

KS. ALEKSANDER POSACKI SJ

„HUMANIZM ATEISTYCZNY” – ZJAWISKO ARELIGIJNE, ANTYRELIGIJNE CZY RELIGIJNE?

1. „HUMANIZM ATEISTYCZNY” – PRÓBA DEFINICJI

Pojęcie „humanizm ateistyczny” spotykamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego [dalej cyt.: KKK] w numerze 2124. Czytamy tam, że „humanizm ateistyczny błędnie uważa, że człowiek jest «sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii»”. Ten błąd – określony wcześniej w *Gaudium et spes* [dalej cyt.: GS] – należy jednak próbować zrozumieć, zwłaszcza że wysuwane są tu rozmaite intelektualne argumenty, inaczej niż w przypadku powierzchownego ateizmu praktycznego, opartego na zasadzie materializmu praktycznego, o którym także wspomina KKK w tym samym punkcie. Ateizm praktyczny to inaczej indyferentyzm, pojęciem zbliżonym jest tu także „agnostycyzm”, określony przez Protagorasa słowami: „o bogach nie możemy wiedzieć ani że istnieją, ani że nie istnieją” (J.A. Kłoczowski)¹.

W teologicznych badaniach nad ateizmem widzimy tu zasługę, szczególnie Henry’ego de Lubaca, który w swojej wybitnej pracy wykazał się rozumiejącym spojrzeniem na ateizm. W definicji tej zawiera się nie tylko postulat **neutralności (1)**, ale także **pozytywności (2)**. Dla Mikołaja Bierdiajewa z kolei ateizm staje się dialektycznym momentem w poznaniu Boga, „przejście przez doświadczenie ateizmu może być oczyszczeniem ludzkiej idei Boga, uwolnieniem jej od bezsensownego socjomorfizmu”². Wyróżniając dwa prze-

Dr hab. ALEKSANDER POSACKI SJ – adres do korespondencji: ul. Zaskale 1, 30-250 Kraków.

¹ J.A. K ł o c z o w s k i, *Ateizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN* [wersja elektroniczna].

² M. B i e r d i a j e w, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2004, s. 16.

ciwne prądy ateizmu (cierpiący i nienawistny) dowodzi, że pierwszy z nich jest formą nawet uwielbienia Boga, a drugi – ateizm nienawistny – nazywa „buntem przeciwko fałszywej i poniżającej idei o Bogu”³.

Takie ujęcie problemu sprzyja rozumieniu, akceptacji, a także dialogowi, popieranemu słusznie dziś przez Kościół. Ale właśnie spór o taką ocenę nie jest zamknięty i warto tu przywołać niektóre rzeczowe, a nawet poważne argumenty. Gwoli prawdy należy ukazać w ateizmie elementy, które są także negatywne i niebezpieczne, zarówno z punktu widzenia aksjologii, jak też duchowości. Dzieje się to szczególnie w przypadku, gdy ateizm przybiera formę antyteizmu, który jest „rozumiany jako szczególnie radykalna postać ateizmu, która nie ogranicza się do negacji istnienia Boga, ale zwalcza każdą religię jako zagrożenie dla ludzkiego rozumu i godności” (J.A. Kłoczowski)⁴.

Duże znaczenie w neutralnym, areligijnym i pozytywnym ujęciu zjawiska ateizmu miały odkrycia psychoanalizy, które przyczyniły się do poznania psychologicznego znaczenia obrazu Boga i jego oczyszczenia. Czy ateizm nie stanowi odrzucenia fałszywego obrazu Boga? Czy nie jest wezwaniem do pracy nad oczyszczeniem tego obrazu? Według J.A. Kłoczowskiego „takie stanowisko podzielało wielu myślicieli, znalazło ono także wyraz w oficjalnych dokumentach Kościołów (Sobór Watykański II). Poszukiwania odpowiedzi na to wyzwanie szły w 2 kierunkach: etycznym i teoretycznym. W nurcie etycznym nacisk został położony na relację Boga i człowieka – czy tradycyjny obraz Boga nie był zbyt paternalistyczny, powodujący umniejszenie dojrzałości i wolności człowieka?”⁵.

Jak pisze dalej Kłoczowski, „drugi kierunek odpowiedzi na wyzwanie ateizmu to droga teoretycznego zbadania uwarunkowania obrazu Boga w tradycjach monoteistycznych. Obraz ten ukonstytuował się na przecięciu 2 języków: tego, którym posługiwała się wiara biblijna, i tego, który wypracowała metafizyka grecka. To połączenie języków uzasadniało posługiwanie się pojęciem Bytu Najwyższego dla określenia Boga”⁶.

Przywołuje to analogie znane z historii mistyki. Po pierwsze – język nigdy nie wyraża adekwatnie doświadczenia duchowego. Po drugie – ateizm często przypomina ciemną noc mistyki, kiedy to absencja Boga przygotowuje nową formę Jego obecności. Można też ateizm – w duchu neoplatońskich czy nawet

³ Tamże.

⁴ K ł o c z o w s k i, *Ateizm* [wersja elektroniczna].

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

buddyjskich inspiracji – traktować jako rodzaj apofatycznej mistyki, jako metodyczne, a czasami rozpaczliwe poszukiwanie Nieznanego Boga⁷.

W pierwszym przypadku – opisanym dwuaspektowo przez Kłoczowskiego – mamy do czynienia z oceną neutralną, w drugim – dotyczącym mistyki – z oceną pozytywną. Można też mówić zarówno w sensie neutralnym, jak i pozytywnym o roli ateizmu, gdy chodzi o antropologię i teologię, gdzie pogłębiono relację na temat ludzkiej wolności w relacji do wolności Boga. W tym kontekście Wolfhart Pannenberg twierdzi, że nie należy w teologii lekceważyć czy ignorować pytań postawionych przez ateizm i ateistów⁸.

Było już powiedziane w GS 19, że „ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej i poddać go staranniejszym badaniom”. Chodzi tu o dwuznaczne pojęcie *alienacji*, odkryte przez Hegla i rozwinięte przez Marksa i innych ateistów. Pannenberg jako heglista nie widzi jednak wyraźnie niebezpieczeństw i błędów, wprowadzonych choćby przez Hegla, który teologię przemianował na antropologię i zamazał różnicę ontologiczną i aksjologiczną pomiędzy Bogiem a człowiekiem (idolatria)⁹. Jest błąd monizmu, ale też może grzech panteizmu, czyli idolatrii mimo faktu, iż Hegel zaprzeczał, iż jego filozofia jest panteizmem.

W tym kontekście o bezprawne zamazanie różnic między transcendentnym Bogiem a stworzonym człowiekiem oskarża Hegla jeden z najwybitniejszych myślicieli współczesnych Jean-Luc Marion. Ten brak *dystansu* i pogrążenie się w immanencji nazywał właśnie idolatrią. Występuje on także według niego w metafizyce klasycznej, która paradoksalnie nie jest w żaden sposób wroga Bogu osobowemu i transcendentnemu. Marion nazwał „Byt Najwyższy” metafizyki klasycznej idolem, przeciwstawiając mu „ikonę Boga”, obrazowe i językowe wskazanie na Boga Niewyraźnego¹⁰.

Niezależnie od głębi tych pytań o istotę ateizmu jak też sporów o naturę filozofii Hegla istnieją nieprzekraczalne **granice i różnice** pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ta **różnica ontologiczna** – o której przypomniał Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* – musi być niepojęta dla ludzkiego poznania i bolesna dla ludzkiej egzystencji. To może być odebrane jako alienacja i wy-

⁷ Por. V. L o s s k y, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris: Vrin 1960.

⁸ Por. W. P a n n e n b e r g, *Człowiek, wolność, Bóg*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Znak 1995, s. 46 n.

⁹ Ten mechanizm pokazał dokładnie wielki znawca Hegla, A. Kojew (*Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. F.Ś. Nowicki, Warszawa: Aletheia 1999).

