselli — to, w świetle socjologii

pozytywnej, coś jak najbardziej komicznego. Ludy cywilizowane nigdy nie cywilizowały ludów barbarzyńskich, lecz je tępiły [...] Tak było z mieszkańcami Ameryki i Australii [...] Tak będzie nieuchronnie w całej Afryce i w Azji. Tak powinniśmy czynić od samego początku w Trypolitanii i Cyrenajce ¹⁰³.

Po zwycięstwie nad faszyzmem hitlerowskim świat poszedł w innym kierunku. W południowej Azji i w Afryce powstało wiele nowych, wolnych państw, a dni panowania kolonializmu na świecie są już policzone. Ale ten cały ekskurs o etyce nacjonalistycznej nie jest w tej książce zbędny, ponieważ pokazuje w jaki sposób wroga humanitaryzmowi ideologia nacjonalizmu popiera religię chrześcijańską jako artykuł eksportowy dla ludów, które mają być wymordowane i które za pomocą tej religii mają zostać moralnie rozbrojone, sparaliżowane i uśpione. Obok autentycznego zapotrzebowania na opium ze strony tych, którzy cierpią, istnieje zapotrzebowanie na opium ze strony tych, którzy chcą za jego pomocą podbić i ujarzmić.

Dlatego pierwszą i najważniejszą rzeczą, z której powinni sobie dokładnie zdać sprawę ludzie głęboko wierzący przed dyskusją z ateistami na temat religii i ateizmu jest istnienie kategorii „fałszywych obrońców religii”.

To nie ateści, którzy jawnie i otwarcie zwalczają religię, ze względu na

jej funkcję społeczną, są głównymi wrogami religii, ale ci ludzie, którzy — właśnie ze względu na jej funkcję społeczną i właściwości narkotyczne — posługują się religią jako narzędziem podboju i ujarzmięcia. Ateiści poddają religię krytyce z zewnątrz i starają się przekonywać, natomiast owi fałszywi obrońcy religii wprowadzają w samo serce religii jad, który ją zatruwa i niszczy. Ateiści wykazują, że religia spełnia funkcję opium, a fałszywi obrońcy religii posługują się religią jak opium dla uśpienia tych, których chcą ujarzmić.

I wreszcie trzecie stanowisko reprezentuje Leonhard Ragaz, według którego ewangeliczna idea Królestwa Bożego „[...] to nie opium, ale dynamit”¹⁰⁴.

Dla marksisty stanowisko takie nie jest bynajmniej czymś zaskakującym. Co więcej — wbrew pozorom — mieści się ono doskonale w ramach marksistowskiej teorii religii i dla poparcia stanowiska Ragaza można by posłużyć się wieloma tekstami Engelsa, Lenina, Kautsky'ego. Cała rzecz w tym, że marksizm stosuje metodę dialektyczną, a więc nie rozumuje według zasady „albo... albo...”, ale starając się zbadać każde zjawisko w sposób maksymalnie wszechstronny chętnie zauważa „zarówno... jak...”

To znaczy, zwłaszcza przy uogólnieniach olbrzy-

miego materiału faktycznego z różnych krajów, epok i okresów historycznych, marksista odrzuca alternatywę: albo opium, albo dynamit, ale stwierdza, że religia pełniła w dziejach obie funkcje, zarówno usypiające, jak burzące. Oprócz idei religijnych, które spełniały funkcje opium, usypiając dążenie do przebudowy ustroju społecznego, istniały idee religijne, które — w określonych warunkach, okresach historycznych i środowiskach — pobudzały do działania. W szczególności dotyczy to niektórych średniowiecznych herezji ludowych, w których forma religijna była nie tylko szatą, przebraniem i maską dla treści społecznie rewolucyjnych (dolciniści, taboryci czescy, zwolennicy Münzera), ale także czynnikiem rozpętywania wielkiej rewolucyjnej burzy.

Umysłom mas karmionych wyłącznie religią — powiada Engels — musiały być przedstawione ich własne interesy w szacie religijnej, ażeby rozpętać wielką burzę ¹⁰⁵.

Najogólniej więc można mówić o dwóch zasadniczych funkcjach społecznych religii: jedną spełniały w wiekach średnich niektóre herezje, wówczas kiedy walka mas ludowych przeciwko wyzyskiwaczom i ciemniężycielom „[...] toczyła się — jak pisze Lenin — w postaci walki jednej idei religijnej przeciwko drugiej [...]” ¹⁰⁶; drugą funkcję spełniają religie panujące. W niektórych herezjach forma reli-

gijna była czynnikiem sprzyjającym rozszerzaniu się i pogłębianiu postaw rewolucyjnych, „[...] ale i te czasy dawno już minęły [...]”¹⁰⁷ — powiada Lenin. Od dłuższego czasu zasadniczą funkcją religii jest utrwalanie rezygnacji z walki klasowej i umacnianie panującego porządku społecznego.

W tym kontekście Lenin rozszyfrowuje ideę Boga:

Bóg (tak jak go ukształtowały historia i życie) jest przede wszystkim kompleksem idei zrodzonych z otępiającego przytłoczenia człowieka zarówno przez otaczającą go przyrodę, jak i przez ucisk klasowy — idei utrwalających to przytłoczenie, usypiających walką klasową [...] Idea boga [...] zawsze krępowała klasy uciskane więzami wiary w boskość ciemniców¹⁰⁸.

Zalążki tej myśli można odnaleźć już w starożytności u Euhemera. Kult bogów to — według Euhemera — kult potężnych władców, których tak obawiano się za ich życia, że lęk przed nimi nie znikł również i po ich śmierci. Władcy ci dawno pomierali, a ludy wierzą, że władcy ci wciąż jeszcze żyją i z niebios decydują o losach ludzi.

Po sprowadzeniu kultu bogów do kultu królów warto pójść o krok dalej i zapytać, co jest istotną treścią kultu królów? Wydaje się, że ludzie tylko wtedy stają się przedmiotem kultu, jeżeli w świadomości grupy społecznej reprezentują (personifikują) jakąś wartość. W ten sposób kult określonych ludzi jest w gruncie rzeczy formą kultu okre-

ślonych wartości. Otóż królowie wydają się przede wszystkim personifikacją określonego porządku społecznego i w związku z tym wiara w boskość władców prowadzi do wiary w boskość i nienaruszalność porządku społecznego. Jeżeli król jest bogiem (albo synem boga, albo po prostu rządzi z woli bogów) to znaczy, że reprezentowany przez niego porządek społeczny znajduje się poza wszelką krytyką, a podejmowana przez lud próba zburzenia tego porządku jest bezbożnością. Podobną funkcję pełni w różnych religiach mit o stworzeniu świata przez bogów — jak na to wskazał już Lukrecjusz.

Nazywając religię słowem „opium” nie zapominajmy o tym, że w społeczeństwie podzielonym na antagonistyczne klasy usypiająca funkcja religii bywa co najmniej dwojaka, w zależności od tego, na jakie klasy społeczne działa. Jeżeli dane społeczeństwo wyznaje tylko jedną religię, wówczas „jedna i ta sama” religia spełnia inne funkcje w stosunku do mas uciskanych, a inne w stosunku do warstw uciskających. Warstwie uciskającej religia „służy” dwojako: przede wszystkim jako ideologia dla mas uciskanych, ideologia usypiająca ich opór, ale także jako ideologia dla niej samej. Bo klasom uciskającym również bywa potrzebne religijne opium: wtedy zwłaszcza, kiedy mają nieczyste sumienie. Religia chrześcijańska dość dobrze spełniała (i spełnia w dalszym ciągu) tę funkcję usypiania

sumień ciemieńców i wyzyskiwaczy — przede wszystkim w ten sposób, że porządek społeczny oparty na krzywdzie, wyzysku i ucisku nazywa usługnie „porządkiem istniejącym z woli Bożej”¹⁰⁹, następnie zaś przez mistyfikowanie stosunków między ludźmi przedstawianych jako rzekome stosunki między człowiekiem a Bogiem¹¹⁰. W ten sposób konkretne zło wyrządzone przez człowieka innym ludziom przybiera w religii zmistyfikowaną postać „grzechu”, a więc winy wobec Boga, z czego konsekwentnie wynika, że zamiast naprawiania krzywd ludziom, którzy zostali skrzywdzeni, należy przede wszystkim starać się o przebłaganie Boga, czyli o zjednanie sobie Kościoła i to nie tyle „pokutą”, ile pieniędzmi (ofiara na Kościół, darowizna, zapisem testamentowym itd.). Na tę funkcję religii zwrócił uwagę między innymi Holbach ukazując szkody społeczne wynikające z mistyfikowania stosunków między władcą a poddanymi przez wmawianie władcóm, „[...] że jedynie Boga powinni się bać wówczas, kiedy szkodzą swoim poddanym”. W rezultacie „[...] monarcha może być pobożny, dokładny w służalczym wypełnianiu swoich obowiązków religijnych, bardzo uległy wobec księży, hojny dla nich, a jednocześnie całkowicie pozbawiony wszelkich cnót i talentów niezbędnych do sprawowania rządów”¹¹¹.

Analogiczne mistyfikowanie stosunków między szlachtą a chłopami polegające na wmawianiu w szlachtę, że kiedy krzywdzą chłopów, to obrażają

Boga (i za krzywdy wyrządzone chłopom muszą przebłagać Boga, czyli Kościół) doprowadziło do wytworzenia się szczególnej odmiany katolicyzmu szlacheckiego w wieku XVII, którą tak charakteryzuje Stefan Czarnowski:

Szlachcic polski [...] umartwia się, biczuje, pada na twarz, odbywa boso dalekie pielgrzymki. Rozdziela jałmużnę żebrakom, zakupuje msze i obdarowuje kościoły, żądając w zamian, by się zań modlono po jego śmierci. Po tym wszystkim sądzi, że złożył już należny trybut Bogu i sumieniu. Równocześnie [...] bez litości gnębi swoich poddanych ¹¹².

Nie należy się temu dziwić, ponieważ w katolickim sumieniu szlachcica krzywdy wyrządzane poddanym nie należą do autonomicznej sfery stosunków między ludźmi, ale znajdują się w sferze stosunków między człowiekiem a Bogiem. Jeśli więc skrzywdził poddanego i żałuje tego, to jedynym przejawem skruchy są czynności mające na celu przebłaganie Boga, a więc żarliwe modły, zakupienie mszy czy udział w pielgrzymce, czyli czynności, od których w życiu społecznym nic się nie zmienia.

