

MATEUSZ PENCUŁA

RELIGIA I CHRZEŚCIJAŃSTWO W UJĘCIU BOGUSŁAWA WOLNIEWICZA¹

Istota religii. Bogusław Wolniewicz (1927–2017) wskazuje, że aby udzielić kompetentnej odpowiedzi na pytanie „co jest istotą religii?”, należy zastanowić się nad dwiema kwestiami: 1. jakiego rodzaju fenomenem jest religia? 2. co jest jej źródłem?

Religię powinno się, jak twierdzi Wolniewicz, traktować jako zjawisko ziemskie, czyli jako coś właściwego światu, w którym dane jest nam żyć. Stajemy bowiem w obliczu alternatywy: traktować religię jako żywioł wynikający z konstrukcji świata i ludzkiej natury czy też uznać, że jest ona pierwiastkiem zaszczeponym w nas niejako „z zewnątrz”, czyli zjawiskiem spoza tego świata. W potocznym rozumieniu religię łączy się najczęściej z jakimś wyobrażeniem bóstwa, które byłoby jej przedmiotem, tj. łączy się ludzką religijność z fenomenem boskiej epifanii. Przyjęcie tego twierdzenia, jak zauważa Wolniewicz, rodzi jednak problemy. Należałoby wówczas przyjąć, że jesteśmy religijni, bo doświadczyliśmy bezpośrednich przejawów mocy (obecności) bóstwa w świecie, tymczasem nasze potoczne doświadczenie wskazuje na coś innego. Istnieją przecież osoby uważające same siebie za religijne, a jednocześnie świadome, że epifanii tego rodzaju nie doznały. Można by więc zadać sensowne pytanie: czyż wielkie religie tradycyjne nie powstawały wokół idei jakiegoś bóstwa? Czyż nie opierają się one właśnie na objawieniu się bóstwa w świecie? Biorąc pod uwagę takie formy religii jak chrze-

¹ Niniejszy artykuł jest fragmentem mojej rozprawy doktorskiej, zatytułowanej *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*, napisanej pod kierunkiem dr. hab. Pawła Okoławskiego, obronionej dnia 10 października 2017 roku w Instytucie Filozofii UW.

ścijaństwo, islam czy choćby judaizm, odpowiedź wydaje się twierdząca. Zauważmy jednak, że tego rodzaju „objawienie” zarezerwowane jest jedynie dla nielicznych jednostek, nie zaś dla całej religijnej wspólnoty. Św. Paweł mógł doświadczyć epifanii Boga, ale przeciętny Kowalski już nie. Kowalskiemu nie przeszkadza to jednak być osobą religijną i wierzyć w Boga, którego mocy nigdy bezpośrednio nie odczuł. Oddzielić należy tutaj dwie kwestie: z jednej strony okoliczności, które powołały do istnienia wielkie religie tego świata, z drugiej, okoliczności, które sprawiają, że sam człowiek jest istotą religijną, że nieustannie odradza się w nim jakaś *potrzeba religijna*. O ile przypadki epifanii bóstwa, nawet jeżeli przyjąć, że rzeczywiście zachodzą i są przez ludzi doświadczane, dane są jedynie nielicznym, to potrzeba religijna jest zjawiskiem egalitarnym. Bóg może być wszak przedmiotem danej religii, co znaczy że, ludzka potrzeba religijna może znaleźć swój wyraz w wierze w Boga, jednakże On sam nie powołuje religii do istnienia, a przynajmniej nie bezpośrednio. Ta rodzi się i, z jakiegoś powodu, zamyka w człowieku.

Skoro religia, ze względu na swój egalitarny charakter, jest zjawiskiem ziemskim, to – argumentuje Wolniewicz – z czegoś ziemskiego musiała się również narodzić. W *O istocie religii* czytamy:

(...) Religia jest zjawiskiem ziemskim, zatem ziemskie muszą też być okoliczności, które miałyby ją nam tłumaczyć – jakiegokolwiek by one nie były. Odnosi się to także do punktu widzenia człowieka wierzącego: samo istnienie Boga nie tłumaczy religii, bo nie jest zjawiskiem ziemskim².

Wolniewicz w rozważaniach nad istotą religii przyjmuje także za własne Constantowskie odróżnienie *le sentiment religieux* od *les formes religieuses*. Za Sabiną Kruszyńską, autorką polskiego przekładu *O religii* Benjamina Constanta (1767–1830), przyjęło się tłumaczyć te zwroty odpowiednio jako *czucie religijne* oraz *formy religijne*. Według Wolniewicza jednak tłumaczenie pierwszego poprzez użycie polskiego terminu „czucie”, czy też ekwiwalentów, takich jak „uczucie”, „przeżycie” czy „doświadczenie”, nie oddaje w pełni idei przyświecającej myśli Constanta. Owo *le sentiment religieux* w systemie Francuza należy bowiem traktować jako pewną stałą w naturze ludzkiej, coś niezależnego

² B. Wolniewicz, *O istocie religii*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993, s. 160.

od naszych upodobań, co narzuca się z nieodpartą siłą. Tym czymś jest potrzeba religijna rozumiana jako skłonność do bycia religijnym. W piśmiach Constanta skłonności tej przysługuje obiektywne istnienie, jest ona żywiołem targającym ludzką duszą. Tymczasem określenia jej mianem „czucia religijnego”, ze względu na zastane znaczenie terminu „czucie” w języku polskim, sugeruje odwoływanie się do jakichś pojęć subiektywnych, takich jak np. stany emocjonalne jednostki. Stąd Wolniewicz, przejmując Constantowskie rozróżnienie w jego oryginalnej formule, zamiast o czuciu religijnym woli mówić o „religijnym poruszeniu duszy”³, który to termin lepiej – jego zdaniem – oddaje intencję Francuza, wskazując na coś obiektywnie zakorzenionego w ludzkiej naturze. Jeżeli bowiem religijność zamykałaby się w ludzkich stanach emocjonalnych, które są zmienne, to nie mogłyby one tłumaczyć fenomenu stałego i nieustannie się odradzającego, jakim jest religia. Mówiąc zaś o *religijnym poruszeniu duszy*, wskazuje się tym samym na niezmienną ludzką naturę, w której tkwi potencjał religijny. Gdy pojawiają się specyficzne bodźce, ludzka religijność przybiera postać określonych *form religijnych*, to jest wydaje z siebie określoną postać społecznych zachowań mających zadośćuczynić tej potrzebie. Formy są wobec tego poruszenia wtórne, niejako nad nim nadbudowane i dotyczą takich spraw jak doktryna, kult, polityka misjonarska czy organizacja gminy. O ile jednak religijne poruszenie duszy, nasza „religijność wewnętrzna”, są czymś wbudowanym w ludzką naturę, a przez to niezniszczalnym, to formy religijne, czyli „religijność zewnętrzna”, są nietrwałe i podatne na różnorakie modyfikacje. Odróżnienie tych dwóch nie powinno budzić żadnych wątpliwości. Wiadomo wszak, że człowiek nieprzerwanie, co najmniej od górnego paleolitu, wykazywał skłonności religijne, a równocześnie różne wielkie systemy religijne świata na przemian powstawały i odchodziły w niebyt. Istnieje w ludzkiej naturze stała skłonność do bycia religijnym, nie istnieje natomiast jeden sposób zaspokajania jej (stąd mnogość religii w świecie). To jednak nie tłumaczy jeszcze, czym owo religijne poruszenie duszy jest ani co je zaspokaja, wskazując jedynie na trwałość religii i umiejscawiając ją

³ Tamże, s. 162.

w szeregu żywiołów targających człowiekiem. Wszystko, co więc możemy natenczas powiedzieć o religii, to:

(TW.1) Religia jest trwałym i nieusuwalnym elementem ludzkiej natury.

Jest to punkt wyjścia, twierdzenie o charakterze aksjomatycznym wywiedzione z naocznej obserwacji świata (lub, używając terminologii Immanuela Kanta (1724–1804), jest to sąd syntetyczny *a priori*), które służy Wolniewiczowi, do dalszej analizy fenomenu religii.

Z faktu niezachwianej trwałości skłonności człowieka do wytwarzania różnych form religijnych na przestrzeni dziejów Wolniewicz wyprowadza twierdzenie, że źródło religijnego poruszenia duszy musi być umocowane w czymś poza nią, czyli w świecie. Krytykuje tym samym tezę Constanta, że *le sentiment religieux* bierze się z samej duszy. Uzasadnia to w ten sposób, że jeżeli religijne poruszenie duszy miałoby swoje źródło w niej samej, to wtedy stanęlibyśmy na skraju radykalnego subiektywizmu w odniesieniu do religii. Religijność człowieka zależna byłaby wówczas np. od stanów psychicznych jednostki, takich jak chociażby emocje, czego Constant chciał wszakże uniknąć. Możliwe, że dałoby się podtrzymać dalej tezę o jej niezniszczalności, ale byłaby to już tylko niezniszczalność historyczna odnosząca się do przeszłości. Gdyby prze-modelować ludzką psychikę, to niewykluczone, że w przyszłości dałoby się religijność z ludzkich myśli wykorzeńić. Co więcej, przyjęcie takiego źródła religii, które wciąż pozostaje wielce nieokreślone, nie chroni nas przed wolteriańskim zarzutem, że religia jest niczym innym, jak tylko bezprzedmiotowym i prastarym „zbiorowym urojeniem”, czyli zabobnem. Na gruncie filozofii religii bezpodstawne staje się wówczas twierdzenie o jej obiektywnym charakterze, do jego utrzymania musielibyśmy zaangażować jeszcze jakąś wiarę, co sprawiłoby, że nasze stanowisko byłoby dogmatycznie zdeformowane. Jeżeli chcemy usankcjonować pogląd o powszechnej i trwałej naturze religii, to – według Wolniewicza – jej źródła musimy szukać gdzie indziej, w czymś od nas całkowicie niezależnym. Píše on:

Przyjmujemy zatem jako nasze wstępne założenie metodologiczne, że religia musi mieć jakiś fundament w świecie: musi się opierać na czymś mniej nieuchwytnym, ulotnym i chwiejnym niż ludzkiej doznania, przeżycia i nastroje. Nie z duszy ludzkiej rodzi się religia, lecz z czegoś poza nią. Takie założenie nie jest dowolne. Przemawia za nim wielka trwałość religii, jej – jak powiada Constant – „niezniszczalność”⁴.