¹⁰ Por. K ł o c z o w s k i, *Ateizm* [wersja elektroniczna].

wołać bunt. Pomimo nieskończonych aspiracji ludzkiej wolności, człowiek nie jest bogiem, jak pragnęli tego F. Nietzsche i J.P. Sartre i musi się z tym pogodzić. Jak to wynika zarówno z zasad klasycznej metafizyki, jak i teologii biblijnej czy teologii Objawienia, której nie można poświęcać na ołtarzu współczesnego kulturowego czy politycznego kompromisu.

Mnogość różnorodnych koncepcji boga i bóstw prowadzi do różnych pomysłów dotyczących zastosowania pojęcia *ateizmu*. W przypadkach, gdy *teizm* był definiowany jako wiara w jednego antropomorficznego boga, to jako ateistów klasyfikowano deistów i politeistów; i na odwrót, Rzymianie oskarżali chrześcijan o ateizm za to, że nie czcili ich bóstw. Poglądy te upadły w XX wieku na skutek rozumienia teizmu jako zawierającego wierzenia w jakąkolwiek boskość.

Karen Armstrong napisała, że w XVI i XVII wieku słowo „ateista” nadal było zarezerwowane wyłącznie dla polemik; określenie „ateista” było zniewagą; nikt nawet nie śnił o nazwaniu siebie ateistą. *Ateizm* został użyty do opisu samowolnie ujawnionego przekonania dopiero w XVIII-wiecznej Europie, szczególnie oznaczając niedowierzanie w monoteistycznego abrahamowego Boga.

W odniesieniu do zakresu odrzucanych zjawisk, ateizm może przeciwstawić się wszystkiemu od istnienia bóstwa, po istnienie jakichkolwiek koncepcji natury duchowej, nadprzyrodzonej lub transcendentalnej, takich jak te, które można znaleźć w buddyzmie i hinduizmie. Ale istnieje też **nonteizm** czy **nieteizm**. To doktryna religijna, która nie afirmuje ani też nie neguje istnienia Boga. Za religie nonteistyczne najczęściej uważa się: buddyzm i dżinizm, a także religie taoiczne: taoizm, konfucjanizm. Ateizm czy antyteizm – negujący Boga osobowego i transcendentnego – często jednak twierdzi, że człowiek jest bogiem. Czy ateizm jest więc neutralny, czy jest formą religii? Czy jest uczciwy, a więc i pozytywny, czy może przewrotny i grzeszny?

2. PSEUDORELIGIJNY I GRZESZNY CHARAKTER ATEIZMU?

KKK przypomina, że „ateizm, odrzucając lub negując istnienie Boga, jest **grzechem przeciw cnocie religijności**. Odpowiedzialność za to przewinienie może znacznie zmniejszyć intencja i okoliczności” (KKK 2125).

Odrzucenie jednak Boga osobowego i transcendentnego – tak bowiem KKK rozumie ateizm, podobnie jak autor tego artykułu – występuje przeciw-

ko cnocie teologalnie pojętej religijności, co nie oznacza jednak braku religijności w sensie antropologicznym, ale fałszywą jej orientację. Już bowiem GS w prosty sposób operuje przeciwstawieniem „religia–ateizm”, które można uznać za symplifikację problemu.

Homo religiosus podąża za głębokim instynktem, ale często wybiera błędną drogę. Widać to wyraźnie w humanizmie renesansowym, który jest także kolebką humanizmu ateistycznego. Jest to zwykła zmiana wektora. Mikołaj Bierdajew nazywa także komunizm, który był formą humanizmu ateistycznego, fałszywą orientacją ducha¹¹. Jest to forma religii człowieka, opartej na jego deifikacji. Potwierdza to wybitny znawca marksizmu Leszek Kołakowski. W ostatnim zdaniu swojego największego dzieła poświęconemu marksizmowi pisze: „Samoubóstwienie człowieka, któremu marksizm dał filozoficzny wyraz, kończy się tak samo jak wszystkie, indywidualne i zbiorowe: ukazuje się jako farsowa strona ludzkiej niedoli”¹².

Z teologicznego punktu widzenia problem jest jednak o wiele poważniejszy. W tym momencie humanizm ateistyczny może być także grzechem idolatrii. Negatywne odrzucenie Boga jest tylko jednym z etapów, gdzie następuje okres afirmacji człowieka, posunięty aż do jego religijnej deifikacji. Etap negacji ma często charakter bluźnierczy (profaniczny), etap afirmacji – charakter idolatryczny. Naruszone jest pierwsze i drugie przykazanie Dekalogu. Nie chodzi więc tylko o sekularyzację, ale o desakralizację czy profanację oraz o powtórny resakralizację czy deifikację człowieka i kosmosu.

Widzimy to w modelach antropologicznych F. Nietzschego i A. Camusa (bardziej kryptoreligijnych gnostyków niż ateistów), preferujących doświadczenie antropologicznej samowystarczalności czy autodeifikacji¹³. Niejasne przecucie inwersji i konwersji, negacji i afirmacji, bluźnierstwa i idolatrii czy ogólniej – **zjawiska ateizmu jako problemu religijnego** widzimy w GS, gdzie w numerze 19 spotykamy następujące zdania: „Nierzadko poza tym ateizm rodzi się bądź z namiętnego protestu przeciw złu w świecie, bądź z niesłusznego przyznania pewnym dobrom ludzkim znamienia absolutu, tak że bierze się je już za Boga”. W niektórych formach ateizmu chodzi bardziej o „afirmację człowieka aniżeli o przeczenie istnieniu Boga. Inni znów tak

¹¹ Por. K. D o r o s z, *Maski Prometusza. Eseje konserwatywne*, Londyn: Aneks 1989, s. 40.

¹² L. K o ł a k o w s k i, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn: Aneks 1988, s. 1212.

¹³ Oto modele: Nietzsche: wielbłąd–lew–dziecko, Camus: Prometeusz–Szyf.

sobie Boga wymyślają, że twór ten, odrzucany przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii” (GS 19).

Z punktu widzenia teologii religii, która bada religię w świetle Objawienia i także stosuje kryteria oceny, tak pojęty ateizm – gdzie odrzucenie Boga jest jakby wstępnym etapem i wtedy mamy do czynienia z bluźnierstwem czy świętokradztwem – może być sklasyfikowany jako grzech idolatrii. To samo dotyczy gnozy i magii, a jeśli ateizm inspirowane się gnozą i magią, tym bardziej przybiera parareligijny i jeszcze do tego idolatryczny charakter.

Istniały w przeszłości różne formy deifikacji człowieka, nie wykluczając form bardziej subtelnych, jak ubóstwienie ludzkiego rozumu. **Eliminacja bogów prowadziła do ubóstwienia człowieka. Jedna idolatria została zastąpiona inną.** Widać to już u Greków, którzy swoiście ubóstwili ludzki rozum¹⁴. Odrzucenie Boga po chrześcijaństwie i przez chrześcijan ma jednak inny, dużo cięższy wymiar moralny (myśliciele rosyjscy), co widać było we Francji, największym laickim państwie świata.

Historyczne fakty realnej i amoralnej często genezy zjawiska ateizmu w historii zachodniej kultury wskazują na *grzeszną* formę pseudoreligii. Podobnie jest, gdy chodzi o poglądy luminarzy współczesnego ateistycznego humanizmu, jak Fryderyk Nietzsche czy Markiz de Sade. Tu pojawia się problem sekularyzacji czy laicyzacji, które nie są neutralne i uczciwe intelektualnie, ale są formą profanicznej desakralizacji, gdzie swoiście sakralizuje się człowieka i kosmos, często w kontekście filozoficznego monizmu.

