

ANTONI SZWED

KRYTYKA PEWNEJ POSTACI
WSPÓŁCZESNEGO DEIZMU JAKO PROJEKTU
NOWEJ RELIGII W ZGLOBALIZOWANYM ŚWIECIE

NA MARGINESIE KSIĄŻKI ROBERTA CORFE’A

DEISM AND SOCIAL ETHICS

Wydawać by się mogło, że deizm to przebrzmiała forma teologii naturalnej, uprawianej głównie na przełomie XVII i XVIII wieku, dotyczącej istnienia i natury nieosobowego Boga. Okazuje się jednak, że nawet na początku XXI wieku nadal ma swoich zwolenników, oczywiście w zmodyfikowanej postaci. Można zaryzykować twierdzenie, że coraz bardziej zyskuje na popularności zwłaszcza w kręgach tych ludzi, którzy z różnych powodów odchodzą od dotychczasowych religii. Co zatem niesie współczesny deizm? Skąd bierze się atrakcyjność tej skądinąd niezbyt jasnej i precyzyjnej myśli?

Z jej interesującym przypadkiem spotykamy się w opublikowanej w 2007 r. książce pt. *Deism and Social Ethics*¹, której autorem jest Robert Corfe, politolog, socjolog i biznesmen. Wiele lat spędził on w Arabii Saudyjskiej i innych państwach Bliskiego Wschodu. Pracował jako menedżer w przemyśle, był także przemysłowym konsultantem, a jednocześnie dokonywał obserwacji ogólniejszej natury. Jego *Deism and Social Ethics* nie jest *stricte* filozoficzną rozprawą, jest czymś z pogranicza publicystyki i dość zaawansowanej refleksji filozoficzno-teologicznej. Robert Corfe prezentuje projekt

Dr hab. ANTONI SZWED, prof. UP — Instytut Filozofii i Socjologii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków; e-mail: aszwed@poczta.onet.pl

¹ Robert CORFE, *Deism and Social Ethics: The Role of Religion in the Third Millennium* (Bury St Edmunds: Arena Books, 2007).

ogólnoświatowej, bezpiecznej religii, która w jego mniemaniu jest w stanie wygasić konflikty religijne między ludami i narodami. Ma się to stać za sprawą odnowionego deizmu, który autor w dość ograniczonym stopniu wiąże z tradycją oświeceniowego angielskiego deizmu. Niemniej jednak Corfe korzysta z wzorca religii naturalnej, jaki został wypracowany w XVIII wieku, głównie w Anglii, religii z założenia bezkonfliktowej w sferze etycznej, społecznej i politycznej, zgodnej z rozwijającymi się naukami przyrodniczymi. Odrzuca transcendentnego Boga chrześcijan na rzecz immanentnego bóstwa. Nie głosi jednak takiej religii, która byłaby religią bez owego bóstwa. Unika postawy — jakkolwiek absurdalnie by to brzmiało — religijnego ateisty. Nie jest także panteistą w duchu Spinozy, nie przejawia bowiem spekulatywnych zainteresowań boską substancją, bytem w sobie i dla siebie, co widać u autora *Etyki*². W przeciwieństwie do Spinozy nie przedstawia tak jednoznacznie relacji, jakie zachodzą między bóstwem a fizycznym kosmosem. Ponadto dobra nie traktuje na sposób ontologiczny, lecz jedynie jako dobro etyczne. Mamy tu do czynienia z deizmem silnie sprzężonym z religią naturalną i przeciwstawionym religiom nadnaturalnym.

Odnowiona wersja deizmu, prezentowana przez autora *Deism and Social Ethics*, może budzić — i faktycznie budzi — wiele zastrzeżeń. Opiera się bowiem, przynajmniej w niektórych przypadkach, na twierdzeniach, które w całym wywodzie nie znajdują racjonalnego uzasadnienia ani na płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej, ani nawet na płaszczyźnie socjologicznej. Niekiedy mają charakter myślenia życzeniowego. Corfe chciałby, aby jego deizm zastąpił dotychczasowe religie monoteistyczne, gdyż jest przekonany o jego wartości, ale nie całkiem potrafi przekonać czytelnika, że jego projekt faktycznie ma szanse realizacji, i to w skali globalnej.

Celem niniejszego artykułu jest nie tylko przedstawienie zarysu projektu Corfe'a, ale również jego krytyka. Będzie to próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego pomysł Corfe'a nie ma większych szans na niewymuszoną akceptację różnych środowisk i kręgów kulturowych w wymiarze globalnym³. Czy rzeczywiście deizm jest atrakcyjną alternatywą dla dotychczasowych wielkich światowych religii? Czy jest możliwe porozumienie ponad narodami, reli-

² Benedykt SPINOZA, *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Myślicki (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1954) — por. część I — „O Bogu”.

³ Chyba że stanie się swego rodzaju projektem ideologicznym, którym zainteresują się różne gremia polityków i wpływowych osób, starających się oddziaływać na globalną politykę współczesnego świata. Ale nawet gdyby tak się stało, będzie on wymagał dalszych przeróbek i udoskonaleń, być może nawet zróżnicowania w odniesieniu do poszczególnych lokalnych kultur, biorących pod uwagę uwarunkowania historyczne.

giami i kulturami co do jakichś ogólnych świeckich zasad etycznych, i to w takim wymiarze, by stały się wyznacznikami postępowania, jeśli nie miliardów, to przynajmniej setek milionów ludzi na całym świecie? Dlaczego deizm odwołujący się do nieosobowego i słabo określonego bóstwa miałby być dla ludzi bardziej atrakcyjny niż Bóg w Trójcy Jedynej, na przykład Bóg katolicyzmu?

ZARZUTY POD ADRESEM RELIGII MONOTEISTYCZNYCH

Co skłania Corfe'a do promowania deizmu jako jedynej możliwej ogólnoswiatowej religii? Swój wywód rozpoczyna on od krytyki dotychczasowych dużych religii światowych, głównie chrześcijaństwa i islamu (w dalszej kolejności judaizmu). W jednakowym stopniu traktuje je jako źródła światowych konfliktów, oskarża o fundamentalizm, fanatyzm i brak tolerancji dla niewierzących i inaczej wierzących. To one powodują, zdaniem autora *Deism and Social Ethics*, „największe konflikty zakłócające pokój na naszej planecie”. Obecną sytuację porównuje z konfliktami religijnymi XVII wieku. Rozgrywały się one tylko w obszarze chrześcijaństwa, dziś zaś jest to konflikt globalny. Corfe wyjaśnia jego przyczyny w sposób następujący: ponieważ istnieją niemożliwe do przezwyciężenia różnice między wiarą chrześcijańską a islamską, między wyróżnionymi przez nie wizjami świata i wyznawanymi dogmatami wiary, to nie ma i nie może być rzeczywistego dialogu ani kompromisu między obiema tymi religiami. Konflikt, jaki między nimi zachodzi, przyczynia się — wedle Corfe'a — do „dehumanizującego myślenia” odnośnie do najważniejszych problemów ludzkości. Brak efektywnego dialogu bierze się stąd, że chrześcijaństwo i islam oparte są na swoich pojmowanych irracjonalnych treściach. A skąd biorą się owe irracjonalizmy? Otóż — jak wyjaśnia autor *Deism and Social Ethics* — wynikają one z tego, że wierni tych dwóch religii kierują się w swym myśleniu i postępowaniu „autorytetem Boskości”, który zakazuje im postrzegania świata w jakimś innym świetle niż w świetle „prawdziwej” wiary”. Żyją zgodnie z przepisnymi regułami Boskiego autorytetu, a to ogranicza zakres ich swobodnego myślenia i prawo do wolnych decyzji. Poza tym irracjonalne przekonania religijne stają się przekonaniami politycznymi, które w skrajnych przypadkach przeradzają się w nietolerancję, a nawet terroryzm⁴.

⁴ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, V–IX.