Teolog katolicki będzie w tym miejscu protestować, twierdząc, że przecież spowiednicy czynili starania, aby budzić sumienie i że podniesienie krzywdy wyrządzonej człowiekowi do rangi grzechu, który obraża Boga, miało na celu zwiększe-

nie wyrzutów sumienia. Cóż z tego? Jeżeli nawet takie były subiektywne intencje, to obiektywne rezultaty były zupełnie inne — te, które stwierdza socjolog i historyk. Owo podniesienie do rangi grzechu było w gruncie rzeczy wyłączeniem krzywdzącego czynu ze świata rzeczywistego i przeniesieniem go w świat urojony. Nazywając krzywdę wyrządzoną bliżniemu grzechem obrażającym Boga, spowiednik odwracał grzesznika plecami od bliźniego i zwracał jego oblicze ku istocie urojonej. Toteż katolicka spowiedź — jak to wykazał Kant — ma skutki demoralizujące; odwraca uwagę od obowiązków moralnych i koncentruje uwagę na obrzędach, którymi rzekomo można się przypodobać Bogu. W tym właśnie kontekście Kant nazwał spowiedź „opium dla sumień”¹¹³.

Usypianie sumień było jednym z czynników umacniania porządku społecznego, a także jednym z głównych źródeł szybkiego wzrostu bogactw instytucji zrzeszającej usypiających, którzy za uspianie rozbudzonych przez siebie wyrzutów sumienia domagali się hojnych ofiar na Kościół.

Warto wspomnieć o jeszcze jednej funkcji usypiającej, którą może spełniać religia w stosunku do warstwy uciskającej. W okresie kryzysu formacji społeczno-ekonomicznej klasy ginące, którym nowe stosunki społeczne niosą nieuchronną zagładę, zazwyczaj odczuwać coraz silniejszy niepokój wywoły-

wany mnożącymi się oznakami załamywania się „ich świata”. Religia może wówczas przyjść z pomocą i pocieszyć „skazanych” fantastyczną wizją „tamtego świata” oraz rzekomej opieki Opatrzności Bożej nad tym światem.

W miarę zapoznawania się z bogatymi dziejami ateizmu rośnie potrzeba porządkowania tego materiału. Otóż wiadomo, że materiał ten był i jest studiowany, porządkowany, klasyfikowany i oceniany nie tylko przez ateistów, ale również przez teologów i filozofów protestanckich i katolickich. Już czterysta lat temu uczeń i następca Kalwina, Teodor Beza (1519—1605), stwierdził, że istnieje wiele rodzajów ateistów. Beza odróżniał trzy rodzaje, Vossius (1577—1649) — cztery, Alstedius (1588—1638) — dziewięć, Buddeus (1667—1729) — dziesięć rodzajów, a Gijsbert Voet (1588—1676) jeszcze więcej.

Różnice między ateistami dotyczą nie tyle krytycznej i burzącej treści ateizmu, co ukrytych w nim treści pozytywnych. Od dawna bowiem wiadomo, że ateizm nie sprowadza się do negacji, ale jest pewną formą głoszenia treści pozytywnych¹¹⁴.

Warto od razu pokwitować, że ostatnio prawda ta (o pozytywnej treści ateizmu) dotarła do świadomości niektórych myślicieli katolickich i przez nich jest doprowadzana do świadomości czytelników. Ten

fakt będzie stale w centrum rozważań nad klasyfikacją postaw ateistycznych.

Niektórzy spośród autorów katolickich — po bardziej gruntownych studiach nad współczesnym ateizmem — doszli do zadziwiającego odkrycia, że ateizm nie jest wcale taki straszny, jak go dotąd malowano, ponieważ w niektórych postawach i rozumowaniach ateistycznych tkwią pewne kulturalne wartości nadające się do akceptowania przez wierzących.

Najbardziej „otwartą” z prac katolickich na temat ateizmu jest praca J. Lacroix. Znamienny jest zwłaszcza tytuł pracy: *Znaczenie i wartość współczesnego ateizmu*. Wartość ateizmu! A przecież pracę tę napisał obrońca religii w celu zwalczania ateizmu, w trosce o uzbrojenie wierzących przeciwko propagandzie ateistycznej. Cóż z tego, obiektywnie praca ta pełni funkcję jak najbardziej pozytywną, przyczyniając się do wytworzenia atmosfery wzajemnej życzliwości i tolerancji. Zauważenie filozoficznej i kulturalnej wartości ateizmu niewątpliwie przyczynia się do wytworzenia (w środowiskach czytelników tego rodzaju książek) postawy życzliwej wobec perspektywy dialogu z ateistami w celu wspólnego przemyślenia tych racji, które przemawiają za zajmowaniem postaw odmiennych.

Dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień warto zaznaczyć, że pisząc o „wartości” ateizmu Lacroix

ma na myśli „wartość dla katolicyzmu”, a więc przede wszystkim zwraca uwagę na wartość tych elementów ateistycznej krytyki religii, które mogą przyczynić się do oczyszczenia, wysubtelnienia i rozwoju aparatury pojęciowej filozofii katolickiej. Inspirowany przez Lacroix filozof katolicki Etienne Borne używa w związku z tym charakterystycznego wyrażenia *athéisme purificateur* (ateizm, który oczyszcza) i dochodzi do wniosku, że „[...] bilans negacji ateistycznej jest trojako pozytywny”¹¹⁵. Inaczej mówiąc: klęski ponoszone przez katolicyzm w wyniku celnych ciosów zadawanych przez rozumowania ateistów uległy u wymienionych filozofów katolickich zręcznej reinterpretacji. Proces przymusowego wycofywania się z dawnych pozycji został przedstawiony jako triumfalny proces wznoszenia się na wyższe pozycje. Z reinterpretacją taką współdzwieny tytuł, jaki swemu artykułowi dał Marc Oraison: *Porażka jako czynnik twórczy w ludzkiej psychice*¹¹⁶. Warto zauważyć, że ateści nie są wcale zainteresowani w kwestionowaniu takiej reinterpretacji. Nie chodzi przecież wcale o to, żeby „moje było na wierzchu”, ale o to, żeby wspólnym trudem dopracować się najbardziej wartościowych poglądów, punktów widzenia i metod poszukiwania prawdy.

Przyczynę, dla której zdecydowano się na zachęcanie katolików do bliższego zapoznawania się z racjami przemawiającymi za ateizmem ujawnił Gabriel

Marcel. Oto do świadomości współczesnych intelektualistów głęboko przenikło heglowskie kryterium oceny wartości poszczególnych systemów filozoficznych: wyższym i lepszym systemem filozoficznym jest ten, który potrafi z własnych przesłanek i za pomocą własnego aparatu pojęciowego zrozumieć i wyjaśnić nie tylko własną postawę, ale również system przeciwny. Potrafi zrozumieć racje przemawiające za stanowiskiem odmiennym, a następnie w świadomy sposób wybrać¹¹⁷. Według marksistów wyższość marksizmu nad innymi kierunkami współczesnej myśli filozoficznej polega między innymi i na tym, że marksizm za pomocą własnych kategorii potrafi wyjaśnić źródła gnoseologiczne, społeczne uwarunkowanie i społeczną funkcję każdego innego kierunku filozoficznego, a inne kierunki tego nie potrafią. A przyczyną porażek ponoszonych w dyskusjach światopoglądowych przez katolików jest właśnie to, że w najlepszym przypadku zdają sobie sprawę z racji, dla których wierzą, ale nie są zdolni do zrozumienia racji ateisty. Więc Marcel stawia pod adresem katolików postulat poznania i zrozumienia współczesnego ateizmu, aby wybór między ateizmem a wiarą na rzecz wiary był wyborem w pełni świadomym.

Skoro już padło nazwisko Hegla, to warto przy tej okazji podkreślić, że Heglowi chodziło o coś więcej. Kategorii „negacji” Hegel przeciwstawił kategorię *Aufhebung*, czyli „zniesienia będącego jedno-

cześnie wchłonięciem i w ten sposób pełnym przewycięzeniem”. Jeżeli system B neguje system A, to negacją tą określa tylko siebie jako negację systemu A; charakteryzuje siebie przez tę negację i stawia się obok systemu A, który jest wprowadzicie zanegowany, ale bynajmniej nie zniesiony. Pełniejszą negacją od zwykłego zanegowania jest *Aufhebung*, polegająca na tym, że system B wchłania w siebie system A i przyswajając go sobie — jako element, a raczej etap, przez który się przeszło i który się przewyciężyło — całkowicie go unicestwia ¹¹⁸. Otóż Marcel, Lacroix i Borne nawiązują do takiej właśnie myśli. Mówią o „wartości” ateizmu, aby przez wchłonięcie ateizmu w katolicyzm unicestwić ateizm jako przewyciężony etap wyższej syntezy.

Cofnijmy się jednak trochę wstecz do dwóch siedemnastowiecznych prób klasyfikacji postaw ateistycznych, ponieważ próby te stanowią dobry punkt wyjścia do rozpatrzenia współczesnych, bardziej subtelnych i skomplikowanych dystynkcji pojęciowych. Chciałbym przy tym podkreślić, że już w XVII wieku klasyfikując postawy ateistyczne dokonywano tym samym ich wartościowania, oceniając niektóre z postaw ateistycznych (w sposób z pewnością nie zamierzony ale wynikający logicznie z porównań i przeciwstawień) w sposób mniej negatywny od innych. Dam na to dwa konkretne przykłady, oba pochodzące od siedemnastowiecznych jezuitów.

Jednym z nich był jezuita francuski, François

Garasse (1585—1631), rówieśnik ateisty Vaniniego (spalonego na stosie w roku 1619), autor obszernej ponadtysiącstronicowej pracy¹¹⁹ wydanej w roku 1623. Odróżniał on dwa zasadnicze rodzaje postaw ateistycznych:

- 1 — ateizm, w którym uwolnienie się od lęku przed Bogiem i piekłem prowadzi do libertynizmu rozumianego jako uwolnienie się od wszelkich moralnych hamulców,
- 2 — ateizm będący głębokim przekonaniem filozoficznym, za które jest się gotowym ponieść nawet śmierć.

Klasyfikacja ta służyła do przeciwstawienia postawy Vaniniego libertynizmowi i amoralizmowi jego francuskich uczniów i zwolenników. Chodziło o to, żeby żyjących ateistów przedstawić jako ludzi godnych pogardy¹²⁰, a ukaranego śmiercią ateistę jako ich mistrza odpowiedzialnego za ich postawę, a zatem jako tego, który w pełni zasłużył na śmierć. W rezultacie tego przeciwstawienia Garasse wbrew własnym intencjom podkreślał wysoki poziom moralny Vaniniego. Postawa Vaniniego (w przeciwieństwie do jego uczniów) nie była postawą libertyna i amoralisty, ale postawą służenia pewnym określonym wartościom. Vanini wyraźnie czuł się za coś odpowiedzialny i stawiał sobie samemu wymagania moralne bardzo wysokie. Uwolnienie się od lęku przed Bogiem i piekłem nie prowadziło do wyboru „życia ułatwionego”, przeciwnie, Vanini wybrał so-

bie życie bardzo trudne. W ogóle — warto na to zwrócić uwagę — w dawnych czasach, a częściowo jeszcze i do dziś, ateizmem raczej utrudniano sobie życie niż ułatwiano. Stając się ateistą Vanini nie odrzucił po prostu norm moralnych, ale zastąpił je normami wyższymi: obowiązkiem słuchania się rozumu, obowiązkiem zdobywania wiedzy, obowiązkiem głoszenia i nauczania prawdy, nawet jeśli za to grozi śmierć — *iusques à la mort* ¹²¹.