W tym kontekście mówi się o ateizmie metafizycznym, który właśnie opiera się na metafizycznym monizmie – poglądzie, że rzeczywistość jest homogeniczna i niepodzielna. Bezwzględni ateści metafizyczni przypisują sobie do jednej z form fizykalizmu, w związku z tym wyraźnie zaprzeczają istnieniu istot niefizycznych. Względni ateści metafizyczni utrzymują domniemane zaprzeczenie konkretnej koncepcji Boga, opierając się na niezgodności pomiędzy ich indywidualnymi filozofiami a atrybutami powszechnie przypisywanymi Bogu, takimi jak transcendencja, osobowość czy jedność. Twierdzi się niekiedy, iż przykładami względnego ateizmu metafizycznego są panteizm, panenteizm i deizm¹⁵.

¹⁴ Por. P. I b e k, *Ubóstwienie rozumu w starożytnej myśli*, w: *O wielowymiarowości badań religioznawczych* (Człowiek i społeczeństwo XXIX), red. Z. Drozdowicz, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2009, s. 19-30.

¹⁵ Chodzi tu także o monizm, który z teologicznego punktu widzenia może być panteizmem, zaś praktycznie ateizmem, który twierdzi, że świat wyjaśnia sam siebie, że jest sam w sobie absolutem. Por. H. V o r g r i m l e r, *Nowy leksykon teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Verbinum 2005, s. 202.

Ateizm jest zresztą często formą przejściową wobec panteizmu czy innych podobnych form deifikacji człowieka i związanego z nim kosmosu. Wtedy możemy mówić o grzechu idolatrii. Jest to widoczne u idealisty Hegla, gdzie teologia staje się antropologią, osadzoną wszakże w kontekście monizmu czy właśnie panteizmu, który jest rodzajem religii. Także w materialistycznym ujęciu monizmu L. Feuerbacha – teologia pozostaje antropologią, co może też być dotykaniem grzechu idolatrii. Filozofia przyrody F. Engelsa mieści się pomiędzy materializmem a panteizmem. Redukcja teologii do antropologii jest ideologiczna i dogmatyczna. Jest to arbitralna zmiana wektora boskości. Jest to fałszywa orientacja ducha.

Ateizm może więc być intelektualną negacją Boga. Nie tylko pewnego obrazu, ale też pewnej teorii. W tym ostatnim przypadku nie jest on tylko postawą emocjonalną, a często także wolitywną, gdzie można często mówić także o złej woli, często manifestującej się w słowach i czynach. Inaczej mówiąc, jest to postawa egzystencjalna, o charakterze całościowym, gdzie w centrum stoi osobowe źródło serca i woli. Także tu pojawia się przestrzeń dla religii.

Wolitywny charakter ateizmu podkreślał J. Maritain, na co wskazuje S. Kowalczyk¹⁶. Wola w tym przypadku decyduje się na odrzucenie wartości i norm transcendentnych. Jest to jakby wiara „na wstecznym biegu”, wiara w absencję bóstwa. Jest to radykalna odmienność postawy egzystencjalno-aksjologicznej, ale też religijnej. Odrzucenie wiary w transcendencję naraża na ryzyko popadnięcia w niewolę immanencji „bogów” natury i historii, a więc rodzaj idolatrii¹⁷.

3. ATEIZM JAKO ZMIANA ZNACZEŃ – RELIGIA GNOZY

To właśnie antropocentryczna filozofia i literatura dokonały arbitralnej zmiany znaczeń, i to na zasadzie swoistej inwersji. Czy owa zmiana wektora to „przewrotna imitacja” (*perversa imitatio*), jak A. Besançon określa gnozę? Może to oceniać w kategoriach ludzkiej filozofii czy etyki, ale też według kryteriów religijnych. Nie należy może łatwo rozgrzeszać takich postaw, ale

¹⁶ Por. S. K o w a l c z y k, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin: RW KUL 1992.

¹⁷ Tamże, s. 82.

raczej dmuchać na zimne. Tym bardziej nie należy ich gloryfikować, jak często gloryfikowano postać szatana w literaturze, szczególnie w okresie romantyzmu. Te „przedefiniowania” mają wszakże także cel i przedmiot, jakim jest deifikacja człowieka.

Teologia i demonologia razem wzięte stają się – po swoistym „przedefiniowaniu”, mającym znamiona „manipulacji semantycznej” – rodzajem antropologii, a dziś ostatecznie forma psychologii, obciążona rzekomo niepotrzebnym *mechanizmem projekcji* – jak to widzimy u C.G. Junga czy E. Fromma¹⁸. Redefinicja, czyli przeistoczenie teologii w antropologię widoczne jest szczególnie u Hegla (jak opisuje to dokładnie A. Kojev), a następnie L. Feuerbacha. Potem także Jung, Fromm i psychoanaliza posługuje się tym samym mechanizmem projekcji. Te zabiegi są wyraźnie dogmatyczne i ideologiczne, a z czasem polityczne, wyraźnie urągając wymaganiom prawdy. Podobny antropocentryzm występuje w tradycji ezoterycznej, gdzie teologia przemieniona jest w teozofię, antropologia – w antropozofię – obydwie o wyraźnie antropocentrycznym, a nawet antropoteistycznym charakterze¹⁹.

Jak pisze A. Kojev, poeci romantyczni, Schelling, Jacobi a nawet Kant **deifikowali człowieka**, który jest dla nich wartością najwyższą i jest absolutnie samoistny. Podobnie jest u Schleiermachera: Bóg dla niego ma sens i rzeczywistość tylko w tej mierze, w jakiej objawia się w człowieku i przez człowieka²⁰. To będzie kontynuował W. James i C.G. Jung. Ta tendencja występuje wcześniej w protestanckiej mistyce niemieckiej Jacoba Boehmego czy Angelusa Silesiusa, która miała wpływ na niemiecki idealizm²¹.

A. Kojev pisze: „W post-rewolucyjnej filozofii niemieckiej człowiek już faktycznie zajmuje miejsce Boga. Ale ta nowa ateistyczna koncepcja człowieka jest jeszcze wpisana w teistyczne ramy chrześcijańskie”²². Według niego to ten właśnie ateizm, który określiłbym jako antyteizm, będzie proklamowany w rozdziale VIII, w konkluzji *Fenomenologii ducha*. Natomiast w rozdziale VII Hegel dokona przeglądu wszystkich teologicznych idei, które będą

¹⁸ Por. Z. W. D u d e k, *Psychologia integralna Junga. Człowiek archetypowy*, Warszawa: „Eneteia” 1995; M. C h a ł u b i Ń s k i, *Antropologia i utopia. Jednostka a społeczeństwo w poglądach Ericha Fromma*, Warszawa: Scholar 1992.

¹⁹ Por. S. Ł u b i e Ń s k i, *Prolegomena do Wiedzy Zdobyczej Pracą Ducha*, Rendsburg: Lohengrin-Verlag 1988.

²⁰ K o j e v, *Wstęp do wykładów*, s. 231.

²¹ Por. K. L e s s e, *Von Jakob Böhme zu Schelling. Zur Metaphysik des Gottesproblem*, Erfurt 1927.

²² K o j e v, *Wstęp do wykładów*, s. 228.

zespolone w jego antropologii²³. W tej nauce duch ludzki (ponieważ nie ma innego) rozumie samego siebie.

U Hegla Bóg zewnętrzny (transcendentny) jest sztywno przeciwstawiony „samowiednemu duchowi”²⁴. Jest to gnostycka immanentyzacja Boga. Hegel i Spinoza deifikują człowieka, choć inaczej (A. Kojev)²⁵. Filozofia Boga nie może nie odnieść się do człowieka. To nie jest neutralne, ale religijne, zwłaszcza jeśli mamy do czynienia z pojęciem Absolutu, prowadzącym do absolutyzacji człowieka. Według H.U. von Balthasara *gnoza filozoficzna* okradła teologię z treści, przywłaszczyła sobie wiele tematów²⁶. Mamy więc do czynienia z *przedefiniowaniem chrześcijaństwa*, a ponadto z jego inwersją, z religią gnozy. Mamy więc bardziej do czynienia z inwersyjnym *antyteizmem* niż *ateizmem*, bardziej grzesznym „Bogobójstwem” niż „naturalną” „śmiercią Boga”, która pomimo popularności nie jest pojęciem jednoznacznym. Jan Paweł II uczył pojęcia „śmierć Boga” w encyklice *Dominum et Vivificantem*, mówiąc o „niedorzeczności pojęciowej i słownej” (nr 38). Być może chodzi jednak o coś dużo bardziej groźnego.

