

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

## Racjonalizacja religii a marginalizacja społeczna. Od starożytnych do nowożytnych filozofów

Sygnaly, że następstwem dokonywanej przez filozofów racjonalizacji religii może być ich marginalizacja społeczna pojawiają się już w *Obronie Sokratesa* Platona. Jej autor z jednej strony podkreśla wyjątkową mądrość swojego Mistrza i Nauczyciela, z drugiej zaś niezbyt wielką mądrość tych, z którymi mu przyszło współżyć – m.in. tych poetów, którzy wierzą, że „w nich bóg wstępuje, jak w wieszczków i wróżbitów; ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią”<sup>1</sup>. Jednym z najpoważniejszych zarzutów postawionych Sokratesowi w wytoczonym mu procesie był zarzut „nie uznawanie bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe”. Filozof ten wprawdzie nie udzielił swoim oskarżycielom jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co to są „nowe duchy” (będąc zapewne przekonany, że udzielenie takiej odpowiedzi nie jest możliwe), powiedział jednak wyraźnie, że „ani Heliosów, ani Seleny za bogów nie uważa, tak jak inni ludzie”, podobnie zresztą jak nie wierzy w inne ludowe przekonania (takie np. że „bąk z ręki boga puszczony, siada miastu na kark”), a nie wierzy w nie, bowiem są one irracjonalne. Bez wchodzenia w szczegóły wiary Sokratesa można powiedzieć, że nie chodzi tutaj o ateizm. Chodzi natomiast – tak przynajmniej uważa Giovanni Reale – o „herezję w stosunku do religii państwowej” i zgłoszenie swojego *votum separatum* wobec takich jej części składowych jakim był „prymitywny antropomorfizm, zarówno w sensie fizycznym, jak i moralnym, który ją kompromitował”<sup>2</sup>. Tak czy inaczej spotkał go ten sam los, który spotykał wielu innych heretyków, to znaczy marginalizacji poprzez fizyczną likwidację.

<sup>1</sup> Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, Warszawa 1958, s. 98 i in.

<sup>2</sup> „Wydaje się nadto, że z różnych napomknąć można wnosić, że Sokrates, (...) reagując na irytujący politeizm właściwy religii ludowej, uznawał koncepcję jednego bóstwa, chociaż nie wykluczał wielości jego manifestacji”. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, t. I, Lublin 1993, s. 350 i n.

Różnie toczyły się osobiste losy i głoszonych poglądów działających w V w. p.n.e. sofistów – takich m.in. jak Protagoras, Gorgiasz, czy Hipiasz. Byli oni – jak sama nazwa wskazuje – mędrkami (gr. *sophia* – mądrość), a przynajmniej poszukiwaczami autentycznej mądrości oraz wędrownymi się nauczycielami tej mądrości. Niejeden z nich w okresie swojego życia i działalności cieszył się sporym uznaniem<sup>3</sup>. Marginalizacji ich filozofii i ich samych (jako autentycznych mędrków) dokonali późniejsi filozofowie – tacy m.in. jak wspomniany już tutaj Platon (według którego sofista to „płatny łowca młodych i bogatych ludzi”, „kupiec, handlujący naukami dla duszy” itp.), Ksenofont (według którego jest to „swego rodzaju wszetecznik”), czy Arystoteles (który przedstawia sofistykę jako „mądrość pozorną, a nie rzeczywistą”). Efektem tej marginalizacji jest funkcjonowanie w mowie potocznej terminu „sofista” z wyraźnie negatywnymi konotacjami<sup>4</sup>. W jakiejś mierze do takich skojarzeń tego terminu przyczynili się sami sofisci, w szczególności ich erystyka (sztuka nadawania fałszom pozorów prawdy, „dochodząca do aż do podstępnego zaniegowania możliwości wypowiadania zdań sprzecznych”), oraz ich naturalistyczna i utylitarystyczna teologia (dochodząca aż do ateizmu). W napisanych w III w. n.e. przez Diogenesa Laertiosa *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Protagoras wprawdzie się pojawia, ale jako postać kontrowersyjna i w gruncie rzeczy o marginalnym znaczeniu w filozofii – wyróżniająca się „niskim głosem”, ale wysokimi wymaganiami finansowymi („pierwszy kazał sobie płacić za naukę sto min”) <sup>5</sup>.