W ten sposób okazało się, że przy konfrontacji dwóch różnych postaw ateistycznych nie wystarcza poprzestać na stwierdzeniu tego, co było u nich wspólne (a więc, że zarówno Vanini, jak jego uczniowie negowali istnienie Boga), ale trzeba uwzględnić w tej klasyfikacji o d m i e n n o ś ć p o s t a w m o r a l n y c h: u nich postawa amoralna i libertyńska („wszystko wolno”), u Vaniniego ateizm *heroiczny*, zmuszający do szacunku.

Jezuita niemiecki, Adam Contzen (1573—1635), inaczej ujmował zasadniczy podział ateistów na dwa rodzaje ¹²². Odróżniał mianowicie:

- 1 — ateistów, którzy zgodnie ze swoim ateistycznym przekonaniem głoszą ateizm,
- 2 — ateistów, którzy są ateistami tylko dla samych siebie, a wobec drugih są głosicielami i obrońcami religii, posługując się w cyniczny sposób religią dla trzymania prostego ludu w ryzach.

Zapoznajmy się zresztą ze zwięzłą charakterystyką tego drugiego rodzaju ateistów, jaką daje sam Contzen.

Drugi rodzaj ateistów tworzą ci, którzy sami wolni są od jakichkolwiek zabobonów, ale sądzą, że ludek powinien być ujarzmiany straszidłami czczonych bożyszczy, więc dodają mu obrzędy do obrzędów i bóstwa do bóstw, bezreligijni założyciele rozmaitych religii ¹²³.

Dalej Contzen referuje teorię starożytnego erudyty Warrona ¹²⁴ i streszcza ją zwięzłą formułą: „[...] ponieważ zadaniem tych ludzi jako rozsądnych i mądrych było oszukiwanie ludu w sprawach religii” i dlatego „[...] to o czym wiedzieli, że jest fałszem, narzucali ludowi — pod nazwą religii — jako prawdę” ¹²⁵.

Oczywiście nie Contzen wymyślił to rozróżnienie. Zostało ono wypracowane wcześniej przez myślicieli renesansowych, w szczególności przez Campannelę, który oskarżał panujących i dostojników kościelnych o to, że zamiast służyć Bogu, Bogiem się posługują i to w rozmaitych nikczemnych celach. W okresie Odrodzenia powszechnie odróżniano te dwa rodzaje ateistów, potępiając „zgniły ateizm” niektórych papieży i kardynałów, którzy — będąc ateistami i drwiąc sobie z religii — nie mieli jednocześnie żadnych skrupułów, aby z tej samej religii czerpać korzyści i prześladować uczciwych ateistów. Szeroko kolportowano zwłaszcza znane powiedzenie

papieża Leona X do kardynała Bembo: *Spójrz jak wiele korzyści mamy z jednej bajki o Chrystusie!* ¹²⁶

Pilnym czytelnikiem dzieła Contzena był polski ateista Kazimierz Łyszczyński, który posłużył się tym rozróżnieniem w swoich rozważaniach. Cała rzecz jednak w tym, że to, co u Contzena służyło celom apologetycznym („drugi rodzaj ateistów” tworzyli, według Contzena, założyciele i przedstawiciele innych wyznań religijnych), u Łyszczyńskiego stało się jednym z fundamentów radykalnej krytyki wszystkich religii, a ostrze tego rozróżnienia skierował Łyszczyński przede wszystkim przeciwko chrześcijaństwu ¹²⁷.

Najbardziej podstawowym i rozpowszechnionym w oficjalnej doktrynie katolickiej jest odróżnienie ateizmu *teoretycznego* i ateizmu *praktycznego*. Jest ono jednak wieloznaczne i u niektórych współczesnych autorów katolickich (między innymi u J. Lacroix) przekształciło się — pod naporem rzeczywistości — w przeciwieństwo rozróżnienia tradycyjnego.

Rozróżnienie to pochodzi jeszcze z tych czasów, kiedy teologowie chrześcijańscy wysuwali twierdzenie, że nie ma i nie może być radykalnych i całkowitych ateistów, ale co najwyżej istnieją tylko „półateiści”. Bo jeżeli ktoś jest ateistą teoretycznym, to często praktycznie nie jest ateistą, a jeżeli ktoś jest ateistą praktycznym, to „przez słabość natury ludzkiej”, teoretycznie natomiast istnienia Boga nie

kwestionuje. Przy tym okazuje się, że tymi „pół-ateistami”, mianowicie ateistami teoretycznymi, mogą być czasem nawet bardzo dobrzy chrześcijanie, którzy owym ateizmem teoretycznym posługiwali się jako narzędziem chrześcijańskiej apologetyki.

Według ujęcia tradycyjnego:

- 1 — ateizm teoretyczny polega na intelektualnej negacji istnienia Boga, natomiast
- 2 — ateizm praktyczny wyraża się określonym sposobem życia, praktycznie nie liczącym się z istnieniem Boga, piekła i nieba.

Otóż pod naciskiem racjonalistycznej krytyki — i to jeszcze w XIV wieku — niektórzy scholastycy Oksfordu, Paryża, Padwy zaczęli dochodzić do przekonania, że racjonalne uzasadnienie istnienia Boga jest niemożliwe. Przykładem niezwyklej zręczności apologetycznej jest fakt, że z tego, co faktycznie było klęską teologii niektórzy apologetyci potrafili uczynić oręż do walki z racjonalizmem. To prawda — powiadali — że rozum podkopuje fundamenty dogmatyki; to prawda, że rozum obala dowody istnienia Boga i nieśmiertelności duszy, ale (ponieważ skądinąd z absolutną pewnością wiadomo, że Bóg istnieje, a dusza jest nieśmiertelna) z tego właśnie faktu, że rozum prowadzi do ateizmu wynika, że rozum ludzki został skażony grzechem pierworodnym i nic nie jest wart, a wobec tego ludzie powinni podporządkować rozum wierze. W ten sposób „ateizm teoretyczny” funkcjonował nawet cza-

sem jako narzędzie w walce z „rozumem” i „filozofią”¹²⁸. Toteż współczesne pomysły takich apologetów katolicyzmu, jak Jean Lacroix czy Paolo Filiasi Carcano¹²⁹ nie są bynajmniej aż tak oryginalne, jakby to się na pozór mogło wydawać.

W każdym razie w myśleniu Kanta i Fichtego funkcjonuje owa kategoria teoretycznego „półateisty”, który jest pod wpływem rozumu teoretycznego *im Kopfe Atheist*, natomiast *im Herzen Christ* (w głowie — w myślach — ateista, w sercu chrześcijanin). *Religia chrześcijańska* — powiadał Fichte — *zdaje się więc być bardziej przeznaczona dla serca, aniżeli dla rozsądku*. Filozofowie niemieccy tego okresu zaproponowali kompromis: pozwólcie nam w teorii być ateistami i uprawiać filozofię zgodnie z rozumem, a więc tak jak gdyby Boga nie było, w praktyce natomiast będziemy żyć jak chrześcijanie, a więc tak jak gdybyśmy wierzyli, że Bóg istnieje. Wymagajcie od nas tylko *recte agere* (moralnego postępowania), a nie wtrącajcie się w nasze *credo*.

Inaczej jednak pod koniec XVIII wieku wyglądała sytuacja we Francji. Uczniowie wielkich ateistów francuskiego Oświecenia rozpoczęli praktyczną działalność rewolucyjną i nie mieli zamiaru rezygnować z praktyki. Działalność rewolucyjna przywróciła jedność teorii i praktyki. Rewolucjonistom francuskim nie wystarczył racjonalizm ograniczający się do racjonalnego myślenia. Chcieli nie tylko racjo-

nalnie myśleć, ale i racjonalnie żyć, działać, przekształcać rzeczywistość społeczną. Nie wystarczało im być ateistami dla samych siebie, podjęli wielkie dzieło praktycznej, rewolucyjnej dechrystianizacji Francji. Był to zatem skok jakościowy od ateizmu teoretycznego do ateizmu praktycznego, który nabrał odtąd nowego sensu zabarwiając się wysoką moralną wartością.

Ateizm praktyczny nabrał nowego sensu: przestał już charakteryzować wyłącznie czyjeś życie prywatne, stając się elementem działalności społecznej, przejawem rewolucyjnego humanizmu, przejawem poczucia odpowiedzialności za los społeczeństwa. Inicjatorzy tej rewolucyjnej dechrystianizacji — a więc tacy ludzie jak Cloots, Maréchal, Hébert, Chaumette Fabre d'Eglantine¹³⁰ — byli jednocześnie ateistami teoretycznymi, i praktycznymi. Ich ateizm praktyczny nie oznaczał amoralizmu w życiu prywatnym, ale stał się wyrazem praktycznego, rewolucyjnego zaangażowania w wielką sprawę burzenia feudalizmu i jego ideologicznej nadbudowy. Ich ateizm praktyczny nie oznaczał wyboru „życia ułatwionego”; wybrali „życie trudne”, heroiczną drogę działalności rewolucyjnej i za swoją działalność ateistyczną i rewolucyjną dali głowę pod gilotynę.

Otóż właśnie od takiego ateizmu praktycznego — rewolucyjnego, idącego z propagandą ateizmu do mas ludowych — większość burżuazyjnych ateistów

teoretycznych XIX wieku starała się zdecydowanie odciąć. Szczególnie charakterystycznym przykładem może tu być konserwatywny ateizm Schopenhauera¹³¹: dla arystokracji duchowej — ateistyczna prawda, masom ludowym natomiast należy pozostawić religijny zabobon jako jedyną postać dostępną ich umysłom „metafizyki”. Wynikał stąd postulat zamknięcia ateizmu w czterech ścianach gabinetu intelektualisty, czyli ograniczenia się do ateizmu czysto teoretycznego oraz rezygnacji z masowej propagandy ateistycznej. Postawę taką słusznie napiętnował Feuerbach, pisząc:

Powiadają oni, że wprawdzie ateizm ma rację i oni sami są ateistami, lecz ateizm jest tylko sprawą uczonych, nie nadaje się zaś dla ludzi w ogóle, a zwłaszcza nie nadaje się dla szerszej publiczności, dla ludu. Jest przeto rzeczą nieodpowiednią, niepraktyczną, wręcz zbrodniczą — głosić ateizm publicznie. Otóż ci panowie, którzy tak mówią, ukrywają poza nieokreślonym, wielowarstwowym słowem lud lub publiczność — tylko własne niezdecydowanie, niejasność i niepewność; lud jest dla nich tylko parawanem. To o czym człowiek jest naprawdę przekonany, to bez wahania głosi publicznie, a nawet głosić publicznie musi. Kto nie ma odwagi wyjść na światło dzienne, temu brak sił do znoszenia światła dziennego. Ateizm, który unika światła, to ateizm niegodny i jałowy¹³².

