

Mateusz Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii
we współczesnej filozofii polskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu
Warszawskiego, Warszawa 2020, ss. 247

Monografia Mateusza Pencuły przedstawia sylwetki ateistów, których stosunek do religii z różnych przyczyn jest pozytywny. Uważają oni bowiem religię za coś pożytecznego i ważnego dla jednostek oraz całych społeczeństw, co wydaje się poglądem rzadko spotykanym u filozofów deklarujących się jako ateści. Omawiana książka składa się z dwóch części. W pierwszej z nich autor przedstawia sylwetki Benjamina Constanta, Arthura Schopenhauera, Ludwiga Feuerbacha oraz Ludwika Gumplowicza, nazywając ich protoplastami ateistycznej apologetyki religii. Ich poglądy uważa za inspirację dla głównych bohaterów tej książki, którymi są kolejno: Henryk Elzenberg, Stanisław Lem, Marian Przełęcki, Leszek Kołakowski oraz Bogusław Wolniewicz. Ostatni rozdział pierwszej części zawiera kluczowe dla omawianej pracy założenia teoretyczne przyjęte przez autora. Według Pencuły filozofia religii powinna wychodzić od Constantowskiego uczucia religijnego jako czegoś, co w religii jest niezmiennie. Zadaniem filozofii religii jest bowiem namysł nad naturą ludzką, której częścią jest wspomniane uczucie. Zmieniającymi się formami religii powinno zaś zajmować się religioznawstwo. Źródła religii należy więc wyjaśniać jako określone czynniki obiektywne i racjonalne. Religia, a zatem również uczucie religijne, jest czymś ziemskim. W związku z tym nie powinniśmy poszukiwać źródeł religii w transcendencji. Zdaniem autora kontrowersji nie powinna budzić teza, że w naturze ludzkiej ujawnia się pewna potrzeba religijna¹. Mogą to potwierdzać m.in. pochówki sprzed stu tysięcy lat. Jak się jednak wydaje, owa potrzeba religijna wynikają-

¹ Mateusz Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2020), 59.

ca z niemożności samodzielnego uporania się z własną śmiertelnością może zostać zagłuszona, na co poniekąd wskazuje sam autor, pisząc o „sekcjarzach i wojujących ateistach”, którym zarzuca, że nie rozumieją trudności radzenia sobie ze śmiercią bez „transcendentalnego powabu”. O tym ostatnim pisał Lem, wspominając pogrzeb niewierzącej koleżanki swojej żony². Abstrahując od tego, że autor nigdzie nie wyjaśnia, kogo ma na myśli, mówiąc o sekcjarzach i wojujących ateistach, można przypuszczać, że uważa ich za w jakimś stopniu pozbawionych czucia religijnego, ponieważ nie dostrzegają oni potrzeby, wspomnianego wyżej, transcendentalnego powabu rytuału pogrzebowego. Wydaje się, że może im wystarczyć „włożenie do ziemi drewnianego pudła”³. Mogłoby się więc okazać, że nie wszyscy ludzie posiadają czucie religijne, a co za tym idzie – nie jest ono częścią natury ludzkiej rozumianej jako zbiór cech, przynależących wszystkim ludziom niezależnie od miejsca i czasu, w którym żyją⁴. Autor wskazuje również na istnienie „nihilistów”, którzy nie uznają żadnej sfery *sacrum*, podobnie jak wspomniani wcześniej wojujący ateści i sekcjarze⁵. Uważa jednak, że postawa odrzucająca sferę *sacrum* nigdy nie wystąpi w skali społecznej⁶. To niekoniecznie musi być prawda, wydaje się bowiem, że współczesny konsumpcjonizm oraz tryb miejskiego życia zachęcający do nieustannej aktywności wypełniły egzystencjalną czy też metafizyczną próżnię dawniej zapełnianą przez religię⁷. W świecie ponowoczesnym swoich wyznawców traci również scjentyzm ze swoją wiarą w zbawczą moc nauki⁸ czy komunizm ze

² Tamże, 131.

³ Tamże.