4. GRZECHY DUCHOWE ATEIZMU – IDEOLOGIA „ŚMIERCI BOGA” CZY „BOGOBÓJSTWO”?

Ateizm jest narażony – zwłaszcza w formie antyteizmu – na transgresję najważniejszych przykazań Dekalogu (obowiązującego zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie) – pierwszego i drugiego, a także trzeciego, wyraźnie przywołującego kategorię świętości. Świętokradztwo – którego często dopuszczali i dopuszczają się ateści – jest także jednym z największych grzechów bezbożności.

W KKK 2120 czytamy, że: „Świętokradztwo polega na profanowaniu lub niegodnym traktowaniu sakramentów i innych czynności liturgicznych, jak również osób, rzeczy i miejsc poświęconych Bogu. Świętokradztwo jest grzechem ciężkim, zwłaszcza jeżeli jest popełnione przeciw Eucharystii, ponieważ

²³ Tamże, s. 229.

²⁴ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1996, s. 230.

²⁵ Por. Kojev, *Wstęp do wykładów*, s. 372 n.

²⁶ Por. H. Urs von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, przeł. M. Urban, Kraków: WAM 2003, s. 44-46.

w tym sakramencie jest obecne w sposób substancjalny Ciało samego Chrystusa”. Przykładem jest „czarna Msza”, która po raz pierwszy pojawiła się w materialistycznym i ateistycznym Oświeceniu, propagującym hasła neutralnego humanizmu (C. Gatto Trocchi).

KKK to tylko kodyfikacja odwiecznych chrześcijańskich intuicji. Inaczej mówiąc: ateizm narażony jest na najcięższe grzechy – idolatrii i bluźnierstwa oraz świętokradztwa, a ostatecznie profanicznego bogobójstwa, co dokonał Fryderyk Nietzsche. Pisał o Nietzschem w tym aspekcie teolog Henry de Lubac, metafizyk Vittorio Possenti i antropolog Rene Girard.

Według H. de Lubaca, Nietzsche nadaje powiedzeniu „śmierć Boga” nowy sens. Jak pisze, „nie jest ono u niego tylko zwykłą konstatacją. Nie jest również lamentem ani sarkazmem. Wyraża natomiast pewien wybór”²⁷. Chodzi więc o wolę. Jak pisze Nietzsche, „teraz wyrokuje przeciw chrześcijaństwu nasz smak, już nie nasze rozumowania”. Stąd według de Lubaca „śmierć Boga” nie jest faktem, ale czynem. „Czynem równie jednoznacznym, równie brutalnym jak czyn mordercy”. Jeżeli Bóg umarł – dodaje Nietzsche – to w rzeczywistości my „zabiliśmy go”, „jesteśmy jego zabójcami”²⁸. Jest to więc działanie na poziomie wolności, jest to „czyn woli” – doda Jean Wahl, jeden z największych znawców myśli egzystencjalnej w XX wieku²⁹.

To, co nazywa się – rzekomo za Nietzschem – „śmiercią Boga”, jest w istocie „zabójstwem Boga”, czyli „Bogobójstwem”. Nietzsche sam kładzie nacisk na fakt morderstwa, podkreślając nawet to słowo w tekście. „Wir haben ihn getotet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder”. „Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego mordercami” – pisze w 125. aforyzmie *Wiedzy radosnej*. Tego aspektu nie dostrzegł Heidegger³⁰. Jak zauważa V. Possenti, nihilizm wyzwany przez Nietzschego czy Heideggera dąży do śmierci, ale „jego celem jest Bogobójstwo”³¹.

„Naturalna śmierć Boga, to alibi morderców, którzy zaprzeczają faktowi morderstwa” – pisze René Girard³². Ale to dotyczy większości badaczy –

²⁷ H. de L u b a c, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. A. Ziernicki, Kraków: WAM 2004, s. 64-65.

²⁸ Tamże, s. 65.

²⁹ Tamże. Zob. też: J. W a h l, *Krótką historią egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut 2004.

³⁰ V. P o s s e n t i, *Filozofia po nihilizmie*, przeł. J. Merecki, Lublin 2003, s. 38-39.

³¹ Tamże, s. 38.

³² R. G i r a r d, *Mord założycielski w myśli Nietzschego*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8-9(205-206), s. 424.

stwierdza dalej Girard. „Oni nigdy nie stosują sformułowań użytych przez Nietzschego «zabiliśmy go», «wszyscy jesteśmy jego zabójcami», lecz starannie się ich wystrzegają. O wiele lepszym wyjściem wydaje się im świętoszkowata mina, z którą powtarzają «Bóg umarł..., Bóg umarł» nie dodając ani słowa. Pozornie jest to drobnostka, ale zmienia całkowicie sens tekstu”³³.

Zabójstwo to wprawdzie śmierć, ale nienaturalna i również niemoralna czy po prostu grzeszna, a więc duchowo śmiertelnie niebezpieczna. Ten aspekt **Bogobójstwa** w twórczości Nietzschego jest bardzo ważny, ale marginalizowany, a nawet lekceważony. Nietzsche tańczy, ale na grobie „zabitego” Boga. Jest on rzekomym patronem naturalnej „śmierci Boga”, która przygotowała w końcu „śmierć człowieka” (M. Foucault). Jak pisze bowiem Jan Paweł II, „ideologia «śmierci Boga» łatwo może się w skutkach okazać na płaszczyźnie teoretycznej i praktycznej ideologią «śmierci człowieka»” (*Dominum et Vivificantem*, 38).

O „zabójstwie” Boga pisał także Max Stirner, wspominał Miguel de Unamuno. Także tu mamy do czynienia ze zmianą znaczeń, z przededefiniowaniem. Tu pobrzmiewa teologia biblijna, teologia Objawienia, czyli istota *kerygmatu apostołskiego*, opisanego w *Dziejach Apostolskich* (Dz 1,23) – „zabiliście Go” – „zabiliśmy Go”, a więc nawróćmy się, a przynajmniej przyznajmy się do winy. Można tu mówić o kryptoreligijnym akcie kontrinicjacji.

5. CZŁOWIEKOBÓSTWO I TEOLOGIA ANTYCHRYSTA

W myśli rosyjskiej Bogobójstwo łączy się z człowiekobóstwem (człekobóstwem) i teologią Antychrysta. Jest to temat podejmowany przez prawie wszystkich myślicieli rosyjskich. Warto zwrócić uwagę na ten rodzaj refleksji. W tej refleksji pojawia się termin „samozwaństwo”, które dotyczy zarówno człowieka-boga, jak i Antychrysta. Tu antropologia łączy się z demonologią.

Bogoczłowieczeństwo to antropologia oparta na dogmacie chalcedońskim. Niemal wszystko, co dobre w nas, ma swoje szydercze odbicie, przedrzeźniający cień, który wlecze się za nami. Bogoczłowieczeństwo może wynaturzyć się: człowiek może porwać się na detronizację Boga i chcieć zająć Jego

³³ Tamże, s. 418.

miejsce. Najlepiej wyjaśnia to jeden z najsłynniejszych dialogów w *Biesach*, rozmowa Kiriłłowa ze Stawroginem:

- Przyjdzie, a imię jego będzie Człowiek-bóg.
- Bóg-człowiek?
- Nie. Człowiek-bóg, w tym różnica³⁴.

