

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl

Czym był i jest ateizm?

Tytułowe pytanie tych rozważań pojawiło się już wielokrotnie przy różnych okazjach i wielokrotnie okazywało się, że odpowiedzi nie tylko istotnie się różniły między sobą, ale także wzajemnie się wykluczały. Można się o tym przekonać, odwołując się chociażby do współczesnych prób zdefiniowania ateizmu i wskazania jego najpoważniejszych sojuszników i przeciwników. Według jednych do tych pierwszych należy m.in. sceptycyzm. Według innych natomiast należałoby go raczej zaliczyć do przeciwników ateizmu, a sojuszników agnostycyzmu, który z kolei jest przez jednych postrzegany i przedstawiany jako sojusznik słabego ateizmu, ale przeciwnik ateizmu mocnego, tj. takiego, w którym z całą stanowczością neguje się zasadność twierdzenia, że Bóg lub jacyś bogowie realnie istnieją¹.

Moja próba odpowiedzi na to pytanie nie pretenduje oczywiście do definitywnego rozstrzygnięcia tych kwestii. Traktuję ją jednak nie tylko jako głos w dyskusji, ale także jako zachętę do dalszych dyskusji nad ateizmem. Stawiam w niej generalną tezę, że to, jak się przedstawia i ocenia ateizm, zależy nie tylko od tego, czym on był, jest i być może, ale także, a w niektórych przypadkach nawet przede wszystkim od założeń przyjętych przez wypowiedających się na jego temat. Do refleksji skłaniają mnie próby określenia ateizmu zarówno z wyznaniowych, jak i z pozawyznaniowych punktów widzenia, w szczególności tych, które pretendują do miana naukowych.

¹ Por. A. Flew, *The presumption of atheism and other philosophical essays on God, freedom, and immortality*, Barnes & Noble, New York 1976, s. 14; M. T. Martin, *The Cambridge companion to atheism*, Cambridge University Press, New York 2007; E. G. Craig, *Routledge encyclopedia of philosophy*, Routledge, London 1998, ss. 530-534.

Katolicki punkt widzenia

W katolicyzmie również można się spotkać z różnym postrzeganiem i przedstawianiem ateizmu. Tylko jednym z nich jest to, które pojawia się na kartach Katechizmu Kościoła Katolickiego. Ma ono o tyle szczególny charakter, że chodzi tutaj o takie jego przedstawienie, aby nikomu, kto będzie korzystał z tego Katechizmu, nie pozostawić poważniejszych wątpliwości, czym był i jest ateizm. Odpowiedź na to pytanie zaliczana jest w nim do podstaw prowadzonej na różnych szczeblach kształcenia katechezy. W świetle tego dzieła ateizm należy do „najpoważniejszych spraw doby obecnej”, spraw, które wymagają nie tylko wyjaśnienia, ale także stawienia czoła wszystkim tym, którzy niedostatecznie poważnie traktują Dziesięć przykazań, w tym przykazania: „Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną”. Nieprzypadkowo jest on łączony z tym przykazaniem, bowiem – jak można się dowiedzieć z podanych przy jego omawianiu wyjaśnień – „często spotykana postać ateizmu jest materializm praktyczny, który ogranicza potrzeby człowieka do przestrzeni i czasu”, oraz „humanizm teistyczny”, w świetle którego „człowiek jest »sam w sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem własnej historii«”². Pojawiające się dalej dopowiedzenia sprowadzają się albo do postawienia znaku równości między różnymi odmianami ateizmu i uznania każdej z nich „za grzech przeciwko cnocie religijności”, albo też do deklaracji wyznaniowej, że „uznanie Boga bynajmniej nie sprzeciwia się godności człowieka, skoro godność ta na samym Bogu się zasadza i w Nim się doskonalą”. Problem w tym, że ci, którzy krytykowali i krytykują chrześcijaństwo, w tym Kościół katolicki, uznawali i uznają, że godność ta zasadza się albo na ludzkich wielkościach (takich jak rozum), albo na ludzkich słabościach i ograniczeniach (takich jak niezdolność do osiągnięcia wiedzy pełnej i pewnej), a najczęściej na jednych i na drugich.

Przywołaną tutaj charakterystykę ateizmu warto skonfrontować z tymi przypadkami myślenia i pisania o religii i religijności chrześcijańskiej, które zostały potępione przez Kościół katolicki lub przynajmniej do których zgłaszał on zasadnicze zastrzeżenia. Tych, którzy myśleli i pisali o człowieku w taki sposób, jakby nie musiał on lub nawet nie powinien oglądać się na boską pomoc, można znaleźć w różnych epokach. W Odrodzeniu należał do nich m.in. Giordano Bruno. W swoich licznych traktatach dawał wyraz przekonaniu, że do nikogo i do niczego nie powinno się podchodzić „na kolanach” – również

² „Inna postać współczesnego ateizmu oczekuje wyzwolenia człowieka na drodze wyzwolenia gospodarczego i społecznego, któremu – jak twierdzi – »religia z natury swej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieję człowieka na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego«. Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 1994, s. 488 nn.

do tego człowieka, którego przedstawiał jako istotę, która od czasu do czasu podejmuje heroiczny wysiłek przekroczenia swoich ograniczeń i sięgnięcia po to, co nieosiągalne, tj. absolutną prawdę, absolutną mądrość, absolutne piękno i jeszcze inne absoluty. Jednak niejednokrotnie człowiek ten przegrywał i przegrywa swoją batalię z taką „bestią”, jaką stanowi strach, zniechęcenie czy zwyczajny oportunizm. Bruno wskazywał również na takich herosów, którzy wyrastali ponad przeciętność i swoim umysłem sięgali – mówiąc metaforycznie – do gwiazd, a mówiąc konkretnie, osiągnęli nim dużo więcej niż ci, którzy stawiali na religijną wiarę i wspierające ją Kościoły. Zaliczał do nich m.in. Mikołaja Kopernika, którego heliocentryczną teorię „nieba” wysoko oceniał. Jednak jej nie przeceniał, bowiem uważał, iż ona również zawiera istotne błędy (takie chociażby, jak „przeciwstawienie doskonałego Nieba marnej Ziemi”)³.