Wywód Corfe'a zawiera szereg uproszczeń, milczących założeń oraz fałszywych tez. Każdy, kto uważnie obserwuje światowe wydarzenia, zwłaszcza w ostatnich latach, z łatwością zauważy, że między islamem a chrześcijaństwem nie ma symetrii. Dziś w państwach i narodach, w których większość stanowią chrześcijanie, nie ma religijnej opresji wobec niewierzących i inaczej wierzących. Jeśli przyjmie się, że skrajną postacią tej opresji jest sianie terroru i zabijanie niewinnych osób, to nie można mieć złudzeń, że światowy terroryzm związany jest z islamem, nie chrześcijaństwem. We Francji chociażby to chrześcijanie giną z rąk fanatyków islamskich, nie odwrotnie. Jeszcze gorzej jest w krajach afrykańskich (Nigeria, Somalia, Sudan, Kenia) i azjatyckich (Syria, Irak, Pakistan, Indie), gdzie z rąk terrorystów islamskich tracą życie, nierzadko w sposób niesłychanie okrutny, dziesiątki tysięcy chrześcijan⁵. Odwrotnych przypadków, czyli takich, w których ofiarami chrześcijan byłiby muzułmanie, nie odnotowuje się. Dziś to islam jest bardzo często związany z bieżącą polityką niektórych państw arabskich. Wierzenia oparte na Koranie są dla nich podstawą obowiązującej ideologii, stanowiącej legitymację dla ich rządów. Fanatyzm religijny staje się naprawdę groźny dopiero wtedy, gdy określone wyznanie religijne otrzymuje w państwie status religii oficjalnej, inne zaś religie zostają bądź zakazane, bądź zepchnięte w sferę głębokiej prywatności. W przypadku chrześcijaństwa taka sytuacja miała miejsce w niektórych państwach europejskich w XVII wieku, w tym w Anglii, z której przeszłości Corfe zdaje się czerpać wzorce⁶. Obecnie to już przeszłość — w żadnym cywilizowanym państwie w Europie i na świecie chrześcijaństwo nie odgrywa takiej roli. Ponadto traktowanie wszystkich religii monoteistycznych opartych na objawieniu jako po prostu irracjonalnych jest dużym uproszczeniem. Katolicyzm ma za sobą wieki współpracy (sporów także) z różnymi nurtami europejskiej filozofii, islam jedynie krótki okres między IX i XII wiekiem, kiedy to filozofowie arabscy oddziaływali nie tylko na myśl europejską, ale również mieli pewien wpływ na kształtowanie się islamu.

⁵ Według ostatniego raportu Centrum Studiów nad Nowymi Religiami za rok 2016 na świecie zamordowanych zostało 90 tysięcy chrześcijan. Por. „W 2016 za wiarę zabitych zostało 90 tys. chrześcijan”, Nie dla Islamizacji Europy, dostęp 17.11.2017, <https://ndie.pl/2016-wiare-zabitych-zostalo-90-tys-chrzescijan/>.

⁶ Robert Corfe jest Anglikiem, który — jak należy sądzić — dobrze zna historię Anglii XVI i XVII wieku. W tamtym czasie oficjalna religia (wyznawana w Kościele Anglii) była zarazem ideologią polityczną panującego monarchy. Od czasów króla Henryka VIII (1. połowa XVI wieku) o doktrynie wiary i organizacji jedynego legalnego Kościoła decydował król (niekiedy Parlament). Przynależność do Kościoła państwowego wynikała wprost z posłuszeństwa, jakie poddani winni byli okazywać suwerenowi.

Jeśli nawet przyjmimy, zgodnie z prawdą, że religie oparte na objawieniu posiadają szereg tajemnic, niepoddających się racjonalnej analizie, to przecież ich zakres i charakter jest bardzo zróżnicowany. W chrześcijaństwie dogmatyczna prawda o Trójcy Świętej czy Bogu-Człowieku nie jest prostym irracjonalizmem (nonsensem, wewnętrzną sprzecznością), lecz czymś, co wykracza poza granice poznania rozumu ludzkiego, z czego jednak nie wynika, że sama w sobie nie jest racjonalna. Przeciwnie, dla samej siebie jest kwintesencją racjonalności⁷. Tego typu „irracjonalizm” jest czymś, co bardziej właściwie należałoby nazwać ponadludzkim racjonalizmem, wypływającym z Boskiego Rozumu. Okruchy tego Boskiego Rozumu obecne są w stworzonym świecie. Jest zatem rzeczą naturalną, że na przykład w sferze etyki chrześcijańskiej konkretne przykazania, podyktowane przez Boski autorytet, znajdowały w historii swoje racjonalne uzasadnienia na gruncie filozofii człowieka, metafizyki, aksjologii itd. Dlatego uznawanie wierzących chrześcijan za ludzi niezdolnych do kierowania się w swoim życiu rozumem i zdrowym rozsądkiem z racji swych religijnych wierzeń jest wyraźnym uproszczeniem, a nawet fałszem.

Fałszywe jest również postrzeganie głównych konfliktów współczesnego świata przede wszystkim w kategoriach sporu religijnego. Napięcia między państwami i narodami mają dziś różne przyczyny, nie tylko religijne. Wbrew pozorom te ostatnie wcale nie są najważniejsze. Dziś o wiele łatwiej dostrzec rywalizację na rynkach finansowych, walkę o dostęp do surowców czy kwestie demograficzne. Stawianie konfliktu religijnego na pierwszym miejscu wobec innych konfliktów nie ma uzasadnienia w aktualnej rzeczywistości świata.

DLACZEGO DEIZM?

Pomysł Roberta Corfe’a, ażeby religie monoteistyczne, oparte na objawieniu, zastąpić współczesną wersją deizmu celem zapewnienia pokoju i współpracy między ludźmi na całym świecie, wydaje się co najmniej dziwny. Zważywszy na postoświeceniowe tendencje, jakie rozwijały się w Europie i Ameryce Północnej przynajmniej od połowy XIX wieku aż do chwili

⁷ Na gruncie metafizyki klasycznej (np. św. Tomasza z Akwinu) wskazuje się na Boską racjonalność. Czyni się to za pomocą rozumowań redukcyjnych, wychodząc od skończonych przesłanek, pochodzących ze świata zmysłowego. Możliwość racjonalnego poznawania zmysłowego świata fizycznego wskazuje na racjonalność Przyczyny jego istnienia.

obecnej, można by sądzić, że w przyszłości o wiele bardziej prawdopodobny będzie powszechny ateizm, niewiara w istnienie Boga (Bóstwa, Sił Wyższych itd.) niż jakaś postać deizmu. Sam Corfe przyznaje, że w środowiskach akademickich przeważają ludzie, którzy traktują religie jako „rezultat przesądów przeszłości”. Odrzucają oni każdą religię opartą na objawieniu, odwołując się do naukowych faktów i możliwych do wywiedzenia prawd. Z tego względu autor *Deism and Social Ethics* twierdzi, że naukowcy w większości są ateistami lub agnastykami. Co więcej, przypisuje ateistom pesymizm, wynikający z braku wiary i ufności w istnienie dobra; więcej nawet, uważa, że ateści są autodestrukcyjni w swoim życiu, co jest skutkiem ich „zdezintegrowanych osobowości”, są sfrustrowani i połowiczni, nie „integrują się z tym, co etyczne, i ze wszechświatem”. Często za parawanem „sardonicznego humoru” żywią „ukryte okrucieństwo i złośliwość”, podczas gdy ludzie o umysłach religijnych są „pozytywni i pełni dobrych mocy”, niereligijni natomiast są „negatywni i pełni złych mocy”⁸.

Corfe nie opowiada się za ateizmem. Wskazuje zresztą na coś jeszcze, o czym ateści milczą albo co odrzucają jako iluzję⁹. Zauważa mianowicie to, czego oni nie widzą — że oprócz potrzeb materialnych człowiek ma również potrzeby duchowe, których nie mogą zaspokoić ani komfort materialny, ani bezpieczeństwo, ani moc perswazji naukowych odkryć. Ludzie, będąc także istotami duchowymi, mają również skłonność do bycia religijnymi. Przy tym Corfe dość sztucznie odróżnia życie duchowe od życia etycznego¹⁰. Pierwsze wiąże z wolą i intuicją, drugie zaś z krytycznymi i obiektywnymi zdolnościami umysłu w decydowaniu o tym, co jest słuszne i niesłuszne¹¹. Religia, a właściwie potrzeba religii, jest więc istotnym składnikiem ludzkości, którego nie da się unieważnić. Potrzeby religijne domagają się spełnienia poprzez przyjęcie określonych przekonań religijnych i życie zgodne z nimi. I faktycznie ludzie stają się wyznawcami różnych istniejących religii.