Człekobóstwo jest odwrotnością Bogoczłowieczeństwa. Osoba ludzka nie jednoczy się z Bogiem, lecz detronizuje Go i zajmuje Jego miejsce. Człowiek przypisuje sobie atrybuty absolutne i uważa siebie za właściwego boga. Chce być bogiem, ale bez Boga. Bierdiajew definiuje „człekobóstwo” jako „bogo-odstępstwo”³⁵. Dlatego, iż Bóg i człowiek są dla siebie nierozłącznymi partnerami, antydeifikacja osoby ludzkiej zawiera w sobie tragiczne konsekwencje antropologiczne. Problem zajęcia przez człowieka miejsca należnego Bogu ma swój początek w biblijnej relacji o grzechu pierworodnym. Szatan kusi pierwszych ludzi obietnicą, że tak jak Bóg będą znali dobro i zło (por. Rdz 3,5).

Nie bez przyczyny zagadnienie *człekobóstwa* pojawia się w tych pismach Mikołaja Bierdiajewa, które powstały w czasie lub bezpośrednio po rewolucji bolszewickiej w Rosji. Jednym z jej haseł była ateizacja społeczeństwa. Filozof, który uważał Boga za jedyne źródło człowieczeństwa, był zdania, że zgoda na stanowisko „człowieka bez Boga i przeciw Bogu oraz negacja obrazu i podobieństwa bożego w człowieku prowadzi zawsze do negacji i upadku samego człowieka”³⁶. Degradacja człowieka pociąga za sobą wygnanie Boga. Bierdiajew patrząc na dokonujące się w jego kraju zmiany doszedł do wniosku, iż tam, **gdzie nie uznaje się Boga, nie będzie również miejsca dla człowieka**. Tragiczny rozwój wypadków w Rosji potwierdził tę opinię.

Człekobóstwo nie jest więc sporem z Bogiem, ale próbą wygnania Go z życia człowieka i tego świata. Jest to działanie satanistyczne, ponieważ „Przeciw Bogu-Człowiekowi podnosi się nie człowiek z neutralnego i pośredniego królestwa, ale człowiek-Bóg, człowiek, który zajął miejsce Boga. I ukazują się dwa przeciwne bieguny bytu i niebytu”³⁷.

Jest to kontrinicjacja, przeciwna chrześcijańskiemu wtajemniczeniu. F. Nietzsche przeklina Boga, jak zauważa to F. Rosenzweig, dostrzegając trafnie tę

³⁴ F. D o s t o j e w s k i, *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, wyd. III, Warszawa: PIW 1977, s. 233.

³⁵ M. B i e r d i a j e w, *Filozofia wolności*, Białystok: Orthdruk 1995, s. 116.

³⁶ M. B i e r d i a j e w, *Nowe średniowiecze*, przeł. M. Reutt, Warszawa 1937, s. 35.

³⁷ Tamże, s. 99.

istotną specyfikę ateizmu Nietzschego³⁸. Podobnie czyni Sartre, który w określonym doświadczeniu odrzuca bluźnierczo Boga, jako nieznośnego „podglądacza” i traci z Nim kontakt na zawsze³⁹. I jeden, i drugi mówi o tym, że człowiek, aby być Bogiem, musi usunąć Boga transcendentnego. Jest to mechanizm duchowy i religijny. Mechanizmy takiego „człowiekobóstwa” odkrywa w *Biesach* Dostojewski. Interesujące jest, że Nietzsche znał i konspikował *Biesy* Dostojewskiego (H. de Lubac)⁴⁰.

6. SAMOWOLA, ROZDWOJENIE I OPĘTANIE

Samowola jest korzeniem wszelkiego zła, jak definiowali to już Ojcowie Kościoła, które poprzez wolę otrzymuje rodzaj bytu⁴¹. Samowola bohaterów Dostojewskiego jest rodzajem samobójstwa czy ontologicznego samouniżenia. Chodzi tu o samotność ontologiczną. Dlatego Raskolnikow po dokonaniu zbrodni konstatuje: „Nie staruchę zabiłem – zabiłem samego siebie”⁴². Samowola jest wyzwoleniem, które niszczy. Sonia mówi do Raskolnikowa: „Cóżes sobie wyrządził!”⁴³. Ci, którzy idą drogą samowoli, stają się demonami, stają się rozdwojeni i – w następstwie – opętani (*Sobowtór* F. Dostojewskiego).

W duszy człowieka dokonuje się walka między Bogiem a szatanem, *blagoobrazem* a *bezobraznostju* lub inaczej: między *blagoobrazem* a *besowszcziną*. S. Bułhakow pisze, że jeśli człowiek nie zakorzeni się w Bogu, to wtedy jego dusza łatwo może stać się igraszką złych mocy, ponieważ „natura religijna nie znosi pustki”⁴⁴. Bułhakow ukazuje w *Mistrzu i Małgorzacie*, jak niewola szatana jest powszechna, także w szpitalach psychiatrycznych. Według

³⁸ Por. M. B a r d e l, *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej* Franza Rosenzweiga, Kraków: Universitas 2001.

³⁹ Doświadczenie owo przytacza M. Neusch (*U źródeł współczesnego ateizmu*, przeł. A. Turowiczowa, Paris: Edition du Dialogue 1980, s. 168).

⁴⁰ Por. de L u b a c, *Dramat*, s. 297 n.

⁴¹ Por. W. Ł o s s k i, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa: Pax 1989, s. 113.

⁴² F. D o s t o j e w s k i, *Zbrodnia i kara*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa: Puls 1992, s. 384.

⁴³ Tamże, s. 377.

⁴⁴ H. K r y s h t a l, *Problem zła w twórczości F. Dostojewskiego*, Lublin: TN KUL 2004, s. 109.

P. Floreńskiego człowiek jest *ikonopiscem* lub *biesopiscem* i wtedy jego dusza staje się „diabelskim ikonostasem”⁴⁵. Oznacza to samotność i rozdwojenie. Jest to **rozdwojenie serca**, o którym pisze Biblia i Ojcowie Kościoła.

Rozdwojenie przeżywa większość bohaterów Dostojewskiego. Przeżywają je „słabe i nieszczęsne istoty” i pozornie mocni człowiekobogowie. Na stan rozdwojenia skazany jest każdy, kto nie dokonuje **wyboru dobra i miłości**. Kto nie dokonuje wyboru czystego Serca, wbrew przewrotności Rozumu. Wewnętrznie rozdwojeni bohaterowie Dostojewskiego, jak zauważa Bierdiajew, są najbardziej podatni na pokusę Antychrysta⁴⁶.

W. Łoski, teolog prawosławny, za podstawę rozdwojenia w człowieku uważa grzech pierworodny, poprzez które nastąpiło zachwianie pierwotnej harmonii w nim samym. Następuje rozproszenie władz osobowych, następnie rozdwojenie czy nawet rozproszenie serca na „legion” małych namiętności (P. Evdokimov). Prawdziwa asceza to przywrócenie owej całościowej harmonii (ros. *celomudrie*). Dezintegrację człowieczej natury Łoski opisuje w *Teologii dogmatycznej*⁴⁷. Pierwotnie stworzona hierarchia w człowieku została **odwrócona** (kontrinicjacja). Duch powinien żyć Bogiem, dusza Duchem, a ciało duszą. Po upadku Duch pasożytuje na duszy, dusza ze swojej strony staje się pasożytem ciała⁴⁸. Píše o tym w *Dogmatyce* oraz w *Duchowości wschodniej*. Także P. Evdokimov często mówi o tym potencjalnym Rozdwojeniu: człowiek jest Ikoną Boga lub Maską Diabła – cytując Ojców. Syn czy niewolnik, Chystofor czy Lucyfer?

F. Dostojewski pisze, że ideę diabła można przymierzyć tylko do człowieka – zwierzęcia. Katechizm Kościoła Prawosławnego podaje, że pokusa Adama i Ewy to upojenie się nieskończonością, absolutem, pragnieniem, by zająć miejsce Boga (KKP 28). Jest to fałszywa i przewrotnie realizowana droga powołania do Przebóstwienia (W. Łoski). W twórczości Dostojewskiego można dostrzec oryginalny wątek stawania się człowieko-bogiem. Wiąże się on ze śmiercią, która przyszła za sprawą spożytego owocu z drzewa poznania dobra i zła⁴⁹.