Autor ten obszerną część swojego dzieła poświęcił Epikurovi (342-271 p.n.e.). Sposób w jaki go przedstawia skłania do wniosku, że jeśli nawet sam nie był epikurejczykiem, to co najmniej sympatyzował w epikureizmem. Szereg niejasności i kontrowersji związanych z życiem i poglądami tego filozofa tłumaczy bowiem na jego korzyść. W efekcie z opisu jego poglądów wyłania się konsekwentnie naturalistyczna koncepcja świata i egzystującego w nim człowieka, oraz hedonistyczna koncepcja moralności. W tak drażliwej i wrażliwej kwestii jaką jest wiara w istnienie bogów Epikur miał głosić, że „bogowie istnieją i wiedza o tym jest oczywista; nie istnieją jednak w ten sam sposób, jak to sobie tłum wyobraża (...). Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, lecz ten, kto podziela mniemanie tłumu o bogach. Wszak sądy tłumu nie opierają się bynajmniej na wyobrazeniach pojęciowych, lecz na fałszywych domysłach. Stąd też wywodzi się przekonanie, że bogowie zsyłają na złych największe nieszczęścia, a dobrym świadczą największe dobrodziejstwa. Ludzie zapatrzeni bez reszty we własne zalety, uważają bogów za podobnych do siebie, a to, co jest od nich różne – za obce”<sup>6</sup>. Jest to oczywiście irracjonalne. Racjonalne jest natomiast nie tyle zajmowanie się naturą czy kulturą bogów, co naturą

<sup>3</sup> G. Reale podaje m.in., że Protagoras „wiele podróżował po różnych miastach greckich zgodnie ze zwyczajem wszystkich sofistów i niejeden raz przybywał w Atenach, gdzie odniósł wspaniałe sukcesy u publiczności. Wysoko cenili go także politycy” (tamże, s. 247).

<sup>4</sup> „Sofistami nazywa się kogoś, kto posługując się podstępnymi rozumowaniami z jednej strony usiłuje osłabić i ukryć prawdę, a z drugiej strony próbuje wzmocnić fałsz przybierając go w pozory prawdy” (tamże, s. 235).

<sup>5</sup> Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 544 i n.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 644 i n.

i kulturą człowieka, w szczególności jego pragnieniem doznawania przyjemności i unikania przykrości<sup>7</sup>. Diogenes Laertios podaje sprzeczne informacje o reakcjach na te radykalnie odbiegające od przekonañ zdecydowanej większości Greków, w tym greckich filozofów, poglądy. Z jednej strony bowiem przypomina funkcjonujące w pisemnych przekazach epitety kierowane pod adresem Epikura (w rodzaju: „sprośny i bezczelny”, „największy nieuk wśród ludzi”), z drugiej natomiast informuje, że jego ojczyzna (Ateny) „wzniosła mu niezliczone posąжки spiżowe (...), a przyjaciół miał tylu, że mogliby niejedno miasto zapełnić”. Bardziej wiarygodne wydają się być te pierwsze niż te drugie informacje.

U pisarzy rzymskich Epikur miał różne notowania. Pojawił się wówczas nawet wielki entuzjasta i propagator jego poglądów Lukrecjusz (żył w I w. p.n.e.), opiewający potęgę jego umysłu w poemacie *O naturze wszechrzeczy* – Epikur przedstawiany jest tam jako „pierwszym Greczyn”, który dumnie stawiał czoła „powadze bogów” i „przyniósł nam prawdę niezbędną”<sup>8</sup>. Przywoływany jest również przez Senekę (ok. 4-65 r. n. e.) w jego traktacie *O zjawiskach natury* – jako ten filozof, który zasadnie twierdził, że możliwych jest wiele różnych przyczyn takiego naturalnego zjawiska jakim jest trzęsienie ziemi i „ostro krytykował uczonych, którzy twierdzą, że działa tu jakaś jedna tylko przyczyna”<sup>9</sup>. Wielki erudyta i mistrz sztuki wymowy Cynceron (106-43 p.n.e.) wprawdzie nie był skłonny podpisać się pod poglądami Epikura, niemniej umieścił go w gronie tych znaczących filozofów greckich, z których „osądem” powinien się liczyć każdy kierujący się rozumem. Polemizował jednak z jego poglądem, że „bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie” – bo „jeśli ten pogląd jest słuszny, to jakież znaczenie może mieć religia”<sup>10</sup>. Epikur jest również stosunkowo często przywoływany przez Sextusa Empiryka (żył w I w. n.e.) w jego *Zarysach pirrońskich* – jednak tam sytuowany jest w licznym i wpływowym gronie dogmatyków, (nazywanych również „stanowieńcami”)<sup>11</sup>.

Pisarze chrześcijańscy albo Epikura krytykowali, albo też przemilczali jego obecności w gronie filozofów. Oba te sposoby marginalizowania Epikura i epikureizmu występują w pismach Aureliusza Augustyna (św. 354-430). W jego pochodzącej z wczesnego okresu działalności pisarskiej rozprawie *Przeciwko akademikom* Epikur pojawia się incydentalnie

<sup>7</sup> „Nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, uczciwie i sprawiedliwie, ani nie można żyć mądrze, uczciwie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie. Komu więc brak chociażby jednej z tych rzeczy, np. życia mądrego, ten już nie może żyć przyjemnie, chociażby nawet żył i uczciwie i sprawiedliwie” (tamże, s. 652).