Kłopoty Bruna z Kościołem rzymskim brały się jednak nie tylko stąd, że opowiadał się za teorią Kopernika, ale także stąd, że wypowiadał się krytycznie o tradycyjnych wierzeniach religijnych, w tym o wierzeniach chrześcijańskich⁴. Co gorsza (rzecz jasna: dla Bruna), przedstawiał on w dwuznacznym świetle wielkich proroków tradycyjnych religii, takich jak Mojżesz, którego porównywał z magami faraonów i wychodziło mu na to, że był on większym od nich magiem (czytaj: sztukmistrzem). Został za to postawiony przed inkwizycyjnym sądem. Wprawdzie sędziowie tego kościelnego trybunału nie uznali go za ateistę, ale uznali go za groźnego heretyka i nakazali spalenie go na stosie (wyrok ten wykonano w Rzymie w 1600 r.).

Andrzej Nowicki, prezentując życie i poglądy tego odrodzeniowego myśliciela, nie twierdzi, że był on ateistą. Znajduje jednak u niego takie założenia, które „prowadzą do wniosków ateistycznych”. Zalicza do nich m.in. przyjęty przez Bruna „model wszechświata jako pewnego mechanizmu”⁵. Problem w tym, że Bruno był w gruncie rzeczy zwolennikiem pewnej wersji panteizmu, a różnica między ateistą i panteistą jest taka, jaka występuje między kimś, kto nigdzie nie znajduje Boga, oraz kimś, kto znajduje go wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi jakaś duchowość. Przywoływany tutaj znawca poglądów Bruna miał tego świadomość. Jednak mimo tego poszukiwał i znajdował w jego panteizmie elementy ateizmu. Można oczywiście zastanawiać się zarówno nad motywami tych poszukiwań, jak i nad ich wpływem na nakreślony przez Nowickiego wizerunek ideowy i światopoglądowy Bruna. Nie mam wątpliwości, że istotną rolę odegrało tutaj m.in. utożsamianie się przez niego samego z ateizmem.

³ Szerzej w tej kwestii: A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. s. 67 nn.

⁴ „W Kabale konia Pegazowego Bruno drwi z tych, którzy »dają się prowadzić przy świetle lampy wiary, oddając umysł w niewolę temu, który na nich siada«”. Tamże, s. 105.

⁵ Tamże, s. 78 i in.

Opowiedzenie się za materializmem mechanistycznym może jednak łączyć się z ateizmem. Takich mechanistów ateistów można znaleźć m.in. w epoce Oświecenia. Należał do nich katolicki duchowny Jean Meslier. Jego *Testament* stanowi jedno wielkie oskarżenie chrześcijaństwa o wielowiekowe zło wyrządzone ludzkości. Natomiast przeprowadzona przez niego krytyka tej religii ma nie tylko globalny, ale i totalny charakter. Odnosi się bowiem do wszystkich jej części składowych oraz zmierza do wykazania, że w żadnej z nich nie można znaleźć niczego pozytywnego. O teologii napisał on m.in., że „stanowi ustawiczną obelgę dla rozumu ludzkiego”, że jest „nagromadzeniem niewiarygodnych bajek i najbardziej straszliwych i haniebnych urojeń, jaskrawych sprzeczności i niedorzeczności”, „ostoją ciemnoty i zabobonu”. O chrześcijańskim duchowieństwie napisał, że są to „chciwi szarlatani dbający o utrzymanie wierzących w szaleństwie”, „interesowni szaleńcy pragnący uchodzić za wysłańców Najwyższego”, „hipokryci wpajający i podający do wierzenia błędy, przywidzenia i oszustwa wymyślone przez kłamców, oszustów i obłudników” itd. O Bogu, w którego istnienie wierzą chrześcijanie i w którego pomocy pokładają swoje nadzieje, napisał, że jawi się jemu jako jakiś potwór zabawiający się ludzkim losem oraz „szalenie łączący w sobie niesprawiedliwość i głupotę”⁶.

