

Roman Rożdżeński

Ateizm, czyli  
wiara negatywna

Ateistyczne przeświadczenia  
z perspektywy pytań granicznych

# Spis treści

Przedmowa	9
1. Zarys dziejów ateizmu w kulturze Zachodu	15
1.1. Wprowadzenie	16
1.2. Erozja chrześcijańskiej wiary jako następstwo reformacji i wojen religijnych	21
1.3. Od „naukowej” religii do oświeconego ateizmu	27
1.4. Ateizm w XIX wieku. Próba jego teoretycznego uzasadnienia przez Ludwika Feuerbacha	37
1.5. Ambitny zamiysł Karola Marksa, ażeby naukowo uzasadnić ateizm	43
1.6. Obwieszczanie „śmierci Boga” przez Fryderyka Nietzschego	49
1.7. Spekulacje Zygmunta Freuda na temat genezy religii	54
1.8. Próby Jeana-Paula Sartre’a radykalnego uzasadnienia ateizmu	58
1.9. Zjawisko „nowego ateizmu” i jego walka z religią w imię współczesnej nauki	66
1.10. Relacja nauki do religijnej wiary w Boga obecnie	69
2. Argumenty ateistów mające podważyć wiarę w istnienie Boga	75
2.1. Wprowadzenie	76
2.2. Uwagi wstępne	77
2.3. Argument z krytyki tzw. dowodu ontologicznego	80
2.4. Argument z krytyki tzw. dowodu z przygodności świata	85

2.5.	Argument z krytyki tzw. dowodu z celowości dostrzeganej w świecie istot żywych	91
2.6.	Argument ze słabości doświadczeń przemawiających za istnieniem Boga	97
2.7.	Argument oparty na przeświadczeniu, że wszelkie religijne wyjaśnienia mają jedynie pozorny charakter	101
2.8.	Argument z istnienia w świecie ogromu zła	106
2.9.	Argument z mierności tej istoty, jaką jest człowiek	113
2.10.	Argument z przeświadczenia o iluzorycznym charakterze naszego pragnienia Boga	117
2.11.	Podsumowanie	119
3.	Teoretyczne oraz praktyczne konsekwencje ateizmu	123
3.1.	Wprowadzenie	124
3.2.	Konsekwencje utraty wiary w Boga w ujęciu André Comte-Sponville'a	124
3.3.	Konsekwencje utraty wiary w Boga według Fryderyka Nietzschego	130
3.4.	Istota nihilizmu oraz jego relacja do ateizmu w ujęciu André Comte-Sponville'a	132
3.5.	Istota nihilizmu oraz jego relacja do ateizmu według Fryderyka Nietzschego	135
3.6.	Postulowany przez Nietzschego sposób przewyciężenia nihilizmu	139
3.7.	Czy Nietzschemu udało się zabezpieczyć ateizm przed popadnięciem w nihilizm?	144
3.8.	Dziewięć przykładów teoretycznych konsekwencji ateizmu	145
3.9.	Pięć przykładów praktycznych konsekwencji ateizmu	160
3.10.	Konsekwencje ateizmu w postaci XVIII- i XIX-wiecznego antyteizmu	175
3.11.	Konsekwencje antyteizmu w XX wieku	184
3.12.	Podsumowanie	193
4.	Podstawowa alternatywa: wiara pozytywna – wiara negatywna	199
4.1.	Wprowadzenie	200
4.2.	Ateizm jako wiara negatywna	202

4.3.	Co sprawia, że kwestia istnienia Boga jest dla człowieka ważna nawet wtedy, gdy zaprzecza on Jego istnieniu?	207
4.4.	Co faktycznie nas wyróżnia spośród wszystkich innych istot żyjących?	211
4.5.	Możliwości, jakie nasze myślenie może odkrywać w mroku, który spowija ostateczne „dokąd” oraz „po co” naszej egzystencji	216
4.6.	Analiza pierwszej możliwości, która otwiera przed naszym myśleniem perspektywę ostatecznej beznadziejności	220
4.7.	Analiza drugiej możliwości, która otwiera przed naszym myśleniem perspektywę ostatecznej beztroski	224
4.8.	Analiza trzeciej możliwości otwierającej perspektywę agnostyczną	227
4.9.	Analiza czwartej możliwości, która zakłada, że człowiek może sam dla siebie ustanawiać jedyny cel (a tym samym sens) własnego życia	231
4.10.	Analiza piątej możliwości otwierającej również perspektywę agnostyczną	234
4.11.	Czy agnostycyzm jest naprawdę neutralny w kwestii istnienia Boga?	236
4.12.	Analiza szóstej możliwości wykazująca jej zgodność z teistycznym pojmowaniem Boga	241
4.13.	Podsumowanie	247
5.	Pytanie o warunki możliwości nawrócenia ateisty	251
5.1.	Wprowadzenie	252
5.2.	Przykład pierwszy: Szawel z Tarsu	255
5.3.	Przykład drugi: Alfons Ratisbonne	259
5.4.	Przykład trzeci: André Frossard	264
5.5.	Przykład czwarty: Karol de Foucauld	277
5.6.	Przykład piąty: Edyta Stein	284
5.7.	Przykład szósty: Alexis Carrel	295
5.8.	Emila Zoli „relacje” o uzdrowieniach ludzkich	304
5.9.	Kilka uwag na temat stosunku władz Kościoła do ludzkich uzdrowień	311
5.10.	Możliwość nawrócenia ateisty – warunek pierwszy	314
5.11.	Możliwość nawrócenia ateisty – warunek drugi	316

5.12.	Inne czynniki warunkujące możliwość nawrócenia ateisty	319
5.13.	Podsumowanie	324
	Zakończenie	327
	Bibliografia	331
	Indeks osób	339

# Przedmowa

Do swoistych cech, które radykalnie wyróżniają człowieka spośród wszystkich istot żyjących na Ziemi, należy niewątpliwie zaliczyć jego możliwość dokonywania intelektualnej transcendencji. Albowiem ta specyficzna zdolność pozwala mu myślowo wykraczać poza to, cokolwiek bywa mu dane „tu i teraz”, ku racjom, uzasadnieniom, warunkom i możliwościom tego czegoś, jak również ku temu, co jest „tylko możliwe” oraz co „powinno być”, chociaż tego faktycznie nie ma. W ten sposób, dzięki posiadaniu tej szczególnej możliwości, człowiek jest istotą racjonalną, wewnętrznie ukierunkowaną na dążenie do zrozumienia, czyli na poszukiwanie prawdy o tym, z czym kiedykolwiek ma do czynienia. Co więcej, dzięki posiadaniu owej możliwości udziałem człowieka stała się też zdolność zdumiewania się tym, czego doświadcza on w świecie, jak i w sobie samym. Z tego zadziwienia zrodzić się w nim mogą szczególnego rodzaju pytania, które tradycyjnie bywają określane mianem „pytań granicznych”. Pytania te są od wieków czymś niezbywalnie ważnym: zarówno dla refleksji filozoficznej, jak również dla myślenia religijnego (tj. teologii). Powód tego staje się zrozumiały, gdy się rozważy kilka przykładów tego rodzaju pytań.