Mimo ostrości tej krytyki jest ona dość powierzchowna i stawia cały problem na głowie. Feuerbach nie zauważył klasowego uwarunkowania takiego

„prywatnego ateizmu” i widzi własne „niezdecydowanie” uczonego tam, gdzie mamy do czynienia z politycznie konserwatywnym i reakcyjnym zamiarem utrzymywania mas ludowych w ciemnocie i religijnym zabobonie.

We współczesnym świecie rozróżnianie postaw ateistycznych wiąże się z najogólniejszą charakterystyką społeczno-politycznych postaw. Zachodzące współcześnie procesy laicyzacji są szeroko badane przez socjologów i to zarówno przez socjologów katolickich, jak i socjologów laickich¹³³. Otóż kiedy patrzy się na postawy ateistyczne występujące w skali masowej, to można najogólniej wyróżnić przede wszystkim takie dwa typy postaw, na jakie zwraca uwagę Gabriel Marcel.

Jeden to ateizm, który powstaje w sposób żywiołowy wskutek rozwoju techniki, rozwoju uprzemysłowienia i wielkich miast. Ateizm ten jest ubocznym, nie zamierzonym produktem urbanizacji, industrializacji, technicyzacji. Marcel nazywa go „amerykańskim” typem ateizmu. Ateizm ten jest w swojej istocie indyferentyzmem wobec spraw światopoglądowych. Powstaje on w ten sposób, że cywilizacja wielkomiejska wypiera swoimi atrakcjami i swoim tempem wszelkie treści religijne ze świadomości. Istnieje jednak również jeszcze drugi ateizm — mianowicie taki, który wynika przede wszystkim z zaangażowania się człowieka w walkę klasową o sprawiedliwy,

racjonalny, humanistyczny porządek społeczny. Marcel nazywa tę postawę ateizmem „rewolucyjnym”, a Lacroix uważa taki ateizm przede wszystkim za „[...] olbrzymi wysiłek przetworzenia stosunków między ludźmi”¹³⁴, zauważając, że w przeciwieństwie do dawnego ateizmu libertynów i amoralistów, których ateizm polegał na „zdegażowaniu się” (czyli przeciwieństwie zaangażowania), „[...] dzisiaj często właśnie ateizm bywa zaangażowaniem całej istoty”¹³⁵.

Jeden typ ateizmu polega na tym, że człowiek, którego wsączyła cywilizacja wielkomiejska, zafascynowany jej tempem, osiągnięciami technicznymi i luksusem (zarówno jeśli z niego korzysta, jak wówczas — a nawet tym bardziej — jeśli go tylko pożąda) nie ma czasu ani chęci zajmować się sprawami religii, filozofii, światopoglądu i w ogóle jakimikolwiek sprawami ponadosobowymi, wymagającymi angażowania się. Drugi typ ateizmu wyrasta z humanistycznej pasji przeobrażania świata, rodzi się z rewolucyjnej praktyki, ponieważ w idei Boga zauważa przeszkodę¹³⁶ dla przetworzenia świata w siedzibę bardziej rozumną.

Tak więc ten drugi typ ateizmu nie sprowadza się do negacji, ale posiada zupełnie wyraźną, pozytywną, humanistyczną treść. Ateizm współczesny „[...] występuje jako humanizm naprawdę integralny”¹³⁷ — powiada myśliciel katolicki J. Lac-

roix. „Negacja Boga” u ateistów zaangażowanych w sprawę wyzwolenia człowieka — mówi Lacroix — „[...] jest u nich jakby podszewką pozytywnej afirmacji określonych wartości”¹³⁸.

Lacroix cytuje w tym kontekście znane zdanie Marksa zestawiające ateizm z komunizmem:

Ateizm jest humanizmem uwarunkowanym przez zniesienie religii, a komunizm jest humanizmem uwarunkowanym przez zniesienie własności prywatnej¹³⁹.

Ateizm jest przewycięzeniem alienacji religijnej, komunizm — przewycięzeniem alienacji ekonomicznej. Ateizm więc i komunizm to dwie uzupełniające się strony procesu całkowitego wyzwolenia człowieka.

Warto w tym miejscu zauważyć, że również inni autorzy katoliccy nauczyli się dostrzegać w ateizmie marksistowskim pozytywną treść humanistyczną. Interesującym przykładem może być jezuita francuski Auguste Etcheverry, który w pracy o współczesnym konflikcie humanizmów przeciwstawia „humanizm chrześcijański” trzem rodzajom humanizmu ateistycznego¹⁴⁰. Ateizm marksistowski jest wprawdzie przez autora zwalczany, ale w każdym razie Etcheverry widzi w marksizmie nie samą „negację”, lecz przede wszystkim jakiś typ humanizmu. I to jest na pewno bardzo cenne, że znajdują się tacy autorzy katoliccy, którzy — zgodnie z zasadami własnej strategii apologetycznej — doprowa-

dzają do świadomości wierzących katolików myśl o pozytywnej, humanistycznej treści naszego ateizmu.

Porównajmy teraz klasyfikację Marcela z tradycyjnym odróżnianiem ateizmu teoretycznego i ateizmu praktycznego.

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że ateizm „amerykański” jest typową postacią ateizmu praktycznego, a to dlatego, że wyraża się on przede wszystkim określonym trybem życia, że jego obojętności na sprawy religii nie towarzyszy żadna głębsza, krytyczna refleksja o religii, a ludzie, którzy stają się w taki żywiołowy sposób ateistami nie dochodzą często do teoretycznego uświadomienia sobie tego faktu. Natomiast ateizm komunistów wydaje się typową postacią ateizmu teoretycznego, ponieważ jest nierozzerwalnie związany z materializmem dialektycznym, z naukowym poglądem na świat i z dwoma tysiącami lat tradycji myśli ateistycznej.

Jeżeli jednak głębiej ująć pojęcie praktyki, to ateizmu typu „amerykańskiego” nie można uznać za ateizm praktyczny, ponieważ ateści tego typu są zazwyczaj jak najdalsi od podejmowania praktycznej działalności laickiej i od angażowania się w wielką sprawę przebudowy życia społecznego. Ateizm będący żywiołowym produktem procesów cywilizacyjnych wyraża się nie tylko w zobojętnieniu na sprawę „zbawienia duszy”, ale również w ogólnym spłyceńiu życia duchowego, braku po-

ważniejszych zainteresowań kulturalnych i niechęci do angażowania się w sprawy ponadosobowe.

Ateizm związany z „integralnym indyferentyzmem”¹⁴¹ nie jest bynajmniej czynnikiem sprzyjającym socjalistycznej laicyzacji życia społecznego. Anna Morawska ma niewątpliwie rację, kiedy podkreśla, że:

[...] istnieją też takie formy czy „degeneracje” ateizmu, które będące same skutkiem obojętności wobec wszelkich wartości są szkodliwe także dla socjalistycznej gospodarki i polityki¹⁴².

Należałoby tylko dodać, że są one szkodliwe również dla socjalistycznej moralności i kultury. Ateizm tego rodzaju pozbawiony jest krytycznej, teoretycznej refleksji nad religią. O poglądach integralnych indyferentystów na religię

[...] można powiedzieć niewiele, gdyż ani religii, ani też poglądów na nią nie ma po prostu w ich życiu i zainteresowaniach¹⁴³.

Dodajmy, że nie ma tam także miejsca na marksizm, ponieważ postawę tę charakteryzuje — według trafnego wyrażenia Morawskiej — „integralna bezideowość”¹⁴⁴, w której obojętność na sprawy religii łączy się nierzadko z napastliwym stosunkiem do socjalizmu.

Jakże często — pisze Morawska — ludzie, którzy mają niewiele powodów, by się skarżyć na swój los, którzy nawet

zawdzięczają wszystko, czym dziś są i co dziś mają, polityce socjalizmu, są zadziwiająco wprost bezwzględni w swych napastliwych krytykach, nienasyceń w żądaniach i pretensjach, bezkrytyczni w kulcie bogactwa krajów zachodnich ¹⁴⁵.

Natomiast ateizm zaangażowany w wielką sprawę rewolucyjnej przebudowy świata jest ateizmem zarówno teoretycznym, jak praktycznym. Kto łączy poglądy ateistyczne z całością ideologii marksizmu, ten nie może i nie potrafi być ateistą tylko dla siebie, ale stara się o przetworzenie świadomości innych ludzi. Ateizm tego typu — używając słów katolickiego filozofa Marcela — musi zmierzać „do demontażu złudzeń” i walczyć z wszelkimi mistyfikacjami i mitologiami. Charakterystyczną cechą takiego ateizmu musi być pasja walki przeciwko wszelkim mistyfikacjom i wszelkiemu irracjonalizmowi, pasja walki o naukowy, ateistyczny pogląd na świat.

W tym miejscu niektórzy teologowie chrześcijańscy decydują się na użycie przeciwko ateizmowi pocisku najcięższego kalibru, a mianowicie na sformułowanie argumentu skierowanego bezpośrednio do rządów krajów socjalistycznych. Wskazują oni z jednej strony na fakt, że ateści, którzy zdobyli się na odwagę krytykowania „nieba” przechodzą bardzo często od krytyki nieba do „krytyki ziemi”, nie cofając się przed krytyką poszczególnych posunięć władzy ludowej. A więc władza ludowa może mieć

czasem więcej kłopotów ze swoimi ateistami niż z wierzącymi chrześcijanami, których — bądź co bądź — wychowywano w posłuszeństwie dla wszelkiej władzy za pomocą ewangelicznej metafory o w c z a r n i. Argumentem tym posłużył się ostatnio teolog ewangelicki Helmut Gollwitzer ¹⁴⁶.

Wysuwając taki argument teologowie chrześcijańscy zapominają o tym, że w państwie socjalistycznym stosunki między władzą ludową a obywatelami nie są stosunkami między „rządzącymi” i „poddanymi”. Rozwój demokracji socjalistycznej polega na włączeniu całego społeczeństwa w proces sprawowania władzy, co w perspektywie — po zwycięstwie socjalizmu na całym świecie — doprowadzi do zaniku państwa jako aparatu przymusu. Ideał społeczeństwa socjalistycznego nie ma nic wspólnego z chrześcijańskim ideałem owczarni.

