

- Dzieje a.
  - Starożytność i średniowiecze
  - Czasy nowożytne
  - A. w Polsce
- Formy a.
  - A. teoretyczny
  - A. metafizyczny
  - A. teoriopoznawczy
  - A. aksjologiczny
  - A. praktyczny
- Przyczyny i motywy a.

**ATEIZM** (gr. ἀ- — negacja, przeczenie, θεός [theós] — Bóg) — termin ten jest zlatynizowaną formą gr. słowa „átheos”, który powstał na przełomie XVI i XVII w. i oznacza:

1) doktrynę lub egzystencjalną postawę człowieka wyrażającą negację istnienia Boga rozumianego jako byt w pełni doskonały, transcendentny, niezależny od świata i człowieka, konieczny (nieuwarunkowany), przyczyna całej rzeczywistości, osobowy Absolut, z którym człowiek może wejść w świadome relacje (religia);

2) doktrynę uznającą absolut pozbawiony jednego lub kilku atrybutów Boga (panteizm, panenteizm, deizm);

3) doktrynę uznającą niemożność udowodnienia istnienia Boga lub nierozstrzygalność Jego istnienia (agnostycyzm, sceptycyzm).

A. jest zjawiskiem złożonym, w którym można wyróżnić następujące aspekty: a) filozoficzny — oznacza, na poziomie bytu, negację istnienia Boga lub deformację koncepcji Boga (a. metafizyczny); na poziomie poznania — agnostycyzm, czyli całkowitą niepoznawalność istnienia Boga, lub sceptycyzm, uznający nierozstrzygalność problemu (a. teoriopoznawczy); na poziomie języka — bezsensowność metafizycznych tez o Bogu, sprzeczność pojęcia Boga (a. semiotyczny) oraz na poziomie wartości — przypisanie człowiekowi atrybutów boskich (a. antropologiczny); b) religijny — osobowe zerwanie więzi z Bogiem, brak wpływu wiary w Boga na życie moralne (niewiara, areligijność, bezbożność); c) psychologiczny — tworzenie zastępczych form religijności, tzw. religie ucieczki; d) socjologiczny — zanik praktyk religijnych, laicyzacja i sekularyzacja życia, indyferentyzm (obojętność na sprawy Boga i religii), antyteizm, postateizm.

Szczególną postacią a. jest antyteizm — teoretyczna negacja Boga połączona z praktyczną wrogością wobec religii i działaniami zmierzającymi do wyeliminowania Boga i religii z życia człowieka i ludzkiej kultury; pseudoateizm — przekonanie, że neguje się Boga, faktycznie nieświadomie wierzy się w Boga, ponieważ ten, czyje istnienie neguje się, nie jest Bogiem, lecz czymś innym; postateizm — absolutna ignorancja (nieobecność) w teorii i praktyce problematyki Boga i religii.

A. jest przede wszystkim zjawiskiem religijnym i kulturowym, w którym ważną rolę odgrywa element filozoficzny (poznawczo-myślowy), związany z rozumieniem bytu Boskiego.

A. we wszystkich postaciach (teoretyczny i praktyczny) jest postawą wtórną wobec myśli o Bogu (boskości), która pojawia się w umyśle człowieka w wyniku osobistego poznania lub jest przejmowana ze środowiska społeczno-kulturowego. Negacja (odrzućenie) Boga nie może być stanowiskiem pierwotnym, zakłada bowiem przynajmniej pewną znajomość tego, czego negacja dotyczy.

Jak pokazują dzieje kultury ludzkiej, nie istniały kultury bez religii. Obecność religii we wszystkich kulturach świadczy o zdolności człowieka do spontanicznego, naturalnego poznania i afirmacji jakiejś istoty doskonałej (Boga, boskości), której rozumienie otrzymuje określony kształt w danej religii i kulturze. Odniesienie człowieka do Transcendensu stanowi centrum każdej kultury.

Historycznie istniejąca wielość wyobrażeń oraz koncepcji boskości, jako podstawa kształtowania się różnych religii, jest uwarunkowana kulturowo, wobec tego problematyka a., jako negacji boskości w najszerszym tego słowa znaczeniu, ma odniesienia religijno-kulturowe.

