ANDRZEJ NOWICKI

# wykłady o krytyce religii

ANDRZEJ NOWICKI

# Wykłady o krytyce religii

ANDRZEJ NOWICKI

# Wykłady o krytyce religii

KSIĄŻKA I WIEDZA · WARSZAWA · 1963

Okładkę projektował
JERZY ZBIJEWSKI

Redaktor
DANUTA KUŁAKOWSKA

Praca niniejsza zawiera treść wykładów, wygłaszanych w latach 1956—1962 na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego oraz w latach 1960—1962 na Wydziale Religioznawczym Wolnego Studium Pedagogicznego TSŚ

Copyright by „Książka i Wiedza", 1963
Warszawa, Poland

# WSTĘP

## 1. O historykach ateizmu

Pierwszy „katalog ateistów" został sporządzony przeszło 2070 lat temu. Autorem tego katalogu był Afrykanin — Hazdrubal z Kartaginy, który mając około 40 lat, osiedlił się w Atenach i przybrał sobie imię greckie: Kleitomachos[1]. Był on uczniem afrykańskiego ateisty Karneadesa z Cyreny, a po jego śmierci objął stanowisko scholarchy, czyli rektora akademii platońskiej, które piastował od roku 127—126 do roku 110—109 p.n.e. Decydującym argumentem przeciwko istnieniu bogów był dla niego fakt, że nie ocalili oni jego ojczyzny przed Rzymianami[2]. Zburzenie Kartaginy uczyniło jego umysł podatnym na ateistyczne argumenty Karneadesa, który dowodził, że — skoro bóstwo nie może być bytem cielesnym ani bezcielesnym, prostym ani złożonym — „bóg jest niczym"[3].

W starożytnych katalogach ateistów wymieniani byli najczęściej: Diagoras z Melos, Prodikos z Keos, Krytiasz, Hippon z Samos, Teodor z Cyreny i Euhemer.

Pierwsza obszerna historia starożytnego ateizmu, która zachowała się do naszych czasów, powstała jeszcze w czasach przedchrześcijańskich. Autorem jej był znany mówca i filozof rzymski Marek Tulliusz Cyceron (106—43). Posiada ona formę dialogu i nosi tytuł: *De natura deorum*[4].

Pierwszy zestaw kilkudziesięciu argumentów przeciwko religii sporządził wybitny filozof włoskiego Renesansu Tommaso Campanella (1568—1639) w drugim rozdziale pracy wydanej pod tytułem *Atheismus triumphatus*[5].

Pierwszą klasyfikację ateistów na dziewięć grup zaproponował uczeń gdańszczanina Keckermanna Johann-Heinrich Alstedius (1588—1638) w swojej siedmiotomowej *Encyklopedii* [6].

Pierwszym polskim autorem, który — jak głosił akt oskarżenia — rozczytywał się w księgach „od Kościoła bożego zakazanych, przez różnych ateistów... za morzem gdzieś wydanych", był Kazimierz Łyszczyński (1634—1689). Napisał on dzieło liczące 265 kart pod tytułem *De non existentia dei* i za czyn ten wyrokiem sejmu warszawskiego został skazany na śmierć. Dnia 30 marca 1689 roku na Rynku Starego Miasta w Warszawie kat odciął mu toporem głowę, a rękopis ateistyczny został rzucony w płomienie [7].

W XVII i XVIII wieku ukazało się bardzo wiele rozpraw o dziejach ateizmu. Autorami tych prac byli przeważnie teologowie katoliccy i protestanccy. Ograniczę się tu do wyliczenia tylko tych dzieł, które udało mi się odnaleźć i przestudiować: jezuita François Garasse (1585—1631) napisał dzieło pt. *La doctrine curieuse des beaux esprits...* [8]; czołowy przedstawiciel francuskiej kontrreformacji Marin Mersenne (1588—1648) napisał dzieło *L'impiété des Déistes, Athées et Libertins...* [9]; kalwin niderlandzki Gijsbert Voet (1588—1676), profesor teologii w Utrechcie, napisał dysertację *De atheismo* [10]; teolog luterański Gottlieb Spitzel (1639—1691) z Augsburga napisał dzieło pod tytułem *De atheismo eradicando* [11] w formie listu do drugiego teologa, Antoniego Reisera; na ten list Reiser (1628—1686) odpowiedział całą rozprawą pod tytułem *De origine, progressu et incremento antitheismi seu atheismi, epistolaris dissertatio...* [12]; pastor hamburski, wrocławianin Johann Müller napisał dzieło *Atheismus devictus, das ist ausführlicher Bericht von Atheisten, Gottesverächtern etc.* [13]; rozdział o ateistach znalazł się w ogromnej, dwutomowej, historii herezji, napisanej przez pietystę Gottfrieda Arnolda (1666—1714); rozdział nosił tytuł: *Von denen Atheisten wie auch denen so genannten Naturalisten, Deisten und Latitudinariis in diesem saeculo* [14]; teolog angielski Jenkinus Thomasius Philipps (zm. 1755) napisał diatrybę: *De atheismo sive historia atheismi...* [15]; wolnomyślny bibliotekarz króla pruskiego Mathurin Veyssière de La Croze

(1661—1739) napisał dysertację *Sur l'athéisme et sur les athées modernes*[16]; podejrzewany o sympatie dla pietyzmu profesor filozofii i teologii Johann Franz Buddeus (1667—1729) napisał *Theses theologicae de atheismo et superstitione*[17] i patronował dysertacji J. Fr. Werdera *De Spinozismo ante Spinozam*[18]; superintendent kościołów hildesheimskich Jakob Friedrich Reimmann (1668—1743) napisał *Historię powszechną ateizmu i ateistów...*[19] z rozdziałem o ateizmie w Polsce[20]. Wiele wiadomości bio- i bibliograficznych o wybitnych ateistach podali w swoich ogólnych słownikach i leksykonach Pierre Bayle (1647—1706), Johann Burchard Mencke (1674—1732), Christian Gottlieb Jöcher (1694—1758) i Johann Christian Adelung (1732—1806).

Wreszcie, w roku 1800, ateista francuski, poeta, religioznawca i rewolucjonista Pierre Sylvain Maréchal (1750—1803) opracował „słownik ateistów", obejmujący 800 nazwisk, wydany pod tytułem: *Dictionnaire des athées anciens et modernes*[21], uzupełniany kilkakrotnie przez znanego astronoma Lalande'a[22].

W XX wieku najobszerniejszą pracę o dziejach ateizmu napisał filozof niemiecki Fritz Mauthner (1849—1923). Dzieło jego składa się z czterech tomów dużego formatu, liczących łącznie 2200 stron[23].

Z prac radzieckich na ten temat na szczególną uwagę zasługuje książka J. P. Francjewa[24] oraz duża praca M. I. Szachnowicza pod tytułem: *Lenin i problemy ateizmu*[25]. Ateizmowi poszczególnych myślicieli poświęcają systematycznie wiele miejsca oba radzieckie naukowe czasopisma religioznawcze: „Woprosy Istorii Religii i Atieizma"[26] i „Jeżegodnik Muzieja Istorii Religii i Atieizma"[27].

W Polsce pierwszy *Zarys dziejów ateizmu* ukazał się w roku 1929; autorami byli Henryk Halpern i Antoni Żbikowski[28].

Dzieje myśli ateistycznej stanowią główny przedmiot zainteresowania Pracowni Historii Filozofii i Krytyki Religii w Polskim Towarzystwie Religioznawczym. Staraniem zespołu skupionego w tej pracowni wydany został pierwszy tom z serii *Filozofowie o religii* (1960, s. 324), *Wypisy z historii krytyki religii* (1962, s. 566) oraz trzy *Zeszyty Filozoficzne „Euhemera"* (1960, 1961, 1962).

## 2. Historia ateizmu czy historia krytyki religii

Zamiast nazwy „historia ateizmu" postanowiliśmy używać terminu szerszego: „historia krytyki religii", ponieważ w dziejach myśli ludzkiej mamy do czynienia nie tylko z religiami i ateizmem, ale również, i to dość często, z rozmaitymi skomplikowanymi procesami oddalania się od religii i zbliżania do ateizmu. Procesy te powinny być oczywiście przedmiotem badań. Interesuje nas nie tylko krytyka religii z pozycji konsekwentnie ateistycznych, ale także krytyka z pozycji mniej dojrzałych, powikłanych wewnętrznie i sprzecznych; społeczna i historyczna doniosłość tej krytyki — jako pewnego etapu — jest niewątpliwa.

Pisząc o pozycjach, z których religia bywa poddawana krytyce, mamy na myśli dwie różne klasyfikacje. Po pierwsze — według zawodów i specjalności. W inny sposób podchodzi do religii przyrodnik, w inny humanista; inaczej krytykuje religię historyk filozofii, inaczej psycholog; inne argumenty wysuwa lekarz, inne socjolog. Zasób posiadanej wiedzy i doświadczeń, posługiwanie się określonymi metodami pracy, uczulenie na określoną problematykę nadają krytyce religii dokonywanej przez naukowca, artystę, wychowawcę, działacza politycznego specyficzny charakter. Jak łatwo się przekonać, poszczególni myśliciele, o których wiemy, że zajmowali się krytyką religii, nie powtarzają jeden po drugim ciągle tych samych argumentów, ale podchodząc do religii od różnych stron i z różnych punktów widzenia, uzupełniają się wzajemnie i dopiero całość ich wypowiedzi nadaje krytyce religii charakter pełny i wszechstronny.

W związku z tym w pracy tej szczególną uwagę zwrócimy na p o w i ą z a n i a zachodzące pomiędzy krytyką religii a tymi dziedzinami wiedzy i życia, które u poszczególnych myślicieli dostarczały zasadniczych przesłanek do tej krytyki.

Po drugie — poszczególnych myślicieli uprawiających krytykę religii lub niektórych jej aspektów i składników można i warto poklasyfikować według c e l u krytyki. Pod tym względem wyraźnie wyodrębniają się cztery grupy:

1) Konserwatywni apologeci określonej religii; uprawiają oni krytykę wszelkiego rodzaju „nowinek religijnych" i postępowych tendencji w religiach; z tego punktu widzenia niektórzy obrońcy religii pogańskiej krytykowali pierwszych chrześcijan, oskarżając ich o „bezbożność"; z tego punktu widzenia teologowie katoliccy atakowali powstające herezje i reformację; z tego stanowiska papież Pius X potępił modernizm, a papież Pius XII społecznie postępowe tendencje w lewicowych środowiskach katolickich.

2) Reformatorzy religijni i religiotwórcy; uprawiają oni krytykę starych religii, ponieważ pragną je zreformować albo zastąpić przez nową religię; krytyka ta bywa czasami sojuszniczką naukowej krytyki religii, przyczyniając się do wykrywania najsłabszych i najciemniejszych stron dawnych, przeżytych kształtów starych religii; jest ona jednak krytyką niekonsekwentną i zatrzymującą się niejako w połowie drogi.

3) Krytyka wulgarnie antyreligijna; przez pewien czas odgrywała ona w dziejach rolę postępową, ponieważ śmiało i konsekwentnie atakowała wszelkie religie i wszelkie aspekty religii, będącej podporą reakcji społecznej; była to jednak krytyka powierzchowna i jednostronna, zbytnio sugerująca się religijną formą i nie umiejąca docierać do istotnych treści krytykowanej religii.

4) Krytyka naukowa; podchodzi ona do religii w sposób dialektyczny, a więc możliwie najbardziej wszechstronny i bez żadnych uprzedzeń; rozpoczyna się ona wraz z odkryciem istotnej roli religijnej formy jako czynnika deformacji i mistyfikacji treści zasadniczo pozareligijnych, starając się rozpatrywać i oceniać te treści w sposób rzeczowy, obiektywny, naukowy — bez sugerowania się religijną formą, w jakiej zostały podane. Jednakże wraz z przejściem od krytyki formy religijnej do krytyki mistyfikowanych przez nią treści, przekształca się ona z krytyki religii w znacznie głębszą — i chwytającą problemy centralne — krytykę stosunków społecznych i krytykę określonego modelu kultury.

Historyk krytyki religii — podobnie jak inni historycy — musi nieustannie wybierać; nie wystarcza samo zbieranie faktów, trzeba jeszcze umiejętności odróżniania tego, co obiektywnie ważniejsze, od tego, co mniej ważne.

Jeżeli takiej selekcji nie przeprowadza się w sposób intuicyjny albo — co gorsza — tendencyjny, lecz ze świadomą, rzetelną troską o naukowe kryteria poszukiwania, wydobywania na wierzch i akcentowania tego, co obiektywnie jest najbardziej istotne i centralne, wówczas można i warto sobie zdać sprawę z własnych metod.

Pragnąc to uczynić, trzeba dokonać krótkiego przeglądu problematyki religioznawczej, aby uzyskać w ten sposób zasadnicze przesłanki do prawidłowej klasyfikacji i wyboru problematyki historii krytyki religii.

### 3. Zainteresowania religijne a zainteresowania religioznawcze

Jedną z charakterystycznych cech czasów, w których żyjemy i działamy, jest stopniowe wygasanie zainteresowań religijnych. Ludzie współcześni — nawet ci, którzy uważają się i pragną być uważani za „wierzących" — bardzo rzadko drżą z lęku przed wyimaginowanymi mękami piekieł, a chyba jeszcze rzadziej rzeczywiście marzą o słuchaniu chórów anielskich w królestwie niebieskim. W życiu codziennym kierują się raczej wszystkim innym niż troską o „zbawienie" własnej duszy. Skuter i telewizor, sport i praca zawodowa, zainteresowania kulturalne i naukowe, a przede wszystkim, zwłaszcza w krajach budujących socjalizm, pasja przeobrażania świata w siedzibę coraz bardziej rozumną i kulturalną — słowem, sprawy „doczesne" skutecznie wypierają i spychają na peryferie świadomości zainteresowanie tak zwanymi „sprawami ostatecznymi", czyli eschatologią.

Jednocześnie jednak obserwujemy — również w naszym społeczeństwie — wzrost zainteresowań religioznawczych. Z przedmiotu wiary religie stają się przedmiotem badania naukowego. Nawet tym, którzy jeszcze uważają się za wyznawców określonej religii, nie wystarcza już samo wyznawanie i coraz chętniej uzupełnialiby je poznawaniem i porównywaniem różnych religii. Wypieranie zainteresowań religijnych przez zainteresowania religioznawcze jest zjawiskiem pozytywnym, świadczącym o stałym podnoszeniu się poziomu kulturalnego w naszym kraju.

Wzrastającej potrzebie społecznej przyswajania sobie rzetelnej wiedzy o religiach wyszła w Polsce naprzeciw grupa pracowników naukowych historii, filozofii, socjologii, orientalistyki i innych nauk, tworząc Polskie Towarzystwo Religioznawcze [29]. Wychodziliśmy z założenia, że religie — bez względu na to, jak je oceniamy — stanowiły i dotąd jeszcze stanowią istotny składnik wielu kultur i powiązane są tyloma wielorakimi stosunkami ze wszystkimi innymi składnikami kultury, że rozwój badań religioznawczych jest niezbędnym warunkiem prawidłowego rozwoju wielu innych nauk humanistycznych, a przyswojenie sobie elementarnych wiadomości z zakresu religioznawstwa stanowi istotny składnik wykształcenia ogólnego [30].

Wprawdzie nie ma jeszcze na naszych uniwersytetach katedr poświęconych poszczególnym dziedzinom religioznawstwa, ale istnieje już wyższa uczelnia typu wolnej wszechnicy, na której uruchomiony został religioznawczy kierunek studiów [31]. I chociaż nie ma jeszcze kompletu podręczników, to w każdym razie pewnym ekwiwalentem może być komplet obejmujący wszystkie roczniki dwumiesięcznika „Euhemer. Przegląd religioznawczy" [32].

### 4. Ważniejsze działy problematyki religioznawczej

Problematykę religioznawczą można porządkować w rozmaity sposób. W szczegółowych badaniach religioznawczych zasadnicze znaczenie ma podział problematyki według krajów, epok, wyznań religijnych i poszczególnych aspektów religii, natomiast ogólna problematyka religioznawcza obejmuje następujące zasadnicze grupy zagadnień:

— problematykę istoty i struktury religii,
— problematykę podobieństw i różnic pomiędzy poszczególnymi religiami,
— problematykę pochodzenia religii,
— problematykę wzajemnych stosunków pomiędzy religią a innymi składnikami kultury i życia społecznego,
— problematykę społecznych funkcji religii,
— problematykę obiektywnych prawidłowości procesów rozwoju i przeobrażania się religii,

gromadzi interesujący materiał i formułuje niejednokrotnie trafne uogólnienia. Toteż wydaje się, że — niezależnie od takich czy innych tendencji i powiązań zachodnich religioznawców z rozmaitymi kierunkami idealistycznej metodologii — wielość definicji jest odbiciem obiektywnej wieloaspektowości religii. W związku z tym w naszych badaniach powinniśmy uwzględnić wszystkie te aspekty, które zostały zasygnalizowane przez poszczególne grupy definicji religii, a więc:

— aspekt wyobrażeniowy, czyli mity i legendy religijne, stanowiące fabułę rozmaitych „pism świętych";

— aspekt intelektualny, czyli teologię, dogmatykę, filozofię religijną, a więc to, co stanowi treść traktatów teologicznych różnych wyznań;

— aspekt aksjologiczny, czyli religijne wartości, ideały, zakazy i nakazy, oceny, normy;

— aspekt obrzędowy, czyli religijny kult, ceremonie, liturgie;

— aspekt instytucjonalny, czyli religijne organizacje, kościoły, zakony, sekty;

— aspekt emocjonalny, czyli religijne uczucia, przeżycia, wizje mistyczne.

Dlatego najbardziej płodne, pomagające w konkretnych badaniach i chroniące nas przed tym, żeby z pola widzenia nic istotnego nie umknęło, wydają się definicje wielocechowe, uwzględniające przynajmniej sześć zasadniczych, wymienionych wyżej aspektów religii[41]. Innym problemem jest zagadnienie, który z tych aspektów stanowi „główną cechę" pojęcia religii[42] i czy we wszystkich religiach wszystkie te aspekty występują w postaci rozwiniętej.

### 6. Problem podobieństw i różnic pomiędzy poszczególnymi religiami

Dość powszechnie i niewątpliwie słusznie uważa się „posiadanie szerokich horyzontów intelektualnych" za rzecz cenną. O szerokich horyzontach mówi się wtedy, kiedy ktoś zna nie tylko jeden, ale wiele różnych poglądów na daną sprawę i stara się zrozumieć ich racje, kiedy ktoś potrafi widzieć różne strony jednego i tego samego

zjawiska, kiedy — zanim się za czymś opowie — stara się bezstronnie rozpatrzyć wszystkie argumenty przemawiające „za" i „przeciw". Przeciwieństwem szerokich horyzontów jest „ograniczoność", polegająca na braku umiejętności lub chęci dostrzegania pewnych podobieństw i pewnych różnic, pewnych stron i pewnych powiązań i w ogóle obiektywnego skomplikowania zjawisk.

Rozwój duchowy jednostki i społeczeństwa polega właśnie na tym, że rozszerzają się horyzonty: poznajemy nowe fakty i nowe prawa, a także nowe sposoby myślenia, odczuwania i wartościowania.

Dla kulturalnego rozwoju społeczeństw doniosłe skutki miało zazwyczaj stykanie się różnych religii. Zaczynano je porównywać, dostrzegać podobieństwa i różnice; mity i dogmaty, obrzędy i nakazy własnej religii przestawały być czymś jedynym i wyjątkowym; ściągane na jedną płaszczyznę z wierzeniami innych ludów i środowisk, zaczynały stawać się przedmiotem krytycznej refleksji. Pomagało to do odróżnienia elementów istotnych od mniej istotnych, nasuwało myśl o zależności młodszej religii od starszych i prowadziło do zauważania pewnych powtarzających się, obiektywnych prawidłowości procesów powstawania, rozwoju i wygasania religii.

### 7. Problematyka pochodzenia religii

Znamy dość dokładnie datę powstania niemal każdej z młodszych religii; potrafimy określić stulecie, w którym pojawiła się religia nieco starsza; z religiami najstarszymi mamy znacznie więcej trudności i nie zawsze potrafimy ustalić, kiedy właściwie pojawiły się, ale jedno jest w każdym razie pewne: żadna religia nie istnieje odwiecznie i każda miała kiedyś własne narodziny, a zanim powstały pierwsze religie, istniał długi — trwający wiele tysiącleci — przedreligijny okres dziejów ludzkości[43]. Z faktu tego zdawano sobie sprawę już w starożytności i w związku z tym zastanawiano się nad kwestią pochodzenia religii, wypowiadając wiele mniej lub bardziej trafnych domysłów.

Przez wiele dziesięcioleci to właśnie zagadnienie najbardziej interesowało religioznawców, przesłaniając inne

— problematykę obiektywnych prawidłowości procesów wygasania religii i wypierania jej przez formy i treści kultury świeckiej.

Tu omówione zostaną skrótowo tylko niektóre problemy.

### 5. Problem istoty, definicji i wieloaspektowości religii

Według naukowej, marksistowskiej teorii religii religia jest jedną z form świadomości społecznej. Świadomość społeczna jest zdeterminowana przez społeczny byt i stanowi „odbicie" obiektywnej rzeczywistości. Również religia jest pewnym „odbiciem" (odzwierciedleniem) obiektywnej rzeczywistości, ale od innych form świadomości społecznej różni się zasadniczo specyficznym sposobem odzwierciedlania rzeczywistości. Jest ona mianowicie odbiciem fantastycznym, fałszywym, deformującym i mistyfikującym odbijaną rzeczywistość.

Fałszywość religijnego obrazu rzeczywistości polega na tym, że siły ziemskie i zjawiska najzupełniej naturalne przybierają w tym obrazie pozór sił i istot nadprzyrodzonych [33], a więc boga, bogów, bogiń, aniołów, demonów i rozmaitych „duchów". W wyobraźni religiotwórczej ogromną rolę gra powszechna skłonność do antropomorfizowania i socjomorfizowania przyrody, czyli wyobrażania sobie, że przyroda — podobnie jak człowiek — działa w sposób świadomy i celowy, oraz przenoszenia na przyrodę tych stosunków i instytucji, które są charakterystyczne dla społeczeństwa ludzkiego [34]. Antropomorfizm i socjomorfizm przejawiają się między innymi w przypisywaniu realnego, przedmiotowego istnienia abstrakcjom oraz w personifikowaniu (czyli obdarzaniu postacią ludzką) sił przyrody, stanów i dyspozycji psychicznych, wartości, ideałów oraz wszelkich pojęć ogólnych [35].

Dziś już znamy mechanizm funkcjonowania procesów alienacyjnych [36], polegających na odrywaniu poszczególnych cech przyrody i człowieka, izolowaniu ich i absolutyzowaniu, a następnie tworzeniu z nich odrębnego — ponadludzkiego i nadprzyrodzonego bytu. Utworzywszy byt nadprzyrodzony, świadomość religijna porównuje go ze „światem", a właściwie z tym, co pozostało ze świata po wyalienowaniu z niego takich jego cech, jak wieczność,

nieskończoność, aktywność, piękno, i dochodzi do przekonania o marności tego świata; porównuje także swego boga z człowiekiem, a właściwie z tym, co pozostało z człowieka po wyalienowaniu z niego takich jego cech, jak rozumność, dzielność, prawdomówność, inicjatywa, i dochodzi do przekonania o marności, słabości i grzeszności człowieka. Stosunki pomiędzy ludźmi ulegają w religii mistyfikacji: zostają przedstawione jako stosunki między człowiekiem a bogiem. Z podmiotu działania staje się człowiek — w religii — przedmiotem i narzędziem działania bożego. Nie ludzie, nie masy ludowe są — w religii — twórcami historii, ale tylko i wyłącznie bóg.

Odkrycie procesów alienacyjnych pokazało, że w religii mamy do czynienia z permanentną sprzecznością pomiędzy jej formą a treścią. Specyfiką religii jest jej forma (czyli sposób deformowania, zniekształcania, mistyfikowania rzeczywistości), natomiast jej treść jest najzupełniej ziemska i ludzka [37]. Prawdę tę wyraził najgłębszy ze współczesnych filozofów katolickich, Gabriel Marcel, słowami, których ateistyczny sens uszedł prawdopodobnie jego uwagi: „Gdy mówi się o bogu, to nie o bogu się mówi" [38].

To znaczy: ilekroć kapłani i wyznawcy określonej religii mówią coś o bogu lub bogach, to w rzeczywistości chcą powiedzieć coś o przyrodzie lub o sobie, o sprawach jak najbardziej ludzkich i dotyczących tego świata. Istotna treść wszelkiej religii jest czymś zasadniczo pozareligijnym. Religia to tylko specyficzny „sposób mówienia" o sprawach filozoficznych, moralnych, społecznych i politycznych, a zwłaszcza o własnym wartościowaniu [39].

Czy orientowanie się w tym, że istotą religii jest fantastyczne odzwierciedlanie obiektywnej rzeczywistości, wystarcza do zbudowania naukowej definicji religii?

Zanim odpowiemy na to pytanie, warto uprzytomnić sobie, czym są w gruncie rzeczy definicje i do czego są potrzebne. Jeżeli przyjąć, że definicje to są pewne narzędzia, które są potrzebne przede wszystkim do badania naukowego, to wydaje się, że — przynajmniej w pewnych sytuacjach — lepiej mieć kilka narzędzi niż jedno. Wiadomo zaś, że we współczesnym religioznawstwie funkcjonuje co najmniej kilkadziesiąt różnych definicji religii [40]. W oparciu o różne definicje, a więc posługując się różnymi narzędziami badawczymi, wielu poważnych badaczy

gromadzi interesujący materiał i formułuje niejednokrotnie trafne uogólnienia. Toteż wydaje się, że — niezależnie od takich czy innych tendencji i powiązań zachodnich religioznawców z rozmaitymi kierunkami idealistycznej metodologii — wielość definicji jest odbiciem obiektywnej wieloaspektowości religii. W związku z tym w naszych badaniach powinniśmy uwzględnić wszystkie te aspekty, które zostały zasygnalizowane przez poszczególne grupy definicji religii, a więc:

— aspekt wyobrażeniowy, czyli mity i legendy religijne, stanowiące fabułę rozmaitych „pism świętych";

— aspekt intelektualny, czyli teologię, dogmatykę, filozofię religijną, a więc to, co stanowi treść traktatów teologicznych różnych wyznań;

— aspekt aksjologiczny, czyli religijne wartości, ideały, zakazy i nakazy, oceny, normy;

— aspekt obrzędowy, czyli religijny kult, ceremonie, liturgie;

— aspekt instytucjonalny, czyli religijne organizacje, kościoły, zakony, sekty;

— aspekt emocjonalny, czyli religijne uczucia, przeżycia, wizje mistyczne.

Dlatego najbardziej płodne, pomagające w konkretnych badaniach i chroniące nas przed tym, żeby z pola widzenia nic istotnego nie umknęło, wydają się definicje wielocechowe, uwzględniające przynajmniej sześć zasadniczych, wymienionych wyżej aspektów religii[41]. Innym problemem jest zagadnienie, który z tych aspektów stanowi „główną cechę" pojęcia religii[42] i czy we wszystkich religiach wszystkie te aspekty występują w postaci rozwiniętej.

### 6. Problem podobieństw i różnic pomiędzy poszczególnymi religiami

Dość powszechnie i niewątpliwie słusznie uważa się „posiadanie szerokich horyzontów intelektualnych" za rzecz cenną. O szerokich horyzontach mówi się wtedy, kiedy ktoś zna nie tylko jeden, ale wiele różnych poglądów na daną sprawę i stara się zrozumieć ich racje, kiedy ktoś potrafi widzieć różne strony jednego i tego samego

zjawiska, kiedy — zanim się za czymś opowie — stara się bezstronnie rozpatrzyć wszystkie argumenty przemawiające „za" i „przeciw". Przeciwieństwem szerokich horyzontów jest „ograniczoność", polegająca na braku umiejętności lub chęci dostrzegania pewnych podobieństw i pewnych różnic, pewnych stron i pewnych powiązań i w ogóle obiektywnego skomplikowania zjawisk.

Rozwój duchowy jednostki i społeczeństwa polega właśnie na tym, że rozszerzają się horyzonty: poznajemy nowe fakty i nowe prawa, a także nowe sposoby myślenia, odczuwania i wartościowania.

Dla kulturalnego rozwoju społeczeństw doniosłe skutki miało zazwyczaj stykanie się różnych religii. Zaczynano je porównywać, dostrzegać podobieństwa i różnice; mity i dogmaty, obrzędy i nakazy własnej religii przestawały być czymś jedynym i wyjątkowym; ściągane na jedną płaszczyznę z wierzeniami innych ludów i środowisk, zaczynały stawać się przedmiotem krytycznej refleksji. Pomagało to do odróżnienia elementów istotnych od mniej istotnych, nasuwało myśl o zależności młodszej religii od starszych i prowadziło do zauważania pewnych powtarzających się, obiektywnych prawidłowości procesów powstawania, rozwoju i wygasania religii.

### 7. Problematyka pochodzenia religii

Znamy dość dokładnie datę powstania niemal każdej z młodszych religii; potrafimy określić stulecie, w którym pojawiła się religia nieco starsza; z religiami najstarszymi mamy znacznie więcej trudności i nie zawsze potrafimy ustalić, kiedy właściwie pojawiły się, ale jedno jest w każdym razie pewne: żadna religia nie istnieje odwiecznie i każda miała kiedyś własne narodziny, a zanim powstały pierwsze religie, istniał długi — trwający wiele tysiącleci — przedreligijny okres dziejów ludzkości[43]. Z faktu tego zdawano sobie sprawę już w starożytności i w związku z tym zastanawiano się nad kwestią pochodzenia religii, wypowiadając wiele mniej lub bardziej trafnych domysłów.

Przez wiele dziesięcioleci to właśnie zagadnienie najbardziej interesowało religioznawców, przesłaniając inne

obszary religioznawczej problematyki. Dziś wiemy, że religia powstała z poczucia bezradności pierwotnego człowieka wobec sił przyrody, a później — w społeczeństwie podzielonym na klasy — głównym źródłem religii stało się stopniowo poczucie rzekomej bezradności mas pracujących wobec niesprawiedliwego porządku społecznego i wobec panujących nad ludźmi — jak obca jakaś potęga — sił ekonomicznych [44].

Dzieje rozwoju nauki i techniki — a zwłaszcza ostatnie osiągnięcia w zakresie kosmonautyki — są wymownym świadectwem, że ludzie nie są bezradni wobec przyrody, ale wytrwałą pracą tysięcy pokoleń nauczyli się nad nią panować i wykorzystywać jej wielorakie energie oraz działanie jej obiektywnych praw. Zwycięska rewolucja socjalistyczna 1917 roku i sukcesy w realizowaniu wieloletnich planów rozwoju gospodarczego i kulturalnego dowodzą, że zbudowanie rozumnego i sprawiedliwego ustroju społecznego na ziemi jest możliwe, a siły ekonomiczne nie muszą bynajmniej działać w sposób żywiołowy i wrogi człowiekowi, ale mogą zostać ujarzmione i podporządkowane woli społeczeństwa.

Dlatego też, mówiąc o poczuciu bezradności jako źródle religii, dodajemy, że poczucie to w fałszywy sposób odzwierciedlało stosunek człowieka do przyrody: człowiek pierwotny był wprawdzie słabo uzbrojony do walki z żywiołami, ale — jak tego dowiodła historia — nie był wcale bezsilny i bezradny, bo przecież ostatecznie dał sobie radę i dźwignął się — swymi własnymi siłami — do tego szczebla panowania nad przyrodą, na którym znajduje się obecnie. Podobnie i walka mas pracujących z wyzyskiem i uciskiem miała sens, ponieważ okazało się w praktyce, że zwycięstwo jest możliwe, a istniejąca rzekomo z woli bogów nierówność społeczna może być obalona.

### 8. Problematyka społecznych funkcji religii

Wraz z problematyką społecznych funkcji religii wkraczamy w specyficznie marksistowski obszar badawczy. Wprawdzie w niektórych zachodnich szkołach religioznawczych, zwłaszcza w socjologicznej (E. Durkheim),

funkcjonalistycznej (B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown) i mitologiczno-rytualistycznej (E. O. James) napotykamy kategorię „funkcji społecznej" [45], ale rozumiana jest ona w sposób bardzo ogólnikowy, oderwany od kwestii antagonizmów klasowych. Dla marksizmu funkcja społeczna to przede wszystkim funkcja klasowa, powiązanie z interesami i dążeniami określonej klasy społecznej. Dopiero takie rozumienie przekształca kategorię funkcji społecznej w prawdziwie naukowe i precyzyjne narzędzie badawcze.

Kategoria funkcji społecznej jest ściśle związana z kategoriami bazy i nadbudowy i z marksistowską teorią formacji społeczno-ekonomicznych. Funkcje społeczne ideologii dzielą się bowiem na dwa zasadnicze rodzaje w zależności od stosunku danej ideologii do istniejącej bazy. Ideologia może spełniać funkcje umacniającą albo funkcję burzącą.

Religia panująca — w społeczeństwach opartych na ucisku i wyzysku większości przez mniejszość — spełnia z reguły funkcje umacniające, polegające na uświęcaniu panującego porządku społecznego. Specyficznie religijnym wariantem funkcji umacniającej jest funkcja usypiająca, dzięki której religia zasłużyła sobie na nazwę „o p i u m" [46].

Usypiająca funkcja religii bywa dwojaka, w zależności od tego, na jakie klasy społeczne działa. Wiadomo bowiem, że w społeczeństwie klasowym jedna i ta sama religia jest wyznawana zarówno przez warstwę uciskającą, jak przez klasy uciskane. Warstwie uciskającej religia służy w dwojaki sposób: częściowo jako jej własna ideologia, przede wszystkim jednak jako ideologia dla wyzyskiwanych mas.

Społeczne funkcje religii są wielorakie, ale p o d s t a w o w ą s p o ł e c z n ą f u n k c j ą r e l i g i i p a n u j ą c e j j e s t „u s y p i a n i e" m a s u c i s k a n y c h, zatruwanie ich niewiarą we własne siły, gaszenie ich zapału do walki klasowej, paraliżowanie ich dążenia do zmiany stosunków społecznych, umacnianie w nich przekonania o odwieczności, boskości i nienaruszalności porządku społecznego. W tym właśnie znaczeniu „religia jest opium dla ludu".

Ale klasom uciskającym również bywa potrzebne religijne opium — jako środek uspokajający nieczyste sumienie. Rozmaite religie, nie wyłączając chrześcijańskiej, dość

dobrze spełniały (i spełniają w dalszym ciągu) tę funkcję usypiania sumień ciemięzców i wyzyskiwaczy — przede wszystkim w ten sposób, że porządek społeczny przynoszący warstwie uciskającej zaszczyty i korzyści, a masom pracującym ucisk, upokorzenia i nędzę, nazywają usłużnie porządkiem istniejącym z woli bożej, a uprzywilejowanie, władzę i bogactwa garstki wyzyskiwaczy przedstawiają jako widomy znak łaski bożej, usprawiedliwiając w ten sposób ich pasożytniczą egzystencję.

Religie mistyfikują stosunki między człowiekiem a człowiekiem, przedstawiając je jako rzekome stosunki pomiędzy człowiekiem a bogiem; w ten sposób poszczególne religie za pomocą fikcji odpowiedzialności przed bogiem uwalniają od odpowiedzialności przed społeczeństwem.

Konkretne zło, wyrządzone przez ciemiężyciela ludziom, którzy na niego pracują, przybiera w religiach postać „grzechu", czyli winy wobec boga, z czego konsekwentnie wynika, że zamiast naprawiania krzywd ludziom, których się skrzywdziło, należy przede wszystkim starać się o przebłaganie boga, czyli o zjednanie sobie Kościoła, i to nie tyle „pokutą", co pieniędzmi (ofiarą na Kościół, darowizną, zapisem testamentowym).

Wreszcie, zwłaszcza w okresie kryzysu starej formacji społeczno-ekonomicznej, klasom skazanym na zagładę przez rozwój nowych stosunków społecznych potrzebne jest religijne opium w postaci fałszywej, niosącej urojoną pociechę, wizji świata [47].

Religie zasługują na nazwę „opium" również i z tego powodu, że starają się „uśpić rozum ludzki". W drugiej połowie XVI wieku filozof włoski Giordano Bruno i w drugiej połowie XVII wieku filozof polski Kazimierz Łyszczyński stawiali teologom ten sam zarzut, że „gaszą światło rozumu" [48].

Społeczna funkcja usypiania rozumu polega na tym, że pewne twierdzenia, na których szczególnie zależy warstwie uprzywilejowanej, zostają „uświęcone", przyobleczone w religijną szatę, zamknięte w religijnej skorupie i w ten sposób wyłączone spod dyskusji. Póki jakiekolwiek twierdzenie występuje w formie religijnej (jako

„objawione" lub nakazane przez bóstwo), dyskusja merytoryczna jest niemożliwa; forma religijna, w jakiej zostaje ono podane, wyklucza krytyczną, racjonalną analizę uświęcanych przez siebie treści. Na tym polega elementarna sprzeczność pomiędzy racjonalizmem a religią. Dla racjonalisty wszystko na świecie podlega krytycznemu badaniu. Religijna forma jest negacją tego podlegania całej rzeczywistości krytycznemu badaniu i rzeczowej ocenie; funkcją tej formy jest właśnie wyłączanie określonych obszarów spod kompetencji rozumu [49]. Taki był w wiekach średnich społeczny, klasowy sens zaanektowania całej problematyki społeczno-politycznej przez teologię.

Jednakże spraw tych nie należy upraszczać. Trzeba pamiętać, że oprócz religii panujących, które spełniają funkcje „usypiające" i do których w całej rozciągłości odnosi się nazwa „opium", znamy w dziejach ideologie religijne o funkcjach pobudzających do działania. Mam na myśli te herezje ludowe, w których forma religijna była nie tylko szatą i przebraniem dla treści społecznie rewolucyjnych (circumcellioni [50], pastuszkowie, begardowie [51], dolciniści [52], lollardowie, taboryci, zwolennicy Münzera [53], anabaptyści [54] i siedemnastowieczni waldensi [55]), 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" [56].

Inna rzecz, że w przypadku niektórych herezji — tych zwłaszcza, które dopuszczały walkę zbrojną o wolność i sprawiedliwość społeczną — mamy faktycznie do czynienia nie z religią we właściwym znaczeniu tego słowa, ale z przekształceniem się religii w swoje własne przeciwieństwo. Religia bowiem jest przede wszystkim narzędziem ujarzmienia mas ludowych; niektóre natomiast ze średniowiecznych herezji ludowych były narzędziem rewolucyjnej walki o wyzwolenie społeczne. Oczywiście te czasy, w których herezje pełniły rolę postępową, dawno minęły [57]; w naszych czasach sekciarstwo nie ma już charakteru postępowego.

### 9. Obiektywne prawidłowości procesów rozwoju i przeobrażania się religii

Zadaniem nauki jest przede wszystkim odkrywanie obiektywnych prawidłowości procesów rozwoju badanych zjawisk. Prawidłowości takie zauważamy również w dziejach religii. Żadna religia nie trwa niezmiennie przez stulecia, ale wszystkie podlegają stale określonym przeobrażeniom. Przy czym źródła tych przeobrażeń nie tkwią bynajmniej w samej religii, ale w czynnikach zewnętrznych. Wyobrażenia religijne poszczególnych ludów zależą — w sposób wyraźny i niewątpliwy — od środowiska geograficznego i czynników antropologicznych, a także i przede wszystkim od stopnia rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego. Podstawowa teza materializmu filozoficznego głosząca, że „byt określa świadomość", dotyczy również świadomości religijnej.

O przeobrażeniach religii decydują przede wszystkim zmiany zachodzące w życiu społeczno-ekonomicznym i politycznym. Inaczej wyglądają i inne pełnią funkcje religie społeczeństwa pierwotnego, inne — religie społeczeństwa starożytnego, a inne jeszcze — religie społeczeństwa średniowiecznego i nowożytnego.

Religie starożytne były dość dobrze przystosowane do potrzeb i interesów właścicieli niewolników; średniowieczny katolicyzm był doskonale przystosowany do potrzeb i interesów hierarchii feudalnej; szwajcarski kalwinizm stanowił udaną próbę przystosowania chrześcijaństwa do potrzeb i interesów rodzącej się burżuazji. Papieże okresu imperializmu, zwłaszcza Leon XIII, Pius XI, i Pius XII, posunęli się bardzo daleko w przystosowywaniu doktryny katolickiej do potrzeb i interesów kapitalistów.

Religioznawcy zaobserwowali interesujące „prawo kostnienia" religii (*Erstarrungsgesetz*). Niemiecki psycholog religii Willy Hellpach wykazał, że w wyniku działania tego prawa religia — po okresie początkowego formowania się — zaczyna jakby zastygać i przekształca się z religiotwórczej kuźni, którą była na początku, w system dogmatów i spetryfikowanych, reglamentowanych ceremonii [58]. Od tego momentu dalsza działalność religio-

twórcza zaczyna być kontrolowana, hamowana i prześladowana jako herezja.

Interesującym przedmiotem badań religioznawczych są procesy rozwoju stosunków pomiędzy religiami, a zwłaszcza procesy wypierania lub pochłaniania jednej religii przez drugą. Jeden z najwybitniejszych niemieckich religioznawców Hermann Usener (1834—1905) wykrył interesujące prawidłowości związane z wypieraniem pogaństwa przez chrześcijaństwo. Przeprowadzone rzetelnie porównanie mitów chrześcijańskich z mitami pogańskimi, przy użyciu kategorii formy i treści jako narzędzi badawczych, doprowadziło Usenera do odkrycia, że w wielu przypadkach pod chrześcijańską formą kryje się stara pogańska treść.

„Kościół chrześcijański — powiada Usener — nie mógłby wyjść zwycięzcą z walk przeciwko kulturze pogańskiej, gdyby nie wchłonął w siebie tego wszystkiego, co z jej wierzeń i kultu zakorzenione było w sercu ludu. Bo tego, co jest najbardziej wewnętrzne, nie zmienia się tak łatwo jak ubrania. Stare świątynie można było zamknąć, a kultowi położyć przemocą kres, natomiast starej wiary nie można było wykorzenić; z tą przyrodniczą koniecznością, która przejawia się w wielkich przewrotach historycznych, wlewała się ona w nowe formy, bez względu na to, czy kapłani popierali to swoją mądrą polityką, czy też jedynie tolerowali" [59].

W szczególności i na wielką skalę dokonuje się ten proces przyswajania sobie starych pogańskich treści przez chrześcijaństwo w wieku IV. Im szerzej otwierały się bramy Kościoła na przyjęcie szerokich mas, tym potężniej wlewało się pogaństwo w krąg chrześcijańskich wyobrażeń religijnych.

Uderzająca analogia! Niegdyś Rzym podbił Grecję i w swoim zwycięstwie okazał się zwyciężonym przez jej kulturę. W podobny sposób chrześcijaństwo pozornie tylko zatriumfowało nad pogaństwem. Zwyciężone pogaństwo — pod pewnym przynajmniej względem — okazało się zwycięzcą.

Wyglądało to w ten sposób, że w poszczególnych miejscowościach tworzyły się nowe chrześcijańskie legendy, będące zdumiewająco wiernym powtórzeniem starych legend pogańskich. Niejednokrotnie Kościół chrześcijański

pozostawiał stare świątynie, poświęcając je tylko nowemu bogu. Jeżeli świątynię pogańską burzono, to na jej miejscu zazwyczaj wznoszono nowy kościół chrześcijański. W obu przypadkach lud zbierał się na modły w tych samych miejscach — i w te same dni — co dawniej.

Imiona wielu świętych chrześcijańskich mają swe źródło w przydomkach pogańskich bogów. Na przykład w niektórych miejscowościach nadmorskich Afrodyta była czczona jako opiekuńcze bóstwo morskie (*Venus Pelagia*). Otóż po zwycięstwie chrześcijaństwa w te same święta pogańskiej Afrodyty-Pelagii, w tych samych miejscowościach, w tych samych świątyniach zbierał się lud ku czci chrześcijańskiej męczennicy Pelagii i opowiadano sobie o niej legendy, które były niezwykle podobne do starych legend o Afrodycie-Pelagii.

Jeden z najlepszych znawców katolickiej hagiografii, jezuita Delehaye, wykrył wiele niemal dosłownych zapożyczeń z literatury pogańskiej w opisach cudów przypisywanych przez średniowiecznych hagiografów katolickim świętym [60].

Zapożyczenia dotyczą zresztą również postaci bardziej centralnych. Wiadomo, że ani śmierć i zmartwychwstanie boga, ani niepokalane poczęcie, ani trójca święta, ani spożywanie boga pod postacią chleba i wina, ani wyobrażenia o sądzie ostatecznym, ani symbole ryby, gołębicy i baranka, ani znak krzyża nie są czymś specyficznie chrześcijańskim czy wytworzonym dopiero przez chrześcijaństwo [61].

### 10. Obiektywne prawidłowości procesów wygasania religii

Przedmiotem zainteresowań religioznawców są zarówno religie współcześnie wyznawane, jak religie dawno wymarłe. W dziejach religii, które wymarły, można wyodrębnić okres końcowy i badać obiektywne prawidłowości procesu załamywania się, upadku, wygasania i ostatecznej śmierci, polegającej na tym, że dana religia traci ostatnich — zarówno jawnych, jak ukrytych — wyznawców. Problematyka ta stanowi obszar badawczy co najmniej równie doniosły jak problematyka pochodzenia religii, ale niestety znacznie rzadziej badany.

Tymczasem, poznanie obiektywnych prawidłowości procesów zamierania religii dopomogłoby do trafnego przewidywania perspektyw rozwojowych okresu, w którym żyjemy, a w szczególności do przewidywania dalszych losów katolicyzmu i innych wyznań. Kwestia ta jest interesująca zwłaszcza dla tych, którzy by chcieli własną aktywną działalnością przyspieszać pewne obiektywne procesy.

Jedno jest w każdym razie pewne: że dla naszej epoki, i to już od kilku stuleci, charakterystyczne są nie procesy powstawania i rozwijania się, ale — poza pewnymi wyjątkami [62] — właśnie procesy wygasania i zanikania religii [63]. Wykrycie obiektywnych prawidłowości tych procesów to właśnie jest, naszym zdaniem, specyficznie marksistowskie zadanie badawcze [64]. Doniosłość tej problematyki sygnalizował już w 1888 roku najwybitniejszy z polskich socjologów religii Ludwik Krzywicki [65].

Istnieją jednak dwie dość istotne różnice pomiędzy procesami wygasania religii w dalekiej przeszłości a procesami obserwowanymi obecnie. Po pierwsze, dawniej religie wygasając ustępowały miejsca innym religiom, były wypierane przez inne religie, które zwyciężając wchłaniały w siebie liczne treści i składniki religii pokonanych. Obecnie religie wypierane są przez treści i formy kultury świeckiej, przez naukowy, ateistyczny pogląd na świat. Po drugie, współczesny kryzys religijności (nie tej czy innej religii, ale religijności w ogóle) przybrał tak wielkie rozmiary, że przestał być w znacznej mierze porównywalny z analogicznymi procesami w przeszłości [66].

Począwszy od XIX wieku, procesy rozkładu religii chrześcijańskiej przebiegają czterema zasadniczymi nurtami: pierwszy, najpowszechniejszy, nurt wiąże się ściśle z industrializacją i urbanizacją cywilizacji współczesnej. Zainteresowanie zdobyczami techniki, kinem, sportem, motoryzacją, telewizją spycha myśl o bogu z miejsca centralnego w świadomości na coraz dalsze peryferie. Powstaje i szerzy się coraz bardziej tzw. indyferentyzm, czyli zobojętnienie na sprawy religii, połączony nierzadko z obojętnością na sprawy światopoglądowe i ogólnym spłyceniem życia duchowego oraz „amerykanizacją stylu życia".

Drugi nurt związany jest z istnieniem rewolucyjnego ruchu robotniczego i z rozwojem ideologii marksistowskiej. W tych środowiskach religia jest wypierana ze świadomości przez naukowy, ateistyczny pogląd na świat i przez dążenie do przebudowy społeczeństwa [67]. Od tego pierwszego nurtu ten drugi różni się pewnym patosem etycznym i ideowością.

Trzeci nurt ma charakter elitarny i związany jest z filozofią burżuazyjną, która z faktu kryzysu religii chrześcijańskiej wyciąga wniosek o potrzebie nowej religii i w ciągu ostatnich stukilkudziesięciu lat wytworzyła co najmniej kilkadziesiąt sztucznych, ateistycznych „religii" w rodzaju „kultu Ludzkości", „kultu Nauki" czy „kultu Piękna" [68].

Wreszcie czwarty nurt polega na głębokich przeobrażeniach w obrębie samej religii chrześcijańskiej.

Interesującym przykładem najpiękniejszego przebiegu tego procesu wewnętrznych przeobrażeń chrześcijaństwa są dzieje waldensów. Najpierw, w XII i XIII wieku, zerwali oni z katolicką gloryfikacją ustroju feudalnego i feudalnej hierarchii, potępiając życie z cudzej pracy. Potem, w XVII wieku, zerwali z zasadą niesprzeciwiania się złu, chwytając za oręż w obronie wolności sumienia i życia matek, żon i dzieci. W XVIII wieku przejęli się ideami francuskiego Oświecenia i powitali z entuzjazmem Wielką Rewolucję Francuską. W XIX wieku biorą udział w pochodach pierwszomajowych, a w XX wieku wielu z nich trafia do szeregów partii komunistycznej.

Doniosłym czynnikiem wpływającym na przemiany w świadomości waldensów było utworzenie towarzystwa naukowego zajmującego się badaniem ich przeszłości. W ten sposób religijna doktryna waldensów zaczęła przekształcać się z przedmiotu wiary w przedmiot badania historycznego. Wraz z rozwojem badań naukowych punkt ciężkości życia waldensów jako waldensów zaczął wyraźnie przesuwać się z kultu religijnego na pielęgnowanie regionalnych tradycji. Między waldensami istnieje silna więź, ale tylko pozornie ma ona charakter religijny. Istotą tej więzi jest przede wszystkim silne uczuciowe przywiązanie do rodzinnych stron, obyczajów, tradycji. Takie przekształcenie religii w pietyzm wobec pamiątek historycznych i regionalny patriotyzm ułatwia waldensom

pełne włączenie się we współczesną cywilizację i społecznie postępową działalność polityczną i nie przeszkadza w przyswajaniu sobie naukowego poglądu na świat [69].

Badając procesy wygasania i zamierania religii trzeba wydobyć czynniki, które wpływają na przyspieszenie tych procesów. Jednym z takich czynników jest niewątpliwie aktywność myślicieli poddających religię krytyce. Z tego względu można traktować historię krytyki religii jako dział religioznawstwa [70].