W socjalizmie odważna, pryncypialna krytyka jest jedną z podstawowych dźwigni rozwoju budownictwa socjalistycznego i kultury socjalistycznej.

A więc z okazji wysunięcia argumentu o „trudnym” charakterze ateistów warto dokładniej sprecyzować na czym polega z a a n g a ż o w a n i e się ateisty w sprawę socjalizmu. W żadnym przypadku nie może ono być ograniczone tylko i wyłącznie do krytyki nieba, Boga, religii i Kościoła — jak to było dawniej w dziejach ateizmu — ale krytyka złudzeń i mistyfikacji religijnych musi być organicznie połączona z racjonalistyczną krytyką

tego wszystkiego, co nierozumne i złe w życiu społecznym, a więc tego wszystkiego, co przeszkadza w drodze ludzkości do socjalizmu. W ten sposób również w państwie całkowicie świeckim, którego działalność opiera się na teoretycznych podstawach naukowego socjalizmu, wybór postawy ateistycznej nie musi bynajmniej oznaczać „ułatwienia” sobie życia, ale może — i powinien! — oznaczać w dalszym ciągu wybór życia trudnego, bezkompromisowego, służącego prawdzie i sprawiedliwości.

Mówiliśmy już o próbach wykorzystania ateizmu przez chrześcijańską apologetykę. Rozpatrzmy dwa konkretne przykłady.

Francuski myśliciel katolicki Etienne Borne idzie śladami swego mistrza Lacroix i rozwija jego paradoksalne twierdzenie o wartości i użyteczności ateizmu z katolickiego punktu widzenia. Ten użytek z ateistycznej negacji jest według niego trojaki:

Po pierwsze, ateizm odnawia wrażliwość ludzi na zło, usypianą przez piękno mitologii i panteizmu. Borne zwraca uwagę na to, że m i t y p o d o b n e s ą d o o p i u m i to z dwóch względów, a więc nie tylko dlatego, że w pewnym sensie usypiają, ale także dlatego, że dzięki nim śnią się nam sny piękne¹⁴⁷. Mit jest pewną formą obrony, ucieczki przed złem; przesłania istniejące w świecie zło piękną zasłoną. Mit pokazuje nam zło w świecie, pokazuje spiętrzenie sprzeczności, pokazuje nieuchronność losu i śmierci, ale przesłania wszystkie te okropności „pięknem formy”¹⁴⁸. Tymczasem ateści „przeszkadzają ludzkości śnić”¹⁴⁹ i toczą walkę z mitami.

Po drugie, ateizm — próbując dowodzić nieistnienia Boga argumentem ze zła w świecie — obnaża tym samym istniejące w świecie zło i obala w ten

sposób panteistyczne próby doszukiwania się boskości w samym świecie.

Po trzecie, używając wymienionego wyżej argumentu i podkreślając sprzeczność pomiędzy ideą Boga a istnieniem zła, ateizm posługuje się cenną ideą Boga jako dobra.

Otóż — powiada Borne — jeżeli uznać to za pozytywny bilans ateizmu, wówczas walka z ateizmem może mieć charakter dwojaki: albo wsteczny, odrzucający argumentację ateistyczną; albo nowoczesny, uznający wkład ateizmu do dziejów postępu myśli ludzkiej i przyjmujący ową ateistyczną negację jako punkt wyjścia dla rozwijania nowoczesnej teologii.

Łatwo zauważyć, że w tym rozumowaniu pojęcie ateizmu uległo tendencyjnej deformacji, którą można ująć w cztery punkty:

- 1 — z bogatych dziejów ateizmu autor wybrał sobie tylko jeden typ argumentacji ateistycznej;
- 2 — z różnych funkcji ateizmu autor zwraca uwagę tylko na historycznie podrzędną funkcję antypanteistyczną, nie zauważając ateistycznej funkcji panteizmu. Spór ateizmu z panteizmem to spór wewnątrz tego samego obozu zwalczającego teizm jako koncepcję uznającą istnienie Boga znajdującego się poza światem i z zewnątrz wpływającego na świat;

- 3 — ateizm nie posługuje się jakimś jednym jedynym i własnym pojęciem Boga jako charakterystyczną kategorią myśli ateistycznej, ale zwalczając religie poddaje krytyce takie pojęcia Boga, z jakimi faktycznie spotyka się u teologów i w środowiskach ludzi wierzących. Nie ogranicza się przy tym do wykazywania, że Bóg nie istnieje, ale potrafi wyjaśnić, w jaki sposób dane pojęcie Boga powstało;
- 4 — od czasów Kanta, Hegla, Feuerbacha i Marksa wiemy, że nie ateizm, lecz teizm jest negacją polegającą na wyalienowaniu pewnych cech człowieka i przyrody w nieistniejące bóstwo, stąd ateizm jako przezwycięzenie religijnej alienacji ma charakter pozytywny.

Nie do nas należy udzielanie wskazówek apologetom katolickim, na jakich fundamentach mają budować nową teologię. Jakkolwiek podzielamy ich pogląd, że stara teologia jest już przestarzała i niewiele warta, to jednak nie wyciągamy stąd wniosku o potrzebie budowania nowej teologii. Budowa jakiegokolwiek nowej teologii wydaje nam się zajęciem mało pożytecznym i raczej anachronicznym. Budowano teologię na najrozmaitszych fundamentach. Średniowieczni teologowie muzułmańscy (motekałemini) budowali teologię na atomistyce, a św. Tomasz z Akwinu budował nową teologię chrześcijańską na pogańskiej filozofii Arystotelesa, który

twierdził, że świat istnieje wiecznie, a więc nie ma stwórcy. Inna rzecz, że do tego celu św. Tomasz musiał odpowiednio spreparować arystotelizm. Otóż podobnie Borne może próbować budowy nowego systemu teologii chrześcijańskiej na fundamencie odpowiednio spreparowanej ateistycznej krytyki panteizmu, stwarzając w ten sposób pewne pozory wzniesienia się ponad ateizm. Ale nie ma tu mowy o ateizmie autentycznym.

Drugiego przykładu dostarcza stosunek francuskiego tomisty Bruckbergera i włoskiego tomisty Filiasi Carcano do egzystencjalistycznego ateizmu, który próbują wchłonąć i podporządkować katolicyzmowi.

Bruckberger stwierdza, że egzystencjalista Albert Camus jest ateistą. Mimo to ma dla Camusa uczucia braterskie, żywiąc dla niego wdzięczność za krytykę komunizmu. „Jego przedsięwzięcie jest sympatyczne dla chrześcijanina”¹⁵⁰ — pisze Bruckberger.

Camus jest egzystencjalistą, a egzystencjalizm może prowadzić ludzi do Boga. Filozofia egzystencjalizmu przypisuje realne istnienie „nicości”, która przecina nam drogę i stawia nas w sytuacji bez wyjścia. Jesteśmy sami, samotni, bezsilni, bezbronni i bezradni wobec „mroku” i „nicości”. Z jakąż przyjemnością dominikanin Bruckberger czytał dzieło Camusa, wyczuwając w nim — jak sam pisze — „[...] smak nicości [...] który nas dławi”¹⁵¹. Łatwo zauważyć, że u podstaw takiego pesymistycznego egzystencjalizmu leżą ontologiczne kategorie chře-

ścijaństwa, na czele z „głębokim strachem przed nicością” i poczuciem bezsilności i bezradności człowieka¹⁵². Tomista włoski Paolo Filiasi Carcano już w roku 1946 dojrzał w egzystencjalizmie sojusznika katolicyzmu, podkreślając z uznaniem dążenie egzystencjalistów do „rozbicia rozumu o rafę”, dzięki czemu zarysowuje się możliwość wiary jako „innego wymiaru świadomości”¹⁵³. W ten sposób filozofia egzystencjalna pomaga bardzo wydatnie w przyciąganiu ludzi z powrotem do religii, torując drogę tomizmowi.

„Funkcją filozofii — powiada Filiasi Carcano — jest krytykowanie nauki, żeby uczynić miejsce dla wiary”¹⁵⁴, a egzystencjalizm spełnia tę funkcję lepiej i bardziej bezpośrednio niż inne systemy filozoficzne. Toteż „[...] z tego punktu widzenia egzystencjalizm i tomizm mogą być uważane za dwie twarze tego samego wszechświata, oglądanego przed odkryciem i po odkryciu w nim Bytu”¹⁵⁵.

Cały problem polega zatem na umiejętnym skierowaniu postawy egzystencjalistycznej w łóżysko wiary. „Łatwo bowiem — pisze Filiasi Carcano — zauważyć demoralizujące skutki praktyczne, które mogą wynikać z postawy egzystencjalistycznej, jeżeli nie zostanie ona skierowana w ujście religijnego fideizmu”¹⁵⁶, gdyby na przykład próbowało się przekreślać czy zabijać w inny sposób ów „głuchy metafizyczny strach”. Filozofia egzystencjalizmu stara się wzbudzić w ludziach metafizyczny strach

i za to cenią ją tomiści, ponieważ strach jest — jak wiadomo — jednym z głównych źródeł religii.

Wnioski z przytoczonych przykładów nasuwają się dwa. Po pierwsze, istnieje nie odkryte dotąd i nie sformułowane jeszcze w sposób precyzyjny prawo wzajemnego zdeterminowania pojęć w ramach jednej aparatury pojęciowej. W szczególności w ramach aparatury pojęciowej chrześcijańskiego teologa podstawowe pojęcia filozoficzne są zdeterminowane przez pojęcie Boga. A więc nawet jeżeli teolog zrezygnowałby z posługiwania się w dyskusji pojęciem Boga, to i tak pozostałe jego pojęcia byłyby naznaczone piętnem alienacji religijnej. Dotyczy to zwłaszcza najbardziej interesujących nas pojęć: świata i człowieka.

Nawet jeżeli teolog nie mówi o Bogu, to mówiąc o „świecie” ma na myśli nie świat prawdziwy, wieczny, nieskończony, rozwijający się dzięki własnym energiom, ale martwe zwłoki, z których życie zostało wyalienowane w Boga, zniekształcone, zdeformowane odbicie prawdziwego świata, w którym stał się czymś skończonym, stworzonym i bezwładnym. To pojęcie świata jest tak skonstruowane, że samo prowadzi nasz umysł do Stwórcy. Jeżeli teolog zabrał światu atrybut wieczności, to taki okaleczony przez niego świat wymaga uzupełnienia go Bogiem-Stwórcą.

Podobnie jest z pojęciem człowieka. Nawet jeżeli teolog nie mówi o Bogu, to w używanym przez teo-

logię pojęciu człowieka mamy do czynienia nie z człowiekiem prawdziwym, pełnym życia, inicjatywy, energii moralnej, ale z bladym cieniem człowieka, z którego wszystkie autentycznie ludzkie cechy zostały wyalienowane w Boga. Kiedy teolog mówi o człowieku, to nie o człowieku mówi, ale o istocie nędznej, grzesznej, bezradnej, niezdolnej do moralnego wysiłku, niezdolnej do budowania ludzkiego świata, skazanej na ponoszenie klęsk, jeżeli nie przyjdzie jej z pomocą cud łaski bożej.