Corfe uważa jednak, że nie wszystkie istniejące religie równie dobrze nadają się do przyjęcia. Optuje za takim systemem religijnym, który spełnia określone przezeń kryteria. Jedno z nich zakłada, że pożądana religia to taka,

⁸ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, 168.

⁹ Tamże, V–VI.

¹⁰ Przez etykę Corfe rozumie zespół zasad i norm społecznych, regulujących stosunki międzyludzkie. Jak się zdaje, dla tego autora pierwotnym źródłem zasad i norm etycznych są właśnie te stosunki, a nie duchowe wnętrze jednostki.

¹¹ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, 26.

która jest w stanie ewoluować w czasie wraz z „ogólną ewolucją społeczeństwa”. Religia, która ma szansę zyskiwać na popularności, to taka, która po prostu gotowa jest realizować postulaty dzisiejszego świata. Wedle Corfe’a tego kryterium nie spełniają treści wielkich religii monoteistycznych, zwłaszcza chrześcijaństwa. Nie są one podatne na taką ewolucję, gdyż faktycznie od stuleci nie dokonały się w nich żadne istotne zmiany doktrynalne. Uważa, że jest to ich główną słabością, z tego powodu coraz bardziej tracą i będą tracić na znaczeniu, ponieważ ich oferta rozmija się z potrzebami i oczekiwaniami współczesnych społeczeństw. Postulowane kryterium spełnia natomiast deizm.

Co wskazuje na przewagę deizmu nad tradycyjnymi religiami monoteistycznymi? Otóż deizm „odrzuca fałsz przeszłości” i mieści w sobie „wieczne prawdy życia etycznego”, spełnia „ ducha i wyzwania epoki”, zakłada tolerancję, głosi zobowiązanie do „inteligentnego i zdrowego sceptycyzmu” we wszystkich sytuacjach życiowych. Deizm zakłada minimalistyczną teologię, co umożliwi deistom otwarcie się na przedstawicieli innych religii. Deizm jest „pomostem przerzucanym ponad dotychczasowymi religiami (*over-arching bridge*), dlatego zdolny jest do funkcjonowania pomiędzy zorganizowanymi Kościołami a niewierzącymi lub jako naturalna więź komunikacji między wiarą pozostającymi w konflikcie”¹². Wedle Corfe’a deizm odznacza się takimi własnościami, których nie mają religie oparte na objawieniu. Na płaszczyźnie religijnej potrafi „przekraczać wszystkie Kościoły i sekty”, ponieważ jest oparty na „racjonalizmie i naukowej etyce ważnej dla całej ludzkości oraz na kosmosie, który obywa się bez objawienia, odrzuca mity i tajemnice zorganizowanych religii”. Deizm wykracza poza bieżące życie polityczne, narodowe i partykularne interesy różnych grup, ponieważ jego celem jest poszukiwanie „ostatecznych etycznych prawd”, możliwych do zastosowania w tym świecie, nie w zaświatach. Przy tym deiści nie odwołują się do mas, lecz wolą oddziaływać poprzez dyskusje w grupach religijnych, na różnych spotkaniach, seminariach filozoficznych i naukowych itd. Wnikają do wspólnot kościelnych nie po to, by „wrywać” stamtąd ludzi, lecz by ich dyskretnie informować o zasadach deizmu i zwracać uwagę na deistyczne sposoby myślenia o świecie. W ten sposób idee deizmu mogą przenikać różne wspólnoty kościelne, nie rujnując ich, lecz stopniowo zmieniając je od środka. Sami deiści stale poszerzają swoją wiedzę na temat zmieniającego się świata, pozostając jednocześnie wierni zasadom tolerancji, a sprzeciwiając się religijnym dogmatom i nadmiernemu „entuzjazmowi religij-

¹² R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, X.

nemu”¹³. Co więcej, Corfe liczy na to, że ze względu na walory i kulturę osobistą, ze względu na racjonalny stosunek do potrzeb ludzkości deści zyskają zaufanie, szacunek i poważanie także u przywódców religijnych tych wspólnot¹⁴.

Na płaszczyźnie etycznej deizm miałby być zbiorem zasad ogólnoludzkiej etyki. Przy tym Corfe raczej wierzy w konieczność istnienia takiej etyki, niż ją racjonalnie uzasadnia. Nawiązuje do XVIII-wiecznej tradycji deistycznej, która rzeczywiście na pierwszym miejscu stawiała etykę, nie religię. Nie uwzględnia natomiast faktu, że przekonania etyczne ras i narodów na świecie w XXI wieku istotnie się między sobą różnią i nic nie wskazuje na to, by w najbliższej przyszłości miało się to zmienić¹⁵. Na płaszczyźnie religijnej byłaby to wiara w deistycznego Boga, którą Corfe sprowadza do wiary w Dobro. Bóg jest dlań „czysto etyczną Istotą obecną we Wszechświecie”, która „w żadnym sensie nie jest świadomym Bytem podejmującym decyzje”, czyli nie jest Bytem osobowym. Mimo to w takiego Boga należy wierzyć i okazywać mu „całkowitą ufność i zawierzenie”. Przez wiarę Corfe rozumie również „wierność, przestrzeganie obowiązków lub zaangażowania, oraz stałość”¹⁶. Istnienie owego Boga-Dobra ma potwierdzać również „ewolucyjny rozwój oraz konkluzje współczesnej nauki”¹⁷. Corfe nie utożsamia Boga z ludzkością, gdyż w jego przekonaniu rodzaj ludzki nie jest „najwyższą formą życia we Wszechświecie”. Ludzie nie są „szczególnie uprzywilejowanym gatunkiem”, lecz „częścią większego połączonego ekosystemu”, istniejącego wraz z Bogiem. Ów ekosystem ciągle się rozwija — nie w sposób „linearny”, lecz raczej jako ciąg bodźców i reakcji na nie, i to na sposób opisany w dialektyce heglowskiej: tezy, antytezy i syntezy. Rozwój ten jest zarazem procesem pociągającym za sobą „walkę, ból, a nawet zniszczenie”¹⁸. Pojawia się pytanie: jak pogodzić prawa walki i dominacji we Wszechświecie z zasadami etyki i ich ufundowaniem w Bogu-Dobru?

¹³ Tamże, XII–XIII. Walka z tzw. entuzjazmem religijnym była swoistą obsesją liberalnych teologów angielskich z przełomu XVII i XVIII wieku. Corfe nawiązuje do tej tradycji. Więcej na ten temat zob. Antoni SZWED, *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2016), 149–156.

¹⁴ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, XIII.

¹⁵ Na przykład we współczesnych Chinach zasadniczo nie przestrzega się praw człowieka i obywatela, które są podstawą demokracji europejskich.

¹⁶ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, XI.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, 25.