Mamy oto dwa warunki, którym musi zadośćuczynić potencjalne obiektywne źródło religijnego poruszenia duszy: 1. musi znajdować się poza duszą; 2. musi być czymś, w czego istnienie nikt nie wątpi, czymś namacalnym i niezachwianym. Warunek drugi zobowiązuje ponadto do ograniczenia poszukiwań jedynie do obszaru wiedzy, a wyklucza wszelką wiarę. Źródłem religii nie może więc być np. wspomniana wcześniej epifania bóstwa w świecie, gdyż – ze względu na jej elitarny charakter – w tę można rozsądnie wątpić. To samo tyczy się wszelkich przeżyć mistycznych, określanych nieraz mianem „doświadczenia religijnego” *sensu stricto* – te również są elitarne.

Wolniewicz, mając te warunki na uwadze, przystępuje do formalnej analizy problemu bycia źródłem albo – jak sam to określa – *korzeniem* religii. Termin „korzeń” jest nieprzypadkowy, gdyż o ile źródeł danego stanu rzeczy może być wiele, to korzeń jest tylko jeden. Na tym etapie o samej treści religijności niewiele jeszcze można powiedzieć poza tym, że jest impulsem do powstania określonych form religijnych, czyli tego, co postrzegamy jako zorganizowane wspólnoty religijne. Zakładamy jednak, że istnieje jakiś związek pomiędzy poszukiwanym niezachwianym metafizycznym faktem a poruszeniem duszy, które skłania nas do religijnych zachowań. Jeżeli, mówi Wolniewicz, ów fakt oznaczmy jako X a fenomen religii jako R , to metafora bycia źródłem (korzeniem) religii wyjaśniona może być w następujący sposób:

X jest źródłem (korzeniem) $R \leftrightarrow R$ jest ufundowane w $X \wedge X$ rodzi R .

Jak łatwo zauważyć, mamy tu do czynienia ze związkiem o charakterze przyczynowym, w którym X powołuje do istnienia R , przy czym X musi być takie, że jego realność nie podlega dyskusji, a wątpliwości mogą

⁴ Tamże, s. 165.

dotyczyć jedynie tego, czy dany X jest rzeczywiście korzeniem. Innymi słowy: X musi być faktem, a nie czymś jedynie domniemanym. Fakt natomiast to tyle, co – jak mówi Ludwig Wittgenstein (1889–1951) z *Traktatu*, z którym Wolniewicz dzieli przekonania ontologiczne – „realny stan rzeczy”. Tak oto krystalizuje się druga teza Wolniewicza poglądu na religię:

(TW.2) Przyczyną religii jest niewątpliwie jakiś realny stan rzeczy.

Jeżeli przyjrzymy się dostępnym naszemu poznaniu stanom rzeczy to – twierdzi Wolniewicz – tylko jeden spełnia wyżej postawione kryteria: jest nim fenomen śmierci. To właśnie świadomość śmierci, której istnienie jest niewątpliwym faktem, kieruje ludzką duszę ku religii i skłania ją do wytworzenia form religijnych. Stąd zmienną występującą w tezie TW.2 możemy jakościowo doprecyzować w następujący sposób (za Wolniewiczem):

(TW.2') Korzeniem religii jest śmierć⁵.

Zauważmy, że twierdzenie to nie tylko nie kłóci się z tym, co Rudolf Otto (1869–1937) określa jako *sacrum*, czyli *mysterium* zarazem wzniosłym, budzącym lęk i pociągającym, a Constant *le sentiment religieux*, ale je wyraźnie doprecyzowuje. Wolniewicz wskazuje na to, że wspomniane koncepcje, mimo iż nie fałszowały obrazu tego, co jest źródłem religii, to były znacząco niedookreślone i przez to podatne na subiektywistyczne interpretacje. Śmierć natomiast, jako czynnik powołujący religię do istnienia, daje nam coś namacalnego i uchwytne – „należymy do śmierci i jesteśmy tego świadomi”⁶, pisze autor.

Twierdzeniu TW.2' można zarzucić pewną metaforyczność, której zresztą sam Wolniewicz się nie wypiera. Użycie terminu „korzeń”, jak już wcześniej pokazaliśmy, jest nieprzypadkowe i ma obrazować określone cechy, które przysługują temu, co powołuje religię do istnienia. Jedną z nich, o której już wspomnieliśmy, jest jedyność i związana z nią metafizyczna osobliwość. Czynnikiem, który porusza dusze ku religii jest feno-

⁵ Tamże, s. 168.

⁶ Tamże, s. 170.

menem unikatowym, powszechnym i tajemniczym. Przy opisie symboliki „korzenia” Wolniewicz powołuje się na hasło „Korzeń” sporządzone przez Dorotheę Forstner w jej *Świecie symboliki chrześcijańskiej*. Czytamy tam:

Korzenie żyją ukryte w ziemi, nie są ani regularne, ani piękne, stanowią jednak najistotniejszą część każdej rośliny. Z korzenia wyrasta cała roślina, bez niego nie mogłaby ona istnieć. W nim spoczywa życie, z niego większość roślin ponownie się odradza, gdy zostanie odcięty ich pień albo łodyga; dzięki niemu roślina jest stale podtrzymywana przy życiu⁷.

W świetle tego fragmentu tym dobitniej unaocznia się nam znaczenie śmierci w Wolniewiczowskiej teorii religii. Śmierć jest tym, z czego religia ponownie się odradza i co podtrzymuje ją przy życiu. O ciągłym odradzaniu się religii na nowo, czyli o jej niezachwianej trwałości, świadczy chociażby fakt, że kiedy jakaś forma religijna upada bądź jest niszczona, w jej miejsce natychmiast powstaje jakaś nowa forma. Nie jest to kwestia wiary, bowiem wystarczy się tu odwołać do historii rodzaju ludzkiego. Niemożliwe jest wskazanie epoki, w której istniałyby społeczności niereligijne. Gdy np. religia egipska chyliła się ku upadkowi, jest miejsce zaczął zajmować najpierw panteon greckich bogów, potem bogów rzymskich, a ten zaś został z kolei wyparty przez chrześcijaństwo. Gdy chrześcijaństwo w swej ponad 2000-letniej historii słabło, jego miejsce poczęły zajmować takie formy jak współczesny kult nauki czy *New Age*. I chociaż można by zaryzykować tezę, że na przestrzeni dziejów mieliśmy do czynienia z co najmniej jednym przypadkiem społeczeństwa absolutnie niereligijnego – mowa o wspólnotach praktykujących komunizm – to twierdzenie takowe byłoby jednak jawnie fałszywe, gdyż komunizm był w rzeczywistości formą na wskroś religijną. Jeżeli kiedykolwiek istniała „ziemia Ulro” (z pism z pism Williama Blake’a (1757–1827) i Czesława Miłosza (1911–2004)), to nie była to ziemia bez wiary w ogóle, ale z wiarą skarlłowaciałą.

Istnienia społeczności pozbawionych skłonności religijnych nie potwierdzają także badania etnograficzne tak zwanych ludów pierwotnych, czyli nieucywilizowanych. U wszystkich z nich daje się zaobserwować

⁷ Tamże.

występowanie jakiś określonych form religijnych, najczęściej w postaci animizmu bądź totemizmu. W świetle tych obserwacji, tym bardziej przekonywająca wydaje się teza Wolniewicza o trwałości religii i jej powszechnym, niezależnym od czasu i miejsca, występowaniu.

Powiedzieliśmy, że korzeń jest czymś, co podtrzymuje przy życiu swój przedmiot. W naszym przypadku oznacza to, że śmierć podtrzymuje przy życiu religię, czyli, że związek tych dwóch jest czymś stałym i nieprzerwanym. To z kolei unaocznia Wolniewiczowi, że teza: „korzeniem religii jest śmierć”, implikuje tezę postawioną przez Ludwiga Feuerbacha (1804–1872) w *Wykładach o istocie religii*, a mianowicie że „gdyby nie było śmierci, to by nie było religii”⁸. Pierwsza, jak pokazał Wolniewicz, mówi coś więcej niż druga. Mamy tu więc do czynienia z implikacją jednostronną – tezę Feuerbacha daje się wyprowadzić z tezy TW.2’, ale nie odwrotnie. Te uwagi pozwalają Wolniewiczowi rozwiązać metaforyczny charakter tezy TW.2’ i sprecyzować jak ma się śmierć do religijnego poruszenia duszy. Oto co pisze na ten temat:

Wszystko to zgadza się dobrze z *quasi*-definicją Constanta, według której „religijne poruszenie duszy jest to wstrząs, który daje nam odczuć naszą podległość działaniom przyrody”. Istotnie, cóż daje nam odczuć ją silniej i wyraźniej niż nagła świadomość, że oto dotknęła nas jakaś nieznana ręka, i że znaczy to jedno: „Twoja kolej, już czas”. A Schopenhauer powiada: „Śmierć jest to wielkie przywołanie do porządku (*die grosse Zurechtweisung*), jakiego woli życia, a ściślej właściwemu jej egoizmowi, udziela bieg przyrody”. Dlatego jako naszą „tezę D” przyjmujemy następującą definicję: religijne poruszenie duszy jest to poruszenie jej przez śmierć. To jest ta siła, która porusza dusze ludzkie ku Bogu i zwraca myśli ku sprawom innym niż sprawy tego świata. Świadomość jej nie zawsze jest wyraźnie obecna, ale zawsze majaczy gdzieś w głębi⁹.

