

MAGDALENA TENDERA
(UNIwersytet Jagielloński)

Recenzja książki:

Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu, red. Jowita Guja,
Wydawnictwo Libron, Kraków 2012.

Książka została podzielona na trzy działy tematyczne: *Ateizm w filozofii Wschodu*, *Ateizm w filozofii Zachodu* oraz *Psychologiczne, socjologiczne i antropologiczne badania nad ateizmem*. Piętnaście interdyscyplinarnych artykułów, które zostały napisane przez autorów zajmujących się filozofią i namysłem nad społeczeństwem, stanowić może pretekst do przemyślenia na nowo zjawiska ateizmu.

Struktura książki jest „dialektyczna”, co koresponduje z toczącą się od dawna na gruncie naukowym i społecznym debatą dotyczącą nieistnienia Boga. Jowita Guja w tekście wprowadzającym pt. *Ateizm filozoficzny – źródła, główne problemy i nurty* wskazuje, iż zjawisko ateizmu jest niemal tak stare jak człowiek, oraz podkreśla szeroki zakres semantyczny analizowanego pojęcia. Tytuł tej pozycji sugeruje, że ateizm nie jest ani nowy, ani charakterystyczny jedynie dla zachodniej cywilizacji. W dalszych częściach książki myśl ta jest konsekwentnie rozwijana. W istocie procesy społeczne będące skutkiem oświecenia wzmocniły znaczenie ateizmu dla filozofii, wyjaskrawiły go i uczyniły oficjalną alternatywą w procesie świadomego wyboru postawy wobec świata. Jowita Guja wskazuje na możliwość wyodrębnienia trzech nurtów ateizmu w obszarze myśli zachodniej. Pierwszy z nich to ruch racjonalistyczny, mający swoje korzenie bezpośrednio w oświeceniu, którego zaufanie do rozsądku kazało odrzucić wiarę jako wymysł i przejaw irracjonalnej strony ludzkiej natury. Drugi nurt cechuje – jak pisze autorka – „nastawienie egzystencjalistyczne i emocjonalne. Nurt ten za główny punkt odniesienia obiera ludzkie cierpienie”¹. Podejście to jest cha-

¹ J. Guja, *Wprowadzenie: ateizm filozoficzny – źródła, główne problemy i nurty*, [w:] *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, red. J. Guja, Kraków 2012, s. 11.

rakterystyczne dla tych autorów, którzy próbują pogodzić istnienie Boga ze złem na ziemi. Jest to kwestia, z którą mierzyli się między innymi Fiodor Dostojewski i David Hume. Trzeci nurt, typ alienacyjny, znamieny jest dla takich myślicieli, jak Ludwig Feuerbach, Fryderyk Nietzsche, Karol Marks, Zygmunt Freud czy Jean-Paul Sartre. Nurt ten, chyba najbardziej radykalny ze wszystkich, nie tylko odmówił Bogu wszelkich dotychczas przysługujących mu racji, ale podjął otwartą walkę z dogmatami, tradycją chrześcijańską oraz rozpoczął batalię o godność człowieka w kontekście jego absolutnej samotności we wszechświecie. Prowokacyjny i buntowniczy w swoich hasłach, z niejednokrotnie straceńczą postawą wobec transcendencji, nurt ten oddawał świat w ręce człowiekowi, pozostawiając mu decyzję co do jego losów.