PRÓBA ZDEFINIOWANIA DEIZMU

Robert Corfe nie wiąże się nazbyt mocno z całą tradycją angielskiego deizmu, historia tego nurtu intelektualnego mało go interesuje. Jeśli mimo wszystko doń się odnosi, to w wersji najbardziej dojrzałej, osiemnastowiecznej, reprezentowanej przez Johna Tolanda (1670–1722) i Matthew Tindala (1657–1733). W klasycznym deistycznym dziele Tindala *Christianity as Old as the Creation*¹⁹ deizm sprowadzał się do refleksji nad religią naturalną, która była pojmowana tak szeroko, że swym zakresem obejmowała również nadnaturalną religię chrześcijańską. Przy tym religia chrześcijańska stawała się jakby niepotrzebna, gdyż w rozumieniu Tindala skutecznie i w pełni zastępowała ją religia bezosobowego bóstwa religii naturalnej (niekiedy występującej pod nazwą racjonalnej). Owa naturalna religia była zaś oparta na założeniach filozoficznych i redukowana do moralności. W rozumieniu Tindala chodziło w niej o wypełnianie obowiązków względem Boga i ludzi. Celem religii nie było więc sprawowanie kultu, o którego kształt w przeszłości toczono boje²⁰, lecz o cześć, która miała być oddawana Bogu poprzez przestrzeganie zasad moralnych i służenie dobru ludzi. Moralność zasadzała się na wypełnianiu tych i im podobnych obowiązków jako podstawowych warunków ludzkiego szczęścia. Moralność i religia były zatem nieroddzielne. Ta pierwsza była celem, druga zaś środkiem do celu. Moralność i religia zarazem ujawniały się w ludzkim działaniu, które miało ścisły związek z obiektywną rozumnością rzeczy i relacji między nimi. Rozumność rzeczy była skutkiem stwórczej woli Boga. Ponieważ moralność ściśle zespolona z religią miała całkowicie praktyczny charakter, religia natury i prawo natury były synonimami. Dla Tindala ludzkie szczęście nie było możliwe bez doskonałego zjednoczenia się ze stanem natury. Poprzez ten motyw XVIII-wieczny deizm wyraźnie nawiązywał do starożytnego stoicyzmu. Nic zaskakującego zatem, że moralność i religia naturalna opierają się na rozumności naturalnego świata, do którego należy również człowiek wraz ze swoją ludzką naturą. Dlatego, według Tindala, religii w ogóle nie należało szukać poza rozumem, wszystkie irracjonalne pierwiastki religijne stawały się w jego rozumieniu przesadami. Klasyczny deizm był próbą przewyciężenia konfliktów, jakie istniały między wspólnotami i sektami chrześcijańskimi. W sprawach doktrynalnych nigdy nie mogły one dojść do porozumienia,

¹⁹ Matthew TINDAL, *Christianity as Old as the Creation: Or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature* (London, 1730).

²⁰ Na przykład w XVI i XVII-wiecznej Anglii między anglikanami a purytanami.

wzajemnie obwiniając się o błędy herezji. Odwołanie się do praw natury miało być sposobem na pogodzenie wszystkich tych grup wyznaniowych²¹.

Corfe'a wizja współczesnego deizmu zasadniczo nie jest sprzeczna z tym, co głosi Tindal, przeciwnie — łatwo znaleźć wiele elementów wspólnych. Autor *Deism and Social Ethics* zgadza się z tezą, że teologia naturalna²² w znacznym stopniu sprowadza się do etyki, zwłaszcza do etyki społecznej. To powód, dla którego musi założyć istnienie Boga, Najwyższego Bytu jako Dobra. Od niego pochodzą zasady etyczne. Dla Corfe'a Bóg (Bóstwo) jest immanentną zasadą świata. Nie jest jakąś samoistną substancją, lecz jest nazwą dla działań i podejmowanych w ich trakcie decyzji ludzkich. To właśnie etyczne działania ludzi, a nie samoistnego Boga mają zapewnić zbawienie w tym świecie, a nie w zaświatach. Bóg Corfe'a zatem nie jest jakimś pozaświatowym, odległym Bytem, lecz jest jakoś obecny w tym świecie. Nieosobowy i niesubstancjalny Bóg jest w istocie zbiorczą nazwą dla uniwersalnych zasad etycznych, rzekomo²³ akceptowanych przez całą ludzkość. To świadomy minimalizm teologiczny, który ma umożliwiać stałe otwieranie się na teologicznie bogatsze religie.

Corfe jest przekonany, że właśnie tak minimalistycznie zdefiniowany deizm będzie atrakcyjny dla milionów wykształconych i sceptycznie nastawionych ludzi. Będzie również dla nich niekrepującą możliwością różnych duchowych doświadczeń, które można uznać za religijne²⁴. Dlatego też nie przywiązuje się do jednej definicji deizmu, lecz akceptuje wiele różnych, choć dopełniających się określeń. Stąd wynika pewna nieokreśloność deizmu. Gdy Corfe cytuje Alberta Einsteina, który skłonny jest oddawać cześć „nieograniczonemu wyższemu Duchowi”, objawiającemu się w „drobnych szczegółach” tego świata, to nie bardzo wiadomo, czy przyjmuje dosłowny sens słów wielkiego fizyka, czy też rozumie je metaforycznie²⁵. Ponadto odwołuje się do definicji deizmu opartego na wierze, że „Bóg zaprojektował i stworzył świat oraz że rządzi nim poprzez prawa naturalne, które można odkrywać

²¹ Gotthard Victor LECHLER, *Geschichte des englischen Deismus* (Stuttgart und Tübingen: J. G. Cotta'scher Verlag, 1841), 327–331.

²² Mówimy o religii naturalnej i teologii naturalnej, bo nie są to synonimy. Religia to system wierzeń i praktyk, odwołujących się do określonych twierdzeń religijnych należących do teologii. Religia ma charakter praktyczny, egzystencjalny, teologia — teoretyczny. Teologia naturalna jest również traktowana jako rodzaj filozofii, pokrewnej filozofii Boga i filozofii religii.

²³ Rzekomo, gdyż Corfe w żaden sposób tego nie dowodzi, lecz przyjmuje na wiarę. Po prostu zakłada, że w świecie, jaki znamy, da się wprowadzić jednolity system etyczny, który będzie powszechnie przestrzegany.

²⁴ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, 28–29.

²⁵ Tamże, 19.

dzięki rozumowaniom, obserwacji i doświadczeniu”. Jest to Bóg, który „nie objawia siebie za pośrednictwem natchnionych tekstów lub jakichś nadnaturalnych środków, lecz poprzez samo stworzenie”²⁶. Z drugiej strony Corfe dystansuje się od koncepcji „Konstruktora wszechświata”, obecnej w XVIII-wiecznym dyskursie deistycznym. Nie zgadza się z poglądem, że Bóg zadziałał na początku świata, a potem udał się na spoczynek, tzn. pozostawił kosmos samemu sobie, nie ingerując wń. Odrzuca ten prosty concept, zauważając, że Bóg deistów jest kimś „nieskończenie wyższym” niż bycie konstruktorem świata. Bóg, co prawda, nie jest świadomie działającym Bytem, posiadającym umysł i uczucia, gdyż jest nieosobowym Istnieniem i etycznym Dobrem. Bóg deisty Corfe’a nie jest zatem osobą, obdarzoną ludzkimi emocjami: złości, zazdrości, zemsty itd., tak jak jest przedstawiany w religiach abrahamicznych. „Jego istnienie objawia się poprzez ewolucję i selekcję naturalną, ale także poprzez postęp społeczeństwa ku lepszemu i bardziej moralnemu życiu”²⁷.

Z tego jednak, że ludzie mają potrzebę religii, wcale nie wynika, że konieczne jest istnienie przedmiotu religii, czyli Boga. Deizm jako filozoficzna refleksja nad pewną postacią religii nie musi być filozofią tak czy inaczej przedstawianego Boga. Innymi słowy, choć brzmi to nieco sztucznie, może istnieć wiara bez przedmiotu wiary. Są filozofowie, którzy świadomie dokonują takich eksperymentów²⁸. Robert Corfe, jak się zdaje, idzie za ich przykładem, gdy wskazuje na buddyzm.

Do czego zatem ludzkości potrzebna jest taka religia, która niezbyt troszczy się o swój przedmiot? W odpowiedzi dowiadujemy się, że nie chodzi tu o religijną relację człowieka z Bóstwem, lecz o spełnianie funkcji, które są związane z tą relacją. Dzięki religii człowiek posiada „pewną duchową dynamikę”, która dostarcza mu energii koniecznej do tego, by w społecznym wysiłku budować cywilizację. Religia spełnia zatem funkcję ostatecznego odniesienia dla różnych wartości, fundującego „dobroczynność egzystencji i wszystko, co jest wartościowe we Wszechświecie”. Ponadto jest podstawą miłości i ludzkich dobrych uczynków, dostarcza „solidnych etycznych powodów” dla egzystencji zarówno indywidualnych, jak i społecznych. Obdarza duszę jednostki pokojem w jej relacji ze Wszechświatem i społeczeństwem,

²⁶ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, 20.

²⁷ Tamże, 24.