⁴ Autor nigdzie nie definiuje, co rozumie przez naturę ludzką, dlatego przyjmuję tutaj, moim zdaniem, najbardziej oczywistą definicję tego terminu, który w niniejszej pracy wydaje się stosunkowo ważny, ponieważ wszyscy bohaterowie książki w mniejszym lub większym stopniu zakładają, że pewna potrzeba religijna w naturze ludzkiej jest zakorzeniona. Tym bardziej dziwi więc fakt, że autor nie wyłożył znaczenia tego terminu, jednocześnie dość ściśle definiując pojęcia mniej podstawowe.

⁵ Zlepek „wojujących ateistów i sekcjarzy” wydaje się obelgą mającą na celu dyskredytację potencjalnego adwersarza w sposób pozbawiony argumentacji, co w pracy naukowej należy uznać za błąd.

⁶ Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii*, 184.

⁷ Georges Minois, *Historia ateizmu. Niewierzący w świecie zachodnim od jego początków do naszych czasów*, przeł. Wanda Klenczon (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2019), 721.

⁸ Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii*, 210.

swoją wiarą w stworzenie „raju na Ziemi”⁹. Współcześnie, przynajmniej w Europie, partiom komunistycznym, stowarzyszeniu The Brights czy ruchowi New Age daleko jest do zasięgu, jakie ma współczesne chrześcijaństwo, choć nie ma już ono takiego zasięgu, jakim cieszyło się jeszcze kilka dekad temu.

Autor wyróżnia laickich (do tych zaliczają się głównie bohaterowie omawianej książki) oraz konfesyjnych apologetów religii. Natomiast wśród krytyków religii wyróżnia kolejno trzy typy. Pierwszy to typ wolteriański – jego przedstawiciele uważają, że religia powinna ustąpić nauce, ponieważ dla twierdzeń tej pierwszej nie można znaleźć dostatecznych racji. Do tego typu mają się zaliczać m.in. Richard Dawkins czy Bertrand Russell. Drugim typem wyznaczonym przez autora jest krytyka marksistowska, która zakłada, że religia jest złudnym obrazem świata, wynikającym z nierówności społecznych. Warto jednak podkreślić, o czym autor nie pisze, że zarysowana przez niego krytyka religii wywodząca się z tradycji marksistowskiej ogranicza się w znacznej mierze tylko do pewnych form religii. Istnieją bowiem religie, które mogą być przez marksistów uznawane za pożyteczne, mimo że często głoszą one niematerialistyczny i nieateistyczny, a więc ich zdaniem fałszywy obraz świata. Lenin uważał „religie ludowe” za czynnik inspirujący walkę wyzwolenczą. Przykładem mogą być chociażby średniowieczne herezje, które według Engelsa były siłami społecznie postępowymi¹⁰. Współczesnymi przykładami takich sił mogą być ruchy społeczno-religijne Trzeciego Świata, które walcząc o cele religijne, dążą do wyzwolenia narodowego czy ekonomicznego ludów kolonialnych i postkolonialnych¹¹. Ostatni typ wyróżniony przez autora, nazwany nietzscheańsko-freudowskim, mówi, że religia jest narzędziem, dzięki któremu słabe jednostki uśmierzają ból istnienia. Zdaniem Freuda religia była objawem „kolektywnej nerwicy”, a stawianie pytań o sens istnienia uważał on za skutek zaburzenia równowagi psychicznej. Nietzsche z kolei widział w religii resentyment wobec życia, objawiający się w deprecjacji doczesności. Według obu myślicieli religia winna być odrzucona.

⁹ Tamże, 212.

¹⁰ Adam Karpiński, Mirosław Nowaczyk, „Marksistowska teoria religii”, w: *Zarys religioznawstwa*, red. Józef Keller (Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1988), 64.

¹¹ Tamże, 66.