Część pierwszą książki, *Ateizm w filozofii Wschodu*, otwiera artykuł *Filologiczna analiza terminów „teizm”, „ateizm” i jej wpływ na recepcję filozoficznych systemów Wschodu*. Marta Kudelska dokonuje w nim krytyki różnorodnych prób analiz ateistycznych koncepcji wschodnich przy użyciu kategorii pojęciowych, które powstały na gruncie tradycji chrześcijańskiej i – mówiąc szerzej – greckiego dziedzictwa intelektualnego. Częstym skutkiem używania tak odziedziczonego pojęcia „ateizm” jest próba monopolizacji prawdy związanej z oceną zjawiska ateizmu przez chrześcijaństwo. Sytuacja taka prowadzi do nieporozumień wynikających z utożsamienia wschodnich myśli nie-teistycznych z europejskim ateizmem. Rola kulturotwórcza koncepcji teistycznych i ateistycznych jest kluczowa dla relacji społecznych oraz godzenia coraz mocniej dostrzegalnych różnic pomiędzy spotykającymi się formacjami religijnymi. Funkcja tworzenia współczesnej rzeczywistości kulturowej jest u źródeł silnie związana odmiennymi koncepcjami kosmologicznymi, mającymi swoje prapoczątki wiele tysięcy lat „przed Chrystusem”.

Autorka wskazuje na fakt, że indyjska myśl klasyczna nie posiada pojęcia odpowiadającego greckiemu *theos*, natomiast omówione zostają pojęcia podobne teizmowi, ateizmowi oraz złu chrześcijańskiemu, takie jak: *Īśwara*, *āstika* i *nāstika* czy *duḥkha*. Nie są one równoznaczne z konkretnymi europejskimi kategoriami, ale jako pojęcia funkcjonują w podobny sposób, stanowiąc ramy orientacyjne w rzeczywistości.

Poszukuje się zatem wspólnych płaszczyzn porozumienia, gdyż niezbędny jest dialog religii wschodnich i chrześcijaństwa w walce o przywrócenie człowiekowi wymiaru duchowego, którego brak staje się coraz bardziej dotkliwy. Obie płaszczyzny dialogu są prawdopodobnie nieprzekładalne w całości swoich znaczeń i symboli. Podobne stanowisko w tej dyskusji zajmuje Łukasz Trzeński, który zaczyna swój artykuł stwierdzając: „Wiele terminów humanistyki używanych dotychczas w przekonaniu, że ich granice są dostatecznie ostre, a definicje wyczerpujące i adekwatne, nie spełniło pierwotnych oczeki-

wań nieusuwalnej poprawności”². Autor wskazuje na społeczne i polityczne konsekwencje różnic wynikających z nieznamomości tradycji i wartości odmiennych kultur oraz nieporozumień, które prowadzą do nietolerancji i konfliktów kulturowych. Problem ten jest dużo bardziej złożony, niż zwykle się przypuszczać, głównym jego nośnikiem jest język, zaś europejska aparaturo pojęciowa jest uboga w perspektywie ogromnej potrzeby opisanie religii Wschodu.

W tej samej części książki znajduje się także artykuł Anny I. Wójcik pt. *O tym, jak konfucjaniści radzą sobie bez Boga, lecz nie bez religii*. Konfucjanizm jest w tym względzie unikatowym zjawiskiem, gdyż pokazał – spełniając warunki systemu religijnego – iż ani Bóg, ani wspólnota Kościoła nie są warunkiem niezbędnym istnienia etyki i moralności. Etyka i moralność są tutaj formą pozostawania w harmonijnej relacji ze światem i z innymi ludźmi. Autorka pisze o konfucjanizmie: „Praktycznie jest to więc pogląd ateistyczny. Ale inaczej niż w większości sposobów, w jaki rozumiany był i jest ateizm na Zachodzie, nie wynika on ani z zaprzeczania istnienia rzeczywistości boskiej, ani z walki z wpływami zinstytucjonalizowanych form życia religijnego”³. Postulatem konfucjanizmu jest wiara w te sfery życia, które jednostka sama jest w stanie zmieniać i kreować. W praktyce istotny jest wpływ na siebie, kreowanie siebie jest głównym filarem tej nauki. Owo doskonalenie własnych cnót przejawia się w pielęgnowaniu humanitarności, dbałości o szczegóły czy czystość sumienia. Wybór takiej drogi, pisze Anna Wójcik, „ma swoje źródło nie w akcie wiary, lecz w decyzji egzystencjalnej”⁴. Elegancja w działaniu, dbałość o wdzięk wydarzeń i celebrowanie świąt nabierają ogromnego znaczenia jako symbol dojrzałej troski, efekt nauki i pracy nad sobą. W ten sposób samorozwój jednostki realizuje się w grupie społecznej.