²⁸ Wystarczy tu wymienić współczesnego francuskiego filozofa Alaina Badiou, który podobnego zabiegu dokonuje w eseju *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. Julian Kutyla i Paweł Mościcki, Seria Krytyki Politycznej (Warszawa: Korporacja HA!ART, 2007).

szczególnie co do ostatecznego przeznaczenia. Zapewnia w oczach człowieka pewną tajemniczość Bytu Boskiego, przynajmniej dopóty, dopóki człowiek nie uzyska o Nim pewnej wiedzy²⁹. Tajemniczość ta nie jest tajemnicą związaną z Bytem Boskim, gdyż nie jest stanem trwałym w religijnej relacji Bóg–człowiek, ma bowiem charakter niewiedzy czasowej, usuwalnej w bliższej lub dalszej perspektywie. Między innymi dlatego owa minimalistyczna teologia deistów musi być traktowana jako filozofia. Jest to w istocie „minimum idei teologicznych”, które Corfe traktuje jako podstawę do zjednoczenia wszystkich religii. W przyszłości miałyby one stanowić „jedność intelektualnego i duchowego rozumienia”. Powołując się na Juliana Huxleya i Northa Whiteheada, Corfe wyraża przekonanie, że filozofia jest skoncentrowana na bardziej ogólnych aspektach religii niż teologie nadnaturalne. Dlatego proponuje zastąpienie teologii filozofią religii. Teologia jest tu traktowana jako pewien twór historyczny, a więc mający przemijającą wartość³⁰. Łatwo zauważyć, że Corfe nie jest tu oryginalny — idzie drogą, którą pod koniec XVIII wieku podążał Immanuel Kant, twierdząc, że historyczna wiara kościelna (luteranizm) jest zaledwie środkiem do celu, którym ma być racjonalna wiara religijna; ta pierwsza przeminie, ta druga zaś stanie się trwałym dorobkiem ludzkości³¹. Dla Corfe’a zatem nie jest ważne źródło religii (Bóg), lecz istotne są historycznie ukształtowane funkcje, jakie religie spełniają w ludzkich społecznościach. Autor *Deism and Social Ethics* naiwnie sądzi, że jednostce o rozwiniętych potrzebach religijnych wystarczą realizowane funkcje religijne. Należy sądzić, że jeśli taki człowiek uświadomi sobie istnienie religii w takiej postaci, odrzuci ją jako mało wartościową i niesatysfakcjonującą. Dostrzeże w niej brak pierwiastka zbawiającego (ocalającego) z racji słabo określonego (lub wręcz nieokreślonego) źródła religii, jakim jest Bóg. Corfe popełnia błąd, sądząc, że wiara w Boga jest istotna dla wykreowania pojęcia i uformowania nowoczesnej religii (ważnej również na płaszczyźnie społecznej), która byłaby czynnikiem zapewniającym osiągnięcie pewnej „koniecznej obiektywności”, wyrażającej się — Bóg (Boskość) byłby tu swoistym punktem ogniskującym ludzką uwagę — tylko jednością rozumienia w sferze społecznej. Taka religijność bez Boga nadal gwarantowałaby trwałość ludzkich wartości i pozwalała efektywnie odróżniać dobro od zła. Corfe wskazuje na buddyzm jako „wielką religię bez boga”. W swoich deistycznych rozważa-

²⁹ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, 165.

³⁰ Tamże, 184.

³¹ Por. np. Immanuel KANT, *Spór fakultetów*, tłum. Mirosław Żelazny (Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2003), 50, 82, 97-98.

niach jest bliski akceptacji buddyzmu, choć dostrzega w nim pewną wadę: buddyzm pogłębia egoizm jednostki i tym samym zatracą społeczny wymiar religii. Mimo to autor *Deism and Social Ethics* stawia go wyżej niż wiarę w, powiedzmy, zbawiającą moc ekologii czy samoregulującej się ekonomii. Są to pseudoreligie, które po pewnym czasie ulegają „intelektualnemu bankructwu”, tak jak to miało miejsce w przypadku materializmu dialektycznego i komunizmu³².

Proponowany przez Corfe'a deizm miałby być „udaną współczesną religią”, która zachowywałaby „doskonałą równowagę między pierwiastkiem intelektualnym, etycznym i emocjonalnym”, a elementem nadrzędnym utrzymującym ową równowagę byłoby to, co etyczne³³. Głównym bowiem celem i zadaniem deistów jest nieograniczone poszukiwanie dobra w świecie.³⁴

BÓG NOWOCZESNYCH DEISTÓW

Czy wobec tego jest sens mówić o Bogu? Skoro funkcje religijne mogą być spełniane bez wyraźnego określenia źródła religii, to w jakim celu reflektować nad Bytem Boskim? Corfe wielokrotnie powtarza, że Bóg jest Dobrem. Wypowiada przy tym twierdzenie, że jest On stale obecnym potencjałem dobra, dzięki któremu dobro znajduje się we wszystkich rzeczach. Bóg jako Dobro stale występuje jako immanentnie obecny Najwyższy Byt, funkcjonujący zgodnie z naturalnymi prawami istniejącymi we Wszechświecie. Ponieważ nie jest Istnieniem osobowym, ludzkie prośby, modlitwy doń zanoszone nie mają sensu, po prostu nie odnoszą skutku. Nie słyszy ich ani nie spełnia. Mimo to człowiek jest mu winien absolutne posłuszeństwo, poddyktowane tym, że winniśmy zdobywać wiedzę, umiejętności odnoszące się do praw natury, które są właśnie tym boskim wymiarem objawiającym się we Wszechświecie. Cała ludzka twórczość, także w dziedzinie nauk szczegółowych, ma być zgodna z tymi prawami, ma być zgodna z rzeczywistością Wszechświata. Z drugiej strony, jako dopełnienie pierwszej, obowiązkiem każdej jednostki jest rozwijanie całego swojego potencjału w sferze fizycznej, intelektualnej, duchowej i etycznej, oraz zgodnie z tym integrowanie się we wspólnym dobru z całą ludzkością w walce o lepszy świat³⁵. Bóg Corfe'a

³² R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, 171.

³³ Tamże, 166.

³⁴ Tamże, XIV.

³⁵ Tamże, 25–26.

jest Bytem biernym, niedającym znać o sobie, nieinterweniującym w świecie, o którym tak naprawdę nic nie można wiedzieć. Sam zresztą nie jest w pełni Bytem, lecz ciągle się staje, nigdy nie osiągając pełni Boskości. Nie stworzył świata, lecz tworzy sam siebie wraz ze światem, jakby „wynurzając się” zeń w procesie rozwoju kosmosu³⁶. O Boskiej wszechmocy niczego pewnego nie można powiedzieć poza tym, że wiadomo o niej pośrednio. Na tę wszechmoc miałyby wskazywać nasza jednostkowa ograniczoność w dostępie do wiedzy, której całości nie jesteśmy w stanie ogarnąć w ciągu naszego krótkiego życia³⁷.

Corfe zakłada hipotezę Boga nieosobowego, tym samym odcinając się od religii nadnaturalnych opartych na Boskim objawieniu. Skoro Bóg nie przemawia do człowieka, jak na przykład w chrześcijaństwie za pośrednictwem Pisma Świętego, to siłą rzeczy nie może On być Bogiem osobowym, a także transcendentnym, kto bowiem i co miałoby poinformować nas o owej transcendencji. Ponadto Corfe sądzi, błędnie zresztą, że słowa Boga, przekazane za pośrednictwem konkretnego człowieka (proroka), mają znaczenie i wartość jedynie w odniesieniu do epoki, w której zostały ogłoszone. Boskie nakazy i zakazy mają więc ważność historyczną, a nie ponadczasową. Egzegetyczne komentarze i teologiczne konstrukcje są niewystarczające, by przekształcić taką subiektywność proroka, daną w konkretnym kontekście historycznym, w „obiektywną” treść. Tutaj kryje się niewyrażona wprost sugestia Corfe’a, że człowiek w swej istocie nie ma niezmiennej natury, lecz że jego natura ewoluje w długim procesie historycznym. Stąd wyrażone przez Corfe’a przeświadczenie, że nie można kontynuować „starych” teologii, lecz trzeba je budować od nowa jako „nowe rozumienie Boga”. Do tego zaś lepiej nadaje się filozofia niż jakkolwiek teologia oparta na historycznie danym objawieniu. Dlatego, jak sądzi Corfe, więcej można skorzystać z pism Hegla niż z Biblii. Cytuje więc tych, którzy twierdzą, że „heglowskie pojęcie historii jest fundamentalnie religijne. Jest to filozofia Wcielenia, filozofia postępującego samoobjawiania się Boga w historii”³⁸.