W europejskim kręgu kulturowym nastąpiło spotkanie myśli gr. — bogatej zarówno w przeżycia religijne, jak i dociekania filozoficzne dotyczące Absolutu — z Objawieniem judeochrześcijańskim, ukazującym Boga jako Osobę absolutną. Dzięki temu ukształtowała się filozoficzna i religijna (religii chrześcijańskiej) koncepcja Boga jako Absolutu Istnienia, Bytu Najdoskonalszego, Absolutnej Osoby, Pełni Dobra, wolnego Stwórcy świata i człowieka oraz racji osobowego życia człowieka — jego poznania, miłości i twórczości. Tak rozumiany Bóg stanowi przedmiot dociekań filozoficznych, istotny czynnik religii i całej kultury chrześcijańskiej.

Kultury niechrześcijańskie, związane z wielkimi religiami Dalekiego Wschodu (Indii, Chin), z punktu widzenia teizmu chrześcijańskiego są nie-teistyczne (a-teistyczne), których jednak nie można interpretować jako radykalne odrzucenie absolutu i religii. Rozumienie w tych religiach boskości ma najczęściej charakter panteistyczny.

Należy więc odróżnić a. jako areligijność, czyli negację wszystkiego, co Boskie i odrzucenie jakichkolwiek roszczeń do prawdy wszystkich twierdzeń religijnych od a. jako nie-teizmu, czyli odrzucenie określonego teizmu (mono)teizmu.

**Dzieje a.** Starożytność i średniowiecze. Świat kultury gr. przepojony był obecnością bogów i religijnością. Świadczą o tym poeci „teologiczni”, jak Homer i Hezjod, a w późniejszym okresie — filozofowie. Dominującą formą religii gr. był politeizm (obok religii orfickiej). Bogowie uosabiali siły przyrody lub cechy ludzkie (personifikacja). Osobiste życie Greka i gr. polis było poddane bogom. Nawet budząca się myśl filozoficzna, dociekająca ἀρχή [arché] rzeczywistości, i na tej drodze dochodząca do coraz doskonalszego rozumienia absolutu, uznawała, że „wszystkie rzeczy są pełne bogów” (Tales). Dla Greka natura i wszechświat (kosmos) jako całość jawiły się jako boskie.

Grecja stała się terenem spotkania mitologicznej religii politeistycznej z pojawiającymi się filozoficznymi koncepcjami absolutu, które u najwybitniejszych przedstawicieli filozofii gr. (Platon, Arystoteles, Plotyn) były bliskie rozumieniu Absolutu jako Boga.

W kulturze gr. ateści — w znaczeniu współczesnym, jako negujący istnienie bogów — byli raczej nieliczni i egzystujący na marginesie życia społecznego. Najstarsze przykłady użycia słowa ἀθεότης [atheotes] wystąpiły u poetów gr. w VI w. przed Chr. (np. u Bakchylidesa, Pindara, Sofoklesa) na oznaczenie „opuszczenia przez bogów”.

W starożytności gr. można wyróżnić trzy formy a.: 1) a. religii gr. politeistycznej i politycznej, w którym bogowie stanowią upersonifikowane siły świata przyrody lub historii; 2) a. będący wynikiem spotkania religii mitologicznej i refleksji filozoficznej, o który byli oskarżani filozofowie. Krytykowali oni i podważali istnienie bogów, którzy są obciążeni niedoskonałościami, przeciwstawiając im absolut, do poznania i uznania którego dochodzili w wyniku dociekań filozoficznych. Terminu a. w znaczeniu negacji istnienia bogów politeizmu sankcjonowanego przez państwo użył po raz pierwszy Platon (*Apol. Socr.*, 26 c 3). O taki a. oskarżani byli najwybitniejsi spośród filozofów starożytnych: Platon, Arystoteles, a przede wszystkim Sokrates (nie głosili oni a. w ścisłym sensie, ich poglądy były raczej bliskie teizmowi); 3) a. wyraźny (explicite) związany był w Grecji z monizmem materialistycznym oraz z agnostycyzmem i sceptycyzmem, występując jako: a) monizm materialistyczny Demokryta i Leucyppa, materialistyczne rozumienie przyrody u Epikura i epikurejczyków (którzy wprawdzie nie negowali istnienia bóstw, lecz uważali, że istnieją w zaświatach i nie interesują się człowiekiem — załączki deizmu); b) naturalistyczny nurt sofistyki (politycy-sofiści, np. Krytiasz, który zdesakralizował pojęcie bóstwa, uznając je za wymysł polityków stosowany w celu wzmocnienia respektowania praw); c) niektórzy cynicy o przekonaniach materialistycznych zajmowali postawę radykalnego przeciwstawiania się bóstwom uznanym przez państwo (np. wg Antystenesa istnienie wielu bóstw jest tylko deklaracją „prawa”, gdyż „z natury” Bóg jest jeden i nie można go do niczego przyrównać ani poznać za pomocą obrazów); f) bogowie są tylko deifikowanymi bohaterami, królami czy wodzami (Euhemer z Messyny); g) o a. teoriopoznawczym można mówić u Protagorasa, który wysuwał argumenty „za” i „przeciw” istnieniu Boga i zajmował postawę sceptyczną: „o bogach nie mogę twierdzić ani że istnieją, ani że nie istnieją” (Diels-Kranz 80 B 4).