W kontekście pierwszej części książki część następną, zatytułowaną *Ateizm w filozofii Zachodu*, sprawia wrażenie dużo bardziej dramatycznej i burzliwej w swoim przekazie. Jest tak w istocie, gdyż należy pamiętać o przemianach historyczno-politycznych, w jakich powstawała XIX- i XX-wieczna filozofia europejska. Zarówno przyspieszające tempo rozwoju gospodarczego, jak i wojny światowe odcisnęły ogromne piętno na myśli filozoficzno-religijnej Europy.

Malwina Rolka w artykule *Wielki Inkwizytor, czyli człowiek po śmierci Boga* pisze o procesie odejścia od Kościoła w następujący sposób: „zanegowanie wiary odbywa się na dwóch poziomach: po pierwsze wówczas, gdy

² Ł. Trzeciński, *Problem ateizmu w filozofii indyjskiej. Śri Ramana Maharishi i Nisargadatta Maharaj*, [w:] *Ateizm...*, op. cit., s. 31.

³ A. I. Wójcik, *O tym, jak konfucjaniści radzą sobie bez Boga, lecz nie bez religii*, [w:] *Ateizm...*, op. cit., s. 49.

⁴ *Ibidem*, s. 56.

odrzucając istnienie Boga jako podstawy i przyczyny świata [...]; po drugie kiedy w swoich działaniach, decyzjach i wyborach nie odnosimy się do żadnego ponadludzkiego źródła norm i wartości”⁵. Artykuł ten stanowi streszczenie myśli Fryderyka Nietzschego i jego rozumienia religii jako systemu myślowego analogicznego do nauki czy metafizyki. Pojawia się tutaj także problem kształtowania się wizerunku Boga w początkach kultury Europy analizowany przez Miquela de Unamuno, który podkreśla, iż problem Boga jest kluczowy dla egzystencji człowieka. Jest to kwestia wolności, wyboru wartości, a więc określonych ideałów humanizmu, które pozbawione zakorzenienia w transcendencji muszą – zdaniem de Unamuno – ulec przeformułowaniu. Czy Bóg naprawdę umarł? Zdziwiający jest fakt, jak łatwo człowiek kultury chrześcijańskiej chciałby uśmiercić Boga, skoro podstawowy dogmat chrześcijaństwa mówi, że Bóg jest wieczny. Echo Nietzschego toczy pod górę swój kamień niczym Syzyf...

Pytanie, które Dostojewski kazał zadać Inkwizytorowi ustami Iwana, brzmi: „Po cóżeś przyszedł nam przeszkadzać? Albowiem przyszedłeś nam przeszkadzać i sam o tym wiesz”⁶. Pytanie to w licznych filozoficzno-religijnych dyskursach krajów Zachodu do dzisiaj nie milknie i jest krzyżem na plecach ponowoczesnej cywilizacji europejskiej. Bóg umarł i żyje, wiara w człowieka go nie wyparła, bo tam, gdzie jest problem człowieka, pojawia się również problem Boga. Wymiar duchowy i transcendentny jest nieusuwalny, przemiana tych kategorii na użytek ateizmu może okazać się niewykonalna.

Również artykuł Joanny Hańderek *Alberta Camusa etyka ateizmu* mocno kontrastuje z pierwszym blokiem tematycznym książki. Wedle autora *Upadku* religia stanowi element kulturowych zasad i norm, które – pozornie wieczne i niezmiennie – nie mają źródła poza człowiekiem i należą do tego świata. Uświadomienie sobie dysonansu pomiędzy człowiekiem a otaczającą go rzeczywistością prowadzi do poczucia absurdu; „Sytuacja absurdu Camusa – pisze Hańderek – wyraża się wówczas, kiedy człowiek uświadamia sobie, że wszystko, co przyjmował za naturalne i oczywiste, jest tak naprawdę uwarunkowane kulturowo. Nie ma więc niezmiennych norm i zasad, tylko ludzkie konstrukcje i arbitralnie przyjmowane zasady kulturowych wyborów”⁷. Taką konstrukcją jest również chrześcijaństwo, które ogranicza wolność i opustosza egzystencję, jest niesprawiedliwe, bo usprawiedliwia nieuzasadnione cierpienie, nazywając je wolą Boga. „Gdy człowiek uświadamia sobie swą sytuację – absurdalność