<sup>8</sup> „Pierwszy Epikur, Greczyn, trwogą nie splamił twarzy, Podniósł zuchwale oczy, do walki stanął się ważył. Ani go bogów powaga, ani łoskoty gromu; Nie zdołały powstrzymać od znoejnej pracy ogromu”. Zob. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, s. 5 i in.

<sup>9</sup> Jednak „najsilniejszą przyczyną trzęsienia ziemi jest zdaniem Epikura – powietrze”. Zob. Seneka, *O zjawiskach natury*, w: *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1969.

<sup>10</sup> „Bo przecież są to powinności, które rzetelnie i sumiennie pełnić możemy w takim jeno przypadku, jeśli bogowie nieśmiertelni to dostrzegają i jeśli mogą coś wyświadczyć rodzajowi ludzkiemu”. Zob. Cynceron, *O naturze bogów*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 8 i n.

<sup>11</sup> „Dogmatycy są jednak samolubnymi zarozumialcami” i uważają, że „należy przyznać im pierwszeństwo przed innymi ludźmi”, a jednym z takich dogmatycznych mniemań jest przekonanie Epikura, że „bóstwo nie zwraca na nas najmniej uwagi”, co nie tylko jest „niedorzeczne”, ale także prowadzi do niekończących się sporów. Zob. Sextus Empiryk, *Zarys pirrońskie*, Kraków 1931, s. 17 i in.

– najpierw jako przeciwnik stoików i „zręczny łowca rozkoszy” („a rozkosz, którą zaleca, łączy między sobą jedynie bydłota i nie godzi się spychać człowieka i mędrca do ich społeczności”), a później jako „ten lubujący się w zbytku filozof, który roztrwonił w sporach również całą ojcowiznę i pozwolił atomom (...) niby swoim służącym, żeby nie trzymały się swojej drogi, lecz do woli zbaczały tu i tam na cudze miedze”<sup>12</sup>. Natomiast w stanowiącym swoiste podsumowanie wieloletnich przemyśleń Augustyna *Państwie Bożym* nie ma już miejsca nawet na takie incydentalne i krytyczne przywołania tego filozofa – mimo że w znacznej części dzieło to stanowi intelektualny rozrachunek chrześcijaństwa z grecką i rzymską kulturą umysłową i wymienia się tam nie tylko pierwszo-, ale i drugorzędnych filozofów, oraz przypomina się m.in. „o bezczelnej a ohydnej rozpuszcie cyników”<sup>13</sup>.

W okresie odrodzenia starożytnych tradycji filozoficznych nazwisko Epikura zaczęło częściej pojawiać się na kartach dzieł filozoficznych i literackich, i to nie tylko – tak jak u Dantego – jako smażącej się w piekielnym ogniu na zawsze potępionej duszy, ale także jako tego filozofa, którego poglądy warto uważnie analizować, bowiem można w nich znaleźć coś ze starożytnej mądrości (racjonalności). Andrzej Nowicki we wprowadzeniu do swojego wyboru tekstów źródłowych do filozofii włoskiego Odrodzenia przypomina, iż „niektórzy historycy filozofii mówią nawet o epikurejskim nurcie w kulturze Odrodzenia”, oraz wskazuje na tych odrodzeniowych filozofów, którzy – przeciwstawiając się opinii pisarzy chrześcijańskich – wystawiali Epikurovi i jego filozofii pozytywne oceny<sup>14</sup>. Takich powołujących się na autorytet tego filozofa, a przynajmniej wymieniających go wśród znaczących filozofów, nie brakowało również w innych krajach – żeby tylko tytułem przykładu wymienić autora *Prób* Michela Montaigne’a<sup>15</sup>. Łatwiej jednak było ich spotkać pod koniec tamtej epoki niż w jej początkowym okresie i rzadko kiedy byli to pisarze dużego formatu intelektualnego.

Swoją wymowę ma jednak fakt, że w drugiej połowie XVI stulecia zaczęto mówić o pojawieniu się tzw. epikurejczyków lub też – co w zasadzie na to samo wychodziło – libertynów i prowadzić przeciw nim intelektualną kampanię<sup>16</sup>. Miała ona nie tylko swoich orędowników, ale także męczenników, to znaczy tych, którzy za głoszone przez siebie poglądy postawieni zostali przez inkwizycyjnym sądem i na mocy jego orzeczeni spaleni na stosie. Przynajmniej o jednym z nich warto powiedzieć chociażby kilka zdań, bowiem stał się dla późniejszych krytyków chrześcijaństwa postacią pomnikową. Jest nim Gior-

<sup>12</sup> Zob. Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 113 i n.

<sup>13</sup> Zob. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, s. 536 i in.

<sup>14</sup> „Jednym z pierwszych »obronców Epikura« był Cosimo Raimondi z Cremony (zm. w r. 1435)”. Zob. A. Nowicki, *Wstęp*, w: *Filozofia włoskiego odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 25 i n.

<sup>15</sup> Zob. M. Montaigne, *Próby*, t. I-III, Warszawa 1985.