### 11. Historia krytyki religii jako część historii powszechnej

Zanim rozpoczniemy jakiekolwiek badania naukowe, warto sprawdzić, czy przedmiot naszych badań został prawidłowo wyodrębniony. Zwłaszcza, że niekiedy można spotkać się z zarzutem, że historia krytyki religii nie jest nauką, ponieważ przedmiot jej został źle wyodrębniony; powiada się mianowicie, że krytyczne wypowiedzi na temat religii stanowią składową część poszczególnych doktryn filozoficznych i nie mogą być analizowane w sposób oderwany od ogólnofilozoficznego kontekstu, ponieważ właśnie ten kontekst określa ich rzeczywisty sens. A zatem można uprawiać tylko historię filozofii, a nie historię jednego z jej niesamodzielnych składników.

Taki sam zarzut można jednak postawić historii filozofii, ponieważ wiadomo, że sens poszczególnych wypowiedzi filozofa określony jest nie tyle przez kontekst jego filozoficznej doktryny, co przez sytuację społeczno-historyczną i splot antagonizmów klasowych jego epoki i kraju. A więc nie można uprawiać historii filozofii w oderwaniu od historii powszechnej. Co więcej, również historii ludzkości można postawić podobny zarzut, że wyodrębnia — w sposób nieuprawniony — dzieje ludzkości z dziejów przyrody. Rzeczywistość jest jedna i stanowi taką całość, która nie dzieli się na izolowane i samoistne części, toteż właściwie powinna istnieć tylko jedna, jedyna nauka, mianowicie historia całej obiektywnej rzeczywistości [71].

Jednakże istnieje wiele nauk szczegółowych o nie kwestionowanym prawie do samodzielnego istnienia. Obiektywny proces rozwoju całej rzeczywistości ma wprawdzie charakter całościowy, ale przy odzwierciedla-

niu tego procesu można go dzielić i nawet — przez pewien czas — abstrahować od tych stron, które nas w danym momencie nie obchodzą [72].

Oczywiście, to rozkładanie, izolowanie, analizowanie i abstrahowanie stanowi tylko jeden etap procesu badawczego. Rozkładamy po to, żeby lepiej złączyć; izolujemy po to, żeby lepiej uchwycić skomplikowane powiązania. Toteż chociaż wiemy, że rzeczywistość jest jedna i posiada charakter całościowy, nauk jest bardzo wiele, ponieważ wolno i trzeba — na określonym etapie badania — zajmować się tylko jakąś jedną częścią, stroną lub aspektem rzeczywistości.

A więc jeżeli istnieją takie nauki szczegółowe, jak historia Polski, historia ruchu robotniczego, historia kultury materialnej, historia literatury, historia sztuki, historia muzyki, historia filozofii, historia wychowania i wiele innych nauk, z których każda jest tylko częścią jednej jedynej historii powszechnej, opartą na wyizolowaniu (z niepodzielnego, całościowego procesu dziejów) tylko jakiegoś jednego lub kilku wątków oraz na abstrahowaniu od wszystkich pozostałych, to nie można kwestionować prawa do uprawiania historii krytyki religii, której przedmiot jest równie dobrze wyodrębniony jak przedmiot historii muzyki czy historii odkryć i wynalazków.

Jeżeli zaś chodzi o argument, że istotny sens krytycznych refleksji o religii jest określany przez kontekst (w znaczeniu całej doktryny filozoficznej danego myśliciela), to oczywiście trzeba go przyjąć, ale z dwoma wstępnymi zastrzeżeniami. Po pierwsze — nie wolno absolutyzować jakiegokolwiek jednego powiązania czy kontekstu, ale trzeba badać każdy przedmiot w sposób wszechstronny, a więc uwzględniający jego przynależność do wielu różnych kontekstów. Zapamiętajmy to sobie dobrze, że istnieją różne konteksty, przy czym dla twierdzeń, które interesują historyka krytyki religii — kontekst „książkowy" nie jest wcale kontekstem najważniejszym ani najbardziej interesującym. Za dziełem stoi żywy twórca, toteż każda wypowiedź ma nie tylko kontekst „filologiczny", ale również określony — i znacznie bardziej skomplikowany — kontekst „psychologiczny". Zważywszy zaś, że każdy myśliciel związany jest z określonymi grupami, klasami i środowiskami społecznymi,

ogromna większość jego wypowiedzi nie ma charakteru jednostkowego, lecz staje się zrozumiała dopiero w określonym kontekście społecznym, środowiskowym, klasowym.

Po drugie, nie zawsze poglądy interesującego nas myśliciela stanowią spoistą całość. Nawet u największych myślicieli zdarzają się szczeliny i pęknięcia w ich systemach, liczne niekonsekwencje, a czasem i sprzeczności pomiędzy poszczególnymi częściami ich filozofii. Ponadto poglądy poszczególnych myślicieli powinny być rozpatrywane w rozwoju: czasem owa jedność i spoistość doktryny jest dopiero końcowym rezultatem długiej drogi i skomplikowanych procesów scalających; kiedy indziej spoista doktryna stanowi punkt wyjścia, a droga rozwoju filozoficznego polega właśnie na jej pękaniu i rozpadaniu się na autonomiczne i sprzeczne z sobą elementy. Fakty tego rodzaju ograniczają w znacznej mierze walor dyrektywy metodologicznej nakazującej interpretację każdej wypowiedzi w oparciu o całość filozoficznego systemu.

### 12. O drogach dochodzenia do ateizmu

Gdybyśmy ograniczyli się tylko do badania konsekwentnego ateizmu, wówczas można by badać ateizm jako aspekt poszczególnych doktryn filozoficznych. Skoro jednak zajmujemy się również dziejami rozmaitych, trudnych i niekiedy zygzakowatych „dróg do ateizmu", to okazuje się, że tendencje ateistyczne nie tylko nie mogą być w poszczególnych przypadkach kwestionowane argumentem nieateistycznego charakteru kontekstu, ale — zgodnie z pewną obiektywną prawidłowością — pojawiają się one właśnie w charakterze czynnika dezintegrującego owe doktryny. „Burzący" charakter ateizmu polegał między innymi i na tym, że poszczególnym myślicielom rozsadzał od wewnątrz ich systemy. Nie można więc powoływać się na kontekst tam, gdzie właśnie sprzeczność z kontekstem stanowi obiektywną prawidłowość.

Wreszcie należy wyróżniać w świadomości myśliciela różne „warstwy", a w szczególności — obok „warstwy teraźniejszej", dominującej w danym okresie jego rozwoju — „warstwę zalążkową", która w przyszłości,

u tego samego myśliciela lub u jego uczniów, stanie się warstwą dominującą, i „warstwę reliktową", czyli utrzymujące się siłą bezwładu pozostałości starego sposobu myślenia.

Oprócz takiego podziału na „warstwy" zachodzi również potrzeba odróżniania „centrum" i „peryferii" świadomości. Nie wystarcza stwierdzić, że dany myśliciel głosił dany pogląd, trzeba jeszcze zbadać, jakie „miejsce" ów pogląd zajmuje w świadomości danego myśliciela: czy miejsce centralne, czy też znajduje się gdzieś na peryferiach. Następnie trzeba zbadać, jaką funkcję pełni w całokształcie jego poglądów: czy jest przesłanką dla pozostałych jego twierdzeń, czy też wnioskiem z innych jego przemyśleń, czy jest od jego innych poglądów niezależny albo może nawet znajduje się w wyraźnej sprzeczności z innymi poglądami tego samego myśliciela.

W oparciu o te rozróżnienia będziemy mogli lepiej uchwycić, na czym polega „oryginalność" interesującego nas myśliciela. Wydaje się, że ocena stopnia oryginalności nie powinna opierać się na porównaniu poszczególnych wyizolowanych zdań, które przeważnie były wypowiedziane już przez kogoś innego wcześniej. Nie należy zapominać o tym, że umieszczenie starego, „cudzego" zdania w nowym kontekście bywa niekiedy bardziej odkrywcze i oryginalne niż wypowiedzenie jakiegoś zdania, którego przedtem nikt nigdy nie powiedział. Prawdziwa oryginalność polega często po prostu na dokonaniu nowych powiązań, a także na zmianie akcentów i „miejsc" — i to w obu kierunkach.

Przykładowo: jakieś zdanie mogło być wypowiadane wielokrotnie przez różnych myślicieli, ale zawsze niejako „na marginesie", jako luźna uwaga i „wniosek", który im nie służył za przesłankę do innych wniosków. Otóż przesunięcie takiego zdania z „peryferii" w kierunku „centrum" może być niekiedy wielkim odkryciem i początkiem nowego okresu w dziejach krytyki religii. To samo dotyczy przesunięcia w drugim kierunku. U jakiegoś myśliciela możemy napotkać poważne relikty myślenia (a zwłaszcza języka) religijnego. W zestawieniu z późniejszymi myślicielami wielkość jego blednie i może powstać nawet wątpliwość, czy należy o nim wspominać w dziejach krytyki religii. Ale w zestawieniu ze współczesnymi i po-

przednimi pokoleniami może okazać się, że różnił on się tym, iż to, co u nich zawsze było w samym centrum świadomości, jako centralna przesłanka ich rozumowań, u niego jeszcze wprawdzie istnieje, ale już zostało zepchnięte przez treści świeckie na peryferie i przestało funkcjonować jako przesłanka w większości jego rozumowań.

### 13. O kategoriach krytyki religii

Dla sylwetki myśliciela najbardziej charakterystyczne są nie twierdzenia, które wypowiada, ale metoda, którą stosuje, a więc sposób stawiania pytań i poszukiwania odpowiedzi. Każdy myśliciel posiada ulubione pojęciowe narzędzia badawcze, czyli kategorie, po których łatwo odróżnić jego tekst od tekstu innych myślicieli. Nawet wówczas, kiedy posługuje się kategoriami zapożyczonymi od innych, to sposób ich używania przekształca je w jego własne narzędzia, charakterystyczne właśnie dla jego metody. Jeżeli zatem chcemy gruntownie poznać jakiegoś myśliciela, to przede wszystkim powinniśmy zapoznać się z jego kategoriami: ustalić ich podstawowy zasób, wyodrębnić kategorie centralne i zbadać, w jaki sposób funkcjonują w jego pracach.

Wynika stąd dość istotna dyrektywa metodologiczna dla historii krytyki religii. Jeżeli chcemy uchwycić to, co najistotniejsze w krytyce religii u poszczególnych myślicieli i w poszczególnych okresach historycznych, to powinniśmy przede wszystkim ustalić, jakie pojęciowe narzędzia badawcze stosowane były przy badaniu i ocenie religii.

Po tych rozważaniach wstępnych możemy teraz przystąpić do wyliczenia głównych problemów, na których pragnęlibyśmy skoncentrować się w tej pracy.

### 14. Główne problemy historii krytyki religii

W krótkim zarysie podręcznikowym, gdzie na niewielu stronach trzeba zebrać to, co najważniejsze, prawidłowy wybór problemów jest rzeczą szczególnie ważną. Toteż

nie mogąc omawiać wszystkiego, zastosujemy następujące kryteria selekcyjne:

a) punkt ciężkości położony będzie przede wszystkim na syntetyczną charakterystykę całych okresów — takich jak starożytność, średniowiecze, Renesans, Oświecenie;

b) z poszczególnych okresów wybierzemy tylko po kilku szczególnie charakterystycznych myślicieli, kwitując pozostałych krótkimi wzmiankami;

c) pominiemy niemal całkowicie informacje biograficzne, koncentrując się na problematyce merytorycznej;

d) z bogactwa problematyki filozoficznej wybierzemy przede wszystkim następujące problemy:

— ustalenie stanowisk, z których religia była poddawana krytyce;

— ustalenie powiązań pomiędzy krytyką religii a innymi dziedzinami, skąd czerpane były przesłanki do krytyki religii;

— ustalenie zasobu charakterystycznych kategorii stosowanych w krytyce religii;

— zbadanie poglądów na temat istoty i pochodzenia religii;

— zbadanie poglądów na temat społecznej funkcji religii;

— zbadanie poglądów na temat perspektyw zaniku religii;

— ustalenie, jakie treści, wartości i ideały zajęły w świadomości i życiu danego myśliciela miejsce wiary w istoty nadprzyrodzone.

Dzieje krytyki religii w Polsce omówione będą w osobnym tomie.

Część pierwsza

# O STAROŻYTNEJ KRYTYCE RELIGII[1]

Ogromny urok i nieprzemijająca wartość starożytnej kultury grecko-rzymskiej polegają przede wszystkim na tym, że kulturę tę przenika — jak pisał młody Marks — „śmiały, swobodny duch"[2].

Myśliciele starożytni pozostawili po sobie następnym pokoleniom ogromny skarbiec racjonalizmu i humanizmu, wspaniałą tradycję świeckiej myśli badawczej, dociekliwej, krytycznej, niezależnej od religii. Z tradycji tych — jak z arsenału różnorakiej broni do walki z teologicznym poglądem na świat — korzystało Odrodzenie i Oświecenie. Również na wyobraźnię młodego Marksa podziałały bardzo silnie wspaniałe postacie starożytnych materialistów. Egoizmowi egocentryków, którzy się wciąż grzebią w swoich własnych przeżyciach, przeciwstawił młody Marks ambitne pragnienie Lukrecjusza, żeby własnymi siłami przekształcać świat[3].

## 15. Klasyfikacja starożytnych krytyków religii

W epoce obejmującej 13 stuleci (od VIII wieku p.n.e. do V wieku n.e.) było wielu myślicieli (filozofów, uczonych, poetów), którzy zajmowali krytyczną postawę wobec religii. Niektórzy z nich byli jawnymi i konsekwentnymi a t e i s t a m i, nie uznającymi żadnych bogów. Dwaj spośród nich przeszli nawet do dziejów myśli filozoficznej z przydomkami Ateistów, mianowicie Diagoras Ateista z Melos[4] i Teodor Ateista z Cyreny[5]. Trzeciego, mianowicie Euhemera, nazwał w starożytności teolog chrześcijański Teofil z Antiochii — „n a j a t e i s t y c z n i e j-

s z y m" * [6]. Wielu z nich miało za życia wytoczone procesy o „bezbożność", m. in. Anaksagoras, Protagoras, Diagoras, Sokrates, Aspazja, Stilpon, Teodor.

Do drugiej grupy można zaliczyć takich materialistów starożytnych, którzy wprawdzie deklarowali, że wierzą w istnienie bogów, ale stanowczo zaprzeczali, jakoby bogowie wtrącali się do spraw ziemskich. Dotyczy to zwłaszcza Epikura i Enniusza. Według Cycerona Epikur zapewniał o swojej wierze w bogów jedynie „z chęci uniknięcia prześladowania", twierdząc bowiem, że „bogowie nie troszczą się o sprawy ludzkie", Epikur „wyrwał z korzeniami religię z duszy ludzkiej", „do szczętu zniszczył całą religię" i „rozumowaniem swym zburzył świątynie i ołtarze nieśmiertelnych bogów". Wynika stąd, według Cycerona, wniosek, że Epikur „w rzeczywistości odrzucił bogów, zostawiając ich tylko w słowach" [7].

Do trzeciej grupy można zaliczyć tych myślicieli, którzy po prostu o b y w a l i s i ę b e z r e l i g i i, a w szczególności obywali się bez bogów w toku uprawiania filozofii przyrody (Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Demokryt), przy budowaniu systemów etycznych (Demokryt, cyrenaicy, Arystoteles, Cyceron), przy pisaniu dzieł historycznych (Tukidydes) lub lekarskich (Galen). Działalność ich była obiektywnym dowodem zbędności religijnych mitów.

Do czwartej grupy zaliczymy a g n o s t y k ó w, którzy powiadali, że nie wiedzą, czy bogowie istnieją. Do grupy tej można zaliczyć Protagorasa z Abdery, Karneadesa z Cyreny i Sekstusa Empiryka [8].

Do piątej grupy zaliczymy tych, którzy czynili pojęciowe rozróżnienie między religią a zabobonem i mówiąc, że bronią religii, zwalczali ostro religijny zabobon. Tak czynili m. in. Cyceron [9] i Plutarch Cheronejczyk [10].

Wreszcie do szóstej grupy zaliczymy tych, którzy posiadali jakąś własną, filozoficzną religię i z tych pozycji zwalczali, niekiedy dość ostro, mity i obrzędy religii ludowej. Tak czynili m. in. Ksenofanes, Sokrates i Platon.

Pomijamy siódmą grupę, do której należeli nie krytycy, lecz obrońcy religii. Uprawiana przez nich krytyka innych religii była jedynie elementem obrony i propagandy

* Wszystkie wyróżnienia w cytatach pochodzą od autora niniejszej pracy.

**Lukrecjusz**

własnej religii. W skład tej grupy wchodzą zarówno myśliciele pogańscy, na przykład cesarz Julian czy Cecyliusz [11], jak chrześcijanin Augustyn [12].

### 16. Rozważania starożytnych na temat istoty i pochodzenia religii

Przedmiotem krytyki religii była w starożytności przede wszystkim mitologia oraz czynności kultowe (krytykę „oczyszczeń" i misteriów znajdujemy u Heraklita i Diogenesa z Synopy, krytykę modłów u Demokryta, Diagorasa, Epikura i Lukiana, krytykę wiary we wróżby u Cycerona, demaskowanie oszustw wyroczni u Oinomaosa i Lukiana).

Słowo „mit" oznacza w języku greckim baśń, bajkę, poetycki wymysł. Fantastycznym mitom przeciwstawiano „*logos*", czyli rozumną treść zdań doświadczalnie bądź logicznie uzasadnionych.

Pierwszym myślicielem, który przeciwstawiał mitowi „*logos*", był prawdopodobnie Heraklit z Efezu; utożsamiał on mit z fałszem i rzucał gromy na poetów-mitotwórców, których nazywał „architektami kłamstw", domagając się, aby ich rózgami precz przegnano. Utożsamienie mitu z fałszem znajdujemy także u Platona. Ale według Platona istnieje możliwość różnych sposobów wartościowania jednego i tego samego przedmiotu. Ocena logiczna nie jest jedyną możliwą oceną. Ocena estetyczna, moralna, społeczna może być inna. Mit poddany ocenie logicznej okazuje się często fałszem, poddany ocenie estetycznej okazuje się piękną poezją, poddany ocenie społeczno-politycznej okazuje się czasem (dla rządzących) pożyteczny. Jednakże, po dokonaniu odpowiedniej selekcji mitów i przystosowaniu ich do potrzeb i interesów własnej warstwy, nie można już tych mitów, które uznało się za pożyteczne, nazywać fałszami. Fałszem są one tylko dla filozofa, ale nie powinien on tego ujawniać, bo skoro — według Platona — rządzącym wolno kłamać [13] i posługiwać się fałszywymi mitami „dla dobra państwa", to rządzeni muszą wierzyć, iż fałsze te są prawdą.

Arystoteles podkreśla za Platonem, że charakterystyczną cechą mitologii jest brak racjonalnego uzasadnienia i dowodów na to, że to, co się mówi, jest prawdą. W przeci-

wieństwie do teologów filozofowie opierają to, co głoszą, na dowodach. Filozofia różni się więc od mitologii przede wszystkim „formą", to znaczy metodą, wątpieniem, dowodzeniem, uzasadnianiem [14]. W okresie panowania mitologii filozofia pojawiła się, według Arystotelesa, jako zjawisko jakościowo nowe. Ze stadium ślepej wiary dokonane zostało — wraz z pojawieniem się filozofii — przejście do stadium samodzielnego badania, sprawdzania i wypracowywania niezależnego od religii poglądu na świat.

Na przykładzie Arystotelesa widać, że myśliciele greccy zaczynają sobie coraz jaśniej zdawać sprawę ze specyficznego charakteru filozofii, który ją dość wyraźnie odcina od religii. Wówczas u niektórych filozofów, a zwłaszcza u stoików i neoplatoników, pojawia się tendencja do ukrycia przed samym sobą lub innymi rzeczywistych rozmiarów tego oderwania się filozofii od mitologii. Zaczyna się proces „wczytywania" głębokiej filozoficznej treści w poszczególne mity celem wykazania, że istotną treścią mitów wiary ludowej jest właśnie filozofia (stoicka lub neoplatońska), a więc — sprzeczność pomiędzy religią a filozofią istnieje tylko pozornie.

Doszukiwanie się filozoficznej treści w mitach doprowadziło do interesującego odkrycia. Już w VI wieku p.n.e. komentator epopei Homera, Theagenes z Rhegion, wypowiedział domysł, że bogowie homeryccy to tylko nazwy i personifikacje sił przyrody (Okeanos to personifikacja oceanu, Hefajstos — personifikacja ognia itd.). Anaksagorejczyk Metrodor z Lampsakos uważał „mitycznych bogów" nie za rzeczywiście istniejące bóstwa, ale za personifikacje bądź sił przyrody, bądź pewnych stanów i dyspozycji psychicznych (Afrodyta — personifikacja miłości, Zeus — personifikacja umysłu, Menis — personifikacja gniewu, Atene — personifikacja artystycznej zręczności). Sofista Prodikos z Keos uznał bogów za personifikacje cenionych przez ludzi wartości. W ten sposób zaczął kształtować się domysł, że k i e d y o b o g a c h s i ę m ó w i, t o w c a l e n i e o b o g a c h s i ę m ó w i, a więc że mity są tylko pewnym szczególnym „sposobem mówienia" o sprawach przyrody i ludzi [15].

Domysły starożytnych na temat pochodzenia religii, a w szczególności na temat pochodzenia mitów, szły w kilku kierunkach.

Po pierwsze — dość powszechnie uważano mity za twór poetów. W religii greckiej nie odgrywało prawie żadnej roli pojęcie „objawienia". Tworem poetów nazywają mity: Ksenofanes, Heraklit, Platon i Warro; pojawia się nawet powiedzenie, że w sprawach tych „poeci wiele nakłamali". Za źródło mitów uchodzi ich skłonność do fantazjowania i antropomorfizowania (tak sądzą Ksenofanes, Platon i Arystoteles).

Po drugie — niektórym poetom przypisali ich starożytni komentatorzy chęć utrwalenia (i ukrycia) pewnych twierdzeń filozoficznych i moralnych w mitach; w ten sposób jednym ze źródeł mitów staje się — obok fantazji — również i rozum poetów, których w związku z tym zaczyna się uważać za mędrców.

Po trzecie — w kręgu sofistów pojawia się domysł, że twórcami religii byli politycy. Centralnymi kategoriami sofistów były pojęcia „natury" i „ustanowienia ludzkiego". Rozpatrując poszczególne zjawiska społeczne, sofiści zaczęli głosić pogląd, że państwo, niewolnictwo, język, moralność, religia nie są czymś „istniejącym z natury", ale zostały ustanowione przez ludzi w określonym celu i w związku z tym mogą być krytykowane i reformowane.

Sofista Trazymach głosił pogląd, że państwo jest tworem garstki ludzi silnych, którzy we własnym interesie narzucili większości swoją władzę. Sofista Alkidamas poddał krytyce porządek społeczny oparty na niewolnictwie, twierdząc, że natura nikogo nie uczyniła niewolnikiem; wszyscy rodzą się wolni i równi; niewolnictwo jest instytucją nienaturalną, która może być zastąpiona przez inną organizację społeczeństwa. Sofista Krytiasz głosił pogląd, że religia nie jest czymś istniejącym z natury, ale została ustanowiona przez polityków w tym celu, żeby lęk przed bóstwem skłaniał ludzi do przestrzegania praw państwowych.

Wszystkie trzy poglądy połączył Warro twierdząc, że religia jest tworem poetów, filozofów i polityków.

Poglądom na religię jako na wymysł jednostek przeciwstawiały się w starożytności poglądy materialistyczne, upatrujące w religii naturalne, żywiołowe odzwierciedlenie pewnej rzeczywistej sytuacji, w jakiej znajdowali się

ludzie pierwotni. Materialista Demokryt, a za nim Lukrecjusz i Petroniusz wyprowadzają religię nie z oszustwa, ale z dość powszechnego i naturalnego lęku człowieka pierwotnego przed siłami przyrody. Źródłem tego lęku — i związanego z nim poczucia bezradności — była dla Demokryta i Lukrecjusza przede wszystkim niewiedza, nieznajomość przyczyn naturalnych zjawisk.

Prodikos próbował wyjaśniać pochodzenie religii uczuciami wdzięczności, prowadzącej do ubóstwiania tego, co dobre i pożyteczne dla ludzi. Były także w starożytności zalążki poglądu, że mity religijne (zwłaszcza kosmogoniczne, „wyjaśniające" powstanie świata) rodziły się z potrzeby posiadania jakiejś odpowiedzi na dręczące ludzi pytania metafizyczne.

### 17. Domysły starożytnych na temat społecznej funkcji mitów

Ci, którzy uważali religię za wymysł polityków, dotykali doniosłego problemu społecznej funkcji religii. Religia — powiadali — jest narzędziem polityki, służy do umacniania państwa i prawa.

Ideolog arystokracji Platon zachęcał rządzących do posługiwania się religią jako narzędziem rządzenia. Mit, zdaniem Platona, może być fałszywy, a jednocześnie przydatny do umacniania porządku społeczno-politycznego. Sam Platon nie ograniczył się do ocenzurowania i selekcji zastanych mitów, ale próbował również wymyślać nowe mity. Charakterystycznym przykładem mitu specjalnie wymyślonego dla umocnienia nierówności społecznej jest opowieść Platona o tym, jak bóg lepił ludzi z różnego materiału: w jednych wmieszał trochę złota — ci są najcenniejsi i powinni rządzić; drugich ulepił z domieszką srebra — ci powinni być ich pomocnikami; innych ulepił z domieszką żelaza i brązu, żeby byli rolnikami i rzemieślnikami[16]. Ten wymyślony przez siebie mit nazwał Platon bajką fenicką.

Skądinąd wiadomo, że podobne mity funkcjonowały w tym samym celu w wielu religiach starożytnych. W żydowskim micie o synach Noego przekleństwo rzucone na

Chama ma uzasadniać podział na wolnych i niewolników. W Prawach Manu podział na kasty jest uzasadniony mitem o niejednakowym materiale, z którego utworzone zostały poszczególne kasty [17].

Według Arystotelesa celem mitu jest „wpajanie określonych przekonań ludowi" i „umacnianie praw i korzyści" [18]. O religii jako szczególnie skutecznym narzędziu rządzenia mówią Polibiusz, Lucyliusz, Warro i Kurcjusz Rufus.

Około 300 roku p.n.e. powstała interesująca teoria pochodzenia wiary w bogów, związana z trafnymi domysłami na temat społecznej funkcji religii. Twórcą tej teorii był podróżnik grecki Euhemer (ok. 340 — ok. 260). Zwiedzane w czasie licznych podróży świątynie z pamiątkowymi tablicami i grobowce zmarłych królów, a zwłaszcza znajdujący się na Krecie grobowiec króla wyspy Zeusa — naprowadziły Euhemera na myśl, że mity o bogach nie są wcale mitami o istotach nadprzyrodzonych, ale stanowią po prostu zniekształcone legendy o zmarłych królach i wybitnych jednostkach. W szczególności zaś tacy bogowie greccy, jak Uranos, Kronos, Zeus, Rea, Demeter, Hera, Temida, Atene, Posejdon i Afrodyta, nie są bynajmniej nieśmiertelnymi bóstwami, które z Olimpu ingerują w sprawy ludzkie, lecz — nosząc imiona dawno zmarłych władców — zostali obdarzeni nieśmiertelnością i boskością jedynie przez wyobraźnię ludu. Lękano się ich za życia, padano przed nimi na twarz, ponieważ posiadali władzę i potrafili dotkliwie się mścić; ten lęk był tak silny, że przekształcił się w trwały nawyk i pozostał po ich śmierci.

Nie ma żadnych bogów, są tylko śmiertelni ludzie uważani niekiedy za bogów — taki był, w gruncie rzeczy, ateistyczny sens rozważań Euhemera o bogach. Tak zrozumieli te rozważania Cycero [19] i Plutarch, który powiadał, że „Euhemer rozsiał po całej ziemi ateizm", ściągając bogów z nieba na ziemię, sprowadzając to, co boskie, do tego, co ludzkie, i niszcząc w ten sposób wiarę [20].

Euhemerowi zawdzięczamy również jedną z pierwszych utopii społecznych: państwom starożytnym, opartym na wyzysku pracy niewolników przez właścicieli niewolników, Euhemer przeciwstawił wizję społeczeństwa bez

niewolnictwa — społeczeństwa, w którym wszyscy ludzie są wolni. Ten radykalizm społeczny Euhemera skłania niektórych badaczy do poglądu, że jego dzieło było satyrą wymierzoną przeciwko współczesnym mu władcom, którzy domagali się, aby ich ubóstwiano.

Wiadomo, że zarówno faraonowie egipscy, jak władcy azjatyccy kazali uważać się za bogów. Również Aleksander Macedoński dla umocnienia swej władzy kazał w Grecji głosić, że jest synem boga Zeusa, który nawiedził jego matkę Olimpiadę, a w Egipcie — że jest synem egipskiego boga Ammona [21]. Podobnie czynili następcy Aleksandra. O Seleuku I krążyły za życia legendy, że jest synem boga Apollina; po śmierci zaczęto mu oddawać kult jako Zeusowi-Zwycięzcy. Jego syn, Antioch I, został po śmierci uznany za Zbawiciela i Apollina, a wnuk, Antioch II, „ustanowił w swym państwie dla siebie honory boskie z kapłanami, świątyniami i ofiarami"; wreszcie Antioch IV Epifanes sam za życia zaczął siebie nazywać „bogiem" [22].

Następnie Marek Antoniusz kazał się w Atenach uważać za nowego Dionizosa i — jako bóg — wstąpił w związek małżeński z boginią Ateną, zmuszając przy tej okazji Ateńczyków do wypłacenia mu miliona drachm tytułem posagu panny młodej [23]. Bogiem nazywano Juliusza Cezara; za boga kazał się uważać Oktawian August. Również cesarz Konstantyn (312—337), który uczynił chrześcijaństwo religią państwową, odbierał od poddanych hołdy jako „żywy bóg" [24].

Z tego kultu władców drwił filozof-cynik Diogenes; rzekome pochodzenie Aleksandra Macedońskiego od boga Ammona wyśmiał także Lukian z Samosaty (ok. 125—190), ujawniając zarazem społeczną funkcję tej mistyfikacji. Opisując w *Rozmowach umarłych* spotkanie Aleksandra z ojcem Filipem, Lukian wkłada w usta Aleksandra wyjaśnienie, że sam nie wierzył w to, że jest synem boga egipskiego Ammona, ale posłużył się tym kłamstwem, bo okazało się pożyteczne: „Barbarzyńcy truchleli przede mną i żaden nie śmiał więcej czoła mi stawić, przekonany, że z bogiem walczy" [25].

Otóż rozumowanie Euhemera wydaje się następujące: skoro władcy domagają się, aby ich uważano za bogów, nazywano zbawicielami i oddawano im boską cześć, to — być może — również inni bogowie, w których ludzie

wierzą, też byli zwykłymi, śmiertelnymi ludźmi. W rozumowaniu takim kryły się cenne zalążki domysłu, że we wszystkich religiach chodzi przede wszystkim o to, żeby wpoić ludowi przekonanie o boskości panujących i nienaruszalności porządku społecznego.

Trafny domysł na temat społecznej funkcji mitu o stworzeniu świata przez bogów wypowiedział wielki poeta starożytny Lukrecjusz (ok. 95—50 p.n.e.). Mit ten ma na celu wpojenie w ludzi przekonania, że istniejącego w świecie porządku nie godzi się krytykować ani zmieniać. Jeżeli świat został stworzony przez bogów, a więc jest „dziełem bożym" (*opus divum*), to wszelka krytyka i dążenie do przemian są zabronione; tego, co istnieje z woli bogów, ludziom zmieniać nie wolno [26].

### 18. O ateistycznym wyjaśnianiu zjawisk przez starożytną materialistyczną filozofię przyrody

Wielu ludziom starożytnym filozofia zastępowała religię; stąd powstał domysł, że ludowi — póki jest niewykształcony — religia zastępuje filozofię. W związku z tym próbowano szukać źródła religii w metafizycznej potrzebie posiadania odpowiedzi na pytania o istotę bytu, początek świata i sens życia. Otóż — przynajmniej dla ludzi wykształconych — systemy filozoficzne starożytności zaspokajały tę potrzebę znacznie lepiej od religii.

Pierwszą próbą ateistycznego wyjaśniania zjawisk był w starożytnej filozofii greckiej hylozoizm. Za hylozoistów uważamy takich myślicieli, jak Tales z Miletu (ok. 620—540), Anaksymander (ok. 610—540), Anaksymenes (ok. 610—550) i Heraklit z Efezu (ok. 540—480). Przez hylozoizm rozumiemy pogląd, według którego istotą świata jest ożywiona materia. Słowo „hylozoizm" powstało z połączenia dwóch słów greckich: hyle — materia i zoe — życie.

Hylozoizm jest koncepcją filozoficzną, która przypisuje materii ruch, energię, moc twórczą i życie. Pierwotną i wieczną zasadą świata jest nie bóstwo, lecz ożywiona materia.

Hylozoizm przeciwstawiał się rozszczepianiu rzeczywistości na dwie odrębne zasady metafizyczne: ducha

(świadomość, życie) i materię. Ujmując świat za pomocą takich dwóch kategorii, popadamy w idealizm; cechom oderwanym od ich materialnego podłoża przypisujemy realny byt, niezależny od materii, a samą materię pojmujemy w sposób niesłychanie zubożony, ponieważ, tworząc kategorię ducha, zabraliśmy materii jej najistotniejsze cechy. Jeżeli z istotnych cech materii (takich jak ruch, energia, moc twórcza, aktywność) utworzyliśmy odrębny, niematerialny byt, to samą materię zaczynamy ujmować jako coś bezwładnego, biernego i martwego. Posiadając zaś tak zubożone pojęcie materii, zamykamy sobie tym samym możliwość wyjaśniania świata przy jej pomocy.

Natomiast hylozoizm łącząc to, co w przyrodzie jest złączone, stwarzał właściwą kategorię filozoficzną do wyjaśniania zjawisk. Jedynie posiadając pojęcie takiej aktywnej, dynamicznej, twórczej materii, można, obywając się bez sił nadprzyrodzonych, wyjaśniać zjawiska w sposób konsekwentnie materialistyczny.

Według starożytnych hylozoistów bogowie nie mieli żadnego udziału w tworzeniu świata. Heraklit z Efezu powiadał nawet wręcz, że „świata naszego nie stworzył żaden z bogów ani z ludzi żaden "[27]; istotą bytu był dla niego materialny ogień przeobrażający się w inne żywioły zgodnie z obiektywnymi prawami ruchu materii. Motorem rozwoju były dla Heraklita wewnętrzne sprzeczności — usuwało to potrzebę rozglądania się za jakimś innym motorem, który działałby z zewnątrz.

Jeżeli — w wyniku oderwania od materii jej istotnych cech i utworzenia z nich kategorii „ducha" — ujmujemy materię jako coś biernego, nijakiego, martwego, to dla wyjaśnienia ruchu i życia w świecie materialnym trzeba poza materią szukać czynnika, który ją z zewnątrz porusza i nadaje jej życie. Podobnie, jeżeli — w wyniku oderwania od człowieka jego istotnych cech i utworzenia z nich kategorii „boga" — ujmujemy człowieka jako istotę bierną, słabą, bezradną i nierozumną, wówczas dla wyjaśnienia dziejów trzeba poza ludźmi szukać podmiotu zdarzeń historycznych i twórcy historii. Ateizm jako negacja światopoglądu dualistycznego jest uświadomieniem człowiekowi, że on sam jest podmiotem swego działania, zdolnym do przekształcania rzeczywistości.

**19. O dwóch typach starożytnego materializmu i ateistycznym pojmowaniu dziejów przez Lukrecjusza**

Istniały dwa zasadnicze typy starożytnego materializmu: materializm Demokryta oraz materializm Epikura i Lukrecjusza. Młody Marks wykazał, że są to dwa różne typy materializmu, że Epikur nie naśladował biernie materializmu Demokryta, ale go twórczo rozwinął, przeciwstawił materializmowi Demokryta nową, wyższą postać materializmu.

Zasadnicza różnica polegała na tym, że u Demokryta mamy fatalizm: atomy spadają w sposób fatalny i z góry determinują całość wydarzeń w świecie, a zatem determinują w sposób bezwzględny również całe postępowanie ludzi. Tak więc w materializmie Demokryta mamy również do czynienia z rozszczepieniem ludzi na bierny przedmiot procesów dziejowych i znajdujący się poza nimi podmiot procesu historycznego, którym są atomy spadające od wieków według fatalistycznie działających praw [28]. U Epikura jest inaczej: wprowadziwszy spontaniczne odchylenia atomów, Epikur otwiera szerokie pole dla ludzkiej wolności. Człowiek nie jest dla Epikura biernym produktem ruchu materii, ale może być również podmiotem procesu historycznego, który będąc częścią przyrody, może ją jednocześnie zmieniać i przeobrażać.

Człowieka jako podmiot historii ukazuje nam najwybitniejszy ze starożytnych epikurejczyków, poeta rzymski L u k r e c j u s z. To jest właśnie treścią księgi piątej jego poematu *O naturze wszechrzeczy*. Religijnej wizji dziejów świata, w której świat wychodzi doskonały z rąk boga i stopniowo staje się coraz gorszy, wymagając raz po raz boskiej ingerencji, Lukrecjusz przeciwstawia konsekwentnie ateistyczną wizję dziejów świata i ludzkości: świata naszego nie stworzył żaden bóg i żaden bóg nie ingeruje w tok historycznych wydarzeń; twórcami historii są sami ludzie. Partnerem ludzi jest tylko przyroda, która u Lukrecjusza nie jest inną nazwą dla boga, ale zbiorem sił, które działają w sposób nieświadomy i żywiołowy.

Człowiek i przyroda, siły przyrody i siły ludzkie toczą walkę. Z jednej strony działa żywiołowo *vis naturae*,

która może człowieka zniszczyć, zgnieść, zmiażdżyć, ale tej sile przyrody przeciwstawia się *vis humana*, siła ludzka, praca ludzka, rozum ludzki, aktywność ludzka, której zawdzięczamy absolutnie wszystko w dziejach ludzkości.

Pierwotnie nie było Ziemi; Ziemia powstała w wyniku skupienia się materii (*congressus materiae*); następnie pojawiło się na Ziemi życie, rośliny, zwierzęta i wreszcie istoty przypominające ludzi, ale żyjące jeszcze na sposób dzikich zwierząt. Nie znały one mowy ani ognia, ani szat ludzkich. Były niemal bezradne w obliczu żywiołowych sił przyrody. Ale stopniowo z potrzeb wzajemnego współżycia powstała mowa ludzka, ludzie opanowali ogień, zaczęli szyć ubrania i posługiwać się metalami.

Siłom przyrody stale przeciwstawiała się aktywność ludzka i tylko ta aktywność powodowała, że ludzie stopniowo, krok za krokiem, posuwali się coraz wyżej. Tak więc wszystko, co dobre, cenne, wartościowe — nauki, sztuki piękne, filozofię, kulturę — ludzie zawdzięczają samym sobie, własnym rękom i własnemu rozumowi.

Lukrecjusz nie ograniczył się do wyeliminowania boga z przyrody, ale także i przede wszystkim wyeliminował bóstwo z dziejów ludzkich. Dzieje ludzkości — w poemacie Lukrecjusza — to dzieje ludzkie w pełnym znaczeniu tego słowa; treścią tych dziejów są zmagania się człowieka z przyrodą, w których wyniku człowiek opanowuje przyrodę i z mroków na poły zwierzęcej dzikości wznosi się własnym wysiłkiem na coraz wyższe piętra kultury i cywilizacji.

Tak to w przeciągu wieków, co z wolna tworzyły doby,
Wszystko na brzeg światłości człowiek rozumem dobył[28].

Piąta księga poematu Lukrecjusza to wspaniały hymn zawierający pochwałę ludzkiej pracy i ludzkiego rozumu — filozofię pobudzającą do aktywności kulturotwórczej.

### 20. Rozważania Lukrecjusza o dopuszczalności metaforycznego „sposobu mówienia"

Pewne trudności interpretacyjne sprawia historykom filozofii fakt, że Lukrecjusz, który kilkakrotnie oświadcza,

iż jego misją życiową i celem twórczości poetyckiej jest „wyzwalanie ducha ludzkiego z ciasnych więzów religii" [30], rozpoczął swój antyreligijny poemat strzelistą inwokacją do bogini Wenus. Powstaje problem: czy aby nie ma sprzeczności pomiędzy tą inwokacją do bóstwa a wyraźnie ateistyczną tendencją całego poematu Lukrecjusza?

Odrzucając jako nieprzekonywające te pomysły interpretacyjne, w których inwokacja traktowana jest jako ustępstwo Lukrecjusza na rzecz wiary ludowej w opiekuńcze bóstwo Rzymu lub bagatelizowana jako zwykły poetycki ornament, należy przede wszystkim zbadać, co sam Lukrecjusz powiada o używaniu imion bóstw. Okazuje się, że w poemacie znajduje się wypowiedź zupełnie jednoznaczna o warunkach dopuszczalności używania imion bóstw przez człowieka, który nie wierzy w ich istnienie. Lukrecjusz zgadza się na używanie takich imion jako symbolu pewnych zjawisk, spraw, sił czy przedmiotów naturalnych — byle tylko zdawać sobie sprawę z tego, że mamy do czynienia z metaforą, i byle przy tym nie ulegać żadnym, związanym z tymi nazwami zabobonom: „I jeśli ktoś tutaj — pisze Lukrecjusz — postanawia sobie morze zwać Neptunem, a Cererą zboża i jeśli woli (nad)używać (*abuti*) imienia Bakchusa, niż wymieniać właściwą nazwę cieczy, to pozwólmy mu nazywać ziemski krąg matką bogów, byleby tylko sobie w istocie oszczędził kalania ducha podłym zabobonem" (*religione turpi*) [31].

Mamy tu — rozwiniętą później, w epoce Renesansu, przez Bruna — zasadę tolerancji dla rozmaitych „sposobów mówienia", wynikającą z doniosłego rozróżnienia między filozoficzną „treścią" a dowolną „formą", czyli sposobem wyrażania tej treści (*modus loquendi*).

Należy więc przypuszczać, że rozpoczynając swój poemat od inwokacji do Wenus, Lukrecjusz zupełnie świadomie uczynił to słowo symbolem jednego z centralnych pojęć własnej filozofii. Powstaje teraz pytanie: jakie były te najbardziej centralne pojęcia filozofii Lukrecjusza?

Oczywiście atomy i próżnia oraz dwie elementarne siły kosmiczne: siła spajania, łączenia, sprzęgania atomów, czyli czynnik konstruktywny, i siła rozłączania, rozrywania i rozpraszania atomów, czyli czynnik destrukcyjny. Otóż Wenus i Mars z poematu Lukrecjusza to są właśnie

symboliczne personifikacje tych kosmicznych sił: Wenus to symbol siły łączącej atomy, symbol życia, miłości, płodności, pokoju, zgody, harmonii — jednym słowem symbol aktywności konstruktywnej, a Mars to symbol siły rozrywającej związki atomów, symbol zniszczenia, wojny, nieładu i w ogóle aktywności destrukcyjnej [32].

Taka interpretacja pozwala nam wyjaśnić, jaki sens ma prośba Lukrecjusza do Wenus o pokój. Inwokacja do Wenus jest w gruncie rzeczy wezwaniem do ludzi, bo przecież ta konstruktywna siła kosmiczna, której symbolem jest Wenus, znajduje się również w samych ludziach. Innym symbolem konstruktywnej siły kulturotwórczej jest dla Lukrecjusza Epikur — personifikacja rozumu, filozofii materialistycznej i wyzwalania ducha ludzkiego od lęku przed śmiercią i z ciasnych więzów religii.

### 21. Wartości i wzory osobowe przeciwstawiane przez starożytnych religiom

Obywanie się bez bogów przy wyjaśnianiu zjawisk przyczyniało się do rozwoju nauki, ale nie było sprawą najważniejszą. Bardziej doniosłą funkcją filozofii starożytnej — a częściowo także literatury i historii — było dostarczanie wzorów osobowych.

Wbrew religii, która wpajała przekonanie o wszechmocy Przeznaczenia (chociażby na przykładzie tragicznego losu Edypa), wielu filozofów starożytnych podkreślało, że los człowieka zależy w znacznej mierze od jego własnej woli, odwagi, energii, wytrwałości.

Odrzucając wiarę w mity o życiu pozagrobowym, sofista Prodikos z Keos (V wiek p.n.e.) uważał, że śmierć jest ostatecznym kresem życia i wyzwoleniem ze wszelkich cierpień. Wyciągał z tego wniosek, że sensu życia należy szukać w samym życiu, a nie poza nim, i że nie należy spodziewać się innej nagrody za cnotę niż ta, którą jest sama cnota.

Oczywiście, na gruncie tego ateistycznego światopoglądu nie było miejsca na modlitwy do bogów. Człowiek — według Prodikosa — jest sam twórcą swojego

losu. Dzielność nie jest darem bogów, ale rezultatem własnego wysiłku moralnego. Można jej nauczać i nauczyć się. W tym duchu interpretował Prodikos dawny mit o Heraklesie. Z dawnego argiwskiego półboga uczynił Prodikos wszechhelleński ideał człowieka, który sam siebie stwarza i wszystko zawdzięcza własnej pracy, własnemu męstwu i własnej dzielności.

Celem kilku dialogów Platona było nie tylko przedstawienie zasad własnej filozofii, ale także pokazanie — na przykładzie Sokratesa — ideału człowieka, który bezinteresownie i bohatersko służy prawdzie. Dla Lukrecjusza ideałem człowieka jest Epikur jako myśliciel, który dla szczęścia ludzkości wypowiedział walkę religii.

Religia — według Lukrecjusza — jako produkt lęku i niewiedzy, nie przyczyniła się do postępu, nie dała ludziom szczęścia, przeciwnie — była dla ludzi źródłem cierpień i nieszczęść. Religia nie uczyniła ludzi bardziej moralnymi, przeciwnie — często sama rodziła zbrodnie (*peperit scelerosa atque impia facta*) [33]. Przyznawał to również Plutarch pisząc, że te narody, u których kult religijny polega na składaniu bogom własnych dzieci na ofiarę, byłyby szczęśliwsze, gdyby ich prawodawcami byli ateiści [34].

Również Lukian z Samosaty nie ograniczał się do drwin z religii, ale dał w swoich dialogach wiele pozytywnych treści, pisząc między innymi żywot wolnomyślnego filozofa Demonaksa w tym celu — jak powiada — „aby najszlachetniejsi młodzieńcy, oddani filozofii, nie musieli się kształcić jedynie na starych wzorach", ale „mogli zaczerpnąć przykład z naszych czasów" [35]. Doniosłe znaczenie miała spisana przez Plutarcha seria życiorysów mogących być wzorami bohaterskiego służenia ojczyźnie.

Kultom religijnym przeciwstawiali wolnomyślni filozofowie starożytni racjonalny „kult" wartości kulturalnych: kult Prawdy, kult Rozumu, kult Filozofii i kult Poezji. Jeżeli prawdą jest to, co napisał Tadeusz Sinko, że „każde pokolenie wyczytywało i wyczytuje z tekstów antycznych to, co odpowiada jego zaintereso-

waniom i potrzebom"[36], nie ulega wątpliwości, że naszemu pokoleniu pozostało jeszcze bardzo wiele do wyczytania i nauczenia się ze skarbca kultury starożytnej. Przy pracy naukowej nad najbardziej aktualnymi problemami współczesności można znaleźć u starożytnych niejedną podnietę, pobudzającą do myślenia i ukazującą nowe horyzonty.

Część druga

# O RENESANSOWEJ KRYTYCE RELIGII[1]

Epoka Odrodzenia była wielkim światopoglądowym przewrotem. Przewrót ten polegał na burzeniu średniowiecza i stawianiu fundamentów pod całą kulturę nowożytną.

Podkreślając przeciwieństwo pomiędzy Odrodzeniem a średniowieczem, należy najpierw wyjaśnić, o jakie treści średniowiecza chodzi. Średniowiecze bowiem, podobnie jak inne epoki, nie było czymś jednolitym, ale — w wyniku sprzeczności interesów klasowych — rozdzierane było walką ideologiczną pomiędzy tendencjami postępowymi i wstecznymi. W związku z tym charakterystykę renesansowej krytyki religii należy poprzedzić krótkim przedstawieniem panującej doktryny średniowiecznej oraz charakterystyką walk, toczonych w średniowieczu przeciwko panującemu systemowi teologii i filozofii.

## 22. O panującym systemie teologii w wiekach średnich

Trzonem nadbudowy społeczeństwa feudalnego, opartego na nie opłacanej, pańszczyźnianej pracy i poddaństwie chłopów, był kościół katolicki i jego doktryna teologiczna.

Zasadnicze zręby teologii katolickiej powstały u schyłku świata starożytnego, w ostatnim okresie niewolnictwa. W obliczu konfliktu klasowego między niewolnikami a właścicielami niewolników kościół katolicki stanął po stronie właścicieli niewolników. W liście apostoła Pawła do mieszkańców Efezu czytamy: „Słudzy! (w oryginale greckim *douloi* = niewolnicy) posłuszni bądźcie panom

wedle ciała, z bojaźnią i ze drżeniem, w prostości serca waszego, jako Chrystusowi. Nie na oko służąc, jakoby ludziom się podobając, ale jako słudzy Chrystusowi, czyniąc wolę bożą z sercem. Z dobrą wolą służąc, jako Panu, a nie ludziom"[2]. W liście Pawła do Kolossan: „Słudzy! bądźcie posłuszni we wszystkim panom wedle ciała, nie służąc na oko, jakoby ludziom się podobając, ale w szczerości serca, boga się bojąc"[3].

W pierwszym liście Pawła do Tymoteusza czytamy: „Słudzy, którzykolwiek są pod jarzmem, niech rozumieją pany swe godne wszelakiej czci, aby imię Pańskie i nauka nie były bluźnione"[4]. W liście Pawła do Tytusa: „Słudzy, aby panom swym byli poddani, we wszystkim się podobając, nie sprzeciwiając się"[5]; „napominaj je, aby przełożeństwom i zwierzchnościom poddanymi byli, na rozkazanie posłuszni byli"[6]. W liście do bogatego właściciela niewolników Filemona zawiadamia go Paweł, że odsyła mu zbiegłego niewolnika Onezyma, aby go miał wiecznie.

Apel o humanitarne obchodzenie się z niewolnikami związany jest ściśle z uznaniem prawa właścicieli niewolników do posiadania niewolników za prawo istniejące z woli bożej i nienaruszalne. W liście apostoła Piotra czytamy: „Boga się bójcie. Króla czcijcie. Słudzy, poddani bądźcie panom we wszystkiej bojaźni, nie tylko dobrym i skromnym, ale też i przykrym"[7].