(A) Zacznijmy od tego, że niekiedy może nawiedzać jakiegoś człowieka poczucie, iż istnienie świata jest intrygujące i tajemnicze, ponieważ świat sam przez siebie nijak nie tłumaczy faktu swojego zaistnienia. Wskutek tego świat ten odsyła niejako myślenie owego człowieka ku czemuś takiemu, co będąc samo całkowicie nieuwarunkowane w swoim istnieniu, byłoby zarazem czymś takim, przez co wszystko inne – co przynależy do ogromu świata, w którym żyjemy i którego jesteśmy znikomą częścią – byłoby ostatecznie uwarunkowane. Przy okazji przeżywania przez człowieka tego rodzaju poczucia mogą się w nim zrodzić takie oto pytania: czy istnieje coś, co jest absolutnie pierwsze i nieuwarunkowane, a dzięki czemu wszystko

inne byłoby uwarunkowane? Innymi słowy: czy istnieje Bóg, różny od świata, czyli Byt radykalnie transcendentny względem świata, który byłby jego stwórcą?

(B) Jednak tajemniczość istnienia może również zaintrygować człowieka z nieco innego jeszcze powodu. Może mianowicie stać się tak wówczas, kiedy on się zadziwi tym, że w ogóle istnieje świat oraz to wszystko, co się w nim znajduje. Z tego zaś zadziwienia zrodzić się może spontanicznie pytanie, które postawił niegdyś Gottfried W. Leibniz: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Przecież nicość (czyli „nic”) jest o wiele prostsza i łatwiejsza niż coś (czyli niż jakikolwiek konkretny byt)! W taki to sposób rozpoczyna się przygoda ludzkiego myślenia z nicością, która, choć „nie jest” (nie istnieje, gdyż istnieje wyłącznie coś, czyli jakiś konkretny byt), to jednak „udziela się” jakoś człowiekowi i niejako narzuca się mu do przemyślenia.

(C) Zadziwienie człowieka może również wzbudzić fakt, że wszystko to, co istnieje, pojawiło się kiedyś, by następnie, trwając przez jakiś czas, przeminąć ostatecznie bez śladu. Zawsze zaś rozgrywa się to w mrocznym jak gdyby „horyzoncie”, który tajemniczo spowija zarówno wszystko to, co już niegdyś bezpowrotnie przeminęło, jak również to wszystko, co kiedyś może ewentualnie nadejść w przyszłości. Gdy człowiek uprzytomni to sobie, wtedy mogą się zrodzić w nim takie oto pytania: skąd się wzięło i dokąd ostatecznie zmierza istnienie tego wszystkiego, co aktualnie istnieje? Dzięki czemu i ostatecznie po co istnieje to wszystko, co faktycznie istnieje? Uprzymiarniając zaś sobie tajemniczość swej własnej egzystencji, człowiek może postawić analogiczne pytania: skąd przychodzę i dokąd ostatecznie zmierzam? Dzięki czemu i ostatecznie po co „coś” takiego, jak „bycie człowiekiem”, stało się moim udziałem, jako „moje własne istnienie”?

(D) Zdumienie człowieka może również budzić ta okoliczność, że świat udostępnia się jemu zawsze, w trakcie podejmowanych przez niego usiłowań poznawczych, jako niezmiernie złożona, lecz całościowo uporządkowana w swoim ogromie struktura. Zadziwienie tym faktem prowokuje go do postawienia pytania: dlaczego istnieje uporządkowany świat, który jest dla nas możliwy do racjonalnego poznawczego ujęcia, a nie jako jakiś całkowicie bezładny, racjonalnie nieuchwytny chaos?

(E) Nasze zdumienie wzbudza również fakt istnienia na Ziemi niezmiernego bogactwa najrozmaitszych form i odmian istot żywych. Zaintrygowanie tym zdumiewającym faktem może nasuwać człowiekowi pytania: skąd się właściwie wzięło całe to przeogromne bogactwo

przeróżnych (aktualnych i minionych) odmian i form życia? Co takiego miałyby stanowić ostateczne źródło (względnie: ostateczny czynnik sprawczy) odwiecznego zjawiska życia na Ziemi, tak przebogatego w swoich wielorako zróżnicowanych przejawach?

(F) Z kolei świadomość odwiecznego istnienia w świecie ogromu zła, jak również osobiste bolesne doświadczenia życiowe, mogą wzbudzać w człowieku takie oto pytania: dlaczego w świecie istnieje aż tyle zła i niesprawiedliwości? Czy nasze życie w ogóle ma jakiś sens, skoro niejednokrotnie bywa ono tak tragicznie nieudane wskutek dotkliwych cierpień i niepowodzeń, jakie nas spotykają? Czy nasze życie ma jakiś sens, skoro jego kresem jest śmierć, która zdaje się wszystko ostatecznie obracać wniwecz? Czy śmierć zawsze ma ostatnie słowo? Czy może jednak istnieje w nas jakiś nieśmiertelny pierwiastek, który nie ulega jej przemocy?

Wszystkie te wyżej podane pytania są „graniczne” w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze są one „graniczne” z tego powodu, że to, czego dotyczą, odgranicza je radykalnie od tego wszystkiego, czym zajmują się empiryczne nauki szczegółowe. Innymi słowy, to, o co w nich chodzi, wymyka się całkowicie owym naukom, stanowiąc dla nich jak gdyby nieprzekraczalną granicę. Po wtóre, pytania te mogą być określane jako „graniczne” również z tego powodu, że to, czego one dotyczą, nie jest wyłącznym tematem filozoficznego namysłu, lecz również ważnym tematem teologicznych przemyśleń, inspirowanych treścią religijnej (zwłaszcza chrześcijańskiej) wiary. Tak więc, w tym drugim znaczeniu, graniczny charakter owych szczególnych pytań polegałby na tym, że sytuują się one niejako na granicy myślenia filozoficznego oraz religijnego (teologicznego). Z tego też właśnie powodu to, co w pytaniach tych jest wyrażone, stanowiło odwiecznie naturalne źródło przeświadczeń o charakterze religijnym, a zarazem od początku było w kulturze Zachodu przedmiotem czysto racjonalnej, czyli filozoficznej refleksji.