Wynika z tego, że nie o Boga mamy pretensję do teologów, ale przede wszystkim o to, że za pomocą pojęcia Boga uczynili z przyrody i człowieka pojęcia niezdadne do użytku, pojęcia wrogie życiu i człowieczeństwu.

I kiedy spotykamy w rozumowaniach filozofów takie okaleczone pojęcia świata i człowieka, wówczas sprawą drugorzędną staje się forma ich rozumowań. Bez względu na to, czy rozumowania ich występują w formie teologicznej, czy też świeckiej, nie możemy ich akceptować, ponieważ użyte przez nich kategorie muszą prowadzić do wniosków fałszywych.

W ten sposób dochodzimy do problemu, który znajduje się ostatnio w centrum uwagi współczesnej filozofii, to jest do problemu filozofii człowieka.

Człowiek jest nie tylko tworem przyrody i nie tylko świadomością, która odbija świat. Człowiek to przede wszystkim działalność praktyczna przeobrażająca świat. W człowieku

przedmiot przeobraża się w podmiot, to znaczy poznawany przez nas świat przeobraża się w nasze poznanie, w nasz kapitał duchowy. W działalności ludzkiej podmiot przeobraża się w przedmiot, to znaczy nasz świat wewnętrzny ulega eksterioryzacji i obiektywizacji. Nasze pomysły, projekty, plany przyoblekają się w ciało i stają się konkretnymi przedmiotami.

Zdanie Engelsa: „praca stworzyła człowieka” należy rozumieć w ten sposób, że człowiek to właśnie praca ludzka, którą człowiek wciąż siebie stwarza, to znaczy za pomocą której przeobraża się z bytu subiektywnego w byt obiektywny.

„Świat wewnętrzny” człowieka to byt potencjalny, którego aktualizacja następuje w momencie eksterioryzacji. Toteż nie należy koncentrować uwagi na „świecie wewnętrznym” człowieka, na „człowieku” jako na „bycie”, ale na działalności ludzkiej, na praktyce, na pracy, na eksterioryzacji wnętrza ludzkiego, a więc na tym, co istnieje nie potencjalnie, lecz rzeczywiście.

„Świat wewnętrzny” przed eksterioryzacją jest bezkształtną masą tego, co nie wyrażone. Nasz „świat wewnętrzny” przybiera realny kształt i staje się prawdziwym światem dopiero wówczas, kiedy zostaje wyrażony, uzewnętrzniony. W tym sensie nasza praca jest czymś prawdziwszym od tego, co tradycyjnie uważane bywa za nas samych. Naprawdę żyjemy tylko wtedy, kiedy działamy, pracujemy,

tworzymy, kiedy nasz „świat wewnętrzny” przelewa się z nas na zewnątrz i obiektywizuje się w rzeczach — w dziełach ludzkich.

W tym sensie człowiek to dzieła ludzkie.

Rzeźbiarz to nie „świat wewnętrzny” rzeźbiarza, ale rzeźbione przez niego posągi. Inżynier to nie „świat wewnętrzny” inżyniera, ale dokonywane przez niego odkrycia i wynalazki, mosty, rakiety, mózgi elektronowe. Filozof to nie „świat wewnętrzny” filozofa, ale pisane przez niego dzieła i wygłaszane wykłady. W tych posągach, maszynach, książkach znajduje się prawdziwy człowiek. Rzeźbiarz to praca rzeźbiarza, człowiek to praca ludzka przeobrażająca świat i tworząca w nim nowe ludzkie światy. Człowiek to ruch od „świata wewnętrznego” do świata istniejącego obiektywnie, to proces eksterioryzowania ludzkiego wnętrza, to przelewanie się „świata wewnętrznego” na zewnątrz.

Gromadzenie „kapitałów duchowych” nie jest celem samym dla siebie, ale jest środkiem produkcji. Trzeba się uczyć tylko po to, żeby samemu stworzyć — mawiał Schelling.

Nie wystarcza zgromadzić „kapitały duchowe”, trzeba działać i trzeba umieć mobilizować je w procesie twórczego działania. W wykonywaną przez siebie pracę trzeba „wkładać duszę” i to „całą duszę”. Robota niedbała i byle jaka polega przede wszystkim na tym, że w trakcie wykonywania jej

jestem myślą gdzie indziej. Dobra robota, rzetelna, twórcza praca polega na tym, że wykonujemy ją nie częścią naszej świadomości, ale angażujemy w nią całą naszą istotę i całość naszych „kapitałów duchowych”.

W kraju budującym socjalizm zaangażowanie człowieka po stronie socjalizmu wyraża się przede wszystkim stosunkiem do pracy. Stosunku człowieka do socjalizmu nie należy ujmować tylko w postaci alternatywy: za socjalizmem lub przeciw socjalizmowi. Istnieje bowiem wiele rozmaitych sposobów opowiadania się za socjalizmem, od słownej deklaracji i biernego niesprzeciwiania się socjalizmowi poprzez różne formy częściowego zaangażowania się do tak pełnego zaangażowania się, że następuje identyfikacja naszej osobowości z sprawą socjalizmu.

Stąd najważniejszą sprawą w socjalistycznym wychowaniu jest wytworzenie w człowieku dyspozycji i umiejętności do identyfikowania się z wielkimi sprawami ponadosobowymi, z socjalistyczną ojczyzną, z ideą budowania socjalizmu, z procesem budowania nowej kultury, z wykonywaną przez siebie pracą, z aktywnością naukowo-badawczą, odkrywczą i wynalazczą, z twórczością artystyczną.

I to jest kluczem do materialistycznego i dialektycznego ujęcia humanizmu.

W społeczeństwie kapitalistycznym praca jest przekleństwem, stanowi jedynie środek zarabiania

na „życie”, które w związku z tym jest pojmowane jako coś różnego od działalności praktycznej.

W ustroju, który pragniemy zbudować praca staje się treścią życia, w pracy realizuje się pełnia człowieczeństwa, w pracy ujawnia się i rozwija pełnia możliwości ludzkich. W pracy zaczynamy upatrywać najwyższe szczęście, które przestaje być ujmowane jako stan biernego doznawania uczuć przyjemnych, a zaczyna być ujmowane jako burzliwa aktywność.

Nowi ludzie — prawdziwiej ludzcy i bardziej rzeczywiści od masy ludzkiej dawnych epok — są ludźmi o nowym zestawie pragnień i uczuć. Najbardziej pragną oni jednego: *d o k o n a ć w ż y c i u j a k n a j w i ę c e j*. I odczuwają szczęście w taki sposób, jak o tym mówił Antoni Bolesław Dobrowolski: *Największe szczęście to przemęczać się pracą umiłowaną.*

Jeżeli ustrój, który pragniemy zbudować, określamy przez „zaspokojenie potrzeb”, to nie zapominajmy, że najważniejszą, najszlachetniejszą i najautentyczniej ludzką z ludzkich potrzeb jest *p o t r z e b a p e ł n e g o r o z w i n i ę c i a w ł a s n e g o c z ł o w i e c z e ń s t w a*, czyli uaktywnienia wszystkich własnych zdolności twórczych.

Tyle, jeśli chodzi o „wyjaśnienie” pojęcia człowieka. Ale w marksistowskiej antropologii filozoficznej — podobnie jak w całym marksizmie — punkt ciężkości leży nie tylko w wyjaśnianiu rzeczywistości, ale i w dążeniu do jej przekształcenia.

A więc chodzi nie tyle o to, żeby wyjaśnić, kim jest człowiek, jaka jest „istota” człowieka, ale żeby dopomóc do przeobrażania się człowieka w istotę coraz pełniej ludzką, w istotę coraz bardziej aktywną, potężną, skutecznie działającą.

Stąd najważniejszym problemem filozofii człowieka — przeczuwanym już przez takich myślicieli jak Pico Della Mirandola i Giordano Bruno — jest problem spotęgowania możliwości twórczych człowieka. Nie wystarcza przezwyciężyć teologiczną deformację pojęcia człowieka i przywrócić mu te cechy, które zostały z niego wyalienowane, nie wystarcza człowiekowi powiedzieć: jesteś twórcą samego siebie, więc się twórz. Zadaniem filozofii jest także pokazanie sposobów, w jakich człowiek może najpełniej realizować własne człowieczeństwo i co należy uczynić, żeby eksterioryzowanie wnętrza ludzkiego dawało w rezultacie dzieła coraz doskonalsze albo inaczej mówiąc, jakie drogi prowadzą do najpełniejszego i najbardziej wszechstronnego rozkwitu kultury socjalistycznej.

PRZYPISY

1. G. Marcel: *L'athéisme philosophique et la dialectique de la conscience religieuse*, w pracy zbiorowej: *L'athéisme contemporain*, Genève 1956.
2. J. Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 212.
3. H. Gollwitzer: *Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube*, w *Marxismusstudien*, 4 Folge, Tübingen 1962, s. 119.
4. A. Morawska: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Biblioteka „Włazi”, Warszawa 1962, s. 216. Na marginesie trzeba jednak zaznaczyć, że dla współczesnych ateistów ateizm jest czymś więcej niż tylko „antyreligią”, ponieważ nie sprowadza się do krytyki religii, ale — przeprowadzając tę krytykę z określonych pozycji — posiada własną pozytywną treść.
5. K. Marks i F. Engels: *O religii*, Warszawa 1963, s. 140.
6. Od drugiej połowy XIX wieku istnieje na świecie wiele towarzystw, instytutów, katedr uniwersyteckich i naukowych czasopism religioznawczych. W Polsce od roku 1957 ukazuje się dwumiesięcznik *Euhemer. Przegląd Religioznawczy*.
7. A. Nowicki: *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962. Antologia obejmuje teksty 130 myślicieli starożytnych, renesansowych, XVII- i XVIII-wiecznych, socjalistów utopijnych, rewolucyjnych demokratów, anarchistów i marksistów, myślicieli burżuazyjnych XIX i XX wieku i myślicieli polskich. Por. także serię: *Filozofowie o religii*, Warszawa 1960 (De tribus impostoribus — Campanella — Aniczkow — Kozielski — Kant — Fichte — Schleiermacher — Hegel — Schelling — Pearson — Guyau) drugi tom *Sekstus Empiryk — Giordano Bruno — Giulio Cesare Vanini — Tommaso Campanella — Sylvain Maréchal — Jan Wincenty Smolniewski — Hans Vaihinger*, Warszawa 1963.
8. A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii*, Warszawa 1963.
9. Por. W. I. Lenin: *O religii*, Warszawa 1960, s. 46.
10. Istnieją dwa polskie przekłady, jeden poetycki E. Szymańskiego: T. Lucretius Carus: *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, i drugi prozą A. Krokiewicza: T. Lukrecjusz Karus: *O rzeczywistości*, Wrocław 1958.