Przytoczone teksty — udzielające religijnej sankcji podziałowi społeczeństwa starożytnego na wolnych i niewolników — świadczą o tym, że religia chrześcijańska była (przynajmniej w IV i V wieku) częścią nadbudowy formacji niewolniczej[8], umacniając własność i władzę właścicieli niewolników. Po upadku tej formacji teologowie chrześcijańscy przystosowali wszystkie działy teologii i filozofii chrześcijańskiej do potrzeb panów feudalnych. Przystosowaniu uległy nawet tak fantastyczne działy teologii jak angelologia.

Dzieła teologów średniowiecznych o aniołach stanowią świetną ilustrację słuszności tezy, że kiedy teologowie mówią o niebie, to wcale nie o niebie mówią, ale o Ziemi. Kiedy pisali o aniołach, to w tym celu, żeby narzucić społeczeństwu pogląd, w jaki sposób ma być urządzone społeczeństwo ludzkie.

Giordano Bruno

Największym autorytetem teologii chrześcijańskiej w sprawach angelologicznych był autor z V wieku, ukrywający się pod pseudonimem Dionizego Areopagity. Z jego dzieła *O hierarchii niebiańskiej* dowiadujemy się, że w niebie nie ma wcale równości, ale jedni aniołowie muszą służyć drugim aniołom. Istoty niebiańskie podzielone są na dziewięć klas, z których jedna rozkazuje drugiej. „Pierwszej hierarchii podlega druga, ta zaś rozkazuje trzeciej" itd.[9] Najniżej znajdują się zwyczajni aniołowie, nad nimi są Archaniołowie, nad nimi — Zastępy, wyżej Moce, Księstwa i Panowania, wreszcie Trony, Cheruby i Serafy, nad którymi jest sam bóg. Morał zaś tych rozważań o aniołach jest następujący: „Cudowna subordynacja chórów anielskich to wzór podniosły, który nasza hierarchia powinna odzwierciedlać tak doskonale, jak tylko jest to dla niej możliwym, aby stać się niejako odblaskiem piękności anielskiej i aby wznieść nas za jej pośrednictwem do zasady absolutnej wszelkiej władzy i autorytetu"[10]. Inaczej mówiąc: chłopi pańszczyźniani zostali stworzeni po to, żeby służyć szlachcie, szlachta powinna służyć baronom, baronowie hrabiom, hrabiowie książętom, książęta królom, królowie papieżowi i cesarzowi. Papież i cesarz — a także biskupi — są już właściwie aniołami[11] i bezpośrednio podlegają bogu. Używając słów Dionizego: „Najwyższy i boski prawodawca tak rozporządził, aby nasza święta hierarchia była wzniosłym naśladownictwem hierarchii niebiańskich"[12].

O autorytecie Dionizego świadczy fakt, że święty Tomasz z Akwinu cytuje go 1702 razy[13], przejmując jego twierdzenia o hierarchii anielskiej[14]. „W całej mnogości aniołów — pisał Tomasz — jest hierarchia najwyższa, pośrednia i najniższa"[15], wyciągając stąd wniosek, że również społeczeństwo ludzkie powinno być zorganizowane w sposób hierarchiczny, tak aby istoty niższe służyły istotom wyższym. W szczególności zaś monarcha feudalny, będący niejako uosobieniem średniowiecznego porządku społecznego, powinien zdawać sobie sprawę z tego, że jest tym w państwie, czym jest bóg w świecie[16]. Bóg ustanowił monarchów po to, aby prowadzili państwa do tego celu, dla jakiego zostały one stworzone przez boga.

Średniowieczni pisarze kościelni prześcigali się w gloryfikowaniu cesarzy i królów za pomocą słownictwa reli-

gijnego. Na przykład biskup Thietmar pisał o cesarzu Henryku II (tym samym, który za czasów Bolesława Chrobrego wielokrotnie napadał na Polskę), że został obrany cesarzem „zrządzeniem Najwyższego", że władał państwem „z boskiego nakazu" [17], a opisując, jak ów cesarz pustoszył Bawarię, dowodził, że „nie ma na tym świecie władzy, która by nie pochodziła od boga, i ten, kto przeciw niej powstaje, ściąga na siebie gniew Bożego Majestatu" [18]. Szczególnie warto zapamiętać dwa charakterystyczne epitety, skierowane przez biskupa Thietmara pod adresem cesarza: *„christus Domini"* [19] i *„vicarius Dei in terris"* [20].

Teologowie francuscy powiadali, że królowie są „cielesnymi bogami" [21]. Dla umocnienia autorytetu monarchów feudalnych w oczach uciskanych i wyzyskiwanych mas ludowych teologowie średniowieczni nazywali władców ziemskich „bogami" i „chrystusami", domagając się, aby oddawano im cześć religijną. Wzorując się na pogańskich apoteozach cesarzy rzymskich, teologowie chrześcijańscy zaczęli umieszczać poszczególnych monarchów w niebie jako „świętych". W ten sposób doszło do umieszczania w kościołach obrazów i portretów takich władców, jak cesarz święty Henryk II, król francuski święty Ludwik IX, król angielski — święty Edward, król duński — święty Kanut II, król hiszpański — święty Ferdynand III, król węgierski — święty Stefan I i wielu innych.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na społeczną funkcję sztuki kościelnej.

W kościele della Martorana w Palermo znajduje się piękna mozaika z XII wieku, przedstawiająca Jezusa Chrystusa koronującego króla sycylijskiego Rogera. Mozaika ta — podobnie jak wiele innych średniowiecznych obrazów — pokazuje naocznie, w jaki sposób idea boga służyła do umacniania władzy monarchów. Przypomina ona tematem polichromowaną płaskorzeźbę z grobowca egipskiego, przedstawiającą faraona Sethosa I, na którego spływają łaski bogini Hathor. Inna płaskorzeźba ukazuje nam znów Jezusa Chrystusa, przez którego dłonie spływa łaska boża na cesarza bizantyjskiego Romana i cesarzową Eudoksję.

Warto także obejrzeć obraz przedstawiający Noego i jego synów. Noe błogosławi Jafeta, uosobiającego wła-

dzę, i Sema, uosobiającego stan kapłański. Pod nimi Cham, uosobiający pracę, orze ziemię. Duży napis wyjaśnia, że podział społeczeństwa istnieje z woli bożej i że wszystkie stany są sobie wzajemnie koniecznie potrzebne.

Tę ostatnią ilustrację warto dokładnie obejrzeć ze względu na sposób przedstawienia Noego. Gdyby nie podpis, można by go wziąć za Jehowę, który na wielu obrazach wygląda bardzo podobnie. Do sprawy tej wkrótce wrócimy, kiedy zajmiemy się teorią renesansowego myśliciela francuskiego — Postela.

Uświęcanie feudalnego porządku społecznego, używanie religii do umacniania podziału społeczeństwa na klasy i do gloryfikowania klasy wyzyskiwaczy i ciemiężycieli było doniosłą funkcją społeczną Kościoła katolickiego w wiekach średnich. Funkcja ta była sowicie opłacana „nadaniami" i przywilejami. Za spełnianie tej funkcji biskupi otrzymywali od królów i książąt setki wsi wraz z poddanymi chłopami, którzy byli obowiązani utrzymywać ich własną pracą. W ten sposób duchowieństwo stało się szczególnie bogatym i uprzywilejowanym stanem społeczeństwa feudalnego. Jeszcze w XVIII wieku Kościół katolicki we Francji posiadał około miliona chłopów pańszczyźnianych. Taką samą liczbę chłopów pańszczyźnianych posiadał również kościół katolicki w Polsce — z czego wynika, że nie ograniczał się tylko do udzielania religijnej sankcji wyzyskowi feudalnemu, ale sam brał bezpośredni udział w feudalnej eksploatacji mas chłopskich.

W XII wieku okazało się, że usługi ideologiczne Kościoła nie wystarczają, ale w związku z rozwojem sprzeczności klasowych i towarzyszącym mu rozwojem krytycznej myśli antyfeudalnej niezbędne jest uruchomienie nowego typu usług — o charakterze wywiadowczym, śledczym, policyjnym i sądowym. W ten sposób doszło w roku 1184 do ustanowienia tak zwanej „świętej inkwizycji", której okrucieństwa tworzą niezmyte czarne plamy na kartach dziejów Kościoła.

Zadaniem inkwizytorów było bezlitosne tępienie wszelkich przejawów wolnej, krytycznej myśli, a zwłaszcza postępowych, antyfeudalnych dążeń społecznych. Wszelką krytykę porządku feudalnego Kościół piętnował mianem herezji; inkwizytor brał podejrzanych na tortury, wy-

dawał orzeczenie, kto jest heretykiem, i po wydaniu wyroku przekazywał skazanego władzy świeckiej, aby go spaliła na stosie [22].

### 23. Walka z panującym systemem teologii w wiekach średnich

Będąc wielkim przewrotem światopoglądowym skierowanym przeciwko średniowieczu, Renesans nie wyrasta przecież w kulturalnej próżni, ale zostaje przygotowany przez trud przodujących umysłów wielu poprzedzających stuleci. Renesansowemu ateizmowi i antyklerykalizmowi torowała drogę wolna myśl średniowiecza, towarzysząca zwłaszcza walce miast o emancypację spod jarzma seniorów feudalnych.

Jedną z charakterystycznych cech średniowiecznego antyklerykalizmu był biblijny język inwektyw, kierowanych przeciwko papieżom, kardynałom, biskupom i opatom. Stolicę Apostolską nazywano — w sposób obrazowy — „Synagogą Szatana" i „Babilońską Nierządnicą", a papieża — „Antychrystem", „Herodem" i „Judaszem". Głównym oskarżeniem było najczęściej to, że hierarchia kościelna nie służy Chrystusowi, ale posługuje się Chrystusem w swojej służbie „Złotemu Cielcowi".

„Wielu umierających — pisał w pierwszej połowie XII wieku wielki wolnomyśliciel średniowieczny Piotr Abelard (1079—1142) — zwodzi chciwość tych, którzy im obiecują rzekome zbawienie w zamian za zakupienie nabożeństw... Duchowieństwo nie pyta, gdzie jest bóg, lecz: gdzie są pieniądze? *Ubi est Nummus?*" [23]

Przyjaciel Abelarda Fulko z Deuil pisał w jednym z listów: „Czyżbyś nigdy nie słyszał o chciwości i rozpuście Kurii Rzymskiej? Żadnymi bogactwami nie nasyci się bezdennej żarłoczności tamtejszych nierządnic. Czyjaż sakiewka może napełnić ich chciwe skrzynie?... Wszyscy ci, którzy za naszych czasów wybrali się do tej Stolicy bez większej ilości pieniędzy, przegrali swoją sprawę i ze wstydem wrócili z powrotem. Jeżeli bez pieniędzy zechcesz przedstawić im swoją sprawę, zostaniesz przez nich wyśmiany i nie uzyskasz żadnej sprawiedliwości" [24].

A uczeń Abelarda, filozof i rewolucjonista włoski Arnaldo z Brescii (1100—1155), w taki sposób prze-

mawiał do ludu rzymskiego: „Kardynałowie, odstępcy od Chrystusa, są chciwcami i obłudnikami; nie tworzą oni Kościoła bożego, ale raczej dom kupiecki lub jaskinię zbójców... A papież? Żaden to pasterz dusz, jeno krwiożerczy człowiek, krwią i płomieniem utrzymujący swój autorytet. Nie jest on obrońcą, ale prześladowcą kościołów, uciemiężycielem niewinności, potworem, który tylko cielsko swe pasie, trzosy złotem napełnia i wiernych oszukuje" [25].

W połowie tego samego XII wieku poeta francuski Gautier de Châtillon pisał, że „kuria rzymska stała się straganem" (*Romanorum curia non est nisi forum*), a „miejsce bóstwa zajął pieniądz" (*nummus est pro numine*); „gdy w Rzymie przemówi pieniądz, milkną wszystkie prawa" (*ubi nummus loquitur, et lex omnis tacet*) [26].

Te same zarzuty stawia papieżom największy z poetów włoskiego średniowiecza, a zarazem pod wieloma względami prekursor Renesansu, Dante Alighieri (1265—1321). Do umieszczonych przez siebie w piekle papieży Mikołaja III i Bonifacego VIII powiada:

> ...jeszcze bym słowy gorszymi pomstował
> na waszą chciwość, która świat splugawia...
> Wyście sobie ze srebra i złota
> zrobili boga, niby bałwochwalce... [27]

— dodając, że to właśnie o Rzymie papieskim była mowa w *Apokalipsie*, kiedy św. Janowi ukazała się siedmiogłowa „nierządnica babilońska".

Renesansowej krytyce religii torował drogę średniowieczny racjonalizm wspomnianego wyżej filozofa francuskiego Abelarda. Przedstawiciele panującego Kościoła nazywali wiarę „pewnością" (*certitudo*), opartą na niewzruszonej powadze autorytetów, wobec których rozum powinien milczeć. Abelard przeciwstawił im własną definicję wiary: wiara jest „przypuszczeniem" (*aestimatio*). Pewnością było dla Abelarda jedynie to, do czego doszedł na podstawie ściśle logicznego rozumowania. „Cóż bardziej może być przeciwnego wierze — wołali jego wrogowie — niż nie chcieć wierzyć w nic takiego, do czego nie można dojść rozumem?" [28]

Abelard wykazywał, że na autorytetach nie można polegać, ponieważ autorytety kościelne wzajemnie sobie przeczą. Na to samo pytanie jedne autorytety odpowiadają: „tak", a drugie: „nie". Zestawienie takich sprzeczności stanowi treść dzieła Abelarda *Sic et Non*. Jeżeli zaś wśród autorytetów, uznawanych przez Kościół, są sprzeczności, to decydować musi rozum. Zresztą nawet w przypadku całkowitej jednomyślności wszystkich autorytetów kościelnych wiara, oparta na zaufaniu do nich, również wymaga sprawdzenia rozumowego, ponieważ mogą one błądzić.

W rezultacie wysunął Abelard doniosłą zasadę „sceptycyzmu metodologicznego", wyprzedzając w ten sposób Ramona Lullusa, Giordana Bruna i Kartezjusza: „Wątpiąc, rozpoczynamy badanie i dzięki badaniu dochodzimy do prawdy" [29]. Zdawał sobie przy tym sprawę, na jakie naraża się niebezpieczeństwa. „Nikomu — pisał — nie uchodzi bezkarnie zastanawianie się nad tym, w co, między swoimi, należy wierzyć, ani podawanie w wątpliwość tego, co wszyscy mówią" [30]. Trzeba więc było nie lada jakiej odwagi, żeby w owych czasach wypraw krzyżowych i pogromów wybrać sobie zawód filozofa, którego obowiązki tak formułował Abelard: „Szukać prawdy rozumowaniem i we wszystkim iść nie za mniemaniem ludzi, lecz za wskazaniem rozumu" [31], tym bardziej że mniemania ludzi, a zwłaszcza ich wierzenia religijne, oparte są na tym, co wpojono im w dzieciństwie, „zanim byli zdolni do zrozumienia tego, w co twierdzą, że wierzą" [32].

Poglądy Abelarda były kilkakrotnie potępiane przez Kościół. W roku 1121 zwołano w jego sprawie synod w Soissons, na którym zmuszono go do wrzucenia własnego rękopisu w ogień, a następnie „jak złoczyńcę i zbrodniarza" zawleczono go do więzienia. W czerwcu 1140 roku zwołano w jego sprawie drugi synod, tym razem w Sens, na którym potępiono go jako heretyka. Dnia 16 lipca 1140 roku papież Innocenty II zaaprobował wyrok synodu i nakazał biskupom francuskim, aby zamknęli Abelarda w więzieniu, a wszystkie jego dzieła spalili [33].

Renesansowemu humanizmowi i panteistycznemu materializmowi torowały drogę liczne średniowieczne herezje ludowe [34]. Przykładem mogą być poglądy tak zwanych „braci i sióstr wolnego ducha". Odrzucali

oni katolickie przeciwstawianie sobie boskości i świata; odrzucali katolicki pogląd, że człowiek jest istotą nędzną i grzeszną; wyciągali stąd wniosek, że człowiekowi nie jest potrzebny bóg, zbawiciel, ani święci, ani posty, ani modlitwy, ani sakramenty, ani w ogóle pośrednictwo Kościoła. Twierdzili, że wszyscy ludzie powinni być wolni i nie powinni podlegać prawom feudalnym, świeckim ani kościelnym. Stosunkom feudalnym przeciwstawiali hasła utopijno-komunistyczne. Twierdzili, że „żaden z bogaczy nie będzie zbawiony", natomiast „zbawieni będą wszyscy biedacy", bo „jak ogień rdzę, tak nędza unicestwia wszelki grzech". Inni szli dalej, twierdząc, że nie istnieje żadne piekło ani czyściec i nie ma aniołów ani diabłów; aniołowie to tylko personifikacje cnót ludzkich, a diabły to tylko personifikacje wad i grzechów [35].

Niektórzy heretycy dochodzili do poglądów materialistycznych. Na przykład Ortlieb ze Strassburga (XIV wiek) twierdził, że świat jest wieczny (*mundum aeternum esse*), „z czego wynika, że bóg nie jest stwórcą świata" (*et ita Deus non est creator mundi*) [36].

W świecie arabskim już w wieku X pojawiła się teoria, według której wszystkie trzy wielkie religie — żydowska, chrześcijańska i mahometańska — są tworem oszustów. Wódz Karmatów Abu Tahir (ok. 920 roku n.e.) powiadał: „Było na tym świecie trzech takich, którzy oszukali ludzi: jeden pasterz, jeden lekarz i jeden poganiacz wielbłądów. A ten poganiacz wielbłądów był najgorszy". Mówiąc o „pasterzu", miał na myśli Mojżesza, „lekarzem" nazywał Jezusa, a „poganiaczem wielbłądów" — Mahometa [37].

Następnie ta sama myśl — za pośrednictwem Awerroesa — zawędrowała z Mekki przez Kordowę do Paryża i Palermo. W roku 1201 profesor teologii w Paryżu Simon de Tournai bronił publicznie tezy o trzech oszustach i dowodził, że człowiekowi religia jest niepotrzebna [38].

Renesansowemu materializmowi torował drogę również średniowieczny empiryzm filozofa angielskiego Rogera Bacona (ok. 1210—1292), który wybiegał myślą daleko w przyszłość, marząc o postępie technicznym i cudownych wynalazkach; drogę do tego celu widział w oparciu nauk o matematykę i eksperymentowanie.

### 24. Renesansowa krytyka duchowieństwa

Myśliciele renesansowi kontynuowali antyklerykalne wątki średniowiecza. Pierwszy wielki poeta włoskiego Odrodzenia Francesco Petrarca (1304—1374) powiadał, że „papieże nasi kochają się jeno w bogactwach", a w jednym z sonetów tak zwracał się do Stolicy Apostolskiej:

Dziś krzywdą tyjesz, łzy cudze pijesz krwawe.
Zbrodniarko! gwałt i kłam, szalbierstwo i złość — twoja siła [39].

Nienajlepszego mniemania o dworze papieskim był najwybitniejszy z renesansowych nowelistów Giovanni Boccaccio (1313—1375), który m. in. napisał: „Rozpusta, chciwość, obżarstwo, wiarołomstwo, zawiść, pycha i inne gorsze występki (jeśli sobie można tylko gorsze wystawić) tak im weszły w obyczaj, że dwór papieski jest dla mnie raczej kuźnią diabelskich poczynań niż dzieł świętych... Są tak skąpi i na grosz chciwi, że nie wstydzą się kupczyć wszystkim, poczynając od krwi ludzkiej, nawet chrześcijańskiej, a kończąc na rzeczach świętych, odpustach i beneficjach" [40].

W XV wieku jeden z najwybitniejszych humanistów włoskiego Renesansu, Lorenzo Valla (ok. 1405—1457), napisał traktat demaskujący fałszerstwo dokumentu, wydanego rzekomo przez cesarza Konstantyna, a stanowiącego prawną podstawę świeckiego panowania papieży. „Stawiam papieżom — pisał Valla — zarzuty bardzo poważne: bezmiernej ignorancji, nienasyconej chciwości, będącej formą bałwochwalstwa i próżnej żądzy rozkazywania, której zawsze towarzyszy okrucieństwo... Papież rozpoczyna wojny przeciw spokojnym ludom i sieje niezgodę między miastami i książętami; papież pożąda cudzych bogactw i przejada do ostatniej kropli swoje bogactwa... gdy tymczasem Chrystus umiera z głodu i nędzy w tylu tysiącach biedaków" [41].

Najwybitniejszy spośród humanistów XVI wieku Erazm z Rotterdamu (1466—1536) pisał, że papieże są „okrutnie skrzętni, gdy idzie o zbieranie żniwa pieniężnego" [42], że kupują sobie godność papieską za pieniądze, a kupiwszy ją, bronią jej „mieczem, trucizną

Na faraona Sethosa I spływają łaski bogini Hator

Jezus Chrystus koronujący króla sycylijskiego Rogera

**Jezus Chrystus błogosławiący cesarza bizantyjskiego Romana i cesarzową Eudoksję**

i wszelkim gwałtem"[43], walcząc — w obronie posiadanych bogactw — „ogniem i mieczem, nie bez hojnego krwi chrześcijańskiej rozlewu"[44].

W roku 1534 został ukończony — pisany przez kilkanaście lat — poemat łaciński pod tytułem *Zodiak życia*. Autorem był poeta włoski Pier Angelo Manzolli (ok. 1500—1543), ukrywający się pod pseudonimem: Marcello Palingenio Stellato. W księdze piątej poeta pisał: „Nie pozwól, aby próg twego domu przestąpił jakikolwiek zakonnik albo kapłan jakiejkolwiek religii. Unikaj ich: nie ma bowiem gorszej od nich zarazy (*pestis*)... oni są rozsadnikami głupoty, źródłem nieszczęść, wilkami w jagnięcej skórze; kieruje nimi bynajmniej nie pobożność, lecz chciwość. Pozorem cnoty wprowadzają w błąd naiwnych i w cieniu religii dopuszczają się tysięcy czynów zdrożnych, wyrządzając tysiące krzywd. Gwałcą, uwodzą cudze żony, psują młodzież. Oddani są rozpuście i obżarstwu, handlują świętościami niebiańskimi. Opowiadają niestworzone brednie, fabrykują fałszywe cuda, aby oszukiwać prosty lud i bogacić się... A niech tylko przestanie im to przynosić dochód, porzucą bogów i święcenia, bo sobie samym, a nie niebiosom służą. Korzyść powołała do życia bogów; a gdzie korzyści nie widać, tam świątynie pustoszeją, ołtarze są porzucane i nie ma żadnego boga. Więc pędź od siebie tych oszukańczych świętoszków, chytrych jak lisy, precz"[45]. W księdze trzeciej poeta oddawał głos Epikurowi, który wyjaśnia, że wszelkie opowiadania o karach i nagrodach pośmiertnych są „kłamliwymi wymysłami poetów" (*vatum commenta*), przynoszącymi tylko zyski kapłanom (*lucra sacerdotum*)[46].

Poemat Manzollego-Palingenia trafił do rąk papieża Pawła III, który kazał autora pochwycić i spalić na stosie. Okazało się jednak, że autor już zmarł i został pochowany. Żeby jednak woli papieża stało się zadość, grób rozkopano, wyciągnięto zwłoki i ogłosiwszy zmarłego poetę za heretyka, spalono je uroczyście na stosie, a poemat wciągnięto na indeks ksiąg zakazanych. Obudzono w ten sposób zainteresowanie *Zodiakiem życia*, który w krótkim czasie doczekał się ponad sześćdziesięciu wydań.

Manzolli-Palingenio zauważył, że dla wielu duchownych religia to jest tylko pewien „*modus fallendi stultos*"[47] —

sposób oszukiwania ludzi ciemnych i bogacenia się na ich głupocie. Pogląd taki był szeroko rozpowszechniony w XVI, XVII i XVIII wieku [48].

### 25. Zalążki porównawczej metody badania religii

Charakterystyczną cechą renesansowych prac o religii jest stawianie wszystkich religii na jednej płaszczyźnie, porównywanie ich ze sobą i wykrywanie podobieństw, co prowadziło do zajmowania coraz bardziej krytycznej postawy wobec chrześcijaństwa.

Wielkim poprzednikiem renesansowych humanistów był pod tym względem wspomniany wyżej filozof francuski XII wieku, Piotr Abelard, który — jak się wydaje — zapoczątkował to wolnomyślne porównywanie religii świetnym *Dialogiem między Filozofem, Żydem a Chrześcijaninem.*

Na jednej płaszczyźnie stawiali trzy religie („prawa" Mojżesza, Chrystusa i Mahometa) awerroiści.

Awerroistyczny sens ma również słynna nowela Boccaccia o trzech pierścieniach, które były tak podobne, że „prawdziwego poznać nie można było". „Podobnie rzecz się ma... z trzema religiami, danymi przez boga trzem nacjom. Każda z nich mniema, że posiada istotną spuściznę i prawdziwe prawo boże; która jednak ma słuszność, nie wiadomo, jak i nie wiadomo, kto prawdziwy pierścień posiada" [49].

Boccaccio może być uważany za pierwszego renesansowego religioznawcę ze względu na podjęty trud uporządkowania mitologii starożytnej. Zbierając mity pogańskie, nie mógł Boccaccio nie zauważyć licznych analogii pomiędzy mitologią pogańską a mitologią chrześcijańską. Porównuje więc mity mówiące o tym, że Jowisz i inni bogowie przybierali postać zwierząt, z fragmentami Pisma świętego, w których bóg nazywany jest lwem, wężem, barankiem itd. [50]

Dialogi przedstawicieli różnych religii pisali m. in. Reuchlin (1455—1522) i Bodin (ok. 1530—1596). Ten ostatni przeciwstawia wszystkim religiom rozum. Kiedy bowiem przemawia rozum, „na cóż potrzeba Jowisza, Chrystusa, Mahometa, bogów śmiertelnych i urojonych?" [51]

Na jednej płaszczyźnie stawiał religie Pomponacjusz (1462—1524), pisząc: „Trzeba przyznać, że albo cały świat jest w błędzie, albo przynajmniej większa część; przyjąwszy bowiem, że są trzy religie, to znaczy Chrystusa, Mojżesza i Mahometa, wynika stąd, że albo wszystkie są fałszywe i w ten sposób cały świat jest w błędzie, albo przynajmniej dwie z nich i w ten sposób większość ludzi jest w błędzie" [52].

Od Pomponacjusza prosta droga prowadzi do traktatu *De tribus impostoribus*. Autora traktatu nie znamy, a data wydania — rok 1598 — była kwestionowana [53]. Autor porównuje różne religie i dochodzi do następujących wniosków: za dowód fałszywości religii pogańskich uważa się zbrodnie, do których one doprowadziły; to samo jednak odnosi się do religii żydowskiej (mordowanie ludzi — z nakazu boga — przez Mojżesza i Jozuego) oraz do religii chrześcijańskiej [54].

Za dowód fałszywości religii pogańskiej uważa się mity o stosunkach bogów ze śmiertelnymi kobietami, jednak również w religii chrześcijańskiej Jezus jest synem boga i kobiety. Za dowód fałszywości religii pogańskiej uważa się śmieszność, ale religia chrześcijańska też wydaje się śmieszna wyznawcom innych religii [55]. Twórcy religii uważają się wzajemnie za oszustów. Oszustwem (*impostura*) — precyzuje autor — jest narzucanie innym wiary dla czyjejś korzyści [56].

Od czasów Reformacji ateiści renesansowi stawiają na jednej płaszczyźnie — wraz z różnymi religiami — wszelkie wyznania chrześcijańskie. Teologiczne spory katolików z luteranami i kalwinami ośmieszali François Rabelais i Bonaventure Des Periers (1510—1544). Ten ostatni wprowadza do swych dialogów Merkurego, który rzuca ludziom garść piasku i każe im szukać złota. Głupi teologowie wysilają się, kłócą się, sprzeczają i każdy z nich, zdobywszy ziarenko zwyczajnego piasku, wyobraża sobie, że jest posiadaczem prawdziwej religii. „Tracą oni czas... szukając tego, czego nie można znaleźć i czego — być może — nie ma" [57].

Szczególnie interesująco przedstawiają się te rozważania renesansowych myślicieli o religii, w których pojawiają się wątki euhemeryzmu. Wiemy, że w średnio-

wieczu — wbrew Teofilowi z Antiochii (zmarł ok. 186 roku), który dostrzegał ateistyczne ostrze euhemeryzmu i uważał, nie bez słuszności, Euhemera za „najateistyczniejszego" spośród myślicieli starożytnych — teologowie chrześcijańscy wykorzystywali teorię Euhemera do walki z politeizmem grecko-rzymskim. Renesansowy myśliciel francuski Guillaume Postel (1510—1581) był jednym z pierwszych, którzy odważyli się zastosować teorię Euhemera do wyjaśnienia pojęcia boga religii żydowsko-chrześcijańskiej. W jednej ze swych licznych prac wypowiedział on mianowicie domysł, że Jehowa to po prostu jedno z wielu imion Noego, podobnie jak Rhea, Cybela, Maia, Ceres, Demeter, Tetyda itd. to tylko różne imiona jego małżonki Noemi [58].

Zbierając interesujące materiały o różnych religiach, Michel Montaigne (1533—1592) doszedł do przekonania, że „w nic nie wierzą ludzie tak niezłomnie, jak w to, o czym najmniej wiedzą" [59], i w związku z tym nie ma mniemania tak niedorzecznego ani dziwacznego, które by w jakiejś okolicy świata nie było uświęcone wiarą [60]. Nie dziwiło go, że „tyle wielkich narodów i tylu niepospolitych ludzi dało się oszołomić" mamidłami religii *(la grossière imposture des religions)*, „bowiem w tych rzeczach, jako leżących poza granicami ludzkiego rozumu, bardziej zrozumiałym jest, iż ktoś może się zgubić, o ile nie jest oświecony osobliwą łaską bożą" [61].

W ogóle religia „jest przeciw ludzkiemu rozumowi" *(elle est contre l'humaine raison)* i dlatego „dla chrześcijan jest to właśnie okazją do wierzenia, kiedy spotykają rzecz niepodobną do wiary" [62]. Wiąże się z tym sposób dochodzenia do wiary: „Wiara nasza to nie jest nasza zdobycz... Nie mocą naszego rozumu ani pojęcia otrzymaliśmy naszą religię, jeno mocą cudzej powagi i nakazu... Raczej to za pośrednictwem naszej niewiedzy niż umiejętności staliśmy się uczeni w tej boskiej nauce" [63].

Podobnie jest w innych religiach, i dlatego, niezależnie od różnic pomiędzy nimi, wyznawcy ich mają wiele cech wspólnych i można ich podzielić na kilka kategorii. „Jedni — pisze Montaigne — wmawiają światu, iż wierzą w to, w co nie wierzą; drudzy, w większej liczbie, wma-

wiają to w samych siebie, nie umiejąc nawet pojąć, co znaczy wierzyć" [64]. Nie ulegało przy tym dla niego wątpliwości, że religia jest tworem ludzkim: to „człowiek stwarza bogów tuzinami" (*forge des dieux a douzaine*)! [65]

Na jednej płaszczyźnie stawia wszystkie religie kontynuator filozofii Montaigne'a, Pierre Charron (1541—1603), pisząc, że „wszystkie religie... są dość obce zdrowemu rozumowi... Pierwiastki, które się na nie składają, wydają się rozumowi zbyt niskie, niegodne, dziwaczne, z których umysł nieco mocniejszy i bystrzejszy musi zadrwić". Dlatego tylu jest niewierzących. Religia nie zależy od naszego wyboru ani woli — człowiek nie wie sam, jak się stał żydem lub chrześcijaninem, bo to nie zależy od niego, lecz od tego, czy się urodził wśród żydów, czy wśród chrześcijan, bo gdyby na przykład urodził się wśród pogan lub mahometan, byłby poganinem lub też mahometaninem [66].

Podsumowaniem i szerokim rozwinięciem tego renesansowego porównywania religii są rozważania włoskiego renesansowego filozofa i komunisty utopijnego Campanelli. Tommaso Campanella, zbadawszy wiele religii, doszedł do przekonania, że wszystkich ludzi — niezależnie od tego, jaką religię wyznają — można podzielić na kilka zasadniczych kategorii. Do pierwszej — najliczniejszej — należą ci, którzy wierzą „w to, co im podaje religia, w jakiej się rodzą, którzy dalej nie szukają już nic innego, dlatego, że nie rozważają dowodów przeciwnych jej ani sporów między narodami, ani nie widzą... że każda religia chełpi się tym, iż ma dla udowodnienia swoich dogmatów cuda, argumenty, proroctwa, męczeństwa, zgodność prawd, i że tylu jest oskarżających, co oskarżonych, dlatego też nie badają, jakiej religii rozum nakazuje się trzymać. Ci, którzy zwą się katolikami, zgodnie uczą, że wszystkie inne ludy zostały zwiedzione przez fałszywych proroków, panujących tyranów czy też wykrętnych tłumaczy zakonu. Podobnie jednak mówią te wszystkie ludy o katolikach. Każda wiara wyśmiewana jest zgodnie przez wszystkie inne. Kto nad tym się nie zastanawia, wierzy w to wszystko, co mu przedkłada jego religia i sekta, czy to urodził się jako mahometanin, czy jako żyd, poganin czy inny" [67].

Do drugiej kategorii należą ci, którzy „nie szukają prawdy, ponieważ korzystnym jest dla nich wierzyć religii, w której się urodzili, dlatego, że wyznaje ją władca czy kapłan, czy bogacz" [68].

Do trzeciej ci, „którzy nie badają racji przeciwnych swojej wierze z powodu obawy przed tymi, którzy jej bronią mieczem i trybunałami" [69].

Do czwartej należą ateiści, którzy uważają, że religia jest „wynalazkiem ludzi przebiegłych i roztropnych" [70].

Inną kategorię stanowią ci, którzy „posługują się bogiem dla własnej korzyści" [71].

### 26. Renesansowe demaskowanie społecznej funkcji religii

Jednym z pierwszych renesansowych myślicieli, którzy dostrzegli społeczną funkcję religii, był polski humanista Grzegorz z Sanoka (1406—1477), który określił religię jako „jedyną i najbardziej skuteczną więź dla przestrzegania praw" [72] i jako „najbardziej skuteczny środek rządzenia ludem" (*nihil efficacius ad regendum vulgus*) [73].

Szeroko podobne myśli rozwijał Niccolo Machiavelli (1469—1527), pokazując, jak w starożytności posługiwano się religią dla umocnienia państwa. Sądził też, że ten przykład należy naśladować. „Książęta — pisał — powinni bronić fundamentów religii, starać się, aby ich państwo było religijne... Powinni popierać wszystkie rzeczy, które umacniają religijność, nawet jeśli są przekonani o ich fałszywości" [74].

Ale Machiavelli interesował się religią przygodnie — przede wszystkim interesował go problem rządzenia państwem. Natomiast Pomponacjusza interesowała znacznie bardziej sama ocena treści wierzeń religijnych. Doszedł do przekonania, że wiara w cuda, duchy i świętych świadczy o ciemnocie. „Ciemny lud przypisuje to, czego nie rozumie, demonom i świętym" [75]. Są również tacy, co sami wymyślają lub fabrykują różne cuda „w celu wyłudzenia pieniędzy" [76].

Poza ciemnotą ludu i chciwością kapłanów zauważa Pomponacjusz jeszcze jedną, znacznie głębszą przyczynę istnienia wierzeń religijnych: interes rządzących. „Anio-

łów i demonów wprowadzono ze względu na prosty lud... który trzeba skłaniać do dobrego i odstraszać od złego, tak jak się skłania i odstrasza dzieci, to znaczy nadzieją nagrody i strachem przed karą"[77]. Podobnie i wiarę w nieśmiertelność duszy wprowadził prawodawca, „nie troszcząc się o prawdę, ale tylko o moralność"[78]. Już Sokrates, Platon i Scewola uważali — zdaniem Pomponacjusza — że w sprawach religii wolno wymyślać mity i kłamać *(licet mentiri vel fingere)* i że „jest rzeczą korzystną oszukiwać społeczeństwo w dziedzinie religii"[79]. Z tego jednak, że wierzenia religijne są potrzebne dla nierozumnego ludu, wyciągał Pomponacjusz wniosek, że ludziom rozumnym są takie fałsze *(figmenta)* niepotrzebne[80].

Zestawiając różne religie i reguły zakonów, humanista niemiecki Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486—1535) doszedł do przekonania, że „prawa wszystkich religii nie mają żadnego innego fundamentu, jak tylko widzimisię swoich założycieli"[81]. Do takiego samego wniosku doszedł również autor anonimowego traktatu *De tribus impostoribus* z roku 1598, pisząc, że wierzenia religijne „nie mają żadnego innego fundamentu, jak tylko mózg swoich kapłanów"[82]; zresztą „nic dziwnego, że księża nauczają takich rzeczy, bo to jest ich sposób zarabiania na życie"[83]. Następnie te „twierdzenia naszych próżniaczych kapłanów"[84] są rozpowszechniane zbrojną przemocą i przez różne „pobożne oszustwa" *(per pias fraudes)*[85], ponieważ są korzystne „dla rządzących i bogaczy", starających się w ten sposób „w religii mieć jakiś zewnętrzny środek do łagodzenia srogości ludu"[86].

Podobnie Montaigne pisze, że „nie ma społeczności, gdzie by nie było jakiejś domieszki albo czczych ceremoniów, albo kłamliwych mniemań, służących za węzidło do trzymania ludu w karbach"[87]. „Religia jest jeno narzędziem, które (ludzie) wymyślili sobie, aby umocnić swą społeczność"[88].

Poglądy Pomponacjusza na społeczną funkcję religii rozwinął jeden z najwybitniejszych włoskich ateistów, Giulio Cesare Vanini (1585—1619). W przeciwieństwie do „religii naturalnej", której istotą byłoby poznawanie najskrytszych tajemnic przyrody i postępowanie

zgodne z nakazami moralnymi, wyrytymi w sercu każdego człowieka, „wszystkie pozostałe religie — pisze Vanini — były tylko wymysłami i złudzeniami... wymyślone zostały przez władców dla kierowania poddanymi, a także przez kapłanów chciwych chwały i bogactw, potwierdzone zaś nie cudami, lecz Pismem (świętym), którego oryginału nigdzie nie ma i które opowiada o cudach i obiecuje nagrody za dobre i kary za złe uczynki, ale nie w doczesnym, lecz w przyszłym życiu, aby nie można było wykryć oszustwa. Zaiste bowiem, powiadają, któż kiedykolwiek stamtąd powrócił? W ten sposób lud wiejski zmuszany jest do służenia obawą przed najwyższym bóstwem, które wszystko widzi i za wszystko płaci wiecznymi karami i wiecznymi nagrodami" [89]. Wiara nie jest czymś powszechnym; wierzy tylko prosty lud, natomiast możni (*magnates*) uważają religię „nie za cel, ale za środek celu, którym jest zachowanie i rozszerzenie państwa" [90]. Ci zaś filozofowie, którzy widzieli, że to są bajki (*haec omnia esse fabellas*), byli zmuszeni do milczenia obawą przed władzami [91].

Społeczna funkcja religii — jako narzędzia rządzenia ludem przez możnych — jest niezależna od kwestii prawdziwości religii. „Każda religia — powiada Vanini — nawet jeżeli jest fałszywa, jeśli jest uważana za prawdziwą, poskramia dzikość ducha, łagodzi namiętności i czyni poddanych uległymi dla panujących" [92]. W ogóle nie ma lepszego narzędzia rządzenia ludem niż religia [93].

Tych, „którzy posługują się religią jako narzędziem rządzenia" (*utentes religione ut arte dominandi*) [94] — najostrzej potępiał Campanella. Zarzucał panującym — zwłaszcza książętom niemieckim — że uważają religię jedynie za „wymysł przydatny do rządzenia" (*putant religionem esse figmentum ad regnandum*) [95]; „nikt z nich nie wierzy ani w Biblię, ani w Koran, ani w Ewangelię, ani Lutrowi, ani papieżowi, chyba że to przynosi jakąś korzyść" [96].

Istotną cechą epoki Odrodzenia było to, że produkowała ona „olbrzymów myśli, uczucia i charakteru, wszechstronności i wiedzy" [97]. Warto więc od ogólnej charakterystyki poglądów epoki przejść do choćby jednej z takich postaci.

Noe błogosławi Jafeta, uosabiającego władzę, i Sema, uosabiającego stan kapłaństwa. Pod nimi Cham, uosabiający pracę, orze ziemię

## 27. Giordano Bruno o religiach

Najwybitniejszym przedstawicielem myśli filozoficznej XVI wieku, a jednocześnie niejako „uosobieniem epoki Renesansu" [98] był Giordano Bruno (1548—1600). W pracach jego znaleźć można cenne zalążki naukowej problematyki i postawy religioznawczej. Jego filozoficzna krytyka religii opiera się w znacznej mierze na przesłankach, do których dochodził drogą obiektywnego badania i porównywania różnych religii.

Przy charakteryzowaniu metody rozważań Bruna na pierwszy plan należy wysunąć jego obiektywizm. Myśliciel, który dowodził, że każdą rzecz można i należy rozpatrywać od różnych stron, był wierny tej zasadzie również w swoich rozważaniach nad religiami; rozróżniał ich rozliczne aspekty i rozmaicie oceniał ich różne strony, unikając jednostronności i nie wykluczając możliwości, że w poszczególnych religiach mogą tkwić jakieś elementy cenne.

Nie bez wpływu tradycji naturalistycznego, renesansowego arystotelizmu mamy u Bruna interesującą próbę historycznego spojrzenia na religie. Podobnie jak ludzie, zwierzęta, państwa i w ogóle wszystko na świecie, również religie poddane są, według Bruna, niezłomnym i nieubłaganym, obiektywnym prawom przyrody: rodzą się, rosną, podlegają zmiennym, kołowrotowym losom i wreszcie starzeją się i umierają, „są gryzione i pożerane przez czas" [99]. Jeśli chodzi o starożytne mity egipskie i greckie, to dla Bruna są one „pełne znaczenia i jakiejś głębokiej filozofii przyrody" [100]; podobnie jak filozofowie starożytni i wielu późniejszych filozofów nowożytnych Bruno nie ograniczył się do „wydobywania" autentycznej treści mitów, ale przeważnie traktował je jako puste formy, w które wtłaczał głębokie treści własnej filozofii [101].

Z egipskiego kultu zwierząt „wyłuskał" Bruno racjonalny pogląd, że prawdziwej boskości nie należy szukać poza przyrodą, ponieważ właśnie „przyroda jest bogiem w rzeczach" [102]. Z religii żydowskiej najbardziej racjonalne wydały mu się słowa Mojżesza o „wodach ponad firmamentem", z których, według Bruna, wynikało, że oprócz ciał niebieskich, będących gorącymi, ognistymi

słońcami, znajdują się „w niebie" również liczne ziemie, ciała zimne i pełne wody, podobne do naszego globu [103]. Druga, równie głęboka myśl zawarta jest, zdaniem Bruna, w słowach Mojżesza: „Niech zrodzi ziemia swoje zwierzęta", z czego wynika, że materialna ziemia, materia jest matką, rodzicielką i substancją wszystkich rzeczy [104].

W religii chrześcijańskiej widział Bruno połączenie jednej racjonalnej myśli z masą szkodliwych zabobonów. Zabobonem była dla niego m. in. katolicka wiara w magiczną moc relikwii, w świętych, wiara w diabła i w piekło. O piekle pisał w duchu Lukrecjusza: „Chociaż nie istnieje żadne piekło, to przecież przekonanie o jego istnieniu i wyobrażanie go sobie — nie oparte na prawdzie — czyni (z życia) rzeczywiście prawdziwe piekło" [105].

Chwaląc Lutra za wystąpienie przeciwko katolicyzmowi, Bruno zarzuca papieżowi „obłudę i okrucieństwo", nazywa go „wikariuszem piekielnego tyrana" i oskarża go o „zarażenie świata zabobonnym kultem i bardziej niż bydlęcą ignorancją" [106]. Jednocześnie jednak Bruno odrzucał główne zasady teologii Lutra (zwłaszcza koncepcję zbawienia przez wiarę) i nie ukrywał przed protestantami, że nie jest człowiekiem ich wyznania. W *Liście* do cesarza Rudolfa II (rok 1588) Bruno odpowiada na pytanie, jaką uznaje religię. Religią jego nie jest żaden system poglądów, bo wszelkie poglądy religijne są źródłem nie kończących się dysput i kontrowersji, a nawet waśni i wojen religijnych, a więc nienawiści człowieka do człowieka; zatem nie jakieś wyznawane poglądy, ale tylko o g ó l n e z a s a d y h u m a n i t a r y z m u stanowią „religię" Bruna — religię znajdującą się poza wszelkimi kontrowersjami [107].

Do poznania tych zasad objawienie nie było wcale konieczne. Wyprzedzając o dwa stulecia etyczny aprioryzm Kanta, Bruno twierdzi, że te zasady humanitaryzmu stanowią „prawo wewnętrzne", „boskie prawa wyrzeźbione w samym środku naszego serca" [108].

Jezus był dla Bruna tylko człowiekiem wymienianym kilkakrotnie jednym tchem z innymi ludźmi, takimi jak Mojżesz, Ramon Lullus i Paracels. Bruno wykazywał nieoryginalność chrześcijańskich mitów: mit o śmierci Jezusa zestawiał z mitem o śmierci Adonisa [109], występowanie Chrystusa pod postacią chleba i wina nazywał zabobon-

nym kultem Bachusa (wina) i Cerery (chleba) [110], dwie natury Chrystusa zestawiał z dwiema naturami centaura Chirona [111].

Religie, według Bruna, to narzędzia polityki, środek wzmacniania autorytetu władzy państwowej. „Gdyby w umysłach ludów — pisze Bruno — nie zagnieździł się autorytet boży i pęd religii, to władza księcia czy państwa nie posiadałaby żadnego autorytetu. Łatwo bowiem człowieka powstrzymuje (religia), wówczas kiedy (władza) wydaje się doprowadzać go do biedy, niedoli, nędzy, wrogości i rozpaczy. Toteż nie ma ani jednego z poważniejszych prawodawców, który by autorytetu swojego prawa czy ustawy nie odnosił do któregoś z bogów" [112]. A więc Zoroaster umacniał swoje prawa autorytetem Oromaza, Charondas — autorytetem Saturna, Solon — autorytetem Minerwy, Zamolxis — autorytetem Westy, Platon — autorytetem Jowisza, Minos — autorytetem Apollina, Numa Pompiliusz — autorytetem nimfy Egerii, Romulus — autorytetem Marsa, Mahomet — autorytetem archanioła Gabriela, Mojżesz — autorytetem boga Żydów Jehowy, a Chrystus — autorytetem Boga wszechmogącego [113].

W kwestii społecznej funkcji religii Bruno oscyluje pomiędzy dwoma poglądami. Czasem wypowiada myśl, że religie są potrzebne dla okiełznania „nieokrzesanych ludów", czasem znów odzywa się w nim buntownik, który czuje swą przynależność do owego prostego ludu, który chcą okiełznać religią. Powiada wówczas, że religia bywa „pretekstem", maskującym chciwość i inne brudne sprawy [114], i przypomina, że od dziecka był wrogiem wiary katolickiej [115] i że w Niemczech „był zawsze uważany za człowieka bez żadnej religii" [116], i że „żadna religia mu się nie podoba" [117], i że dewizą jego były słowa z epopei Ariosta: „Wróg wszelkiego prawa i wszelkiej wiary" (*d'ogni legge nemico e d'ogni fede*) [118].

Krytyka religii chrześcijańskiej w dziełach Bruna szła w trzech głównych kierunkach: po pierwsze — Bruno generalnie zwalcza postawę opartą na wierze, czyli tak zwane przez niego „przyzwyczajenie do wierzenia" (*consuetudo credendi*); po drugie — zwalcza chrześcijańską teorię wartości i chrześcijański sposób ujmowania problematyki moralnej; po trzecie — zwalcza uroszczenia teologii do panowania nad filozofią i naukami, jest pło-

miennym obrońcą zasady wolności filozofowania i niezależności nauki od teologii.

Będąc głęboko przekonanym, że „przyzwyczajenie do wierzenia jest największą przeszkodą poznawania" [119], wysuwał Bruno doniosłą, nowożytną zasadę metodologiczną, głoszącą, że ten, „kto chce w prawidłowy sposób rozumować, powinien umieć odzwyczaić się od przyjmowania czegokolwiek na wiarę" [120], uważając różne sprzeczne z sobą stanowiska i poglądy za jednakowo możliwe, dopóki całej sprawy sam dokładnie nie zbada. Widział w tym swoją misję życiową: być „tym, który budzi uśpione umysły" (*dormitantium animorum excubitor*) [121]. Teologów charakteryzował jako tych, którzy wzywają do zamykania oczu i wyrzekania się rozumu [122].

Tradycyjną chrześcijańską hierarchię wartości uważa Bruno za potworne odwrócenie obiektywnej hierarchii wartości, dla której najwyższymi dobrami są: prawda, rozum, aktywność naukowo-badawcza, szczęście, heroizm. Występując z projektem zreformowania nomenklatury gwiazdozbiorów przez zamianę nazw zwierząt (Baran, Byk, Lew, Rak, Koziorożec itd.) na nazwy wartości, Bruno proponuje „wypędzenie bestii" (*spaccio de la bestia*), czyli Wielkiej Niedźwiedzicy, dokoła której obracały się dotąd wszystkie gwiazdy, i chce w tym „najważniejszym miejscu nieba" umieścić „prawdę, która jest tym, co najwyższe i najbardziej godne czci spośród wszystkich rzeczy" [123]. Obok Prawdy umieszcza Bruno „prudencję", czyli „ludzką opatrzność", polegającą na braniu własnych losów we własne ręce, oraz „sofię", czyli coraz bardziej pogłębianą wiedzę o przyrodzie, powiększającą panowanie człowieka nad przyrodą.

Wzorami osobowymi są dla niego przede wszystkim badacze, odkrywcy, ludzie typu Kopernika i Lullusa.

Bruno był jednym z pierwszych myślicieli, którzy wysunęli hasło wolności badania. Głoszonej przez siebie idei tolerancji dał Bruno głębokie uzasadnienie teoretyczne. Uważając, że obiektywna rzeczywistość jest nieskończenie wieloraka, sądził, iż naukowy sposób badania (*modus scientificus investigandi*) musi być sposobem badania wszechstronnym i wielorakim (*modus multiplex*). Dopiero zbiorowym wysiłkiem wielu mózgów wielu pokoleń zdobywa się pełną i wszechstronną wiedzę o rze-

czywistości. Dlatego nie należy w sposób dogmatyczny potępiać żadnej filozofii, bo w każdej może być coś cennego.