Można by wprawdzie postawić zarzut, że ów „wstrząs” czy „poruszenie”, które skłania nas do religii, nie wynika wcale ze świadomości śmierci – bo tak należy rozumieć tezę TW.2’ – ale wynika ze zwykłego, zwierzęcego strachu, który śmierci towarzyszy. Co znaczyłoby, zestawiając to z twierdzeniem Feuerbacha, że „gdyby nie było lęku przed śmiercią,

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 175.

to nie było by religii”. Zarzut ten implikuje, że sama świadomość śmierci jest zbyt słabym czynnikiem, żeby wpłynąć na duszę ludzką. Wolniewicz po części się z tym zgadza, jednakże o ile przyjmuje on, że strach może być czynnikiem silnie religiotwórczym, o tyle jednocześnie przyznaje, iż nie jest jedynym jej motywem. Owszem, jest jednym z uczuć, które rodzi w nas śmierć, ale bynajmniej nie najistotniejszym. Wolniewicz, podobnie jak wcześniej Bronisław Malinowski (1884–1942)¹⁰, wskazuje na to, że w zetknięciu ze śmiercią z jednej strony pojawia się w nas miłość do zmarłego i przywiązanie do jego zwłok, otoczenie ich nabożną czcią, ale także z drugiej – uczucie odrazy i strachu, a także smutku przemijania. Dopiero cały ten zbiór ambiwalentnych uczuć popycha człowieka w objęcia religii. Śmierć jest czymś więcej niż ledwie lękiem przed tym, co nieuniknione – jest wielką metafizyczną zagadką.

A zatem skoro już wiemy, że śmierć jest czynnikiem, który powołuje religię do istnienia, pozostaje uzyskanie odpowiedzi na pytanie „co jest treścią religii?”. Wolniewicz wskazuje na to, że teza o korzeniu pociąga za sobą określoną wizję ludzkiej natury, która wyraża się najlepiej w słowach św. Bernarda z Clairvoux (1090–1153): *Homo est copula rationis et mortis* („Człowiek jest to połączenie rozumu ze śmiercią”¹¹). Jeżeli zestawimy to twierdzenie z *dictum* Constanta, że „człowiek nie jest religijny dlatego, że jest bojaźliwy; jest religijny, ponieważ jest człowiekiem”¹², otrzymamy następującą tezę antropologiczną:

(TW.2a) Człowiek jest religijny dlatego, że jest połączeniem rozumu ze śmiercią¹³.

Oto obszar, w którym w nasz świat wkracza metafizyka. Teoria Wolniewicza wpisuje się tym samym w schemat zaproponowany przez Artura Schopenhauera (1788–1860), który definiował potrzebę religijną jako szczególny rodzaj *potrzeby metafizycznej*. Dopiero świadomość śmierci powołuje do życia takie idee jak nieskończoność czy życie pośmiertne.

¹⁰ Zob. B. Malinowski, *Dziela*, t. VII: *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś i D. Prasałowicz, Warszawa 1990.

¹¹ B. Wolniewicz: *O istocie...*, dz. cyt., s. 172.

¹² B. Constant, *O religii*, przeł. S. Kruszyńska, Warszawa 2007, s. 39.

¹³ B. Wolniewicz, *O istocie...*, dz. cyt., s. 173.

Gdybyśmy nie musieli umierać, to żadną z nich nie zawracalibyśmy sobie głowy. Jeżeli człowiek wyewoluowałby w przyszłości w nowy gatunek, który odznaczałby się ziemską nieśmiertelnością, to nic nie „wypychałoby” go poza granice tego świata. Pytania w rodzaju „czym jesteśmy?”, „jakie jest nasze miejsce w świecie?” frapują nas, bo wiemy, że ten świat nie jest naszym stałym miejscem pobytu i będziemy musieli go prędzej czy później opuścić. Śmierć natomiast cechuje się takim ogromem znaczenia i doniosłością, że do zadawania sobie powyższych pytań pobudza wszystkie ludzkie umysły, nie tylko najtęższe. U Wolniewicza czytamy:

Śmierć to nie są jedyne drzwi, przez które wkracza w nasz świat metafizyka, ale jedyne powszechnie dostępne i nie do przeoczenia przez nikogo¹⁴.

Autor dodatkowo pisze:

Można rzec, że religia pojawia się na przecięciu metafizyki z codziennością. A tym punktem przecięcia, i to głównym, jest właśnie śmierć¹⁵.

Ponieważ śmierć jest dla człowieka faktem wielce doniosłym, ogrom jej musi znaleźć w świecie swój wyraz, a tym wyrazem jest właśnie religia. Wolniewicz wnosi stąd, że śmierć nie tylko jest *korzeniem* religii, ale też określa treść danej religijności. Otrzymujemy w ten sposób tezę postaci:

(TW.2b) Istotą religijności jest osobowy stosunek do śmierci.

Indywidualny stosunek do śmierci jako czegoś nieuniknionego i nieodwracalnego wyraża się w określonym sposobie życia. Ów stosunek projektuje określony obraz świata i hierarchię wartości, które jednostka ma nadzieję śmierci przeciwstawić tak, aby móc powiedzieć, że ostatecznie *non omnia mortis* – „nie wszystek umrę”.

Daje się tu zauważyć pewne odstępstwo Wolniewicza od oryginalnej koncepcji Constanta. Francuz twierdził, że *le sentiment religieux* jest jednakie u wszystkich ludzi, różne są jedynie *formy religijne* nad nim nadbudowane. Analiza religijnego poruszenia duszy wydaje się wskazywać jednak na coś innego. U Wolniewicza indywidualny stosunek do śmierci zdaje się odpowiednio wpływać na sam kształt tego *poruszenia*, czyli na

¹⁴ Tamże, s. 171.

¹⁵ Tamże.

naszą „religijność wewnętrzną”. Widać to gdy zestawimy ze sobą dwa ustępy z artykułu Wolniewicza *Eutanazja w świetle filozofii*. W jednym miejscu autor pisze:

Dlatego stosunek do śmierci jest w każdej religii sprawą najważniejszą, jej właściwym *religio sum*. To on ją dopiero charakteryzuje: „ten sam stosunek” znaczy „ta sama religia”. Różnice będą wtedy jedynie po wierzchu, w sformułowaniu doktryny, albo w obrzędach liturgii; różne są wtedy formy religijności, jej treść jest jednaka¹⁶.

Zaraz potem dodaje jednak:

Gdy zmienia się stosunek do śmierci, wtedy zmienia się sama substancja wiary, religijne czucie – „le sentiment religieux” Constanta¹⁷.

O ile pierwszy z cytowanych fragmentów pozostaje zgodny z różnieniem Constanta, to drugi budzi wątpliwości. Francuz w swoich pismach stwierdza, że czucie religijne jest u ludzi jakościowo niezróżnicowane, tzn. jest ledwie pierwotnym impulsem, który popycha człowieka ku religii. Różnice objawiają się dopiero w sposobie zaspokajania tego czucia w obrębie określonych form religijnych. Wolniewicz natomiast przyjmuje, że zmiany różnicujące ludzki wyraz religijności zachodzą już na poziomie samego czucia. W jaki sposób należy tę zmienność rozumieć? Przecież nie tak samo jak form religijnych – zmienność tych polega między innymi na tym, że mogą zostać całkowicie unicestwione, czucie natomiast, jak przyznaje Wolniewicz, jest niezniszczalne. Zmiana „substancji wiary” musi być wobec tego czymś innym niż ledwie zmianą sposobów zaspokajania religijnego poruszenia duszy; musi dotyczyć samej istoty wiary danej osoby. O ile Wolniewicz nie eksplikuje na czym dokładnie ta zmiana polega, o tyle zaproponować można – pozostając w zgodzie z jego poglądami – następujące wytłumaczenie: religijne poruszenie duszy, o ile w swoim korzeniu jest jednakie u wszystkich ludzi, w swej treści jest ukształtowane przez indywidualny potencjał genetyczny jednostki, co powoduje różnice nie tylko w uzewnętrznieniu czucia (w określonej formie religijnej), ale w samym czuciu. Religijne poruszenie duszy w pierwszym znaczeniu (Constantowskim) to ludzka predyspo-

¹⁶ B. Wolniewicz, *Eutanazja w świetle filozofii*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa 1998, s. 241.

¹⁷ Tamże.

zycja gatunkowa do wytwarzania osobowego stosunku do śmierci. Jest to własność rodzajowa człowieka, tkwi w naszej naturze jako niezależne od myśli dążenie do przeciwstawienia czegoś śmierci (jesteśmy wszak rozumnymi istotami śmiertelnymi). To jest właściwy żywioł targający ludzką naturą. Religijne poruszenie duszy ma jednakże, oprócz gatunkowej, składową indywidualną (analogicznie do ludzkiego charakteru¹⁸). W tym drugim znaczeniu mówić można o właściwym osobowym stosunku do śmierci, który uzależniony jest od indywidualnej woli i warunków życia. Czucie w takim rozumieniu jest podatne na zmiany, bo o ile nasza wola jest wrodzona i niezmienna, jak twierdzi Wolniewicz za Schopenhauerem, to zmieniać się mogą warunki życia. Gdy zatem stajemy wobec nowych sytuacji czy nowych wyzwań, których nie byliśmy dotychczas świadomi, to – pod wpływem okoliczności zewnętrznych – zmiany dokonywać się mogą w treści naszego czucia religijnego, zawsze jednak zgodne będzie ono z naszą niezmienną wolą. Należy zatem przyjąć, że zmiany w czuciu nigdy nie będą drastyczne względem naszego wcześniejszego stosunku do śmierci (może poza sytuacjami, gdy od małego należeliśmy do wspólnoty silnie krępującej naszą wolę, wówczas wola po „uwolnieniu” się może skierować nas ku takiemu stosunkowi do śmierci, który odpowiadałby naszej naturze indywidualnej).