⁵ M. Rolka, *Wielki Inkwizytor, czyli człowiek po śmierci Boga*, [w:] *Ateizm*, op. cit., s. 122.

⁶ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Warszawa 1959, s. 297.

⁷ J. Hańderek, *Alberta Camusa etyka ateizmu*, [w:] *Ateizm...*, op. cit., s. 155.

istnienia – ma możliwość innego rodzaju działania”⁸. Aby tak się stało, najpierw musi runąć dekoracja.

Psychologiczne, socjologiczne i antropologiczne badania nad ateizmem to trzecia część książki, która poza teoretycznymi rozważaniami wprowadza do debaty wątki empiryczne, socjologiczne i kulturoznawcze. Część ta stanowi idealne uzupełnienie i – w jakimś stopniu – weryfikację dwóch poprzedzających ją części.

Paweł M. Socha w artykule *Psychologia ateisty – zarys problemu i próba badania empirycznego* stwierdza, że psychologia religii w bardzo znikomym stopniu mówi o różnicach, jakie dzielą jednostki religijne i niereligijne. Słabą stroną prowadzonych w tym obszarze badań „jest zwykle to, że «ustawiają» one osoby niereligijne na ujemnym biegunie kontinuum religijności, co nie mówi zbyt wiele na temat treści owej niereligijności”⁹. Zatem nie wiadomo, czy osoby niereligijne tylko odmawiają uwewnętrznienia pewnych treści, czy też zastępują je innymi. Źródłem samej postawy jest zwykle świadoma decyzja, która wynika z rozczarowania.

Autor przywołuje badania, z których wynika, że osoby religijne i niereligijne cechuje duże podobieństwo różnych cech osobowości, między innymi nastawienie prospołeczne. Zupełnie inaczej w tym porównaniu wypada grupa osób o postawie ambiwalentnej wobec religijności; w niej postawa prospołeczna jest najsłabsza. Niereligijność i religijność są konstruktami samoświadomości jednostki, stanowią zespoły poglądów na świat. Ponadto, autor omawia następujące typy postawy areligijnej: ateizm, agnostycyzm, wątpliwość i obojętność. Paweł Socha podkreśla także, że religia stanowi ważny element sfery poznawczej człowieka, która służy dawaniu odpowiedzi na pytania, na które nie potrafi odpowiedzieć nauka. Jest to jednak forma poznawcza dająca wiedzę bardzo niepewną i wieloznaczną¹⁰.

Radosław Tyrała, autor kolejnego artykułu, wskazuje na negatywne konsekwencje analizy problemu ateizmu i agnostycyzmu na płaszczyźnie czysto teoretycznej. Autor w artykule *Odcienie niewiary – okiem socjologa* pisze: „wszystkie te zabiegi odbywać się będą na poziomie abstrakcyjnym, czysto teoretycznych dociekań. Tym samym będą wolne od ingerencji czynników o innym charakterze”¹¹. Z jednej strony mamy zatem czysto modelowe, spójne koncepcje teorii, z drugiej praktykę badawczą, która również boryka się ze swoimi problemami. Istnieją rzecz jasna liczne jednostki i grupy deklarujące

⁸ Ibidem, s. 163.