Podobnie jak dla innych myślicieli renesansowych, również dla Bruna kultura starożytna była przede wszystkim arsenałem różnorakiej broni (metafora ta pochodzi właśnie od Bruna) do walki ze światopoglądem chrześcijańskim, krępującym rozwój badań naukowych i postępowych stosunków społecznych. Szczególnie bliskim myślicielem starożytnym był dla Bruna poeta rzymski Lukrecjusz, którego starał się naśladować, pisząc poematy łacińskie i obracając jego krytykę religii przeciwko chrześcijaństwu. U Lukrecjusza znalazł Bruno także jedną z centralnych myśli własnej filozofii — myśl o nieskończonej wielości światów. Tę samą myśl wydobył Bruno z teorii Kopernika, ukazując jej światopoglądowy sens i wykorzystując ją jako przesłankę w krytyce religii.

Etyka Bruna ma charakter całkowicie świecki. Nakazy etyczne są w niej wyprowadzane w sposób racjonalny z ogólnej hierarchii wartości i z problematyki życia społecznego. W świadomości Bruna nie odgrywa absolutnie żadnej roli chrześcijańska eschatologia: chrześcijańskie „niebo", „zbawienie", „piekło" to urojenia. W etyce Bruna nie odgrywa też żadnej roli pojęcie „łaski bożej". Człowiek nie jest dla Bruna obciążony żadnym „pierworodnym grzechem" i wcale nie znajduje się w stanie „upadłym". Energię niezbędną do postępowania moralnego czerpie człowiek z „doskonałości własnego człowieczeństwa" (*eccellenza della propria humanitade*) [124]. Bóg jest człowiekowi do niczego niepotrzebny.

Etyka Bruna ma charakter heroiczny. Prawdziwymi ludźmi są dla niego jedynie ludzie bohaterscy. Heroizm ich polega na tym, że bohatersko służą wielkim, ponadosobowym wartościom — w oparciu o prawidłowe orientowanie się w obiektywnej hierarchii wartości. Etyka Bruna to etyka heroicznego entuzjazmu w służbie Nauki. Doniosłe znaczenie, przypisywane w etyce kategorii „entuzjazmu" (*heroici furori*), czyni z Bruna „preromantyka". Jeżeli nawet nie zawsze, to w każdym razie w XVI wieku heroiczny entuzjazm badacza był nieodzownym warunkiem rozwijania nauki.

Doniosły wkład Bruna w dzieje etyki to nie tylko wkład teoretyczny. Trwałe miejsce zapewnił sobie Bruno w dziejach etyki nie tylko przenikliwą, głęboką myślą, ale również własną nieugiętą postawą moralną, która uczyniła z niego personifikację najbardziej postępowych tendencji Odrodzenia oraz trwały i piękny symbol entuzjazmu i heroizmu w służbie nauki [125].

Wydany zdradziecko w ręce inkwizycji w roku 1592, był Bruno wielokrotnie poddawany torturom. Dnia 17 lutego 1600 roku — z wyroku świętej inkwizycji — został spalony na stosie w Rzymie. Dziś na Campo di Fiore, gdzie płonął stos, stoi pomnik Bruna.

Część trzecia

# O RACJONALISTYCZNEJ KRYTYCE RELIGII W XVII i XVIII WIEKU

Rozwój filozofii włoskiej osiągnął punkt szczytowy w dziełach Giordana Bruna, pisanych i drukowanych poza granicami Włoch, w których od połowy XVI wieku stale przybiera na sile kontrreformacyjna reakcja przeciwko antyscholastycznej i antyfeudalnej filozofii Odrodzenia. Burzliwy rozwój nauki włoskiej kończy się na Galileuszu: po spaleniu Bruna i uwięzieniu Galileusza Włochy przestają być centralnym ośrodkiem życia kulturalnego Europy.

Regres gospodarczy Włoch i szybki rozwój kapitalizmu w Anglii, Holandii i Francji prowadzą do stopniowego przesuwania się centralnych ośrodków kultury z południa na północ Europy. Filozoficzne dziedzictwo włoskiego Odrodzenia przejmują i rozwijają: Kartezjusz i Gassendi, Francis Bacon, Hobbes i Toland, Spinoza i Bayle.

W dziejach racjonalistycznej krytyki religii XVII i XVIII wieku można wyróżnić trzy okresy: pierwszy — przedoświeceniowy, w którym najwybitniejszymi przedstawicielami ateizmu byli Spinoza i Hobbes; drugi — oświeceniowy, przygotowujący wielką Rewolucję Francuską, w którym najwybitniejszymi przedstawicielami ateizmu byli Meslier i Holbach; wreszcie trzeci — rewolucyjny, w którym od teoretycznej krytyki religii ateiści przechodzą do praktycznej działalności dechrystianizacyjnej; najwybitniejszymi przedstawicielami tego trzeciego okresu są Hébert, Cloots i Sylvain Maréchal[1].

## 28. O siedemnastowiecznej krytyce religii

Za ojca nowożytnego racjonalizmu uważany bywa wielki filozof francuski Kartezjusz (1596—1650). Przełomowe znaczenie miała zwłaszcza jego *Rozprawa o metodzie* (1637). Kartezjusz (podobnie jak Giordano Bruno i Francis Bacon) stawia przed filozofią praktyczny, humanistyczny cel: poznanie przyrody w celu podporządkowania jej człowiekowi. Pragnie, aby ludzie „mogli stać się panami i posiadaczami przyrody"[2]. Z perspektywy takiego celu Kartezjusz poddaje scholastykę druzgocącej krytyce za jej bezpłodność: skoro nie prowadzi do nowych odkryć i wynalazków, nie ma żadnej wartości, jest zajęciem bezużytecznym.

Pragnąc, żeby filozofia stała się nauką równie pewną i ścisłą jak matematyka, Kartezjusz opracowuje dla niej metodę wzorowaną na matematyce; kryterium prawdziwości jest dla niego jasność i wyraźność twierdzeń. Punktem wyjścia jego rozważań jest metodologiczny sceptycyzm: podaje wszystko w wątpliwość, żeby znaleźć najbardziej solidny fundament pod dalsze filozofowanie; takim fundamentem wydał mu się nie podlegający wątpliwości fakt własnego myślenia (nawet kiedy we wszystko wątpię, to skoro wątpię, myślę, a skoro myślę, więc jestem — *cogito, ergo sum*). Był to subiektywno-idealistyczny punkt wyjścia. Konsekwentny materializm bierze za punkt wyjścia nie własną świadomość, która jest tylko odbiciem obiektywnej rzeczywistości, ale obiektywną, materialną rzeczywistość, pierwotną wobec wszelkiej świadomości.

W kartezjanizmie były poważne sprzeczności wewnętrzne: w fizyce Kartezjusz był jednym z twórców materializmu mechanistycznego, natomiast w metafizyce stał na gruncie dualizmu i oprócz „substancji rozciągłej", czyli materii, uznawał również niezależne istnienie „substancji myślącej".

Będąc wyrazicielem dążeń ówczesnej burżuazji — postępowej, zainteresowanej żywotnie rozwojem sił wytwórczych, techniki i nauki, ale nie rewolucyjnej i nastawionej ugodowo wobec porządku feudalnego — Kartezjusz zajmował kompromisowe stanowisko zarówno wobec panującego porządku społecznego, jak wobec religii; ograniczał

się do krytyki tego, co bezpośrednio hamowało rozwój nauki, ale jednocześnie starał się wypracować sposób „pogodzenia" religii z filozofią. Próbował także tradycyjne, tomistyczne „dowody" istnienia boga zastąpić własnym „dowodem".

Kościół katolicki dostrzegł w kartezjańskim „dowodzeniu istnienia boga" przejaw racjonalistycznego zaufania do potęgi rozumu i „drogę do ateizmu", w związku z czym potępił je i umieścił dzieła Kartezjusza (w roku 1663) na indeksie ksiąg zakazanych.

Kartezjanizm rzeczywiście stał się dla wielu czytelników „drogą do ateizmu", ponieważ umacniał postawę racjonalistyczną, zachęcając do samodzielnego, krytycznego myślenia i odrzucania tego, co nieracjonalne. Do racjonalizmu i materialistycznej fizyki Kartezjusza nawiązali francuscy ateiści XVIII wieku.

Z zasad kartezjańskich wyszedł również Benedykt Spinoza (1632—1677), który jednak kartezjańskiemu dualizmowi przeciwstawił konsekwentny monizm.

W opublikowanym w roku 1670 *Traktacie teologiczno-politycznym* Spinoza stara się przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy religią a zabobonem. Pisze, że zabobon to podbudowa tyranii, która jest zainteresowana w szerzeniu się zabobonu. Nie mając nic wspólnego z rozumem, zrodzony z nieprzytomnego strachu zabobon religijny skłania lud „do tego, aby czcił swoich monarchów jak bogów" [3]. Toteż w interesie tyranów leży, „aby ludzie byli oszukiwani i aby strach, w którym należy ich utrzymać, okryty był piękną nazwą religii, w tym celu, ażeby walczyli za swoje poddaństwo, jak gdyby ono było szczęściem, i ażeby poczytywali nie za ohydę, lecz za najwyższy honor oddawanie swej krwi i życia dla pychy jednego człowieka" [4]. Ale zabobon religijny, który opiera się na Piśmie świętym, uważany jest za słowo boże.

W związku z tym Spinoza stara się zbadać, co Pismo święte rozumie przez „ducha bożego", którym bóg natchnął proroków. W tym celu trzeba dociec, co oznacza hebrajskie wyrażenie *„El ruagh"* i czy trafnie jest interpretowane jako „duch boży". Okazuje się, że słowo *„ruagh"* oznacza wiatr [5], a słowo *„el"* to tyle, co „wielki", „silny", „potężny". A więc *„El ruagh"* (rodzaju żeńskiego), która na samym początku Pisma świętego „unosi się po-

nad wodami", to wcale nie „duch boży", ale „wielka wichura". Inaczej mówiąc — w żywiołowo materialistyczną kosmogonię starożydowskiego folkloru dopiero późniejsi interpretatorzy wtłoczyli religijny sens, którego tam pierwotnie nie było.

W ogóle w Piśmie świętym wszelkie niezwykłe dzieła przyrody (*opera naturae insolita*) nazywane są „dziełami bożymi" (*opera Dei*), a więc szczególnie wysokie drzewa nazywane były drzewami bożymi (potężnymi), wysokie góry — górami bożymi i również ludzie szczególnie silni i postawni (*homines fortissimi et magnae staturae*), nawet jeśli byli okrutnikami i przestępcami, nazywani byli „synami bożymi" (*filii Dei*) [6]. Zatem i wyrażenie „słowo-boże" nie oznacza w rzeczywistości tego, że to bóg przemawiał przez usta proroków, ale tylko to, że prorocy byli ludźmi nieprzeciętnymi i że słowa ich miały wielką wagę [7].

W ten sposób Spinoza odkrywa, że w Piśmie świętym mamy do czynienia ze szczególnym „sposobem mówienia", który może być dwojako interpretowany: nie tylko w sposób religijny, uznający istnienie osobowego boga, ale również w sposób naturalistyczny i racjonalistyczny.

Odkrycie to skłoniło Spinozę do napisania głównego dzieła filozoficznego szczególnym językiem, dopuszczającym dwojaką interpretację. Na pozór używał takich samych słów, jak wszyscy — i to miało zabezpieczać tekst przed zniszczeniem — ale używanym przez siebie słowom nadawał sens odmienny od potocznego i zrozumiały tylko dla wtajemniczonych. A więc pisząc „bóg", Spinoza miał na myśli „przyrodę"; pisząc „grzech", miał na myśli bierne uleganie namiętnościom; pisząc „kara boża" — miał na myśli szkody, wynikłe na mocy praw przyrody z próby ich pogwałcenia; pisząc „objawienie", miał na myśli naukę prawa dla ludzi prostych i niewykształconych; pisząc „miłość boga", miał na myśli doskonalenie ducha przez rozumowe poznanie przyrody [8]. Kiedy zaś Spinoza wypowiadał twierdzenie, że „cokolwiek istnieje, jest w bogu, i nic bez boga nie może ani istnieć, ani być pojęte" [9], to w gruncie rzeczy słowa jego znaczą w tym miejscu to, że cokolwiek istnieje, jest częścią przyrody i nic poza przyrodą nie może istnieć, a cokolwiek się zdarza, zachodzi według koniecznych praw przyrody.

Spinoza odrzuca religijny pogląd na życie ludzkie, według którego ma ono sens jedynie ze względu na pośmiertne nagrody i kary. Według religii nagrodą za „cnotę" w życiu doczesnym jest szczęście w niebie. Spinoza odrzuca bajki o życiu pośmiertnym i wykazuje, że szczęście jest nierozerwalnie związane z „cnotą" nie w ten sposób, że szczęście jest dopiero skutkiem „cnoty", ale w ten sposób, że sama „cnota" jest jednocześnie szczęściem.

Oczywiście Spinoza inaczej rozumiał szczęście i cnotę niż religia. Dla religii szczęście polega na błogiej bezczynności — dla Spinozy szczęście jest działaniem. Szczęście to czynne miłowanie przyrody, wyrażające się w nieustannym badaniu i odkrywaniu jej tajemnic.

Spinoza był monistą w obu znaczeniach tego słowa, a więc nie tylko uznawał, że istnieje jedna, jedyna substancja, co jest oczywiście słuszne, ale również uważał, że istnieje tylko jeden, jedyny realny byt i podmiot działania. Tym jedynym realnym bytem była dla Spinozy przyroda, różniąca się wprawdzie od „boga" brakiem świadomości i nie stawiająca sobie żadnych „celów", ale w pewnym sensie spełniająca funkcje podobne, ponieważ w takim ujęciu ulegała zatraceniu odrębność przedmiotów i nie tylko wolność ludzka, ale również samo jednostkowe, indywidualne istnienie ludzkie stawało się złudzeniem [10]. System Spinozy, przeniknięty duchem fatalizmu, nie dawał filozoficznego uzasadnienia możliwości aktywnego przekształcania życia społecznego — to było jego podstawowym brakiem i słabością.

Pierwszym wybitnym przedstawicielem angielskiego materializmu mechanistycznego był Thomas Hobbes (1588—1679). Był on ideologiem burżuazji zainteresowanej w owych czasach umacnianiem centralnej władzy państwowej, zwalczanej jednocześnie z prawa przez możnowładców i z lewa przez rewolucyjny ruch plebejski. Z obu tych stron walka przeciwko władzy królewskiej prowadzona była pod sztandarami religii. To był główny powód, dla którego Hobbes zajął się krytyką Pisma świętego. Pisze o tym w przedmowie do swego głównego dzieła filozoficznego (*Lewiatan*, 1651): „Może najbardziej urazić ludzi to, że pewne teksty z Pisma świętego przytaczałem dla innego celu, niż zazwyczaj czynią to inni ludzie. Lecz uczyniłem to... z konieczności (którą mi narzucało moje

zadanie). Teksty te bowiem są wysuniętymi pozycjami wroga, z których on atakuje władzę państwową" [11]. Fakt, że w obozie wrogów króla znaleźli się biskupi, spowodował, iż Hobbes dostrzegł negatywne aspekty uświęcania władzy królewskiej przez Kościół. „Któż bowiem nie widzi — pisze Hobbes — kto ma z tego korzyść, iż ludzie wierzą, że król nie ma władzy nad chrześcijaninem, o ile biskup go nie ukoronuje?" [12] Jednakże, podobnie jak przed nim Machiavelli, również i Hobbes, będąc ateistą, nie dąży do zniszczenia religii, a tylko do przekształcenia jej w narzędzie władzy państwowej.

Szczególnie doniosłym osiągnięciem teoretycznym Hobbesa jest odkrycie „zależności poglądów ludzi od ich interesów materialnych" [13]. Ludzie — pisze Hobbes — „odwołują się od zwyczaju do rozumu i od rozumu do zwyczaju, zależnie od tego, co im jest wygodne; i odstępują od zwyczaju, gdy tego wymaga ich interes, albo znów przeciwstawiają się rozumowi, gdy tylko rozum jest przeciw nim" [14]. Jeżeli twierdzenia geometrii są powszechnie uznawane, to tylko dlatego, że nie wchodzą w konflikt z interesami ludzi. Nie ulega jednak wątpliwości, że „gdyby rzeczą sprzeczną z uprawnieniem jakiegoś człowieka do władzy albo z interesem ludzi, którzy posiadają władzę, było to, że trzy kąty trójkąta są równe dwóm kątom kwadratu, to teza ta byłaby, jeśli nie podawana w wątpliwość, to przecież usunięta przez spalenie wszystkich ksiąg geometrii, o ile człowiek zainteresowany mógłby tego dokonać" [15].

Interesująco przedstawia się u Hobbesa teoria pochodzenia religii. „Ci — pisze Hobbes — którzy mało dociekają albo wcale nie dociekają, jakie są naturalne przyczyny rzeczy, ze strachu, który wypływa z samej nieznajomości tego, co ma moc uczynić im wiele dobra lub szkody, skłonni są przyjmować i wyobrażać sobie różne rodzaje mocy niewidzialnej; i stają z obawą i czcią przed tworami własnej wyobraźni; a w chwilach udręki wzywają ich pomocy; podobnie w chwilach gdy oczekują pomyślnego wyniku swych przedsięwzięć, ażeby złożyć im dary: z tworów swojej własnej fantazji czynią bogów. W ten sposób doszło do tego, że z niezliczenie różnych tworów fantazji ludzie stworzyli sobie niezliczone rodzaje bóstw". Naturalnym za-

lążkiem religii są cztery rzeczy: „wiara w duchy, nieznajomość przyczyn bardziej odległych, pokora wobec tego, czego się człowiek boi, i przyjmowanie rzeczy przypadkowych za prognostyki" [16].

Materializm drugiej połowy XVII wieku stanowi inną formę materializmu niż materializm renesansowy. W przeciwieństwie do żywiołowo dialektycznego materializmu Bruna i Bacona jest on materializmem mechanistycznym, w którym pojęcie materii skonstruowane jest wyłącznie z cech geometrycznych. Obie formy materializmu zestawił Marks w *Świętej Rodzinie*: „U Bacona... zawiera materializm w naiwnej jeszcze postaci zalążki wszechstronnego rozwoju. Materia w swym poetycko-zmysłowym blasku uśmiecha się do całego człowieka. Natomiast sama doktryna, ujęta w formę aforystyczną, roi się jeszcze od teologicznych niekonsekwencji" [17] — to materializm renesansowy. „W dalszym swoim rozwoju staje się materializm jednostronnym. Hobbes jest systematorem materializmu baconowskiego. Zmysłowość traci swoje kwiecie i staje się abstrakcyjną zmysłowością geometry. Ruch fizyczny zostaje poświęcony na rzecz ruchu mechanicznego albo matematycznego; geometria zostaje obwołana nauką podstawową. Materializm staje się wrogi człowiekowi" [18]. Taka jest istota materializmu mechanistycznego; dla jego przedstawicieli — takich jak Kartezjusz, Hobbes czy La Mettrie — zwierzęta i ludzie są mechanizmami [19] i biernym produktem środowiska. Dopiero w materializmie dialektycznym pojawi się znów pojęcie aktywnej materii i człowieka jako aktywnego podmiotu, twórcy dziejów.

Do wybitnych myślicieli XVII wieku należał ateista polski Kazimierz Łyszczyński; poglądy jego omawiamy w tomie poświęconym myślicielom polskim.

Doniosłe znaczenie miała również działalność wolnomyślicieli angielskich końca XVII i początku XVIII wieku, takich jak John Toland (1670—1722) oraz Antony Collins (1676—1729), a także Thomas Browne (1605—1682), William Wollaston (1659—1724), Thomas Chubb (1679—1747), Matthew Tindal (1657—1733) — toteż wielka szkoda, że ich dzieł nie ma dotąd w przekładzie polskim [20].

## 29. O francuskiej oświeceniowej krytyce religii w XVIII wieku

W dziejach krytyki religii szczególnie doniosłą rolę odegrała filozofia i publicystyka francuskiego Oświecenia, która przygotowała ideologicznie wielką francuską rewolucję burżuazyjną 1789 roku.

Najwybitniejszymi krytykami religii i Kościoła w okresie poprzedzającym rewolucję byli we Francji następujący myśliciele: Jean Meslier (1678—1733 lub 1664—1729), François Marie Arouet Voltaire (Wolter, 1694—1778), Julien Offray de La Mettrie (1709—1751), Claude Adrien Helvétius (Helwecjusz, 1715—1771), Denis Diderot (1713—1784) i Paul Henri Holbach (1723—1789)[21].

Dla zrozumienia doniosłości historycznej, jaką posiadała działalność filozoficzna i publicystyczna wymienionych myślicieli, trzeba w kilku zdaniach przypomnieć sytuację historyczną Francji XVIII wieku. Cała szlachta francuska stanowiła zaledwie 0,63 proc. ogółu mieszkańców Francji. W interesie tej klasy, zupełnie nieprodukcyjnej, niepotrzebnej, klasy zagarniającej dla siebie lwią część dochodu narodowego, klasy hamującej rozwój gospodarki, klasy uciskającej i wyzyskującej olbrzymią większość narodu francuskiego, istniał ustrój absolutystyczno-feudalny, znienawidzony przez chłopów i mieszczaństwo.

Głównym bastionem obrony ideologicznej tego „starego reżimu" był we Francji Kościół katolicki. Przedstawiciele Kościoła głosili, że władza feudalnego monarchy pochodzi bezpośrednio od boga: dla podniesienia jej autorytetu w oczach mas ludowych podkreślano jej rzekomo „nadprzyrodzony" charakter religijnym obrzędem koronacyjnym, podczas którego udzielano królowi francuskiemu rzekomej władzy cudownego uzdrawiania chorych przez dotknięcie ręki.

Przedstawiając feudalizm jako porządek ustanowiony przez boga, wszelką krytykę starego reżimu Kościół piętnował jako bezbożność. Czynił to tym gorliwiej, że był sam materialnie zainteresowany w obronie feudalnej własności i feudalnego wyzysku. Wystarczy powiedzieć, że ponad milion pańszczyźnianych chłopów stanowiło własność kościelną, a w rezultacie bezlitosnego wyzysku

pracy chłopskiej dochody poszczególnych biskupów wynosiły po kilkanaście tysięcy, a nawet po kilkadziesiąt i kilkaset tysięcy liwrów rocznie, dochodząc u kardynała de Rohan do zawrotnej sumy miliona dwustu tysięcy liwrów.

Kościół katolicki w osiemnastowiecznej Francji poważnie przeszkadzał w rozwoju kultury francuskiej. Biskupi katoliccy (którzy w salonach drwili sobie z religii) odznaczali się nietolerancją; pod ich presją wydany został w roku 1757 edykt królewski grożący śmiercią autorom i kolporterom książek zawierających krytykę religii. Na indeksie ksiąg zakazanych, które Kościół nakazywał konfiskować i palić, znalazły się niemal wszystkie dzieła treści filozoficznej. Przeciw *Encyklopedii* Diderota papież Klemens XIII wydał nawet specjalne breve z dnia 3 września 1759 roku; za dekretami szły represje. W roku 1766 skazano kawalera de la Barre na śmierć za bluźnierstwo.

W tych warunkach pisanie książek było istotnie „rzeczą bohaterską i mało bezpieczną" — jak zauważył trafnie Wolter, stwierdzając, że autor może się cieszyć, jeżeli go nie wyszpiegował i nie zaskarżył któryś z klechów, braciszków lub scholastyków i jeżeli go za napisanie książki nie zamknięto do lochu.

Zacięta walka Kościoła ze wszystkim, co nowe i postępowe, nie była czymś przypadkowym, z czego Kościół mógłby zrezygnować, ale stanowiła właśnie rację jego istnienia. Świeccy feudałowie bardzo długo akceptowali korzystny dla Kościoła podział łupów z feudalnej grabieży, ponieważ szeroko rozgałęziony aparat kościelny angażował religię do obrony ich przywilejów.

Teologia katolicka uzasadniała nienaruszalność przywilejów feudalnych wolą boga jako twórcy feudalnego porządku społecznego. Wszelki protest przeciw feudalnej formie własności nazywała teologia buntowaniem się przeciwko woli bożej, a więc przestępstwem wobec religii.

Walka Kościoła z postępową myślą społeczną wiązała się jak najściślej z jego walką przeciw nauce. W ciągu wielu stuleci dyktatury duchowej Kościoła nauka mogła się rozwijać zawsze jedynie mimo zakazów Kościoła, przeciwko Kościołowi i w zaciętej walce z Kościołem o samo prawo do prowadzenia badań naukowych. Kościół starał

się hamować rozwój nauki, ponieważ jednocześnie z rozwojem poznania rozwijała się postawa naukowo-badawcza wobec rzeczywistości i naukowy, racjonalny, materialistyczny pogląd na świat, w którego świetle zarówno porządek feudalny, jak i jego ideologiczna nadbudowa okazywały się czymś wysoce nieracjonalnym, przestarzałym i przeszkadzającym ludzkości w jej dalszym rozwoju. Natomiast ówczesna burżuazja była jak najbardziej zainteresowana w rozwoju nauki, niezbędnej do stałego podnoszenia produkcji na coraz wyższy poziom techniczny, a także dla rozpraszania tych mroków światopoglądowych, którymi Kościół bronił panującego ustroju.

W ten sposób społeczno-polityczny ucisk feudalizmu koncentrował się niejako w feudalnym pasożytnictwie i duchowej dyktaturze Kościoła. Sytuacja historyczna Francji XVIII wieku określiła specyficzne formy ideologicznej walki przeciwko feudalizmowi. Walka z uciskiem feudalnym musiała przybrać formę walki przeciw Kościołowi i religii.

Burżuazja wystąpiła przeciw Kościołowi przede wszystkim dlatego, że Kościół, jako wielka potęga feudalna, stanowił istotną część składową starego reżimu. Potężny i bogaty Kościół krępował rozwój kapitalizmu i przeciwstawiał się postępowym dążeniom burżuazji, udzielając religijno-moralnej sankcji tym stosunkom, które w interesie rozwoju społecznego należało zburzyć.

Z przedstawionej wyżej sytuacji i pozycji Kościoła we Francji XVIII wieku wynikał nieuchronnie pierwszy i główny kierunek uderzenia filozofów i publicystów oświeceniowych: w pasożytnictwo duchowieństwa. Ataki tworzą tutaj bardzo szeroki front, obejmujący całe Oświecenie, a nie tylko jego materialistyczną awangardę. Z atakami tymi solidaryzują się tysiące wierzących katolików, a nawet większość niższego duchowieństwa. Wszyscy oni zgadzają się z Wolterem w tym, że religia nie powinna polegać przede wszystkim na wysyłaniu pieniędzy do Rzymu [22], czego potwierdzeniem były zeszyty zażaleń niższego duchowieństwa w latach 1788 i 1789: „Czy nie można okazywać papieżowi szacunku w sposób mniej dotkliwy dla stanu naszych finansów?" — zapytywali na przykład księża z Loudun [23].

Z powszechną aprobatą spotykało się również to, co

Jacques-René Hébert

myśliciele Oświecenia pisali o francuskich biskupach i opatach. Wszystkich oburzała obłuda duchownego, który — mówiąc słowami Woltera — „posiada sto tysięcy talarów dochodu z tego tytułu, iż zrobił ślub ubóstwa, jak również wykonywa dość rozległą władzę na mocy ślubu pokory"[24]. Prawie wszyscy pisarze Oświecenia porównywali biskupów i opatów z trutniami w ulu.

Wskazywano na pochodzenie olbrzymich bogactw Kościoła. „Wszelki człowiek — pisał Montesquieu (1689—1755) — który umierał nie dawszy części mienia Kościołowi, co się nazywało umrzeć bez skruchy, pozbawiony był komunii i pogrzebu. Jeżeli ktoś umarł bez testamentu, krewni musieli uzyskać u biskupa, aby mianował, w porozumieniu z nimi, arbitrów dla ustalenia tego, co nieboszczyk powinien był dać, gdyby był sporządził testament"[25]. Testament bez zapisu na Kościół był nieważny. (Przy okazji przypominamy, że to źródło dochodów kościelnych było ściśle związane z budzeniem i usypianiem wyrzutów sumienia przez spowiedników; spowiednik uprzytamniał umierającemu ogrom popełnionych grzechów wobec ludzi; następnie przekształcał je w grzechy wobec boga; tak zmistyfikowane nie wymagały już naprawiania krzywd wyrządzonych ludziom, ale tylko przebłagania boga przez złożenie odpowiednio wysokiej ofiary na Kościół).

A o klasztorach pisał Holbach, że „założyli je bogaci złoczyńcy, którzy przeżywszy życie jak tyrani i dzikie bestie, postanowili pod koniec życia w ten sposób odkupić swoje grzechy, że dali bogate dary trutniom"[26].

Drugi, podstawowy kierunek uderzenia wynikał z popierania przez Kościół despotyzmu feudalnego.

Wolter pisał, że królowie po to zawarli przymierze z kapłanami, aby zdobyć posłuch u ludu. Rozwija tę myśl szeroko i śmiało Holbach: „Nic nie daje takiej władzy nad ludem jak zabobon" — pisał w *Świętej Zarazie*. „Księża otoczyli władców aureolą łaski bożej, ogłosili ich przedstawicielami bogów i podobieństwem bogów, uczynili ich ziemskimi bogami i rzucili im ludy do stóp"[27]. „Schlebiając władcom, wykuwając dla nich prawa boskie, przyrównując ich do bogów, wydając im narody zakute w kajdany", kapłani przeobrazili władców w tyranów[28].

„Kler dowodził, że nieszczęścia nie wynikają z okrutnej głupoty złych władców, ale zesłane są przez boga", a więc „religia — pisze dalej Holbach — została stworzona tylko po to, żeby wprowadzać ludzi w błąd co do rzeczywistych winowajców ich nieszczęść" [29].

Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na sposób, w jaki Holbach demaskował usypianie sumień tyranów przez religię, mistyfikującą stosunki między ludźmi i zastępującą obowiązek odpowiedzialności władzy państwowej przed ludem fikcyjną odpowiedzialnością przed bogiem. Kapłani — pisał Holbach — wmawiają władcom, „że jedynie boga powinni się bać wówczas, kiedy szkodzą swoim poddanym" [30], i zwracał się do panujących: „Władcy! Wy nie bogów, ale własne ludy obrażacie postępując z nimi źle... Tyran, który podczas swojego długiego panowania jedynie uciskał poddanych, zabierając im owoce ich pracy i poświęcając ich bez litości swojej nienasyconej ambicji, zdobywca, który zagarnął cudze kraje, wyrżnął całe narody i przez całe życie był prawdziwym biczem rodzaju ludzkiego, mogą sobie według pięknych zasad religijnych wyobrażać, że będą mieli czyste sumienie i zadośćuczynią za popełnione przestępstwa, jeśli wypłaczą się u nóg księdza, najczęściej z tchórzliwą łaskawością gotowego pocieszyć i uspokoić bandytę, dla którego najczarniejsza rozpacz byłaby zbyt małą karą za zło sprawione na ziemi" [31].

Różniono się natomiast we wnioskach wynikających z analizy klasowej funkcji religii. Jedni chcieli tylko rozerwania sojuszu religii ze starym reżimem, dając w ten sposób wyraz dążeniu burżuazji do przekształcenia Kościoła z podpory feudalizmu w podporę rządów burżuazji. Inni — jak Meslier — w tym związku religii z despotyzmem feudalnym widzieli podstawowy dowód fałszywości religii i dążyli do całkowitego uwolnienia ludzi od religii.

„Religia — pisał Meslier — która toleruje i aprobuje nadużycia, sprzeczne ze sprawiedliwością i dobrymi rządami ludzi, która upoważnia do nich i zezwala możnym tego świata nawet na tyranię z wielką krzywdą dla ludów, nie może być prawdziwą religią i pochodzić od boga. Wszystkie bowiem prawa i przykazania, gdyby pochodziły od boga, byłyby sprawiedliwe i słuszne, i każda religia, która by pochodziła od boga, potępiałaby i odrzucałaby to wszystko, co jest sprzeczne ze sprawiedliwością

i dobrymi rządami ludzi. A religia chrześcijańska toleruje i aprobuje wiele nadużyć, sprzecznych ze sprawiedliwością, zdrowym rozsądkiem i dobrymi rządami ludzi, i upoważnia do nich" [32].

Szerokim frontem całego Oświecenia szło również trzecie uderzenie: w o b s k u r a n t y z m K o ś c i o ł a, w jego dążenie do zahamowania rozwoju nauki. Istotą oświeceniowego racjonalizmu była walka ze światopoglądem teologicznym w obronie praw rozumu i nauki. Poparcie burżuazji dla tej walki wynikało z jej zainteresowania rozwojem nauki i techniki.

W obronie rozumu występował z właściwą sobie błyskotliwością D i d e r o t, przypominając „szczególną pieczołowitość, z jaką ojcowie Kościoła niszczyli księgi swych wrogów", i „barbarzyńską gorliwość w niszczeniu literatury i sztuki" [33]. „Zabłąkany nocą w ogromnym lesie, mam tylko nikłe światełko, które pozwala mi iść naprzód. Podchodzi do mnie człowiek nieznajomy i powiada: «Przyjacielu, zgaś tę świeczkę, a łacniej znajdziesz drogę». Ten nieznajomy jest teologiem" [34].

Wrogość religii wobec rozumu sugestywnie przedstawił W o l t e r w tragedii *Fanatyzm, czyli prorok Mahomet.* W trzecim akcie wypowiada Mahomet następujące zdanie: „Staje się świętokradcą ten, kto śmie zastanawiać się. Niech idą ode mnie precz ludzie tak zuchwali, którzy chcą sami rozumować i patrzeć własnymi oczami" [35]. W *Dialogach chrześcijańskich* podobne słowa wkłada Wolter w usta chrześcijańskiego księdza: „Chcielibyście... — mówi ksiądz do encyklopedysty — badać i myśleć samodzielnie, wydzierając nam, księżom, przysługujące nam od niepamiętnych czasów prawo myślenia za was i kierowania wami" [36]. A w innym dialogu powiada Wolter: „Najwyższy czas, aby ludzie oświeceni przestali być niewolnikami ślepców" [37].

Jednakże w wyciąganiu wniosków różniono się. Jedni marzyli o takim zreformowaniu Kościoła, aby duchowieństwo nie prześladowało nauki, albo przynajmniej o takim poprawieniu, zreformowaniu, zracjonalizowaniu religii, aby ją można było pogodzić z nauką, drudzy zaś — jak Holbach — wykazywali niedorzeczność tych marzeń, przeciwstawiali im się w imię konsekwentnego ateizmu, atakując nie tylko określoną religię, katolicyzm, ale wszelką

religię za jej nieuchronny związek z zabobonem i obskurantyzmem. Holbach uczynił to przede wszystkim w *Świętej Zarazie*, której ostatni rozdział nosi nawet charakterystyczny tytuł: *O tym, że nie można poprawić zabobonu, i o niepożyteczności prób reformowania religii.* W rozdziale tym pisze Holbach o Reformacji: Jakże pożyteczni mogliby być Luter, Kalwin, Melanchton, gdyby — zamiast napadać na kilka głupich dogmatów katolicyzmu — zajęli się burzeniem chrześcijaństwa [38].

Ten trzeci kierunek uderzenia przechodził w czwarty, wykazujący nieracjonalność wierzeń religijnych. Na przykład, według Mesliera, w Piśmie świętym „nie ma żadnej erudycji, żadnej wzniosłej myśli... Aby ułożyć te księgi, nie trzeba było doprawdy ani geniuszu, ani boskiego objawienia. Gdyż bogu one bynajmniej zaszczytu nie przynoszą... Same tylko bajki Ezopa są z pewnością o wiele bardziej pomysłowe i kształcące niż prostackie i przyziemne przypowieści zawarte w Ewangeliach" [39].

Wolter „niewolnictwem ducha" nazywał ów obyczaj, który każe nam „uczyć dzieci bełkotu głupstw, z których śmiejemy się, kazać im wierzyć w owe głupstwa" [40], i wyciągał stąd wniosek, że „potrzebna jest taka religia, która nie pobudzałaby do śmiechu" [41]. Meslier i Holbach szli dalej, uważając, że w ogóle nie potrzeba żadnej religii.

Głównym argumentem za potrzebą jakiejś religii, a w szczególności za potrzebą religii dla mas ludowych, było podkreślanie związku między religią a moralnością i wyrażanie obaw, że bez religii ludzie będą żyć niemoralnie. Wyznaczyło to piąty kierunek uderzenia: krytykę uzależniania moralności od religii.

W *Świętej Zarazie* Holbach pisze, że nie zwalczałby religii, „gdyby religia rzeczywiście przyczyniała się do udoskonalenia ludzi... Ale czy można oszczędzać doktrynę opartą na błędach i przesądach, doktrynę zabraniającą zwracania się do rozumu i prawdy, wymagającą, aby nienawidzić samego siebie i przeklinać tych, którzy mają inne urojenia, doktrynę ogłupiającą ludzi pustymi nadziejami i strachem — jeżeli od tego wszystkiego ludzie wcale nie stają się lepsi?" [42] „Moralność — dowodzi Holbach — może tylko stracić na związku z religią" [43]. „Wi-

dząc, że religia jest bzdurą, człowiek może dojść do wniosku, że również moralność jest bzdurą" [44].

W moralności religijnej materialiści francuscy słusznie widzieli siłę mającą na celu umacnianie starego, feudalnego porządku przez paraliżowanie energii tych, którzy mogliby przebudować społeczeństwo. Religia stara się wpoić w ludzi przekonanie, że własnymi siłami nie mogą uwolnić się od zła. Religia piętnuje wady ludzkie, ale jednocześnie umacnia i uświęca warunki będące źródłem tych wad. Jednocześnie Kościół potępia namiętności będące źródłem aktywnego działania i cnót społecznych. W rezultacie zło sprawiane przez religijną moralność jest realne, a rzekome dobro — całkowicie iluzoryczne [45].

Religia uważa za grzechy uczynki całkowicie obojętne dla społeczeństwa, ucząc, że herezja i bezbożność są czymś gorszym od zabójstwa, zdrady, gwałtu i kradzieży. Co więcej, czasem „religia może zagłuszyć w duszy całego narodu normalne uczucia — pisał Holbach — i przekształcić ludzi w dzikie, bezrozumne zwierzęta" [46] — wystarczy przypomnieć rzeź albigensów lub noc świętego Bartłomieja.

Wolter przypomina, że „od soboru w Nicei nie było ani jednego roku, w którym z powodu chrystianizmu nie byłaby przelewana krew" [47]. „Księża błogosławią sztandary morderców" [48], a wśród jezuitów pełno jest księży Sztyletinich i Otrutinich [49].

I Wolter, i Holbach, i Diderot powtarzali, że religia prowadzi ludzi do zatracenia człowieczeństwa, wyrywając z ich serc ludzkie uczucia. Ale Wolter zatrzymał się na deizmie, gdy Holbach próbował zastąpić religię racjonalną, humanitarną moralnością, całkowicie obywającą się bez pojęcia Istoty Najwyższej. Miała to być moralność oparta na doświadczeniu, na rozumie, na prawdzie, na interesach człowieka. Miała podnosić człowieka, wpajać w niego poczucie własnej godności, pokazywać mu jego naturalne prawa, budzić aktywność, energię, dzielność.

Holbach i La Mettrie przeprowadzili merytoryczną krytykę dowodów istnienia boga [50]; wykazywali, że rzekoma „celowość" w przyrodzie jest tylko zmistyfikowanym wyrazem obiektywnego powiązania zjawisk; wykazywali, że dla teologów i deistów wszechświat jest „dziełem" i „skutkiem", gdy tymczasem wszechświat jest całością zarówno

wszystkich skutków, jak wszystkich przyczyn; wszechświat — pisze Holbach — to istniejąca odwiecznie „olbrzymia pracownia, zaopatrzona w tworzywa i produkująca wszelkie potrzebne jej do działania narzędzia. Wszystkie jej dzieła powstają wskutek jej własnej energii oraz czynników lub przyczyn, które wytwarza, zawiera w sobie i wprawia w działanie" [51]. Głęboko niesłuszne jest uważanie ducha za substancję pierwotną w stosunku do materii; duch (świadomość, inteligencja) jest zależny od materii jako pewien „sposób istnienia" *(façon d'être)* materii odpowiednio „ukształtowanej, zmodyfikowanej, powiązanej" *(matière modifiée, arrangée, combinée)* [52].

Siłą materializmu francuskiego było jego oparcie się na osiągnięciach nauk szczegółowych, których imponujący przegląd dawała wielka, 34-tomowa *Encyklopedia* Diderota i D'Alemberta [53]. W przeciwieństwie do idealistycznych spekulacji materialiści Oświecenia przenieśli do filozofii rzetelność postawy naukowej.

Jednakże nierównomierny rozwój nauk, charakteryzujący się wspaniałym rozkwitem mechaniki i matematyki oraz nienadążaniem za nimi fizyki, chemii, biologii — nie mówiąc już o naukach społecznych — poważnie ograniczał możliwość adekwatnego wyjaśnienia wszelkich zjawisk. Uczeni nie potrafili jeszcze wyjaśnić życia, świadomości i dziejów ludzkości w sposób naukowy i w związku z tym dla wiary w boga otwarte były jeszcze rozmaite furtki.

Nierównomierny rozwój nauk, fakt, że mechanika zdystansowała pozostałe nauki, nadał całemu materializmowi osiemnastowiecznemu charakter mechanistyczny — tendencję do wyjaśniania bardziej skomplikowanych form ruchu prawami prostszych form ruchu.

Materializm osiemnastowieczny był materializmem niepełnym; dawał materialistyczne objaśnienie przyrody, ale nie potrafił jeszcze dać materialistycznego objaśnienia rozwoju społeczeństwa. Ówczesny stan nauk nie dawał też jeszcze dostatecznej podstawy do dialektycznego ujęcia rzeczywistości i wobec tego metodą materialistów osiemnastowiecznych jest zasadniczo metoda metafizyczna.

Nawet te nauki, które stały najwyżej — mechanika i astronomia — w wyniku niedialektycznego ujęcia też prowadziły niejednokrotnie uczonych na manowce; wielki

Newton „zamyka okres postulatem pierwszego impulsu udzielonego przez boga" [54]. Ateiści XVIII wieku musieli więc niejednokrotnie iść dalej niż przyrodnicy, aby w oparciu o materiał faktów naukowych przezwyciężać wysiłkiem myśli jego ograniczoność. „Przynosi to wielki zaszczyt ówczesnej filozofii — powiada Engels — że nie dała się zbić z tropu przez ograniczoność współczesnej sobie wiedzy o przyrodzie" [55].

Warto także zwrócić uwagę na ograniczoność oświeceniowej formy walki z religią. Nie znając społecznych korzeni religii, wyjaśniali pochodzenie religii przede wszystkim oszustwem i ciemnotą, a to prowadziło do przeceniania działalności „oświeceniowej". Wyjaśniali religię interesem duchowieństwa, nie zdając sobie sprawy z tego, że w rzeczywistości czynnikiem decydującym są nie interesy duchowieństwa, ale interesy tych klas, którym — na danym etapie historycznego rozwoju — duchowieństwo służy.

Wydaje się też, że oświeceniowi ateiści (np. Holbach) nie odróżniali formy od treści świadomości społecznej. Nie widzieli więc tego, że religia jako forma świadomości społecznej może mieć różną treść społeczną i że w formie religijnej mogą — w określonych warunkach — dochodzić do głosu interesy różnych klas społecznych.

Wiadomo, że myśliciele Oświecenia nie rozumieli średniowiecza, że było ono dla nich tylko mrokiem, pustką i bzdurą, bezsensowną przerwą w ciągłości dziejów Europy. Warto jednak przy tej okazji zauważyć, że jednym z przejawów takiego pojmowania średniowiecza było charakterystyczne nierozumienie herezji średniowiecznych. Dla Holbacha herezje były taką samą bzdurą, jak doktryna panującego Kościoła, i oczywiście — jeżeli chodzi o teologiczną formę herezji — miał rację. Nie zauważył jednak tego, że pod niedorzeczną formą herezje kryły niejednokrotnie zupełnie inną, racjonalną, postępową, a niekiedy nawet rewolucyjną treść społeczną.

Dzieła ateistów francuskich XVIII wieku charakteryzuje światopoglądowa śmiałość, ostrość i celność. Trwałą wartość daje tym dziełom ich humanistyczna treść, wywodząca się stąd, że osiemnastowieczna burżuazja francuska, dążąc do rewolucyjnego zdobycia władzy, występowała w imieniu całego ludu, zainteresowanego jak najbardziej

w obaleniu feudalnego wyzysku. Burżuazja była w tym czasie klasą wstępującą; jej dojście do władzy było wówczas historyczną koniecznością, odpowiadało potrzebom rozwoju społecznego. Toteż burżuazja nie potrzebowała uzasadniać swego dążenia do władzy mistyfikacją teologiczną. W teologii widziała jedynie narzędzie feudalnego ujarzmienia i zaćmienia świadomości.

Interes burżuazji wymagał wówczas walki z ciemnotą, wstecznictwem, zacofaniem, wymagał walki o prawa rozumu, ponieważ rozum był po jej stronie przeciw przeżytemu, nieracjonalnemu feudalizmowi. Bojowy racjonalizm francuskich materialistów poddał bezlitosnej krytyce wszystkie feudalne świętości, mające na celu zamaskowanie i upiększenie klasowego interesu feudałów. Z demaskatorską pasją i odwagą zdzierali materialiści francuscy maskę z religii chrześcijańskiej, obnażając jej nieracjonalność i reakcyjność.

Stawiając po kolei przed trybunałem rozumu różne instytucje feudalne, odkryli oni ich historyczność, wskazali na sposób ich powstania i przewidzieli trafnie ich nieuchronny i rychły kres. Z odkrytego przemijania instytucji społecznych wyciągnęli myśliciele francuscy optymistyczne wnioski o nieustannym postępie ludzkości. Wprawdzie za najważniejszą dźwignię tego postępu uważali sukcesy rozumu, nauki i oświaty, ale w owym czasie nie ta idealistyczna ograniczoność, lecz rewolucyjna treść przekonania o prawie powszechnego rozwoju [58] wybijała się na pierwszy plan i zachęcała do walki o przyspieszenie przemian.

Potrzebując do rewolucyjnego obalenia feudalizmu mas ludowych jako sojusznika i głównej siły rewolucji, burżuazja zaczęła patrzeć w nowy sposób na masy ludowe, w których dotąd ideologowie feudalizmu widzieli tylko bierny obiekt wyzysku. Rousseau i Diderot odkryli wysokie wartości moralne prostych ludzi, jaskrawo kontrastujące ze zdegenerowaniem i demoralizacją pasożytniczej klasy feudalnych wyzyskiwaczy. Ten kontrast podkreślał niesprawiedliwość feudalnego uprzywilejowania arystokracji i pobudzał do walki o równość wobec prawa, o wyzwolenie ludu spod feudalnej zależności, o władzę dla ludu.

Ideologowie burżuazji przeważnie nie widzieli jeszcze

sprzeczności interesów pomiędzy burżuazją a jej sojusznikami i szczerze wierzyli, że obalenie feudalizmu prowadzi do powszechnego szczęścia i prawdziwej wolności, prawdziwej równości i prawdziwego braterstwa. Tym goręcej dążyli do zburzenia feudalizmu i wszystkich jego instytucji ekonomicznych, społecznych i kulturalnych — a to było wówczas główne zadanie epoki.

Walka z więzami feudalnymi we wszelkiej postaci, walka o wolność od feudalnego wyzysku i umacniającej feudalizm religii była w owym czasie głównym frontem walki ideologicznej o rzeczywiste wyzwolenie mas ludowych. Toteż walcząc z religią myśliciele Oświecenia trafnie chwytali główne ogniwo. I mimo różnych ograniczeń, mechanicyzmu, metafizyczności, historycznego idealizmu i niekonsekwencji — w zasadzie dobrze rozwiązali stojące przed nimi zadanie, zdzierając z przeżytego ustroju społecznego religijną aureolę i ujawniając jej fałsz, słabość i nicość.

Walka ateistów francuskich XVIII wieku z religią i Kościołem była walką głęboko humanistyczną o wyzwolenie człowieka z ucisku feudalnego w jego rozmaitych przejawach. Ateizm ich nie sprowadzał się do burzenia, ale przeciwstawiał burzonej wierze w niebo optymistyczne przekonanie o sile rozumu ludzkiego i możliwości dokonania przebudowy społecznej siłami ludzkimi.

Humanizm ten jest najtrwalszym elementem ideologicznej spuścizny francuskiego Oświecenia. Do tego humanizmu, racjonalizmu, optymizmu ateistów francuskich nawiązuje dziś klasa robotnicza. Burżuazja natomiast spuścizny tej się wyrzeka i tych, którzy niegdyś torowali drogę jej panowaniu, uważa dziś — i słusznie — za niebezpiecznych rewolucjonistów, których dzieła zagrażają nierozumnej i wrogiej człowiekowi nadbudowie nierozumnego i wrogiego człowiekowi imperializmu.

Rozwój historyczny doprowadził do tego, że władza burżuazji stanęła w sprzeczności z rozumem, stała się czymś nieracjonalnym, a burżuazja porzuciła racjonalizm [57], sięgając — dla obrony swego panowania — do kierunków irracjonalistycznych [58] i jawnie fideistycznych. Wyrzekłszy się rewolucyjnych, materialistycznych tradycji swojej młodości, burżuazja współczesna nienawidzi wiel-

kich myślicieli Oświecenia jak żywych wrogów, gdy my — publikując ich dzieła — traktujemy ich jak żywych sojuszników w walce ze współczesnym obskurantyzmem i wstecznictwem.

Dzieła francuskich ateistów XVIII wieku bardzo wysoko oceniał Lenin, wskazując na przydatność śmiałej, żywej, utalentowanej publicystyki dawnych ateistów XVIII wieku, dowcipnie i otwarcie atakującej panujący kler dla „budzenia ludzi z religijnego letargu" [59]. Publicystyka ta uczy nas bogactwa form walki ideologicznej. Trzeba pamiętać, że wroga można niszczyć również i śmiechem. Przypomnijmy słowa D i d e r o t a: „Wybaczą ci raczej sto rozpraw niż jeden dowcip" [60].

### 30. O ateistach francuskich okresu rewolucyjnej dechrystianizacji (rok 1793)

Kiedy 14 lipca 1789 roku masy ludowe ruszyły do szturmu na Bastylię, otwierając w ten sposób nowy rozdział w dziejach ludzkości, nie było już Helwecjusza, Woltera ani Diderota. Holbach zmarł w roku 1789. Na placu boju pozostali tylko uczniowie wielkich filozofów Oświecenia.