<sup>16</sup> Kampanię taką prowadził we Francji m.in. François de Lanoue (1531-1591) – w swojej *Rozprawie politycznej i wojskowej* pisze on, że „pokaźna jest dzisiaj liczba tych, którzy przesiąknęli fałszywą opinią i ją rozpowszechniają w uczęszczanych przez siebie miejscach. Są to – moim zdaniem – ludzie, których można najtrafniej określić jako epikurejczyków i libertynów. Uznając przyjemność za najwyższe dobro starają się jednocześnie zniesławić żywot chrześcijański”. Zob. *Filozofia francuskiego odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 408 i n. Szerzej na temat tej kampanii, zob. J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Warszawa 1974, s. 20 i n.

dano Bruno (1548-1600), duchowny z wykształcenia (w 1572 r. otrzymał święcenia kapłańskie), ale wolnomyśliciel z temperamentu, oraz z przemyślenia sobie tych prawd, które uchodziły za niewzruszone dogmaty. Stwierdzenie, że krytykował chrześcijaństwo jest prawdą, ale prawdą częściową, bowiem krytykował również inne tradycyjne religie i nie tylko religie, ale także cieszących się wówczas uznaniem platoników, perypatyków (arystotelików), matematyków, logików itd. Na ten temat powstała już spora literatura. W Polsce takim znawcą myśli Bruna (pod niejednym podążającej trudnymi do jednoznacznego określenia drogami) jest Andrzej Nowicki. Warto przywołać przynajmniej kilka jego ustaleń. Po pierwsze zatem Bruno w swoim dialogu *O niezliczonych* „aprobuje i potwierdza to, co mówili Demokryt, Epikur i wielu innych, którzy z otwartymi oczami badali przyrodę i nie byli głusi na jej głosy”, co jednak nie znaczy, że był atomistą w demokrytejskim, czy w epikurejskim rozumieniu tego terminu, bo nim nie był (co zresztą przekonywująco wykazuje A. Nowicki)<sup>17</sup>. Po drugie Bruno miał zdystansowany stosunek do cieszącej się sporą popularnością (nie tylko wśród niewykształconych mas, ale także wśród wykształconych elit) magii – m.in. Mojżesza i Chrystusa nazywał magami (co sądzący go inkwizytorzy interpretowali jako uznanie ich za „czarnoksiężników i oszustów”). Po trzecie w końcu (choć tak naprawdę do końca listy tych heretyckich przekonań jeszcze daleko) „Jezus jest dla Bruna tylko człowiekiem”<sup>18</sup>. Tezę taką głosili również niektórzy średniowieczni antytrynitarze i już wówczas uznana została ona za heretycką. Nie mogło też być inaczej w orzeczeniu skazującego Bruna na stos rzymskiego trybunału inkwizycyjnego.

W czasach nowożytnych w chrześcijańskiej Europie inkwizycyjne sądy wytropiły i skazały jeszcze niejednego heretyka. Jednak ich możliwości sprawowania kontroli nad umysłami i sumieniami wiernych zostały poważnie ograniczone znalezieniem się poza zwierzchnością Rzymu krajów protestanckich. Nie oznacza to oczywiście, że w krajach tych nie było instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych środków do marginalizowania tych, którym do głowy przychodziły heretyckie myśli i skłonni byli podzielić się nimi z innymi. Jedynie tytułem przykładu przywołam tutaj nazwiska kilku takich wolnomyślicieli, którzy wprawdzie nie spłonęli na stosie, ale zostali sprowadzeni do roli gorszycieli, a to co wyszło z pod ich pióra znane było jedynie niewielkiemu gronu czytelników. W Niemczech taki los spotkał m.in. dzieło Johanna C. Edelmana (1698-1767) zatytułowane: *Mojżesz z odkrytym obliczem*<sup>19</sup>. Jego lektura przekonuje, że Edelman uważnie przestudiował Pismo święte, ale nie znalazł w nim niczego świętego. Znalazł natomiast różnego rodzaju sprzeczności, niejasności i niedorzeczności, oraz dokonywane przez jego tłumaczy i interpretato-

<sup>17</sup> Zob. A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Warszawa 1979, s. 41 i n.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 97 i n.