⁴⁵ Tamże, s. 110.

⁴⁶ Por. M. B i e r d i a j e w, *Mirosozercanie Dostojewskiego*, Paris 1968, s. 80, 210. Por. też: K. S t a r k, *Teoria bogoczołowieczeństwa w filozofii Mikołaja Bierdiajewa*, „Zeszyty Naukowe AGH. Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne” 1986, nr 30, s. 61-79.

⁴⁷ W. Ł o s s k i, *Teologia dogmatyczna*, Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej 2000, s. 66.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ F. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, t. I, przeł. A. Wat, Warszawa: IBL PAN 1993, s. 268.

R. Pletniow dopatruje się u Raskolnikowa manifestacji pierwiastka lucyferycznego, wbrew zwykłym interpretacjom psychologiczno-socjologicznym. Raskolnikow i nadczłowiek Nietzschego to Antychryst (W. Sołowjow), a nie tylko Antychrześcijanin. To szczególnego rodzaju pycha wiedzie bohatera do przestępstwa oraz duch zła, który zamieszkuje w duszy człowieka. Sonia Marmieladowa poznawszy tajemnicę Raskolnikowa, wykrzykuje: „Odstąpiłeś od Boga i Bóg Cię poraził, oddał szatanowi”⁵⁰.

Mamy więc u Dostojewskiego liczne motywy i archetypy demonologiczne. We wszystkich największych utworach Dostojewskiego pojawia się osoba szatana. Pisze dużo o tym w *Dzienniku pisarza*, krytykując między innymi temat spirytyzmu, traktując zjawisko spirytystyczne jako dzieło nieczystego ducha⁵¹. Ciekawe, że diabeł pojawia się najczęściej u tych bohaterów, których męczy niewiara, pojawia się on w obszarze inteligencji, która odwraca się od Boga (A. Gide). Najbardziej grzeszni są najinteligentniejsi (Iwan Karamazow)⁵².

7. HUMANIZM „SATANICZNY” – OD MARKIZA DE SADE DO NIETZSCHEGO

Nieprzypadkowo mamy u Nietzschego wiele przekleństw czy bluźnierstw i flirtowania z satanizmem⁵³. Nie próbuje się w tym względzie ograniczać czy ukrywać. Pluje demonicznym jadem. Nawet C.G. Jung to dostrzegł, ocenił negatywnie i nazwał to nadmiernym utożsamieniem z własnym cieniem (A. Moreno)⁵⁴. Ani jeden, ani drugi aspekt nie jest w sensie teologicznym doceniony.

Coś podobnego mamy u Markiza de Sade, który w pewnym sensie jest prekursorem F. Nietzschego. Obydwaj są uważani za prekursorów *nowego humanizmu*, promowanego szczególnie we Francji. Ich przedstawicielem jest

⁵⁰ D o s t o j e w s k i, *Zbrodnia i kara*, s. 383.

⁵¹ Por. T. K l i m o w i c z, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej*, Wrocław 1992, s. 57-64.

⁵² Por. N. Ł o s s k i j, *Dostojewskij i jego christjanskoje miroponimanie*, New York 1953.

⁵³ Nietzsche znosi rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem, czasem utożsamiając je ze sobą, często wpadając z swoisty *kult zła* – zob. P o s s e n t i, *Filozofia*, s. 90.

⁵⁴ A. M o r e n o, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa: Pax 1973.

G. Bataille i inni, którzy pławią się w niebezpiecznych transgresjach, będących formą afirmacji zła⁵⁵.

Ich negacja teologii i wiary ma jednak charakter arbitralny i ideologiczny. Ponadto swoiście emocjonalny. Są to często emocje chore, zarażone nieskrywaną zresztą nienawiścią czy właśnie *resentymentem*, jak to odkrywa M. Scheler u F. Nietzschego w stosunku do chrześcijaństwa, mimo to, iż Nietzsche utożsamiał *resentyment* z chrześcijaństwem⁵⁶. Nietzsche traktuje *resentyment* jako wielkie zło i ma rację⁵⁷.

Przyjrzyjmy się pokrótce podobnemu humanizmowi Markiza de Sade. Jest on dokładnie analizowany w rozprawie habilitacyjnej Bogdana Banasiaka. U Sade'a imię Boga pada zawsze w akompaniamencie „przekleństw, złorzeczeń, wyzwisk i bluźnierstw”⁵⁸. Gdy mówi się o Bogu, słowa zioną nienawiścią, a język nabiera temperatury. Mamy tu więc do czynienia z ateizmem czy humanizmem bluźnierczym. U Markiza mamy wyraźnie w stosunku do Boga zniewagi i bluźnierstwa, a także grzechy, które propagowane są dziś jako neutralne akty humanistycznej autonomii oraz wyzwajającej się, a nawet rodzącej się antropologii. Podobnie u Nietzschego, który pomimo genialnych odkryć w obszarze antropologii oraz filozofii kultury, ociera się o grzech, bluźnierstwo i ostatecznie satanizm⁵⁹.

Z teologicznego punktu widzenia jest to najpoważniejszy zarzut. Przeoczenie lub łatwe tolerowanie tych błędów czy grzechów wmontowuje satanizm w aspekty humanizmu, który się rodzi jako swoisty *prometeizm*, a ten w takiej formie bynajmniej nie jest neutralny, a przez to całkowicie uprawniony. Można nawet mówić o „humanizmie satanicznym”, a nawet o „satanokracji” (Dostojewski w *Biesach*)⁶⁰. Humanizm staje się coraz bardziej bezbożny, jeśli nie napotyka na żaden opór, który wspomaga refleksję i sprzyja oczysz-

⁵⁵ Por. M. B l o n d e t, *Gli Adelphi della Dissoluzione*, Milano 1994, s. 164-167.

⁵⁶ Por. M. S c h e l e r, *Resentyment a moralność*, Warszawa: Czytelnik 1977.

⁵⁷ *Resentyment* to zakamuflowana nienawiść. To forma czarnej magii. Tu antropologia łączy się z etnologią.

⁵⁸ B. B a n a s i a k, *Integralna potworność. Markiz de Sade – filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź–Wrocław: Wydawnictwo Thesaurus 2006, s. 173.

⁵⁹ Nietzsche przeklina często chrześcijaństwo. Por. F. N i e t z s c h e, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Nomos 1996, s. 113.

⁶⁰ Por. A. P o s a c k i, „Humanizm sataniczny” u F. Dostojewskiego – na przykładzie postaci Wielkiego Inkwizytora, w: *Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków: WAM 2005, s. 318-344. M. Bierdiajew mówi o „satanokratycznej” naturze socjalizmu. Zob. M. B i e r d i a j e w, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa: Aletheia 2003, s. 150.

czeniu niejasnych lub grzesznych intencji. Mając do czynienia z tak nachalną ideologizacją, tym bardziej nie można więc zbyt łatwo godzić się na bluźnierstwa czy przekleństwa ateizmu.

8. BUNT METAFIZYCZNY I PROMETEIZM

Nie każdy ateista jest Hiobem, który zresztą też był kuszony, aby przekląć Boga, ale nie uczynił tego. Jest to istotny punkt odniesienia. Albert Camus – niesłusznie nazywany Hiobem II wieku – nie tyle zadaje pytania, ile proponuje gotowe odpowiedzi, często w duchu gnostyckiej dogmatyki. Tematy jego powieści to gnostyckie motywy⁶¹. **Bunt metafizyczny** jest dla niego nienaruszalnym i dogmatycznym wzorem działania. Camus nie jest Hiobem XX wieku, ale odkrywcą i praktykiem buntu metafizycznego, któremu bliżej do gnozy niż do prawdziwej religii. Max Scheler określa bunt metafizyczny jako resentyment wobec Boga, a więc jako rodzaj patologii aksjologicznej i antropologicznej⁶². Albert Camus twierdzi, że bunt metafizyczny nie jest resentymentem⁶³. Gabriel Marcel mówi w tym przypadku o *odmowie zbawienia*⁶⁴. Jednocześnie Camus zadaje głębokie pytania, na które żadna teodycea w swoich odpowiedziach nie będzie wystarczająca, i to należy docenić.