W pierwszych latach rewolucji czołowi jej działacze nie chcieli wcale „nawracać" społeczeństwa na ateizm; nie myśleli wcale o walce z religią i nie chcieli walki z Kościołem katolickim. Przeciwnie, czynili wszystko, żeby pozyskać Kościół dla przemian ustrojowych. Chodziło im tylko o to, żeby duchowieństwo katolickie przestało być podporą feudalnego absolutyzmu. Okazało się jednak, że oderwanie hierarchii kościelnej od starego reżimu niesprawiedliwych przywilejów feudalnych jest niemożliwe. Wszystkie kluczowe stanowiska w hierarchii kościelnej skupili w swoich rękach synowie książąt i hrabiów. Zostawali oni biskupami i opatami bogatych klasztorów wcale nie z „powołania", nie z pobożności i nie dzięki posiadanej wiedzy teologicznej, ale tylko i wyłącznie dzięki „urodzeniu" i protekcji i jedynie w celu pobierania wysokich dochodów. Toteż nic dziwnego, że hierarchia Kościoła katolickiego we Francji była jak najbardziej zainteresowana w utrzymaniu starego porządku feudalnego ze

wszystkimi jego przywilejami i nadużyciami i w związku z tym stała się głównym bastionem kontrrewolucji[61].

Przeciwko rewolucji francuskiej reakcyjni biskupi uruchomili szybko „płaczące Madonny", mrugające obrazy świętych, otwierające się groby, spadające z nieba listy oraz Ducha świętego pod postacią oswojonej gołębicy — bogaty arsenał najbardziej prymitywnych, jarmarcznych „cudów", pogłębiających ciemnotę, utrwalających zabobon i rozniecających fanatyzm najbardziej zacofanych środowisk. Reakcyjni księża stali się organizatorami kontrrewolucyjnych band, biskupi na emigracji stali się agentami kontrrewolucyjnej koalicji Anglii, Austrii, Rosji i Prus, a z Watykanu papież Pius VI wysyłał bulle, miotając kościelne gromy na przemiany ustrojowe we Francji.

Katolicyzm stał się w ten sposób sztandarem kontrrewolucji, ideologią przywrócenia starego porządku feudalnego, pańszczyzny i latyfundiów, monarchii i przywilejów hierarchii feudalnej; ideologią zdrady ojczyzny. W tej sytuacji każdy ksiądz musiał wybierać pomiędzy religią a ojczyzną; u wielu tysięcy księży patriotyzm okazał się silniejszy od posłuszeństwa papieżowi i biskupom. Wówczas zrywali z katolicyzmem, zrzucali sutanny i stawali się ludźmi świeckimi. Innych ślepe posłuszeństwo papieżowi i książętom Kościoła przekształcało w zdrajców własnego narodu, stawiając w szeregach kontrrewolucji. Jedynie biskup Grégoire przez cały czas starał się łączyć rewolucyjny patriotyzm z katolicyzmem — inni wybierali ojczyznę albo katolicyzm.

Rozwój sytuacji sprawił, że rewolucjoniści zostali zmuszeni do walki z Kościołem i religią.

Na czoło żywiołowego ruchu antyklerykalnego i akcji „dechrystianizacyjnej" wysunęli się następujący działacze i publicyści: przywódca żyrondystów Jean Pierre Brissot (1754—1793), autor antyklerykalnego pamfletu *Sąd nad Rzymem, czyli unicestwienie władzy prawodawczej papieża* (1791); przywódca jakobinów Jean Paul Marat (1743—1793), autor dzieła pt. *Kajdany niewoli*, w którym rozwijał idee Rousseau, skierowane przeciwko feudalizmowi, monarchii absolutnej i duchowieństwu; rewolucyjni działacze klubu jakobinów: François Boisseul (1728—

1807) i Joseph Marie Lequinio (1755—1813), autor dzieła pt. *Zburzenie przesądów;* filozofowie Antoine Nicolas Condorcet (1743—1794) i Jacques André Naigeon (1738—1810); prokurator Komuny Paryskiej Anaxagoras (Pierre Gaspard) Chaumette (1763—1794) i jego zastępca, redaktor Jacques René Hébert (1757—1794) oraz hebertyści: Anacharsis (Jean Baptiste) Cloots (1755—1794), Antoine François Momoro (1756—1794) i poeta — związany później ze „Sprzysiężeniem Równych" Babeufa — Pierre Sylvain Maréchal (1750—1803); autor kalendarza rewolucyjnego Philippe Fabre d'Eglantine (1755—1794) i konsekwentny ateista, który protestował przeciwko wprowadzaniu jakichkolwiek nowych „kultów", Jean Baptiste Salaville (1755—1820).

W swojej publicystyce uderzali oni przede wszystkim w społeczną funkcję religii. Boisseul wykazywał, że religie ogłaszały bogaczy za bogów, a własność prywatną za nienaruszalną świętość, natomiast wszelkie wystąpienia przeciwko niesprawiedliwemu porządkowi społecznemu piętnowały jako najcięższy grzech; „nie wolno też było wypowiadać się przeciwko prawom ustanowionym dla umacniania tego ustroju — pod groźbą oskarżenia o działanie na szkodę władzy boskiej i ludzkiej oraz wiekuistych mąk w ogniu piekielnym, na tym świecie zaś, przedwstępnie niejako, palono na stosie, wieszano, wbijano na pal, karano chłostą, piętnowano, posyłano na katorżnicze roboty, jednym słowem — do piekieł i wszystkich diabłów tego świata, jakie tylko wydać mógł tak potworny ustrój" [62].

„Religia — pisał Lequinio — to polityczna więź, łańcuch i nic więcej. Łańcuch ten wynaleziono po to, by rządzić ludźmi i panować nad nimi. Na tym łańcuchu można było prowadzić tłum i zmusić go, by egzystencją swą zabezpieczał uciechy nielicznych osobników" [63].

Cloots dowodził, że „wszelkie odmiany arystokracji są emanacją domniemanego bóstwa"; „rodzaj ludzki pozbawiony został suwerenności na rzecz domniemanego suwerena w niebiesiech" w tym celu, żeby skłonić ludzi do posłuszeństwa wobec rzekomych przedstawicieli bóstwa na ziemi, a więc cesarzy, królów, papieży, lamów i wszelkiego rodzaju władców kościelnych i świeckich. „Nie bądźcie niewolnikami nieba — wołał Cloots — skoro chcecie być wolni na ziemi" [64].

Maréchal wykazywał, że to prawodawcy „tworzyli sobie bogów, żeby przemawiać w ich imieniu". Okazało się jednak, że „znacznie łatwiej stworzyć boga niż ułożyć kodeks" odpowiadający interesom społeczeństwa [65]. Są fragmenty, w których autor ten wykracza poza oświeceniową koncepcję religii jako tworu jednostek i zbliża się do ujęcia charakterystycznego dla socjalistów utopijnych początku XIX wieku. „Lęk przed bogiem — powiada Maréchal — to wytwór cywilizacji, która jest zorganizowana na opak" [66].

Przeciwko tym, którzy wysuwali argument, że religia potrzebna jest dla prostego ludu jako hamulec moralny, powstrzymujący przed łamaniem praw, wystąpił Lequinio, podkreślając, iż „jest to pogląd tych wszystkich, którzy nie wyznają żadnej innej religii prócz religii egoizmu, czyli prywatnego interesu, że jest to pogląd właściwy królom, arystokratom i klechom, że jest to zastrzeżenie wysuwane przez tych wszystkich, których okoliczności i bogactwo wyniosły znacznie ponad poziom przeciętny". „Jest to język ludzi pozbawionych moralności i jakiejkolwiek wiary, usiłujących zwieść gmin obłudną pozą, by uprawiać despotyzm całkiem bezpiecznie pod osłoną religii, która służy im jedynie jako środek do ukrywania swych występków i zbytku, do utrzymania panowania za zgodą tychże ludzi, których uciskają". „Twierdzę — powiadał Lequinio — że biedni mogą równie dobrze obejść się bez religii jak i bogaci" [67].

W październiku 1793 roku Konwent uchwalił zastąpienie kalendarza kościelnego nowym kalendarzem rewolucyjnym. Autorem projektu nowego kalendarza był Fabre d'Eglantine, który w przemówieniu uzasadniającym wniosek powiadał, że „długotrwałe przyzwyczajenie do kalendarza gregoriańskiego nawarstwiło w świadomości społeczeństwa mnóstwo wyobrażeń, które jeszcze za naszych dni są źródłem religijnego obłędu... W kalendarzu, którym posługiwaliśmy się, każda karta skalana jest zabobonem tronu i Kościoła, splamiona jest przez tron i Kościół kłamstwem... Toteż rzeczą niezbędną jest postawienie na miejsce miraży realnych wartości rozumowych, a w miejsce prestiżu duchowieństwa — praw przyrody". Przewidując, że „rewolucja francuska, owocna, zdumiewająca energią i rozmachem, olśniewająca w wynikach, stanie

się dla historyków i filozofów jednym z tych wydarzeń, które — jak gwiazdy przewodnie — oświetlają odwieczne koleje dziejów", Fabre d'Eglantine zaproponował, aby zerwać z liczeniem lat od rzekomego „narodzenia Chrystusa" i za początek nowej ery przyjąć dzień 22 września 1792 roku, pierwszy dzień Republiki [68].

Rewolucjoniści francuscy nie ograniczali się do krytyki religii chrześcijańskiej. Zauważyli oni, że znacznie gorszą i braną bardziej na serio przez wyznawców jest inna religia, mianowicie kult pieniądza. Prawdziwym bogiem rozwijającego się kapitalizmu jest Złoto. „Bez niego człowiek jest dzisiaj niczym" [69] — powiadał Maréchal, zauważając, że duchowieństwo chrześcijańskie od dawna już przestało służyć Chrystusowi i — w głębi serca — przeszło na służbę do Złotego Cielca. „Prawdziwym bogiem duchownego — pisał Naigeon — jest jego własny interes... Nie ulega wszak wątpliwości, że gdy z zawodem duchownego nie będą się już łączyły zaszczyty i szczególne przywileje, gdy rzemiosło to przestanie dawać olbrzymie dochody lub przynajmniej nadzieję na ich zdobycie — z religii, świątyń i ołtarzy pozostaną jedynie ruiny" [70].

Na pytanie: czym zastąpić religię chrześcijańską? — myśliciele Oświecenia i ich uczniowie — rewolucjoniści odpowiadali: Rozumem. Niektórzy wyobrażali to sobie bardzo prosto. „Jeśli przeznaczymy — pisał Lequinio — na krzewienie oświaty i ugruntowanie władzy rozumu tysiączną część tych kosztów, jakie wszystkie narody ponosiły na rzecz szerzenia obłudy religijnej i umacniania władzy despotów, danym nam będzie widzieć nowe pokolenie ludzi wolnych od wszelkich pęt, ludzi o pełnej swobodzie myśli" [71].

Głównym czynnikiem demoralizacji jest wadliwy ustrój społeczny. Despotyzm i dysproporcja pomiędzy nadmiarem bogactw a skrajną nędzą to główne czynniki wypaczania charakterów ludzkich. Pętanie umysłów zabobonem religijnym prowadzi do opierania zasad moralnych na bardzo kruchej podstawie fałszu i urojeń.

Kultowi królów, wsławionych zbrodniami i podbojami, kultowi chrześcijańskich świętych, będących uosobieniem chrześcijańskiego ideału wyrzekania się własnego rozumu i pokornego godzenia się z niesprawiedliwym porządkiem społecznym — rewolucjoniści francuscy przeciwstawiali

świecki kult mędrców i bohaterów. „Mędrzec wart jest więcej niż bóg" — pisał Maréchal — ponieważ „zło, z którym godzi się bóg, na naszym dziwnym globie naprawia mędrzec". „Wzywani po wielekroć, wzywani wielkim głosem, wasi bogowie posnęli chyba w niebie! O ludy, daremnie palicie kadzidła, na próżno składacie ofiary, wzywając ich zmiłowania i łaski... Ubogi daremnie wzywa niebieskiej pomocy". Toteż „nad marnych bogów" należy wynieść „bohaterów, ludzi o wielkim sercu, mędrców bez trwogi i skazy" [72].

Skoro już jesteśmy przy Maréchalu, warto przypomnieć, że to Maréchal był autorem pierwszego w dziejach ludzkości statutu Stowarzyszenia Ateistów [73].

Niektórzy rewolucjoniści zauważyli w samej rewolucji doniosły czynnik wychowania moralnego. „Rewolucja — mówił Fabre d'Eglantine — zahartowała dusze Francuzów; z każdym dniem wznosi je wyżej, ku szczytowi republikańskich cnót" [74]. „Wyzwolony lud — pisał Cloots — każdego dnia dokonuje zdumiewających cudów... Gdy zaś zespoli się ludzkość cała, będziemy świadkami jeszcze bardziej zdumiewających cudów" [75].

Religia jest nie tylko niepotrzebna, ale wręcz szkodliwa w procesie wychowania moralnego, dowodził Lequinio, pisząc, że „trzeba do cna wyplenić z naszego wychowania publicznego idee religijne", inaczej ludzie nigdy nie nauczą się myśleć, a to jest przecież elementarnym warunkiem świadomego moralnego postępowania. Udział w działalności rewolucyjnej przeobrażającej świat, udział w obronie Republiki przed jej wrogami, pragnienie sławy, związanej z czynami i dziełami użytecznymi dla społeczeństwa, wzory osobowe mędrców i bohaterów, uczucia zachwytu i uwielbienia dla przyrody i pragnienie poznawania i odkrywania jej tajemnic — oto podstawowe czynniki kształtowania się „republikańskich cnót" [76].

W listopadzie 1793 roku z inicjatywy redaktora Héberta, prokuratora Komuny Chaumette'a, filozofa Clootsa i księgarza Momoro rozpoczęła się akcja dechrystianizacji Francji — jako odpowiedź na kontrrewolucyjny bunt w Wandei, na zdradziecką działalność biskupów katolickich na emigracji, na wymierzone przeciwko naro-

dowi francuskiemu bulle papieskie domagające się restaurowania „starego reżimu", feudalnego absolutyzmu.

Dnia 7 listopada 1793 roku — na posiedzeniu Konwentu — publicznie zerwał z religią chrześcijańską arcybiskup Paryża G o b e l, a za nim postępowi, patriotyczni biskupi: Lindet, Gay-Vernon, Lalande i Seguin; w ślad za nimi zerwało ze stanem duchownym około 20 tysięcy księży.

Dnia 10 listopada 1793 roku odbyło się w katedrze Notre Dame w Paryżu Ś w i ę t o R o z u m u. Podobne święta odbyły się w katedrach Chartres, Metz, Reims, Laon, Abbeville i Strasburga. W toku tych uroczystości setki tysięcy ludzi zrywały z Kościołem i ślubowały wierność rozumowi i republice [77]. Oczyszczano całą Francję z symboli feudalizmu, z koron, herbów, krzyży i kapliczek [78]. Przez wiele dni przybywały do Konwentu dzień w dzień delegacje z całej Francji, które składały worki kielichów, krucyfiksów i sreber kościelnych na skarb narodowy, z uroczystym zapewnieniem, że reprezentowana przez nich ludność zrywa z zabobonem i nie chce żadnego kultu religijnego.

Ludność domagała się zmiany nazw miast i ulic. Ulice świętych Tomaszów, Marcinów, Janów, Piotrów, Michałów przemianowano na ulice Wolności, Rozumu, Praw Człowieka, Rewolucji, Republiki, Równości, Braterstwa. Zaczęto także nadawać nowe imiona dzieciom — zamiast imion z chrześcijańskiego kalendarza świętych dzieci otrzymują imiona starożytnych republikanów (Brutus, Grakchus, Scewola, Porcja), nazwy kwiatów (Jaśmin, Lilia, Hiacynt) oraz nazwy wartości społecznych — takich jak Republika, Wolność, Braterstwo. W niektórych departamentach na ogólną ilość imion nadawanych dzieciom imiona świeckie stanowiły dwie trzecie [79].

Ale już w roku 1794 nastąpiło zaostrzenie walk między lewicowymi ugrupowaniami politycznymi rewolucyjnej Francji i Robespierre posłał przywódców ruchu dechrystianizacyjnego na gilotynę. Zgilotynowani zostali: Hébert, Chaumette, Cloots, Momoro, Fabre d'Eglantine. Wkrótce potem, po trzech miesiącach, został obalony, uwięziony i zgilotynowany sam Robespierre w wyniku kontrrewolucyjnego spisku thermidorianów, którzy wypuścili z więzień przeciwników ustroju, nawiązali rokowania z przywódcami buntu w Wandei, a w końcu maja 1795 pootwie-

rali kościoły, zachęcając księży do odprawiania nabożeństw. Jednocześnie rozpoczynają się prześladowania jakobinów; działaczy lewicy wtrąca się teraz do więzień. Sukcesy patriotycznych oddziałów wojskowych w obronie Republiki, przeciwko kontrrewolucyjnej koalicji skłoniły thermidorianów, reprezentujących interesy wielkiej burżuazji, do podjęcia wojen zaborczych. Realizatorem tego zadania został generał Bonaparte, który 9 listopada 1799 roku wziął władzę w swoje ręce.

Bonaparte był ateistą, ale innego pokroju niż ci, którzy za ateizm dali głowy pod gilotynę. Kierowało nim egoistyczne wyrachowanie i żądza władzy. Nie miał żadnych skrupułów, żeby religię, w którą sam nie wierzył, wykorzystać jako narzędzie dla umacniania swej władzy. W roku 1801 Bonaparte zawarł z Watykanem konkordat, a w roku 1804 skłonił papieża Piusa VII do wzięcia udziału w obrzędzie koronacji, która czyniła z Bonapartego — cesarza Napoleona I.

Na mocy ugody cesarza z papieżem duchowieństwo zostało przekształcone w żandarmów cesarstwa. Burżuazja dopięła swego celu. Kościół katolicki stał się we Francji podporą jej klasowego panowania.

Część czwarta

# O NIEMIECKIEJ FILOZOFICZNEJ KRYTYCE RELIGII

(OD KANTA DO FEUERBACHA)

Do filozoficznych źródeł marksizmu należy nie tylko francuski oświeceniowy materializm, ale również klasyczna filozofia niemiecka. Zdanie Engelsa o pochodzeniu marksizmu od Kanta, Fichtego i Hegla dotyczy nie tylko filozofii marksistowskiej jako całości, ale również marksistowskiej krytyki religii [1]. Charakterystyczne dla marksizmu dialektyczne podejście do religii zostało, jak się wydaje, przygotowane w znacznej mierze trudem tych myślicieli niemieckich, którzy poddając krytyce mechanicyzm francuskiego materializmu, wypracowali — wprawdzie w idealistycznej i zmistyfikowanej formie — podstawowe zręby metody dialektycznej.

Pojęcie „klasycznej filozofii niemieckiej" jest szersze od pojęcia „niemiecka filozofia idealistyczna", obejmuje bowiem nie tylko takich idealistów, jak Kant, Fichte, Schelling i Hegel, ale również materialistę Feuerbacha [2].

Ostatni w tej epoce wielki materialista przed Marksem, Feuerbach, nie był pierwszym materialistą niemieckim. Do materializmu i ateizmu zbliżał się w okresie Renesansu wielki przywódca wojny chłopskiej w Niemczech, Thomas Münzer (ok. 1488—1525) [3]. W XVII i XVIII wieku z gwałtowną krytyką religii występują m. in. następujący wolnomyśliciele niemieccy: Friedrich Wilhelm Stosch (1646—1704), Johann Christian Edelmann (1698—1767), Matthias Knutsen i Theodor Ludwig Lau (1670—1740) [4]. Dla dziejów wolnej myśli doniosłe znaczenie miała działalność pietystów [5], zwłaszcza wielkie dzieło Gottfrieda Arnolda (1666—1714), a jeszcze bardziej wolnomyślicielstwo takich wielkich pisarzy, jak Herder, Lessing, Lichtenberg i Goethe.

Podobnie jak poprzednie części, również i tę ujmiemy nie sylwetkami filozofów, ale problemowo, wybierając z bogactwa problematyki tego okresu trzy następujące grupy zagadnień: po pierwsze, rozważania o formie i treści religii, prowadzące do uznania wyższości filozofii nad religią, po drugie, rozważania o stosunku religii do moralności, prowadzące do uznania niezależności etyki od religii, i po trzecie, rozważania nad ideą boga i ideą człowieka, prowadzące do odkrycia, że idea boga jest produktem procesów alienacyjnych, oraz do stanowczego akcentowania — przeciwko materializmowi mechanistycznemu — że człowiek jest istotą aktywną.

Wyliczone problemy zostaną omówione w oparciu o analizę tekstów następujących filozofów: Immanuel Kant (1724—1804)[6], Johann Gottlieb Fichte (1762—1814)[7], Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1769—1834)[8], Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831)[9], Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775—1854)[10] i Ludwik Feuerbach (1804—1872)[11].

### 31. Rozważania myślicieli niemieckich o formie i treści religii

Z rozważaniami o formie i treści mitów spotykamy się już w starożytności u homeryckich allegoretów (Theagenes z Rhegion, Metrodor z Lampsakos) i innych filozofów starożytnych (Platon, Arystoteles, stoicy, Plutarch, neoplatonicy). Problematyka ta absorbowała również Giordana Bruna. Racjonalne treści z religii żydowskiej i chrześcijańskiej starał się wyłuskać Spinoza. Rozważania filozofów niemieckich na temat formy i treści mitów miały więc utorowaną drogę. Związane były z ich dialektycznym podejściem do religii, z próbą możliwie wszechstronnego ujęcia religii i oddzielenia tego, co istotne i cenne, od tego, co przed trybunałem rozumu nie może zostać usprawiedliwione.

W przedmowie do drugiego wydania *Religii w granicach samego rozumu* (1794) podejmuje Kant próbę graficznego przedstawienia problematyki stosunku treści do formy religii za pomocą kół współśrodkowych (*konzentrische*

*Kreise*), stanowiących diagram przekroju kuli, w której — jak w orzechu — zawartość ukryta jest w łupinie czy skorupie (Kant używa słowa „*Hülle*"). Całą kulę nazywa Kant „objawieniem" (*Offenbarung*), a zawartą w niej mniejszą kulę — „czystą religią rozumową" (*reine Vernunftreligion*) [12]. Inaczej mówiąc: religia objawiona składa się z pewnych treści racjonalnych oraz z nieracjonalnej „skorupy", stanowiącej specyficzną cechę „formy" religii objawionej. Zadaniem filozofa jest odróżnienie w religii tego, co stanowi racjonalne „jądro", od tego, co jest nieracjonalną „skorupą", „wyłuskanie" owego „jądra" i odrzucenie „skorupy".

Za racjonalną treść religii uważa Kant jedynie pewne elementarne i bardzo ogólne normy moralne. Cała reszta „objawienia" zostaje przez Kanta uznana za coś nieracjonalnego, czyli — używając kantowskich określeń — za przesąd, obłęd i zabobon (*Religionswahn, Afterdienst Gottes, Superstition, der religiöse Aberglaube*).

Innymi słowy: religia składa się z racjonalnej etyki i zabobonu. Ale racjonalna etyka może istnieć również poza religią, w formie nie religijnej, lecz świeckiej. „Religia — powiada Kant — nie różni się od moralności treścią, tzn. przedmiotem... różnica jest tylko formalna" [13]. Jednakże teologowie nie potrafią odróżnić tego, co istotne, od tego, co nieistotne, i przywiązują zbyt wielką wagę do tego, co nieistotne, to znaczy do „skorupy". Co więcej, biorą właśnie tę „skorupę" — a więc przesądy i zabobony — za religię [14]. Należy także pamiętać, że nie we wszystkich religiach „skorupa" kryje cenną treść. W niektórych religiach nie ma żadnych cennych treści moralnych, są tylko zabobony i kult.

Stąd — propozycja klasyfikacji religii na te, w których jest tylko „skorupa" bez racjonalnej zawartości, i na te, w których racjonalne treści etyczne mogą być wyłuskane z nieracjonalnej „skorupy" [15]. Z zestawienia religii tego drugiego rodzaju z „czystą religią naturalną", a więc z racjonalną etyką świecką, wynika wniosek o niewątpliwej wyższości etyki świeckiej, podanej w formie „filozoficznej", nad etyką podaną w formie religijnej, a więc w „skorupie" przesądów i zabobonów.

Oczywiście w wyrażeniu kantowskim „czysta religia naturalna" (*reine Vernunftreligion*) mamy do czynienia z nadużyciem słowa „religia", co może wprowadzać w błąd, jeśli nie zna się specyfiki kantowskiego „sposobu mówienia".

Również do „skorupy" stara się Kant podejść w sposób dialektyczny i historyczny. W przeciwieństwie do materialistów francuskiego Oświecenia Kant nie uważa jej za coś przypadkowego, ale wypowiada domysł, że pojawienie się jej było związane z charakterem określonej epoki rozwoju historycznego i odpowiadało pewnym społecznym potrzebom.

Inna rzecz, że w miarę dalszego rozwoju społeczeństwa zmienia się funkcja owej skorupy i jeżeli kiedyś oddawała ona jakieś usługi, to obecnie zaczyna przeszkadzać i powinna być usunięta. Mówiąc językiem Kanta: „Osłony, pod którymi embrion dopiero formuje się w człowieka, muszą być usunięte, jeśli ma on wyjść na światło dzienne. Powijaki świętej tradycji ze swymi dodatkami, przepisami i obyczajami, które w swoim czasie spełniały cenne usługi, stają się powoli zbędne, a wreszcie stają się więzami, kiedy człowiek [16] wstępuje w wiek młodzieńczy" [17]. Innymi słowy: przed Heglem, pozytywistami, ewolucjonizmem i marksizmem Kant formułuje zalążek teorii religii jako przeżytku.

Rozważania Kanta o formie i treści religii kontynuuje Hegel, ale w przeciwieństwie do Kanta koncentruje uwagę nie na treściach etycznych, lecz na treściach filozoficznych. Treścią poszczególnych religii nie są dla niego normy moralne, ale pewne poglądy filozoficzne.

„W religiach — pisze Hegel — dawały ludy zawsze wyraz swym wyobrażeniom o istocie świata, substancji przyrody i ducha oraz stosunku człowieka do świata" [18]. „Dlatego religię, tak jak filozofię, trzeba przede wszystkim pojąć, tj. poznać, i uznać w niej wytwór rozumny" [19]. „Filozofia i religia na jednym stoją gruncie, obie mają ten sam przedmiot... Jedynie forma, w której występuje treść religii, różna jest od formy ujmującej tę treść w filozofii" [20]. „Tak więc mają religia i filozofia treść wspólną, różnią się jedynie formą" [21]. „Filozofia ujmuje swój przedmiot w formy myślącej świadomości; religia postępuje inaczej" [22]. „Świadomość religijna jest...

wytworem myślącej wyobraźni lub myślenia, które tylko ujmuje przy pomocy narządu fantazji i znajduje wyraz w jej kształtowaniu"[23].

„Wyższość filozofii jako pojęciowego ujęcia treści nad wyobraźnią religijną leży w tym, że pierwsza rozumie oba stanowiska; może ona zrozumieć religię, jak również racjonalizm i supranaturalizm i siebie samą, ale w odwrotnym porządku zrozumienie to nie zachodzi. Religia, pozostając na stanowisku wyobrażenia, to tylko rozumie, co pozostaje na jej poziomie, nie rozumie zaś filozofii, pojęcia, ogólnych wyznaczeń myślowych"[24].

Dalej — w paragrafie pod tytułem *Treść religijna nadająca się do wyłączenia z historii filozofii* Hegel powiada, że „o treść religii chodzić nam będzie o tyle tylko, o ile weszła ona do świadomości w formie myśli"[25], i krytykuje Jacobiego za to, że „uprawiał filozofię w formie religii chrześcijańskiej". „Forma ta jednak nie odpowiada potrzebom filozofii: myśl... musi się wznieść na wyżyny swej własnej formy"[26].

Podobnie jak Kant, Hegel również potępia teologów za to, że — zamiast skupić uwagę na treści — „uważają formę za coś istotnego"[27]. Filozof koncentruje uwagę na treści religii, a skoro treści tej brak odpowiedniej formy[28], zadaniem jego jest wyłuskanie filozoficznej treści z religijnej formy i „przekształcenie tej treści, która jest w religii w formie wyobrażeniowej, w treść myślową"[29]. Forma religijna to — według Hegla — forma niepojęciowa, niefilozoficzna, niedoskonała, naiwna, obrazowa, fantastyczna, mitologiczna, metaforyczna.

Tym, co łączyło teorię religii Hegla z teorią religii Kanta, były m. in. trzy następujące poglądy: po pierwsze, w religiach należy wyróżniać formę i treść; po drugie, treścią religii nie jest coś specyficznie religijnego, ale coś, co spotyka się również poza religią (u Kanta — moralność, u Hegla — filozofia); po trzecie, zadaniem filozofa jest wyłuskanie racjonalnej treści z nieracjonalnej „skorupy" i merytoryczne rozpatrzenie jej treści.

Punktem wyjścia w rozważaniach Hegla nad religią była jego myśl, że wszystko, co rzeczywiste, jest racjonalne. Jeżeli religia jest czymś rzeczywistym, to w jej

istnieniu musi być coś racjonalnego. Taki punkt wyjścia pozornie prowadził do obrony religii i sam Hegel był prawdopodobnie przekonany, że jest obrońcą religii. Zwróćmy jednak uwagę na to, że rzeczywistością jest nie tylko istnienie jakiejś jednej religii, ale także kolejne przemijanie i umieranie różnych religii.

Hegel był konsekwentny i ten proces przemijania i wygasania różnych religii również uznał za prawidłowy i racjonalny. Czymś rozumnym była dla Hegla zarówno wielość religii, jak ich historyczna kolejność. Różne religie były dla niego koniecznymi ogniwami rozwoju historycznego. Religię chrześcijańską, jako ostatnią (pisząc to, zapomniał Hegel o późniejszym od niej islamie), uważał Hegel za najdoskonalszą. Ale po niej pojawił się w XVIII wieku oświeceniowy ateizm.

Jako zjawisko chronologicznie pochrześcijańskie i będące świadomą krytyką i negacją religii chrześcijańskiej ateizm musiał być — zgodnie z metodą dialektyczną Hegla — uznany za wyższy etap rozwoju świadomości ducha ludzkiego niż chrześcijaństwo. Hegel przyjął tę konsekwencję, ale próbował bronić religii w ten sposób, że z kolei swoją własną filozofię uznał za wyższy etap i przezwyciężenie filozofii oświeceniowej. Powstała zatem charakterystyczna heglowska triada: teza (religia), antyteza (ateizm oświeceniowy) i synteza (filozofia heglowska).

Główne przyczyny konfliktu między filozofią nowożytną a religią chrześcijańską były, według Hegla, następujące: filozofia nowożytna broni praw rozumu, praw człowieka i obywatela, idei wolności, natomiast religia jest przeciw rozumowi, przeciw wolności, przeciw prawom człowieka. Rozumowi przeciwstawia religia wiarę, wolności — posłuszeństwo, prawom człowieka — prawa boga. Ten konflikt religii ze współczesną cywilizacją jest świadectwem, że mamy do czynienia z przeżywającą się formą religii.

Teologowie — powiada Hegel — zwalczają filozofię, ponieważ uparcie trzymają się starej formy, biorąc jakąś jedną konkretną formę za istotną treść religii. W tych warunkach o istotnej treści religii mówi, według Hegla, w wieku XIX nie teologia, lecz filozofia (to znaczy heglizm). Jeśli zaś chodzi o ową „treść religii", to oczywiście nie ulega wątpliwości, że Hegel „wydobywał"

z chrześcijaństwa tylko to, co sam w nie wkładał, to znaczy zasady własnej filozofii.

Podobnie Schelling posługiwał się kategoriami formy i treści przy odróżnianiu trzech rodzajów „religii": mitologii, religii „objawionej" i „religii" filozoficznej, które miały być rzekomo identyczne co do „treści" (treścią ich była oczywiście filozofia Schellinga), natomiast różniły się formą, przy czym formę filozoficzną Schelling uważał za wyższą i doskonalszą od formy specyficznej dla religii „objawionej" [30].

Zarówno u Kanta, jak u Hegla i Schellinga religia przestawała być czymś swoistym, specyficznym, samoistnym, autonomicznym, odrębnym — została sprowadzona do czegoś innego, a zatem zlikwidowana jako samodzielna, autentyczna dziedzina kultury.

W takiej sytuacji romantyk Schleiermacher postawił problem znalezienia „własnego terenu i własnego charakteru religii" (*ihr eigenes Gebiet und ihr eigenen Charakter*) [31]. Oddzielając religię od sfery myślenia i działania, żeby nie zatracić religii w filozofii i etyce, wskazał Schleiermacher na „kontemplację i uczucie" (*Anschauung und Gefühl*) jako „istotę" (*Wesen*) religii. Oba te komponenty zostały ujęte przez Schleiermachera jako specyficzny sposób ustosunkowania się człowieka do „Universum", a więc do tych realnych, naturalnych sił, od których człowiek jest zależny. Personifikowanie tych sił (to znaczy przedstawianie sobie „Universum" jako osobowego boga) nie jest konieczne; zależy od „kierunku fantazji" [32]. A zatem „istotą" religii jest fantazja i uczucie, to znaczy ujmowanie sił, od których człowiek jest zależny, wyobraźnią i uczuciem. W późniejszych pracach Schleiermacher widział istotną treść religii w poczuciu bezwzględnej zależności.

Z teorii Kanta, Hegla i Schleiermachera wyciągnął wnioski Feuerbach, pisząc — w roku 1839 w broszurze *O filozofii i chrześcijaństwie* — iż „różnica pomiędzy religią a filozofią nie da się zatrzeć; filozofia bowiem jest sprawą myślenia, sprawą rozumu, religia zaś sprawą uczucia i fantazji" [33]. W *Wykładach o istocie religii* (1851) Feuerbach podejmuje polemikę z ujęciem heglowskim, pisząc: „...pewien dogmatyk ze szkoły heglowskiej twierdził, że istnieje tylko formalna różnica mię-

dzy religią a filozofią, że filozofia podnosi tylko do poziomu pojęcia to, co religia posiada w formie wyobrażenia. Do niego to skierowałem następujący dwuwiersz:

> Istota sama jest formą; usuwasz więc istotę wiary,
> gdy usuwasz jej wyobrażenia, tę właściwą jej formę.

Postawiłem przeto filozofii heglowskiej zarzut, że to, co istotne w religii, czyni nieistotnym, i odwrotnie, to, co nieistotne, czyni istotnym. A istotą religii jest właśnie to, co dla filozofii jest samą tylko formą" [34].

Do problematyki tej powrócimy jeszcze w ostatniej części tego tomu, kiedy zajmiemy się funkcją kategorii formy i treści w marksistowskiej teorii religii.

### 32. Myśliciele niemieccy o niezależności etyki od religii

Zagadnienie niezależności etyki od religii omawia Kant w dwóch pracach: *Religia w granicach samego rozumu* i *Spór wydziałów*. Warto zwrócić uwagę na to, że obie prace powstały w latach 1792—1794, a więc w latach dyktatury jakobińskiej we Francji, w latach dechrystianizacji Francji. W czasie tego procesu dechrystianizacji, kiedy reakcyjna opinia publiczna całego świata miotała na Francję oszczerstwa i obelgi, Kant miał odwagę publicznie wyrazić swój entuzjazm dla rewolucji francuskiej i pisał, że każdego uczciwego człowieka musi napawać prawdziwym entuzjazmem widok tego narodu, który wziął swój los w swoje własne ręce i chce sobie stworzyć taki ustrój, jaki uważa za najlepszy [35]. W tym samym czasie, 1 października 1794 roku, otrzymał Kant reskrypt od króla pruskiego Fryderyka Wilhelma, w którym grozi on Kantowi represjami za „nieodpowiedzialne" „poniżanie religii chrześcijańskiej" [36].

Kant dowodzi, że z dogmatów wiary nie wynikają absolutnie żadne wnioski dla moralności. Między dogmatem o trójcy świętej a normami etycznymi nie ma żadnego logicznego związku. A więc z etycznego punktu widzenia jest wszystko jedno, czy bóg jest jeden w trzech osobach, czy jeden w dziesięciu osobach [37].

Teologowie uzależniają moralność od religii w dwojaki sposób: po pierwsze — twierdzą, że człowiek tylko wtedy może c h c i e ć postępować moralnie, jeżeli boi się piekła i ma nadzieję dostać się do nieba, a więc jeżeli posiada religijną motywację skłaniającą go do postępowania moralnego; po drugie zaś — twierdzą, że do tego, aby m ó c postępować moralnie, niezbędna jest pomoc łaski bożej.

Kant wykazuje, że w obu przypadkach nie mielibyśmy do czynienia z postępowaniem moralnym; postępowaniu o motywacji religijnej brak jest bezinteresowności, warunkującej uznanie postępowania za moralne. Jeżeli zaś do określonego postępowania byłaby niezbędna nadprzyrodzona pomoc boża, to pozbawiałaby nas ona autorstwa czynu — podmiotem takiego postępowania nie bylibyśmy my, lecz bóg [38]. A więc jedynie takie postępowanie, które jest rezultatem własnego wysiłku człowieka, może być nazwane postępowaniem moralnym.

Co więcej — religia nie tylko nie jest potrzebna do istnienia moralności, ale przeważnie jest ona — właśnie dla moralności — szkodliwa. Jeżeli bowiem wierzy się, że można bogu przypodobać się odmawianiem modlitw, chodzeniem do kościoła, przyjmowaniem sakramentów, zamawianiem mszy, noszeniem medalików i najrozmaitszymi obrzędami, to prowadzi to do pomniejszenia wagi moralnego postępowania, które powinno być traktowane jako j e d y n y sposób wypełniania woli bożej, którego nie można zastąpić żadną inną czynnością. Tymczasem w każdej religii przywiązuje się duże znaczenie do rozmaitych takich czynności zastępczych, które prowadzą do lekceważenia wyjątkowej roli postępowania moralnego, a więc są czynnikiem demoralizacji [39].

Kant wskazuje na to, że wszystkie zabobonne praktyki w kościołach chrześcijańskich, w szczególności spowiedź oraz sposób udzielania rozgrzeszenia, stanowią czynnik demoralizacji, ponieważ usypiają sumienie ludzkie. W tym kontekście przyrównuje Kant czynności religijne do „opium, które usypia sumienie" [40].

Druzgocącej krytyce poddał Kant chrześcijańską wiarę w „objawienie". Bóg nie może objawiać się naszym zmysłom, ponieważ z definicji jest bytem nadzmysłowym. Stąd — wszelkie „doświadczenia religijne", a więc wizje mistyków, którym zdaje się, że oglądają boga lub słyszą

jego głos, są zawsze złudzeniem[41]. Ale nawet gdyby byt nadzmysłowy mógł być oglądany, to skąd można by mieć pewność, że to, co oglądamy, jest istotnie bogiem, a nie złym duchem.

Otóż, według Kanta, takiej pewności nie można mieć nigdy, natomiast niekiedy można mieć absolutną pewność, że głos, który słyszymy, na pewno nie jest głosem boga. Wtedy mianowicie, kiedy ów głos nakazywałby nam coś niemoralnego. Na przykład: głos nakazujący Abrahamowi zabicie własnego syna, a więc spełnienie zbrodni, na pewno nie mógł być głosem boga[42].

W ten sposób sama „forma objawienia" nie wystarcza do uznania czegokolwiek za prawdziwe; treść „objawienia" musi stanąć przed trybunałem rozumu i rozum jest jedyną instancją bezapelacyjnie rozstrzygającą, co jest rozumne i słuszne. A więc moralności nie można czerpać z religii, z Biblii, Ewangelii czy Koranu, przeciwnie — rozum i wiedza o tym, co jest moralne, są niezbędne do tego, żeby w prawidłowy, moralny sposób interpretować nakazy zawarte w pismach świętych[43].

Wynika stąd — charakterystyczny dla Kanta — wniosek: owa racjonalna treść, wyłuskiwana ze „skorupy" przesądów i zabobonów, może być wyłuskana tylko dlatego, że została tam przedtem przez nas samych włożona. Filozof wydobywa z religii tylko to, co sam w nią włożył[44].

Etyka kantowska jest etyką autonomiczną, niezależną od religii, przynajmniej w czterech znaczeniach:

Po pierwsze — według etyki religijnej (heteronomicznej) prawodawcą jest Wola Boża, dana w „objawieniu"; według etyki autonomicznej (kantowskiej) prawodawcą moralnym jest rozum ludzki.

Po drugie — według etyki religijnej w postępowaniu należy liczyć się z sankcjami religijnymi (nagroda niebiańska i kary piekielne); według etyki kantowskiej pobudki tego rodzaju odbierają wartość moralną postępowaniu.

Po trzecie — według etyki religijnej do postępowania moralnego niezbędna jest nadprzyrodzona pomoc łaski bożej; według Kanta pomoc taka pozbawiałaby nas autorstwa naszych czynów i odbierałaby im ich moralną wartość.

Po czwarte — według etyki religijnej celem jest bóg [45], a więc człowiek może i powinien być tylko środkiem [46]; tymczasem etyka kantowska ma charakter humanistyczny, celem (*Selbstzweck*) jest dla Kanta człowiek, którego nigdy nie wolno traktować jako środek [47].

Analiza kantowska faktycznie unicestwiała religię, ponieważ po rozłożeniu religii na jej dwa zasadnicze składniki: moralność i zabobon, nie pozostawało nic specyficznie religijnego, co by posiadało jakąś wartość. To bowiem, co według Kanta jest cenną treścią religii, nie jest czymś specyficznie religijnym i może istnieć — zresztą istnieje rzeczywiście — również poza religią.

Postawienie problemu wzajemnych stosunków między moralnością a religią doprowadziło u Kanta: po pierwsze, do uniezależnienia moralności od religii, po drugie, do uznania moralności za jedyną istotną treść religii, a więc do filozoficznej likwidacji religii jako odrębnej dziedziny wartości kulturalnych. Religia została przez Kanta rozłożona na elementy i unicestwiona, pozostała tylko sama moralność — jako przedmiot kultu — oraz godny pogardy zabobon.

Dwie rzeczy wypełniały umysł Kanta wciąż nowym i stale wzrastającym podziwem i czcią: „N i e b o g w i a ź d z i s t e n a d e m n ą i p r a w o m o r a l n e w e m n i e" [48].

Myśląc o nieskończoności wszechświata i nieskończonej wielości światów albo o wysokiej postawie moralnej człowieka, który słucha tylko rozumu i niczego więcej, Kant używał niekiedy słowa „bóg". Jednakże ani używanie tego słowa, ani zachwycanie się wspaniałością gwiaździstego nieba, ani kult dla postawy moralnej nie tworzyły „religii" we właściwym znaczeniu tego słowa, ale jedynie światopogląd, który zajął u Kanta miejsce religii. W rękopiśmiennej spuściźnie Kanta znajdujemy aforyzmy, w których Kant wyraźnie zaprzecza obiektywnemu istnieniu boga, pisząc: „Bóg to nie jest jakaś rzecz znajdująca się poza mną, ale to jest moja własna myśl. Nie ma sensu pytać, czy bóg istnieje" [49]. W *Krytyce czystego rozumu* Kant nazywa pojęcie boga „czystym urojeniem" i „wytworem własnego myślenia" (*bloss Gedichtete, ein blosses Selbstgeschöpf ihres Denkens*) [50], a w *Religii w granicach*

*samego rozumu* pisze o tym, w jaki sposób „tworzymy sobie boga" (*da machen wir uns einen Gott*) [51].

Współczesny zachodnioniemiecki badacz kantyzmu Hermann Noack sądzi, że idea boga stała się u Kanta „tylko symbolicznym wyrażeniem autentyczności i bezwzględności prawa rozumu" [52].

Bezpośrednim kontynuatorem Kanta był Fichte. W *Próbie krytyki wszelkiego objawienia* (1792) Fichte rozwija kantowską myśl, że typowo religijne motywy postępowania (strach przed karami piekielnymi i pragnienie nagrody pośmiertnej) odbierają postępowaniu walor bezinteresowności, a wraz z nim wszelką wartość moralną.

Prawo moralne czerpiemy — według Fichtego — z rozumu, z nas samych, nie z objawienia. Nie możemy czerpać go z objawienia, ponieważ pierwszym warunkiem uznania jakiegoś zjawiska za objawienie jest skonfrontowanie go ze znajdującym się w nas rozumnym, aprioirycznym prawem moralnym i stwierdzenie jego zgodności z tym prawem [53]. Żadna zasada moralna nie może być uznana za obowiązującą z tego tylko powodu, że jest nakazywana przez boski autorytet, ponieważ „boski autorytet nie może być sam podstawą uwierzytelnienia tego, co ma właśnie dopiero być podstawą jego własnej wiarygodności" [54]. „Ani moralnie, ani teoretycznie nie jest rzeczą możliwą, aby objawienie dawało nam takie pouczenia, do których nasz rozum nie mógłby czy nie powinien dojść sam, bez pomocy objawienia" [55]. A więc dla ugruntowania moralności idea boga wcale nie jest potrzebna.

Powstaje jednak pytanie, co czynić w przypadku, kiedy namiętności człowieka przeważają nad jego rozumną wolą. Czy wówczas religia w jakiejś postaci nie okaże się przydatna i niezbędna? Otóż Fichte usuwa tylko pojęcie osobowego boga, ale nie unicestwia wszelkiej religii. Religię chrześcijańską chce zastąpić religią ubóstwiającą wartości moralne. W tej „religii" Fichtego „bogiem" zostaje nazwany „porządek moralny".

„Żywy i działający porządek moralny — pisze Fichte (w roku 1798) — to jest właśnie sam bóg; nie potrzeba nam żadnego innego boga i nie możemy żadnego innego pojąć. Nie ma żadnej podstawy w rozumie, aby z tego moralnego porządku świata wyjść i za pomocą wniosko-

wania z tego, co ugruntowane, o tym, co ugruntowuje, przyjmować jeszcze jakąś specjalną istotę jako jego przyczynę" [56].

Młody Hegel poddał w swoich wczesnofilozoficznych rozważaniach krytyce pojęcie „zbawiciela", dochodząc do przekonania, że ta — centralna dla teologii chrześcijańskiej — kategoria powinna być odrzucona z moralnego punktu widzenia. Zarówno moralność, jak godność człowieka wymagają, żeby człowiek „zbawiał się sam", swoim własnym wysiłkiem moralnym. Koncepcja „zbawiciela", umożliwiająca „zbawienie" bez własnego wysiłku moralnego (inaczej pojęcie „zbawiciela" byłoby pozbawione treści), jest głęboko niemoralna. Co więcej, żeby utrzymać tę koncepcję, trzeba wykazać, że ludzie bez „zbawiciela" nie mogliby zostać „zbawieni", a więc, że są tak grzeszni i marni, że własnym wysiłkiem w ogóle nie mogą stać się wartościowi [57].

Rozważaniami tymi wkraczamy już w krąg problematyki alienacji.

### 33. Myśliciele niemieccy o alienacji

Zalążki teorii alienacji tkwią już w kantowskiej krytyce dowodów istnienia boga.

Przypomnijmy, że w filozofii Kanta bóg, wszechświat i dusza ludzka nie są obiektywnie istniejącymi bytami, ale subiektywnymi „ideami rozumu", służącymi do „regulowania naszej wiedzy o zjawiskach w kierunku otrzymania upragnionej jedności" [58]. Idee te są wytworami naszego umysłu i są wzajemnie od siebie zależne w tym sensie, że sposób skonstruowania jednej z tych idei limituje możliwości konstrukcyjne pozostałych idei. Jeżeli na przykład skonstruujemy sobie pojęcie boga-stwórcy, to nie możemy już zbudować sobie pojęcia odwiecznie istniejącego wszechświata, ale musimy je dostosować do posiadanej idei boga. W ten sposób wszechświat zaczyna być traktowany jako dzieło i skutek.

Powstaje zagadnienie wyjaśnienia przyczyny i sposobu powstania wszechświata, a odpowiedź nasuwa się sama, ponieważ posiadamy w zanadrzu pojęcie boga-stwórcy. Potem rozumujemy w sposób następujący: skoro wszech-

świat musiał mieć jakąś przyczynę, a tą przyczyną mógł być tylko bóg-stwórca wszechświata — więc bóg istnieje.

Otóż ten „dowód" istnienia boga, nazywany przez teologów dowodem kosmologicznym, jest — według Kanta — zamaskowanym dowodem ontologicznym, wynikającym ze skonstruowanego przez nas pojęcia boga-stwórcy. Jeżeli zaś zgodzimy się, że dowód ontologiczny nie ma żadnej wartości (na to zgadzają się również zwolennicy tomizmu), to i dowód kosmologiczny zostaje obalony.

Podobnie przedstawia się sprawa z „dowodem" teleologicznym (czyli „z celowości", a w terminologii Kanta — „fizykoteologicznym").

Dowód „z celowości" w przyrodzie jest dla tomistów najważniejszym ze wszystkich dowodów istnienia boga. Materialiści oświeceniowi wyśmiewali ten dowód.

Przykładom celowości — powiadał La Mettrie — „ateiści mogą przeciwstawić inne, całkowicie sprzeczne z tamtymi, a nie mniej od nich przekonywające". A więc, na przykład, słońce „nie zostało stworzone dla ogrzewania ziemi i jej mieszkańców — których niekiedy pali — podobnie jak deszcz nie pada w tym celu, aby spowodować kiełkowanie ziaren, bo częstokroć je psuje" [59].

Holbach w *Teologii kieszonkowej* pisał, że trzeba mieć „okulary wiary", żeby widzieć „ład boży w świecie"; „okulary te ukrywają niedostatki wszechświata. Założywszy je, nie widzimy ani chorób, ani wojen, ani zbrodni, ani trzęsień ziemi, ani nietolerancyjnych teologów" albo widząc to, wierzymy wraz z teologami, że „dżuma, głód, wojny, pluskwy, komary i teologiczne spory istnieją dla dobra ludzkości" [60].

Krytyka Kanta sięga głębiej. Kant nie kwestionuje istnienia ładu w świecie. Krytykę dowodu teleologicznego poprzedza wyrazami zachwytu dla „cudów przyrody i majestatyczności budowy świata" [61]. Dalej jednak wskazuje, że uznanie faktu, iż „w świecie występują wszędzie wyraźne oznaki pewnego uporządkowania, przeprowadzonego wedle określonego celu, z wielką mądrością i w obrębie pewnej całości, która odznacza się zarówno nie dającą się opisać różnorodnością treści, jak i zakresem nieograniczonej wielkości" [62] — stanowi tylko jedną, i to bynajmniej nie wystarczającą, przesłankę dowodu istnienia boga.

Ludwik Feuerbach

Potrzebna jest jeszcze druga przesłanka, że „to celowe uporządkowanie jest rzeczom w świecie zupełnie obce i przysługuje im tylko przypadkowo, tj. natura różnych rzeczy nie mogła sama przez się, za pośrednictwem tak rozmaitych, a wiążących się ze sobą środków, współdziałać przy wypełnieniu określonych ostatecznych celów itd. itd." [63]

Otóż ta druga przesłanka nie jest i nie może być wydobyta z doświadczenia, ale wynika tylko i wyłącznie z określonego pojęcia „natury", a mianowicie z pojęcia tak skonstruowanego, że wymaga uzupełnienia „bogiem".