W tym opisie świata ludzkich wierzeń i praktyk jednak również człowiek nie wypada najlepiej. Wynika z niego bowiem, że wprawdzie Natura (pisana przez niego z dużej litery) wyposażyła go w to wszystko, co jest niezbędne do rozumnego i szczęśliwego życia, ale nie chce on lub nie potrafi z tych darów korzystać. Potwierdzeniem tego ma być m.in. to, że zamiast kierować się do takiego królestwa jasności, jakim jest owa Natura, kieruje się ku takiemu królestwu ciemności, jakim jest chrześcijańska wiara i chrześcijańska teologia. Odpowiadając na pytanie, co takiego wielkiego i godnego podziwu znajduje on w owej Naturze, można krótko powiedzieć, że znajduje w niej m.in. na swój sposób doskonale skonstruowany i funkcjonujący mechanizm – mechanizm istniejący wiecznie, a co za tym idzie, niepotrzebujący żadnego takiego kreatora, który by powoływał go do istnienia. Mam jednak pewne wątpliwości, czy ten obraz człowieka i otaczającego go świata może stanowić potwierdzenie trafności katechizmowej charakterystyki ateizmu. Nietrudno jest przecież zauważyć, że postawienie przez Mesliera „całej stawki” na Naturę to jednak nie to samo, co jej postawienie na człowieka jako „kowala swojego losu”.

Mocną pozycję na liście ateistów miał w swoim czasie również niemiecki filozof Ludwik Feuerbach⁷. Mocną, ale nie bezdyskusyjną – o czym świadczy

⁶ J. Meslier, *Testament*, PWN, Warszawa 1955.

⁷ Ryszard Panasiuk w swojej monografii poświęconej życiu i poglądom tego filozofa pisze, że „nie tylko odrzucił on roszczenia zwolenników katolickiej idei kurateli Kościoła nad państwem, ale także zakwestionował zasadność rozpowszechnionej w kręgu młodoheglistów od czasu ukazania się dzieła Davida Friedricha Straussa *Życie Jezusa* (1835/1836) koncepcji racjonalnego,

m.in. krytyka jego poglądów prowadzona przez takich ateistów, jak Karol Marksa i Fryderyk Engels oraz późniejszych marksistów⁸. Warto chociażby w wielkim skrócie przypomnieć, na czym oparł Feuerbach swoje ateistyczne przekonania. Rzecz jasna, niejedno jest w nich dyskusyjne. Bezdyskusyjny jest jednak jego krytyczny stosunek do religii objawionych, w tym do chrześcijaństwa. Dał mu wyraz m.in. w swojej opublikowanej w 1841 r. rozprawie *O istocie chrześcijaństwa*. Starał się w niej m.in. wykazać, że „treść i przedmiot” każdej religii jest na „wskroś ludzka, że tajemnicę teologii stanowi antropologia, że tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka. Religia jednak nie jest świadoma tego, że generuje ona określonego rodzaju irracjonalne wierzenia, pragnienia i zachowania”, takie jak: w przeszłości składanie na ołtarzu krwawych ofiar z ludzi, a w chrześcijaństwie „ofiarowanie Boga duszy i serca”⁹. Są to oczywiście tylko niektóre części składowe Feuerbachowskiej próby demystyfikacji religii. Jej generalnym celem jest demontaż tych pomników, które były wznoszone przez wieki różnym bóstwom i bogom, oraz postawienie w ich miejsce pomnika tego człowieka, który ma odwagę myśleć i wypowiadać się krytycznie o tradycyjnych religiach i formach religijności.

Czy jednak jest to pomnik takiego ateisty, jakiego wizerunek pojawia się na kartach przywoływanego wcześniej Katechizmu? Można mieć również co do tego pewne wątpliwości. Skłaniają do nich zwłaszcza opublikowane

filozoficznego protestantyzmu, który jakoby stanowić miał zasadę duchową państwa pruskiego”. Spotkało się to z ostrą odpowiedzią „reakcyjnego historyka z Halle, Henryka Leo, który zaatakował młodoheglistów [...] jako fałszywych przyjaciół państwa pruskiego, którzy przez swój maskowany niezrozumiały frazeologią ateizm podkopują podstawy państwa pruskiego i deprawują duchowo młodzież”. Odpowiedział mu Feuerbach, publikując w 1939 r. na łamach „Roczników Hallskich” obszerny artykuł, w którym „w sposób jawny i otwarty wystąpił przeciwko wszelkim próbom godzenia religii i filozofii, wiary z rozumem”. E. Panasiuk, *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 26 nn.

⁸ Engels w swojej rozprawie rozliczeniowej – zarówno z heglizmem, jak i feuerbachizmem – napisał, że opublikowana przez Feuerbacha w 1841 r. książka pt. *Istota chrześcijaństwa*, „za jednym zamachem rozpraszała” mroki idealizmu, „osadzając znowu na tronie bez żadnych ogródek materializm”, poprzez wykazanie, że „nic nie istnieje poza przyrodą i ludźmi, a istoty wyższe, które wytworzyła nasza wyobraźnia religijna, są tylko fantastycznym odzwierciedleniem naszej własnej istoty”. Myślenie Feuerbacha nie było jednak „bez skazy”, a nawet poważnych uchybień – filozof ten bowiem „miesza materializm, który jest ogólnym światopoglądem, polegającym na określonym pojmowaniu stosunku materii do ducha, z tą szczególną formą, w której światopogląd ten znalazł wyraz na pewnym szczeblu rozwoju historycznego, mianowicie w XVIII stuleciu”. F. Engels, *Łudwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 350 nn. Do pierwszego wydania tej rozprawy dołączył on *Tezy o Feuerbachu* sformułowane przez Marksa – w pierwszej z nich stwierdza się m.in., że w napisanym przez Feuerbacha dziele pt. *Istota chrześcijaństwa* „rozpatruje się tylko podstawę teoretyczną jako prawdziwie ludzką, podczas gdy praktykę ujmuje się i ustala jedynie w brudno-judajskiej formie”, w drugiej, że „Feuerbach bierze za punkt wyjścia fakt religijnego oderwania od samego siebie”, w szóstej, że „sprowadza [mylnie – Z.D.] istotę religii do istoty człowieka”, co sprawia – według tezy siódmej – że nie widzi, iż „samo usposobienie religijne jest wytworem społecznym”. Por. tamże, s. 383 nn.