Wedle Biblii, której nie poddano jeszcze racjonalistycznej racjonalizacji, bunt metafizyczny jest dziełem diabła, podobnie jak każdy prometeizm, który nie musi być neutralny. Już blisko czterysta lat temu angielski filozof Francis Bacon poświęcił jeden ze swoich esejów Prometeuszowi, którego wysławiał jako tego, który wykradłszy ogień niebiosom był najwspanialszym pomocnikiem człowieka w obszarze nauki i techniki. Jednak moralny i metafizyczny aspekt buntu przeciw najwyższej istocie greckiego panteonu Bacon właściwie pominął. Karl Jaspers sugeruje, że Prometeusz daje człowiekowi jedynie

⁶¹ Np. powieść *Obcy* (1942, wyd. pol. 1958), opowieść *Upadek* (1956, wyd. pol. 1957), nowele ze zbioru *Wygnanie i królestwo* (1957, wyd. pol. 1958) i in.

⁶² D o r o s z, *Maski Prometeusza*, s. 24.

⁶³ Por. A. C a m u s, *Człowiek zbuntowany*, Paris: Instytut Literacki [b.r.w.], s. 29-34.

⁶⁴ Papież Jan Paweł II mówi o „odmowie zbawienia”, jako formie „grzechu przeciwko Duchowi Świętemu” (*Dominum et Vivificantem*, 46).

sztuki (*techne*), w najszerszym rozumieniu tego słowa, pomija natomiast wszystkie inne – dużo ważniejsze – wartości. Nie moralność zatem, ale

władzę nad naturą, nie prawo, lecz zdolność kształtowania otoczenia, nie zbawienie duszy, ale biegłość w racjonalnych poczynaniach. Słowem, Prometeusz dostarcza człowiekowi środków do panowania nad światem i naturą nie troszcząc się ani o prawdę, ani o dobro, ani o piękno.

Ten aspekt jego dobrodziejstwa jest dla nas o tyle istotny, o ile greckiego tytana łączy się z Faustem i całą naszą porenansową „faustyczną kulturą” (O. Spengler), gdzie anty-metafizyczny, eudajmonistyczny utylitaryzm stanowi jedną z głównych filozofii życiowych. Gdy zaś faustyczną „biegłość racjonalnych poczynaniach” połączymy z prometejskim współczuciem dla ludzi, otrzymamy perspektywę soteriologiczną, w której zbawienia szuka się wyłącznie w sferze techniczno-materialnej⁶⁵.

Tak oto Prometeusz łączy się z Faustem. Technika sprzęga się z magią, jak to zresztą było od samego początku.

Według K. Dorosza trudno przypuścić, że ów akt prometejskiej pomocy ludziom mógł się odbyć „bez udziału sił demonicznych, które bez przerwy czuwają nad każdym «metafizycznym skrótem» podjętym przez człowieka”. Stąd Faust to Prometeusz „przefiltrowany przez chrześcijańską świadomość”⁶⁶. Innymi słowy: „renesansowa historia doktora Fausta wydobyla na powierzchnię pakt z ciemnymi mocami, implicite zawarty w prometejskim micie”⁶⁷.

Bunt metafizyczny może być więc drogą do satanizmu, który staje się coraz bardziej bezkarny, zarówno w sensie intelektualnym, jak i społecznym. Tak właśnie rozumiał bunt Iwana Karamazowa Dostojewski, wyrażony także w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, o wiele głębiej niż A. Camus. Tu można do oceny humanizmu zastosować kryteria demonologii, a nie oceniać („demitologizować”) demonologii w świetle humanizmu.

Teologia, demonologia, antropologia – to trzy różne pola refleksji, powiązane ze sobą. Nie można redukować teologii i demonologii do antropologii czy psychologii. Jest to zgodne ze strukturą mitu adamickiego (pisał o nim P. Ricoeur), którego nie można arbitralnie demitologizować, czyli racjonalizować. W micie tym, który zaowocował dogmatem o grzechu pierworodnym, występują trzy osoby, a nie trzy personifikacje. Zło pojawia się z zewnątrz, nie jest tylko owocem ludzkiej projekcji (P. Ricoeur, S. Kierke-

⁶⁵ D o r o s z, *Maski Prometeusza*, s. 26-27.

⁶⁶ Tamże, s. 29.

⁶⁷ Tamże.

gaard)⁶⁸. Tu pojawia się pytanie o epistemologię czy hermeneutykę mitu. Mit jest zapisem ludzkiego doświadczenia (*Mithos* i *Logos* – idą razem)⁶⁹.

9. ATEIZM CZY ANTYTEIZM?

W tym momencie ateizm nie jest neutralny (nigdy taki nie był), a jeszcze mniej jest neutralny, gdy staje się antyteizmem. Jedną z definicji antyteizmu podał francuski katolicki filozof Jacques Maritain, który określał tym mianem „aktywną walkę z wszystkim, co przypomina nam o Bogu”. Natomiast Robert Flint, profesor Uniwersytetu w Edynburgu, tym mianem określał całą opozycję wobec teizmu⁷⁰.

Odwrócenie od Boga powoduje jednak zwrócenie się ku bóstwom. To nie jest tylko ruch w jedną stronę, ale zawsze podwójny ruch – perwersyjnej inwersji i konwersji. Dla Tomasza źródłem zła jest odwrócenie się od Boga, a zwrócenie się ku stworzeniu – *conversio ad creaturam*. Detronizacja Boga jest ściśle związana z deifikacją człowieka, a także kosmosu. U Nietzschego spotykamy wątki panteistyczne, przypominające szamanizm – co wykazał Z. Kaźmierczak⁷¹. Na Nietzschego jako prekursora mistyki filozoficznej o charakterze monistycznym zwracał uwagę także wybitny znawca Platona, Karl Albert⁷². Jest to nie tylko antropocentryzm, ale też kosmoantropocentryzm, który występował już w renesansie.

Pojawia się w tym kontekście problem sekularyzacji, która nie jest neutralna⁷³. Jest to forma desakralizacji Boga i ostatecznie człowieka, a więc – inaczej – profanacji (magia i satanizm), a jednocześnie idolatrycznej resakralizacji Kosmosu, która rozpoczęła się w renesansie, a dziś przeżywa swój po-

⁶⁸ Por. P. R i c o e u r, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.

⁶⁹ Por. I.G. B a r b o u r, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków: Znak 1984.

⁷⁰ Por. R. F l i n t, *Anti-Theistic Theories*, London: W. Blackwood And Sons 1889.

⁷¹ Por. Z. K a ź m i e r c z a k, *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej*, Kraków: Universitas 2000.

⁷² Por. K. A l b e r t, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, s. 7 n.

⁷³ Pisał o tym wyraźnie S. Kierkegaard. Por. A. S z w e d, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, Kraków: Universitas 1991; U. R u h, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg im Breisgau: Herder 1980.

wrót (E. Voegelin)⁷⁴. Jest to istota magii, którą tradycja judeochrześcijańska postrzega jako idolatrię i która jest manipulacją *sacrum* i zarazem jego profanacją.

Idolatria, blasfemia i profanacja – to najważniejsze kategorie transgresywne, fundamentalne nie tylko dla tradycji judeochrześcijańskiej, ale także dla historii religii. Wszystkie one naruszają bezpośrednio miłość (szacunek, wdzięczność, cześć) do Boga i – jeśli tak można powiedzieć – prawa Boga. Dotyczą pierwszych trzech przykazań (autorytet Objawienia).

Te kategorie próbowała od początku wyeliminować przemocą rodząca się **ideologia humanizmu**, ukazując nie moc argumentu, ale argument mocy, właściwie przemocy. Nieobecność tych kryteriów cennych wobec humanizmu wynika z faktu ich nieobecności, która nie wynika z wymagań prawdy, ale z dominacji *politycznej poprawności*, realizowanej nie bez ukrytej przemocy. Jest to ideologia narzucona przemocą.