<sup>19</sup> Jego autor był teologiem z wykształcenia (ukończył studia teologiczne na uniwersytecie w Jenie), ale obrazurca z temperamentu i powołania. Zanim jednak odkrył swoje prawdziwe powołanie próbował być zaangażowanym chrześcijaninem. Warunków do tego nie znalazł w luteranizmie, wyznaniu, w którym został wychowany i wykształcony. Porzucił go więc i przystąpił do pietystów; przez jakiś czas „modlił się, śpiewał, czekał i należał do najżarliwszych aż do dnia, kiedy poznał przywódcę sekty, który przybył osobiście, aby zobaczyć nowego wyznawcę, i kiedy poczuł do niego antypatię”. Zob. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 67.

rów upiększające zabiegi. Te odkrycia skłoniło go do sformułowania generalnego wniosku, że pismo to stanowi „pouczające poemata”, w którego „obrazowych opowiadaniach wcale głęboka mądrość jest ukryta”. Nie uchroniło to oczywiście tego dzieła przed potępieniem i zakazem rozpowszechniania<sup>20</sup>. W protestanckiej Anglii z podobnym przyjęciem spotykały się *Rozprawa o podstawach racjonalności religii chrześcijańskiej* i *Apologia wolności słowa i druku* Anthony Collinsa (kwestionował w nich m.in. profetyczny charakter *Starego Testamentu* i postulował naturalistyczne wyjaśnianie zawartych w nich prorocत्व), oraz *Chrześcijaństwo bez tajemnic* Johna Tolanda (w naturalistyczny sposób tłumaczył w nim chrześcijańskie tajemnice i cuda). Przywołuję tutaj tylko te nazwiska, które mogą coś mówić szerszemu gronu czytelników. A przecież pojawili się w tamtym czasie również tacy pisarze, o których pamiętają jedynie specjaliści od wolnomyślicielskich tradycji nowożytnej Europy<sup>21</sup>.

Znaczącą kartę w historii marginalizowania filozofów racjonalizujących stosunek do religii i samą religię zapisała David Hume (1711-1776). Filozof ten jest dzisiaj szeroko znany i przy różnych okazjach przywoływany, jednak za życia traktowany był tak jak traktuje się osoby, które swoim zachowaniem i głoszonymi poglądami budzą zgorznienie społeczne. Skłoniło go to do napisania w ostatnich dniach życia *Mojego żywota*. Ten krótki opis życia i dokonań autora stanowi dramatyczne wyznania człowieka, który ma poczucie, że dobrze i mądrze przeżył swój czas i tą mądrością chętnie dzielił się z innymi, ale została ona zlekceważona lub odtrącona przez różne „stronnictwa polityczne i religijne”, oraz tych „fanatyków”, którzy wprawdzie nie mogli znaleźć w jego pismach podstawy do oskarżeń do ateizm, czy areligijność, to jednak wymyślali i upowszechniali takie o nim opinie<sup>22</sup>. Sprawily one m.in., że jego *Dialogi o religii naturalnej* nie mogły znaleźć wydawcy<sup>23</sup>. Powiedzmy otwarcie: rozprawa ta mogła co najmniej zakłócić spokój ducha przywiązanego do swojej religii mieszkańca Wysp Brytyjskich.

<sup>20</sup> „Książki jego są konfiskowane i palone; nakłada się karę grzywny na tych, którzy próbują puszczać je w obieg”, a jego autor w obawie przed restrykcjami najpierw „przez jakiś czas błąka się po północnych Niemczech, w końcu wraca do Berlina, gdzie tolerują go pod warunkiem, aby nic więcej nie będzie publikował” (tamże).

<sup>21</sup> Tacy jak Thomas Wolston, „człowiek nauki, który ukończył studia w Cambridge, wstąpił do stanu duchownego i – błyskotliwy i elokwentny – miał przed sobą świetną karierę, ale rzucił się w heterodoksję. Dalej Middleton, również wychowanek Cambridge, doktor teologii i bibliotekarz uniwersytetu. Następny wychowanek Oxfordu Tindal, który nawrócił się na katolicyzm, wrócił do protestantyzmu i od protestantyzmu przeszedł do wojującego deizmu. W tym samym czasie pojawił się Thomas Chubb, rękawicznik, który został fabrykantem świec, gruby i niski człowieczek, źle wychowany, borykający się z zawłościami ortografii. Dalej Thomas Morgan, filaleta. Dalej Peter Annet, nauczyciel piszący dla pospólstwa (...). Zarzucali oni rynek swoją gniewną prozą, krótkimi pamfletami, broszurami, uczonymi rozprawami. Usuwano ich ze stanowisk, palono ich pisma, stawiano ich pod pręgierzem, wtrącano do więzienia”. (tamże, s. 68 i n.)

<sup>22</sup> Zob. D. Hume, *Mój żywot*, w: *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 237 i n.