⁹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, PWN, Warszawa 1959, s. 3 nn.

przez Feuerbacha w 1851 r. *Wykłady o istocie religii*. Wprawdzie również w nich próbował on wykazać, że to nie bóg (pisany przez niego z małej litery) stworzył człowieka, lecz człowiek powoływał do istnienia różnych bogów i różne bóstwa, to jednak „bóg nie jest tym, czym jest człowiek, a człowiek nie jest tym, czym jest bóg lub bogowie”¹⁰. Nie jest i być nie może – chociażby z tego względu, że brakuje mu tej doskonałości, która jest przypisywana bogom i bóstwom. Feuerbach starał się to pokazać m.in. poprzez wskazanie zarówno na znaczące osiągnięcia, jak i niemniej znaczące potknięcia takich filozofów, jak: Francis Bacon („był człowiekiem niewierzącym tylko w sprawach ludzkich, natomiast w sprawach boskich był człowiekiem wierzącym bez zastrzeżeń i z największą pokorą”), Thomas Hobbes („Bóg, któremu nie mógł przypisać żadnej cechy cielesnej, jest zgodnie z zasadą jego filozofii tylko słowem, a nie istotą rzeczywistą”), René Descartes („postać wybitna, która jednak nie wniosła nic istotnie nowego jeśli chodzi o religię), Jakob Böhme i Baruch Spinoza („obaj różniący się od poprzednio wymienionych filozofów tym, że nie tylko wykazali sprzeczności zachodzące między wiarą a rozumem, lecz obaj wysunęli pewną samodzielną zasadę filozoficzno-religijną”), Gottfried Wilhelm Leibniz („O ile Spinozie przysługuje zaszczyt, że uczynił teologię służebnicą filozofii, to temu pierwszemu niemieckiemu filozofowi nowych czasów przypada honor czy dyshonor umieszczenia znowu filozofii pod pantoflem teologii”) czy Georg Wilhelm Friedrich Hegel, który był wprawdzie wielkim filozofem, ale z jego filozofii jasno wynika, że każdy ma swoją religię (nawet „pies, skoro czuje się zależny od swego pana”).

Można się zastanawiać, czy w tym Feuerbachowskim „za”, a nawet „przeciw” wielkim i wpływowym filozofom nie chodzi o „wyniesienie na ołtarz ateizmu” tylko jednego filozofa, tj. samego Ludwika Feuerbacha. Zapewne coś jest na rzeczy. Przekonują o tym zwłaszcza te fragmenty *Wykładu 18*, w których stara się on wykazać, że tylko konsekwentny i kompletny ateizm „umożliwia aktywność i postęp”, że stanowi on świadectwo ludzkiej „rozumności, wolności i samodzielności”, oraz te fragmenty *Wykładu 21*, w których starał się przekonać ich adresatów, że albo powinni się wyrzec swojej wiary, albo „oprzeć ją na rozumie” (ale też powinni pamiętać, że „bóg racjonalisty jest bardziej oderwany, bardziej wyabstrahowany, bardziej odmysłowiony, aniżeli bóg mistyków czy ortodoksów”). W kolejnych wykładach stara się on zresztą pełniej pokazać „bezsensowność prób racjonalizowania religii” lub też – co mu w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – zaspokajania przez różne religie „jedynie urojonych pragnień”. Rzecz jasna, Feuerbach był przekonany, że nie tylko zna, ale także potrafi innym wskazać pragnienia rzeczywiste, a także – co niemniej istotne – drogę prowadzącą do ich zaspokojenia. Takim generalnym wskazaniem jest wzięcie definitywnego rozvodu z wiarą w ist-

¹⁰ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, PWN, Warszawa 1981, s. 7 nn.

nienie boga oraz postawienie całej stawki na człowieka. Stąd w jego ostatnim *Wykładzie* pojawia się apel do wszystkich ich słuchaczy i czytelników, aby „z przyjaciół Boga stali się przyjaciółmi człowieka, z ludzi wierzących – ludźmi myślącymi, z ludzi modlących się – ludźmi pracującymi, z kandydatów na tamten świat – badaczami tego świata, z chrześcijan, którzy wedle własnego wyznania są »na pół zwierzętami, na pół aniołami – ludźmi pełnymi«”. Nie pozostawia to wątpliwości, że jest to apel ateisty o stanie się ateistą.

Tak zwane naukowe punkty widzenia

Określenia „tzw.” używam nie tylko dlatego, że mam wątpliwości co do naukowości przynajmniej niektórych z przywoływanych w tej części rozważań punktów widzenia na ateizm, ale także dlatego, że trudno było i jest wskazać granicę między jego naukowym i nienaukowym postrzeganiem i przedstawianiem. Rzecz jasna, trudno było i jest ją wskazać nie dla wszystkich. Przekonują o tym m.in. te prezentacje ateizmu, w których traktowany jest on jako jedynie trafnie uzasadnione podejście do religii. Można byłoby powiedzieć, że w nauce takie „jedynie trafne” uzasadnienia – zarówno w tej, jak i wielu innych sprawach – z reguły miały krótszy lub dłuższy żywot i kończyły go czasami z godnością, a czasami trafiały na karty historii jako świadectwa ludzkiej zarozumiałości. Nie dla wszystkich stanowiło to i stanowi wystarczające ostrzeżenie, aby nie iść tą drogą myślenia o swoim myśleniu i jego uzasadnieniu. Jest zatem sens formułowania nadal takich ostrzeżeń i adresowania ich do tych, którzy dopiero zastanawiają się, jaką drogę wybrać i która z nich może ich doprowadzić do osiągnięcia ich życiowych celów. Zaliczam do nich m.in. młodzież studiującą na różnych polskich uczelniach. Do niej głównie adresowana jest ta część moich rozważań.