Ateizm europejski rodzi się w historycznym kontekście teorii antyteizmu i praktyki „Bogobójstwa”. W obszarze nienawiści do Boga i Kościoła. Królobójstwo i niszczenie moralne oraz fizyczne ludzi Kościoła to konstytutywny element historii ateizmu. Istotnym doświadczeniem jest tu nienawiść do Boga i do ludzi, co jest historycznym faktem, potwierdzonym przez doświadczenie wielu ludzi. Świadczy o tym rewolucja francuska (oraz wojna francusko-francuska), a także rewolucja październikowa, która zresztą czerpała inspirację z tej pierwszej. Były to dwie wylęgarnie ateizmu, a właściwe – antyteizmu. Z hasłami humanizmu na ustach.

Należy odróżnić uczciwy intelektualnie i względnie neutralny ateizm od antyteizmu, który wyrasta z chaosu emocjonalnego i moralnego, gwałcącego także intelektualny porządek rzeczy. Ateizm może być otwartym doświadczeniem, antyteizm – zamkniętą ideologią. Pojęcie antyteizmu rozpropagował J. Maritain, który bronił praw człowieka, ale w kontekście tzw. humanizmu integralnego inspirującego soborową naukę Kościoła.

10. WNIOSKI: ALTERNATYWA „RELIGIA–ATEIZM” JEST NIEWYSTARCZAJĄCA

W odpowiedzi na pytanie postawione w temacie możemy stwierdzić, że ateizm czy humanizm ateistyczny może być areligijny, ale także antyreligijny

⁷⁴ Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa: Aletheia 1992.

i religijny. Przy czym nawet w ujęciu antyreligijnym jest zawarty stosunek do religii chrześcijańskiej, zaś owa negacja jest często etapem do **nowej religijności, typu gnostyckiego, polegającego na deifikacji człowieka**⁷⁵. Stadium negatywne zawierało elementy bluźnierstwa, zaś stadium pozytywne – elementy idolatrii. W obu stadiach mamy wyraźne odniesienie do religii. Owe kategorie, opisujące grzechy bezbożności oparte na przykazaniach, które się nie zmieniły, ani też nie przestały być aktualne dla Kościoła (K. Rahner), są najwyższej wagi i w jakiś sposób są one nieredukowalne.

Tak wygląda sprawa z punktu widzenia analizy przedmiotu. Z podmiotowego punktu widzenia ateizm jest ponadto nie tylko błędem poznania, ale też woli (J. Maritain). Może być więc wyborem poważnego zła, zagrażającemu zbawieniu człowieka, co wynika jasno z zasad antropologii filozoficznej i teologicznej (K. Wojtyła).

Bunt metafizyczny czy odmowa zbawienia, identyfikacja z mitami Prometeusza czy Lucyfera mogą dotyczyć grzechu przeciwko Duchowi Świętemu (Jan Paweł II). Te zagrożenia wynikają jeszcze z głębszego poziomu duchowego. Jak pisze Jan Paweł II, „analiza grzechu w jego pierwotnym wymiarze wskazuje na to, iż za sprawą «ojca kłamstwa» *pójdzie przez dzieje ludzkości stale ciśnienie w kierunku odrzucenia Boga przez człowieka, aż do nienawiści [...]. Człowiek będzie skłonny widzieć w Bogu dla siebie przede wszystkim ograniczenie, a nie źródło wyzwolenia i pełni dobra. Potwierdza się to w naszej nowożytnej epoce, kiedy ateistyczne ideologie dążą do *wykorzenia religii* utrzymując, że stanowi ona o podstawowej «alienacji» człowieka” (*Dominum et Vivificantem*, 38).*

Dzisiaj jednak nie mamy do czynienia z alternatywą „religia–ateizm” (podkreślaną w GS) czy „wiara–ateizm”, ale „wiara–inna religia” lub „religia–duchowość”⁷⁶. Przeciwwstawienie religia–ateizm jest dziś niewystarczające, żeby nie powiedzieć, że nieaktualne. Nie chodzi bowiem tylko o *ateizację*, ale *powtórne zaczarowanie świata* (M. Weber), co wykazują niezliczone badania socjologiczne. Nie tylko dlatego, że sam ateizm może być religią (gdzie ateizm przechodzi w panteizm, choć sam panteizm może być uznany za formę ateizmu). Nie chodzi o sekularyzację, ale o desakralizację, chociaż w obydwu przypadkach człowiek poszukuje autonomii, a może nawet samoubóstwienia.

⁷⁵ Potwierdza to współczesna socjologia religii, która odchodzi od absolutyzacji paradygmatu sekularyzacji na rzecz resakralizacji świata, co dokonuje się poprzez powrót religii lub magii. Zob. J. M a r i a ń s k i, *Nowe formy religijności i duchowości. Od socjologii religii do socjologii duchowości?*, w: *O wielowymiarowości badań*, s. 152-155.

⁷⁶ Tamże, s. 172 n.

Poszukiwanie zaś samoubóstwienia jest swoistą formą sakralizacji człowieka, religii czy antropocentrycznej duchowości. Jest to przestrzeń intelektualna dla **antyewangelizacji**. Problemy te wymagają jednak długotrwałych i wielowymiarowych badań, przekraczając ramy tego artykułu.

BIBLIOGRAFIA

- B a n a s i a k B., Integralna potworność. Markiz de Sade – Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”, Łódź–Wrocław: Wydawnictwo Thesaurus 2006.
- B i e r d a j e w M., Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie, przeł. H. Paprocki, Warszawa: Aletheia 2003.
- C a m u s A., Człowiek zbuntowany, Paris: Instytut Literacki [b.r.w.].
- De L u b a c H., Dramat humanizmu ateistycznego, przeł. A. Ziernicki, Kraków 2004.
- D o s t o j e w s k i F., Biesy, przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, wyd. III, Warszawa: PIW 1977.
- I b e k P., Ubóstwienie rozumu w starożytnej myśli, w: O wielowymiarowości badań religioznawczych (Człowiek i społeczeństwo XXIX), red. Z. Drozdowicz, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2009, s. 19-30.
- K a ż m i e r c z a k Z., Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej, Kraków: Universitas 2000.
- K l i m o w i c z T., Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej, Wrocław 1992.
- K o j e v A., Wstęp do wykładów o Heglu, przeł. F.Ś. Nowicki, Warszawa: Aletheia 1999.
- M a r i o n J.-L., Bóg bez bycia, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1996.
- M i l e r s k i B., Z problemów hermeneutyki protestanckiej, Łódź 1996.
- N i e t z s c h e F., Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa, przeł. G. Sowiński, Kraków: Nomos 1996.
- P o s a c k i A., „Humanizm sataniczny” u F. Dostojewskiego – na przykładzie postaci Wielkiego Inkwizytora, w: Philosophia rationis magistra vitae, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków: WAM 2005, s. 318-344.
- R i c o e u r P., Symbolika zła, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.
- W a h l J., Krótka historia egzystencjalizmu, przeł. J.A. Prokopski, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut 2004.

“ATHEISTIC HUMANISM” – AN ARELIGIOUS,
ANTI-RELIGIOUS OR RELIGIOUS PHENOMENON?

S u m m a r y

The aim of the article is to pose the multi-dimensional problem of atheism, which in various forms is opposed to faith and evangelization in the world. The author suggests that atheism is also a form of religion, from which a different possibility of polemics with atheism follows than in the case when it is only understood as a negation of God. Then a religious key is necessary to understand the multidimensional issue of atheism, which enables one to more efficiently oppose this ideology, as a tool of anti-evangelization in the world.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Humanizm ateistyczny, ateizm, atyteizm, gnoza, lucyferyzm, Bogobójstwo, człowiekობstwo.

Key words: atheistic humanism, atheism, anti-theism, gnosis, Luciferism, Deicide, homicide.