Zrozumienie tego, czym jest ateistyczna apologetyka religii, wymaga zdefiniowania kilku pojęć. Religia jest tutaj rozumiana, za Schopenhauerem, jako pewien wspólnotowy stosunek ludzi do śmierci. Każda religia bowiem w jakiś sposób ustosunkowuje się do problemu ludzkiej śmiertelności. Religia byłaby zatem ogółem ludzkich, wspólnotowych zachowań rytualnych, których celem jest oswojenie śmierci. Zdaniem autora nie istnieje religia indywidualna, ponieważ człowiek jako jednostka jest zbyt słaby, by uporać się z problemem śmiertelności. Nie musi to jednak oznaczać, że religia przybiera tylko postać formalnych wspólnot¹². Wystarczy, że istnieją ludzie podzielający podobne poglądy na temat śmierci¹³. Takie grupy tworzą wiarę, czyli językowy wyraz stosunku do śmierci. Wierzącym jest człowiek, który uznaje pełne credo jakiegoś Kościoła (wspólnoty religijnej). Niewierzącym w tym przypadku byłby człowiek, który nie wierzy we wszystko, co głosi dany Kościół. Ateistą jest z kolei osoba, która neguje obraz Boga przedstawiany przez dany Kościół. W takim właśnie rozumieniu tych terminów niewierzącymi oraz ateistami są główni bohaterowie omawianej książki. Zazwyczaj przyjmują oni jednak tylko część tego, co głosi religia, która jest im najbliższa. Zgadzają się również, że religia jako taka nigdy nie zniknie oraz zniknąć nie powinna, ponieważ jest ona pożyteczna dla jednostek i całych społeczeństw¹⁴.

Druga część książki została poświęcona polskim ateistycznym apologetom religii. Autor omawia stanowiska: Henryka Elzenberga, Stanisława Lema, Mariana Przełęckiego, Leszka Kołakowskiego oraz Bogusława Wolniewicza. W uwagach końcowych autor formułuje siedem tez, które mają być wspólne wszystkim pięciu ateistycznym apologetom religii. Jednakże nie jest to zgodne z prawdą. Trudno bowiem zgodzić się z twierdzeniem, że „tymi tezami myślał Elzenberg, Lem, Przełęcki, Kołakowski i Wolniewicz”¹⁵. Tezę drugą, która mówi o uczuciowym stosunku do śmierci własnej i innych jako o źródle zakotwiczenia religii w naturze ludzkiej¹⁶, odrzuca Elzenberg, który źródła

¹² Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii*, 65–68.

¹³ Elzenberg i Przełęcki nie uważali jednak, by śmierć była centralnym aspektem religii, o czym autor w tym miejscu nie wspomina. W jakimś stopniu obaj nie przyjmowali również wspólnotowego charakteru religii.

¹⁴ Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii*, 68–69.

¹⁵ Tamże, 226.

¹⁶ Tamże.

owego zakotwiczenia umieszcza w świadomości istnienia czegoś ważniejszego niż ludzkie trwanie, czemu należna jest cześć. Kwestia śmiertelności jest tu czymś drugorzędym, o czym w innym miejscu pisze autor książki¹⁷. Elzenberg odrzuca też tezę trzecią, która głosi, że religia jest zjawiskiem kolektywnym, nigdy indywidualnym, znajdującym jednak swój indywidualny wyraz¹⁸. Wydaje się, że u Elzenberga rzecz wyglądała odwrotnie. Nie kwestionował on istnienia wspólnotowych form religii, lecz nie uważał, by były one kluczowe. Religia była dla Elzenberga sprawą indywidualną i osobistą. Jego własna ateistyczna wiara miała bowiem charakter indywidualistyczny i sprowadzała się do kontemplacji wartości¹⁹. Oddziaływanie religii na kulturę byłoby efektem ubocznym, który nie stanowi jej celu²⁰. Wydaje się również, że Elzenberg nie przyjąłby tezy szóstej, mówiącej, że spośród religii soteriologicznych najwyżej wzniosło się chrześcijaństwo. Elzenberg uważał chrześcijaństwo za obce i wrogie człowiekowi. Odrzucał też myśl, że to osobowy Bóg czy obietnica życia po śmierci stanowią gwarancję istnienia wartości perfekcyjnych. Nie bez powodu Elzenberg zafascynowany był religią buddyjską²¹. Marian Przełęcki, podobnie jak Elzenberg, nie przyjąłby przywołanej już tezy drugiej, upatrując źródło religijności w ogólnoludzkiej potrzebie nadania sensu światu i życiu²², a nie w śmiertelności. Nie jest również pewne, czy filozof ten przyjąłby tezę trzecią, ponieważ wydaje się, że sensotwórczy charakter religii stanowi dla niego kwestię indywidualną²³. Jednakże sprawa nie jest do końca jasna, ponieważ Przełęcki deklarował swoją aksjologiczną przynależność do chrześcijaństwa, a więc pewnej wspólnoty religijnej, nie uznając jednocześnie jej metafizyki. Uważał bowiem, że to właśnie ideał moralny, a nie metafizyka, powoduje, że człowiek przynależy do danej religii²⁴. Zdaniem autora omawianej książki pogląd Przełęckiego implikuje konieczność przyjęcia hierarchii form religii,