11. Obszerniej o starożytnej krytyce religii piszę w pracy: *Starożytni o religii*, Warszawa 1959.
12. Por. P. Abelard: *Historia moich niedoli*, Warszawa 1952.
13. Por. F. Engels: *Wojna chłopska w Niemczech*, Warszawa 1950 i K. Kautsky: *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, Warszawa 1949.
14. Np. Ortlieb ze Strassburga (XIV wiek). Do ateizmu zbliżał się również Tomasz Münzer.
15. F. Engels: *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1952, Wstęp, s. 9.
16. Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, zwłaszcza rozdział 9: *Bruno o religiach*, s. 182-198.
17. Por. A. Nowicki: *Studia nad Łyszczyńskim, Euhemer, Zeszyty Filozoficzne*, nr 3, 1962, s. 53-81 i nr 4, 1963, s. 22-83.
18. Por. A. Nowicki: *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, s. 75-77.
19. P. Holbach: *System przyrody*, Warszawa 1957, tom 2, s. 344-380.
20. Por. tekst Schleiermachera w *Filozofowie o religii*, Warszawa 1960, s. 166-214.
21. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953.
22. K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, Warszawa 1958.
23. J. M. Guyau: *Bezreligijność przyszłości*, w: *Filozofowie o religii*, Warszawa 1960, s. 309.
24. H. de Lubac: *Katolicyzm, społeczne aspekty dogmatu*, „Znak” Kraków 1961.
25. E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958; *Tomizm, wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960; *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961.
26. J. Maritain: *Antimoderne*, Paris 1922; *Humanisme intégral*, Paris 1936; *Religia i kultura*, Poznań 1937.
27. E. Mounier: *Co to jest personalizacja?*, Biblioteka „Więzi” Kraków 1960.
28. J. Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957.
29. G. Marcel: *Homo viator*, Warszawa 1958; *L'homme problématique*, Paris 1955; *Fragments philosophiques 1909-1914*, Louvain 1961.
30. P. Teilhard de Chardin: *L'énergie humaine*, Paris 1962.
31. P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955.
32. S. Świeżawski: *Rozum i tajemnica*, „Znak”, Kraków 1960.
33. A. Morawska: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1962.

34. K. Marks i F. Engels: *O religii*, Warszawa 1962; W. I. Lenin: *O religii*, Warszawa 1960.
35. Holbach: *System przyrody*, 2 tomy, Warszawa 1957.
36. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1957
O istocie chrześcijaństwa, Warszawa 1959.
37. J. Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957.
38. G. Marcel: *L'athéisme contemporain*, Genève 1956.
39. I. Lepp: *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, Paris 1961.
40. H. Gollwitzer: *Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube*, w: *Marxismusstudien*, 4 Folge, Tübingen 1962.
41. E. Weil: *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkes in der Neuzeit*, w: *Marxismusstudien*, 4 Folge Tübingen 1962.
42. M. Reding: *Der politische Atheismus*, Graz 1957.
43. A. Morawska: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1962.
44. E. S. Brightman: *A Philosophy of Religion*, London 1940.
Por. również Z. Kwapiński: *Filozofia religii Edgara Sheffielda Brightmana (1884-1952)*, *Euhemer, Zeszyty Filozoficzne*, nr 4, 1963, s. 149-162.
45. L. Kołakowski: *Notatki o współczesnej kontrreformacji* Warszawa 1962, s. 5.
46. W. I. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 153.
47. A. Schaff: *Wstęp do semantyki*, Warszawa 1960, s. 142-143.
48. Kilkakrotnie już próbowałem wyjaśniać, że przeciwstawianie obrony religii krytyce religii nie ma waloru absolutnego. M. in. w pracy: *Humanizm a romantyczna teoria religii* (w: *Humanizm i kultura świecka*, Warszawa 1958, s. 128-136) i *Podsumowanie dyskusji* (konferencji krakowskiej), *Euhemer*, nr 1-2 (8-9), 1959, s. 207-208.
49. G. Marcel: *Homo viator*, Warszawa 1959, s. 216.
50. M. H. Lelong: *Zstąpił do piekieł*, *Tygodnik powszechny* nr 12 (530) z 22 czerwca 1959 r.
51. F. D. E. Schleiermacher: *Mowy o religii do ludzi wykształconych spośród tych, którzy nią pogardzają* (1799), A. Nowicki: *Filozofowie o religii*, Warszawa 1960, s. 197.
52. *Filozofowie o religii*, s. 198.
53. *Filozofowie o religii*, s. 199.
54. i 55. Tamże.
56. A. Kalthoff: *O pojęciu Boga*, A. Nowicki: *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, s. 434-435.
57. Pod takim tytułem ukazała się książka A. Kalthoffa.

58. W przeciwieństwie do takich myślicieli, jak np. francuski monarchista, Charles Maurras (1868—1952), który będąc ateistą akceptował ze względów politycznych najbardziej reakcyjne treści katolicyzmu.
59. J. Benda: *Discours cohérent*, cyt. wg G. Marcela: *Być i mieć*, Warszawa 1962, s. 71.
60. G. Marcel: *Być i mieć*, Warszawa 1962, s. 72.
61. Por. *Ewangelia według Mateusza*, rozdz. 27, wiersz 46; *Ewangelia według Marka*, rozdz. 15, wiersz 34.
62. Cyt. wg W. Lednicki: *Alfred de Vigny. Z historii pesymizmu religijnego*, Warszawa 1923, s. 126.
63. Cyt. wg Lednickiego, cyt. wyd., s. 121.
64. Tamże, s. 123.
65. Tamże, s. 123.
66. Tamże, s. 130.
67. J. Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 218.
68. Tamże, s. 218.
69. Istnieje na ten temat wiele prac, np. A. Harnacka: *Der Vorwurf des Athetismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1905.
70. Por. Diodor z Sycylii: *O poglądach Euhemera*, *Euhemer*, nr 1, 1957, s. 69-71. Por. także A. Nowicki: *Starożytni o religii*, Kraków-Warszawa 1959, s. 31-32.
71. Por. A. Bańkowski: *Theagenes z Rhegion i Metrodor z Lampsakos. Pierwsi alegoreci homeryccy i ich interpretacja mitologii*, *Euhemer*, *Zeszyty Filozoficzne*, nr 4, 1963, s. 4-16.
72. Tamże, s. 4-16.
73. Por. A. Bańkowski: *Prodikos z Keos i jego teoria religii*, *Euhemer*, *Zeszyty Filozoficzne*, nr 3, 1962, s. 8-22.
74. K. Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1902, s. 718. Por. A. Nowicki: *Klasyfikacja teorii mitów według Gottfrieda Hermanna*, *Euhemer*, nr 5 (6), 1958, s. 95-97.
75. G. Herman: *Über das Wesen und die Behandlung der Mythologie*, Leipzig 1819, s. 137.
76. Por. A. Nowicki: *Renesans a euhemeryzm*, *Euhemer*, nr 6 (13), 1959, s. 609-617.
77. Por. E. Potkowski: *Euhemeryzm w średniowieczu*, *Euhemer*, *Zeszyty Filozoficzne*, nr 3, 1962, s. 23-52.
78. Por. M. Nowaczyk: *Motywy euhemerystyczne w twórczości Jamesa G. Frazera (1854—1941)*, *Euhemer*, *Zeszyty Filozoficzne*, nr 3, 1962, s. 143-156.
79. G. Marcel: *Być i mieć*, Warszawa 1962, s. 235-236.
80. S. Maréchal: *Dictionnaire des athées anciens et modernes*,

- Paris 1800. Por. A. Nowicki: „Bóg” jako „modus loquendi”. Uwagi o łączeniu ateistycznej treści z pseudoreligijną formą w „Stowniku ateistów” Sylvain Maréchal, Euhemer, nr 6 (7), 1958.
81. *The Philosophical Review*, New York, January 1956, s. 57.
 82. I. Lepp: *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, Paris 1961, s. 256.
 83. Formuły wyroków królewskich wydawanych w sprawach chłopskich znajdują się w *Archiwum Komisji Prawniczej*, tom 9, Kraków 1913; *Materiały do dziejów robocizny w Polsce w XVI wieku* wydał Stanisław Kutrzeba, Por. J. Rafacz: *Sąd referendarski koronny; z dziejów obrony prawnej chłopów w dawnej Polsce*, Poznań 1947. Pisałem o tym w pracy: *Chłopi a biskupi*, Warszawa 1950, s. 45-53.
 84. Certum igitur sit intelligentiam in vita christiana auctoritati divinae totam et penitus esse tradendam. Quod si in eo quod ratio cedit auctoritati, elatior ille animus, qui tantam habet in nobis vim, comprimitur et dolet aliquid, inde magis emergit, magnam esse in christiano oportere non voluntatis duntaxat, sed etiam mentis tolerantiam. *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII, encycliques, breves etc.* Texte latin, tom VI, Paris, bez daty, s. 162.
 85. Porro flectenda mens demisse et obnoxie in obsequium Christi, usque adeo, ut, ejus numine imperioque velut captiva teneatur. Tamże, s. 160.
 86. G. Marcel: *Homo viator*, Warszawa 1959, s. 222.
 87. J. Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 21.
 88. Tamże, s. 21.
 89. K. Marks i F. Engels: *O religii*, Warszawa 1962, s. 29, (Religia jest opium ludu).
 90. R. Seeger: *Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: Die Religion ist Opium für das Volk*, Theologische Arbeiten zur Bibel, Kirchen — und Geistesgeschichte, Halle 1935.
 91. E. Schaper: *Religion ist Opium für Volk*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1940, s. 425-429.
 92. H. Gollwitzer: *Exkurs zu dem Ausdruck „Opium des Volkes” Marxismusstudien*, 4 Folge, Tübingen 1962, s. 14-19.
 93. Por. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*, Dzieła, tom 14, Warszawa 1949, s. 278.
 94. K. Marks i F. Engels: *O religii*, Warszawa 1962, s. 28. (Warto przy tej okazji przypomnieć, że już w drugiej połowie XVII wieku podobną myśl wypowiadał polski ateista Kazimierz Łyszczyński: Homo est creator Dei [...] religio fundata ab hominibus [...] Euhemer, nr 1, 1957, s. 74.