Kant dotyka tu nerwu problematyki alienacji. W jego krytyce dowodu teleologicznego ukryte jest następujące rozumowanie:

1) w doświadczeniu dany nam jest uporządkowany świat;

2) zauważywszy uporządkowanie świata, konstruujemy sobie pojęcie „porządku";

3) po skonstruowaniu pojęcia „porządku" konstruujemy sobie pojęcie „świata", ale w sposób wynikający już ze skonstruowania pojęcia „porządku"; powstaje zatem pojęcie świata, z którego istotna cecha — mianowicie uporządkowanie — została wyalienowana;

4) z rozmaitych cech wyalienowanych z realnie istniejącego świata konstruujemy sobie pojęcie „boga", w rezultacie czego pojęcie świata, natury, przyrody staje się coraz bardziej ubogie; w ten sposób powstaje owa przesłanka, że „uporządkowanie jest rzeczom w świecie zupełnie obce i przysługuje im tylko przypadkowo" [64];

5) następnie w oparciu o tak skonstruowane pojęcia „boga" i „świata" buduje się „dowód" istnienia boga, który pozornie tylko pochodzi z „doświadczenia", a w rzeczywistości jest również zamaskowanym dowodem ontologicznym i wynika z odpowiednio skonstruowanych pojęć.

Kant wykazuje, że w dowodzie teleologicznym rozpoczyna się dowodzenie od doświadczenia „i gdy dalej już pójść nie można, to porzuca się nagle tę argumentację, prowadzoną przy pomocy racji empirycznych, i przechodzi się do przypadkowości świata" [65], która stoi w sprzeczności z doświadczeniem, a została wywnioskowana z sa-

mych pojęć „porządku", „boga" i „świata" (którego cechy zostały wyalienowane w pojęcie boga). Teologowie „opuszczają teren przyrody" i „wyjaśniają ideał, który był jedynie wytworem czystego rozumu... za pomocą doświadczenia; nie chcą jednak przyznać się do tego, że doszli do jego znajomości lub do jego założenia ścieżką inną niż ścieżka doświadczenia" [66].

Poddając krytyce metafizykę idealizmu obiektywnego, nie przeprowadzał jej Kant ze stanowiska materializmu, ale ze stanowiska idealizmu subiektywnego. W omawianej wyżej kwestii różnice między tymi stanowiskami są następujące:

1) idealizm obiektywny rozszczepia „uporządkowany świat" na pojęcie „uporządkowania" i pojęcie „świata", przedstawiając owo „uporządkowanie" jako coś tkwiącego w świecie, ale jednocześnie „obce i zewnętrzne" w stosunku do świata; „uporządkowanie świata" zostaje wyjaśnione istnieniem boga jako nadprzyrodzonego czynnika, który z zewnątrz wnosi ład do przyrody;

2) idealizm subiektywny w wersji Kanta poddaje krytyce obiektywno-idealistyczne wyjaśnienie „uporządkowania świata", wykazując, że należałoby uprzednio „udowodnić, iż rzeczy świata byłyby same w sobie niezdatne do (wytworzenia) tego rodzaju porządku i zgodności wedle ogólnych praw" [67]; zamiast jednak wyciągnąć stąd materialistyczny wniosek, że obiektywnie istniejącego „uporządkowania świata" nie należy rozszczepiać na pojęcia, których absolutyzacja prowadzi do antynomii i paralogizmów, nagle porzuca własne obiekcje i to, co nie udowodnione, uznaje za udowodnione, a założywszy — podobnie jak idealiści obiektywni — że „rzeczy świata byłyby same w sobie niezdatne do (wytworzenia) tego rodzaju porządku", powiada, że porządek ten został wniesiony z zewnątrz przez umysł ludzki;

3) materializm wulgarny próbuje walczyć z idealizmem obiektywnym w ten sposób, że zaprzecza celowości i pięknu uporządkowania świata;

4) materializm dialektyczny zgadza się z Kantem, że „świat obecny otwiera przed nami tak niezmierzone pole różnorodności, ładu, celowości i piękna, że... w obliczu tak wielu i tak nieprzejrzanie wielkich cudowności,

wszelka mowa traci swą dobitność"[68]. Jak powiada Lenin: „Według materialisty... świat jest bogatszy, żywszy, bardziej urozmaicony, niż się wydaje, każdy bowiem krok rozwoju nauki odkrywa w nim nowe strony"[69]. Materializm dialektyczny podejmuje kantowskie rozumowanie, w którym proceder idealizmu obiektywnego teologów poddany został krytyce, i podjąwszy to rozumowanie „pogłębia je, uogólnia i rozszerza"[70], wykazując, że pojęcie boga powstało w wyniku procesów alienacyjnych, a więc między innymi i w ten sposób, że z danego w doświadczeniu „uporządkowanego świata" zostaje wyalienowane (oderwane, wyobcowane) pojęcie „porządku" i użyte do skonstruowania pojęcia „boga", w rezultacie czego samo pojęcie „świata" staje się pojęciem zubożonym przez tę alienację[71].

Z kolei u Hegla odnajdujemy drugi zalążek rozważań o procesach alienacyjnych, prowadzących do skonstruowania pojęcia boga. Kant wykazywał, jak pojęcie boga powstaje z cech oderwanych od przyrody, wyalienowanych z przyrody; Hegel pokazuje, jak pojęcie Chrystusa jest konstruowane przez wyalienowanie pewnych istotnych cech człowieka z pojęcia człowieka.

W doświadczeniu obserwujemy ludzi postępujących moralnie. Spekulacja teologiczna konstruuje pojęcie „wysiłku moralnego" i odrywa je od pojęcia człowieka. W rezultacie powstaje pojęcie „człowieka" zubożone o zdolność do wysiłku moralnego. Człowiek okazuje się istotą bezwartościową. Wynikiem procederów alienacyjnych teologów jest — używając wyrażenia Hegla — twierdzenie o *Nichtswürdigkeit der Menschen*, czyli o (spowodowanej przez grzech pierworodny) niezdolności ludzi do zdobycia własnym wysiłkiem jakiejkolwiek wartości moralnej[72].

W ten sposób powstaje pojęcie „łaski bożej" (niezbędnej do postępowania moralnego) i pojęcie „zbawiciela" (bez którego ludzie swoim własnym wysiłkiem nie mogą być „zbawieni") — pojęcia powodujące zubożenie i degradację pojęcia człowieka. Stąd odkrycie Hegla, że w religii mamy do czynienia z „rozsypywaniem się" osobowości człowieka, którego poszczególne cechy zostają od niego oderwane i „wyrzucone w niebo"[73].

Również Fichte, którego w tym miejscu omawiamy po Heglu, ponieważ owe rozważania Hegla pochodzą z jego prac młodzieńczych, a więc nieco wcześniejszych od prac Fichtego — pokazuje, jak pojęcie boga powstaje w wyniku pewnych procesów alienacyjnych: „Idea boga — pisze Fichte — jako prawodawcy działającego poprzez prawo moralne w nas, zasadza się na alienacji tego, co nasze, na przeniesieniu tego, co subiektywne, na istotę znajdującą się poza nami; ta alienacja (*die Entäusserung*) jest właściwą zasadą religii, o ile ma być używana do determinowania woli" [74].

Rozważania te kontynuuje materialista Feuerbach. Kategoria alienacji staje się centralną kategorią jego filozofii, skoncentrowanej na krytyce religii. Cała jego działalność filozoficzna zmierzała do tego, aby w sposób naukowy wyjaśnić istotę i pochodzenie religii. Przyczyną tych zainteresowań była nie tylko ciekawość teoretyczna, ale także głęboko humanistyczna troska o usunięcie tych wszystkich przeszkód, które przeszkadzają zbudowaniu życia bardziej ludzkiego.

„Istotę religii — powiada Feuerbach — badałem... we wszystkich swoich pracach, bynajmniej nie tylko dla względów teoretycznych... lecz przede wszystkim dla względów praktycznych. Religia obchodzi mnie zawsze tylko w tym stopniu, w jakim, choćby tylko w wyobraźni, stanowi podstawę ludzkiego życia, podstawę moralności i polityki. Szło mi i idzie przede wszystkim o rzucenie światła rozumu na ciemną istotę religii, aby człowiek przestał być w końcu ofiarą, igraszką wszelkich wrogich mu mocy, które z dawien dawna i do dziś jeszcze posługują się ciemnotą religijną dla ucisku człowieka" [75]. „Religia stale była przeciwieństwem właściwej wiedzy, hamulcem rozwoju; każdy wynalazek, każda zmiana starej, tradycyjnej formy, wszelki postęp napotykał wrogi opór religii" [76].

Pierwotny człowiek przypisywał swoje własne cechy groźnym zjawiskom przyrody, wierząc, że są one istotami obdarzonymi świadomością i działającymi celowo. Wiara ta przeszkadzała w opanowaniu przyrody, ponieważ skłaniała do zastępowania wysiłku poznawczego i praktycznego modlitwami błagalnymi do bóstw.

Zasługą Feuerbacha było przekonywające wyjaśnienie gnozeologicznych korzeni religii. Feuerbach pokazał proces tworzenia idei boga przez umysł ludzki, wyjaśniając, jak idea ta powstaje w wyniku procesów alienacyjnych, czyli przez odrywanie pewnych cech ogólnych człowieka i przyrody, wyolbrzymianie ich i absolutyzowanie oraz tworzenie z nich odrębnego bytu, któremu przypisuje się nie tylko realne istnienie, ale upatruje się w nim przyczynę wszystkiego, co istnieje.

Wszelkie poznanie zaczyna się od wrażeń zmysłowych, dzięki którym poznajemy konkretne, materialne przedmioty, istniejące niezależnie od naszej świadomości. „Następnie rozum — pisze Feuerbach — od poszczególnych, rzeczywistych przedmiotów odrywa to, co ogólne, a później, zgodnie ze swoją naturą, tę oderwaną ogólność zakłada przed nimi jako coś pierwszego" [77]. W ten sposób „człowiek za pomocą swej zdolności do abstrakcji wydobywa z przyrody, z rzeczywistości to, co podobne, jednakowe, wspólne, oddziela to od rzeczy jednakowych lub mających tę samą istotę i czyni z tego, w odróżnieniu od nich, istotę samodzielną, która ma być ich istotą" [78].

Tworząc boga człowiek alienuje w niego najwyższe cechy gatunku ludzkiego — takie jak rozumność, skuteczne działanie, sprawiedliwość. Alienując w boga swoje istotne cechy i „czcząc w nim wyalienowaną w ten sposób własną istotę, człowiek pomniejsza samego siebie i zuboża. Niwecząc życie zbiorowe, wyalienowane w boga życie gatunku, i wyzbywając się wskutek tego swych istotnych właściwości, staje się człowiek jednostką egoistyczną, izolowaną od życia kolektywnego, jedynie odpowiadającego jego prawdziwej naturze. Ażeby umożliwić człowiekowi życie kolektywne, jedynie zgodne z jego prawdziwą naturą, należy rozwiać złudzenia religijne i przywrócić w ten sposób człowiekowi jego istotę, jego istotne cechy wyalienowane w boga; należy znieść zrodzony z tej alienacji egoizm, a umiłowanie ludzkości uczynić najwyższym prawem człowieka" [79].

Wynika z tego, że „ateizm" bywa czasem interpretowany w sposób uproszczony — jako negacja, czyli zaprzeczenie teizmu, zaprzeczenie religii. Niektórzy sądzą, że religia jest czymś pełnym pozytywnej treści, natomiast ateizm

jest tylko i wyłącznie przekreślaniem i burzeniem tych treści. W rzeczywistości jest właśnie odwrotnie. „Gdyby ateizm — pisze Feuerbach — nie był niczym więcej jak negacją, pustym zaprzeczeniem bez treści, nie nadawałby się dla ludu, to znaczy, nie nadawałby się dla ludzi, dla życia publicznego, ale nie nadawałby się tylko dlatego, że sam nie byłby nic wart. Ateizm, w każdym razie ateizm prawdziwy, ateizm, który nie boi się światła, jest zarazem afirmacją. Ateizm neguje tylko istotę wyabstrahowaną z istoty człowieka, która to istota jest i nazywa się bogiem, po to, aby na jej miejsce postawić, jako istotę prawdziwą, rzeczywistą istotę człowieka. Natomiast teizm, wiara w boga, jest negacją; teizm neguje przyrodę, świat, ludzkość: wobec boga świat i człowiek są niczym, bóg jest i był, zanim był świat i ludzie; bóg może istnieć bez świata i ludzi... bóg może w każdej chwili zniweczyć świat — tak przynajmniej wierzy konsekwentny wyznawca boga. Dla prawdziwego teisty nie istnieje potęga i piękno przyrody ani cnota człowieka; człowiek, który wierzy w boga, odziera człowieka i przyrodę ze wszystkiego, aby przystroić swego boga, aby otoczyć go większym blaskiem" [80].

W ten sposób — w światopoglądzie religijnym — przyroda staje się czymś martwym i bezwładnym. Wszystko bowiem, co się dzieje, jest sprawiane przez boga. Kto wierzy w boga, ten faktycznie unicestwia przyrodę. I człowiek też przestaje być człowiekiem, a staje się narzędziem planów boskich. Kto wierzy w boga, ten faktycznie odbiera człowiekowi całą jego godność i wszystkie zasługi. Cokolwiek człowiek uczyni pięknego, dobrego, wspaniałego — to zostaje mu brutalnie wydarte przez wiarę w boga, któremu zostają przypisane cechy i zasługi ludzi. A więc nie ateizm jest negacją, lecz religia, bo religia „poświęca życie rzeczywiste, istotę rzeczy i ludzi na rzecz istoty czysto abstrakcyjnej i fantastycznej. Natomiast ateizm poświęca istotę abstrakcyjną i fantastyczną na rzecz prawdziwego życia i prawdziwej istoty. Ateizm jest więc pozytywny, jest potwierdzeniem, afirmacją. Ateizm przywraca przyrodzie i ludzkości znaczenie i godność, z których odarł je teizm. Dzięki ateizmowi odżywa przyroda i ludzkość, z której teizm wyssał najlepsze siły" [81].

Stąd porywający cel postawiony przed walczącymi ateistami: „W miejsce wiary w boga krzewić wiarę człowieka w siebie samego, w swe własne siły, wiarę, że los ludzkości nie zależy od istoty znajdującej się poza nią lub ponad nią, lecz zależy od niej samej" [82].

Feuerbach był pełen optymizmu co do przyszłości ludzkości. Był głęboko przekonany, że nie ma granic możliwości ludzkiego poznania. „Przecież czego sami nie jesteśmy w stanie poznać, tego dokonają nasi następcy" [83]. Wprawdzie „nasz świat — i to nie tylko świat polityczny i społeczny, lecz także świat duchowy i naukowy — jest światem na opak" [84], ale historia uczy nas, że człowiek może przetwarzać świat w siedzibę coraz bardziej rozumną, „a z czasem przetworzy ją w siedzibę jeszcze bardziej ludzką, jeszcze bardziej rozumną, niż jest nią teraz" [85].

Feuerbach krytykując religię występował nie tylko w obronie praw rozumu, ale również w obronie praw uczucia, wyobraźni, poezji. Zwracał uwagę na to, że niejednokrotnie „teologiczna wiara odbiera człowiekowi rozum, a także serce" [86], ponieważ „wszystko pozostawić takim, jakim jest, oto konieczne następstwo wiary, że bóg rządzi światem, że wszystko dzieje się i jest z jego woli" [87]. Dla teologów „każda samowolna przemiana istniejącego porządku rzeczy jest bezbożną rewolucją" [88].

Niektórzy romantycy próbowali bronić religii argumentem, że w istocie swojej jest ona piękną poezją. Feuerbach odpowiadał: „Bynajmniej nie usuwam sztuki, poezji, fantazji, a religię przekreślam tylko o tyle, o ile nie jest poezją, o ile jest pospolitą prozą" [89].

W liście do Feuerbacha z dnia 11 sierpnia 1844 roku napisał Marks, że jego rozprawy „mimo swych szczupłych rozmiarów, mają większą wagę niż cała obecna literatura niemiecka razem wzięta", ponieważ materializm i ateizm Feuerbacha stwarzają „podstawę filozoficzną socjalizmu" [90].

Podstawa ta okazała się jednak niewystarczająca. Materializm Feuerbacha nie był jeszcze materializmem dialektycznym i brakowało mu wiedzy o prawach rozwoju społecznego. Zadanie stworzenia rzeczywistej podstawy

filozoficznej socjalizmu zrealizowali dopiero Karol Marks i Fryderyk Engels. Ale klasyczna filozofia niemiecka od Kanta do Feuerbacha niewątpliwie przygotowała grunt pod realizację tego zadania.

Obok ekonomii angielskiej i francuskiego socjalizmu utopijnego klasyczna filozofia niemiecka stała się jednym z trzech zasadniczych źródeł marksizmu.

Część piąta

# O MARKSISTOWSKIEJ KRYTYCE RELIGII

Dzieje krytyki religii dzielimy na dwa zasadnicze okresy: pierwszy okres — do Marksa i drugi — okres naukowego ateizmu, opartego na materializmie dialektycznym i materializmie historycznym, a zwłaszcza na marksistowskiej teorii rewolucji.

W tym tomie zajmujemy się zasadniczo dziejami ateizmu przedmarksowskiego, toteż marksistowską krytykę religii potraktujemy tu w sposób skrótowy, i tylko w takiej mierze, w jakiej to jest niezbędne do właściwego zrozumienia przedmarksowskiej krytyki religii.

Podstawową kategorią marksistowskiego sposobu myślenia jest kategoria walki klasowej, a posługiwanie się nią jest u marksistów związane z pryncypialnym, partyjnym zaangażowaniem się po stronie rewolucyjnego ruchu robotniczego. Stąd przy rozpatrywaniu problemów związanych z dziejami kultury charakterystyczny dla marksizmu sposób stawiania zagadnień, dążenie do wykrywania klasowego podłoża i uwarunkowania badanych zjawisk, dążenie do wyłuskiwania ich klasowej treści, badanie przede wszystkim ich klasowej funkcji oraz ocena badanych zjawisk z perspektywy interesów mas pracujących i obiektywnych tendencji rozwoju społecznego.

Zadaniem, jakie stawia sobie nauka marksistowska, jest zawsze przede wszystkim wykrywanie obiektywnych prawidłowości, a więc — w interesującej nas problematyce — wykrywanie obiektywnych prawidłowości procesów powstawania, rozwoju i przeobrażania się religii, jak również procesów wygasania religii, wypierania jej przez obiektywne procesy laicyzacyjne oraz

świadomie i aktywnie przeprowadzaną ofensywę kultury świeckiej.

Szczególnie doniosłym wkładem marksizmu w dzieje krytyki religii jest trafne określenie podporządkowanego miejsca, które krytyka religii powinna zajmować wśród zadań epoki. Poprzedni ateiści mieli tendencję do rozpatrywania religii w sposób izolowany, często zajmowali się tylko krytyką religii i niejednokrotnie ulegali złudzeniu, że religia to główne zło, a wobec tego walka z religią jest najważniejszym z zadań, które stoją przed ludzkością.

Wielki wkład klasyków marksizmu w tę problematykę polegał na ustaleniu, że wśród zadań ludzkości dokonanie rewolucji społecznej, wyzwalającej masy pracujące od wyzysku i ucisku klasowego, jest zadaniem nieporównanie ważniejszym niż krytyka religii. Wprawdzie krytyka religii ściśle wiąże się z krytyką niesprawiedliwego ustroju społecznego, a więc w pewnym sensie przygotowuje rewolucję i stanowi jeden z ważnych odcinków ideologicznej ofensywy, ale w każdym razie ważniejszym zadaniem jest rewolucyjna przebudowa r z e c z y w i s t o ś c i społecznej niż samo wyzwalanie ś w i a d o m o ś c i ludzkiej z religijnego letargu.

Dlatego krytyka religii powinna być bezwzględnie podporządkowana najważniejszemu zadaniu — zadaniu rewolucyjnej przebudowy społeczeństwa. To jest fundament marksistowskiego ateizmu, marksistowskiej krytyki religii. Zasadniczą sprawą jest budowa ustroju sprawiedliwości społecznej, zapewniającego każdemu pracującemu człowiekowi wszechstronny rozwój. Natomiast doniosłość walki z religią polega na tym, że walka ta konieczna jest dla przygotowania rewolucji, jest jednym z ważnych odcinków rewolucji, ponieważ wyzwolenie ludzi z religijnego letargu jest niezbędne, aby mogli oni z pełną świadomością budować społeczeństwo socjalistyczne.

Świadomość ludzi budujących socjalizm, charakter i poziom tej świadomości nie są obojętne dla procesu budowy socjalizmu. Jeżeli świadomość ludzi budujących socjalizm będzie tkwiła w niewoli wyobrażeń religijnych, będzie omotana błędami, to będzie to poważnie hamować i opóźniać budowę socjalizmu.

W tej końcowej części pierwszego tomu zajmiemy się następującymi zagadnieniami: najpierw omówimy zalążki

marksistowskiej krytyki religii tkwiące w ateizmie socjalistów utopijnych i rewolucyjnych demokratów, następnie — stosunek marksizmu do tradycji, zwłaszcza do przedmarksowskiego materializmu i do klasycznej filozofii niemieckiej, dalej — rozważania Marksa i Engelsa o alienacji i mistyfikacji oraz o sposobie ich przezwyciężania, a także o doniosłym znaczeniu aktywności ludzkiej, wreszcie — rozważania o społecznych źródłach, klasowej treści i klasowej funkcji religii.

Problemy te będą omówione w oparciu o dzieła Marksa i Engelsa[1] — natomiast dalszy rozwój marksistowskiej krytyki religii, a zwłaszcza wkład Lenina w marksistowską teorię i krytykę religii[2] będzie omówiony w tomie trzecim, poświęconym krytyce religii ostatnich stu lat.

Wkład marksistów polskich — takich jak Stanisław Krusiński, Kazimierz Kelles-Krauz, Ludwik Krzywicki, Bronisław Białobłocki, Julian Marchlewski, Róża Luksemburg, Adolf Warski, Władysław Spasowski, Stefan Rudniański, Jan Hempel i inni — w dzieje krytyki religii omówiony będzie w tomie drugim, poświęconym dziejom ateizmu i wolnej myśli w Polsce.

### 34. O utopijno-socjalistycznej i rewolucyjno-demokratycznej krytyce religii

Niektóre zalążki marksistowskiej krytyki religii można odnaleźć u socjalistów utopijnych i rewolucyjnych demokratów pierwszej połowy XIX wieku. Mam na myśli takich myślicieli, jak Claude Henri de Saint-Simon (1760—1825), Robert Owen (1771—1858), Victor Considérant (1808—1893), Théodore Dézamy (1803—1850), Jean Jacques Pillot, Auguste Blanqui (1805—1881) oraz Wissarion Bieliński (1811—1848), Aleksander Hercen (1812—1870), Mikołaj Dobrolubow (1836—1861), Mikołaj Czernyszewski (1828—1889) i Dymitr Pisariew (1840—1868), a także polscy myśliciele, jak Tadeusz Krępowiecki (1798—1847) i Edward Dembowski (1822—1846)[3].

Myślicieli tych interesuje szczególnie społeczna funkcja religii. Będąc rzecznikami interesów ludu pracującego miast i wsi, poddają oni krytyce stosunki społeczno-ekonomiczne oparte na własności prywatnej, a religię zwalczają przede wszystkim z tego powodu, że umacnia ona niesprawiedliwy porządek społeczny.

Typowym reprezentantem zachodnioeuropejskiego socjalizmu utopijnego był Robert Owen.

Wysoko ceniąc Owena, marksizm nawiązuje przede wszystkim do pierwiastków krytycznych jego pism. „Atakują one wszystkie podwaliny istniejącego społeczeństwa. Dostarczyły przeto nader cennego materiału dla uświadomienia robotników"[4] — czytamy w *Manifeście komunistycznym*. Można także zaryzykować twierdzenie, że marksizm nawiązuje do obu postaci owenowskiej krytyki kapitalizmu: nie tylko do krytyki ekonomicznej, ale także do krytyki społeczno-etycznej.

W krytyce kapitalizmu widać dużą samodzielność i oryginalność Owena. Z jednej strony bowiem poglądy jego formowały się pod wpływem wielkich myślicieli francuskiego Oświecenia, którzy koncentrowali się na krytyce feudalizmu, a wobec kapitalistycznego systemu produkcji mieli wiele złudzeń, widząc w nim ekonomiczną podstawę wolności, równości i braterstwa. Z drugiej strony — dojrzały Owen spotyka się z poglądami romantyków, którzy wprawdzie krytykują kapitalizm, ale najczęściej z pozycji wstecznych, idealizujących przedkapitalistyczne formy produkcji.

Działający kilkadziesiąt lat po Owenie sławny neoromantyk angielski John Ruskin (1819—1900), rozdzierający szaty nad nędzą proletariatu, nie potrafi jeszcze dojrzeć w kapitalistycznej industrializacji żadnego pozytywnego momentu i nie potrafi przeciwstawić kapitalizmowi innej idei poza powrotem do kołowrotków.

Krytykując kapitalizm, Owen daleki jest od romantycznych pragnień cofania historii wstecz. Wolny od oświeceniowych złudzeń wobec kapitalistycznego systemu produkcji, potrafi patrzeć na kapitalizm obiektywnie i dostrzec jego postępową rolę historyczną. Owen zdaje sobie sprawę z tego, że dzięki kapitalistycznej industrializacji powstały nowe, potężne siły wytwórcze. Zło tkwi nie w industrializacji, ale w stosunkach własnościowych.

Kapitalistyczna własność prywatna przekreśla społeczne korzyści płynące z industrializacji, staje się przeszkodą w drodze do powszechnego dobrobytu, a twórców realnych bogactw — masy pracujące — przekształca w nędzarzy.

W przeciwieństwie do niemal wszystkich pozostałych socjalistów utopijnych Owen nie krytykuje gospodarki kapitalistycznej w sposób abstrakcyjny i marzycielski, tak jak ci, którzy na kapitalistyczny system produkcji patrzyli z boku. Owen zna gospodarkę kapitalistyczną niejako od wewnątrz — był przecież przez kilkadziesiąt lat kierownikiem wielkokapitalistycznej przędzalni. Stąd jego ekonomiczna krytyka kapitalizmu i koncepcje przebudowy społecznej zawierają wiele elementów praktycznych i opierają się na ścisłej i trzeźwej kalkulacji gospodarczej i handlowej. Dzięki temu właśnie mógł Owen dać tak wielki wkład do naukowej krytyki kapitalizmu, ułatwiając marksizmowi przekształcenie socjalizmu z utopii w naukę.

Ekonomiczną krytykę kapitalizmu uzupełnia krytyka społeczno-etyczna, związana z materialistyczną filozofią Owena. Marksizm nawiązuje do materializmu Owena, a zwłaszcza do zalążków materializmu historycznego tkwiących w poglądach tego kierunku myśli filozoficzno-społecznej, który idzie od Locke'a — przez Helwecjusza, Diderota i Godwina — do Owena i w którym coraz bardziej ścisły związek pomiędzy materializmem a humanizmem prowadzi do wniosków socjalistycznych [5].

Główną myśl materializmu Owena można odnaleźć w przeświadczeniu, że cały rozwój człowieka zależy od warunków zewnętrznych, i w wyciągniętych stąd wnioskach o wszechmocy wychowania. Człowieka wychowuje wszystko: nie tylko dom i szkoła, ale także i przede wszystkim samo życie, a czynnikiem decydującym o kierunku wychowania jest ustrój społeczny. Wadliwość ustroju społecznego prowadzi w ten sposób do wypaczania charakterów [6].

„Nie trzeba szczególnej bystrości — pisał Marks — by rozważając naukę materializmu o przyrodzonej dobroci człowieka... o wpływie okoliczności zewnętrznych na człowieka itd., dostrzec konieczny jej związek z komunizmem i socjalizmem. Skoro człowiek czerpie całą swą wiedzę, wrażenia ze świata zmysłowego i z doświadczeń czynio-

nych w świecie zmysłowym, znaczy to, że należy tak urządzić świat empiryczny, by doświadczał w nim tego, co prawdziwie ludzkie... Jeżeli człowieka tworzą okoliczności, to okoliczności trzeba tworzyć po ludzku" [7]. Tak więc materializm Owena — będąc według określenia młodego Marksa „doktryną humanizmu realnego" — staje się „logiczną podstawą komunizmu" [8].

Socjaliści utopijni powiadali, że świat kapitalistyczny jest światem zbudowanym na opak, a wypaczone charaktery i opaczna, fałszywa świadomość ludzi są właśnie rezultatem tej opacznej struktury społeczeństwa. A zatem podstawowym warunkiem prawidłowego wychowania moralnego ludzi oraz wyzwolenia ich od religijnych urojeń jest przebudowa ustroju społecznego.

Teorie Owena torowały drogę nie tylko ekonomicznym, społecznym i pedagogicznym poglądom Marksa, ale stały się również jednym ze źródeł marksistowskiej krytyki religii.

Oczywiście marksistowska krytyka religii wywodzi się przede wszystkim ze źródeł naukowych i społecznych: z krytyki społeczeństwa umacnianego przez religię, ze społecznej szkodliwości religii oraz z zasadniczej sprzeczności między nauką a religią jako mistyfikacją wszelkich dziedzin życia jednostkowego i społecznego, mistyfikacją poznania, mistyfikacją kultury, mistyfikacją stosunków między ludźmi i mistyfikacją dążeń społeczno-politycznych.

Nie można jednak bagatelizować filozoficznych źródeł marksistowskiej krytyki religii. Ateizm marksistowski „wyrasta" (w obu znaczeniach tego słowa) z oświeceniowego ateizmu materialistów francuskich, przy czym owo „wyrośnięcie" (przezwyciężenie i wzniesienie się na wyższy szczebel) dokonało się nie bez wpływu kantowskiej i heglowskiej filozofii religii, które wskazywały na konieczność bardziej historycznego i dialektycznego podejścia do religii, a także nie bez wpływu koncepcji socjalistów utopijnych, które wskazywały na konieczność szukania społecznych źródeł religii i społecznych sposobów przezwyciężania religii.

Zasadniczym, jakościowo nowym, to znaczy wykraczającym poza materializm oświeceniowy, elementom marksistowskiego ateizmu torował drogę, w pewnym zakresie,

również Owen, mimo że jego ateizm tkwił niemal całkowicie w ramach Oświecenia. Od poglądu, że religia jest tworem oszustwa, Owen stopniowo zbliża się do poglądu, że ci, którzy „oszukują" w tych sprawach innych, sami też są ofiarami „urojeń i majaków wyobraźni" i właściwy problem dotyczy nie tyle zagadnienia, skąd się określone urojenia religijne wzięły, co zagadnienia: „Dlaczego niektórzy ludzie tak kurczowo czepiają się tych zapatrywań?"[9] Dlaczego racjonalistyczna propaganda ateizmu wśród mas ludowych natrafia na ich opór i „nie mogą znieść, gdy się im mówi, że padli ofiarą najzbędniejszych i najzgubniejszych urojeń?"[10]

Próba odpowiedzi na te pytania otwiera perspektywy na problematykę marksistowskiej krytyki religii. „Ich błędy — powiada Owen — zrodzone przez okoliczności, nad którymi nie mieli władzy i za które przeto nie są odpowiedzialni, dadzą się usunąć tylko przez inne okoliczności, dość potężne, by przeciwdziałać skutkom owych błędów. Toteż ażeby ziścić całkowitą przemianę człowieka... trzeba będzie wprowadzić nowe warunki bytu"[11].

Myśl Owena ociera się tu o problematykę społecznych korzeni religii; pojawia się przebłysk zrozumienia idealistycznej ograniczoności oświeceniowego racjonalizmu i próba jej przezwyciężenia za pomocą materialistycznego twierdzenia o konieczności usunięcia społecznych korzeni religii, aby racjonalne argumenty zaczęły trafiać ludziom do przekonania.

Warto także zauważyć, że propaganda ateizmu nigdy nie była dla Owena celem samym w sobie, ale zawsze była podporządkowana najważniejszej dla niego sprawie — sprawie przebudowy społeczeństwa. Materializm był mocno ugruntowany w całym sposobie myślenia Owena, filozofia jego tak ściśle powiązana z doświadczeniami życia praktycznego, że gdy mówił o przemianach, bynajmniej nie zawężał tego problemu do przemian w świadomości ludzi, lecz traktował je w nierozerwalnym związku z przemianami w realnym życiu społecznym. „Człowiek" nie był dla Owena abstrakcyjnym „duchem", ale konkretną istotą z krwi i kości — i tej właśnie konkretnej istocie pragnął Owen stworzyć społeczne warunki dla wszechstronnego rozwoju cielesnego i duchowego.

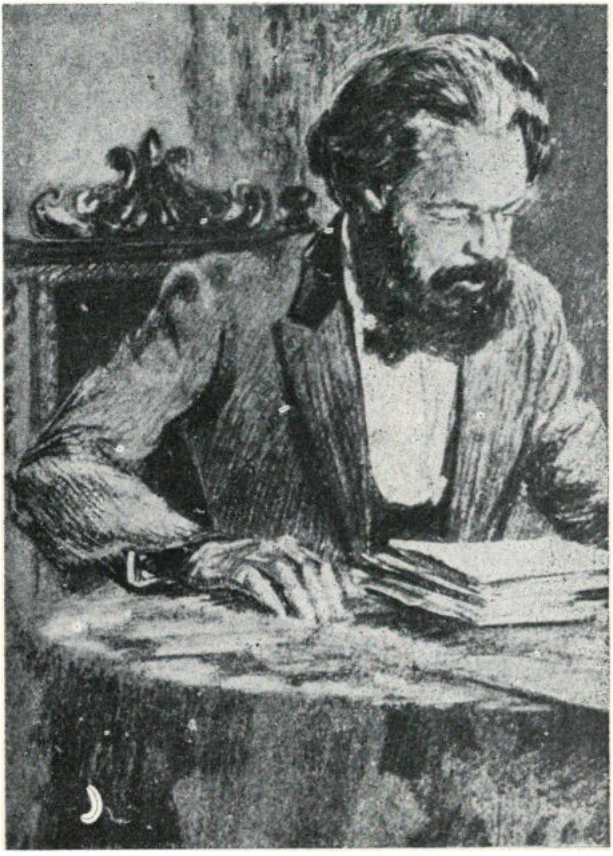
Daleki od wysuwania propagandy ateizmu na pierwszy plan kosztem ważniejszych zagadnień społecznych, Owen zwalcza urojenia religijne przede wszystkim dlatego, że — jak pisał — „znieprawiają umysł człowieka i utrwalają jego niedolę" [12]. O to ma także Owen największą pretensję do duchowieństwa wszystkich wyznań, że uniemożliwiało ono zbudowanie racjonalnie urządzonego społeczeństwa [13]. „Wszelkie religie świata — pisał — mają swe źródło w błędzie... a same są nieuchronnie źródłem występków, niezgody i nędzy; obecnie są one jedyną [14] przeszkodą do utworzenia na ziemi społeczeństwa rozumu, miłości w szerokim znaczeniu tego słowa, szczerości i uczuciowego przywiązania" [15].

Owen wskazywał na trudności bezpośredniej propagandy ateistycznej. Zachęcał, aby więcej wysiłku poświęcać tłumaczeniu tego, co prawdziwe, aniżeli zbijaniu tego, co fałszywe. „Pierwsze przekonywa umysł, gdy ten jest w pełni władz sądzenia; drugie od razu budzi irytację i czyni umysł niezdolnym do pełnienia swych funkcji. A po cóż mielibyśmy w ogóle rozdrażniać?" [16] Zamiast rozdrażniać, a następnie złościć się na tych, którzy tkwią w jarzmie religijnych urojeń, należy im raczej współczuć, ponieważ „niedorzecznością jest gniewać się na kogoś za cechy, którym nie mógł zapobiec, ponieważ był istotą bierną w czasie, gdy się te cechy w nim kształtowały" [17].

Świadomość, że olbrzymia większość ludzi nie jest odpowiedzialna za własne poglądy, które zostały im wpojone w dzieciństwie — bez najmniejszego wpływu z ich strony, uczyniła z Owena szermierza wyrozumiałości i tolerancji. Owen sądził, że istnieją takie sprawy, na których gruncie zupełnie możliwa jest „jedność serc" przy jednoczesnych różnicach światopoglądowych.

Owen był głęboko przekonany, że „jedność serc" w walce o doczesne szczęście społeczeństwa wytworzy odpowiednie warunki do kulturalnej dyskusji światopoglądowej; braterskie współdziałanie w praktyce budowania lepszego świata — uczyni umysły podatnymi na racjonalne argumenty. Wytworzy się taka atmosfera, że każdy „człowiek stanie się skłonnym sprawiedliwie uwzględniać różnicę uczuć i sposobów bycia" [18] innych ludzi.

W szczególności ateista powinien umieć wyczuwać, kiedy nadchodzi odpowiednia pora, aby z daną osobą prze-



Karol Marks

prowadzać rozmowy o religii. Nie należy próbować „przedwcześnie kruszyć skorupy", bo może to wywołać przeciwne skutki. Czasem lepiej poczekać, aż doświadczenia życia codziennego i stopniowo gromadzące się wiadomości przepoją „całą tej skorupy zawartość wewnętrzną, by ta okrzepła, wzmocniła się i mogła znieść światło dzienne" ateizmu [19].

W tych sprawach niecierpliwość może przynieść szkodę, to znaczy, zamiast przyspieszyć, może opóźnić proces czyjegoś dojrzewania do przyjęcia światopoglądu naukowego. Dlatego przede wszystkim trzeba wytwarzać atmosferę tolerancji, klimat „jedności serc", i w tym klimacie trzeba „spokojnym i cierpliwym rozumowaniem wpływać na myśl publiczną" [20].

Działać trzeba rozumnie, cierpliwie i wytrwale, stwarzając przede wszystkim odpowiednie warunki do rozpowszechniania się światopoglądu naukowego. Niekiedy trzeba rozumowi ludzkiemu dać „czas do uporania się z zakorzenionymi przesądami" [21]. Nie należy też kierować się ambicją, że to właśnie dzięki nam ktoś został „przekonany" i uwolniony od religijnych przesądów. A może lepiej byłoby w ogóle tak, żeby ludzie samym sobie, swojemu własnemu wysiłkowi umysłowemu, zawdzięczali duchowe wyzwolenie, a nie komuś, kto im natrętnie narzuca własny pogląd? A może zadanie ateisty powinno polegać nie tyle na przekonywaniu o fałszywości religii, co na pobudzaniu do samodzielnego myślenia i pomaganiu, aby człowiek sam, w ł a s n y m t r u d e m wyzwalał się od religii i samodzielnie budował sobie naukowy pogląd na świat.

W przeciwieństwie do zachodnich socjalistów utopijnych, którzy w sposób utopijny liczyli na przekonanie rządów i warstw posiadających, że socjalizm jest lepszym ustrojem od kapitalizmu (dotyczy to Owena, Saint-Simona, Fouriera), rosyjscy rewolucyjni demokraci (Hercen, Bieliński, Dobrolubow, Czernyszewski, Pisariew) zdawali sobie sprawę z tego, że jedyną drogą obalenia niesprawiedliwego ustroju społecznego i zbudowania socjalizmu jest r e w o l u c j a s p o ł e c z n a, która musi być dziełem samego ludu.

Rosyjscy rewolucyjni demokraci widzieli jasno centralny problem Rosji, którym była konieczność rewolucyjnego obalenia caratu i zniesienia poddaństwa chłopów. Ich kry-

tyka religii i prawosławnej cerkwi uderzała przede wszystkim w funkcję społeczną cerkwi jako podpory caratu. Cerkiew prawosławna — pisał Bieliński w sławnym *Liście do Gogola* (1847) — „zawsze była ostoją knuta i sługą despotyzmu" [22].

Od artystów, poetów, powieściopisarzy rewolucyjni demokraci domagali się, aby sztuką swoją służyli wielkiej sprawie wyzwolenia mas pracujących, aby budzili oburzenie i protest wobec krzywdy społecznej i aby młodzieży dawali odpowiedź na nurtujące ją pytanie: co robić?

Doniosłe znaczenie miały prace rewolucyjnych demokratów (zwłaszcza Hercena) na temat wychowania — wyraźnie przeciwstawiające się tradycyjnym koncepcjom wychowawczym, a zwłaszcza koncepcjom wychowania religijnego. Rewolucyjni demokraci domagali się, żeby szkoła nie izolowała młodzieży od życia, ale zawczasu uświadamiała młodzież, w jakim świecie żyje, i pogłębiała w niej wrażliwość na krzywdę społeczną, ucząc sprzeciwiać się temu, co złe i niesprawiedliwe.

Zrozumienie konieczności rozwiązania palących problemów społecznych prowadziło ich do przekonania, że najlepszą szkołą będzie ta, która wychowa młodzież na rewolucjonistów, a więc na ludzi, którzy za swoje główne zadanie życiowe wezmą walkę — na śmierć i życie — z niesprawiedliwym porządkiem społecznym.

### 35. Stosunek marksizmu do tradycji

Ktoś mógłby rozumować w następujący sposób: skoro uwieńczeniem dziejów rozwoju myśli filozoficznej i społecznej jest marksizm, to cały sens dziejów myśli przedmarksowskiej polega tylko na torowaniu drogi marksizmowi; dzieje tej myśli to tylko dzieje naiwnych zalążków, domysłów, antycypacji i morza błędów — a zatem przedmiot interesujący tylko „historyka"; studiowanie tych dziejów jest w gruncie rzeczy stratą czasu, który lepiej przeznaczyć na pogłębianie wiedzy o marksizmie.

Rozumowanie takie byłoby z gruntu sprzeczne z duchem marksizmu. Przede wszystkim okazuje się, że nie można inaczej „pogłębić" wiedzy o marksizmie, jak przez studiowanie procesu rozwoju marksizmu. Klasycy marksizmu

nawiązują do określonych osiągnięć myśli filozoficznej i społecznej, podejmują rozumowania swoich poprzedników, poprawiają je, pogłębiają i przezwyciężają, wykuwają nowe koncepcje w polemice z poglądami niesłusznymi. Toteż nie można zrozumieć pierwszej części *Ideologii niemieckiej*, w której Marks i Engels poddają krytyce filozofię Feuerbacha [23], jeżeli nie zna się filozofii Feuerbacha.

Analogicznych przykładów można by dać mnóstwo, ale nie to jest najważniejsze. Jako uwieńczenie rozwoju myśli filozoficznej marksizm posługuje się określonymi kategoriami filozoficznymi, których zrozumienie możliwe jest tylko wtedy, jeśli się ma wprawę w myśleniu abstrakcyjnym — a to wymaga wielu lat trudu obcowania z dziełami filozofów. Każda z tych kategorii posiada swoją historię, parę tysiącleci dziejów ciężkiego myślowego trudu. Zrozumieć je w pełni można tylko wtedy, jeśli się wie, w jaki sposób powstawały.

W szczególności podstawowe dzieło Marksa, mianowicie *Kapitał*, budowane jest za pomocą narzędzi pojęciowych z tak wysokich pięter abstrakcji, że bez gruntownego wykształcenia filozoficznego nie można zrozumieć jego istotnej treści. Pisze o tym Lenin w *Zeszytach filozoficznych:* „Nie można w pełni zrozumieć *Kapitału* Marksa, a zwłaszcza jego I rozdziału, jeżeli się nie przestudiowało i nie zrozumiało całej *Logiki* Hegla" [24].

Przykład samego Lenina jest tu niezmiernie pouczający. W toku intensywnej działalności politycznej, przygotowując się do najtrudniejszego z zadań, jakie kiedykolwiek stały przed ludzkością, do pokierowania wielką rewolucją w celu zbudowania pierwszego na świecie państwa socjalistycznego, Lenin uznał za niezbędne przeprowadzenie gruntownych studiów nad dziejami przedmarksowskiej myśli filozoficznej, czytając i konspektując w latach 1914—1916 m. in. takie dzieła, jak *Wissenschaft der Logik, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Phänomenologie des Geistes, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* i *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* Hegla, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* i *Wykłady o istocie religii* Feuerbacha, *Metafizyka* Arystotelesa i dzieła filozofów współczesnych.

Przemawiając na III Ogólnorosyjskim Zjeździe Komsomołu dnia 2 października 1920 roku, Lenin obszernie omówił problematykę stosunku marksizmu do tradycji. „Wszystko — podkreślał on — co stworzyło społeczeństwo ludzkie, Marks krytycznie przetworzył, nie pominął ani jednego punktu. Wszystko, co stworzyła myśl ludzka, Marks przetrawił, poddał krytyce, wypróbował w ruchu robotniczym i wysnuł wnioski..." i dlatego właśnie „nauka Marksa mogła owładnąć milionami i dziesiątkami milionów serc najbardziej rewolucyjnej klasy". Toteż popełniłoby się wielki błąd, sądząc, że można stać się marksistą, świadomie budującym nową kulturę, „nie przyswoiwszy sobie tego, co nagromadziła wiedza ludzka". „Tylko przez ścisłą znajomość kultury, stworzonej przez cały rozwój ludzkości, jedynie przetwarzając tę kulturę, można tworzyć kulturę proletariacką" [25].

Dzieła Marksa i Engelsa n i e z a s t ę p u j ą dzieł poprzednich filozofów. Marks i Engels starali się pisać rzeczy nowe, a więc nie powtarzali tego wszystkiego, co było słuszne w dziełach ich poprzedników. Lenin z całym naciskiem podkreśla, że „Marks i Engels skoncentrowali uwagę nie na powtarzaniu tego, co było wiadome od dawna, lecz na poważnym teoretycznym rozwijaniu materializmu, na zastosowaniu go do historii, tzn. na pracy nad d o b u d o w y w a n i e m najwyższych pięter gmachu filozofii materialistycznej", ograniczając się „do prostowania błędów Feuerbacha" [26] i innych wielkich filozofów.

Tę metaforę wielopiętrowego gmachu warto zapamiętać, żeby ateizmu marksistowskiego nie odrywać od dwóch i pół tysiąca lat dziejów krytyki religii, i słusznie podkreślając rozmaite różnice i przeciwieństwa pomiędzy marksizmem a ateizmem przedmarksowskim, nie zapominać o aspekcie ciągłości i kontynuacji.

Będąc p r z e ł o m e m w dziejach myśli filozoficznej, marksizm jest zarazem d a l s z y m c i ą g i e m tego wszystkiego, co w dziełach poprzednich myślicieli było słuszne. To, co w wypowiedziach wielkich filozofów przeszłości było cenne i słuszne, stanowi organiczną część marksizmu jako współczesnego światopoglądu naukowego. Stąd — doniosłość historii filozofii i historii krytyki religii, które dają nam pogląd całościowy; samo poznanie najwyższego

piętra nie wystarcza (a zresztą jest niemożliwe) bez znajomości pięter poprzednich.

Tradycja kulturalna istnieje w dwojakiej postaci: po pierwsze — w postaci zobiektywizowanej, w milionach książek i rękopisów, po drugie — w postaci aktywnie funkcjonujących składników myślenia milionów żywych ludzi. Przejście od pierwszej do drugiej postaci wymaga trudu.

Jak trafnie zauważył Goethe, to, co „odziedziczyliśmy" po przodkach *(ererben)*, musimy „zdobyć" *(erwerben)*, żeby stało się naszą rzeczywistą własnością *(um zu besitzen)*. Bez trudu włożonego w przyswojenie sobie dzieł wielkich myślicieli „tradycja filozoficzna" jest czymś martwym i nie funkcjonującym. To przyswajanie sobie tradycji kulturalnej powinno mieć oczywiście charakter selektywny i krytyczny, ale nastawiony — w krytyce — nie tyle na wyszukiwanie cudzych błędów *(defectus alienos)*, co na własne, intelektualne korzyści *(nostros profectus)*.

A więc studiując dzieła filozofów, nie trzeba się z góry nastawiać na obalanie i odrzucanie, zastępowanie jednostronnych twierdzeń innymi jednostronnymi twierdzeniami, ale na dalsze rozwijanie i „włączanie w coś wyższego"[27]. Nie powinniśmy z góry odrzucać ich rozumowań, ale podejmować je i poprawiać, „pogłębiając je, uogólniając i rozszerzając"[28].

Klasycznym przykładem takiego podjęcia i pogłębienia problemu mogą być rozważania Marksa o a l i e n a c j i.

### 36. Marksizm o alienacji i mistyfikacji

W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* Marks podejmuje rozważania klasycznej filozofii niemieckiej o procesach alienacyjnych (por. s. 111—120). „Im więcej człowiek wkłada w boga — pisze Marks — tym mniej zachowuje w sobie samym"[29]. „W religii aktywność własnej fantazji ludzkiej, ludzkiego mózgu i ludzkiego serca wywiera wpływ na jednostkę niezależnie od niej, tzn. jako siła obca, boska czy diabelska"[30]. Zdania takie mógłby napisać Feuerbach, a nawet — jak to widzieliśmy — idealista Hegel. Ale to, co było u Hegla i Feuerbacha punktem dojścia w ich rozważaniach na temat alienacji, to

u Marksa staje się zaledwie okazją do ujawnienía znacznie poważniejszych procesów alienacyjnych, zachodzących nie tylko w świadomości, ale w samym życiu społecznym.

Pojęcie alienacji religijnej uzupełnia Marks bardziej podstawowym pojęciem alienacji ekonomicznej. Punktem wyjścia rozważań Marksa stają się nie konstrukcje teologiczne i filozoficzne, lecz „współczesny fakt ekonomiczny" [31]. „Robotnik ubożeje tym bardziej — pisze Marks — im więcej produkuje bogactw, im bardziej rośnie siła i wielkość jego produkcji. Robotnik staje się towarem tym tańszym, im więcej towarów wytwarza. W miarę, jak rośnie wartość świata rzeczy, zwiększa się wprost proporcjonalnie do tego deprecjacja świata ludzi... Przedmiot, który praca wytwarza, jej produkt, przeciwstawia się jej jako obca istota, jako siła niezależna od producenta. Produkt pracy jest pracą utrwaloną w przedmiocie... Urzeczywistnieniem pracy jest jej uprzedmiotowienie". Otóż w społeczeństwie kapitalistycznym „urzeczywistnienie pracy oznacza odrzeczywistnienie robotnika... Urzeczywistnienie pracy oznacza tak daleko idące odrzeczywistnienie, że robotnik zostaje odrzeczywistniony aż do śmierci głodowej włącznie... Robotnik zostaje obrabowany z przedmiotów najniezbędniejszych nie tylko do życia, lecz i do pracy". Oznacza to „tak daleko idącą alienację, że im więcej przedmiotów robotnik produkuje, tym mniej może posiadać i tym bardziej popada w niewolę swego produktu, kapitału" [32].