Na początek odwołam się do *Dialektyki a społeczeństwa*, podręcznika autorstwa Stanisława Kozyra-Kowalskiego i Jarosława Ładosza, który był używany w akademickim kształceniu w okresie, w którym standardy naukowości w naszym kraju (i nie tylko w nim) oraz programy kształcenia na wyższych uczelniach (i nie tylko w nich) wyznaczała marksistowska ideologia. Ta ostatnia składała się – jak zresztą każda ideologia – nie tylko z tzw. mocnych założeń światopoglądowych (takich jak założenie, iż jedyną realnie istniejącą rzeczywistością jest świat doczesny) oraz z takich wyraźnych preferencji społecznych, w których na pierwszy plan wysuwały się potrzeby i interesy wybranej grupy społecznej – formalnie tzw. klasy robotniczej, a faktycznie jej partyjnych reprezentantów i związanych z nimi różnego rodzaju beneficjatorów realizowania tej ideologii w praktyce. Autorzy tego podręcznika zadbali zresztą nie tylko o to, aby studiująca na uczelniach w naszym kraju młodzież dobrze rozumiała i – oczywiście – zaakceptowała to, czym była

i jest ideologia, ale także, aby zaakceptowała to, że łączy się ona i łączyć powinna z nauką oraz z akademickim nauczaniem. Stąd w tytule rozdziału XII tego podręcznika ideologia i nauka występują w jednej parze, natomiast w jego poszczególnych paragrafach jego autorzy próbują wykazać, że jedynie słuszną ideologią i jedynie słuszną nauką społeczną jest społeczna teoria Karola Marksa i Fryderyka Engelsa nazywana „materializmem historycznym”.

Ta część wywodów poprzedzona jest rozdziałem poświęconym (jakby to dziwnie w tym przypadku nie zabrzmiało) marksistowskiej krytyce religii oraz próbie dowiedzenia, że związany z tą ideologią ateizm jest nie tylko naukowy, ale też jedynie naukowy. Konstrukcja tego dowodzenia jest typowa dla zwolenników i propagatorów marksistowskiej ideologii i „nauki”. Po pierwsze zatem wskazuje się w nim na przedmarksistowskie i niemarksistowskie pojmowanie i przedstawianie religii – takie jak jej pojmowanie przez oświeceniowych deistów (m.in. przez Voltaire’a, który wprawdzie „nie był ateistą, ale był zaciekłym wrogiem wszelkich istniejących religii”), Hegla („uznał on luteranizm „za apogeum i kres możliwości rozwoju idei absolutnej w religijnej szacie”) czy jego niewiernego ucznia Feuerbacha (jego poglądy stanowią „szczytowe osiągnięcie naukowe krytyki religii w przedmarksistowskim materializmie”)¹¹. Każdemu z nich jednak czegoś zabrakło do tego, aby ich pogląd na religię można było uznać za w pełni naukowy. Dopiero Marks i Engels – nawiązując krytycznie do Feuerbacha – doszli do takiego „wyjaśnienia genezy i prawidłowości przemian religijnej formy świadomości, którą można – zdaniem autorów tego podręcznika – uznać za w pełni naukową.

W świetle ich stanowiska, „człowiek nie posiada »z natury« żadnego odwiecznego »usposobienia religijnego«. Strach, miłość, poczucie zależności jako zjawiska psychologiczne tylko w określonych okolicznościach społeczno-historycznych [...], przybierają religijną postać”. Jednak „marksistowska filozofia przejmuje od dawnego materializmu jego trafne odkrycie, że treścią religii jest fantastyczne odzwierciedlenie ludzkiego świata. [...] Przyczyny powstania religijnych wyobrażeń filozofia marksistowska upatruje w historycznych sprzecznościach materialnego życia ludzi. Odkrycie tego źródła religii sprawia zarazem, iż – jak wyrażał się Marks – krytyka nieba przekształca się w krytykę ziemi, w krytykę polityki, w walkę o zmianę historycznego położenia człowieka, które rodzi religię. [...] W dawnym materializmie ateizm zajmował miejsce centralne, w materializmie dialektycznym i historycznym stosunek do religii podporządkowany jest problemowi przekształcenia życia ludzkiego w socjalistyczne”.