Nie ulega zatem wątpliwości, że określony, osobowy stosunek do śmierci wyznacza uszeregowany zbiór wartości, nad którym następnie organicznie powstaje doktryna wraz z konkretnymi formami liturgii (w postaci form religijnych). Można też powiedzieć inaczej, że określony stosunek do śmierci wyznacza, poza określonym obrazem świata, określony

¹⁸ O tym pisał Schopenhauer, którego Wolniewicz wielce wszak cenił za rozważania antropologiczne. Według niemieckiego filozofa, charakter empiryczny człowieka (czyli ten, który dochodzi do głosu poprzez nasze zachowania) ma dwie główne składowe – gatunkową i indywidualną. Składowa gatunkowa dotyczy predyspozycji właściwych naszemu gatunkowi jako całości, czyli jego cech konstytutywnych (jak zdolność do abstrakcyjnego myślenia, analizowania i moralności). W charakterze indywidualnym dochodzą natomiast do głosu nasze osobowe, unikatowe skłonności wolicjonalne. I tak np. cechą gatunkową naszego charakteru jest możliwość odróżnienia dobra od zła, to zaś czy nasza wola ciąży raczej do złego niż dobrego jest sprawą charakteru indywidualnego (zob. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, przeł. A. Stogbauer, Warszawa 1991, s. 57–63). Uwagi Wolniewicza dotyczące dwoistego charakteru *religijnego poruszenia duszy* przyjęliśmy traktować analogicznie.

sposób życia, który jest mu właściwy. O religijności powiemy wówczas, że:

(TW.2c) Religijnym jest taki styl życia i myślenia, w obrębie którego zarysowuje się jakiś uczuciowy (ważny dla człowieka) stosunek do śmierci.

Chcąc tezę TW.2c sfalsyfikować, należałoby znaleźć taką religię, w której stosunek do śmierci nie jest w żaden istotny sposób zarysowany lub, mówiąc inaczej, taką, która nie produkuje żadnych nadziei eschatologicznych. Jednakże doświadczenie wyraźnie temu przeczy. Niektórzy zapewne przytoczyliby tu przykłady tych form religijnych, które nie są powiązane z jakimkolwiek dążeniem do nieśmiertelności, jak choćby, buddyzm bądź klasyczny judaizm. Tymczasem nadzieje eschatologiczne nie muszą wcale przybierać form życia pośmiertnego; wiążą się one jedynie z pytaniem o sens ludzkiego życia wobec fenomenu nieuchronnej śmierci. Nadzieja na indywidualną nieśmiertelność, czyli życie pozagrobowe, jest ledwie jednym ze sposobów „radzenia sobie ze śmiercią”, ale, bynajmniej, nie jedynym. Istnieją przecież różne sposoby oswojania się z przemijaniem własnym i bliskich. Jedne łączą się z wiarą w fenomeny pozazmysłowe, inne nie. Z tych samych powodów również wiara w istnienie Boga nie może być czymś konstytutywnym dla religii. Bo chociaż można wskazać religie, które postrzega się potocznie jako ateistyczne, to nie sposób wskazać takich, które nie próbowałyby w jakiś uczuciowy sposób odnieść się do zagadnienia śmierci.

Zauważmy przy tym, że zakres tezy TW.2c jest szerszy niż nasze zwyczajowe intuicje odnośnie do tego, co nazywamy religią. Wolniewicz nie uważa jednak, że miałyby to przemawiać za fałszywością jego definicji. Mając świadomość tego problemu, pisze on:

„Religią” w przyjętym tu teoretycznym rozumieniu jest również wszystko, co zamiast potocznie rozumianej religii przychodzi na jej miejsce i ją człowiekowi zastępuje. Takie rozszerzenie pojęcia nie zgadza się ze zwyczajem językowym, ale jest konieczne¹⁹.

¹⁹ Tamże, s. 247.

Wolter (1694–1778) twierdził, że religia jest zabobonem, któremu należy się przeciwstawić i zastąpić ostatecznie naukowym obrazem świata. Zastąpienie takie miałyby mieć przy tym charakter jakościowy, przy którym wszelka wiara zostanie wyparta przez wiedzę. Dzisiejszymi spadkobiercami tej tradycji są rozmaici scjentyści i większość neodarwinistów. Program zastąpienia religii nauką to, według Wolniewicza, mrzonka. W *Racjonalności chrześcijaństwa* komentuje ten pomysł w sposób następujący:

Od połowy XVIII do połowy XX wieku panowało przekonanie, że gdy wierzenia religijne, zwłaszcza chrześcijaństwo, cofną się pod wpływem powszechnej oświaty, to na zwolnionym przez nie terenie rozkwitnie naukowy pogląd na świat. Okazało się to wielkim złudzeniem. Na terenie tym rozkwitają bowiem od nowa prastare zabobony, rodem jeszcze z epoki kamiennej. Nauka jest dla szerokich mas za trudna, jej popularyzacja się nie udaje. Zabobon zaś jest łatwy, wchodzi do głów jak nóż w masło. A matematyka nie²⁰.

Jednakże o ile sama nauka nie jest zdolna do zastąpienia religii, w jej tradycyjnych formach, to może to zrobić jakaś „pseudonauka, namiastka wiary i nauki jednocześnie”²¹. Wystarczy, żeby dostarczała ona określonych nadziei eschatologicznych. Taki stan rzeczy daje się współcześnie zaobserwować w odniesieniu do ludzi wierzących w nieograniczony postęp naukowy. Należy jednak jednoznacznie odróżnić naukowców, którzy pracują na rzecz rozwoju wiedzy i jej zastosowań w praktyce od ludzi „wierzących w naukę”. Ci pierwsi, poszerzając horyzonty wiedzy, świadomi są granic nauki i jej właściwej dziedziny, więcej nawet, są to nierzadko ludzie religijni w tradycyjnym sensie tego słowa (przecież niejednemu fizykowi wiara w chrześcijańskiego Boga w żaden sposób nie przeszkadza w jego rzemiośle). Ci są przekonani, że wiedza naukowa może pomóc w zrozumieniu mechanizmów rządzących światem przyrodniczym, ale jednocześnie nie jest zdolna dać odpowiedzi na pytanie o sens tego świata, czy też sens ludzkiego życia. Drugich natomiast cechuje wrogi stosunek do wszelkich przejawów religii, co jest zresztą zrozumiałe – subiektywnie przeciwstawiają się oni każdej religii, obiektywnie natomiast

²⁰ B. Wolniewicz, *Racjonalność chrześcijaństwa*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Komorów 2010, s. 189.

²¹ B. Wolniewicz, *O Dänikenie*, w: tegoż, *Filozofia i wartości...*, dz. cyt., s. 234.

prowadzą walkę z innymi formami religijnymi, do ich własnej formy nieprzystającymi. Widoczne jest to szczególnie dobrze w tym, że w swojej walce organizują się we wspólnoty dzielące tę samą wiarę, jak np. wiarę w nieograniczone możliwości poznania naukowego, i wykształcają własne formy liturgiczne. Doskonałym przykładem jest międzynarodowe stowarzyszenie The Brights. Postulowany i forsowany przez nich „neutralny”, naturalistyczny obraz oświata, który oparty jest w całości na wiedzy naukowej wykracza sam poza obraz nauki i wkracza w domenę filozofii. Ci „jaśniejący”, tak żarliwie przeciwstawiający się wszelkim napotkanym formom religijnym, nie dostrzegają, że ich „neutralna doktryna” również produkuje określone nadzieje eschatologiczne, które nie podlegają naukowej weryfikacji, a tym samym ma charakter *quasi-religijny*, jak to określa Wolniewicz. Choć może wystarczyłoby powiedzieć, że ma po prostu religijny charakter, wszak spełnia wszelkie warunki bycia formą religijną. A skoro tak, to nie jest żadną *quasi-religią*, ale religią *sensu stricto*. W porównaniu do religii tradycyjnych cechuje się ona jednak tandetnością i naiwnością. Nie przestaje, mimo to, być religią, ponieważ scjentystyczny kult rodzi wiarę w niezahamowany rozwój wiedzy naukowej, zdolnej ostatecznie do ogarnięcia całej rzeczywistości. W praktyce zaś rozwój nauki, a szczególnie medycyny, ma umożliwić człowiekowi osiągnięcie ziemskiej nieśmiertelności, absolutnie odsuwając od niego widmo śmierci. (W filozofii Wolniewicza tego typu myślenie prowadzi właściwie nawet nie do religii, ale już do magii, o czym powiemy później). Jeżeli można w ogóle mówić o *quasi-religijnym* charakterze tej doktryny, to na pewno nie w stosunku do jej treści (jest *quasi*, ale najwyżej w znaczeniu, że w powszechnym mniemaniu nic wspólnego z religią nie ma). Podobnych przykładów wspólnot *quasi-religijnych* można wskazać więcej. Wolniewicz wypowiadał się wielokrotnie na temat religijnego charakteru eutanazji. Twierdzi on, że przyzwolenie na eutanazję stanowi swoiste preludium do zupełnie nowej formy religijnej. To jak odnosimy się do eutanazji jest pochodną naszego stosunku do śmierci. Jej zwolennicy i przeciwnicy nie są jedynie ludźmi o innych światopoglądach, ale są wręcz ludźmi „innej wiary”²². Przypatrzmy się bliżej temu zjawisku. Jeżeli

²² B. Wolniewicz, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 241.

ktos określa się jako zwolennik eutanazji, to tym samym chce powiedzieć, że w obliczu śmierci nie każde cierpienie jest czymś szlachetnym, czyli nie zawsze ma sens. Jeżeli znajdujemy się w obliczu śmierci i dany nam zostaje wybór pomiędzy umieraniem w męczarniach a ich przerwaniem, to mamy moralne prawo z niego skorzystać. Istotę tego stanowiska można krótko zobrazować w słowach: nie trzeba przedłużać życia za wszelką cenę. Istnieje tym samym większe nieszczęście niż śmierć, a mianowicie niczym nieuzasadnione cierpienie.

Przeciwnicy legalizacji eutanazji najczęściej powołują się na argument z tak zwanej „nienaruszalności życia ludzkiego” i wnoszą sąd, że eutanazja jest moralnie niedopuszczalnym złem. Innymi słowy: życie ludzkie należy chronić i podtrzymywać, nie bacząc na koszty. Śmierć jest największym nieszczęściem, jakie może dotknąć człowieka.