Już z powyższych rozważań wynika, że do tych granicznych pytań należy również pytanie o Boga, a zatem nie jest ono obce filozoficznemu myśleniu. Dlatego na Zachodzie zarówno teologia (jako racjonalna refleksja, inspirowana przez zastane religijne przeświadczenia), jak również filozofia (jako czysto rozumowe dociekanie dotyczące ostatecznej racji rzeczywistości), zawsze miały na uwadze coś takiego, co byłoby bezwzględnie pierwsze, a tym samym absolutnie nieuwarunkowane przez cokolwiek innego. Oczywiście, pytanie o Boga jest rozważane w ramach filozofii w zasadniczo inny sposób,



niż ma to miejsce na gruncie teologii. Filozofia czyni to bowiem wyłącznie wysiłkiem naturalnego rozumu, odwołując się do czysto racjonalnych uzasadnień. Natomiast chrześcijańska teologia w swej pracy badawczej odwołuje się przede wszystkim do Bożego objawienia, przekazywanego w Kościele drogą tradycji i autorytetu. Jest więc zrozumiałe, że w teologii czynnik racjonalny (tzn. metody analizy, dowodzenia, precyzacji pojęć itp.), który ona czerpie z odpowiedniego dorobku filozoficznych przemyśleń, nie jest czymś samoistnie ważnym. Albowiem ten racjonalny czynnik spełnia w teologii funkcję niezbędnego narzędzia, które służy jej do wypracowania bardziej precyzyjnego i pogłębionego rozumienia tych religijnych treści, które są myśleniu teologicznemu uprzednio dane, i które są dla niego najważniejsze. Nieuchronną konsekwencją tej różnicy między filozoficznym a religijnym (teologicznym) podejściem do pytania o Boga jest to – jak wskazywał niegdyś Blaise Pascal – że „Bóg filozofów” (jako Pierwsza Przyczyna wszechrzeczy, *Causa sui*, Absolut itp.) nie jest dokładnie tym samym co Bóg żywej, religijnej wiary: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Są to bowiem odmienne sposoby ujmowania Jego nieskończonej Rzeczywistości, w których się wyraża (niepokonalna dla nas) ograniczoność naszych możliwości pojmowania.

Tak więc, choć słowo „Bóg” jest zaczerpnięte z języka religijnego, niemniej wiąże się z nim niezbywalnie ta graniczna problematyka, która od początku miała również doniosłe znaczenie dla filozofii. Dlatego pytanie o Boga zajmowało bardzo ważne miejsce jeszcze w przemyśleniach wielkich klasyków nowożytnej filozofii: Kartezjusza, Leibniza, Pascala, Nicolasa Malebranche’a oraz George’a Berkeleya. Dopiero w XVIII wieku libertyńscy i ateistyczni przedstawiciele francuskiego oświecenia (Wolter, Denis Diderot, Paul Henry Holbach, Claude-Adrien Helvétius, Julien Offray de La Mettrie) nie tylko jawnie zerwali z dotychczasowym – zasadniczo pozytywnym – związkiem filozofii z religijnym myśleniem, lecz usiłowali dokonać przekształcenia filozofii w radykalną krytykę chrześcijańskiej wiary i teologii. Celem tej antyreligijnej filozofii miało być racjonalne wykazanie tego, że religijne wierzenia (oraz dotyczące ich teologiczne rozważania) posiadają całkowicie nedorzeczny charakter i dlatego należy je jak najszybciej wypłenić z ludzkich umysłów. Miało się to dokonać dzięki bezwzględnemu zwalczaniu odwiecznych „religijnych przesądów” i zastąpieniu ich rzetelną wiedzą, czyli wiedzą w pełni racjonalną i wolną od jakichkolwiek odniesień do uznanej za urojenie religijnych fanatyków nadprzyrodzoności.

Od początku zatem ateizm wiązał się z poczuciem dziejowej misji, nawiązując w tym do starożytnego mitu o Prometeuszu, który, aby wyrwać ludzi z ciemności i zimna, wykradł dla nich ogień z niebiańskiej siedziby bogów. Dlatego kolejne pokolenia ateistów, przejęte prometejską ideą walki o wyzwolenie ludzkości z mroku religijnych przesądów, opracowywały rozmaite argumenty, które – w ich przekonaniu – całkowicie i jasno dowodziły, że religijna wiara w Boga ma czysto iluzoryczny charakter, a zatem zasługuje jedynie na odrzucenie przez ludzi naprawdę światłych. Dawało to ateistom poczucie bezwzględnej intelektualnej wyższości w stosunku do ludzi religijnych, ponieważ – w ich przekonaniu – ludzie ci, przez swe uparte trzymanie się irracjonalnych wierzeń, okazywali się niezdolni do tego, ażeby się wspiąć na takie wyżyny samodzielnego i dociekliwego myślenia, jakie oni, ateści, już dawno zdołali osiągnąć. Z tego też powodu ateści od początku uważali za coś oczywistego, że ich argumenty przemawiające zdecydowanie za nieistnieniem Boga mają charakter prawdziwie naukowy i dlatego są „jedynie słuszne”, a w każdym razie nieporównanie bardziej racjonalne i przekonujące niż wszystkie argumenty (za istnieniem Boga), jakie kiedykolwiek zostały opracowane przez ludzi religijnych.

Na gruncie tego swojego przeświadczenia ateści często też deklarowali, że są w stanie udzielić jasnych i wyczerpujących odpowiedzi na graniczne pytania, jakie odwiecznie intrygują ludzkie umysły, a na które religia i teologia udzielały zawsze – ich zdaniem – odpowiedzi jedynie pozornych i zwodniczych. Czy jednak rzeczywiście owe ateistyczne argumenty – podejmujące problematykę pytań granicznych w celu wykazania, że Bóg nie istnieje (a nawet, że On w ogóle istnieć nie może) – mają tak mocne racjonalne uzasadnienie, jak ateści bywają o tym przekonani? Pytanie to jest bardzo ważne z tego powodu, że gdyby się udało uzyskać na nie rzetelną odpowiedź, miałoby to wówczas kluczowe znaczenie dla oceny zasadności ateistycznych roszczeń, a tym samym ateistycznego światopoglądu. Przede wszystkim o taką właśnie ocenę racjonalnej zasadności ateizmu chodzić będzie w całości krytycznych rozważań podejmowanych w kolejnych rozdziałach tej rozprawy.

Kraków, 16 listopada 2015 roku

Zarys dziejów  
ateizmu w kulturze  
Zachodu

1.

## 1.1. Wprowadzenie

W społeczeństwach Zachodu w ciągu XIX i XX wieku ateizm uzyskał nie tylko prawo obywatelstwa, lecz również wyraźny wpływ na kształtowanie całości ich życia. Fakt ten nasuwa pytania: Jak do tego doszło? Jakie idee oraz wydarzenia spowodowały, że życie i kultura społeczeństw chrześcijańskiej Europy ulegały coraz bardziej radykalnej laicyzacji? Waga tych pytań wypływa z faktu, że przez długie wieki w społeczeństwach Europy istnienie chrześcijańskiego Boga (tak jak poprzednio pogańskich bóstw) niemal przez nikogo nie było podawane w wątpliwość.