Rzecz jasna, w tym socjalizmie nie ma być miejsca ani dla tradycyjnych, ani też dla nowych religii – chyba że za taką religię uznamy marksistowską

¹¹ Por. S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, PWN, Warszawa 1972, s. 418 nn.

ideologię i marksistowską naukę o życiu społecznym; a są poważne racje przemawiające za tym, że tak były one traktowane przynajmniej przez część ich wyznawców. Jeśli tak, to marksistowska ideologia i nauka nie była i nie jest tradycyjnym ateizmem. Jest ona natomiast takim ateizmem, który pozostawia sporo miejsca na nowego typu teizm. Obiektem kultu nie są w nim oczywiście ponad- czy pozaziemscy bogowie, lecz ci „bogowie”, którzy zostali wyniesieni na ołtarze przez „lud pracujący miast i wsi” lub sami się na nie wdrapali (korzystając z rewolucyjnych haseł i naiwności tych, którzy im zawierzyli) oraz są noszeni na sztandarach przez swoich wyznawców lub tych, którzy obawiają się jakiś sankcji w przypadku odmowy udziału w różnego rodzaju manifestacjach ku czci owych „bogów”.

Z zasadniczo odmiennym postrzeganiem i przedstawianiem ateizmu mamy do czynienia u brytyjskiego uczonego Richarda Dawkinsa¹². Rozgłos – wykraczający daleko poza środowisko akademickie – zyskał on swoją opublikowaną w 2006 r. rozprawą pt. *Bóg urojony* (*The God Delusion*). Stanowi ona – generalnie rzecz ujmując – wielki (bo liczący kilkaset stron) manifest wiary w możliwość rozstrzygnięcia najistotniejszych problemów egzystencjalnych człowieka przez taką naukę, jaką jest biologia ewolucyjna, oraz niewiary w ich racjonalne rozstrzygnięcie zarówno przez starszej, jak i nowszej daty religie. W jej rozdziale pierwszym nie tylko on sam przedstawia siebie jako osobę „głęboko religijnie niewierzącą”, ale także stara się pokazać i wykazać, że takimi osobami było również wielu innych znaczących uczonych – zalicza do nich laureata Nagrody Nobla w dziedzinie fizyki Stevena Weinberga, fizyka Stephena Hawkinga oraz biologa komórkowego Ursulę Goodenough, a z nieco wcześniejszych Alberta Einsteina. Za ważne w określaniu stosunku do religii Dawkins uznał nie tylko w miarę jednoznaczne rozumienie znaczenia pojęcia „ateista”, ale także takich pojęć, jak „teista”, „deista” czy „panteista”. W swoim dziele nie tylko przedstawia własne rozumienie tych pojęć, ale także przywołuje różne przykłady teizmu, deizmu i panteizmu¹³. O ile w miarę łatwo przychodzi mu wskazanie tego, co kryje się za tymi ostatnimi

¹² Jest on absolwentem Uniwersytetu w Oksfordzie (studiował zoologię) i uczniem Nikolasa Tingera (pioniera badań nad zachowaniem zwierząt, w szczególności roli w nim instynktu i zdolności do dokonywania wyborów). W latach 1967-1969 był on asystentem zoologii na Uniwersytecie w Kalifornijskim w Berkeley, a od 1970 związany był ze swoją macierzystą uczelnią – najpierw jako wykładowca, a w latach 1995-2008 zajmował na niej stanowisko profesora. Do jego najistotniejszych osiągnięć jako biologa należy odkrycie (w 1976 r.) „samolubnego genu” oraz ustalenia związane z „rozszerzonym fenotypem” (1982). Szerzej na temat jego osiągnięć naukowych: M. Ridley, *Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think: Reflections by Scientists, Writers, and Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 2007.

¹³ „Teista wierzy, że istnieje nadnaturalna inteligencja; byt, który oprócz swego najważniejszego dzieła, jakim było stworzenie świata, wciąż pozostaje w tym świecie immamentnie obecny, nadzorując i wyznaczając losy stworzonych przez siebie istot. [...] Deista co prawda także wierzy w nadprzyrodzony inteligentny byt, ale przyjmuje, że jego aktywność w zasadzie ogranicza się do ustanowienia praw rządzących światem. [...] Panteista nie wierzy w ogóle w jakiegokolwiek Boga, w jakikolwiek nadprzyrodzony byt. Dla niego Bóg jest synonimem Natury, Wszechświata, czy

określeniami, o ile znacznie trudniej jest odpowiedzieć na pytanie, z czym można i powinno się łączyć ateizm. Jest to trudne, ale jednak możliwie do określenia. Cała jego obszerna rozprawa stanowi bowiem w jakiejś mierze próbę odpowiedzi na to pytanie.

Nie ma tutaj miejsca na bardzo szczegółowe omawianie każdego z jej dziesięciu rozdziałów. Zatem jedynie w wielkim skrócie zasygnalizuję, że w drugim z nich – zatytułowanym *Hipoteza Boga* – Dawkins wychodzi od generalizującego stwierdzenia, że „Bóg Starego Testamentu to chyba jeden z najmniej sympatycznych bohaterów literackich: zawistny (i dumny z tego), małostkowy i niesprawiedliwy typ, z manią na punkcie kontrolowania innych i niezdolny do wybaczenia” (dalej jest mniej więcej to samo, co pojawia się na kartach *Testamentu* Jeana Mesliera). Po drodze rozprawia się on m.in. z racjonalnymi dowodami na istnienie Boga Tomasa z Akwinu, z agnostycyzmem Thomasa Henry’ego Huxleya (w jego świetle nie jest możliwe ani udowodnienie istnienia Boga, ani też udowodnienie jego nieistnienia), oraz z „czajniczkiem Russella” (w jego świetle, Bóg to „jeden z nieskończonego szeregu obiektów, których istnienia nie można ani wykluczyć, ani definitywnie odrzucić”). Natomiast na końcu tego rozdziału dochodzi on do Darwinowskiej ewolucji oraz takiej jej wykładni zaproponowanej przez Daniela Denetta, w świetle której nie tylko „wyklucza się spontaniczne pojawienie się istot bez prostszych poprzedników”, ale także przedstawia się powstawanie życia na ziemi jako „stopniowo wznoszący się w górę żuraw, a nie zwisający z nieba hak”¹⁴.