Wolniewicz nie ma wątpliwości co do tego, że u zwolenników eutanazji z czasem wykształci się liturgia związana z „przerwaniem nieuchronnego cierpienia”. Śmierć jest zjawiskiem wstrząsającym, które wywołuje w nas ambiwalentne uczucia, nie może być więc potraktowana „byle jak”. Jeżeli eutanazja miałaby zostać zalegalizowana, to żeby została włączona do kultury jako jej istotny składnik, będzie musiała wykształcić swoiste obrzędy i praktyki, aby zadośćuczynić ogromowi spraw i uczuć związanemu z przerwaniem życia. Praktyki te natomiast, zdaniem Wolniewicza, powstaną samoczynnie. Czytamy:

Liturgii eutanazyjnej nie da się stworzyć sztucznie, musi powstać sama. W całości nie da się jej wymyślić ani zaprojektować czy zrobić, jak nowy krój sukni lub nową karoserię samochodu. Robiona „na zamówienie” stałaby się makabrycznym błażnictwem. Wszelka liturgia rośnie i usycha jak drzewo, niezależnie od ludzkich chęci i zamiarów, według jakichś swoich własnych, bliżej nieznanym nam praw. (...)

Liturgia eutanazji powstanie niepostrzeżenie jak na wiosnę zielenią się drzewa, bo nowe czucie religijne samo znajdzie sobie właściwą formę wyrazu.²³

Snując rozważania dotyczące eutanazji, Wolniewicz wskazuje mimochodem na ogólny schemat tworzenia się form religijnych. Konkretnie religie charakteryzuje, rzecz jasna, zbiór różnorodnych czynników, takich

²³ B. Wolniewicz, *Perspektywy eutanazji*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. III, Warszawa 2003, s.169.

jak: kult, doktryna, obyczajowość, organizacja gmin, polityka misjonarska itd. Rdzeniem każdej z nich jest jednakże określona liturgia, która powstaje niejako samoczynnie nad stosunkiem do śmierci. Jest więc tym, co w danej religii niezmiennie – wszystko inne można zastąpić innymi formami, liturgii natomiast nie. Wolniewicz charakteryzuje ją w sposób następujący:

Dla liturgii istotna jest nade wszystko niezmiennność. To przez nią bowiem, nie przez poszczególne słowa i gesty, czynności liturgiczne stanowią doczesny symbol spraw wiecznych. (...) Resztę reguluje zwyczaj. Należy on po części do kultu, choć nie do liturgii²⁴.

Celem liturgii jest odzwierciedlenie kierunku określonego religijnego poruszenia duszy.

Oprócz kultu nauki i kwestii eutanazji Wolniewicz rozważa w swoich pracach jeszcze jedną formę *quasi*-religijną, która w dwudziestym wieku opanowała świat Zachodu: jest nią ideologia marksistowska z jej religią komunizmu. W różnych tekstach odnosi się do tej formy, ale najdobitniejszy wyraz swoim poglądom daje w przytoczonym już wcześniej artykule *Eutanazja w świetle filozofii*:

Wielkim historycznym przykładem [*quasi*-religii – M.P.] był tu komunizm, który swą ogromną dynamikę ideową zawdzięczał właśnie treściom para-religijnym. (...) Polegało to np. na szukaniu dla „ceremoniału ślubno-pogrzebowego” stosownych „scenariuszy”, czym zajmowało się m.in. Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej, a także Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego²⁵.

Nie jest to zresztą idea nowa, w podobnym tonie do komunizmu odnosił się Mikołaj Bierdiajew (1874–1948)²⁶. Ponadto sam komunizm w okresie swojego rządkowania, zaczynał w pismach Saint-Simona (1760–1825) jako „nowe chrześcijaństwo”²⁷ w postaci utopijnego socjalizmu. Produkował także wyraźne nadzieje eschatologiczne mające zadośćuczynić potrzebie przewyciężenia śmierci. Sens indywidualnemu ludz-

²⁴ Tamże, s. 170.

²⁵ B. Wolniewicz, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 248n.

²⁶ Zob. M. Bierdiajew, *Sens i źródła rosyjskiego komunizmu*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2005.

²⁷ Zob. C.-H. de Saint Simon, *Nowe chrześcijaństwo*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. II, przeł. S. Antoszczuk, Warszawa 1968.

kiemu życiu nadawała praca na rzecz wspólnego dobra, którym miało być powołanie do istnienia swoistego komunistycznego „raju na Ziemi”. Należy przy tym oddać sprawiedliwość ideologom komunistycznym, którzy, w przeciwieństwie do wolterian uważających, iż religię daje się w pełni unicestwić, zdawali sobie sprawę z faktu, że jedną formę religijną może zastąpić jedynie inna forma. Stąd się biorą „scenariusze”, o których pisze Wolniewicz, mające za zadanie nadać świeckim czynnościom religijny patos. Tak zwane „pogrzeby cywilne”, „śluby cywilne” i tym podobne ceremonie mają naśladować, do pewnego stopnia, ceremonie kościelne, w przeciwnym wypadku w tych sferach życia zaczęłyby się rozwijać inna forma religijna. Do tego zaś religia komunizmu nie mogła dopuścić, tak samo jak tego nie dopuszcza żadna z religii tradycyjnych. Przywodzi to na myśl słynną scenę z *Misia* Stanisława Barei, w której, w prześmiewczy i przerysowany sposób, przedstawiona zostaje ceremonia wręczenia głównemu bohaterowi paszportu w urzędzie cywilnym. Czuć w niej powiew sztucznego patosu i tandetnej religii.

Wspólnota. Wolniewicz, w przeciwieństwie do swojego mistrza Henryka Elzenberga (1887–1967), uważa, że religia nigdy nie jest sprawą indywidualną, ale zawsze dotyczy jakiejś wspólnoty. Już Malinowski pisał o tym, że praktyczne aspekty religijności zawsze mają na celu scalenie i reintegrację danej społeczności, co najdobitniej uwidacznia się przy okazji ceremonii pogrzebowych, w trakcie których ludzie jednoczą się wzajemnie ku pokrzepieniu w obliczu śmierci. Czytamy u niego, między innymi:

(...) Religia jest sprawą plemienną (...) jest sprawą społeczności, a nie jednostki²⁸.

Autor pisze także:

(...) Każda ceremonia religijna musi mieć charakter publiczny i musi być odprawiana przez grupę²⁹.

Pogląd Wolniewicza w tej materii prezentuje się podobnie, choć jest bogatszy. Po pierwsze, człowiek zmuszony jest do zorganizowania się z innymi we wspólnocie duchowej z tego względu, że sam jest za słaby,

²⁸ B. Malinowski, *Dzieła*, t. VII, dz. cyt., s. 409.

²⁹ Tamże, s. 420.

żeby uporać się z ogromem śmierci. Szuka więc on wsparcia u osób o podobnym do niego nastawieniu wobec tego fenomenu. Po drugie, wspólnota nie musi być koniecznie zorganizowana w jakieś formie instytucjonalnej, wystarczy natomiast, żeby istnieli ludzie reprezentujący podobny „prąd duchowy”³⁰ i żeby byli zdolni się wzajemnie wspierać. Stąd wnosi Wolniewicz:

(TW.3) Religia jest to zorganizowana wspólnota duchowa wobec śmierci³¹.

Jeżeli przypatrzymy się historii tradycyjnych form religijnych, to zobaczymy, że pogląd Wolniewicza jest zgodny z tym, co wiemy o kształtowaniu się i rozwoju religii na przestrzeni epok. Nawet wówczas, gdy na kartach historii natrafiamy na przykłady pustelników bądź mistyków, którzy, jakby się zdawało, praktykowali jakąś formę religii indywidualnej, to przekonujemy się, że zawsze byli oni osadzeni we wspólnocie, która ich wspierała, a oni wspierali ją, jako chociażby osobowe wzorce. O ile w świecie Zachodu jest to łatwo dostrzegalne, ze względu na powszechną obecność znanych wspólnot wokół, o tyle ten rys religii występuje również w o wiele mniej nam znanej religijności typu wschodniego. Odkąd do Europy napływać zaczęły relacje podróżników przebywających w krajach Orientu oraz pierwsze tłumaczenia „świętych tekstów” buddyjskich i hinduskich, przyjęło się traktować religie Wschodu jako religie indywidualistyczne, stroniące od społecznego wymiaru. Tego rodzaju wykładnia wschodniej religijności wzbudziła wielkie zainteresowanie kwietyzmem np. Leconte’a de Lisle’a (1818–1894) i Elzenberga, będących z natury autocentrycznymi indywidualistami (taka była ich przyrodzona konstrukcja). Nawet w kulturze współczesnej dominuje przekonanie o indywidualistycznym charakterze religii Wschodu w postaci obrazów buddyjskich mnichów i taoistycznych mędrców, przemierzających samotnie świat w poszukiwaniu mądrości i duchowego spełnienia, nawiązujących relacje typu mistrz–uczeń (co już zresztą wskazywałoby nie na indywidualizm, ale na pewien załazek kolektywu duchowego o potencjale wspólnoto-

³⁰ B. Wolniewicz, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 242.

³¹ B. Wolniewicz, *O istocie...*, dz. cyt., s. 179.

wym). Rzetelne informacje nie wskazują jednak, aby religie Wschodu odznaczały się mniejszym stopniem wspólnotowości niż religie Zachodu. Nawet jeżeli przyjąć za prawdziwe podania o wschodnich mędracach odcinających się od kolektywnych form życia, to należy je traktować na tej samej zasadzie, co podania o zachodnich pustelnikach. Przykładem takim jest postać Szymona Słupnika (ok. 390–459), który nie stworzył nowej indywidualnej formy religijnej, ale istniał na obrzeżach wspólnoty chrześcijańskiej. Nie jest też prawdą, że religia pustelników odznacza się pełną indywidualnością, czyli unikatowością. Jest taka jedynie subiektywnie. Świadectwem tego są ludzie, którzy zbierają się wokół pustelników. To oni tworzą wspólnotę wiary z takim człowiekiem.