<sup>23</sup> Gertrude Himmelfarbe pisze, że „Hume na krótko przed swoją śmiercią poprosił Smitha [autora oryginalnego i wpływowego dzieła pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* – uw. Z. D.] o dopilnowanie publikacji tej książki, nad którą długo pracował, i zostawił mu za to mały spadek. (...), jednak nawet przyjaciele mający podobny do Smitha sposób myślenia nalegali, aby nie publikował tej książki. Smith czuł się zobowiązany wobec leżącego na łożu śmierci przyjaciela i wyjaśnił mu, że nie mógł spełnić jego prośby, tłumacząc odmowę mało wiarygodnymi powodami (wydawca powiedział, że protesty wywołane przez tą książkę mogłyby obniżyć sprzedaż nowej edycji dzieł zebranych Hume’a). Być może dla uspokojenia swojego sumienia, do opublikowanego rok

Trzeba jednak przyznać, że skonstruowana została tak, aby nie zrazić jej czytelnika już od pierwszych stron do przedstawionych w niej poglądów na religię. Ta przemyślna i pod niejednym względem przewrotna konstrukcja sprawia, że nawet po uważnym zapoznaniu się z nią nie jest jasne, czy jej autor jest „za”, czy też „przeciw” religii. Napisała jest w formie dialogów – zdaniem Hume’a, formie szczególnie dobrze nadającej się do przedstawienia „spraw, co do których nic stanowczego nie da się rozsądnie orzec”<sup>24</sup>. Uczestnikami tego dialogu są Filon, Kleantes i Demea. Żadna z tych fikcyjnych postaci nie jest osobą, która skłonna byłaby niezłomie trzymać się swoich wierzeń i praktyk (taka postawa w traktacie tym nazywana jest „ciemnotą”), zaś swoistym *credo* prowadzonej przez nich rozmowy jest zasada: „stańmy się w pełni świadomi słabości, ślepoty i ograniczonego ludzkiego rozumu”; co znaczy mniej więcej tyle: „stańmy się w wyniku tej rozmowy rozumniejsi”; nawet gdyby ta rozumność sprowadzała się jedynie do umocnienia się we wcześniejszych wątpliwościach. Najbardziej sceptyczne podejście reprezentuje Filon – na co zresztą od razu zwraca uwagę Kleantes, zwolennik złotego środka, mówiąc, że ten pierwszy chce „zbudować wiarę religijną na filozoficznym sceptycyzmie i myśli sobie, że pewność i oczywistość, usunięte ze wszystkich innych dziedzin naukowego badania, przeniosą się w całości do doktryn teologicznych i nabędą tam szczególnej siły i powagi”. Trzeci z uczestników tych *Dialogów* – Demea – reprezentuje opcję ostrożną, a momentami nawet asekuracyjną.

Przy całym zróżnicowaniu ich postaw każda z tych osób „odwołuje się co chwile do zdrowego rozsądku i doświadczenia, co umacnia nasze filozoficzne wnioski i oddala, przynajmniej częściowo, podejrzania, jakie tak zasłużenie żywimy wobec wszelkich bardzo subtelnych i bardzo wyszukanych wywodów”. Są jednak takie „bardzo subtelne i wyszukane wywody”, wobec których owe podejrzania (że są bezrozumne) są zasadne. Okazują się nimi wywody teologiczne. Z taką ich oceną zgadzają się wszyscy uczestnicy tego dialogu. Kleantes potrafi nawet wskazać historyczny moment, w którym doszło do ich rozejścia się z rozumem i rozumnością – miało to miejsce „w początkowym okresie ugruntowania się chrześcijaństwa”; wówczas to „chrześcijańska filozofia połączyła się z popularną religią, powszechnie przyjętą rzeczą wśród wszystkich nauczycieli religii stały się perory przeciw rozumowi, przeciw zmysłom, przeciw każdej zasadzie, wywodzącej się

---

później *Mojego żywota*, Smith dołączył epitafium, zaczerpnięto z *Paedo*: »Ponad wszystko, zawsze, zarówno za jego życia, jak i po śmierci uważałem go za osobę idealnie mądrą i cnotliwą na tyle, na ile pozwoliła mu słabość wynikająca z ludzkiej natury«, składając w ten sposób hołd Hume’owi. Zauważył później, że »za tą mowę został znieważony dziesięciokrotnie bardziej dotkliwie niż za ostry atak na cały system handlowy Wielkiej Brytanii«. Zob. G. Himmelfarbe, *The Roads to Modernity. The British*, cyt. wyd., s. 43.

<sup>24</sup> Nie bez pewnej sarkastycznej ironii stawia on na początku tych *Dialogów* pytanie: „Jakaż prawda jest tak oczywista i tak pewna, jak »istnienie« Boga?»; i przypomina, że „Uznawano ją w czasach najgłębszej niewiedzy; najsubtelniejsze umysły pragnęły przytoczyć na jej rzecz nowe dowody i argumenty”, i co z tego wyszło? – w gruncie rzeczy nic, bowiem „rozum ludzki nie doszedł tu żadnych pewnych rozstrzygnięć; są to jednak rzeczy tak zajmujące, że nie możemy powstrzymać się od nieustającego ich roztrząsania, choć jak dotąd tylko wątpliwość, niepewność i sprzeczności są owocem naszych najskrupulatniejszych badań”. Zob. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, cyt. wyd., s. 4 i n.

wyłącznie z ludzkich dociekań i badań”<sup>25</sup>. W późniejszym okresie nie było wprawdzie gorzej, ale też nie było lepiej („Rzecznicy reformacji przyjęli te same zasady rozumowania, a raczej rezonerstwa”), o czym świadczyć ma m.in. występowanie ludzi Kościoła przeciwko teorii heliocentrycznej Kopernika i Galileusza („odmawiają na nią zgody na podstawie tej ogólnej zasady, iż są to sprawy zbyt podniosłe i zbyt od nas dalekie, aby wyjaśnić je miał ograniczony i zawodny rozum ludzki”).