W centrum uwagi Marksa znajduje się rzeczywisty człowiek, a nie tylko wyabstrahowana z żywego, konkretnego człowieka świadomość ludzka.

Wielcy ateiści przeszłości zauważali fakt, że świadomość ludzka znajduje się w niewoli własnych urojeń. Podejmowali zatem próbę wyzwolenia człowieka z niewoli tych urojeń. Ten szlachetny cel przydawał ich dziełom patosu. Dominującą tendencją dzieł Marksa jest również dążenie do wyzwolenia człowieka, ale ujęte znacznie głębiej. Marksowi chodzi nie tylko o wyzwolenie świadomości ludzkiej od błędu, ale także i przede wszystkim o wyzwolenie setek milionów ludzi od rzeczywistego ucisku klasowego i wyzysku, z rzeczywistej niewoli, a nie wyłącznie od urojeń.

„Praca stwarza cuda dla bogatych, a dla robotnika nędzę. Wznosi pałace, a dla robotnika nory. Stwarza piękno, a robotnika czyni kaleką. Zastępuje pracę maszynami, a część robotników wprzęga na powrót w jarzmo barbarzyńskiej pracy, drugą zaś część przemienia w maszyny" [33]. Oto rzeczywisty problem, problem zła tkwiącego w samym życiu społecznym, a nie tylko problem zniekształceń w odbiciu rzeczywistości przez świadomość ludzką.

Co więcej — owe zniekształcenia i fałsze w świadomości, owe urojenia religijne, nie są zjawiskiem niezależnym i przypadkowym, ale mają swoją podstawę właśnie w alienacji ekonomicznej. „To państwo — pisze Marks — to społeczeństwo tworzy religię — odwróconą na opak świadomość świata — są one bowiem same na opak odwróconym światem" [34].

Ludzie tkwią w niewoli wyobrażeń religijnych, ponieważ złudzenia religijne dają im pociechę. Skąd to wynika? Stąd, że miliony ludzi tkwią w takiej sytuacji społecznej, która żywiołowo stwarza zapotrzebowanie na pociechę, na złudzenia, na religię.

Tkwiąca w istocie kapitalistycznego systemu produkcji alienacja ekonomiczna czyni życie mas pracujących tak ciężkim i nieznośnym, że odczuwają one potrzebę opium, a więc środka usypiającego ich rozpacz. Jednocześnie jednak z usypianiem rozpaczy religia usypia dążenie do przebudowy rzeczywistości społecznej — i w ten sposób staje się czynnikiem utrwalania owej sytuacji, czynnikiem umacniania niesprawiedliwego porządku społecznego.

Alienacja religijna polega na całym łańcuchu mistyfikacji. Po pierwsze — mistyfikacji ulegają siły przyrody; po drugie — własne stany psychiczne ludzi; po trzecie — siły społeczno-ekonomiczne, które ludziom przedstawiają się jako obca jakaś siła, od której są bezwzględnie zależni.

Charakterystyczny dla sposobu funkcjonowania religijnej wyobraźni antropomorfizm sprawia, że siły przyrody, własne stany psychiczne ludzi i siły społeczno-ekonomiczne są personifikowane i przybierają pozór istot nadprzyrodzonych. Te istoty nadprzyrodzone tworzone są w ten sposób, że z obiektywnej rzeczywistości zostają wyab-

strahowane i wyalienowane jej istotne cechy, które stają się następnie tworzywem dla budowanego przez wyobraźnię świata „niematerialnego". Po czwarte — po stworzeniu wyobrażeń istot nadprzyrodzonych mistyfikacji ulegają stosunki pomiędzy ludźmi, przybierając w religii pozór stosunków pomiędzy ludźmi a bogiem [35]. Po piąte — mistyfikacji ulegają dążenia ludzkie, a nawet, w pewnych epokach, programy społeczne walczących klas.

Istotą tych mistyfikacji jest utrwalanie przekonania o słabości i bierności człowieka. Do gruntownego wykorzenienia tych mistyfikacji nie wystarczy samo wyjaśnianie; trzeba, żeby w życiu codziennym każdy człowiek nabierał przekonania, że jego los jest wykuwany wspólną pracą całego społeczeństwa i że historia jest dziełem samych ludzi.

Sama propaganda ateistyczna nie wystarcza. Ateizm jest tylko przezwyciężaniem alienacji religijnej, ale to przecież wcale nie najważniejsza z alienacji, a poza tym jej całkowite przezwyciężenie zależy od uprzedniego przezwyciężenia innych alienacji, w szczególności — alienacji ekonomicznej. Toteż naczelnym zadaniem naszej epoki jest przezwyciężenie alienacji ekonomicznej drogą rewolucyjnej przebudowy społeczeństwa. Zniesienie alienacji ekonomicznej doprowadzi do zniesienia sytuacji, w której masom pracującym potrzebne jest opium nadprzyrodzonej pociechy religijnej. Zniesienie alienacji ekonomicznej doprowadzi do zaniku społecznych źródeł religii, które żywiołowo wytwarzały religijne refleksy w świadomości ludzkiej.

### 37. Marksizm o klasowej treści i funkcji religii

Drugim przykładem podjęcia i pogłębienia rozumowań poprzedników mogą być rozważania Marksa i Engelsa o formie i treści religii.

Już w *Świętej rodzinie* wypowiedziana jest doniosła myśl, że tak zwane problemy religijne nie są wcale problemami religijnymi, lecz społecznymi [36], które występują w postaci zmistyfikowanej, w formie religijnej. Zadaniem filozofii jest wyłu-

skanie istotnej treści z mistycznej, mistyfikującej ją „skorupy". „Po usunięciu skorupy religijnej" zostaje ukazany „aspekt empiryczny, świecki i praktyczny" badanego zagadnienia, dzięki czemu można wskazać, jak daną kwestię praktycznie rozwiązać [37].

A zatem marksistowska metoda badania zjawisk i problemów religijnych polega na tym, że przede wszystkim — przy pomocy kategorii „formy" i „treści" — „z religijnej skorupy zostaje wyłuskany" *(aus der religiösen Vermummung losgeschält)* świecki aspekt i rdzeń sprawy *(weltlicher Kern)* [38]. Metoda ta „polega na sprowadzaniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy" [39]. Użyte w tym sformułowaniu słowo *„aufzulösen"* oznacza, że religia po wyłuskaniu z niej jej ziemskiej treści okazuje się czymś pustym i złudnym, pozorem i mistyfikacją.

Przedmarksowskie pojmowanie dziejów widziało w historii walki religijne, a więc podzielało złudne mniemania każdej epoki historycznej o samej sobie [40]. Marksizm nie podziela tych złudzeń. Wykazując, że religia swoje soki żywotne pobiera nie z nieba, ale tylko i wyłącznie z ziemi, dowodzi tym samym, że religia nie posiada jakiejś własnej, specyficznej, religijnej, niebiańskiej treści, ale jest „tylko formą" mistyfikowania treści pozareligijnych [41].

W konkretny sposób pokazał tę metodę Engels w *Wojnie chłopskiej w Niemczech*, pisząc: „W tak zwanych wojnach religijnych XVI stulecia szło przede wszystkim o nader pozytywne, materialne interesy klasowe i były one walkami klas tak samo, jak późniejsze walki wewnętrzne w Anglii i Francji. Jeżeli wówczas te walki klasowe nosiły piętno religijne, jeżeli interesy, potrzeby i żądania poszczególnych klas ukrywały się pod szatą religijną, nie zmienia to bynajmniej istoty rzeczy i tłumaczy się łatwo stosunkami owych czasów" [42].

Również w *Przyczynku do dziejów wczesnego chrześcijaństwa* Engels pisze, że „wszystkie ruchy masowe w wiekach średnich przyoblekały się niezmiennie w szatę religijną" [43], za każdym razem jednak „za egzaltacją religijną kryły się całkiem wyraźnie interesy świeckie". Przeważnie „przebranie religijne służy jedynie za sztandar i maskę w atakach na przestarzały ustrój ekonomiczny" [44].

Używane w wymienionych i wielu innych zbliżonych sformułowaniach wyrażenia: „w powłoce", „pod osłoną", „w płaszczyku", „pod szatą", „w przebraniu", „pod maską", „w skorupie" itd. określają religię jako formę, która ukrywa, maskuje, mistyfikuje rzeczywistą, pozareligijną treść.

Jeżeli religia jest specyficzną formą (maską, szatą, przebraniem, skorupą, mistyfikacją) treści pozareligijnych (społecznych, politycznych, filozoficznych, etycznych), to ateizm — jako negacja religijnej formy — jest wstępnym warunkiem merytorycznego rozpatrzenia owych treści mistyfikowanych przez religię.

Póki jakiekolwiek zjawisko występuje w formie religijnej (jako objawione, nakazane lub uświęcone przez coś nadprzyrodzonego), dyskusja merytoryczna jest niemożliwa; forma religijna wyklucza krytyczną, racjonalną analizę uświęcanych przez siebie treści. Przyobleczenie czegokolwiek w formę religijną jest — w swojej istocie — wyłączeniem tego spod dyskusji i zakazaniem wszelkiej krytyki. Ateizm rozbiera te treści z ich religijnego przebrania i stawia — w formie świeckiej — przed trybunałem rozumu. Ateizm ma treść pozytywną, przywracając rozumowi ludzkiemu swobodę badania wszelkich treści bez względu na ich formę.

Ale ateizm marksistowski nie ogranicza się oczywiście do odrzucania religijnej formy. Przede wszystkim uderza on w fałszywą treść religii, którą jest twierdzenie o bezradności człowieka wobec świata.

Klasową treść i społeczną funkcję doktryny chrześcijańskiej dobitnie scharakteryzował Marks w artykule z dnia 5 września 1847 roku, pisząc m. in.:

„Społeczne zasady chrześcijaństwa znajdowały usprawiedliwienie dla niewolnictwa antycznego, gloryfikowały średniowieczne poddaństwo chłopów... Społeczne zasady chrześcijaństwa głoszą, że istnienie klasy panującej i klasy uciskanej jest konieczne, i dla drugiej mają tylko pobożne życzenie, aby pierwsza była dla niej miłosierna.

Społeczne zasady chrześcijaństwa odkładają do królestwa niebieskiego... wyrównanie wszelkiego doznanego pohańbienia, usprawiedliwiając tym samym dalsze trwanie tego pohańbienia na ziemi... Społeczne zasady chrześcijaństwa gloryfikują tchórzostwo, pogardę dla samego siebie,

upokorzenie, służalczość, uległość, słowem, wszystkie właściwości motłochu, proletariat zaś, który nie pozwala, aby go traktowano na równi z motłochem, uważa, że odwaga, godność osobista, duma i poczucie niezależności więcej dla niego znaczą niż chleb powszedni" [45].

Od pontyfikatu Leona XIII, w szczególności zaś od encykliki *Rerum novarum* (1891) wszyscy kolejni papieże opromieniają aureolą łaski bożej porządek kapitalistyczny [46].

O społecznej funkcji religii pisaliśmy we wstępnej części pracy (s. 16—19); omawialiśmy także demaskowanie tej funkcji przez myślicieli starożytnych (s. 36—39), renesansowych (s. 47—52 i 62—64) i oświeceniowych (s. 85 i 107). Do zagadnienia tego powrócimy w drugim tomie przy omawianiu poglądów myślicieli polskich oraz w tomie trzecim przy omawianiu ateizmu Lenina.

Dzieje kultury ludzkiej, dzieje nauki i techniki, sukcesy w opanowywaniu przyrody, udane próby startu w kosmos — świadczą, że człowiek nie jest bezradny wobec sił przyrody; świadczą o potędze rozumu ludzkiego i o możliwości przeobrażania świata pracą rąk ludzkich. Dzieje budownictwa socjalizmu świadczą o tym, że masy pracujące nie są bezradne wobec sił społeczno-ekonomicznych. Siły te nie muszą działać w sposób żywiołowy. Mogą być poznane i kierowane przez społeczeństwo. W ten sposób nie tylko w teorii, ale również w praktyce codziennego życia narastają przesłanki pod ostateczne zwycięstwo naukowego poglądu na świat w skali ogólnoludzkiej. Decydującym argumentem przeciwko religii jest aktywność ludzka, czyli rozumne działanie, dowodzące, że twórcami historii są ludzie.

# PRZYPISY

## WSTĘP

1 Por. Felix Jacoby: *Diagoras ho Atheos*, Berlin 1959, s. 15. Na Kleitomachosa jako autora pierwszego, anonimowego katalogu ateistów wskazuje Hermann Diels (*Doxographi Graeci*, Berlin 1879, s. 58). O afrykańskim pochodzeniu Kleitomachosa pisze Diogenes Laercjusz (*Peri biôn dogmátôn kai apofthegmátôn*, księga IV, rozdz. 10).

2 Por. Cyceron: *O naturze bogów*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, księga 3, rozdz. 38 i 39, s. 221.

3 Por Sextus Empirikus: *Adversus mathematicos*, księga 9, rozdz. 180.

4 Cyceron: *Pisma filozoficzne*, t. 1, cyt. wyd., s. 3—223 (*O naturze bogów*).

5 Tommaso Campanella: *Atheismus triumphatus*, Parisiis 1636. Polski przekład dwóch pierwszych rozdziałów zamieszczono w wyd. pt. *Filozofowie o religii*, Warszawa 1960, s. 36—77.

6 Johannis-Henrici Alstedii: *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herbornae 1630, s. 1265.

7 Por. A. Nowicki: *Pięć fragmentów z dzieła „De non existentia Dei" Kazimierza Łyszczyńskiego (według rękopisu Biblioteki Kórnickiej nr 443)*, „Euhemer", 1957, nr 1, s. 72—81; *Aparatura pojęciowa rozważań Łyszczyńskiego o religii i stosunkach między ludźmi*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne" nr 3, 1962, s. 53—81, i *Studia nad Łyszczyńskim, II. Sprawa Kazimierza Łyszczyńskiego na Sejmie w Warszawie w świetle rękopisu diariusza sejmowego, znajdującego się w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Gdańsku, III. Pięć wiadomości o Łyszczyńskim w paryskiej „Gazette" z roku 1689*, oraz *IV. Bibliografia Kazimierza Łyszczyńskiego (Starodruki z lat 1689—1800)*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne" nr 4, 1963 (w druku).

8 F. Garassus: *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Estat, a la Religion et aux bonnes Moeurs, combattue et renversée...*, Paris 1623 (s. 1025).

9 M. Mersenne: *L'impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce temps, combatue et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie et de la Theologie*, Paris 1624 (2 t., s. 834 i 506).

10 Gisberti Voetii: *Selectarum disputationum theologicarum pars prima*, Ultrajecti 1648, t. 1, s. 114—226.

11 Theophilus Spizelius: *De atheismo eradicando. Ad Antonium Reiserum epistola*, Augustae Vindelicorum 1669, s. 142.

12 Antonius Reiser: *De origine, progressu et incremento antitheismi. Epistolaris dissertatio ad Theophilum Spizelium*, Augustae Vindelicorum 1669, s. 349.

13 *Atheismus devictus*, autore Iohanne Mullero Vratislaviensi, wyd. drugie, Frankfurt 1685, s. 583.

14 G. Arnold: *Unpartеyische Kirchen- und Ketzer-Historie...*, Frankfurt am Mayn 1699, 2 t. Rozdz. o ateistach: t. 1, cz. 2, księga 17, rozdz. 16, s. 598—615.

15 Jenkinus Thomasius: *Diatribe historico-philosophica de atheismo sive historia atheismi breviter delineata*, wyd. pierwsze — 1709. Korzystałem z wydania drugiego — Altorf Noricorum 1713, s. 286 (były także wydania w r. 1716 i 1735).

16 *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, Cologne (w rzeczywistości: Amsterdam) 1711, s. 250—457 (drugie wydanie wyszło w r. 1733).

17 Ioan. Francisci Buddei: *Theses theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae*, Ienae 1717 (s. 816), i w języku niemieckim: *Lehrsätze von der Atheisterey...*, Jena 1717.

18 *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam...*, praeside Io. Francisco Buddeo..., publico eruditorum examini submittit Ioannes Fridericus Werder, Halae Magdeb. 1701 (s. 32).

19 Iac. Frid. Reimmanni: *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum apud Iudaeos, Ethnicos, Christianos, Muhamedanos, ordine chronologico descripta et a suis initiis usque ad nostra tempora deducta...*, Hildesiae 1725 (s. 562).

20 Tamże, rozdz. 7: *De atheismo Christianorum in Polonia*, s. 435—437.

21 *Dictionnaire des athées anciens et modernes par Sylvain M.*, Paris, an VIII (licząc od proklamowania Francji republiką, tzn. r. 1800), s. LXXII, 524.

22 *Notice sur Sylvain Maréchal avec des supplémens pour le Dictionnaire des athées*, par Jérome de La Lande; Second supplément, 1805, s. 120.

23 Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart und Berlin, 1 Band — 1920, 2 Band — 1921, 3 Band — 1922, 4 Band — 1923. Spis treści podałem w „Euhemerze", 1957, nr 1, s. 112—113.

24 Jurij Pawłowicz Francjew: *U istokow rieligii i swobodomyslija*, Moskwa-Leningrad 1959 (Zarys historii ateizmu, s. 9—111 i 497—554).

25 M. I. Szachnowicz: *W. I. Lenin i problemy ateizma*, Moskwa-Leningrad 1961, s. 672, i polski (skrócony) przekład w „Euhemerze" nr 5—6 (18—19), s. 52—95.

26 W latach 1950—1960 ukazało się 10 t.

27 W latach 1957—1961 ukazało się 5 t.

28 W *Ilustrowanej Encyklopedii Wolnomyślicielskiej*, Lublin 1929.

29 Por. artykuł: *Z kroniki Polskiego Towarzystwa Religioznawczego.*

„Euhemer", 1961, nr 3 (22), s. 108—113. Por. także Zygmunt Poniatowski: *Wstęp do religioznawstwa*, wyd. drugie, Warszawa 1961.

30 Por. artykuł wstępny: *O potrzebie badań religioznawczych w Polsce*, „Euhemer", 1957, nr 1, s. 3—8.

31 Uczelnią tą jest Wolne Studium Pedagogiczne Towarzystwa Szkoły Świeckiej (WSP TSŚ). Por. informację: *Religioznawstwo na Wolnym Studium Pedagogicznym TSŚ*, „Euhemer", 1961, nr 1 (20), s. 135—137.

32 Do końca 1962 roku ukazało się 31 zeszytów i 4 dodatkowe o łącznej objętości około 4 000 stron.

33 Por. F. Engels: *Anty-Dühring*, w: K. Marks i F. Engels: *O religii*, Warszawa 1956, s. 139—142.

34 Por. Antoni Bolesław Dobrowolski: *Psychomorfizm i socjomorfizm*. „Euhemer", 1957, nr 1, s. 15—17, i *Mój życiorys naukowy*, Wrocław 1958, s. 357—359, oraz Jean-Marie Guyau: *Bezreligijność przyszłości*, w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., zwłaszcza s. 291—292.

35 „Dążność do personifikacji stworzyła wszędzie bogów" — powiada Engels (K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd., s. 142).

36 O alienacji por. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, zwłaszcza s. 130—137, K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, Warszawa 1958, s. 61—65, i Auguste Cornu: *Próba krytyki marksistowskiej*, Warszawa 1955, s. 19—35.

37 Por. A. Nowicki: *Rola kategorii formy i treści w definiowaniu religii i ateizmu*, „Euhemer", 1958, nr 3 (4), s. 17—30.

38 Cyt. wg książki: Jean Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 189.

39 Por. A. Nowicki: *„Bóg" jako „modus loquendi"*. „Euhemer", 1958, nr 6 (7), s. 17—29. Por. także: *Klasyfikacja teorii mitów według Gottfrieda Hermanna*, „Euhemer", 1957, nr 5 (6), s. 95—97, i *Język a religia*, „Euhemer", 1958, nr 5 (12), s. 558—560.

40 Por. James H. Leuba: *Definicje religii*, „Euhemer", 1957, nr 1, s. 59—68 (przekład 48 definicji).

41 Por. A. Nowicki: *W sprawie definicji religii*, „Euhemer", 1960, nr 5—6 (18—19), s. 195—197.

42 Por. I. A. Krywielew: *W sprawie głównej cechy pojęcia religii*, „Euhemer", 1957, nr 1, s. 39—58.

43 Por. W. F. Zybkowiec: *Dorieligioznaja epocha*, Moskwa 1959, i recenzja: *Praca radziecka o epoce przedreligijnej w dziejach ludzkości*, „Euhemer", 1961, nr 5 (24), s. 59—64.

44 Por. K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd., zwłaszcza strony 37, 70, 128, 139—140, i W. Lenin: *O religii*, Warszawa 1960, zwłaszcza s. 5 i 45.

45 Por. Bronisław Malinowski: *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 529 (hasło „funkcja" w indeksie rzeczowym), *On the Concept of Function in Social Life „Anthrops"*, 1935, s. 394—402, i charakterystyczny tytuł książki: Edwin Oliver James: *The Social Function of Religion*, London 1940.

46 „Religia jest opium ludu" *(Sie ist das Opium des Volks)*. K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd., s. 37.

47 Por. A. Nowicki: *Lenin o religii*, „Euhemer", 1960, nr 5—6 (18—19), s. 12—16 i 193—195.

48 *„Estinguete quella focosa luce de l'intelletto"*, Bruno: *Cabala del cavallo Pegaseo. Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 854. *„O theolo-*

gi... extinguitis lumen rationis"; Kazimierz Łyszczyński: *De non existentia Dei*, „Euhemer", 1957, nr 1, s. 73—74.

49 Por. A. Nowicki: *Rola kategorii formy i treści w definiowaniu religii i ateizmu*, „Euhemer", 1958, nr 3 (4), s. 29.

50 Por. A. Nowicki: *O herezji starożytnej w kategoriach formy i treści* (recenzja z nowej pracy niemieckiej o circumcellionach), „Euhemer", 1961, nr 1 (20), s. 60—61.

51 Por. A. Nowicki: *Nowa praca marksistowska o średniowiecznych herezjach* (recenzja z nowej pracy niemieckiej o begardach i beginkach), „Euhemer", 1961, nr 5 (24), s. 48—50.

52 Por. K. Kautsky: *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, Warszawa 1949, zwłaszcza s. 139—152.

53 Por. F. Engels: *Wojna chłopska w Niemczech*, Warszawa 1950; K. Kautsky: *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, cyt. wyd., s. 167—179 (o lollardach), s. 180—208 (o taborytach), s. 223—288 (o Münzerze); Max Beer: *Historia powszechna socjalizmu i walk społecznych*, t. 1, Warszawa 1957, s. 240—357; M. Smirin: *Reformacja ludowa Tomasza Münzera*, 2 t., Warszawa 1951.

54 Por. K. Kautsky: *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, cyt. wyd., s. 289—398.

55 Por. Augusto Armand Hugon i Giovanni Gonnet: *Bibliografia Valdese*, Torre Pellice 1953, s. 275 (pozycji bibliograficznych o waldensach 3 500); A. Nowicki: *O waldensach z Torre Pellice*, „Euhemer", 1962, nr 1 (26), s. 21—34.

56 K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd., s. 250—251.

57 Lenin: *O religii*, cyt. wyd., s. 45; najwybitniejszym marksistowskim badaczem współczesnego sekciarstwa był Włodzimierz Boncz-Brujewicz; jego dorobek religioznawczy omówił Mirosław Nowaczyk, „Euhemer", 1960, nr 2 (15), s. 23—32.

58 W. Hellpach: *Übersicht über die Religionspsychologie*, Leipzig 1939, s. 59—64.

59 H. Usener: *Legenden der Pelagia*, Bonn 1879, s. I.

60 Por. H. Delehaye: *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1906.

61 Por. A. Nowicki: *Klasyfikacja i ocena zdań krytycznie oceniających religię*, „Euhemer", 1959, nr 1—2 (8—9), s. 11—12. Por. także A. Niemojewski: *Dzieje krzyża*, Warszawa 1908; P. Hulka-Laskowski: *Matki bogów*, Warszawa 1959; Z. Poniatowski: *O klasyfikacji i genezie Trójc świętych*, „Euhemer", 1961, nr 2 (21), s. 35—42; A. Weigall: *Survivances païennes dans le monde chrétien*, Paris 1934.

62 Mam na myśli fakt powstania kilku nowych religii, jak np. bahaizmu (por. T. Margul: *Bahaizm*, „Euhemer", 1959, nr 5 (12), s. 584—588), kaodaizmu (por. T. Margul: *Kaodaizm — najmłodsza religia świata*, „Euhemer", 1960, nr 4 (17), s. 108—111), kimbangizmu, a także — i to nawet w Polsce — Stolicy Bożej i Barankowej (por. S. Manturzewski: *Stolica Boża i Barankowa Apostołów w Duchu i Prawdzie*, „Euchemer", 1961, nr 4 (23), s. 38—50), oraz *List „Żywego Boga" do Redakcji „Euhemera"*, „Euhemer", 1962, nr 4 (29), s. 111—113.

63 Por. A. Nowicki: Przedmowa do książki Williama Jamesa: *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958, s. XIX—XX, i *O współpracy naukowej orientalistów i religioznawców*, „Euhemer", 1961, nr 4 (23), s. 96, oraz wypowiedź prof. Stefana Strelcyna, „Euhemer",

1961, nr 5 (24), s. 70—71. Warto przy tej okazji zauważyć, że również autorzy katoliccy — w ramach problematyki religioznawczej — interesują się problemem wygasania religii. Np. ksiądz J. Majkowski włącza — najzupełniej słusznie — do problematyki psychologii religii również zagadnienie „rozpadu", „zamierania" i „całkowitego zaniku religijności" („Znak", nr 50—51 z sierpnia-września 1958, s. 938). Por. ksiądz Józef Pastuszka: *Psychologiczne źródła niewiary*, Lublin 1946, i Eleonora Salwa-Syzdek: *Polscy księża katoliccy o źródłach niewiary*, „Euhemer", 1959, nr 1—2 (8—9), s. 139—147.

64 Por. M. N(owaczyk): Recenzja pisma „Woprosy fiłosofii" 1948—1960, „Euhemer", 1961, nr 4 (23), s. 60.

65 Por. zwłaszcza artykuł pt.: *Indywidualizm w sferze religii*, L. Krzywicki: *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1960, s. 31—34.

66 Por. Sabino S. Acquaviva: *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale, Introduzione di Gabriel Le Bras*, Milano 1961, i recenzja w „Euhemerze", 1962, nr 1 (26). Por. również J. Stroynowski: *Katolicyzm we Włoszech*, „Euhemer", 1960, nr 4 (17), s. 112—116.

67 Te dwa zasadnicze typy współczesnego ateizmu rozróżnił m. in. Gabriel Marcel w pracy zbiorowej pt.: *L'athéisme contemporain*, Genève 1958.

68 Por. Raoul De la Grasserie: *De la religion abstraite et des religions athéistiques*, Bologne 1903; Marian Skrzypek: *Pozytywistyczny kult Ludzkości*, „Euhemer", 1961, nr 3 (22), s. 23—43; Eulalia Sajdak-Michnowska: *Kult Sztuki u Prousta*, „Euhemer", 1959, nr 6 (13), s. 626—637; M. Skrzypek: *Kult Nauki u Ernesta Renana*, „Euhemer", 1959, nr 3 (10), s. 231—242.

69 Por. A. Nowicki: *O waldensach z Torre Pellice*, „Euhemer", 1962, nr 1 (26).

70 Por. A. Nowicki: *Czy historia krytyki religii należy do religioznawstwa?* „Euhemer", 1959, nr 1—2 (8—9), s. 5—7. Por. także Zygmunt Poniatowski: *Wstęp do religioznawstwa*, cyt. wyd., s. 178.

71 Por. K. Marks i F. Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846*, Warszawa 1949, s. 41.

72 Tamże. Por. *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1961. Przedmowa, s. 8—9.

Część pierwsza

## O STAROŻYTNEJ KRYTYCE RELIGII

1 Z ogromnej literatury na ten temat podaję kilka ważniejszych pozycji: Paul Decharme: *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris 1904; A. B. Drachmann: *Atheism in pagan antiquity*, Gyldendal 1922; Gaetano Capone Braga: *La religione nel pensiero classico*, w pracy zbiorowej: *Grande antologia filosofica*, t. 2, Milano 1954, s. 7—143; A. A. Awietisjan: *Driewnierimskije myslitieli. Swidietielstwa, tieksty, fragmienty*, Kijów 1958; A. Nowicki: *Starożytni o religii*, Kraków-Warszawa 1959; J. P. Francjew: *U istokow rieligii i swobodomyslija*, Moskwa-Leningrad 1959, s. 13—20

i 497—554; A. P. Każdan: *Religia i ateizm w dziewniem mirie*, Moskwa 1957; oraz odpowiednie rozdziały w podręcznikach: Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1923 (wyd. siódme), 3 t. w 6 woluminach; Friedrich Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, I Teil, Die Philosophie des Altertums*, Herausgegeben von Karl Prächter. Wyd. czternaste, Basel 1957; Tadeusz Sinko: *Zarys historii literatury greckiej*, 2 t., Warszawa 1959; Theodor Gomperz: *Griechische Denker*, wyd. trzecie w 3 t., Leipzig 1911; Kazimierz Kumaniecki: *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1955.

2 K. Marks: *Zeszyty z notatkami do historii filozofii epikurejskiej, stoickiej i sceptycznej*, w: K. Marks i F. Engels: *Iz rannich proizwiedienij*, Moskwa 1956, s. 169.

3 Tamże.

4 Por. Felix Jacoby: *Diagoras ho Atheos*, Berlin 1959, s. 3—48, i moją recenzję z tej pracy pt.: *O ateiście starożytnym Diagorasie z Melos*, „Euhemer", 1961, nr 6 (25), s. 54—55.

5 Por. *De Theodoro Atheo*, w: Erich Mannebach: *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden-Köln 1961, s. 58—63.

6 Po grecku: *„atheotatos"*. Theophili, Patriarchae Antiocheni: *Contra christianae religionis calumniatores ad Autolycum* (dzieło napisane ok. 180 r. n.e.), księga 2, Coloniae 1686, s. 121. Słowo to Reimmann przełożył na łacińskie: *„atheissimus"*.

7 Marcus Tullius Cicero: *O naturze bogów*, cyt. wyd., s. 68—73 (księga 1 §§ 41—44).

8 Por. Sextus Empirikus: *Zarysów Pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, Kraków 1931, s. 107—110.

9 Por. zwłaszcza Marcus Tullius Cicero: *O wróżbiarstwie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 1, cyt. wyd., s. 231—392, oraz Imre Trencsényi-Waldapfel: *O religii*, „Euhemer", 1961, nr 2 (21), s. 7 i 9 (o Cyceronie).

10 Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, cyt. wyd., § 59 o Plutarchu, s. 50—52.

11 Por. A. A. Awietisjan: *Driewnierimskije myslitieli*, cyt. wyd., s. 237 (przekład tekstu Cecyliusza).

12 Por. Bronisław Burlikowski: *Aureliusz Augustyn jako krytyk religii pogańskiej*, „Euhemer", 1959, nr 1—2 (8—9), s. 40—50.

13 Platon: *Państwo*, Warszawa 1958, t. 1, s. 138 („rządzący w państwie mają prawo kłamać", księga 3, 389 B).

14 Arystoteles: *Metafizyka*, księga 3, rozdz. 4 (1000 a 18). Por. J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*, wyd. trzecie, Freiburg 1957, t. 1, s. 12.

15 Por. A. Nowicki: *O niektórych kategoriach historii filozoficznej krytyki religii*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne" nr 3, 1962, s. 3—7, i A. Bańkowski: *Prodikos z Keos i jego teoria religii*, tamże, s. 8—22.

16 Platon: *Państwo*, cyt. wyd., t. 1, s. 186—187 (księga 3, 415).

17 *Księgi I Mojżeszowe*, rozdz. 9, w. 18—27 (potomkowie Chama mają być niewolnikami potomków Sema i Jafeta). Por. E. Słuszkiewicz: *Społeczna funkcja Manavadharmasastry*, „Euhemer", 1962, nr 3 (28), s. 3—40, i W. Tyloch: *Społeczna funkcja Starego Testamentu*, „Euhemer", 1962, nr 5 (30).

18 Arystoteles: *Metafizyka*, księga 12, rozdz. 8 (1074 a 38 — b 14).

19 M. T. Cicero: *De natura deorum*, księga 1, rozdz. 42. Por. Diodor z Sycylii: *O poglądach Euhemera*, „Euhemer", 1957, nr 1, s. 69—70.

20 Por. Tadeusz Sinko: *Zarys historii literatury greckiej*, t. 2, cz. 1, Kraków 1947, s. 172.

21 Por. Tadeusz Zieliński: *Religia hellenizmu*, Warszawa 1925, rozdz. 7 — *Kult herosów i apoteoza*, § 32 — *Heroizacja za życia*, § 33 — *Apoteoza na Wschodzie*, s. 163—169.

22 Ogromną dokumentację do tego problemu zawiera książka: L. Cerfaux i J. Tondriau: *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957, s. 535.

23 Tamże, s. 299—301.

24 Tamże, s. 379.

25 *Wybrane pisma Lukiana*, tł. M. K. Bogucki, Kraków 1906, s. 266.

26 T. Lucretius Carus: *De rerum natura*, księga 5, wiersze 156—165.

27 Herakleitos: *Fragmente*, nr 30, w: Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, Berlin 1960, s. 157—158.

28 Por. krytyczną uwagę Epikura o fatalizmie fizyków w liście do Menojkeusa. Por. także W. F. Asmus: *Demokryt*, Warszawa 1961.

29 T. Lucretius Carus: *O naturze wszechrzeczy*. Tł. E. Szymański, Warszawa 1957, księga 5, wiersze 1454—55, s. 214.

30 *„Religionum animum nodis exsolvere"*, tamże, księga 1, wiersz 932 i księga 4, wiersz 7.

31 Tamże, księga II, wiersze 655—660. Fragment ten podałem według przekładu A. Krokiewicza (T. Lukrecjusz Karus: *O rzeczywistości ksiąg sześć*, Wrocław 1958, s. 37—38).

32 Najbardziej przekonywającą interpretację inwokacji Lukrecjusza do Wenus dał, moim zdaniem, Francesco Giancotti: *Il preludio di Lucrezio*, Messina-Firenze 1959; por. moją recenzję: *O symbolach mitologicznych Lukrecjusza*, „Euhemer", 1960, nr 3 (16), s. 70—72.

33 T. Lucretius Carus: *De rerum natura*, księga 1, wiersz 83.

34 „Czy nie byłoby — pyta Plutarch — rzeczą bardziej korzystną dla Kartagińczyków, poświęcających Molochowi własne dzieci, wziąć sobie jako prawodawców Krytiasza i Diagorasa i ogłosić, że nie ma żadnych bogów ani demonów, niż takie ofiary składać Kronosowi?" *Ploutarchou tou Chairôneôs Ta Ethika*, Parisiis 1839, t. 1, s. 195—204 (§ 13 — *O zabobonie*).

35 Lukian: *Pisma wybrane*, przełożył M. Madyda. Warszawa 1957, s. 369.

36 T. Sinko: *Zarys historii literatury greckiej*, cyt. wyd., t. 1, s. 635. Por. także t. 2, s. 868—927 (*Historyczna rola antyku w kulturze europejskiej*).

## Część druga

## O RENESANSOWEJ KRYTYCE RELIGII

1 O renesansowej krytyce religii warto przeczytać: G. Spini: *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950; C. Angeleri: *Il problema religioso*

*del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia*, Firenze 1952; A. Nowicki: *Wykłady z historii filozofii i myśli społecznej Odrodzenia*, Warszawa 1956 (zwłaszcza rozdział: *Renesansowy ateizm*, s. 100—118), i *Ideały renesansowego humanizmu* (w pracy zbiorowej: *Humanizm i kultura świecka*, Warszawa 1958, s. 55—108).

2 Rozdz. 6, wiersze 5—7. Biblia, tj. księgi Starego i Nowego Testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. Jakuba Wujka. Dosłowny przedruk z autentycznej edycji krakowskiej z r. 1599, potwierdzonej przez S. Stolicę Apostolską i J. W. księdza Arcybiskupa Gnieźnieńskiego i Poznańskiego, Warszawa 1950, s. 216.

3 Tamże, s. 224, rozdz. 3, wiersz 22.

4 Tamże, s. 223, rozdz. 6, wiersz 1.

5 Tamże, s. 238, rozdz. 2, wiersz 9.

6 Tamże, s. 239, rozdz. 3, wiersz 1.

7 List pierwszy, rozdz. 2, wiersze 17 i 18. Nazw „list Pawła", „list Piotra" używamy wyłącznie dla wskazania, o które teksty chodzi, nie wdając się tu w kwestię autorstwa owych dokumentów.

8 Warto tutaj zapamiętać sformułowanie Oskara Langego: „Religia chrześcijańska... powstała jako część nadbudowy antycznej formacji społecznej w okresie jej rozkładu, następnie przekształciła się w nadbudowę formacji feudalnej, przetrwała — częściowo jako przeżytek, a częściowo drogą włączenia się w nadbudowę — okres kapitalizmu i istnieje jeszcze w pierwszej fazie formacji socjalistycznej". O. Lange: *Ekonomia polityczna*, t. 1, wyd. drugie, Warszawa 1961, s. 36.

9 *Dzieje św. Dionizjusza Areopagity*, tł. Emanuel Bułhak, Kraków 1932, s. 154.

10 Tamże, s. 149.

11 Por. tamże, s. 158.

12 Tamże, s. 124.

13 Tamże, *Wstęp* E. Bułhaka, s. CLII.

14 Por. Etienne Gilson: *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 244—246.

15 Tomasz z Akwinu: *Summa contra gentiles*, księga 2, rozdz. 95.

16 Tomasz z Akwinu: *De regimine principum*, księga 1, rozdz. 12. Por. także L. Kołakowski: *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1956, s. 96—97.

17 *Kronika Thietmara*, Poznań 1953 (tekst łaciński i przekład polski), s. 250.

18 Tamże, s. 296.

19 Tamże, s. 558.

20 Tamże, s. 331, 340.

21 A. Sicard: *L'ancien clergé de France*, Paris 1912, s. 187.

22 O świętej inkwizycji warto przeczytać: ksiądz Ignacy Grabowski: *Postępowanie inkwizycyjne przeciw heretykom w średniowieczu*, Warszawa 1937; Henry-Charles Lea: *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New York 1887 (istnieje przekład rosyjski z r. 1911); Jean Guiraud: *Histoire de l'inquisition au moyen age*, Paris 1938; Andrzej Nowicki: *O świętej inkwizycji*, Białystok 1959, oraz zbiory dokumentów, zwłaszcza Paul Fredericq: *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, 5 t., Gent 1889—1906, i Ludwig Pastor: *Allgemeine Dekrete der rö-*

*mischen Inquisition aus den Jahren 1555—1597*, Freiburg im Breisgau 1912.

23 Abelard: *Scito te ipsum*, w: Migne: *Patrologia latina*, t. 178, kol. 663. Por. moją przedmowę do książki: Piotr Abelard: *Historia moich niedoli*, Warszawa 1952, oraz N. A. Sidorowa: *Oczerki po istorii ranniej gorodskoj kultury wo Francji. K woprosu o rieakcjonnoj roli katoliczeskoj cjerkwi w razwitii sriedniewiekowoj kultury*, Moskwa 1953.

24 *Petri Abaelardi Opera*, wyd. V. Cousin, Paris 1849, t. 1, s. 707.

25 Walter Map (XII wiek): *De nugis curialium*, polski przekład w pracy Jana Ptaśnika: *Kultura wieków średnich*, Warszawa 1925.

26 Tekst łaciński w: *Tre invettive dai Carmina Burana*, „Poesia" nr 1, Roma 1945, s. 23—35.

27 Dante Alighieri: *Boska komedia*, przeł. Alina Świderska, Kraków 1947, *Piekło*, pieśń 19, wiersze 103—112, s. 107.

28 *Quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possit ratione attingere?* Z donosu Bernarda z Clairvaux do papieża Innocentego II na Abelarda. Migne: *Patrologia latina*, t. 182, kolumna 1055.

29 *Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus.* Abelard: *Sic et non*, rozdz. 17.

30 *Nemini apud suos quid sit credendum licet inquirere, nec de his quae ab omnibus dicuntur impune dubitare.* Abelard: *Dialogus...* Migne: *Patrologia latina*, t. 178, kolumna 1615. Również Lullus w XIV wieku dowodził, że „początkiem filozofowania jest zwątpienie" i że „badanie naukowe odnosi korzyść z wątpienia" (*omnis scientiarum inquisitio a dubitatione proficiscitur*). Nawiązując do Lullusa,Bruno postulował „wolność umysłu" w badaniach i wzywał do podawania w wątpliwość nawet tego, co ludzie uważają za najpewniejsze (por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, zwłaszcza s. 100, 101 i 106). Warto także przypomnieć, że ulubioną dewizą Karola Marksa było *de omnibus dubitandum*.

31 *Rationibus veritatem investigare et in omnibus von opinionem hominum, sed rationis sequi ducatum.* Tamże.

32 Tamże.

33 Obszerniej piszę o tym w przedmowie do książki: Piotr Abelard: *Historia moich niedoli*, cyt. wyd.

34 Warto przeczytać zwłaszcza: Max Beer: *Historia powszechna socjalizmu i walk społecznych*, t. 1, cyt. wyd., s. 223—357; Karol Kautsky: *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, cyt. wyd., s. 101—398.

35 Martin Erbstösser i Ernst Werner: *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln*, Berlin 1960. Por. recenzja, „Euhemer", 1961, nr 5 (24), s. 48—50.

36 Tamże, s. 89, przypis 364.

37 *Von den drei Betrügern 1598 (Moses, Jesus, Mohammed). De tribus impostoribus Anno MDIIC.* Herausgegeben von Gerhard Bartsch, Berlin 1960, s. 9.

38 Tamże, s. 105. Por. Sylvain Maréchal: *Dictionnaire des athées...*, cyt. wyd., s. 433.

39 Ludwik Geiger: *Odrodzenie i humanizm we Włoszech i w Niemczech*, Warszawa 1896, s. 35 i 41.
40 Giovanni Boccaccio: *Dekameron*, Warszawa 1955, t. 1, s. 59.
41 Lorenzo Valla: *Scritti filosofici e religiosi*, Firenze 1953, s. 373.
42 Erazm z Rotterdamu: *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953, s. 139.
43 Tamże, s. 134.
44 Tamże, s. 136.
45 *Decipiunt stolidos... caelestia vendunt... miracula fingunt, ut vulgus fallant... Deme autem lucrum, superos et sacra negabunt. — Ergo sibi non coelicolis, haec turba ministrat. — Utilitas facit esse deos: qua nempe remota. — Templa ruent nec erunt arae, nec Iuppiter ullus. — Hos impostores igitur, vulpesque dolosas — Pelle procul. Marcelli Palingenii Stellati Zodiacus vitae...*, Lugdunum 1589, s. 119.
46 Tamże, s. 45.
47 Tamże, księga 9, wiersze 602—603, s. 263.
48 Por. Giorgio Spini: *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950.
49 Giovanni Boccaccio: *Dekameron*, cyt. wyd., t. 1, s. 63.
50 Giovanni Boccaccio: *Genealogia deorum gentilium*, Wenecja 1511, ks. 14, rozdz. 14, s. 107 b.
51 *Quid Iove, quid Christo, quid Mohammede, quid mortalibus et fictilibus Diis opus est?* Bodin: *Colloquium heptaplomeres*, Suerini 1857, s. 192.
52 P. Pomponazzi: *De immortalitate animae*, Messina 1925, s. 102.
53 Por. Gerhard Bartsch: *Einleitung* do niemieckiego wydania *De tribus impostoribus...*, Berlin 1960, s. 5—38, i moją recenzję, „Euhemer", 1961, nr 1 (20), s. 63—65.
54 *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 12 (przekład pełnego tekstu *De tribus impostoribus*, s. 9—35).
55 Tamże, s. 13.
56 Tamże, s. 20 i 34.
57 Bonaventure Des Periers: *Cymbalum mundi ou dialogues satyriques sur differents sujets*, Amsterdam 1732, s. 108—109.
58 Z dzieła Postela: *De Etruriae regionis itd.*, cyt. wg William J. Bouwsma: *Concordia mundi, The Career and Thought of Guillaume Postel*, Cambridge-Massachusetts 1957, s. 256—257. O euhemeryzmie Bruna i Campanelli por. mój artykuł *Renesans a euhemeryzm*, „Euhemer" 1959, nr 6 (13), s. 609—617. Por. także E. Potkowski: *Euhemeryzm w średniowieczu*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne", nr 3, 1962, s. 23—52, i M. Nowaczyk: *Motywy euhemerystyczne w twórczości Jamesa G. Frazera*, tamże, s. 143—156.
59 M. Montaigne: *Pisma*, Kraków 1917, t. 1, s. 294.
60 Tamże, t. 1, s. 128.
61 Tamże.
62 Tamże, t. 3, s. 101.
63 Tamże, s. 103.
64 Tamże, s. 8.
65 Tamże, s. 153.
66 P. Charron: *De la sagesse*, Paris 1783, t. 1, s. 345—347.
67 T. Campanella: *Atheismus triumphatus*, w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 36—77, zdania cyt. na s. 43—44.

68 *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 44.
69 Tamże, s. 45.
70 Tamże.
71 Tamże, s. 48—49. Pozostałe kategorie pomijam.
72 „...*unicum efficacissimumque servandarum legum vinculum... religionem*". Kallimach: *Vita et mores Gregorii Sanocei*, Kraków 1900, fol. XX verso. Por. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, Warszawa 1958, s. 75—78.
73 Kallimach: *Vita et mores Gregorii Sanocei*, cyt. wyd., fol. XXVII.
74 N. Machiavelli: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Classici italiani*, t. 17, Milano (bez daty), s. 176.
75 P. Pomponatius: *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*, Basileae 1567,, s. 272.
76 „*ad surripiendum pecunias*", tamże, s. 297.
77 Tamże, s. 201.
78 P. Pomponazzi: *De immortalitate animae*, cyt. wyd., s. 103.
79 „...*expedit in religione civitates falli*". P. Pomponatius: *De naturalium effectuum causis...*, cyt. wyd., s. 103—111.
80 P. Pomponazzi: *De immortalitate animae*, cyt. wyd., s. 104.
81 H. Cornelius Agrippa: *De incertitudine ac vanitate scientiarum*, wyd. 1532, s. 145.
82 *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 20.
83 Tamże, s. 16.
84 Tamże, s. 18.
85 Tamże, s. 20.
86 Tamże, s. 16.
87 „...*quelque meslange ou de vanité cerimonieuse ou d'opinion mensongiere, qui serve de bride à tenir le peuple en office*". M. Montaigne: *Essais*, Livre 2, chap. 16. *Pisma*, Kraków 1917, t. 4, s. 40.
88 „...*que leur religion n'estoit qu'une pièce de leur invention propre à lier leur société*". M. Montaigne: *Essais*, Livre 2, chap. 12. *Pisma*, t. 3, s. 237.
89 Iulius Caesar Vanini: *De admirandis Naturae Reginae Deaeque motalium arcanis*, Lutetiae 1616, s. 366.
90 Tamże, s. 367.
91 Tamże.
92 „*Haec enim et si falsa sit... subditos principi obsequentes efficit*", tamże, s. 389.
93 „...*nullum autem religione praestantius*", tamże, s. 389.
94 T. Campanella: *Lettere*, Bari 1927, s. 103.
95 Tamże, s. 67.
96 Tamże, s. 103.
97 F. Engels: *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1952, s. 8.
98 Słowa włoskiego historyka filozofii Erminio Troilo: *La filosofia di Giordano Bruno*, Torino 1907, s. 9.
99 Giordano Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante. Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 807.
100 Giordano Bruno: *De rerum principiis et elementis et causis. Opera latine conscripta*, vol. 3, Florentiae 1891, s. 551.
101 Na przykład w dziele *Lampas triginta statuarum*. Podobnie Francis Bacon.
102 G. Bruno: *Spaccio...*, cyt. wyd., s. 776.

103 G. Bruno: *La cena de le ceneri*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 125.
104 G. Bruno: *De la causa, principio et uno*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 311. Później Bruno przestał doszukiwać się racjonalnych treści w Biblii, twierdząc, że *„la S. Scrittura non è che un sogno"*. L. Firpo: *Il processo di Giordano Bruno*, Napoli 1949, s. 105.
105 G. Bruno: *De vinculis in genere*, w: *Opera...*, vol. 3, cyt. wyd., s. 683.
106 G. Bruno: *Oratio valedictoria*, w: *Opera*, vol. I-1, Neapoli 1879, s. 20.
107 G. Bruno: *Articuli centum et sexaginta...*, w: *Opera*, vol. I-3, Florentiae 1889, s. 4.
108 G. Bruno: *De l'infinito universo et mondi*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 359.
109 G. Bruno: *Sigillus sigillorum*, w: *Scripta, quae latine confecit omnia*, Stuttgardiae 1835—1836, s. 577.
110 Tamże, s. 570.
111 G. Bruno: *Spaccio...*, cyt. wyd., s. 823—825.
112 G. Bruno: *Explicatio rhetoricae (Artificium perorandi)*, w: *Scripta...*, cyt. wyd., s. 129.
113 G. Bruno: *De lampade combinatoria Lulliana*, w: *Scripta*, cyt. wyd., s. 632.
114 G. Bruno: *Spaccio*, cyt. wyd., s. 720.
115 *„da putto cominciò a esser nemico de la fede catholica"*, A. Mercati: *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano 1942, s. 61.
116 *„era sempre tenuto per huomo di niuna religione"*, A. Mercati: *Il Sommario*, cyt. wyd., s. 59.
117 *„che niuna religione li piace"*, tamże, s. 55.
118 Tamże, s. 58.
119 *„Consuetudinem credendi esse impedimentum maximum cognitionis"*. G. Bruno: *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, w: *Opera*, vol. I-2, Neapoli 1884, s. 475.
120 G. Bruno: *De l'infinito universo et mondi*, cyt. wyd., s. 500.
121 List G. Bruna do wicekanclerza uniwersytetu w Oksfordzie, Thomasa Thorntona. Por. John Owen: *The Skeptics of the Italian Renaissance*, wyd. 3, London 1908, s. 320.
122 G. Bruno: *Cabala del cavallo Pegaseo*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 854.
123 G. Bruno: *Spaccio*, cyt. wyd., s. 562.
124 G. Bruno: *De gl'heroici furori*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 987.
125 Obszerniej o rozważaniach filozoficznych Bruna piszę w pracy: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cyt. wyd.