Jeżeli w końcu udałoby się znaleźć jednostkę, która praktykowałaby religię indywidualistyczną, niespotykaną nigdzie indziej na świecie, i nie należałaby do żadnej wspólnoty, nawet wirtualnej, to – zdaniem Wolniewiczza – taka osoba byłaby zapewne prorokiem bądź inicjatorem nowej religii, do której z czasem ciążyliby inni ludzie. Każdy człowiek może posiadać intuicyjny stosunek do śmierci, nie u każdego jednak może być on w pełni uświadomiony, nie każdy bowiem jest w stanie nadać mu określoną formę. Często niezbędny jest impuls zewnętrzny, gwiazda przewodnia, która w pełni uświadomiłaby jednostce charakter jej religijności. Bywa, że na horyzoncie pojawić się może piewca nowej, unikatowej formy religijności, jest ona jednakże zjawiskiem indywidualnym jedynie do czasu, aż ludzie reprezentujący podobny prąd duchowy zdadzą sobie sprawę, że jest to religia, do której i oni ciążą. Zatem twierdzenie głoszące, że istnieje w rzeczywistości religia indywidualna, właściwa wyłącznie jednej osobie, a obca wszystkim innym, zdaje się mało wiarygodne. W historii na próżno szukać przykładów, które spełniałyby to kryterium. Istniało wiele osób, które twierdziły, że ich religia ma charakter indywidualny, czym innym jest jednak przekonanie o czymś takim, a czym innym rzeczywisty stan rzeczy; tak jak czym innym jest przekonanie o sensowności własnego życia, czym innym natomiast rzeczywisty sens tego życia. Ktoś może być przekonany, że jego życie nie ma sensu, nie wynika stąd jednak, żeby tego sensu było rzeczywiście pozbawione. Analogicznie, ktoś może być prze-

świadczony, że jego religia jest zjawiskiem unikatowym i wyjątkowym, nie wynika stąd jednak, że tak właśnie jest w rzeczywistości.

Chrześcijaństwo. Zdaniem Wolniewicza cywilizacja Zachodu opiera się na dwóch ławach fundamentowych: naukach ścisłych i chrześcijaństwie. Rdzeniem tej cywilizacji jest wspieranie naukowego poglądu na świat, czyli respektowanie osiągnięć wypracowanych przez chemię, biologię, fizykę i matematykę. Jej kręgosłupem moralnym, czy też „kolektywnym sumieniem”, jest zaś chrześcijaństwo. Oznacza to, że hierarchia wartości, jaką cechuje się cywilizacja Zachodu, ma swoje oparcie w religii chrześcijańskiej. Na tych dwóch ławach fundamentowych stoją z kolei dwie wieże: demokracja, czyli ustrój ludzi wolnych, oraz technologia: połączenie techniki z naukowym rozpoznaniem rzeczywistości.

Wolniewicz, deklarując swoje przywiązanie do spuścizny cywilizacji Zachodu, deklaruje tym samym przywiązanie do religii chrześcijańskiej jako pewnego kulturowego wyznacznika obyczajowości powiązanej z określoną wizją człowieka. To poczucie przynależności nie od zawsze jawiło mu się jednak w pełnej oczywistości. Jego stosunek do chrześcijaństwa jako określonego stylu życia i myślenia skryształizował się dopiero w wyniku obcowania z osobą i myślą Henryka Elzenberga. Jako wieloletni uczestnik elzenbergowskich seminariów pisze on:

„Za oczywiste mieliśmy [uczniowie Elzenberga – M.P.] zwłaszcza to, że etyka nie zależy od żadnych przekonań religijnych, chrześcijańskich w szczególności; standardowy argument wolnomyślicielski, że niewierzący mieszkańcy Europy też przecież bywają porządnymi ludźmi, zdawał się nam nie do odparcia. I nie uświadamialiśmy sobie, jak mało on w istocie dowodzi: że mianowicie ktoś osadzony całym swym wychowaniem, otoczeniem i życiorysem w matrycy kultury w korzeniu swym chrześcijańskiej może pozostawać w niej dalej, choć przestał już uznawać jej treści doktrynalne. (...) Laicyzacja czyichś zapatrywań i laicyzacja całej cywilizacji to są dwie rzeczy co najmniej tak samo różne, jak możliwość przeprowadzenia zasadnej reakcji chemicznej w skali laboratorium i w skali fabryki. Dla Elzenberga wszystko to było od dawna jasne, a dla nas niestety nie³².”

Wolniewicz chętnie określa siebie mianem „chrześcijanina”, a nawet więcej – „katolika” – z kilku istotnych powodów. Pierwszy powód jest

³² B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, w: tegoż, *Filozofia i wartości...*, dz. cyt., s. 72.

prozaiczny – został on za młodu ochrzczony, a jak sam pisze „przecież to chrzest czyni chrześcijanina”³³. Innym powodem, dużo bardziej filozoficznie doniosłym, jest to, że został w kulturze chrześcijańskiej, w katolickiej Polsce, wychowany i w związku z tym wartości, które niesie za sobą ta religia są silnie zakorzenione w jego duszy. Jest więc katolikiem w sensie dziedziczenia katolickiego normotypu kulturowego. Święty Kościół powszechny Wolniewicz postrzega natomiast jako strażnika wielkiej, liczącej ponad dwa tysiące lat, tradycji i obyczajowości.

Jako osoba przychylna nauce i biegle orientująca się w jej przedmiocie Wolniewicz ceni wysoce chrześcijaństwo jako religię odznaczającą się wysokim stopniem racjonalności. Podobnie jak Stanisław Lem (1921–2006) uważa on, że spośród wszystkich religii tradycyjnych, tylko w łonie chrześcijaństwa, przychylnie nastawionego do wysiłków rozumu, narodzić mogła się cywilizacja naukowo-techniczna. Tylko chrześcijańska religia zdolna była do wykształcenia i rozwijania w ludziach pędu do wiedzy w tak ogromnym stopniu. Także w filozofii, a konkretnie w antropologii, jawi się chrześcijaństwo Wolniewiczowi jako forma cechująca się wielkim realizmem, między innymi za sprawą nauki o grzechu pierworodnym i łasce. Pierwszy dogmat zbieżny jest z jego poglądem na naturę zła (zakorzenione jest ono w ludzkiej duszy), drugi odpowiada jego własnej intuicji dotyczącej niezmiennego i wrodzonego statusu ludzkiego charakteru, czyli naszego genetycznego uposażenia. Z tego powodu Wolniewicz uważa, że:

(TW.4) Spośród wszystkich form religijnych, chrześcijaństwo jest formą najlepszą.

O adekwatności chrześcijańskiej nauki pisze:

Moja antropologia jest w gruncie rzeczy chrześcijańska. Nie jestem człowiekiem wierzącym, chociaż jak my wszyscy w wielkiej tradycji chrześcijańskiej wyrosłem. Jeżeli chodzi o pojmowanie człowieka i jego naturę, to pogląd chrześcijański wydaje się najtrafniejszy. Jego kamieniem węgielnym jest przekonanie, że są ludzie z dobrego i ludzie ze złego nasienia³⁴.

³³ B. Wolniewicz, T. Sommer, *Wolniewicz. Zdanie własne*, Warszawa 2011, s. 119.

³⁴ Z. Musiał, J. Skrabek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty: racjonalizm-antyracjonalizm-scjentyzm*, Warszawa 2006, s. 49.

I dodaje jeszcze:

Żadna z religii świata nie wytworzyła takiego racjonalnego systemu teologii jak chrześcijaństwo. W żadnej nie podejmowano tak uporczywie prób, by dowieść istnienia Boga, jak w niej. Mniejsza o to, jak się te dowody logicznie ocenia; ważne jest, że brały się z potężnej potrzeby, by swą wiarę zracjonalizować – by uczynić ją rozumną. W żadnej innej religii dążenie to nie wystąpiło z taką siłą jak w chrześcijaństwie³⁵.

Z tych względów napawa Wolniewicza niepokojem to, że próbuje się współcześnie tę chrześcijańską ławę fundamentową burzyć poprzez różne zabiegi laicyzacji Europy. Największym mącicielem w tej materii jest ideologia laickiego humanizmu, która, pod przykrywką wyzwolenia oświeconych mas od chrześcijańskich zabobonów, forsuje własną, nową i „postępową” religię. Zdaniem Wolniewicza chrześcijaństwo – zresztą nie tylko jako forma religijna odznaczająca się szczególnym obrazem świata, ale także jako styl życia, projektujący określoną hierarchię wartości – jest od niemal dwustu lat w stadium powolnego rozkładu. Co gorsza, ten rak trawiący kulturę świata Zachodu nie tylko dotyka ludzi przeciętnych, członków chrześcijańskiej wspólnoty, ale także osoby duchowne, których zadaniem jest stać na straży świętego Kościoła powszechnego. Podczas gościnnego występu na seminarium Pawła Okołowskiego na Uniwersytecie Warszawskim w dniu 5 grudnia 2016 roku Wolniewicz argumentował, że ta choroba tak silnie się rozplenila, że dotknęła nawet samego serca instytucji Kościoła katolickiego, osoby papieża Benedykta XVI, który abdykował z urzędu (co było zjawiskiem dotąd niespotykanym). Po zrzeczeniu się papieskich insygniów Joseph Ratzinger (ur. 1927), w wywiadzie opublikowanym pod tytułem *Ostatnie rozmowy* stwierdził, że „Kościół nie przystaje do współczesnej Europy”. Wolniewicz przyznaje byłemu papieżowi, którego zresztą wysoko cenił, rację w tej kwestii. Kościół, a szerzej chrześcijaństwo, nie przystaje do współczesnej Europy, gdyż jej ławy fundamentowe są dziś niezrównoważone, przez co cała Europa zaczyna się chwiać. O ile nauka (*ratio*) prze naprzód, o tyle chrześcijaństwo (*fides*), ze swoją antropologią i sprzężoną z nią etyką, traci na znaczeniu. Tymczasem to właśnie chrześcijaństwo, a nie nauka, jest duchowym spo-

³⁵ B. Wolniewicz, *Racjonalność...*, dz. cyt., s. 188.

iwem, które trzyma wspólną Europę i świadczy o jej kulturowej tożsamości. Jeżeli Kościół katolicki upadnie, przewiduje Wolniewicz, pociągnie to za sobą upadek całej cywilizacji Zachodu wraz z jej ponad dwutysiącletnią tradycją i dziedzictwem kulturowym.