⁹ P. Socha, *Psychologia ateisty – zarys problemu i próba badania empirycznego*, [w:] *Ateizm...*, op. cit., s. 203.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ R. Tyrała, *Odcienie niewiary – okiem socjologa*, [w:] *Ateizm...*, op. cit., s. 221.

ateizm i agnostycyzm, ale w gruncie rzeczy nie ma możliwości wykonania badań reprezentatywnych dla tej populacji, gdyż podstawowe cechy tej grupy są nieznane. Można natomiast spróbować wskazać cechy ateisty, do których należą: brak przynależności do grupy o charakterze religijnym, brak uczestnictwa w praktykach religijnych, posiadanie obrazu świata oraz słownictwa zdesakralizowanego i czysto naukowego, niewyznawanie religijnych norm i wartości¹².

Po przeczytaniu artykułu Tyrały można dostrzec, iż wybór powyższych cech jako modelowych dla ateizmu jest nieco dyskusyjny chociażby z uwagi na fakt, że wiele z wymienionych wartości i norm religijnych jest podzielanych przez humanizm i różne koncepcje świeckie. Pozostałe grupy zmiennych też są niezadowolające. Nie jest to przejaw słabości warsztatu badacza, ale wynika z istoty samego zjawiska. Należy podkreślić, że omawiana metodologia dotyczy badań w kontekście kultury polskiej, która przechodzi szereg rozmaitych transformacji oraz w której w dalszym ciągu funkcjonuje stereotyp człowieka religijnego jako osoby nobliwej i regularnie uczestniczącej w praktykach religijnych. Deklaracja taka niekoniecznie musi oznaczać religijność, zaś zwykle wykazuje szereg cech charakterystycznych dla konformizmu. Religia zaś jest konstruktem wewnętrznym poszczególnych jednostek i przejawia się w bardzo różnorodny sposób, który trudno jednoznacznie opisać.

Artykuł Karola Kaczorowskiego *Ateizm pierwotny jako idea antropologii społeczno-kulturowej* jest jedynym tekstem przywołującym myśl klasycznych antropologów w omawianym zbiorze. Autor przywołuje myśli takich antropologów, jak James Frazer, Clifford Geertz, Chris Hann, John Lubbock czy Edward Burnett Tylor. Pojawiają się też dwie ważne postacie dyskursu socjologicznego: Émile Durkheim i Jerzy Szacki. Zagadnienia związane z religijnością są jednym z podstawowych obszarów zainteresowania antropologii. Autor wskazuje na dwie odmienne tendencje w podejściu do ateizmu w tej dyscyplinie. Jest to zjawisko traktowane z jednej strony jako najwyższe stadium rozwoju cywilizacji, nauki i samoświadomości, z drugiej – jako zjawisko pierwotne, które zanika wraz z rozwojem społecznym i ewolucją kultury. To drugie założenie stanowi wątek rozwijany w dalszej części artykułu. Podejście takie jest charakterystyczne głównie dla koncepcji ewolucjonistycznych i europocentrycznych. Również w przypadku odległych czasowo i przestrzennie społeczności powraca problem desygnatów pojęcia „ateizm”. Czy do zjawiska tego należy zaliczyć animizm, fetyszyzm albo totemizm? Czy brak pojęcia Boga oznacza ateizm? Dla wielu myślicieli religia jest efektem dojrzewania społeczeństwa, obserwacji, namysłu. Autor artykułu podkreśla fakt, że „w obrębie antropologii fizycznej i biologii powstało wiele teorii przyjmujących religię za

¹² Ibidem.

mechanizm adaptacyjny, który prawdopodobnie pojawił się wraz z hominizacją, możliwe jest zatem, że religia była równoczesna kulturze”¹³.

Książka jest godna polecenia chociażby ze względu na bardzo rzetelne opracowanie wybranych problemów ateizmu i ich uporządkowanie. Autorzy dokonują przeglądu różnorodnych koncepcji, a także porządkują pojęcia, których pola semantyczne są niejasne i ciągle dyskusyjne. Takie zabiegi dają mocną podstawę dla dalszych poszukiwań klucza do zrozumienia zjawiska ateizmu w kulturze.

¹³ K. Kaczorowski, *Ateizm pierwotny jako idea antropologii społeczno-kulturowej*, [w:] *Ateizm...*, op. cit., s. 255