Skoro jednak Bóg zachowuje się wobec człowieka w sposób pasywny, to nie może On nikogo powoływać jako przekaziciela swoich poleceń ani nakazywać takich czy innych działań. Tym bardziej nie jest źródłem łaski wspomagającej takie działania. Jest rzeczą jasną, że nieosobowy i pasywny Bóg traktuje wszystkich jednakowo, nie stosuje żadnych preferencji odnos-

³⁶ Tamże, 169–170.

³⁷ Tamże, 29.

³⁸ Tamże, 172.

nie do zbawienia i potępienia. Pod tym względem nie ma różnicy na przykład między poganami a chrześcijanami³⁹. Pośrednio, jak się zdaje, Corfe czyni aluzję do doktryny podwójnej predestynacji, głoszonej w XVI wieku przez Jana Kalwina⁴⁰, gdy zauważa, że „tradycyjne doktryny chrześcijańskie” umieszczały „ogromną większość” w piekle, jedynie zaś „wybranej mniejszości” obiecując niebo. O tego typu doktrynach Corfe wypowiada się z oburzeniem i obrzydzeniem⁴¹. W istocie wszakże nie wszystkie wyznania chrześcijańskie preferowały taki pogląd. Formułowany w skrajnej postaci był on charakterystyczny dla pierwotnego kalwinizmu, który obecnie nawet w Kościele ewangelicko-reformowanym nie jest podtrzymywany⁴².

O PRZEWADZE DEIZMU NAD DOTYCHCZASOWYMI RELIGIAMI

Na czym Corfe opiera swoje przekonanie, że jego wersja deizmu ma szanse zastąpić w dzisiejszym świecie dotychczasowe religie monoteistyczne? Fundamentem atrakcyjności jego wersji deizmu ma być swoiście rozumiany „ruch ekumeniczny”. Oczywiście nie chodzi tu o ekumenizm, jaki głosi się i uprawia chociażby w Kościele katolickim od czasów II Soboru Watykańskiego. „Nadzieję ludzkości — pisze Corfe — należy widzieć we wspieraniu ekumenicznego ruchu opartego na idei jedności nie tylko pośród Kościołów chrześcijańskich, ale pośród wszystkich większych religii świata, a te mogą trzymać się razem dzięki parasolowi deizmu”⁴³. W porównaniu z ekumenizmem głoszonym przez Kościół katolicki, skierowanym tylko do wyznań chrześcijańskich, w ekumenicznym ruchu zjednoczeniowym Corfe’a miejsce mogłyby znaleźć także islam i buddyzm. Nasz autor zakłada, że w ruchu tym będzie panował „prawdziwie religijny duch”, deistów zaś w nim uczestniczących będzie charakteryzowała „dobra wola w stosunku do całej ludzkości”. Sami deiści nie będą należeli do żadnej wspólnoty wyznaniowej, lecz kierować się będą „ogólnymi, racjonalnymi zasadami co do

³⁹ Tamże, 173–174.

⁴⁰ Więcej na ten temat zob. Antoni SZWED, „Fideizm Kalwina w doktrynie podwójnej predestynacji”, *Argument. Biannual Philosophical Journal* 5 (2015), nr 2, 477–500.

⁴¹ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, 177.

⁴² Por. np. Piotr JASKÓŁA, „Predestynacja – kontrowersyjna idea Kalwina”, w: *W nurcie myśli Jana Kalwina*, red. Józef Budniak, Piotr Jaskóła i Rajmund Porada (Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2009), 46.

⁴³ R. CORFE, *Deism and Social Ethics*, 166–167.

natury Boga, nieśmiertelności, modlitwy itd.” W tym duchu mają oddziaływać na wiernych dotychczasowych wielkich religii. Z takiego nastawienia deistów miałyby się w przyszłości wyłonić „światowa racjonalna teologia”, inspirowana „zasadami deizmu”. Teologia ta, sprowadzona do etyki „dobrych czynów”, byłaby „etyczną wiarą w potrzebę służenia ostatecznym interesom ludzkości”⁴⁴. Można sądzić, że byłaby to quasi-religijna etyka, posługująca się znanymi pojęciami: Boga, wiary, nieśmiertelności, przebaczenia, modlitwy itd., ale o zupełnie nowych, przededefiniowanych znaczeniach, tak by różniły się od dotychczasowych znaczeń religii konfesyjnych (np. wyznań chrześcijańskich). W praktyce wyglądałoby to tak, że na przykład tradycyjna „wiara” nadal byłaby pojmowana jako „całkowite zaufanie” i „zawierzenie” (*confidence*), ale jednocześnie nie miałaby już związku z „pojęciem Objawienia” (*notion of Revelation*). Corfe uzasadnia to tym, że kościelne pojęcie „wiary religijnej” wiąże się ze ślepym posłuszeństwem, w przypadku zaś okresowego braku wiary wierzącego ogarniają intelektualne ciemności, za które sam siebie obciąża winą⁴⁵. Deizm Corfe’a chciałby zdjąć zeń ów ciężar. Łatwo zauważyć, że wiara jest tu rozumiana na sposób fideistyczny, nie znajduje ona bowiem żadnego związku z intelektem wierzącego i sprowadza się do wiary ślepej.

Corfe nie sugeruje, że zorganizowany deizm miałby zarządzać „masową emocjonalnością”, na przykład wykorzystując na wiecach „psychologię tłumu” w stylu niektórych protestanckich grup ewangelizacyjnych — byłoby to bowiem, jak to określa autor *Deism and Social Ethics*, wykorzystywanie „irracjonalnych komórek mózgu”, sprzeczne z „duchem i etyką deizmu”. Owszem deiści mogliby urządzać spotkania w halach, teatrach lub na stadionach, ale po to, by ze „spokojną godnością” w sposób subtelny i z humorem apelować do rozumu słuchaczy. Zwolennik deizmu, prowadząc nowe życie moralne i religijne, nie musi poświęcać swojej intelektualnej wolności⁴⁶.

Wyższość deizmu Corfe widzi w tym, że posługuje się on argumentami opartymi na racjonalnych prawdach i unika wszystkiego tego, co osiąga swoją ważność dzięki jakiemuś zewnętrznemu ponadludzkiemu autorytetowi. Deizm opiera się na zdrowym rozsądku i „nie tworzy nierozumnych twierdzeń”. Corfe stawia niestety na tym samym poziomie przesłanki wynikające z dużych religii objawionych i autorytarne nakazy przywódców sekt⁴⁷. Jest to duże

⁴⁴ Tamże, s. 167.

⁴⁵ Tamże, 17.

⁴⁶ Tamże, 18.

⁴⁷ Corfe wymienia na przykład takie sekty, jak People’s Temple, sekta Dawida Koresha, Vaco. Tamże, 19.

uproszczenie. Nawet jeśli owi przywódcy powołują się w niektórych przypadkach na swoiście rozumiane Słowo Boga, irracjonalność takich religijno-politycznych guru niewiele ma wspólnego z niekoniecznie irracjonalnymi tajemnicami wielkich religii. Poza tym owa racjonalność deizmu pozostaje u Corfe'a mało określona. Jako przykład takiego podejścia w duchu religii racjonalnej przytacza on słowa Einsteina, który miał powiedzieć:

Moja religia polega na pokornym podziwie nieograniczonego wyższego ducha, który objawia się w drobnych szczegółach, a które jesteśmy w stanie dostrzec naszymi słabymi i nieudolnymi umysłami. To głęboko emocjonalne przekonanie o obecności rozumnej mocy, która objawia się w niepojmowalnym Wszechświecie, kształtuje moją ideę Boga [...] Nie mogę wyobrazić sobie Boga, który nagradza i karze obiekty swojego stworzenia, którego zamiary są wzorowane na naszych własnych — Boga, który nie jest tylko refleksją ludzkiej słabości. To mi wystarcza, by kontemplować tajemnicę świadomego życia utrzymującego się w ciągu wieczności, by reflektować nad cudowną strukturą Wszechświata, który możemy niewyraźnie postrzegać i pokornie próbować rozumieć nawet nieskończoną cząstkę inteligencji, objawiającej się w naturze⁴⁸.