Znane były w Grecji procesy o bezbożność (ἀσέβεια [asébeia]) i świętokradztwo (ἀθεότης [atheotes]). Ten, kto negował istnienie bogów (ateista) uważany był za wroga państwa. Klasycznym przykładem takiej postawy był proces i skazanie na śmierć za „ateizm” Sokratesa.

Sparta i Rzym były bardziej tolerancyjne niż Ateny, zadowolając się zewnętrznymi wyrazami kultu oficjalnych bogów, nie ingerując w przekonania osobiste czy dyskusje między filozofami. W starożytnym Rzymie poglądy ateistyczne głosił Lukrecjusz — kontynuator epikureizmu, autor *De rerum natura*. Przyjmował on materializm, naturalizm i sensualizm, genezy religii upatrywał w nieznanym sił przyrody oraz lęku przed nimi.

Myśliciele chrześcijańscy pierwszych w. po Chr., z najwybitniejszym spośród nich — św. Augustynem, koncentrowali swe dociekania na zagadnieniu zrozumienia istoty Boga (kim Bóg jest), szukali najlepszych dróg poznania Go oraz najbardziej zrozumiałego języka mówienia o Nim. Korzystali przy tym z osiągnięć najwybitniejszych filozofów gr., zwł. Platona, Arystotelesa i Plotyna,

modyfikując ich poglądy w taki sposób, by były zgodne z prawdą objawioną o Bogu jako Miłości, Stwórcy i Odkupicielu człowieka.

Wieki przemysłów myślicieli chrześcijańskich doprowadziły do nagromadzenia refleksji na temat istnienia i natury Boga oraz jego relacji do świata i człowieka. Największym osiągnięciem było odkrycie dróg naturalnego poznania Boga — niezależnego od wiary, oraz ukazanie więzi między światem i człowiekiem (teoria partycypacji). Dzięki wypracowaniu niezależnej od Objawienia (choć prowadzonej w kontekście Objawienia) filozofii bytu (metafizyki), opracowano koncepcję „Boga filozofów”, który jest tożsamy (ten sam desygnat) z „Bogiem religii” (Bogiem Objawienia chrześcijańskiego).

W starożytności chrześcijańskiej ani w średniowieczu nie występował wyraźny, zdeklarowany a. Natomiast w dziedzinie rozumienia istoty (natury) Boga i relacji do świata pojawiły się pewne tendencje deformujące koncepcję Boga chrześcijańskiego (np. w starożytności — gnostyczne i wybiórcze — herezje). W średniowieczu ujawniły się nurty zawierające poglądy odbiegające od przyjętego obrazu Boga, deformujące Jego pojęcie lub podważające możliwość Jego poznania na drodze rozumowej; były to: 1) tendencje panteizujące: Jan Szkot Eriugena (Bóg jest ponad światem, jak u Pseudo-Dionizego i Plotyna), Amalryk z Bène, Dawid z Dinant; 2) tendencje nominalistyczno-agnostyczne (antymetafizyczne), zainicjowane przez W. Ockhama (XIV w.), który zakres poznania ludzkiego ograniczył do przedmiotów jednostkowych, negując możliwość poznania prawd filozoficznych i teologicznych (w tym także prawdy o istnieniu Boga). Uczniowie Ockhama — Jan z Mirecourt i Mikołaj z Autricourt — podważając zasadę przyczynowości i substancji, głosili niepoznawalność istnienia Boga na drodze rozumowej. Pozostający pod wpływem neoplatonizmu Mikołaj z Kuzy przyjmował swoisty agnostycyzm: Bóg jest ponad wszelkimi kategoriami i bytami jednostkowymi; wiedza o Nim, określana jako „docta ignorantia”, opiera się na przypuszczeniach.