W ten sposób sformułowana predykcja pozwala na postawienie bardziej ogólnej tezy dotyczącej religii w filozofii Wolniewicza:

(TW.5) Religia wytwarza i podtrzymuje hierarchię wartości, na której wznosi się cywilizacja.

Religia jawi się zatem jako główny czynnik odpowiedzialny za kształtowanie się tożsamości zbiorowej, zogniskowanej wokół wspólnie wyznawanych wartości. Religia dostarcza człowiekowi nie tylko nadziei eschatologicznych, co jest jej głównym zadaniem, lecz także nadaje ludzkiemu życiu sens aksjologiczny, projektując wartościowe cele. Tym samym zawiera w sobie ogromny potencjał kulturotwórczy, który nadaje danej cywilizacji określoną formę.

Magia. W literaturze specjalistycznej często można spotkać się z poglądem, że magia jest prymitywnym stadium religii, a religia rozwiniętą postacią magii. Dla Wolniewicza to jawny błąd. Konfuzja ta może rodzić się stąd, że zarówno magia, jak i religia są czymś wiecznym i niezniszczalnym – dopóki istnieją ludzie, dopóty one ze świata nie znikną. Na tym jednak ich powierzchowne podobieństwo się kończy.

Jeżeli chodzi o narodziny myślenia magicznego, to owszem poprzedzały one narodziny myślenia religijnego, ale „magia tak samo nie jest pierwotną religią, jak szympanś nie jest pierwotnym człowiekiem”³⁶. Cele magii i religii są różne. Można rzec: magia „nie godzi się” na datę czyjejś śmierci i stara się ją odsunąć, religia natomiast chce nadać nieuchronnemu losowi głębszy sens eschatologiczny. Główna różnica między magią i religią polega na tym, że religia śmierć akceptuje, a magii śmierć w ogóle nie interesuje, nastawiona jest ona bowiem na manipulacje światem za życia, na unikanie złego losu. Tym samym różnią się one, zdaniem Wolniewicza, w swym najpierwotniejszym sensie, czyli w podstawach: „korzeniem

³⁶ B. Wolniewicz, *O istocie...*, dz. cyt., s. 182.

religii jest pewność śmierci, korzeniem magii jest niepewność losu³⁷. Człowieka religijnego cechuje pokora wobec losu – śmierć jest czymś nieuchronnym, nic z tym faktem nie można zrobić, człowieka odznaczającego się myśleniem magicznym charakteryzuje zaś wiara w możliwość kształtowania własnego przeznaczenia. Kult nauki, który rozważaliśmy wcześniej, z jego wiarą w nieograniczone możliwości medycyny, łączy nastawienie religijne z magicznym. Z jednej strony jego próby osiągnięcia „ziemskiej nieśmiertelności” mają na celu nadanie życiu człowieka sensu eschatologicznego, z drugiej stanowią próbę zaklęcia losu poprzez odsunięcie w czasie widma śmierci, czy wręcz jego „przewyciężenia”.

Powyższe uwagi wprowadzają pewną istotną modyfikację do tezy TW.2’, doprecyzowując ją. Brzmi ona następująco:

(TW.2’) Korzeniem religii jest pewność śmierci.

Religia nie próbuje, w ścisłym sensie, pokonać śmierci, a stara się jedynie wobec tego nieodwołalnego faktu nadać sens ludzkiemu życiu i ludzkim działaniom. Magia w rozumieniu Wolniewicza, co najwyżej, „odsuwa śmierć za życia” i w tym jest religii obca.

Ateizm. Wolniewicz z uporem określa siebie mianem „niewierzącego katolika”³⁸. Jest on przy tym świadomy tego, że takie oświadczenie może budzić niezrozumienie i głosy sprzeciwu. Kim bowiem jest taki niedowiarek? Otóż niewiara (czy też ateizm) zawsze wyrasta na tle jakiegoś określonej doktryny: nie ma niewiary radykalnej, niezależnej w swoich twierdzeniach od jakiegokolwiek religii. Stanowisko ateistyczne odznacza się tym, że jest w swojej istocie relatywne, niewiara jest zawsze „względem czegoś”. Wolniewicz swoją niewiarę (ateizm) wyraża w tym, że odrzuca kilka zasadniczych punktów doktryny chrześcijańskiej. Uważa np. że „Niebo jest puste”³⁹, że żadna Opatrzność nad nami nie czuwa i nic nas po śmierci nie czeka.

Pogląd o pustości Nieba wyraża przekonanie, że nie ma osobowego Boga, który byłby dla człowieka gwarantem istnienia obiektywnego do-

³⁷ Tamże, s. 183.

³⁸ Zob. B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, Warszawa 2015, s. 16.

³⁹ B. Wolniewicz, *Perspektywy...*, dz. cyt., s. 174.

bra. Moralność jest sprawą ziemską i do żadnych ponadmysłowych autorytetów nie musi się odnosić. Jej treść, czy inaczej: nasza aksjologiczna wrażliwość, jest sprawą sumienia, które ma charakter intersubiektywny. Rozpoznanie dobra i zła zakotwiczone jest w samym rdzeniu ludzkiej natury, w naszym DNA. Wszelkie moralne kodeksy religijne są wyrazem tej natury, a nie boskiego objawienia.

Wolniewicz odrzuca Opatrzność, ponieważ nie ma żadnych podstaw do tego, żeby twierdzić, iż Bóg miesza się w jakikolwiek sposób w sprawę naszego świata. Jest to mit tego samego rodzaju, co Hegłowski Duch Dziejów lub „przyjazna Natura” postulowana przez członków wspólnoty *New Age*. W rzeczywistości człowiek jest sam w świecie i jest zdany tylko na siebie. Analogiczną mrzonką jest dla Wolniewicza wiara w życie pośmiertne i związaną z nim nieśmiertelność duszy indywidualnej.

Wolniewicz nie neguje natomiast poglądu na to, że istnieje jakaś wyższa Inteligencja, która zaprojektowała nasz świat. Fakt, że przyroda, w której tkwią niezwykle skomplikowane mechanizmy działa jak dobrze naoliwiona machina budzi zdziwienie i skłania do refleksji. Wcześniej dostrzegali to Leibniz i Wolniewicz mu w tym wtóruje. Nigdzie jednak dokładnie tej myśli nie rozwija, co jest zgodne z tezą 7. *Traktatu* Wittgensteina: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. W kwestii istnienia Inteligentnego Projektanta Wolniewicz odznacza się ostatecznie agnostycyzmem i zawiesza swój sąd. Z tego powodu woli nazywać siebie niewierzącym, a nie ateistą, gdyż nie wyklucza istnienia deistycznego Boga. Jego ateizm ma więc dużo wspólnego z agnostycyzmem, pojmowanym w obiegowym znaczeniu.

Ateizm doktrynalny Wolniewicza scharakteryzować można w sposób następujący:

(TW.6) Ateizm teoretyczny (doktrynalny) polega na odrzuceniu idei: (1) Opatrzności, (2) indywidualnego życia wiecznego oraz (3) Boga – stróża moralności i (4) zawieszeniu poglądu na istnienie Inteligentnego Stwórcy.

Otwarte pozostaje jednak pytanie: co, w takim razie, „niewierzący katolik” przyjmuje z chrześcijaństwa jako prawdziwe? Jaką część dok-

tryny akceptuje, która miałaby zaświadczać o jego katolicyzmie? Można tę kwestię sformułować też w postaci innego pytania: jaki być musi, zdaniem Wolniewicza, minimalny zespół przekonań, żeby można było kogoś zaliczyć do grona chrześcijan? Podanie odpowiedzi na tak postawione pytanie jest sprawą bardzo ważną dla tożsamości i przyszłości chrześcijaństwa.

Wolniewicz pytany o jego własny ateizm, na czym on właściwie polega?, odpowiada:

Deklarowałem się tylko jako człowiek niewierzący, a to nie to samo. Ateista to człowiek nie wierzący w Boga. A człowiek niewierzący nie musi nie wierzyć w Boga. Może na przykład tylko nie wierzyć w to, że Bóg wtrąca się w nasze sprawy⁴⁰.

Dodaje także dalej:

A w co wierzy człowiek wierzący [w przeciwieństwie do niewierzącego – M.P.]? Jak on sobie Boga wyobraża? Na ten temat nigdy nic nie słyszymy⁴¹.

Prawowierny, wierzący chrześcijanin, to ktoś, kto – zdaniem Wolniewicza – wyznaje *plenum* (całość) chrześcijańskiego *credo*. Niewierzący katolik, za którego on sam się uważa, to ktoś, kto nie wierzy w pełni w obraz świata prezentowany przez Kościół, ale akceptuje niektóre z punktów jego *credo*. Można powiedzieć też krócej: niewierzący chrześcijanin to ktoś, kto nie wierzy we wszystko, co głosi chrześcijański Kościół.

W czym jednak dokładnie zamyka się wiara i niewiara Wolniewicza w jego *niewierzącym katolicyzmie*? On sam przyznaje, że spośród chrześcijańskiego *credo* (wyrażonego w modlitwie „Wierzę w Boga” (łac. *Credo in Deum*)), składającego się z dwunastu artykułów wiary, on sam przyjmuje połowę, a połowę odrzuca⁴². Wierzy: (1) w Boga Wszechmogącego (nie sposób wykluczyć istnienia Wyższej Inteligencji); (2) w Jezusa Chrystusa Pana naszego (jest on najwyższym autorytetem na ziemi i symbolem świata Zachodu); (3) że zostaliśmy poczęci z Ducha Świętego (mamy wgląd w istotę dobra i zła); (4) w Ducha Świętego (świat obiektywnych wartości i jego tajemniczy wpływ na życie społeczne); (5) w Ko-

⁴⁰ B. Wolniewicz, *W stronę...*, dz. cyt., s. 13.

⁴¹ Tamże, s. 15.

⁴² Zob. B. Wolniewicz, *O chrześcijaństwie*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, t. IV, Warszawa 2016, s. 210n.