W kolejnych częściach *Dialogów* (jest ich w sumie dwanaście) podawane są zarówno dalsze przykłady bezrozumności teologów i teologii chrześcijańskiej, jak i przykłady łączenia jej z równie mało rozumną filozofią, a także przykłady wierzeń i praktyk religijnych, o których można powiedzieć, że oznaczają się mniejszą lub większą racjonalnością. Formułowane są tam także twierdzenia, które stanowią swoiste wyznanie wiary filozofa-deisty. Filozof ten (reprezentowany przez Kleantesa) wierzy oczywiście nie tylko w moc ludzkiego rozumu (stanowi to *credo* jego wiary), ale też m.in. w to, że „nic nie istnieje bez przyczyny; zaś czymkolwiek jest pierwotna przyczyna wszechświata, nazywamy ją Bogiem i z czcią przypisujemy jej wszystkie postacie doskonałości”, że ów Bóg to taki Wielki Mechanik, który skonstruował i wprowadził w ruch świat przyrody (ów świat „to nic innego jak wielka maszyna złożona z nieskończonej ilości mniejszych maszyn, które z kolei same są złożone w stopniu wyższym, niż zmysły i zdolności człowieka mogą to dojrzeć i wyjaśnić”) itp.

W racjonalność tej deistycznej wiary i związanej z nią argumentacji Kleantesa, powątpiewa zarówno Demea, jak i Filon. Żaden z nich nie jest jednak skłonny występować publicznie z pozycji ateistycznych. Najbardziej sceptyczny z tej trójki Filon już na początku tych *Dialogów* przypomina stwierdzenia „lorda Bacona”, że „mała dawka filozofii robi z człowieka ateistę, a duża zwraca go ku religii”. Nieco dalej zaś dodaje: „dzisiejsi ateści – to głupcy podwójni; nie wystarczy im, że zaprzeczają istnieniu Boga w duchu, ale bezbożność tę wypowiadają na głos i tym samym winni są podwójnej nieroztropności i nierozwagi”. Z kolei Demea czuje się wprawdzie „w najwyższym stopniu zaskoczony ujęciem, jakie przez cały czas nadaje swojej argumentacji” Kleantes, jednak nie na tyle, aby nie dostrzec, że formułowana jest ona z pozycji racjonalistycznych i skierowana jest przeciwko „podstępnyemu chwytom ateistów i niedowiarków”. Otwarcie przyznaje się on zarówno do swojej pobożności, jak i swojego przywiązania do pewnych autorytetów filozoficznych i teologicznych; co mu jednak nie przeszkadza zakwestionować szereg też formułowanych przez Kleantesa (takich np. jak „teza o podobieństwie bóstwa do człowieka”), oraz „środków, przy pomocy których usiłuje je uzasadnić (takich np. jak „pozorowana bezstronność”). Trzeba jednak przyznać, że niektóre argumenty Demei, a nawet niektóre używane przez niego tradycyjne zwroty (w rodzaju: „Dobry Boże!”) przedstawiane są w sposób ironiczny lub też – jako mówi sam Hume – „na wpół żartem, na wpół

<sup>25</sup> „W okresie ciemnoty, jaki nastąpił po rozwiązaniu szkół starożytności, kapłani spostrzegli się, że ateizm, deizm i wszelkiego rodzaju herezja powstać mogą wyłącznie z zuchwałego podawania w wątpliwość ogólnie przyjętych poglądów i z przeświadczenia, iż nie ma nic, czemu by rozum ludzki nie sprostał”. Zob. tamże, s. 18 i n.

serio", a autor tych *Dialogów* zdaje się porozumiewawczo mrugać do czytelnika okiem, licząc na to, co ten sam zorientuje się, co w nich jest żartem, a co serio.