Stanowisko nominalistyczne Ockhama i innych nominalistów ułatwiło rozejście się wiary i rozumu w dziedzinie poznania Boga. Z tego nurtu wywodziła się ideologia Wiklefa, Husa i Lutra. Nominalizm torował także drogę nowożytnemu agnostycyzmowi i empiryzmowi.

Czasy nowożytne. Odrodzenie, stanowiące przejście od średniowiecza, w którym dominowały zainteresowania metafizyczne, religijne i teologiczne, do czasów nowożytnych, zaznacza się pewnym odwrotem od problematyki metafizyczno-religijnej, a skupieniem się na przyrodzie i człowieku, zwł. jego wolności w różnych dziedzinach życia. Tendencje humanistyczne tego okresu łączą się z postawą sceptyczną wobec rozwiązań ostatecznych, nastawieniem empirycznym i praktycznym.

Nowożytny sceptycyzm został uznany za właściwą metodę filozofii zorientowanej praktycznie i rozumianej jako sztuka życia (P. Montaigne, P. Charron, F. Sanchez, P. Bayle). Montaigne uważał, że problemu istnienia Boga i duszy nie można rozwiązać; szkoda tracić życia na roztrząsanie takich problemów, które — z góry wiadomo — są nierozwiązywalne; słuszniej jest więc powstrzymać się od ich rozpatrywania. Swoją sceptycyzm Montaigne łączył z naturalizmem i racjonalizmem; jego humanizm był naturalistyczny — człowieka uważał za część przyrody. Mimo sceptycznych tendencji uważał, że rozum ludzki

jest miarą prawdy. Charron, podobnie jak Montaigne, uważał że sceptycyzm jest jedynie słusznym stanowiskiem poznawczym człowieka, a religia tworem wyłącznie ludzkim, przez co negował realność istnienia Boga. Metodologiczne tendencje Odrodzenia, zwł. empiryzm, ujawniły się wyraźnie w filozofii F. Bacona, prezentującego nową postawę, w której wiedzę (naukę) należy traktować nie jako drogę do poznania prawdy o rzeczywistości, lecz jako środek do zdobycia celów praktycznych. Tym stwierdzeniem zamienił on kryterium prawdy na kryterium skuteczności i postępu. Nauka ma służyć opanowywaniu przyrody przez człowieka. Sformułowany przez Bacona program nauki empirycznej wykluczał z pola poznania naukowego prawdy wiary, w tym także prawdę o Bogu, które — wg niego — leżą poza zasięgiem filozofii (agnostycyzm, nastawienie antymetafizyczne).

Racjonalizm związany z naturalizmem reprezentował Herbert z Cherbury, twórca koncepcji religii naturalnej oraz naturalnego systemu kultury. Wg jego koncepcji wszystkie dziedziny kultury należy unormować zgodnie z zasadami naturalnego, przyrodzonego rozumu. Jego koncepcja religii naturalnej, czyli religii ponadwyznaniowej, czysto racjonalnej, opierała się na przekonaniu, że jedynym źródłem prawdy jest rozum. Prawdy religii naturalnej są wrodzone, skoro są powszechne. Jeśli są wrodzone, to znaczy zostały człowiekowi wszczepione przez naturę, a natura jest nieomylna. Wobec tego także prawdy religijne są niepodważalne. Wprawdzie Herbert przyjmował istnienie Istoty Najwyższej, była to jednak interpretacja deistyczna.