Albert Einstein był niewątpliwie genialnym fizykiem, ale nigdy nie zajmował się teologią. Wyrażał podziw dla złożonej struktury Wszechświata, co wzbudzało w nim uczucia religijne, swoich subiektywnych przeżyć nie poddawał jednak jakiegokolwiek racjonalnej obiektywizacji. To był jego prywatny, *stricte* osobisty pogląd na istnienie bliżej nieokreślonej Boskości, który ukształtował w sobie, próbując pojąć jako fizyk inteligibilność⁴⁹ fizycznego Wszechświata. Z tego powodu zachwyty Einsteina nad kosmosem nie da się przekuć na jakieś racjonalne argumenty, które mogłyby leżeć u podstaw teologii deistów.

Wydaje się, że Corfe świadomie nie dookreśla swojej wersji deizmu. Wnioskować o tym można choćby z tego, że znajduje duże podobieństwa między deizmem a buddyzmem. W buddyzmie stosunek człowieka do Wszechświata i do ludzkiego otoczenia pozostaje w ostrym kontraście do podobnych relacji w judaizmie i chrześcijaństwie, w których człowiek został umieszczony w centrum stworzenia, koncepcja Boga zaś jest abstrakcyjna i transcendentna wobec Wszechświata. Buddyzm nie wyraża się w podziwie wobec natury, ale ma głęboki etyczny dla niej szacunek. Dlatego Corfe widzi w nim

⁴⁸ Tamże, 19–20.

⁴⁹ Inteligibilność to własność przypisywana bytom, zarówno naturalnym (świat fizycznych bytów), jak i sztucznym, tzn. uczynionym przez człowieka. Wszystkie te byty z racji posiadania tej własności nadają się, przynajmniej potencjalnie, do poznawania ludzkim intelektem.

„religię na nasze czasy”, towarzyszącą ideom ochrony środowiska i uzasadniającą „potrzebę utrzymania zrównoważonej ekologii”⁵⁰.

Liczne pochwały deizmu jako religii racjonalnej, które znajdujemy w *Deism and Social Ethics*, sprowadzają się jednak w dużej mierze do mało treściwych deklaracji. Oto jedna z nich: „Sukces takiej jednoczącej religijnej świadomości wynikałby z nieagresywnej prostoty jej naturalnej teologii (lub filozofii), powstałej z jej racjonalności i odwoływałaby się do wrażliwych ludzi całego świata”. Corfe jest świadom mglistości tych sformułowań, gdy pisze, że taka teologia „może wydawać się nijaka w oczach dogmatyków, charyzmatyków i tym podobnych”, twierdzi jednak, że „inteligentni ludzie dobrej woli [pochodzący] z wielu kultur na świecie znajdują się w jednym szeregu, ich teologia zaś będzie przenikała tak głęboko, że pojawi się nowa etyczna świadomość”⁵¹. Jeśli traktować te słowa wyłącznie w sferze etyczno-religijnej, to faktycznie niewiele z nich wynika, poza wiarą w szlachetne pobudki, jakimi kierują się niektórzy ludzie na świecie. Corfe jednak idzie jeszcze dalej, wiąże mianowicie ekumeniczny ruch deizmu z nową ponadnarodową i pozostającą ponad dotychczasowymi religiami wspólnotą, która ma do odegrania „potężną rolę polityczną”. To już budzi czujność. Owej „politycznej roli” Corfe nie rozumie w prosty sposób jako rodzaj lojalności wobec określonych partii politycznych i grup interesu, lecz właśnie ponadpartyjnie, a nawet ponadnarodowo, gdyż deizm ma stać się „alternatywną siłą polityczną”, moralnie bardziej autorytatywną niż obecne rządy narodowe.

Dzięki wymiarowi moralnemu deizm ma się stać nową ideologią, która będzie „poruszać” polityków do „stworzenia lepszego i bezpieczniejszego świata”. Skutek takiej politycznej roli, czyli ideologicznego oddziaływania, będzie podwójny: po pierwsze, politycy przyjmą ten rodzaj „filozofii” jako niepodważalny, tzn. wszędzie będzie ona przyciągała do siebie ludzi dobrej woli, bo jej postulaty będą oczywiste, i po drugie, deistyczna religia zyska „większą wiarygodność” dzięki „głębi na nowo zyskanego rozumienia i zaangażowania w problemy polityczne”, duchowni zaś dotychczasowych religii dzięki „nauce i pojmowaniu praktycznych rzeczy w społeczeństwie zyskają status i wiarygodność w oczach ludzi”, których od dawna nie mają. Przewodnia rola deizmu Corfe’a będzie polegała również na tym, że ceremonie dotychczasowych religii zostaną sprowadzone do minimum, a w ich miejsce będzie krzewiony dialog i przyjaźń między ludźmi. Nowa deistyczna wiara będzie wspierać zgodną współpracę wszystkich Kościołów, nawet jeśli

⁵⁰ Tamże, 104–106.

⁵¹ Tamże, 185.

różne teologie mogły dotychczas wzbudzać wzajemną nieufność. Będzie się dążyć do tego, by respektując wrażliwość religijną wszystkich wiar, zacierać różnice między starszymi religiami. Celem wspomnianego ruchu eklezjalnego i nowej deistycznej wiary będzie zaprowadzenie i utrwalenie sprawiedliwości i światowego pokoju. Corfe nie ukrywa, że ambicją jego deizmu jest próba wspierania dobra ludzkości na skalę globalną, bez podpisywania się zarazem pod dotychczasowymi teologicznymi doktrynami i stanowionymi przez nie „realnymi prawdami”⁵².

Corfe wyraźnie opowiada się również za multikulturalizmem. „Rozumienie naszego sąsiada musi być pierwszym obowiązkiem duchownego w dzisiejszej globalnej wiosce, a ogromne zróżnicowanie kultur czyni koniecznym to, aby takie rozumienie było osiągnięte poprzez odrzucenie (*throw off*) wszystkich tych pojęć, zasianych w naszych umysłach dzięki wychowaniu i edukacji”⁵³. Rozumienie innego zakłada zatem w istocie rezygnację z własnej kulturowej tożsamości, która stanowi o odrębnościach. Te ostatnie są postrzegane przez Corfe’a, choć nie mówi tego wprost, jako źródła potencjalnych konfliktów między ludźmi na świecie.

KILKA SŁÓW PODSUMOWANIA

Robert Corfe tworzy swoją wersję deizmu, zakładając szereg fałszywych przesłanek. Po pierwsze, błędnie zakłada, że za konflikty we współczesnym świecie w największym stopniu odpowiadają istniejące między ludźmi różnice religijne. Nie dostrzega walki o dostęp do surowców, do rynku zbytu towarów i usług, nie zauważa sporu o dominację polityczną i militarną między światowymi mocarstwami, widzi jedynie różnice religijne. Po drugie, nie wszystkie duże światowe religie są agresywne, sieją terror i zniszczenie. Po trzecie, nie jest prawdą, że zapanowanie w przyszłości jednej światowej religii, na przykład deizmu, spowoduje przekreślenie wszystkich konfliktów i nastanie ery wiecznego pokoju. To utopijne myślenie, które nie ma szans na realizację. Po czwarte, wyjście od prawdziwej przesłanki, że zdecydowana większość ludzi przejawia uświadomione potrzeby religijne, nie uprawnia do wniosku, że zostaną one spełnione właśnie w deizmie. Głoszony przezeń minimalizm teologiczny nie jest satysfakcjonujący dla tradycyjnie wierzących. Taki deizm za cenę uniknięcia międzyreligijnych

⁵² Tamże, 186-187.