## Część trzecia

## O RACJONALISTYCZNEJ KRYTYCE RELIGII W XVII I XVIII WIEKU

1 Dla prawidłowego wmontowania problematyki krytyki religii w kontekst problematyki ogólnofilozoficznej warto równolegle ze studiowaniem tej części przeczytać dwie ostatnio wydane

antologie: L. Kołakowski: *Filozofia XVII wieku*, Warszawa 1959, i B. Baczko: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961. Godne uwagi są również dwie antologie radzieckie: A. I. Kazarin: *Francuzskije prosvietitieli XVIII w. o rieligii*, Moskwa 1960, a zwłaszcza C. Fridland: *Ateizm i bor'ba s cierkowju w epochu Wielikoj Francuzskoj Riewolucji*, Moskwa 1933. Z opracowań warto przeczytać: A. Deborin: *Wstęp do filozofii materializmu dialektycznego*, Warszawa 1959 (s. 1—154 o filozofii angielskiej), S. Rudniański: *Idea wychowania społecznego w dziejach myśli pedagogicznej*, Warszawa 1961 (s. 27—98), i *Z dziejów filozofii*, Warszawa 1961 (s. 5—78, 101—116, 204—216), G. F. Aleksandrow: *Filozofia materialistyczna epoki Wielkiej Rewolucji Francuskiej*, Warszawa 1948.

2 Kartezjusz: *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1952, s. 84. Por. wstęp M. Thoreza, tamże, s. 9, i W. F. Asmus: *Descartes*, Warszawa 1960, s. 20.

3 *Reges suos tanquam Deos adorare.* Spinoza: *Tractatus theologico-politicus*, Leipzig 1877, s. V. Przekład polski w: B. de Spinoza: *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1916, s. 5—6.

4 Tamże.

5 *Vox ruagh genuino sensu significat ventum*, tamże, s. 7, polski przekład, s. 22.

6 Tamże, s. 9, polski przekład, s. 25.

7 Tamże, s. 13.

8 L. Kołakowski, z którego pracy zaczerpnięte zostały podane wyżej przykłady, pisze, że „niemal całość podstawowych założeń ateistycznej i racjonalistycznej metafizyki spinozjańskiej dawała się zaprezentować w leksykonie czysto religijnym". L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 554—555.

9 Spinoza: *Etyka*, Warszawa 1954, s. 21 (twierdzenie 15).

10 L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność*, cyt. wyd., s. 214 („Człowiek zostaje przywrócony przyrodzie, ale w takim ujęciu — miast być wcielony w przyrodę, zostaje w niej roztopiony, unicestwiony w swojej egzystencji swoiście ludzkiej").

11 T. Hobbes: *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 4.

12 Tamże, s. 106.

13 Sformułowanie S. Rudniańskiego: Niebezpieczny obrońca — Tomasz Hobbes, w: *Z dziejów filozofii*, cyt. wyd., s. 216.

14 T. Hobbes: *Lewiatan*, cyt. wyd., s. 90.

15 Tamże, s. 90—91.

16 Tamże, s. 92.

17 K. Marks i F. Engels: *Święta rodzina*, Warszawa 1957, s. 158.

18 Tamże.

19 Por. wielokrotnie używane przez Kartezjusza wyrażenie: „maszyna naszego ciała". R. Descartes: *Namiętności duszy*, Warszawa 1938, s. 48, 54, 56, 66 itd., oraz *Rozprawa o metodzie*, cyt. wyd., s. 77; por. T. Hobbes: *Lewiatan*, cyt. wyd., s. 5, i J. O. de La Mettrie: *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1953.

20 O wymienionych myślicielach pisze obszernie m. in. Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte*, cyt. wyd., t. 2, s. 372—

593; por. także M. Ossowska: *Deiści, wolnomyśliciele i masoni wczesnego angielskiego Oświecenia*, „Studia filozoficzne", nr 3 (24), 1961, s. 3—23. Fragmenty Browne'a, Locke'a, Tolanda, Mandeville'a i Hume'a w: *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962. Por. również D. Hume: *Dialogi o religii naturalnej* i *Naturalna historia religii*, Warszawa 1962.

21 Wiele ich dzieł można przeczytać w łatwo dostępnych przekładach na polski. Z punktu widzenia naszej problematyki zalecałoby się przestudiowanie następujących dzieł: J. Meslier: *Testament*, Warszawa 1955 (s. 297—422); Wolter: *Pogawędki i dialogi*, Warszawa 1954, *Listy o Anglikach albo listy filozoficzne*, Warszawa 1952, *Traktat o tolerancji*, Warszawa 1956; La Mettrie: *Człowiek-maszyna*, cyt. wyd.; Helwecjusz: *O umyśle*, Warszawa 1959; D. Diderot: *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953; Holbach: *System przyrody*, Warszawa 1957 (zwłaszcza tom drugi), i *Zdrowy rozsądek* (w: Meslier: *Testament*, cyt. wyd., s. 73—295) oraz teksty wymienionych myślicieli w antologii B. Baczki: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961.

22 Wolter: *Pogawędki i dialogi filozoficzne*, cyt. wyd., s. 163.

23 Ch. L. Chassin: *Les cahiers des curés. Étude historique d'après les brochures, les cahiers imprimés et les procès-verbaux manuscrits*, Paris 1882, s. 321.

24 Wolter: *Tak toczy się światek*, Warszawa 1953, s. 18.

25 Montesquieu: *O duchu praw*, Warszawa 1927, księga 28, rozdz. 41, t. 2, s. 341.

26 Holbach: *La contagion sacrée*, przekł. rosyjski, Moskwa 1936, s. 58.

27 Tamże, s. 78. Por. Morelly: *Kodeks natury*, Warszawa 1953, s. 110.

28 Holbach: *Zdrowy rozsądek*, cyt. wyd., s. 274.

29 Holbach: *La contagion sacrée*, cyt. wyd., s. 173.

30 Holbach: *Zdrowy rozsądek*, cyt. wyd., s. 222.

31 Tamże.

32 Meslier: *Testament*, cyt. wyd. (rozdz. 42), s. 302—303.

33 Diderot: *Wybór pism filozoficznych*, cyt. wyd., s. 44.

34 Tamże, s. 59.

35 *On devient sacrilège alors qu'on délibère. — Loin de moi les mortels assez audacieux — Pour juger par eux-même et pour voir par leurs yeux.* Voltaire: *Le Fanatisme*, akt 3, scena 6.

36 Wolter: *Pogawędki i dialogi filozoficzne*, cyt. wyd., s. 49.

37 Tamże, s. 164.

38 Holbach: *La Contagion sacrée*, cyt. wyd., s. 193, 198.

39 Meslier: *Testament*, cyt. wyd., s. 30—31.

40 Wolter: *Pogawędki i dialogi filozoficzne*, cyt. wyd., s. 152.

41 Voltaire: *Oeuvres complètes*, t. 29, Paris 1829, s. 343.

42 Holbach: *La Contagion sacrée*, cyt. wyd., s. 132.

43 Tamże, s. 144.

44 Tamże, s. 143.

45 Por. Ch. Momdżjan: *Fiłosofija Gielwiecija* (Helwecjusza), Moskwa 1955, s. 194—196.

46 Holbach: *La Contagion sacrée*, cyt. wyd., s. 136.

47 Voltaire: *Oeuvres complètes*, t. 29, cyt. wyd., s. 329.

48 Wolter: *Pogawędki i dialogi filozoficzne*, cyt. wyd., s. 176.

49 Wolter: *Tak toczy się światek*, cyt. wyd., s. 170.

50 La Mettrie: *Człowiek-maszyna*, cyt. wyd., s. 57—62; Holbach: *System przyrody*, cyt. wyd., t. 2, s. 86—220.
51 Holbach: *System przyrody*, cyt. wyd., t. 2, s. 149.
52 Tamże, t. 2, s. 132.
53 W przekładzie polskim są łatwo dostępne dwa wybory artykułów: *Encyklopedia*, Wrocław 1952, *Encyklopedia*, Warszawa 1957. Por. D'Alembert: *Wstęp do Encyklopedii*, Warszawa 1954.
54 F. Engels: *Dialektyka przyrody*, cyt. wyd., s. 12.
55 Tamże.
56 Por. charakterystyczny dla oświeceniowego optymizmu tytuł pracy Condorceta: *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957.
57 Przypomina się cytowane wyżej zdanie Hobbesa: „Ilekroć rozum jest przeciw człowiekowi, tylekroć człowiek jest przeciw rozumowi".
58 Por. zwłaszcza G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1955.
59 Lenin: *O religii*, cyt. wyd., s. 54.
60 Diderot: *Wybór pism filozoficznych*, cyt. wyd., s. 100.
61 Por. P. de La Gorce: *Histoire religieuse de la Révolutions française*, wyd. 18, Paris 1922; P. Brizon: *L'Église et la révolution française*, Paris 1904; M. Żywczyński: *Kościół i rewolucja francuska*, Warszawa 1951; A. Nowicki: *Papiestwo w walce z francuską rewolucją burżuazyjną*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, Warszawa 1961, wyd. drugie, s. 157—215.
62 *Wypisy z historii krytyki religii*, cyt. wyd., s. 195.
63 Tamże, s. 206.
64 Tamże, s. 225, 223, 225.
65 Tamże, s. 231.
66 *La crainte de Dieu... Ce n'est qu'un produit de la civilisation, gauchement organisée.* Sylvain Maréchal: *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris 8 (1800), s. 8.
67 *Wypisy z historii krytyki religii*, cyt. wyd., s. 211—212.
68 Tamże, s. 238, 239, 241, 242.
69 Tamże, s. 233.
70 Tamże, s. 222.
71 Tamże, s. 214.
72 Tamże, s. 237.
73 Sylvain Maréchal: *Culte et loix d'une Société d'hommes sans Dieu. L'an premier de la Raison*, VI de la République Française, Paris (1797). Przekład rosyjski w: S. Maréchal: *Izbrannyje atieisticzeskije proizwiedienija*, Moskwa 1958, s. 177—192.
74 *Wypisy z historii krytyki religii*, cyt. wyd., s. 241.
75 Tamże, s. 225.
76 Tamże, s. 241.
77 Por. A. Aulard: *Le culte de la raison et le culte de l'être suprême*, Paris 1909; A. Mathiez: *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris 1904, i *La théophilanthropie et le culte décadère 1796—1801*, Paris 1904; P. Kropotkin: *Wielka Rewolucja Francuska*, Warszawa 1948.
78 Jednym z aktywnych dechrystianizatorów był Joseph Fouché. Por. J. M. Zacher: *Diechristianizatorskaja diejatielnost' Żozefa Fusze. Oczerk iz istorii bor'by s rieligijej w epochu wielikoj francuzskoj*

*burżuaznoj riewolucji*. „Jeżegodnik Muzieja Istorii Rieligii i Ateizma", t. III, Leningrad 1959, s. 93—111. W końcu 1793 Fouché zerwał z hebertystami, a po kilku latach został szefem policji Napoleona.

79 Por. C. Fridland: *Ateizm i bor'ba s cierkowju w epochu wielikoj francuzskoj riewolucji*, Moskwa 1933, s. 154—315.

## Część czwarta

# O NIEMIECKIEJ FILOZOFICZNEJ KRYTYCE RELIGII (OD KANTA DO FEUERBACHA)

1 F. Engels: *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 1950, s. 7. O klasycznej filozofii niemieckiej warto przeczytać przede wszystkim: G. Lukács: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954; T. Kroński: *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960 (O Kancie, Fichtem, Heglu i Feuerbachu, s. 13—156); A. Cornu: *Próba krytyki marksistowskiej*, Warszawa 1955. Podstawowe teksty Kanta, Fichtego, Schleiermachera i Hegla o religii w przekładzie polskim w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 99—260.

2 Rozróżnienie to pochodzi od T. Krońskiego: *Rozważania wokół Hegla*, cyt. wyd., s. 14.

3 Por. F. Engels: *Wojna chłopska w Niemczech*, cyt. wyd., s. 54—55.

4 Obszernie o ich poglądach informuje F. Mauthner: *Der Atheismus*, cyt. wyd., t. 3, s. 161—168 (Knutsen), 220—228 (Edelmann), 229—232 Stosch), 234—249 (Lau). Fragment Stoscha w przekładzie polskim w: *Filozofia XVII wieku*, cyt. wyd., s. 261—272.

5 Por. E. Adler: *Pietyzm i jego rola w kulturze niemieckiego Oświecenia*, „Euhemer", 1961, nr 5 (24), s. 12—24.

6 Najważniejsze prace o religii: *O argumentach spekulatywnego rozumu stosowanych w dowodzie istnienia Najwyższej Istoty* (rozdział z *Krytyki czystego rozumu*, Warszawa 1957, t. 2, s. 325—382); *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793, polski przekł. fragmentów w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 103—126); *Der Streit der Fakultäten* (1798, polski przekład rozdziału pt. *Spór wydziału filozoficznego z wydziałem teologicznym* ukaże się w drugim tomie *Filozofów o religii*). Z opracowań warto przeczytać zwłaszcza: Hermann Noack: *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants* (1956, rec., „Euhemer", 1959, nr 3 (10), s. 297—300).

7 Najważniejsze prace o religii: *Aforyzmy o religii i deizmie* (1790, przekł. polski w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 137—141), *Próba krytyki wszelkiego objawienia* (1792, polski przekł. fragmentów, tamże, s. 145—159) i *O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem* (1798, polski przekł. fragmentu, tamże, s. 163—164).

8 Interesuje nas przede wszystkim pierwszy okres filozofii Schleiermachera. Najważniejszą pracą z tego okresu są jego *Mowy o religii do ludzi wykształconych spośród tych, którzy nią pogardzają* (1799, polski przekład fragmentów w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 169—210). O Schleiermacherze warto przeczytać: Richard B. Brandt: *The Philosophy of Schleiermacher. The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge*, New York 1941 (rec., „Euhemer", 1958, nr 2 (3), s. 46—49).

9 Najważniejsze prace o religii: *Theologische Jugendschriften* (1907), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1832, polski przekład fragmentów w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 217—229) i *Stosunek filozofii do religii* (rozdziały *Wstępu do historii filozofii*, Warszawa 1924, s. 102—147). Ważniejsze opracowania: K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa (Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846*, Warszawa 1949), W. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956 (zwłaszcza s. 57—289, 417—430), A. Drews: *Hegels Religionsphilosophie*, Jena 1905.

10 Polski przekład fragmentów *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 241—255. Ważniejsze opracowania: A. Allwohn: *Der Mythos bei Schelling* (1927), J. Ph. Geiger: *Schellings Gottesauffassung von 1795—1809* (1938).

11 Po polsku: *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953; *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959. Ważniejsze opracowania: F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*; K. Marks i F. Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846* (cyt. wyd., o Feuerbachu s. 39—134); H. Arvon: *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris 1957; H. Jankowski: *Feuerbach jako krytyk etyki chrześcijańskiej*, „Euhemer, Zeszyty filozoficzne", nr 1, 1960, s. 109—118.

12 Kant: *Religia w granicach samego rozumu*, w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 104.

13 *Religion unterscheidet sich nicht der Materie d. i. dem Objekt, nach... von der Moral... sondern ihr Unterschied von dieser ist bloss formal.* Kant: *Der Streit der Fakultäten*, Heidelberg 1947, s. 55.

14 *„Der biblische Theolog die Hülle der Religion für die Religion selbst nimmt".* Kant: *Der Streit der Fakultäten*, cyt. wyd., s. 69.

15 Kant: *Religia w granicach samego rozumu*, w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 106—107.

16 Z kontekstu wynika, że Kant ma na myśli nie tyle jednostkę, co rodzaj ludzki.

17 Kant: *Religia w granicach samego rozumu*, w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 113—114.

18 Hegel: *Wstęp do historii filozofii*, cyt. wyd., s. 103.

19 Tamże, s. 103—104.

20 Tamże, s. 104.

21 Tamże, s. 128.

22 Tamże, s. 105.

23 Tamże, s. 114.

24 Tamże, s. 130. Olbrzymi wpływ tej myśli Hegla o wyższości filozofii nad religią na rozwój ateizmu nowożytnego podkreśla Gabriel Marcel w: *L'athéisme contemporain*, Genève 1956, s. 91—92.

25 Hegel: *Wstęp do historii filozofii*, cyt. wyd., s. 134.

26 Tamże, s. 140.

27 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin 1832, t. 1, s. 140.

28 Tamże, t. 2, s. 287.

29 Tamże, t. 1, s. 140. Heglowi wydawało się, że w ten sposób „godzi" religię z filozofią. Wydaje się, że Arthur Drews ma rację, kiedy na temat tego rzekomego „pogodzenia" pisze: „Przecież jest

rzeczą oczywistą, że to nie jest żadne pogodzenie dwóch przeciwstawnych momentów, kiedy jeden z nich degraduje się do roli niedoskonałego szczebla, przygotowującego tylko drugi". A. Drews: *Hegels Religionsphilosophie*, cyt. wyd., s. LXXV—LXXVI.

30 Schelling: *Mitologia i objawienie*, w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 247—251, 254 i 258—259 (przyp. 32, 41—43).

31 Schleiermacher: *Über die Religion*, Hamburg 1958, s. 29.

32 Tamże, s. 71. Por. przekł. polski w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 176—184 i 198—199.

33 Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, cyt. wyd., s. 19.

34 Tamże.

35 Kant: *Der Streit der Fakultäten*, cyt. wyd., s. 133.

36 Tekst opublikowany w przedmowie Kanta do *Streit der Fakultäten*, cyt. wyd., s. 7.

37 Tamże, s. 57—58.

38 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburg 1956, s. 58.

39 Tamże, s. 115, 195, 197.

40 *Opium fürs Gewissen*. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cyt. wyd., s. 84.

41 Tamże, s. 195.

42 Kant: *Der Streit der Fakultäten*, cyt. wyd., s. 99.

43 „Ich frage — pyta Kant — ...ob die Moral nach der Bibel oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse? Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cyt. wyd,. s. 120.

44 Tamże, s. 120—122.

45 Sformułowanie Miottiego w książce: *Über die Falschheit und Gottlosigkeit des Kantischen Systems*, Wien 1801, który oskarża Kanta o jakobinizm i głoszenie wywrotowych haseł wolności i równości.

46 Tamże, s. 474.

47 Por. T. Kroński: *Immanuel Kant*, w: *Rozważania wokół Hegla*, cyt. wyd., s. 33.

48 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig 1945, s. 221.

49 Cyt wg H. Noack: *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants, Einleitung* do *Religion innerhalb der blossen Vernunft*, Hamburg 1956, s. LXXX (tamże kilka innych podobnych aforyzmów).

50 Kant: *Krytyka czystego rozumu*, cyt. wyd., t. 2, s. 325.

51 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cyt. wyd., s. 188.

52 H. Noack: *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants*, cyt. wyd., s. LXXVIII.

53 Fichte: *Próba krytyki wszelkiego objawienia*, w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 155.

54 Tamże.

55 Tamże, s. 156.

56 Fichte: *O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem*, w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 163—164.

57 Hegel: *Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, s. 68.

58 Sformułowanie T. Krońskiego: *Immanuel Kant*, w: *Rozważania wokół Hegla*, cyt. wyd., s. 26.
59 La Mettrie: *Człowiek-maszyna*, cyt. wyd., s. 61.
60 Holbach: *Théologie portative*. Istnieje nowe wydanie rosyjskie: *Karmannoje bogosłowije*, Moskwa 1959, s. 109.
61 Kant: *Krytyka czystego rozumu*, cyt. wyd., t. 2, s. 364.
62 Tamże, s. 365.
63 Tamże, s. 366.
64 Tamże.
65 Tamże, s. 369.
66 Tamże, s. 370.
67 Tamże, s. 367.
68 Tamże, s. 362—363.
69 Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*, *Dzieła*, t. 14, Warszawa 1949, s. 144.
70 Słowa Lenina przeciwstawiające stanowisko materializmu dialektycznego wulgarnie-materialistycznej krytyce kantyzmu. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*, cyt. wyd., s. 153.
71 O ile mi wiadomo, tego zalążka problematyki alienacyjnej w kantowskiej krytyce dowodów istnienia boga historycy filozofii dotąd nie zauważyli. Zaznaczam: „o ile mi wiadomo", ponieważ o filozofii Kanta napisano więcej prac, niż jeden człowiek może przeczytać w ciągu całego życia.
72 *Gegen dieses Stockwerk im Gebäude des christlichen Glaubens sind die andern Lehren nur als so viele unterstützende Strebepfeiler anzunehmen, darum war es nötig, die Nichtswürdigkeit der Menschen und ihre Unfähigkeit natürlicher Weise je einen Wert zu bekommen „zu behaupten" — die Lehre von der Gottheit Christi...* Hegel: *Theologische Jugendwerke*, cyt. wyd., s. 68—69.
73 Por. A. Drews: *Hegels Religionsphilosophie*, cyt. wyd., s. XLII.
74 Fichte: *Próba krytyki wszelkiego objawienia*, w: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 145.
75 L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, cyt. wyd., s. 31.
76 Tamże, s. 236.
77 Tamże, s. 118.
78 Tamże, s. 133—134.
79 Tamże.
80 Tamże, s. 315.
81 Tamże, s. 316.
82 Tamże, s. 318.
83 Tamże, s. 152.
84 Tamże, s. 118.
85 Tamże, s. 193.
86 Tamże. „Toteż wszystkie zdobycze kultury, wszystkie wynalazki, które człowiek wymyślił, aby uchronić się przed brutalnością przyrody... konsekwentna wiara religijna potępiła jako naruszenie porządku ustalonego przez boga".
87 Tamże, s. 189.
88 Tamże.
89 Tamże, s. 204.
90 K. Marks i F. Engels: *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 640.

## Część piąta

# O MARKSISTOWSKIEJ KRYTYCE RELIGII

1 W szczególności: K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd.; K. Marks i F. Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846*, cyt. wyd.; K. Marks i F. Engels: *Święta rodzina*, cyt. wyd.; K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, cyt. wyd.; F. Engels: *Wojna chłopska w Niemczech*, cyt. wyd.; F. Engels: *Anty-Dühring*, cyt. wyd.; F. Engels: *Dialektyka przyrody*, cyt. wyd.

2 Z prac Lenina należy pod tym kątem przestudiować zwłaszcza: *O religii*, cyt. wyd.; *Materializm a empiriokrytycyzm*, Dzieła, tom 14, cyt. wyd.; *Zeszyty filozoficzne*, cyt. wyd.; *Marks, Engels, marksizm*, Warszawa 1949 (zwłaszcza: *Zadania związków młodzieży*, s. 463—482). O Leninie: I. A. Krywielew: *Lenin o religii*, Moskwa 1960; M. I. Szachnowicz: *W. I. Lenin i problemy ateizma*, cyt. wyd.; *Lenin o religii* (materiały konferencji leninowskiej), „Euhemer", 1960, zeszyt podwójny 5—6 (18—19).

3 Z opracowań całościowych zwracam uwagę na następujące pozycje: Roger Garaudy: *Źródła francuskie socjalizmu naukowego*, Warszawa 1950; W. P. Wołgin: *Poprzednicy naukowego socjalizmu*, Warszawa 1958, W. P. Wołgin: *Francuzskij utopiczeskij kommunizm*, Moskwa 1960; W. I. Prokofiew: *Walka rosyjskich rewolucyjnych demokratów o postępowy światopogląd*, Warszawa 1954; D. Kułakowska: *Rewolucyjni demokraci rosyjscy o religii*, „Euhemer", 1961, nr 6 (25).

4 K. Marks i F. Engels: *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 53.

5 Por. K. Marks i F. Engels: *Święta rodzina*, cyt. wyd., s. 155, 163—165.

6 Z genialną przenikliwością pokazał ten proces wykoślawiania człowieka przez stosunki społeczne Diderot w *Kuzynku mistrza Rameau*. W społeczeństwie opartym na klasowej eksploatacji człowiek jest nieustannie zachęcany przez samo życie do krętactwa, intryg i pochlebstw, do udawania, że się jest głupim, do oszukiwania i demoralizowania innych, do stawania się istotą drapieżną i nikczemną.

7 K. Marks i F. Engels: *Święta rodzina*, cyt. wyd., s. 161.

8 Tamże, s. 162.

9 R. Owen: *Wybór pism*, Warszawa 1948, s. 206.

10 Tamże, s. 207.

11 Tamże.

12 Tamże, s. 104.

13 Por. R. Owen: *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1950, t. 2, s. 6.

14 Charakterystyczny dla wielu ateistów przedmarksowskich wyraz przeceniania roli religii w życiu społecznym.

15 R. Owen: *Debate on the evidence of Christianity...*, Bethany 1829, s. 21.

16 R. Owen: *Wybór pism*, cyt. wyd., s. 55.

17 Tamże.

18 Tamże, s. 54.

19 Tamże, s. 82.

20 Tamże, s. 126.
21 Tamże, s. 71.
22 W. Bieliński: *Wybór artykułów*, Warszawa 1953, s. 216.
23 K. Marks i F. Engels: *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 17—80.
24 Lenin: *Zeszyty filozoficzne*, cyt. wyd., s. 153—154.
25 Lenin: *Zadania związków młodzieży*, w: *Marks, Engels, marksizm*, cyt. wyd., s. 466—468.
26 Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*, cyt. wyd., s. 278.
27 Lenin: *Zeszyty filozoficzne*, cyt. wyd., s. 141.
28 Tamże, s. 153.
29 K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, cyt. wyd., s. 62.
30 Tamże, s. 65.
31 Tamże, s. 66.
32 Tamże, s. 61.
33 Tamże, s. 63.
34 K. Marks i F. Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846*, cyt. wyd., s. 13.
35 Por. K. Marks i F. Engels: *Święta rodzina*, cyt. wyd., s. 214 (religia przeobraża „wszelkie ludzkie i naturalne stosunki w zaziemski stosunek do boga").
36 K. Marks i F. Engels: *Święta rodzina*, cyt. wyd., s. 134.
37 Tamże.
38 K. Marx u. F. Engels: *Die Heilige Familie*, Berlin 1953, s. 232.
39 „...*die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen*". K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd., s. 65.
40 K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd., s. 74.
41 Por. M. Grosman: *Karol Marks*, Warszawa 1935, s. 46.
42 F. Engels: *Wojna chłopska w Niemczech*, cyt. wyd., s. 41.
43 K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd., s. 303.
44 Tamże, s. 304.
45 K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd., s. 78—79.
46 Por. A. Nowicki: *Papież Pius XII w świetle własnych przemówień i listów z lat 1945—1951*, Warszawa 1952.

# SKOROWIDZ NAZWISK


Abelard P. — 52—54, 58, 149 (p. 23, 24, 28—33)
Abu Tahir — 55
Acquaviva S. S. — 145 (p. 66)
Adelung J. Chr. — 7
Adler E. — 156 (p. 5)
Agrippa z Nettesheim H. C. — 63, 151 (p. 81)
Aleksander Macedoński — 38
Aleksandrow G. F. — 153 (p. 1)
Alkidamas — 35
Allwohn A. — 157 (p. 10)
Alstedius J. H. — 6, 141 (p. 6)
Anabaptyści — 19
Anaksagoras — 32
Anaksymander — 32, 39
Anaksymenes — 32, 39
Angeleri C. — 147 (p. 1)
Antioch I — 38
Antioch II — 38
Antioch IV — 38
Ariosto — 67
Armand-Hugon A. — 144 (p. 55)
Arnaldo z Brescii — 53
Arnold G. — 6, 99, 142 (p. 14)
Arvon H. — 157 (p. 11)
Arystoteles — 32—35, 37, 100, 131, 146 (p. 14), 147 (p. 18)
Asmus W. F. — 147 (p. 28), 153 (p. 2)
Aspazja — 32
Augustyn — 33
Aulard A. — 155 (p. 77)
Awerroes — 55, 58
Awietisjan A. A. — 145 (p. 1), 146 (p. 11)

Babeuf Fr. — 92
Bacon Fr. — 71, 72, 77, 151 (p. 101)
Bacon R. — 55
Baczko B. — 153 (p. 1), 154 (p. 21)
Bańkowski A. — 146 (p. 15)
Bartsch G. — 149 (p. 37), 150 (p. 53)
Bayle P. — 7, 71
Beer M. — 144 (p. 53), 149 (p. 34)
Begardowie — 19, 144 (p. 51)
Bernard z Clairvaux — 149 (p. 28)
Białobłocki B. — 123

Bieliński W. — 123, 129, 130, 161 (p. 22)
Blanqui A. — 123
Boccaccio G. — 56, 58, 150 (p. 40, 49, 50)
Bodin J. — 58, 150 (p. 51)
Bogucki M. K. — 147 (p. 25)
Boisseul Fr. — 91, 92
Bolesław Chrobry — 50
Bonaparte — 97
Boncz-Brujewicz W. — 144 (p. 57)
Bonifacy VIII, papież — 53
Bouwsma W. J. — 150 (p. 58)
Brandt R. B. — 156 (p. 8)
Brissot J. P. — 91
Brizon P. — 155 (p. 61)
Browne T. — 77, 154 (p. 20)
Bruno G. — 18, 43, 54, 65—72, 77, 100, 143 (p. 48), 149 (p. 30), 150 (p. 58), 151 (p. 99—102), 152 (p. 103—125)
Buddeus J. Fr. — 7, 142 (p. 17, 18)
Bułhak E. — 148 (p. 9, 13)
Burlikowski B. — 146 (p. 12)

Campanella T. — 5, 61, 64, 141 (p. 5), 150 (p. 58, 67, 68), 151 (p. 69—71, 94—96)
Capone Braga G. — 145 (p. 1)
Cecyliusz — 33, 146 (p. 11)
Cerfaux L. — 147 (p. 22, 23, 24)
Charron P. — 61, 150 (p. 66)
Chassin Ch. L. — 154 (p. 23)
Chaumette A. (P. G.) — 92, 95, 96
Chubb T. — 77
Circumcellioni — 19, 144 (p. 50)
Cloots A. (J. B.) — 71, 92, 95, 96
Collins A. — 77
Condorcet A. N. — 92, 155 (p. 56)
Considérant W. — 123
Cornu A. — 156 (p. 1)
Cyceron M. T. — 5, 32, 33, 37, 141 (p. 2, 4), 146 (p. 7, 9), 147 (p. 19)
Cyrenaicy — 32
Czernyszewski M. — 123, 129

D'Alembert J. — 86, 155 (p. 53)
Dante A. — 53, 149 (p. 27)
Deborin A. — 153 (p. 1)
Decharme P. — 145 (p. 1)
De la Barre — 79
Delehaye H. — 22, 144 (p. 60)
Dembowski E. — 123
Demokryt — 32, 33, 36, 41, 147 (p. 28)
Demonaks — 45
Des Periers B. — 59, 150 (p. 57)
*De tribus impostoribus* — 59, 63, 149 (p. 37), 150 (p. 53—56)
Dézamy T. — 123
Diagoras — 5, 31—33, 141 (p. 1), 146 (p. 4), 147 (p. 34)
Diderot D. — 78, 79, 83, 85, 86, 88, 90, 125, 154 (p. 21, 33, 34), 155 (p. 60), 160 (p. 6)
Diels H. — 141 (p. 1), 147 (p. 27)
Diodor z Sycylii — 147 (p. 19)
Diogenes — 33, 38

Diogenes Laercjusz — 141 (p. 1)
Dionizy Pseudo-Areopagita — 49, 148 (p. 9—13)
Dobrolubow M. — 123, 129
Dobrowolski A. B. — 143 (p. 34)
Dolciniści — 19
Drachmann A. B. — 145 (p. 1)
Drews A. — 157 (p. 9), 158 (p. 29), 159 (p. 73)
Durkheim E. — 16

Edelmann J. Chr. — 99, 156 (p. 4)
Edward, król — 50
Engels F. — 19, 87, 99, 120, 123, 131, 132, 136, 137, 143, (p. 33, 35, 44, 46), 144 (p. 53, 56), 145 (p. 71, 72), 151 (p. 97), 153 (p. 17, 18), 155 (p. 54, 55), 156 (p. 1, 3), 157 (p. 11), 159 (p. 90), 160 (p. 1, 2, 4, 5, 7, 8), 161 (p. 23, 25, 34—40, 42—45)
Enniusz — 32
Epikur — 32, 33, 41, 44, 45, 57, 147 (p. 28)
Erazm z Rotterdamu — 56, 150 (p. 42—44)
Erbstösser M. — 149 (p. 35—36)
Eudoksja, cesarzowa — 50
Euhemer — 5, 31, 37—39, 59, 60, 147 (p. 19), 150 (p. 58)
Ezop — 84
Fabre d'Eglantine Ph. — 92—96
Ferdynand III, król — 50
Feuerbach L. — 99, 100, 105, 106, 116—120, 131—133, 143 (p. 36), 156 (p. 1), 158 (p. 33, 34), 159 (p. 75—89)
Fichte J. G. — 99, 100, 110, 111, 116, 156 (p. 1), 158 (p. 53—56), 159 (p. 74)
Filemon — 48
Filip Macedoński — 38
Firpo L. — 152 (p. 104)
Fouché J. — 155 (p. 78)
Fourier J. B. — 129
Francjew J. P. — 7, 142 (p. 24), 145 (p. 1)
Fredericq P. — 148 (p. 22)
Fridland C. — 153 (p. 1), 156 (p. 79)
Fryderyk Wilhelm, król — 106
Fulko z Deuil — 52

Galen — 32
Galileusz — 71
Garasse Fr. — 6, 141 (p. 8)
Garaudy R. — 160 (p. 3)
Gassendi P. — 71
Gautier de Châtillon — 53
Gay-Vernon, biskup — 96
Geiger J. Ph. — 157 (p. 10)
Geiger L. — 150 (p. 39)
Giancotti Fr. — 147 (p. 32)
Gilson E. — 148 (p. 14)
Gobel, arcybiskup — 96
Godwin W. — 125
Goethe J. W. — 99, 133
Gomperz T. — 146 (p. 1)
Gonnet G. — 144 (p. 55)
Grabowski I. — 148 (p. 22)
Grasserie R. — 145 (p. 68)

Grégoire, biskup — 91
Grosman M. — 161 (p. 41)
Grzegorz z Sanoka — 62, 151 (p. 72—73)
Guiraud J. — 148 (p. 22)
Guyau J. M. — 143 (p. 34)

Halpern H. — 7
Hazdrubal z Kartaginy (Kleitomachos) — 5
Hébert J. R. — 71, 92, 95, 96
Hegel G. W. — 99, 100, 102—106, 111, 115, 116, 131, 133, 156 (p. 1), 157 (p. 18—29), 158 (p. 57), 159 (p. 72)
Hellpach W. — 20, 144 (p. 58)
Helwecjusz C. A. — 78, 90, 125, 154 (p. 21)
Hempel J. — 123
Henryk II, cesarz — 50
Heraklit — 32, 33, 35, 39, 40, 147 (p. 27)
Hercen A. — 123, 129, 130
Herder J. G. — 99
Hippon — 5
Hirschberger J. — 146 (p. 14)
Hobbes T. — 71, 75—77, 153 (p. 11—16, 19), 155 (p. 57)
Holbach P. H. — 71, 78, 81—87, 90, 112, 154 (p. 21, 26, 28—31, 38, 42—44, 46), 155 (p. 50—52), 159 (p. 60)
Homer — 34
Hulka Laskowski P. — 144 (p. 61)
Hume D. — 154 (p. 20)

Innocenty II, papież — 54, 149 (p. 28)

Jacoby F. — 141 (p. 1), 146 (p. 4)
James E. O. — 17, 143 (p. 45)
Jankowski H. — 157 (p. 11)
Julian Apostata, cesarz — 33
Juliusz Cezar — 38

Kallimach Buonaccorsi — 151 (p. 72—73)
Kalwin J. — 84
Kant I. — 66, 99—103, 105—115, 120, 156 (p. 1, 6), 157 (p. 12—17), 158 (p. 35—52), 159 (p. 61—68, 71)
Kanut II, król — 50
Karneades — 5, 32
Kartezjusz — 54, 71—73, 153 (p. 2, 19)
Kautsky K. — 144 (p. 52—54), 149 (p. 34)
Kazarin A. J. — 153 (p. 1)
Każdan A. P. — 146 (p. 1)
Keckermann B. — 6
Kelles-Krauz K. — 123
Kleitomachos — 5, 141 (p. 1)
Klemens XIII, papież — 79
Knutsen M. — 99, 156 (p. 4)
Kołakowski L. — 148 (p. 16), 153 (p. 1, 8, 10)
Konstantyn, cesarz — 38, 56
Kopernik M. — 68, 69
Krępowiecki T. — 123
Krokiewicz A. — 147 (p. 31)
Kroński T. — 156 (p. 1, 2), 158 (p. 47), 159 (p. 58)
Kropotkin P. — 155 (p. 77)
Krusiński S. — 123
Krytiasz — 5, 35, 147 (p. 34)
Krywielew I. A. — 143 (p. 42), 160 (p. 2)

Krzywicki L. — 23, 123, 145 (p. 65)
Ksenofanes — 32, 35
Kułakowska D. — 160 (p. 3)
Kumaniecki K. — 146 (p. 1)
Kurcjusz Rufus — 37

Lacroix J. — 143 (p. 38)
La Gorce P. — 155 (p. 61)
La Lande J. — 7, 142 (p. 22)
Lalande, biskup — 96
La Mettrie J. O. — 77, 78, 85, 112, 153 (p. 19), 154 (p. 21), 155 (p. 50), 159 (p. 59)
Lange O. — 148 (p. 8)
Lau T. — 99, 156 (p. 4)
Lea H. Ch. — 148 (p. 22)
Leibniz G. W. — 131
Lenin W. I. — 90, 115, 123, 131, 132, 139, 142 (p. 25), 143 (p. 44, 47), 144 (p. 57), 155 (p. 59), 157 (p. 9), 159 (p. 69, 70), 160 (p. 2), 161 (p. 24—28)
Leon XIII, papież — 20, 139
Lequinio J. M. — 92—95
Lessing G. E. — 99
Leuba J. H. — 143 (p. 40)
Lichtenberg G. Ch. — 99
Lindet, biskup — 96
Locke J. — 125, 154 (p. 20)
Lollardowie — 19
Lucyliusz — 37
Ludwik IX, król — 50
Lukács G. — 155 (p. 58), 156 (p. 1)
Lukian — 33, 38, 45, 147 (p. 25, 35)
Lukrecjusz — 31, 36, 39, 41—45, 66, 69, 147 (p. 26, 29—33)
Luksemburg R. — 123
Lullus R. — 54, 66, 68, 149 (p. 30)
Luter M. — 64, 66, 84

Łyszczyński K. — 6, 18, 77, 141 (p. 7), 144 (p. 48)

Machiavelli N. — 62, 76, 151 (p. 74)
Madyda M. — 147 (p. 35)
Majkowski, ksiądz — 143 (p. 63)
Malinowski B. — 17, 143 (p. 45)
Mandeville B. — 154 (p. 20)
Mannebach E. — 146 (p. 5)
Manturzewski S. — 144 (p. 62)
Manzolli Palingenio — 57, 150 (p. 45—47)
Marat J. P. — 91
Marcel G. — 13, 145 (p. 67), 157 (p. 24)
Marchlewski J. — 123
Maréchal P. S. — 7, 71, 92—95, 142 (p. 21—22), 149 (p. 38), 155 (p. 66, 73)
Marek Antoniusz — 38
Margul T. — 144 (p. 62)
Marks i marksizm — 12, 17, 24, 31, 41, 77, 99, 114, 115, 119—127, 130—139, 143 (p. 33, 35, 36, 44, 46), 144 (p. 51, 56, 57), 145 (p. 71, 72), 146 (p. 2, 3), 149 (p. 30), 153 (p. 17, 18), 157 (p. 9, 11), 159 (p. 90), 160 (p. 1, 2, 4, 5, 7, 8), 161 (p. 23, 25, 29—41, 43—45)

Mathiez A. — 155 (p. 77)
Mauthner F. — 7, 142 (p. 23), 153 (p. 20), 156 (p. 4)
Melanchton F. — 84
Mencke J. B. — 7
Menojkeus — 147 (p. 28)
Mercati A. — 152 (p. 115, 116)
Mersenne M. — 6, 141 (p. 9)
Meslier J. — 71, 78, 82—84, 154 (p. 21, 32, 39)
Metrodor — 34, 100
Migne — 149 (p. 23, 28, 30)
Mikołaj III, papież — 53
Miotti — 158 (p. 45)
Momoro A. F. — 92, 95, 96
Momdżjan Ch. — 154 (p. 45)
Montaigne M. — 60, 61, 63, 150 (p. 59—65), 151 (p. 87—88)
Montesquieu Ch. L. — 81, 154 (p. 25)
Morelly — 154 (p. 27)
Müller J. — 6, 142 (p. 13)
Münzer T. — 19, 99, 144 (p. 53)

Naigeon J. A. — 92, 94
Napoleon — 97 (patrz także: Bonaparte)
Neoplatonicy — 34, 100
Newton I. — 86
Niemojewski A. — 144 (p. 61)
Noack H. — 110, 156 (p. 6), 158 (p. 49, 52)
Nowaczyk M. — 144 (p. 57), 145 (p. 64), 150 (p. 58)

Oinomaos — 33
Oktawian August — 36
Onezym — 48
Ortlieb ze Strassburga — 55
Ossowska M. — 154 (p. 20)
Owen J. — 152 (p. 121)
Owen R. — 123—129, 160 (p. 9—19), 161 (p. 20, 21)

Palingenio Manzolli — 57, 150 (p. 45—47)
Paracels — 66
Pastor L. — 148 (p. 22)
Pastuszka, ksiądz — 145 (p. 63)
Pastuszkowie — 19
Paweł III, papież — 57
Petrarka Fr. — 56
Petroniusz — 36
Philipps J. T. — 6, 142 (p. 15)
Pillot J. J. — 123
Pisariew D. — 123, 129
Pius VI, papież — 91
Pius VII, papież — 97
Pius X, papież — 9
Pius XI, papież — 20
Pius XII, papież — 9, 20
Platon — 32, 33, 35, 36, 45, 63, 67, 100, 146 (p. 13, 16)
Plutarch — 32, 37, 45, 100, 146 (p. 10), 147 (p. 34)
Polibiusz — 37
Pomponacjusz — 59, 62, 63, 150 (p. 52), 151 (p. 75—80)
Poniatowski Z. — 143 (p. 29), 144 (p. 61), 145 (p. 70)
Postel G. — 51, 60, 150 (p. 58)
Potkowski E. — 150 (p. 58)
Prächter K. — 146 (p. 1)
Prodikos — 5, 34, 36, 44, 45, 146 (p. 15)
Prokofiew W. I. — 160 (p. 3)

Protagoras — 32
Ptaśnik J. — 149 (p. 25)

Rabelais Fr. — 59
Radcliffe-Brown A. R. — 17
Reimmann J. F. — 7, 142 (p. 19, 20), 146 (p. 6)
Reiser A. — 6, 142 (p. 11, 12)
Reuchlin J. — 58
Robespierre M. — 96
Roger, król — 50
Rohan, kardynał — 79
Roman, cesarz — 50
Rousseau J. J. — 88, 91
Rudniański S. — 123, 153 (p. 1, 13)
Ruskin J. — 124

Saint-Simon C. H. — 123, 129
Sajdak-Michnowska E. — 145 (p. 68)
Salaville J. B. — 92
Salwa-Syzdkowa E. — 145 (p. 63)
Scewola — 63
Schelling Fr. W. — 99, 100, 105, 158 (p. 30)
Schleiermacher Fr. D. — 100, 105, 156 (p. 1, 8), 158 (p. 31, 32)
Seguin, biskup — 96
Sekstus Empiryk — 32, 141 (p. 3), 146 (p. 8)
Seleuk I — 38
Sethos I, faraon — 50
Sicard A. — 148 (p. 21)
Sidorowa N. A. — 149 (p. 23)
Simon de Tournai — 55
Sinko T. — 45, 146 (p. 1), 147 (p. 20, 36)
Skrzypek M. — 145 (p. 68)
Słuszkiewicz E. — 146 (p. 17)
Smirin M. — 144 (p. 53)
Sokrates — 32, 45, 63
Solon — 67
Spasowski W. — 123
Spini G. — 147 (p. 1), 150 (p. 48)
Spinoza B. — 7, 71, 73—75, 100, 153 (p. 3—9)
Spitzel G. — 6, 142 (p. 11, 12)
Stefan I, król — 50
Stilpon — 32
Stoicy — 34, 100
Stosch Fr. W. — 99, 156 (p. 4)
Strelcyn S. — 144 (p. 63)
Stroynowski J. — 145 (p. 66)
Szachnowicz M. I. — 7, 142 (p. 25), 160 (p. 2)
Szymański E. — 147 (p. 29)
Świderska A. — 149 (p. 27)

Taboryci — 19
Tales — 32, 39
Teodor Ateista — 5, 31, 32, 146 (p. 5)
Teofil z Antiochii — 31, 60, 146 (p. 6)
Theagenes — 34, 100
Thietmar, biskup — 50, 148 (p. 17—20)
Thorez M. — 153 (p. 2)
Thornton T. — 152 (p. 121)
Tindal M. — 77
Toland J. — 71, 77, 154 (p. 20)
Tomasz z Akwinu — 49, 148 (p. 14—16)
Tondriau J. — 147 (p. 22—24)
Trazymach — 35
Trencsényi-Waldapfel I. — 146 (p. 9)

Troilo E. — 151 (p. 98)
Tukidydes — 32
Tyloch W. — 146 (p. 17)

Usener H. — 21, 144 (p. 59)
Überweg Fr. — 146 (p. 1)

Valla L. — 56, 150 (p. 41)
Vanini G. C. — 63, 64, 151 (p. 89—93)
Veyssière de Lacroze M. — 6, 142 (p. 16)
Voet G. — 6, 142 (p. 10)
Voltaire — 78, 80, 81, 83—85, 90, 154 (p. 21, 22, 24, 35—37, 40, 41, 47—49)

Waldensi — 19, 24
Walter Map — 149 (p. 25)
Warro — 35, 37
Warski A. — 123
Weigall A. — 144 (p. 61)
Werder J. Fr. — 7, 142 (p. 18)
Werner E. — 149 (p. 35)
Wollaston W. — 77
Wołgin W. P. — 160 (p. 3)
Wujek J. — 148 (p. 2)

Zacher J. M. — 155 (p. 78)
Zeller E. — 146 (p. 1)
Zieliński T. — 147 (p. 21)
Zybkowiec W. F. — 143 (p. 43)

Żbikowski A. — 7
Żywczyński, ksiądz — 155 (p. 61)

# SPIS RZECZY

## WSTĘP

str. 5—30


| | | Str. |
|---|---|---|
| 1. | O historykach ateizmu | 5 |
| 2. | Historia ateizmu czy historia krytyki religii | 8 |
| 3. | Zainteresowania religijne a zainteresowania religioznawcze | 10 |
| 4. | Ważniejsze działy problematyki religioznawczej | 11 |
| 5. | Problem istoty, definicji i wieloaspektowości religii | 12 |
| 6. | Problem podobieństw i różnic pomiędzy poszczególnymi religiami | 14 |
| 7. | Problematyka pochodzenia religii | 15 |
| 8. | Problematyka społecznych funkcji religii | 16 |
| 9. | Obiektywne prawidłowości procesów rozwoju i przeobrażania się religii | 20 |
| 10. | Obiektywne prawidłowości procesów wygasania religii | 22 |
| 11. | Historia krytyki religii jako część historii powszechnej | 25 |
| 12. | O drogach dochodzenia do ateizmu | 27 |
| 13. | O kategoriach krytyki religii | 29 |
| 14. | Główne problemy historii krytyki religii | 29 |


## Część pierwsza

## O STAROŻYTNEJ KRYTYCE RELIGII

str. 31—46


| | | |
|---|---|---|
| 15. | Klasyfikacja starożytnych krytyków religii | 31 |
| 16. | Rozważania starożytnych na temat istoty i pochodzenia religii | 33 |

Str.

17. Domysły starożytnych na temat społecznej funkcji mitów . . . . . 36
18. O ateistycznym wyjaśnianiu zjawisk przez starożytną materialistyczną filozofię przyrody . . . . 39
19. O dwóch typach starożytnego materializmu i ateistycznym pojmowaniu dziejów przez Lukrecjusza . . 41
20. Rozważania Lukrecjusza o dopuszczalności metaforycznego „sposobu mówienia" . . . . . 42
21. Wartości i wzory osobowe przeciwstawiane przez starożytnych religiom . . . . . 44

Część druga
O RENESANSOWEJ KRYTYCE RELIGII

str. 47—70

22. O panującym systemie teologii w wiekach średnich 47
23. Walka z panującym systemem teologii w wiekach średnich . . . . . 52
24. Renesansowa krytyka duchowieństwa . . . . . 56
25. Zalążki porównawczej metody badania religii . . . 58
26. Renesansowe demaskowanie społecznej funkcji religii 62
27. Giordano Bruno o religiach . . . . . 65

Część trzecia
O RACJONALISTYCZNEJ KRYTYCE RELIGII
W XVII i XVIII WIEKU

str. 71—97

28. O siedemnastowiecznej krytyce religii . . . . . 72
29. O francuskiej oświeceniowej krytyce religii w XVIII wieku . . . . . 78
30. O ateistach francuskich okresu rewolucyjnej dechrystianizacji (rok 1793) . . . . . 90

Część czwarta
O NIEMIECKIEJ FILOZOFICZNEJ KRYTYCE RELIGII
(OD KANTA DO FEUERBACHA)

str. 99—120

31. Rozważania myślicieli niemieckich o formie i treści religii . . . . . 100
32. Myśliciele niemieccy o niezależności etyki od religii 106
33. Myśliciele niemieccy o alienacji . . . . . 111

Str.

Część piąta

## O MARKSISTOWSKIEJ KRYTYCE RELIGII

str. 121—139

34. O utopijno-socjalistycznej i rewolucyjno-demokratycznej krytyce religii . . . . . 123
35. Stosunek marksizmu do tradycji . . . . . 130
36. Marksizm o alienacji i mistyfikacji . . . . . 133
37. Marksizm o klasowej treści i funkcji religii . . . 136

Przypisy . . . . . 141
Skorowidz nazwisk . . . . . 163

Redaktor techn. S. Przepiórkowski
Korektor H. Leś-Cichal

„Książka i Wiedza", Warszawa, luty 1963 r. Wyd. I. Nakład 20000+260 egz. Obj. ark. wyd. 11,5. Obj. ark. druk. 11 (8,9). Papier druk. mat. kl. V, 65 g, 82×104 cm. Oddano do składu 19. VII. 1962 r. Podpisano do druku 7. I. 1963 r. Druk ukończono w lutym 1963 r. Łódzka Drukarnia Dziełowa, Łódź, ul. Piotrkowska 86. Zam. nr 352/A/62. A-32. Cena zł 12.—

*Sześć tysięcy dwieście dwudziesta ósma publikacja „KiW"*

Cena zł 12.—