ściół powszechny (stojący na straży chrześcijańskiej obyczajowości); (6) w mękę i ukrzyżowanie (będące wyrazem chrześcijańskiej antropologii). Nie wierzy natomiast w: (1) zmartwychwstanie, (2) wniebowstąpienie, (3) sąd ostateczny, (4) odpuszczenie grzechów, (5) ciała zmartwychwstanie i (6) żywot wieczny. Te ostatnie nie dają się pojąć bez mitologii, sześć pierwszych wytrzymuje natomiast próbę logiki, która – jak mówi Wolniewicz – pochodzi od „Ducha Świętego”. W chrześcijańskiej przyszłości te sześć artykułów ma szansę być masowo akceptowanymi, sześć pozostałych (mitologicznych) nie.

Przyjmując połowę chrześcijańskiego *credo* (przy odpowiedniej interpretacji), Wolniewicz nazywa siebie „chrześcijaninem”. Czy jednak akceptacja tych sześciu artykułów wiary wystarcza, żeby można było rzeczywiście zaliczyć kogoś do chrześcijańskiej wspólnoty? Czy przystaliby na to prawowierni członkowie tej wspólnoty, czy wymagaliby jednak od wierzącego akceptacji chrześcijańskiego *plenum*? A kto to są owi prawowierni? Jak ustalić ich religijne przeświadczenia i zweryfikować ich prawowierność? Kwestia własna Wolniewicza w ogóle nie zajmuje. W odpowiedzi na kwestionowanie jego katolickości pisze:

Jeżeli komuś się nie podoba, że jestem niewierzącym katolikiem, to niech uważa, że jestem niewierzącym niekatolikiem. Jest mi wszystko jedno, kto mnie za kogo uważa. Ja mówię, za kogo ja się uważam, a innym nic do tego⁴³.

Powraca jednak pytanie o chrześcijańskie minimum, czyli o to, czy istnieje taki niezachwiany punkt chrześcijańskiego *credo*, który musi być przyjmowany przez każdego chcącego określać się mianem „chrześcijanina”, czy może mamy tu do czynienia z pełną dowolnością. Zdaniem Wolniewicza są takie dwa punkty: jest nim wiara w „Jezusa Chrystusa Pana naszego” oraz wiara w „święty Kościół powszechny”. Czy nie implikuje ona już jednak określonej metafizyki zawierającej w sobie obraz opatrznosciowego Boga? Otóż nie, wiara w Jezusa, oznaczająca cześć dla niego, nie musi być tym samym co wiara w jego boskość. Żeby być chrześcijaninem, wystarczy wierzyć, że osoba Jezusa i przesłanie jego nauki jest rdzeniem kultury i obyczajowości, i że na straży tej nauki stoi święty Kościół powszechny.

⁴³ B. Wolniewicz, *W stronę...*, dz. cyt., s. 16.

Rekapitulacja. Jeżeli zestawimy ze sobą tezy, które wydobyliśmy w toku przedstawionej analizy, to ateizm apologetyczny Wolniewicza przedstawi nam się w jego pełnej odsłonie. Przypomnijmy je więc i spróbujmy dokonać ich syntezy.

(TW.A) (teza wcześniej oznaczona jako TW.1) Religia jest trwałym i nieusuwalnym elementem ludzkiej natury.

(TW.B) (TW.2”) Korzeniem religii jest pewność śmierci.

(TW.C) (TW.2a) Człowiek jest religijny dlatego, że jest połączeniem rozumu ze śmiercią.

(TW.D) (TW.2b) Istotą religijności jest osobowy stosunek do śmierci.

(TW.E) (TW.2c) Religijnym jest taki styl życia i myślenia, w obrębie którego zarysowuje się jakiś uczuciowy (ważny dla człowieka) stosunek do śmierci.

(TW.F) (TW.3) Religia jest to zorganizowana wspólnota duchowa wobec śmierci.

(TW.G) (TW.5) Religia wytwarza i podtrzymuje hierarchię wartości, na której wznosi się cywilizacja.

(TW.H) (TW.4) Spośród wszystkich form religijnych, chrześcijaństwo jest formą najlepszą.

(TW.I) (TW.6) Ateizm teoretyczny (doktrynalny) polega na odrzuceniu idei: (1) Opatrzności, (2) indywidualnego życia wiecznego oraz (3) Boga – stróża moralności i (4) zawieszeniu poglądu na istnienie Inteligentnego Stwórcy.

Z tez TW.A–TW.E wynika, że w zasadzie każdy człowiek jest religijny. Jest więc i Wolniewicz religijny, bo taka jest jego ludzka konstrukcja: do problemu śmierci odnosi się on w uczuciowy sposób i uważa go za jedną z najbardziej doniosłych kwestii.

Teza TW.F wskazuje na to, że nie może istnieć religia indywidualna. Człowiek jest z natury za słaby, żeby samotnie mógł uporać się ze śmiercią własną i bliskich: do tego potrzebuje wspólnoty. Ludzie odznaczający się podobnym uczuciowym sposobem odnoszenia się do śmierci spontanicznie (niekoniecznie świadomie) ciężą wzajemnie ku sobie, prą do zawiązania wspólnoty duchowej. Gdy zaś ci obdarzeni podobnym uczuciem religijnym zaczynają wytwarzać określone, wspólnotowe normy

zachowania i myślenia, wówczas powołują oni do istnienia konkretną formę religijną, stanowiącą wspólnotowe „uzewnętrznienie” ich indywidualnych czuć. Osobowy, to jest uczuciowy, stosunek do śmierci jest w każdej religii rdzeniem jej kultu. Wolniewicz ze swoim stosunkiem do śmierci przynależy, co sam zresztą deklaruje, do wspólnoty katolickiej. W odniesieniu do kultu jest więc katolikiem i czuje silną duchową więź z innymi katolikami, pomimo odrzucenia części katolickiej metafizyki (patrz: TW.I). Nie widzi przy tym w swojej postawie sprzeczności. Kult, zdaniem Wolniewicza, w dużo większym stopniu oddziałuje na ludzi niż dogmaty. Brak wiary w dogmaty nie wyklucza zaś człowieka z danej wspólnoty religijnej, jest to bowiem sprawa drugorzędna. Kluczem do zrozumienia religii danej osoby jest rozpoznanie jej stylu życia i odczuwania, ponieważ to właśnie te czynniki wytwarzają wspólnoty duchowe próbujące coś wzniosłego śmierci przeciwstawić. Oto co na ten temat pisał Wolniewicz:

Zdarza się nieraz, że w naszej kulturze ludzie niewierzący – jak chociażby Maria Dąbrowska albo Henryk Elzenberg – życzą sobie, by ich pochować po katolicku. Kult tkwi w nich głębiej niż dogmaty (podkr. – M.P.)⁴⁴.

Dogmaty są językowym wyrazem czyjejs wiary. Jako takie mogą one ludzkiemu życiu dostarczać nadziei eschatologicznej, ale przede wszystkim aksjologicznej. Nie są one jednak jedynym narzędziem eschatologii. To przede wszystkim kult (rytuał) zdolny jest do „usensownienia” życia ludzkiego. Wobec niego dogmaty są wtórne. W paleolicie przekonań być nie mogło (nie było wszak języka), istniała natomiast religia, która objawiała się właśnie w pogrzebowych zachowaniach rytualnych. Jest to świadectwo faktu, że właśnie w nich należy upatrywać rdzenia religii.

W kontekście tezy TW.G Wolniewicz uważa siebie za chrześcijanina, lub szerzej, za osobę religijną, także z tego powodu, że wychował się i wyrósł w kulturze chrześcijańskiej, na której wznosi się zachodnia cywilizacja wraz z jej wartościami i obyczajami. Lepszych obyczajów ludzkość nie wydała (patrz: TW.H). Rozpoznanych wartości najlepiej strzeże święty Kościół powszechny. Stąd bierze się życzliwy stosunek Wolniewicza do Kościoła. W jednym z wywiadów mówi wręcz, że „komu nasza

⁴⁴ B. Wolniewicz, *Perspektywy...*, dz. cyt., s. 169.

cywilizacja miła, ten winien tego Kościoła bronić i go wspierać”⁴⁵. Dnia 24 lutego 1989 roku Wolniewicz zapisał, i włączył tę notatkę do księgi pamiątkowej dla profesora Jacka J. Jadackiego:

Chrześcijaństwo to wielka próba odpowiedzi na pytanie, po co człowiek żyje.
Odpowiedź brzmi: na chwałę Bożą. Lepszej nie ma nikt⁴⁶.

Rzecz w tym, że w chrześcijaństwie soteriologia może być eschatologią.

Summary

The aim of the article, which is a part of my dissertation entitled *Atheistic Apology of Religion in Contemporary Polish Philosophy*, is to present the views of the late professor Bogusław Wolniewicz on religion and Christianity. The story of Bogusław Wolniewicz is very peculiar indeed. While he did not believe in all of the Christian dogmas (in particular in the Christian God and the possibility of life after death) he persistently called himself a Roman Catholic. Which lends itself to the following questions: what shaped his stance and philosophical outlook? Is there any strong claim that would support the idea of an atheistic Christianity?

The article consists of two major parts. In the first part, we analyse Wolniewicz's views on religion itself, presented by him in the paper *O istotocie religii*. While doing so, we are trying to get to the essence of his religion and religiously inspired outlook according to which Wolniewicz was guided, and whether or not his theory can be properly described and explained as the phenomenon of religion. In the second part, we combine Wolniewicz's philosophy of religion with his views on Christianity. This, eventually, gives us the idea of how Wolniewicz perceived himself as a Roman Catholic, and what his theory can bring to the philosophical debate regarding religion.

Key words: philosophical anthropology, atheistic apologetics of religion, Christianity, religious feeling, Bogusław Wolniewicz, Polish philosophy, philosophy of religion, death.

⁴⁵ B. Wolniewicz, T. Sommer, *Wolniewicz. Zdanie własne*, dz. cyt., s. 119.

⁴⁶ B. Wolniewicz, *Varia*, w: *Myśli o języku, nauce i wartościach. Seria druga*, red. A. Brożek i in., Warszawa 2016, s. 87.