Poszukując odpowiedzi na te pytania, należy najpierw zauważyć, że choć współcześnie ateizm stał się zjawiskiem ogólnoświatowym, to przecież wywodzi się on z chrześcijańskiego Zachodu, który w ciągu ostatnich kilku wieków mocno oddziaływał na kształt także innych kultur i cywilizacji<sup>1</sup>. Zwrócił na to niegdyś uwagę w czasie obrad Soboru Watykańskiego II kardynał Franz Koenig, podkreślając, że „korzenie ateizmu przypuszczalnie tkwią tylko w tak zwanym zachodnim świecie. [...] Na przykład w Indiach czy innych częściach Azji i Afryki nie możemy stwierdzić niczego, co – podobnie jak w świecie zachodnim – miałoby się przyczynić do powstania ateizmu”<sup>2</sup>. Cóż zatem takiego miało miejsce w kulturze chrześcijańskiego Zachodu, co ostatecznie się przyczyniło do powstania i ukształtowania tego szczególnego zjawiska, jakim jest nowożytny oraz współczesny ateizm?

Jak się zazwyczaj uważa, czynniki, które to spowodowały, były i nadal są nader różne. Spośród nich należałoby wskazać przede wszystkim następujące: (1) Różne elementy tradycji przedchrześcijańskiej, tzn. pogańskiej, których przetrwanie sprawiło, że Zachód nigdy nie był całkowicie schryścianizowany<sup>3</sup>; (2) Zgorszenia płynące ze sposobu życia wielu chrześcijan oraz z niechlubnych wydarzeń w historii Kościoła, połączone z przeświadczeniem o bezsilności religii w obliczu ważnych problemów życia społecznego<sup>4</sup>; (3) Sprzeciw wobec moralnych wymagań płynących z wiary, połączone z zaniechaniem praktyk religijnych i religijną ignorancją<sup>5</sup>; (4) Czynniki pozaracjonalne, takie

1 Por. A.K. WUCHERER-HULDENFELD, *Doniosłość fenomenu współczesnego ateizmu*, tłum. F. ADAMSKI, [w:] *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, wybór i oprac. F. ADAMSKI, Petrus, Kraków 2011, 240.

2 Por. tamże, 240n.

3 Por. tamże, 242n.

4 Por. tamże, 271n.

5 Por. tamże, 267n.

jak osobiste urazy, negatywne emocje i uprzedzenia<sup>6</sup>; (5) Zmaterializowanie zachodniej cywilizacji i uwarunkowane nim powszechne nastawienie ludzi jedynie na doczesność<sup>7</sup>; (6) Przesadne przeświadczenie o autonomii i wolności człowieka, jego wielkości i potędze, które – jak się uważa – zapewniają mu całkowitą samowystarczalność; (7) Fascynacja osiągnięciami nauk empirycznych oraz ogromnym postępem technologicznym. Następstwem tej fascynacji nauką i techniką jest (8) zanikanie u ludzi wrażliwości na metafizyczny wymiar rzeczywistości, co przejawia się w ich braku zainteresowania najbardziej podstawowymi kwestiami, które dotyczą ostatecznego sensu naszej egzystencji<sup>8</sup>; (9) Długofalowe działania tajnych organizacji, zmierzające ostatecznie do zniszczenia Kościoła katolickiego, a następnie każdej innej postaci chrześcijańskiej wiary<sup>9</sup>.

Jeśli chodzi o czasy starożytne, to należy podkreślić, że ówczesni greccy myśliciele nie odnosili się wrogo do religii jako takiej, lecz starali się bardziej racjonalnie zinterpretować jej przedmiot. Tak na przykład Ksenofanes (ok. 560 – ok. 480 przed Chr.), uważany przez niektórych historyków filozofii za założyciela szkoły eleatów, krytykował antropomorficzne pojmowanie bogów jako bezzasadne. „Gdyby woły, konie i lwy – pisały – miały ręce i mogły nimi malować i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów i nadawałyby bogom kształty takie, jaka jest ich własna postać”<sup>10</sup>. Dodawał też Ksenofanes, że Homer i Hezjod przypisywali bogom nawet to, co u ludzi jest uważane za najbardziej nikczemne i haniebne. Dlatego w miejsce tradycyjnych bogów greckiego Olimpu przyjmował on istnienie jednego tylko boga, który nie jest podobny do ludzi ani kształtem, ani myślą<sup>11</sup>. Celem jego krytyki nie była zatem negacja tego, co boskie, ani też zniesienie religii, lecz oczyszczenie pojęcia boga (względnie bogów) z niedorzecznego antropomorfizmu, a przez to intelektualne pogłębienie religijnego myślenia. Jego nauka o jednym, czystym i najwyższym Duchu, który rządzi całym kosmosem, była też jak gdyby zapowiedzią przyszłych wielkich doktryn Platona i Arystotelesa, w których ważne miejsce zajmować

6 Por. tamże, 279n.

7 Por. tamże, 275n.

8 Por. tamże, 260n.

9 Por. N. HÄGGER, *Tajemna historia Zachodu. Wpływ tajnych organizacji na dzieje Zachodu od renesansu po wiek XX*, tłum. G.G. GADACKI, Zysk i S-ka, Poznań 2010.

10 Cytuję za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. ZIELIŃSKI, RW KUL, Lublin 1994, 131.

11 Por. tamże, 133.

będzie problematyka Boga jako najwyższego Bytu, radykalnie transcendentnego w stosunku do świata.

Nieco później sofista Protagoras z Abdery (ok. 485 – ok. 410 przed Chr.), odnosząc się do kwestii religijnych, wyznał: „O bogach nie mogę twierdzić ani że istnieją, ani że nie istnieją”<sup>12</sup>. W słowach tych – jak na to wygląda – dał on wyraz swemu teologicznemu agnostycyzmowi. Z kolei Epikur z Samos (ok. 341 – ok. 270 przed Chr.), założyciel słynnej szkoły w pobliżu Aten, uznając istnienie bogów, starał się wykazać, że w ogóle nie ingerują oni w ludzkie sprawy i dlatego ludzie nie powinni się ich obawiać. Stwierdził mianowicie: „Każdy byt należący do rodzaju boskiego jest taki, iż nie wywołuje w nas żadnego niepokoju i wolny jest od wszystkiego, co budzi strach”<sup>13</sup>. Epikur uważał zarazem, że dusze ludzkie, podobnie jak wszystkie inne rzeczy, są nietrwałymi zbitkami materialnych atomów i dlatego stanowczo odrzucał wiarę w ich nieśmiertelność<sup>14</sup> związaną z misteryjnym kultem Dionizosa<sup>15</sup>.