¹⁷ Tamże, 87–88.

¹⁸ Tamże, 226.

¹⁹ Tamże, 93.

²⁰ Tamże, 95.

²¹ Tamże, 102–104.

²² Tamże, 147.

²³ Tamże, 162.

²⁴ Tamże, 151–152.

wśród których występują także „amoralne”²⁵ formy religii. Jako przykład amoralnej formy religii wskazuje wierzenia Azteków, dopuszczające składanie ofiar z ludzi. Taka religia zdaniem Pencuły jest czymś niepożądanym²⁶. Jednakże wydaje się, że trudno byłoby znaleźć formę religii, która byłaby całkowicie wolna od jakiegokolwiek zbrodni. Wielu współczesnych uważa religię chrześcijańską za nie do końca moralną, wskazując na płonące stosy, działalność inkwizycji, brutalne wojny na tle religijnym, polowania na czarownice, sankcjonowanie europejskiego kolonializmu czy ukrywanie przestępstw seksualnych. W świetle współczesnych standardów moralnych znaczna część wymienionych grzechów nie wydaje się bardziej usprawiedliwiona niż składanie ofiar z ludzi. Idąc za wywodem autora, powinniśmy uznać całe chrześcijaństwo za formę religii, która jest niepożądana, i odrzucać ją wbrew bohaterom omawianej książki, którzy mimo swojego ateizmu potrafią dostrzec pozytywne strony chrześcijaństwa.

Podsumowując, omawiana książka może zaciekać kogoś, kto jest zainteresowany apologetyczną filozofią religii pisaną z perspektywy ateistycznej. Na uwagę zasługuje przejrzysta struktura monografii, precyzyjny język oraz jasno formułowane definicje niemal wszystkich terminów występujących w pracy. Autor, niestety, niejednokrotnie posługuje się pojęciami nacechowanymi emocjonalnie, z wyraźnym zamiarem dyskredytacji pewnych grup czy religii, za którymi osobiście nie przepada. Nie powinno to mieć miejsca w pracy naukowej, która nie jest publicystyką. Oprócz tego czytelnikom i czytelnikom zalecałbym uważną, krytyczną lekturę, ponieważ autorowi zdarza się przypisywać charakteryzowanym filozofom poglądy, których ci nie głoszą.

Rafał Wąż

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

E-mail: 308981@stud.umk.pl

ORCID: 0000-0001-5386-2876

²⁵ Autor zdaje się używać tego słowa w znaczeniu „zły”, a nie – jak wskazywałoby na to greckie znaczenie przedrostka „a-” sugerujące brak czegoś. Odmierna moralność, która nam się nie podoba, jest po prostu inną moralnością, a nie jej brakiem.

²⁶ Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii*, 152.

Bibliografia

- Karpiński Adam, Mirosław Nowaczyk. 1988. „Marksistowska teoria religii”. W: *Zarys religioznawstwa*, red. Józef Keller, 42–89. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Minois Georges. 2019. *Historia ateizmu. Niewierzący w świecie zachodnim od jego początków do naszych czasów*, przeł. Wanda Klenczon. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Pencuła Mateusz. 2020. *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.