W rozdziale trzecim tej rozprawy – zatytułowanym *Dowody na istnienia Boga* – rozprawia się ponownie z tomistycznymi „dowodami” na istnienie Boga („Tomasz z Akwinu nie dowodzi niczego i bardzo łatwo wykazać... ich absurdalność”), ale nie tylko z nimi, bowiem również „dowodem ontologicznym” św. Anzelm (Dawkins „osobiście podejrzewa”, że ten święty „był po prostu ateistą”) oraz wieloma innymi tzw. dowodami wskazanymi w kilkunastu kolejnych punktach. Warto nieco dokładniej przyjrzeć się jego rozprawieniu się z „dowodem z podziwianego religijnego uczonego”. Pojawia się tam bowiem liczna grupa znaczących i podziwianych uczonych, takich jak Newton, Galileusz czy Kepler; „niektórzy religijni apologeti dodają jesz-

wreszcie praw nim rządzących, pojęciem pozbawionym wszelkich nadnaturalnych konotacji”. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwejcer, Wyd. CiS, Warszawa 2007, ss. 43-44.

¹⁴ Tamże, s. 114. Daniel Clement Dennett jest amerykańskim biologiem oraz filozofem umysłu (kognitywistą), dyrektorem Centrum Badań Poznawczych i profesorem filozofii Austina B. Fletchera na Uniwersytecie Tufts oraz zdeklarowanym ateistą. Określany jako jeden z „czterech jeźdźców nowego ateizmu” (pozostali to Richard Dawkins, Sam Harris i Christopher Hitchens). W języku polskim ukazały się jego rozprawy: *Natura umysłów (Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness)*, CiS, Warszawa 1997; *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości (Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness)*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007; *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne (Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon)*, PIW, Warszawa 2014.

cze do tej listy Darwina. [...] To oczywiście fałsz absolutny” (według niego Darwin był oczywiście ateistą). Problem jednak nie tylko w tym, kogo jeszcze można dopisać do tej listy, ale także w tym, że według opublikowanych w roku 1998 wyników badań tylko 7% znaczących naukowców deklaruje wiarę w osobowego Boga¹⁵. Zarówno te, jak i inne racje skłaniają Dawkinsa do sformułowania w końcowej części tego rozdziału generalizującego wniosku, że „Bóg, jakkolwiek jego nieistnienie z czysto formalnych względów nie da się udowodnić, jest bardzo, ale to bardzo nieprawdopodobne”.

Kwestii tej poświęca on kolejny rozdział. Nie będę go tutaj szczegółowo omawiał. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę, że w jego w ostatnim akapicie formułuje on pytania, na które próbuje udzielić odpowiedzi we wszystkich pozostałych rozdziałach, takie jak: „czy nawet jeżeli zgodzimy się z tym, że Bóg nie istnieje, religia nadal ma wiele zalet? Czy wiara nie daje pocieszenia? Czy to nie dzięki niej ludzie czynią dobro? Dlaczego wreszcie mamy być wobec religii wrodcy? Jak religia może być fałszywa, skoro wszystkie kultury i cywilizacje miały swoje religie? Poza tym – fałszywa czy prawdziwa – religia jest wszechobecna. Skąd zatem się wzięła?”. Możliwe są oczywiście różne odpowiedzi na te pytania. Według Dawkinsa kryteria naukowości spełniają jednak tylko te, które opierają się na założeniu, że „jesteśmy produktem darwinowskiej ewolucji” i w których odpowiadający na nie trzymają się „imperatywu darwinowskiego”, składającego się z dwóch dopełniających się zasad, tj. zasady grupowego doboru naturalnego i zasady walki o byt (przetrwanie). Krótko mówiąc: z punktu widzenia tego uczonego nie ma i być nie może naukowego opisywania i wyjaśniania religii bez odwołania się do biologii ewolucyjnej.

Wszystkie wymienione wyżej pytania mają fundamentalny charakter dla rozstrzygnięcia kwestii wiary lub niewiary w Boga. Ich lista jest jednak daleka od kompletności. Nie ma na niej m.in. tego pytania, które stanowiło dla Dawkinsa punkt wyjścia rozprawiania się z „dowodami” na istnienie Boga, tj. pytania o tego boskiego kreatora świata, w którym żyjemy i bez którego według osób wierzących nie mógłby on ani zaistnieć, ani też trwać w swoim istnieniu. Postawione zostało ono jednak w początkowych partiach rozdziału czwartego pod dosyć zagadkowym tytułem, tj. „ostatecznego Boeinga 747”¹⁶.

¹⁵ „Ta proporcja stanowi niemal dokładne przeciwieństwo tego, co badania pokazują dla całej populacji USA [...]. Dane z badań obejmujących naukowców o mniejszym dorobku są nieco inne – w tej grupie wierzący nadal stanowią mniejszość, ale już nie tak dramatyczną, bo około czterdziestu procent”. Tamże, s. 148.