Z kolei pierwsi chrześcijańscy myśliciele, z których najwybitniejszym był św. Augustyn z Hippony (354-430), skupiali się na usiłowaniach, ażeby racjonalnie rozjaśnić kwestię istoty Boga, oraz na poszukiwaniu języka, który byłby najbardziej odpowiedni do wysłownienia Jego nieskończonej Rzeczywistości. Korzystali przy tym z osiągnięć największych starożytnych greckich filozofów: najpierw Platona, a później także Arystotelesa. Wymagało to oczywiście odpowiedniej modyfikacji poglądów tych wielkich pogańskich myślicieli, ażeby je uzgodnić z objawionymi prawdami chrześcijańskiej wiary. W szczytowym okresie średniowiecza św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225-1274), wyrażając przeświadczenie, że można dowieść rozumowo istnienia Boga, podkreślał zarazem, iż wbrew temu, co głosili poprzednio św. Anzelm z Canterbury oraz Abelard, takich tajemnic chrześcijańskiej wiary, jak np. tajemnica Trójcy Świętej, nie da się dowieść naszym naturalnym rozumem. Dlatego tajemnice te znamy jedynie dzięki boskiemu objawieniu. Św. Tomasz podkreślał również, że zachodzi zasadnicza różnica między niewysłowioną rzeczywistością Boską a teologicznymi

12 Tamże, 257.

13 Tamże, 240.

14 Por. tamże, 233.

15 W starożytnej Grecji wiara w to, że w człowieku jest obecny nieśmiertelny pierwiastek o boskim charakterze, była związana z kultem boga Dionizosa wywodzącym się z Tracji. Kult ten przeniknął do Grecji prawdopodobnie około VIII wieku przed Chrystusem. Por. E. RHODE, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. KORPANTY, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, 218.

doktrynami na jej temat. Trwający przez szereg wieków wysiłek chrześcijańskich myślicieli, ażeby rozjaśnić naturę Boga, wyjątkowy charakter Jego istnienia oraz Jego relację do człowieka i do stworzonego przezeń świata, zaowocował ostatecznie głębokimi przemyśleniami dotyczącymi tych problemów.

W tym czasie nie pojawiały się jeszcze poglądy, które miałyby wydzźwięk wyraźnie ateistyczny. Natomiast dochodziły wówczas do głosu rozmaite nieortodoksyjne opinie, tzn. herezje, oraz takie tendencje interpretacyjne, które deformowały tradycyjne chrześcijańskie pojmowanie istoty Boga. Chodzi tu np. o panteistyczny wydzźwięk poglądów głoszonych przez Dunsza Szkota (1266-1308) oraz o doktryny nominalistyczne i agnostyczne zapoczątkowane przez Wilhelma Ockhama (ok. 1295 – ok. 1350). Poglądy te podważały możliwość poznania prawdy na drodze dociekań filozoficznych, w tym również prawdy o istnieniu Boga. Zwłaszcza agnostyczny nominalizm Ockhama zapoczątkował proces krytycznej refleksji nad całym dotychczasowym dorobkiem myśli chrześcijańskiej, co prowadziło następnie do stopniowego podważania zasadności podstawowych prawd wiary, w tym wiary w istnienie Boga. Poglądy głoszone przez Ockhama były też jednym z istotnych czynników, które uwarunkowały pojawienie się nowożytnego sceptycyzmu, jak również empiryzmu.

Zazwyczaj uważa się, że początek ery nowożytnej należy wiązać z wyprawą Kolumba i odkryciem przezeń Nowego Świata. Wskazuje się też, że jego wyprawa byłaby niemożliwa bez takich wynalazków jak kompas oraz bez nowych odkryć astronomicznych<sup>16</sup>. Co więcej, wynalazczość rozwijała się w ówczesnej Europie do tego stopnia oraz w tak wielu dziedzinach, że postęp ten zdawał się nieodwracalny. Choć w tym czasie chrześcijańska religia nadal przenikała wszystkie dziedziny życia społeczeństw Europy, to proces sekularyzacji właśnie się rozpoczął. Począwszy od końca XV wieku, zarówno ówczesni władcy Hiszpanii, Izabela Kastylijska (1451-1504) i Ferdynand Aragoński (1452-1516), jak również angielski król Henryk VII (1457-1509) oraz francuski król Franciszek I (1494-1547) dążyli do przekształcenia swych krajów w nowoczesne państwa narodowe. Dążenie to wiązali z ograniczaniem wpływów religii i podporządkowywaniem jej swoim własnym celom o charakterze politycznym. Tę nadrzędność politycznej „racji stanu” nowożytnego państwa, którą władca powinien się

---

16 Por. K. ARMSTRONG, *Spór o Boga. Czym naprawdę jest religia*, tłum. B. CENDROWSKA, Wydawnictwo VIK, Warszawa 2011, 169.

kierować w sposób bezwzględny, nie oglądając się na moralne zasady głoszone przez chrześcijańską religię, ukazał dobitnie ówczesny włoski pisarz polityczny Niccolò Machiavelli (1469-1527) w swoim słynnym dziele pt. *Książe*.

Wszystko to sprawiło, jak pisze David B. Hart, że „początek ery nowożytnej to czas nowych świeckich ideologii «monarchii absolutnej» i «boskich praw królów», a co się z tym wiąże, czas ogromnych politycznych zmagania niezależnego państwa narodowego pragnącego się wyzwolić z wszelkich więzów religijnych, prawnych, moralnych i sakramentalnych, które kiedykolwiek i w jakikolwiek sposób ograniczały i krępowały jego całkowitą suwerenność nad poddanymi. Dawne średniowieczne modele zachodzących na siebie i uzupełniających się sfer władzy i zależności wasalnej oraz obszaru władzy duchowej, transcendentnej wobec władzy książąt, ustąpiły miejsca wyobrażeniom monarchy, w którym skupiały się pełna władza i prawowitość państwa i każdej jego instytucji. [...] Oznaczało to, że Kościół, jedyna powszechnie uznana władza o charakterze ponadnarodowym, musiał zostać zredukowany do poziomu narodowego, urzędu państwowego, lub zwykłej instytucji społecznej. Tym przede wszystkim należy tłumaczyć sukces reformacji, która kwitła tylko tam, gdzie służyła interesom świeckiego państwa, ilekroć buntowało się ono przeciwko zwyczajom i prawom cywilizacji chrześcijańskiej i przeciwko autonomii Kościoła na swoim terytorium”<sup>17</sup>.

Przyspieszenie i wzmocnienie tego procesu sekularyzacji chrześcijańskiego Zachodu było dziełem zarówno przywódców reformacji, jak również renesansowych intelektualistów. Wielcy protestanczy reformatorzy, tacy jak Marcin Luter (1483-1546), Ulrich Zwingli (1484-531) czy Jan Kalwin (1509-1564), odrzucili całkowicie średniowieczną teologię, ponieważ odczuwali potrzebę wiary bardziej osobistej i zaangażowanej. Historycy zajmujący się protestancką reformacją dowodzą zwykle, że była ona reakcją na zepsucie, jakie istniało w ówczesnym Kościele. Wskazują ponadto, że reakcja protestancka była zbieżna z duchowym odrodzeniem mającym wówczas miejsce w Europie, szczególnie wśród ludzi świeckich. Ludzie ci zaczęli teraz krytykować otwarcie nadużycia, które poprzednio były z reguły pomijane milczeniem. W tym czasie również pewne idee teologiczne oraz obrzędowość (np. kult relikwii), które poprzednio

17 D.B. HART, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, tłum. A. GOMOLA, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, 120.



były pełne religijnego znaczenia, teraz stały się dla wielu ludzi czymś wręcz odstręczającym<sup>18</sup>.