Na koniec kilka uwag ogólnych. Od opisanych tutaj historycznych przypadków marginalizowania filozofów podejmujących próby racjonalizowania religii do formułowania związanych z tym historycznych generalizacji droga nie jest ani krótka, ani też prosta. Sprawa to, że trudno jest sformułować w tej kwestii takie uogólnienia, które nie budziłyby poważniejszych zastrzeżeń, a przynajmniej dla których nie można byłoby podać takich kontrprzypadków, które stawiają pod znakiem zapytania ich trafność. Dotyczy to m.in. uogólnień sformułowanych przez Maxa Webera. Wpisane zostały one w ogólniejszą koncepcję racjonalizmu i racjonalizacji ludzkich działań oraz takich ich efektów jakimi były i są różne religie – począwszy od religii pierwotnych, a skończywszy na religiach wysoko rozwiniętych kultur zachodniego świata<sup>26</sup>. W weberowskim ujęciu historyczna rola filozofów i filozofii w tym wielkim przejściu od świata wierzeń i praktyk pierwotnych do współczesnych była – generalnie rzecz biorąc – marginalna. Wprawdzie pojawiają się oni na tej dziejowej scenie, ale pojawiają się incydentalnie i odgrywają na niej role dalszoplanowe – „głosiciele zbawczych doktryn (takich jak Empedokles, czy Pitagoras), „filozoficznych etyków” (taką rolę odegrać miał m.in. Platon), a nade wszystko osób nie chcących lub też nie potrafiących się utożsamiać ze współczesnymi im wierzeniami i praktykami religijnymi. W każdym przypadku są to osoby „negatywnie uprzywilejowane”, to znaczy mające głębokie przekonanie o racjonalności swojego myślenia i praktycznego działania, ale nie znajdujące społecznego zrozumienia i uznania. W tej grupie społecznej rozpoznać można praktycznie wszystkich wymienionych tutaj filozofów. Weber nazywa ich „intelektualistami” i przedstawia jako grupę trwale wykluczaną społecznie przez tych, którzy ani nie są intelektualistami, ani też nie znajdują zrozumienia dla problemów stawianych i rozwiązywanych przez intelektualistów<sup>27</sup>.

Rzecz nawet nie w tym, że takie sytuacje społeczne nie przydarzały się różnego rodzaju intelektualistom, bo podane przykłady pokazują, że miały one miejsce. Rzecz natomiast w tym, że można podać przykłady takich intelektualistów, którzy byli marginalizowani za życia, ale spotykali się ze stosunkowo szerokim uznaniem w późniejszym okresie, a ich racjonalizacje w istotnym stopniu przyczyniły się do ukształtowania sposobu myślenia najbardziej mobilnych i wpływowych grup społecznych. Można również podać przykłady takich intelektualistów, którzy byli w swoim czasie w różny sposób „pozytywnie uprzywilejowani”, ale później ich czas minął i dzisiaj są niemal zupełnie zapomniani. Krótko mówiąc, weberowskie generalizacje okazują się zbyt daleko idącymi uproszczeniami, aby można było je uznać za wystarczająco podstawę do zrozumienia i wyjaśnienia

<sup>26</sup> Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 318 i n.

<sup>27</sup> „Intelektualista stara się, podążając niezliczonymi drogami, nadać swemu sposobowi życia jakiś całościowy »sens«, a więc doprowadzić do »jedności« z samym sobą, z ludźmi i z kosmosem. (...) Im bardziej intelektualista wypiera wiarę w magię, i przez to »odczarowuje« procesy w świecie, które tracą swój magiczny sens i już tylko »są« i »dzieją się«, ale już nic nie »znaczą«, tym pilniejszy staje się wymóg, by świat i »sposób życia« jako całości znamionowało znaczenie i »sens«”. Zob. tamże, s. 394 i n.

całej różnorodności i różnorodności społecznych następstw podejmowanych w kulturze zachodniej prób racjonalizowania religii<sup>28</sup>. Nie można oczywiście powiedzieć, że nie mają one żadnej wartości poznawczej, bowiem mimo wszystko w jakiejś mierze pomagają się zorientować w tej złożonej i zmieniającej się rzeczywistości jaką stanowią przeobrażenia społeczne, w tym przeobrażenia różnych religii i form religijności, a także inspirowają do podejmowania kolejnych prób znalezienia w nich jakichś prawidłowości. Przyznam, że przedstawiona w tym artykule próba spojrzenia na społeczne następstwa racjonalizacji religii wprawdzie nie trzyma się ustaleń Webera, jednak inspirowana jest ona duchem weberyzmu (jeśli ten staroświecki termin w tych zlaicyzowanych czasach cokolwiek jeszcze znaczy).

*Zbigniew Drozdowicz* – RATIONALIZATION OF RELIGION AND SOCIAL MARGINALIZATION. FROM THE ANCIENT TO MODERN PHILOSOPHERS

Among social consequences of rationalization of religion by philosophers marginalization of those rationalization factors never was a rule or an exception. However, it made one of the possibilities (realized or not) depending on the type of rationalization made, historical circumstances in which it was made as well many other variables. It all leads us to the point, when it is hard to formulate in this matter such generalizations, which do not cause any substantial reservations. It also relates to the generalizations formulated by Max Weber. In this paper I do recall in some way the weberian perception of intellectuals and intellectualism, but I also propose an inclusion of significant corrections and supplements in Weber's theses.

---

<sup>28</sup> Zwrócono zresztą już dosyć dawno uwagę na występowanie w weberowskich generalizacjach i typologizacjach zbyt daleko idących uproszczeń, a nawet zwyczajnych przeoczeń. Zob. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley – Los Angeles – London 1985, s. 39 i n.