¹⁶ „Sam pomysł wziął się od Freda Hoyle’a. [...] Otóż anegdota głosi, iż Holey stwierdził, że prawdopodobieństwo powstania życia na Ziemi [za sprawą boskiego kreatora – Z.D.] jest równie duże, jak szansa, że huragan wiejący nad złomowiskiem doprowadzi do stworzenia boeinga 747. [...] Kreationistyczna – fałszywa – interpretacja dowodu z nieprawdopodobieństwa zwykle przyjmuje podobną formę, i nie ma tu wielkiego znaczenia, czy akurat mamy do czynienia z kreationizmem z doraźnych politycznych względów przybranym za „teorię inteligentnego projektu (ID od *intelligent design*)”. Tamże, ss. 161-162.

Na przekonaniu o konieczności istnienia takiego kreatora opierają się m.in. tomistyczne dowody na istnienie Boga. Jego zasadność kwestionowana była nie tylko przez osoby niewierzące, ale także przez niektórych teologów (takich jak Dietrich Bonhoeffer), bowiem według nich rola takiego Boga zostaje sprowadzony do swoistej „zapchajdziury”¹⁷.

Do pewnych refleksji może skłonić konfrontacja tego fragmentu ateistycznej argumentacji i narracji Dawkinsa z tym, co głoszą dzisiaj katolicy teolodzy w kwestii boskiego kreacjonizmu. Pomocne w tym może być odwołanie się do *Małego słownika teologicznego* autorstwa Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera¹⁸. Kwestia boskiego kreacjonizmu pojawia się w nim przy wielu różnych hasłach. Ze szczególną mocą jest ona eksponowana w hasło „Bóg”. Jego autorzy stwierdzają tam m.in., że Bóg jest bytem „absolutnie istniejącym sam z siebie [...], tzn. w swej własnej istocie [...]; byt stworzony natomiast posiada bycie tylko jako uprzyczynowane przez Boga”. Dodają dalej, że „w rzeczywistym realizowaniu się bytu ludzkiego ta wypowiedź o Bogu nie czerpie swej treści ani mocy i kategoryczności wyłącznie z metafizycznego poznania Boga na podstawie świata w ogóle. Jest ona również dziełem łaski uświęcającej, a także wypowiedzią wiary, tzn. uzyskaną z historycznego samoobjawienia się Boga i przyjętą w akcie wiary. Co więcej, Kościół wyraźnie naucza, że w obecnym świecie czyste poznanie »metafizyczne« [...] niesie ze sobą faktycznie niebezpieczeństwa i wypaczenia”¹⁹. Dołączone są do tego odsyłacze do haseł uzupełniających te wyjaśnienia. Jednak nawet bez ich przywoływania można z pełnym przekonaniem powiedzieć, że na gruncie chrześcijańskim zakładało się i zakłada występowanie dwóch różnych porządków myślenia i mówienia o religii, tj. porządku wiary i porządku wiedzy. Dawkins i podobnie do niego myślący uczeni stawiają „całą pulę” swoich racji oczywiście na wiedzę i niezbyt przejmują się tym, że brakuje im zarówno chrześcijańskiej wiary, jak i tej Bożej łaski, o której mówią od wieków chrześcijańscy teolodzy. Wygląda przy tym na to, że traktują to – podobnie zresztą jak wcześniejsze pokolenia ateistów – nie jako ich problem, lecz problem tych, którzy potrzebują innego wsparcia niż własny rozum i własna rozumność. Być może w tym właśnie wyraża się specyfika ateizmu.

¹⁷ „Teologów podobnych do Bonhoffera martwi, iż w miarę postępów nauki takich dziur będzie coraz mniej i istnieje poważne niebezpieczeństwo, że w jakimś momencie zabraknie dla niego zajęcia...” Tamże, s. 180.

¹⁸ O pierwszym z nich autor wstępu do jego polskojęzycznego wydania napisał, że był (zm. w 1984 r.) „jednym z najznakomitszych nauczycieli teologii naszych dni”. Ks. prof. A. Skowronek, *Słowo wstępne*, w: *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. V nn.

¹⁹ Tamże, s. 42.

Czym był i jest ateizm?

W rozważaniach tych nie próbuję udzielić jakiejś rozstrzygającej odpowiedzi na tytułowe pytanie. Podejmuje w nich natomiast próbę wskazania nie tylko na to, jak złożony jest to problem, ale także na to, ile w jego rozwiązywaniu zależy od przyjmowanych przez wypowiadających się na temat ateizmu założeń. Szczególnie znaczące różnice w jego postrzeganiu, przedstawianiu i ocenianiu występują między wyznaniowymi i pozawyznaniowymi punktami widzenia. W tych rozważaniach przywołuję jedynie katolickie postrzeganie ateizmu oraz jego postrzeganie przez tych, którzy uważają, że reprezentują prawdziwie naukowe stanowisko w tej kwestii. Nie wyczerpuje to oczywiście możliwości w podejściu do ateizmu.

Zbigniew Drozdowicz – WHAT WAS ATHEISM AND STILL IS?

In these remarks I do not attempt to deliver some satisfying answer on the question in the title. I do however undertake an attempt to point out not just how complex the problem itself is, but also how much in its resolving depends on the views shared by those who talk about atheism. Especially significant differences in its perception, representation and judgement occur between confessional and nonconfessional point of view. In these remarks I recall just the Catholic way of seeing atheism and its perception by those who think they represent truly scientific standpoint on this matter. It does not empty however all possibilities in the approach towards atheism.