Z kolei renesansowi myśliciele, zwani humanistami, odnosili się bardzo krytycznie do tych form pobożności, jakie były charakterystyczne dla okresu średniowiecza, jak również do scholastyki i jej intelektualnego dorobku. Podjęte przez nich badania, dotyczące dzieł wczesnych pisarzy chrześcijańskich oraz klasycznych autorów greckich i rzymskich, które zostały przekazane na Zachód przez bizantyńskich uczonych po upadku Konstantynopola, uświadomiły im ogromną różnorodność poglądów i opinii odnoszących się do tych samych podstawowych spraw. Co więcej, badania te ukazały również owym renesansowym humanistom, że wszelkie idee i postawy są uwarunkowane przez określone czynniki historyczne i kulturowe, które nie są bynajmniej czymś powszechnym i niezmiennym. Wszystko to prowadziło ich do przeświadczenia, że należy odstąpić od tradycyjnych poglądów, jakimi żyły średniowieczne społeczeństwa, ponieważ obecnie stały się one już przestarzałe. Z tego zaś płynęło przeświadczenie o konieczności podjęcia wysiłku niezbędnego do prowadzenia nowych, całkowicie samodzielnych badań. Tak zaczęła się kształtować na Zachodzie nowożytna idea postępu.

## 1.2. Erozja chrześcijańskiej wiary jako następstwo reformacji i wojen religijnych

W miarę rozszerzania się protestanckiej reformacji życie religijne narodów Europy ulegało coraz większemu rozbiciu, ponieważ z protestantyzmu wyłoniło się wkrótce wiele nowych odłamów i sekt. Wszystkie one kultywowały swoiste dla siebie doktrynalne zasady oraz własny sposób interpretowania Biblii, uważany przez nie za jedynie właściwy. Wskutek tego wyznawcy każdego z tych licznych religijnych odłamów i sekt byli głęboko przeświadczeni o tym, że to oni jedynie posiadają monopol na religijną prawdę. Ta wielość, rzekomo „jedynie właściwych”, interpretacji Pisma św. spowodowała z jednej strony pojawienie się przekonania o konieczności pogłębionych studiów biblijnych z wykorzystaniem oryginalnego tekstu Pisma św. w języku greckim i hebrajskim. Z drugiej jednak strony owa mnogość odmiennych interpretacji tych samych fragmentów Pisma św. była czymś

---

18 Por. K. ARMSTRONG, *Spór o Boga*, dz. cyt., 176.

głęboko niepokojącym intelektualnie i przyczyniła się do obniżenia wiarygodności oraz autorytetu Biblii w oczach wielu ówczesnych ludzi. Podobny skutek przyniosły wojny religijne między katolikami a protestantami oraz wzajemne zwalczanie się tych różnych sekt, jakie wkrótce się wyłoniły z protestantyzmu.

Upadek autorytetu Kościoła, jako jedynego interpretatora Bożego objawienia, spowodował pojawienie się tendencji sceptycznych w odniesieniu do tradycyjnej nauki chrześcijańskiej. Sceptycyzm ten skłaniał niektórych ludzi do (początkowo dyskretnego) wyjścia poza obręb jakiegokolwiek religii, co nieco później będzie ich motywowało do domagania się autonomii dla własnego myślenia. Ten nowożytny sceptycyzm został niebawem uznany za właściwy sposób uprawiania filozofii, rozumianej jako tego rodzaju mądrość praktyczna, która służy sztuce godnego życia. Znalazło to swój wyraz zwłaszcza w poglądach głoszonych przez Michela de Montaigne'a (1533-1592), który uważał, że kwestii dotyczących istnienia Boga i nieśmiertelności duszy nie da się racjonalnie rozwiązać, szkoda więc tracić życie na roztrząsanie ich bez końca. Podobnie uważał inny nowożytny sceptyk, mianowicie Pierre Charron (1541-1603), który głosił, że religia jest jedynie ludzkim wytworem, kwestionując w ten sposób pośrednio istnienie Boga. Pod wpływem takich poglądów niektórzy ludzie wykształceni przeczyli działaniu w świecie Bożej opatrności, odrzucali wiarę w nieśmiertelność ludzkiej duszy, zmartwychwstanie i życie wieczne, oraz kwestionowali tradycyjną moralność. Dlatego określano ich w tamtym czasie mianem „ateistów”, choć nie zaprzeczali oni wprost istnieniu Boga<sup>19</sup>. W XVI wieku owych „ateistów” dość powszechnie uważano za istoty przewrotne moralnie, które cechuje również intelektualna słabość. Tak wówczas uważał nawet człowiek tej miary co Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), biskup Meaux, słynny kaznodzieja i pisarz religijny. Zastanawiał się on nad tym, co należałoby uczynić, aby wydobyć takich „ateistów” ze stanu moralnego upadku i przekonać ich, że zblądzili intelektualnie. Przede wszystkim uznał, że skoro zagrażają oni integralności Kościoła oraz rozbijają jedność francuskiego państwa i społeczeństwa, to należy uczynić wszystko, ażeby im w tym przeszkodzić, włącznie z przymusem fizycznym, więzieniem i karą śmierci<sup>20</sup>.

19 Dopiero później, tzn. w XVII i XVIII wieku, ludzi o takich poglądach określać się będzie mianem libertynów.

20 M. NEUSCH, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. TUROWICZOWA, Éditions du Dialogue, Paris 1980, 20n.

Jednakże zagrożenie dla tradycyjnej chrześcijańskiej wiary przychodziło wówczas także z innej jeszcze strony. Albowiem w owym czasie zaczyna się kształtować nowożytna nauka. Ma ona charakter empiryczny i jest nastawiona na odkrywanie faktów dotyczących materialnego świata dzięki obserwacji i doświadczeniu. Dawał temu dobitny wyraz Franciszek Bacon (1561-1626), który podkreślał, że celem badań naukowych nie jest bynajmniej poszukiwanie prawdy, lecz odkrywanie coraz bardziej skutecznych sposobów panowania nad przyrodą. Oznaczało to, że aby odkrywać nowe fakty dotyczące świata, naukowcy nie muszą się już odwoływać do odziedziczonej tradycji, a zwłaszcza do objawienia Bożego. Przeświadczenie to prowadziło do wypracowania nowych naukowych metod badania, a w konsekwencji do formułowania niezależnych od religii teorii na temat natury świata. Otwierało to jednak pole do rozmaitych nieporozumień i konfliktów między nowożytną nauką a tradycyjnym chrześcijańskim światopoglądem. Albowiem w tej sytuacji zarówno katolicy, jak i protestanci, przeciwstawiając się krytycznie tym nowym naukowym teoriom na temat świata, dowodzili z głębokim przekonaniem, że Pismo św. w każdej sprawie opiera się na faktach, których nie można kwestionować. Gdy więc Kościół katolicki ogłosił swoje zastrzeżenia wobec heliocentrycznej teorii Kopernika (1473-1543), uczynił to nie dlatego, że uważał, iż podważa ona wiarę w Boga, lecz z tego powodu, że wydawała się niezgodna z niektórymi wypowiedziami Pisma św. Podobnie uważali w tamtym czasie przywódcy protestantów, na przykład Filip Melanchton (1497-1560), który odrzucił zdecydowanie twierdzenie, że Ziemia krąży wokół Słońca, ponieważ uważał ją za jawnie niezgodną z nauką Biblii. Taki był również powód potępienia poglądów Galileusza (1564-1642), który głosił, że dzięki swoim obserwacjom np. plam na Słońcu, faz planety Wenus oraz gór i kraterów na powierzchni Księżyca definitywnie dowiódł prawdziwości teorii Kopernika. Albowiem wnioski, jakie wyciągnął ze swych obserwacji, wydawały się niezgodne z tym, czego nauczało Pismo św.