⁵³ Tamże, 187.

kontrowersji przedstawia pojęcie bóstwa, które nie odnosi się do niczego realnie istniejącego. Całkowicie bierne, nieosobowe, utożsamione z prawami natury bóstwo, które Corfe nazywa Dobrem, niczego nie wyjaśnia, pozostaje pustym sloganem. Nie wiadomo bowiem, czym owo Dobro samo w sobie miałoby być. W przyrodzie panuje walka, przemoc silniejszego wobec słabszego, istnieje wiele zjawisk, które stale zagrażają życiu w różnych postaciach. Przyroda nie jest i nie może być źródłem ani kryterium etycznego dobra. Etyczne dobro zakłada współpracę, pomoc, współczucie, miłość do drugiej osoby. Humanizm, nawet w świeckim (niereligijnym) wydaniu, wykracza poza przyrodę, kosmos. Corfe zdaje się dzielić przekonanie ze starożytnymi stoikami, że zasady i prawa poznawane w fizyce i etyce są tymi samymi prawami natury. Z tego powodu autor *Deism and Social Ethics* umieszcza gatunek ludzki wewnątrz większego ekosystemu, odmawiając mu uprzywilejowanej pozycji we Wszechświecie. Ponadto poznawanie praw przyrody na gruncie współczesnej fizyki wcale nie musi zakładać idei boga. Pojęcie boga może pojawić się na gruncie metafizyki, a nie fizyki czy innych nauk przyrodniczych. Po piąte, Corfe nie jest w stanie dowieść, dlaczego jego deizm jest oparty na racjonalnych przesłankach. Przekonanie, że bóstwo immanentnie istnieje we Wszechświecie i w bliżej nieokreślonym sensie odpowiada za życie, dynamikę i naturalny porządek, nie wystarcza, by nazwać taki sąd racjonalnym. W szczególności Corfe nie przedstawia żadnych metafizycznych założeń, z których ma wynikać racjonalność deizmu.

Po szóste, i to jest chyba najważniejsze, deizm można potraktować jako zbiór propozycji, co prawda dość mglistych, dla nowej globalnej, ogólnoświatowej ideologii, adresowanej nie tyle do zwykłych obywateli, ile do polityków różnych państw oraz do ponadnarodowych i ponadreligijnych instytucji. Jest to propozycja dla tych, którzy chcieliby współczesny świat ludzki ujednoczyć pod względem nie tylko religijnym, ale przede wszystkim politycznym i, ogólniej, kulturowym. To poniekąd odnowienie starego pomysłu z XVI i XVII wieku, kiedy to wielu władców europejskich wyznawało erastianizm — pogląd, wedle którego religia oficjalna była własnością władcy i pozostawała na jego usługach. W takiej sytuacji bieżąca polityka podporządkowywała sobie religię (lub jej namiastkę) jako wygodną ideologię, konieczną do skutecznego panowania nad ludźmi. Z historii wiadomo, jak groźna stawała się nie religia, lecz ideologia, do której wykreowania korzystano z określonych przekonań religijnych.

BIBLIOGRAFIA

- BADIOU, Alain. *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*. Tłum. Julian Kutyla i Paweł Mościcki. Seria Krytyki Politycznej. Warszawa: Korporacja HA!ART, 2007.
- CORFE, Robert. *Deism and Social Ethics: The Role of Religion in the Third Millennium*. Bury St Edmunds: Arena Books, 2007.
- JASKÓŁA, Piotr. „Predestynacja – kontrowersyjna idea Kalwina”. W: *W nurcie myśli Jana Kalwina*. red. Józef Budniak, Piotr Jaskóła i Rajmund Porada. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2009.
- LECHLER, Gotthard Victor, *Geschichte des englischen Deismus*. Stuttgart und Tübingen: J.G. Cotta'scher Verlag, 1841.
- KANT, Immanuel. *Spór fakultetów*. Tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2003.
- SPINOZA, Benedykt, *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłum. Ignacy Myślicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1954.
- SZWED, Antoni. „Fideizm Kalwina w doktrynie podwójnej predestynacji”. *Argument. Biannual Philosophical Journal* 5 (2015), nr 2: 477–500.
- SZWED, Antoni. *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2016.
- TINDAL, Matthew. *Christianity as Old as the Creation: Or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*. London, 1730.

KRYTYKA PEWNEJ POSTACI WSPÓŁCZESNEGO DEIZMU
JAKO PROJEKTU NOWEJ RELIGII W ZGLOBALIZOWANYM ŚWIECIE
NA MARGINESIE KSIĄŻKI ROBERTA CORFE'A
DEISM AND SOCIAL ETHICS

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest krytyczna prezentacja głównych tez pewnej wersji współczesnego deizmu, zaproponowanej przez Roberta Corfe'a, autora książki *Deism and Social Ethics: The Role of Religion in the Third Millennium*. Nie jest to prosta kontynuacja osiemnastowiecznego angielskiego deizmu Jana Tolanda i Mateusza Tindala. Deizm Corfe'a jest refleksją filozoficzną, biorącą pod uwagę osiągnięcia współczesnych nauk przyrodniczych. Autor podejmuje taką refleksję w przekonaniu, że główne zagrożenie światowego pokoju wypływa z konfliktów między przedstawicielami religii monoteistycznych: chrześcijaństwa i islamu. Jego zdaniem głównym zadaniem współczesnego deizmu jest budowanie porozumienia ponad religiami poprzez odwołanie się do racjonalnej perswazji, możliwej do przyjęcia przynajmniej przez niektórych przedstawicieli tych religii. Proponowana wersja deizmu miałaby być globalną etyką, odniesioną do nieosobowego kosmicznego Bóstwa (Dobra), zrywającą ze wszystkimi nadnaturalnymi religiami, które Corfe oskarża o kultywowanie irracjonalizmu, szkodliwego samego w sobie. Mimo że deizm Corfe'a nie przeradza się w ateizm, wbrew zapewnieniom autora *Deism and Social Ethics* nie stanowi skutecznej zapory przeciw temu ostatniemu. Autor niniejszego artykułu pokazuje, że koncepcja Corfe'a nie jest wewnętrznie spójna, jest niedopracowana teoretycznie i w znacznie mniejszym stopniu racjonalna, niż się Robertowi Corfe'owi wydaje. W istocie nie stanowi ona przekonującej alternatywy dla religii monoteistycznych takich jak chrześcijaństwo.

CRITICISM OF A CERTAIN FORM OF CONTEMPORARY DEISM
AS A NEW RELIGION PROJECT IN A GLOBALIZED WORLD
CONSIDERATIONS AROUND THE ROBERT CORFE'S BOOK
DEISM AND SOCIAL ETHICS

S u m m a r y

In his essay entitled *Deism and Social Ethics: The Role of Religion in the Third Millennium*, Robert Corfe presents a contemporary version of deism. His concept is not a simple continuation of eighteenth-century English deism, but is a considerably modified theory, taking into account modern achievements of the natural sciences. The author believes that the main threat to world peace comes from conflicts between followers of the largest monotheistic religions like Islam and Christianity. A main task of contemporary deism would be the construction of agreement among the large religious communities in the world by means of continuous rational persuasion. Above all, the proposed deism would be a global ethics, related to an impersonal cosmic Deity (the Good). Simultaneously, it would break with all supernatural religions (theologies) based on different revelations. These latter are the source of irrationalism according to Corfe. It would be much better to replace them with a suprahuman rationalism discovered in Nature and deriving from Divine Reason immanently existing in the Universe. Corfe's deism would be an alternative to atheism, popularized among educated men in Western countries. Also his deism is addressed to all people, who are making now political and economic decisions in a globalized world. As such, his deism can be a great worldwide ideology, especially useful for those who have an influence on the fate of the contemporary world. In this article are presented the main features of the above-mentioned version of deism, as well as a critical assessment of this type of deism, including a discussion of hidden and controversial presuppositions. It is found that this version of deism is not as persuasive and rational as its author thinks.

Słowa kluczowe: deizm; etyka społeczna; religia naturalna; globalizm; Absolut.

Key words: deism; social ethics; natural religion; globalism; absolute.

Information about Author: Dr hab. ANTONI SZWED, Prof. PU — Department of Philosophy and Sociology at the Pedagogical University of Krakow; address for correspondence: ul. Podchorążych 2, PL 30-084 Kraków; e-mail: aszwed@poczta.onet.pl