95. K. Marks i F. Engels: *O religii*, Warszawa 1962, s. 28.
96. Tamże, s. 29.
97. Tamże, s. 29.
98. *Marxismusstudien*, 4 Folge, Tübingen 1962, s. 147.
99. Cyt. wg Gollwitzer: *Marxismusstudien*, 4 Folge, Tübingen 1962, s. 18.
100. W. McDougall: *Religion and the Sciences of Life*, New York 1934, s. 55.
101. W. McDougall: *Ethics and some Modern World Problems*, New York 1924, s. 100 i 117.
102. Tamże, s. 5.
103. Artykuł w *L'Economista dell'Italia Moderna*, nr 44 z 4 listopada 1911 r.
104. *Marxismusstudien*, 4 Folge, Tübingen 1962, s. 17.
105. K. Marx, F. Engels: *Über die Religion*, Berlin 1959, s. 212.
106. W. I. Lenin: *O religii*, Warszawa 1960, s. 45.
107. Tamże, s. 45.
108. Tamże, s. 46.
109. Por. wyrażenia papieża Piusa XII: ordre établi par Dieu, ordino stabilito da Dio, ordinamento di Dio (*Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, tom 12, s. 99; *Atti e discorsi di Pio XII*, tom 10, s. 312-313, tom 12, s. 114).
110. Por. K. Marks i F. Engels: *Święta rodzina*, Warszawa 1957, s. 214.
111. Holbach: *Zdrowy rozsądek*, w: J. Meslier: *Testament*, Warszawa 1955, s. 222.
112. S. Czarnowski: *Reakcja katolicka w Polsce...* Dzieła, Warszawa 1956, tom 2, s. 165.
113. I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburg 1956, s. 84 i A. Nowicki: *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, s. 106-109 (rozdz. *Myśliciele niemieccy o niezależności etyki od religii*).
114. Por. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, s. 315-316.
115. E. Borne: *Le problème du mal*, Paris 1958, s. 100. Por. moją recenzję z tej książki, *Euhemer*, nr 3 (16), 1960, s. 81-82.
116. *Znak* nr 103 ze stycznia 1963, s. 12. Por. tamże tytuł: *Można wygrywać porażki*, s. 1.
117. G. Marcel: *L'athéisme contemporain*, Genève 1956, s. 68-69.
118. Por. *Filozofowie o religii*, s. 215-238, w szczególności s. 235, przypis 46.
119. F. Garasse: *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris 1623.

120. Prawdopodobnie francuscy uczniowie Vaniniego nie byli wcale ludźmi godnymi pogardy i należałoby przeprowadzić ich rehabilitację. Sprawę tę jednak tu pomijam, ponieważ chodzi tylko o odtworzenie rozumowania Garasse'a.
121. F. Garasse: *La doctrine curieuse...*, cyt. wyd., s. 801.
122. A. Contzen: *Politicorum libri decem...*, wyd. 1, 1620, wyd. 2, Colonia 1629, s. 88.
123. Tamże, s. 88.
124. Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, cyt. wyd. s. 43.
125. A. Contzen: *Politicorum...*, cyt. wyd., s. 88.
126. Quantum nobis et nostro coetui profuerit ea de Christo fabula. P. Stockmann: *Elucidarius haereticum...*, Lipsiae 1697, s. 90-92.
127. Por. A. Nowicki: *Aparatura pojęciowa rozważań Kazimierza Łyszczyńskiego (1634-1689) o religii i stosunkach między ludźmi*, *Euhermer*, *Zeszyty Filozoficzne*, nr 3, 1962, s. 62-63. Por. także *Studia nad Łyszczyńskim*, tamże, nr 4, 1963, s. 22-83.
128. Między innymi na początku XIX wieku u Jacobiego. Por. Kuno Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre*, 3 wyd. Heidelberg 1902, rozdz. *Jacobi gegen Schelling i Schellings Streitschrift* (s. 672-686).
129. Tomista włoski Paolo Fillasi Carcano zaproponował w swoim czasie wykorzystanie ateistycznego egzystencjalizmu przez apologetykę katolicką. Ateistyczny egzystencjalizm ukazuje bowiem grozę świata bez Boga, rozbudza potężny strach przed nicością i w ten sposób może wydatnie dopomóc do przyciągnięcia ludzi do katolicyzmu. Egzystencjalizm pokazuje jak „rozum ludzki rozbija się o rafę”, dzięki czemu zarysowuje się możliwość wiary jako „innego wymiaru świadomości”. Por. *Archivato di Filosofia* 1946, s. 86. Problem ten omawiałem w *Myśli Filozoficznej*, nr 4 (14), 1954, s. 259.
130. Por. teksty wymienionych myślicieli w: *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, s. 223-243.
131. Por. tekst Schopenhauera w: *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, s. 407-417.
132. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, s. 315.
133. Por. Sabino S. Acquaviva: *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Introduzione di Gabriel Le Bras, Milano 1961. Autor przytacza wiele zestawień statystycznych ilustrujących postępujący upadek religijności w poszczególnych krajach Europy i Ameryki, wskazując na prawidłowość: procentowy

- udział ludności w praktykach religijnych staje się coraz mniejszy w miarę rozwoju uprzemysłowienia, cywilizacji wielkomiejskiej, techniki. Zachodzące współcześnie procesy laicyzacji przybierają tak wielkie rozmiary jak jeszcze nigdy dotąd na świecie. Bardzo interesujące fakty i cyfry ilustrujące postępującą dechrystianizację współczesnego świata przytacza w pierwszej części swej pracy Anna Morawska: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Biblioteka „Więzi” 1962; por. również: Fr. Houtart. *Społeczne i religijne oblicze wielkich miast Europy zachodniej*, w pracy zbiorowej: *Socjologia religii*, Biblioteka „Więzi” 1962, s. 102-103.
134. J. Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 201.
 135. Tamże, s. 218.
 136. G. Marcel: *L'athéisme contemporain*, Genève 1956, s. 82.
 137. J. Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 201.
 138. Tamże, s. 189.
 139. Por. K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* Warszawa 1958, s. 156 i J. Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 205.
 140. A. Etcheverry: *Le conflit actuel de humanismes*, Paris 1955. Autor omawia humanizm subiektywno-idealistyczny Leona Brunschwicga, humanizm ateistycznego egzystencjalizmu i humanizm marksizmu.
 141. Wyrażenie Anny Morawskiej, *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1962, s. 209.
 142. Tamże, s. 219.
 143. Tamże, s. 248.
 144. Tamże, s. 250.
 145. Tamże, s. 256.
 146. H. Gollwitzer: *Marrismusstudien*, 4 Fogle, Tübingen 1962, s. 18, przypis 1.
 147. E. Borne: *Le problème du mal*, Paris 1958, s. 47.
 148. Tamże, s. 61.
 149. Tamże, s. 63.
 150. *Revue Thomiste*. nr 3 z 1953 r., s. 624.
 151. Tamże, s. 622.
 152. P. Filiati Carcano: *Carattere e genesi del problema esistenzialistico*, *Archivio di Filosofia*, 1946, s. 86.
 153. Tamże, s. 84.
 154. Tamże, s. 98.
 155. Tamże, s. 96.
 156. Tamże, s. 101.

SUGESTIE DLA DALSZEJ LEKTURY

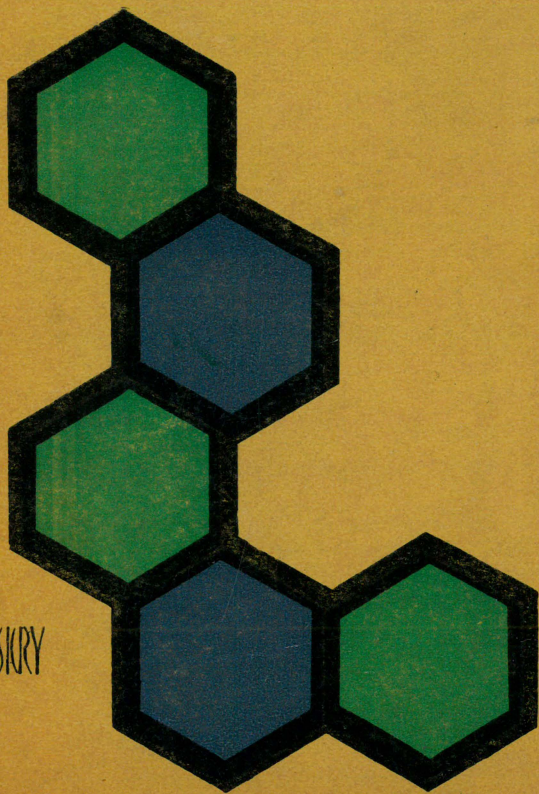
- K. Marks i F. Engels: *O religii*, KiW, Warszawa 1962.
- W. Lenin: *O religii*, KiW, Warszawa 1960.
- Praca zbiorowa: *Ateizm a religia*, KiW, Warszawa 1957, 2 wyd. 1960.
- Praca zbiorowa: *Humanizm i kultura świecka*, KiW, Warszawa 1958.
- Praca zbiorowa: *Kultura świecka w dziejach naszego narodu*, KiW, Warszawa 1959.
- Praca zbiorowa: *Religia i laicyzacja*, KiW, Warszawa 1961.
- Euhemer, Przegląd Religioznawczy*, dwumiesięcznik wychodzący od 1957 roku.
- A. Nowicki: *Starożytni o religii*, PTR, Kraków-Warszawa 1959.
- A. Nowicki: *Filozofowie o religii, Przekłady*, PTR, Warszawa 1960; tom drugi, Warszawa 1963.
- A. Nowicki: *Wypisy z historii krytyki religii*, KiW, Warszawa 1962.
- A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii*, KiW, Warszawa 1963.
- T. Lucretius Carus: *O naturze wszechrzeczy*, PWN, Warszawa 1957.
- J. Meslier: *Testament*, PWN, Warszawa 1955.

- P. Holbach: *System przyrody*, PWN, Warszawa 1957.
- L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, PWN, Warszawa 1953.
- A. Schaff: *Filozofia człowieka*, KiW, Warszawa 1962.
- J. Lacroix: *Znaczenie i wartość współczesnego ateizmu*, w: *Sens dialogu*, Pax, Warszawa 1957.
- A. Morawska: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1962.

SPIS RZECZY

SŁOWO WSTĘPNE	5
CZTERY RODZAJE KRYTYKI RELIGII	37
JĘZYK RELIGII	44
RELIGIA JAKO „OPIUM”	72
KLASYFIKACJA POSTAW ATEISTYCZNYCH	100
ZAKOŃCZENIE	121
PRZEPISY	133
SUGESTIE DLA DALSZEJ LEKTURY	141

Państwowe Wydawnictwo „Iskry”. Warszawa 1964 r.
Nakład 10 000 + 250 egz. Ark. wyd. 4,8. Ark. druk. 9.
Papier druk. mat. V kl., 65 g, 70 × 100 z f-ki Włocławek. Oddano do składania we wrześniu 1963 r.
Druk ukończono w marcu 1964 r. Wrocławska Drukarnia Dzielowa. Zam. nr 912/A — OW-7 Cena zł 8.—



ISIRY