Wskutek jego bezkompromisowego oraz prowokacyjnego obstawania przy swoich twierdzeniach władze kościelne zażądały od niego, ażeby udowodnił słuszność głoszonych przez siebie poglądów. Kiedy zaś okazało się, że Galileusz nie jest „w stanie przedstawić ani jednego przekonującego dowodu na poparcie kopernikanizmu, [skutkiem tego – przyp. R.R.] był nakaz wydany przez władze kościelne (w rzeczywistości bardzo łagodny), napominający Galileusza, by nie nauczał systemu kopernikańskiego. [...] Co ważniejsze jednak, i o czym

się zbyt często zapomina, w najważniejszej kluczowej kwestii Urban [tj. papież Urban VIII, czyli Matteo Barberini (1568-1644) – przyp. R.R.] miał całkowitą rację: model kopernikański *był* w rzeczy samej jedynie hipotezą, przy tym hipotezą niedoskonałą, zaś Galileusz nie miał ani wystarczających dowodów na jej poparcie, ani modelu matematycznego, który by się sprawdzał we wszystkich szczegółach. I chociaż Galileusz był bez wątpienia największym *fizykiem* swoich czasów (ba, największym w historii ludzkości do tamtej pory), nie był astronomem w pełnym tego słowa znaczeniu, a raczej bystrym obserwatorem nieba – i wydaje się, że nie był szczególnie zainteresowany żmudnymi obserwacjami i abstrakcyjnymi obliczeniami prawdziwych astronomów. Stąd wydaje się, że nie obchodziło go zbytnio to, jak niesamowicie skomplikowany i nieprzekonujący był model opisu zjawisk niebieskich [opracowany przez – przyp. R.R.] Kopernika<sup>21</sup>. Albowiem Kopernik zakładał, „że orbity, po których poruszają się ciała niebieskie, muszą być kołowe (w innym przypadku nie byłyby doskonałe). [...] Tym samym i on został zmuszony w ostateczności do tego, by uciec się do epicykli (było ich prawie pięćdziesiąt, w tym dziewięć dla Ziemi), co dawało tylko niewielką przewagę nad modelem ptolemejskim, jeśli chodziło o możliwość przewidywania położenia ciał niebieskich”<sup>22</sup>.

Powracając po tej dygresji do zasadniczej sprawy, to znaczy do zjawiska ateizmu, należy stwierdzić, że w XVII wieku powszechne było przekonanie, że ilekroć ktoś stał się – jak mówiono – „ateistą”, tylekroć było to powodowane nie tylko jego moralnym upadkiem, lecz również brakiem wystarczająco dogłębnych przemyśleń odnośnie do kwestii istnienia Boga. Skłaniało to niektórych wierzących myślicieli do wypracowania takich intelektualnych argumentów, które byłyby w stanie niezbitcie dowieść ateistom, że Bóg istnieje. Miało to, zgodnie z ich zamysłem, przeciwdziałać również wszelkim libertyńskim postawom życiowym, lekceważącym zasady chrześcijańskiej moralności. Takie przeciwdziałanie uważano wówczas za sprawę bardzo pilną z uwagi na głęboki kryzys, jaki stał się udziałem Europy wskutek toczących się w tym czasie wojen religijnych. W odpowiedzi na tę

21 D.B. HART, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, dz. cyt., 90nn. Czarna legenda, ukuta później przez wrogów Kościoła, głosiła, że Galileusz był torturowany i wtrącony do więzienia przez kościelną inkwizycję. Natomiast faktycznie spędził on resztę życia dość wygodnie w areszcie domowym, przebywając w swej rodzinnej willi, położonej niedaleko Florencji (por. tamże, 87). Wydaje się też, że niebagatelną rolę w tym, że w ogóle doszło do jego procesu, odegrał jego trudny charakter: apodyktyczny, wyniosły i bezkompromisowy, a zarazem skłonny do prowokacji. Swoim postępowaniem Galileusz niepotrzebnie zrażał do siebie wpływowych ludzi Kościoła (w tym papieża Urbana VIII), którzy poprzednio odnosili się do niego z szacunkiem i uznaniem (por. tamże, 90).

22 Tamże, 87.

pilną potrzebę jezuita Leonard Lessius (1554-1623), wpływowego teolog z Lovanium, napisał traktat *O Opatrzności Bożej*. Utrzymywał w nim, że istnienia Boga można dowieść rozumowo w sposób tak samo nieodparty jak każdego innego faktu, który dotyczy naturalnego świata.

Nieco później Kartezjusz (właśc. René Descartes: 1596-1650) postawił sobie za cel znalezienie – wysiłkiem naturalnego rozumu – takiej prawdy, która uzyskałaby powszechne i trwałe uznanie. Wyobrażał sobie mianowicie, że tego rodzaju prawda pozwoliłaby pojednać wszystkich ludzi: katolików, protestantów, wolnomyślicielskich libertynów (uważanych wtedy powszechnie za ateistów), a nawet muzulmanów. Dzięki odkryciu takiej prawdy – jak uważał Kartezjusz – wszyscy ludzie mogliby nareszcie żyć w trwałym pokoju. Zapewne powziął on to przeświadczenie jako naoczny świadek wielu okrucieństw, jakie miały miejsce w okresie wojny trzydziestoletniej toczonej przez katolików i protestantów. Niebawem też, jak sądził, udało mu się odkryć – wysiłkiem naturalnego rozumu – taką prawdę, która była uniwersalnie ważna oraz absolutnie pewna, a która głosiła: „myślę, więc jestem”. Odkrycia tego dokonał na drodze refleksji nad tymi treściami, jakie odnalazł w swoim własnym umyśle. Odkrywając zaś następnie w swoim umyśle ideę Boga, czyli Bytu nieskończenie doskonałego, która to idea odznacza się bezwzględną koniecznością, doszedł do wniosku, że w sposób bezwzględnie pewny dowodzi to rzeczywistego istnienia Boga. Albowiem – jak Kartezjusz dowodził – ten Byt, który jest nieskończenie doskonały pod każdym względem, musi z konieczności posiadać także tę doskonałość, jaką stanowi jego istnienie. W ten sposób Kartezjusz doszedł do przeświadczenia, że istnienie Boga jest absolutnie pewne, nie na podstawie faktów dotyczących świata zewnętrznego, lecz dzięki refleksji nad tymi treściami pojęciowymi, jakie istnieją w naszym umyśle. Doprowadziło go to zarazem do przekonania, że ani w wielkiej maszynierii wszechświata, ani też w bogactwie form życia na Ziemi nie da się znaleźć żadnych śladów, które by niezawodnie świadczyły o istnieniu Boga. Pod wpływem jego przemyśleń ogrom wszechświata zaczął być traktowany jako budzący w nas poczucie grozy, ponieważ niemożność znalezienia w nim śladów Boga może sugerować tę straszliwą możliwość, że wszechświat jest pozbawiony wszelkiego znaczenia i sensu.

Podobnie jak Kartezjusz, również Blaise Pascal (1623-1662) nie dostrzegał w świecie żadnych znaków Bożej obecności. Uważał, że pomimo Bożego objawienia, którego świadectwem jest Pismo św., w obecnym życiu Bóg pozostaje dla nas „Bogiem ukrytym” i nie

daje nam poznać swego istnienia za pomocą racjonalnych dowodów. Ogrom wszechświata napełniał go grozą, ponieważ wydawał się pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia, podobnie jak nasze własne kruche istnienie. Dał temu wyraz w słowach: „Widzę te przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają [...]. Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć; ale co mi najbardziej nieznanne, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć. Jak nie wiem, skąd przychodzę, tak i nie wiem, dokąd idę; wiem tylko, iż opuszczając ten świat, wpadam na zawsze albo w nicość, albo w ręce rozgniewanego Boga, nie wiedząc, która z tych dwóch możliwości może być moim wiekuistym udziałem”<sup>23</sup>. Pascal był również prawdopodobnie pierwszym myślicielem, który doszedł do przeświadczenia, że nie ma racjonalnych argumentów, które byłyby w stanie przekonać niewierzącego i doprowadzić go do wiary w istnienie Boga. Albowiem – jak podkreślał – wiara nie polega na intelektualnej akceptacji dowodzonej tezy (która dotyczy realnego istnienia Boga), lecz jest czymś w rodzaju hazardu: jest ona jak gdyby skokiem w ciemność, czyli podjęciem najbardziej podstawowego egzystencjalnego ryzyka.

Zgodnie z takim sposobem rozumienia istoty religijnej wiary, Pascal zwrócił się w swoich *Myślach* do ówczesnych „ateistów” (czyli libertynów) ze swoim słynnym „zakładem”, mając nadzieję, że jego przemyślenia skłonią ich ostatecznie do zmiany poglądów i odmiany życia. Wychodził w nim najpierw od stwierdzenia, że albo Bóg jest, albo Go nie ma. W tej sytuacji musimy się zdecydować i przyjąć jedną z dwóch opcji. W konsekwencji naszej decyzji albo będziemy wiekuście żyć z Bogiem, albo też wiekuście bez Niego. Otóż, jak podkreślał, stawiając na istnienie Boga, ryzykujemy niewiele, bo gdyby On jednak nie istniał, wtedy ryzykujemy tylko to nasze doczesne życie, które i tak niebawem utracimy. Jeżeli zaś okaże się po naszej śmierci, że Bóg istnieje, wówczas zyskujemy nieskończone szczęśliwe życie wieczne z Nim. Dlatego tego rodzaju „zakład”, czyli hazard – podkreślał Pascal – nie jest czymś zupełnie irracjonalnym. Albowiem ryzykując przemijające doczesne życie, mamy szansę wygrania wiekuistej szczęśliwości, która nigdy nie przeminie<sup>24</sup>.

23 B. PASCAL, *Myśli*, tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY), PAX, Warszawa 1989, nr 335.

24 Por. tamże, nr 451.

## 1.3. Od „naukowej” religii do oświeconego ateizmu

Angielski filozof John Locke (1632-1704) był głęboko przeświadczony o tym, że źródłem wojen religijnych, które wyniszczały Europę, jak również przyczyną ateizmu, jest niedoskonała idea Boga zawierająca w sobie różne niejasności. Dowodził też, że w warunkach prawdziwej tolerancji, a więc wtedy, gdy ludzie będą mogli swobodnie korzystać ze swego rozumu, oni sami niebawem odkryją prawdę o istnieniu Boga, ponieważ świat przyrody dostarcza wiele dowodów, które dobitnie przemawiają za Jego istnieniem. Dlatego – jak głosił – do poznania tej prawdy nie jest nam potrzebne objawienie, kościelna tradycja, obrzędy religijne, modlitwy, a tym bardziej doktryny teologiczne, które uważał za całkowicie irracjonalne. Również Izaaka Newtona (1642-1727), sławnego angielskiego fizyka i matematyka, który był unitarianinem<sup>25</sup>, zupełnie nie interesowały tajemnice związane z chrześcijańską wiarą, ponieważ uważał je za wyraz ignorancji i przesądów. Pełen zaś ufności w moc swego intelektu, starał się tak oczyścić religijną wiarę z wszelkich tajemnic i cudów, aby dzięki temu stała się całkowicie przejrzysta dla ludzkiego rozumu. Kierując się takim nastawieniem, Newton odrzucił podstawowe dla chrześcijaństwa dogmaty dotyczące Trójcy Świętej oraz boskości Chrystusa. Aby to racjonalnie uzasadnić, podjął w tym celu własne studia teologiczne poświęcone doktrynie Trójcy Świętej. Studia te, jak również związane z nimi osobiste spekulacje teologiczne, doprowadziły go do przeświadczenia, że tę irracjonalną doktrynę podsunął niegdyś podstępnie Kościołowi św. Atanazy (ok. 293-373), biskup Aleksandrii i sławny Doktor Kościoła<sup>26</sup>. Według Newtona, św. Atanazy, chcąc za wszelką cenę wykazać rzekomą słuszność doktryny Trójcy Świętej, posunął się do sfałszowania tekstu Ewangelii<sup>27</sup>. W taki to sposób, na gruncie swych osobistych studiów teologicznych oraz arbitralnych spekulacji, Newton stanowczo przyznał rację Ariuszowi (ok. 256-335), chrześcijańskiemu prezbiterowi ze starożytnej Aleksandrii w Egipcie, który został przez Kościół uznany za heretyka, ponieważ nauczał, że Chrystus nie był Bogiem, lecz pierwowzorem

25 Unitarianizm pojawił się jako deistyczny odłam protestantyzmu. Unitarianie, nawiązując w swych poglądach przede wszystkim do Starego Testamentu, głosili antytrynitaryzm, tzn. odrzucali stanowczo podstawowe dla chrześcijaństwa dogmaty Trójcy Świętej oraz boskości Chrystusa.

26 W ten sposób Newton spostonował św. Atanazego, wielkiego obrońcę nicejskiej (czyli katolickiej) ortodoksji, który wolał być pięć razy wygnany ze swej stolicy biskupiej (przez cesarza Konstancjusza II, syna Konstantina Wielkiego), niż przyjąć heretycką doktrynę ariańską.

27 Por. K. ARMSTRONG, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. B. CENDROWSKA, Wydawnictwo VIK, Warszawa 2010, 320.