Radykalnej zmiany w sposobie filozofowania dokonał Kartezjusz, słusznie uważany za twórcę filozofii nowożytnej. Punktem wyjścia filozofii uczynił on samowiedzę „ja” myślącego, myślącej substancji („res cogitans”), jaką jest człowiek. Myślenie, „cogito”, a nie poznawanie, rozumiane jako kontakt człowieka z istniejącą pozapodmiotową rzeczywistością, stało się źródłem prawdy i pewności wiedzy. W ten sposób nastąpiło zerwanie z dotychczasowym paradygmatem filozofowania, przede wszystkim z paradygmatem filozofii bytu, która afirmację istnienia Boga wiązała z poznaniem realnie istniejącego, pozapodmiotowego świata, poznaniem metafizycznym, szukającym ontycznych racji wyjaśniających ostatecznie istnienie bytów niekoniecznych, zmiennych. Kartezjusz wytyczył nowy kierunek refleksji filozoficznej, w której myśl dominuje nad poznaniem, idea nad bytem realnie istniejącym, a podmiot ludzki staje się źródłem i twórcą prawdy; w tej filozofii podmiotu idea Boga jako idea bytu nieskończonego była wrodzona ludzkiej świadomości. To powiązanie problematyki Boga ze świadomością (myśleniem), a nie poznaniem, stanie się udziałem większości myślicieli nowożytnych i współczesnych.

Kartezjusz nie negował istnienia Boga, idei Boga przypisywał w swojej filozofii ważne miejsce (gwarant prawdy, źródło pewności poznania), jednak poprzez związanie problemu Boga z ludzką świadomością, redukcją idei Boga do zasady filozoficznej, redukcją funkcji Boga do bycia stwórcą i zachowawcą mechanistycznie rozumianego świata, oraz radykalne rozdzielenie „res cogitans” i „res extensa” — ducha i materii, jego filozofia stała się źródłem różnorodnych stanowisk w zakresie problematyki Boga: panteizmu (jako utożsamienia Boga ze światem, np. Spinoza), idealizmu niem., deizmu (przeświadczenia, że Bóg stworzył świat, ale nie ma z nim związków) oraz a. — zarówno materialistycznego, jak i egzystencjalistycznego.

Ustalona przez Kartezjusza zasada immanencji stała się także źródłem zróżnicowanych postaw poznawczych: skrajnego racjonalizmu, agnostycyzmu, sceptycyzmu, sensualizmu, empiryzmu, pozytywizmu, scjentyzmu. Wszystkie te postawy przyczyniły się jeśli nie wprost, to pośrednio do deformacji idei Boga, eliminacji tego zagadnienia z pola poznania racjonalnego, co często prowadzi do odrzucenia istnienia Boga, zwł. do a. praktycznego.

Spinoza rozwinął inspiracje kartezjańskie w duchu monistycznym. W wyniku logicznego i — jego zdaniem — konsekwentnego przemyślenia metody Kartezjusza wypracował teorię Boga jako rzeczywistości wszystkich rzeczy. Wg Spinozy istnieje tylko jedna substancja — Substancja Nieskończona, Boska, która jest tożsama z przyrodą („Deus sive natura”). Rozciągłość i myśl są dwoma spośród wielu atrybutów Nieskończonej Substancji. Cokolwiek istnieje, jest w Bogu, i nic bez Boga nie może ani istnieć, ani być zrozumiane. Umysły skończone są modyfikacjami należącymi do atrybutu myślenia, a ciała skończone są modyfikacjami należącymi do atrybutu rozciągłości. Bóg jest „absolutną istotą, której wewnętrzna konieczność czyni koniecznym zaistnienie wszystkiego, co jest, tak jak wszystko co jest, zawiera w sobie konieczną i wieczną istotę Boga” (*Etyka*, Wwa 1954, cz. II, 124).

Monizm panteistyczny Spinozy torował drogę dla nowych form monizmu jako struktury ontologicznej, sprowadzającej całą rzeczywistość do jednej zasady czy postaci bytu (monizm materialistyczny, monizm idealistyczny), które wiążą się albo z odrzuceniem Boga (materializm), albo z deformacją Jego obrazu (panteizm idealistyczny). Filozofia Spinozy, jako naturalistyczna interpretacja świata (wyjaśnianie bez odwoływania się do przyczyn sprawczych i celowych) pośrednio prowadziła do traktowania natury jako samodzielnego systemu, który można badać naukowo; stanowiła więc zapowiedź w pełni naukowego poglądu na świat, w którym nie ma miejsca na problematykę Boga (horyzont poznawczy zamknięty na Boga).

Hobbes był rzecznikiem wznowienia w XVII w. starożytnego naturalizmu stoików i epikurejczyków. Będąc materialistą (uznawał istnienie tylko materii) przyjmował mechanicystyczną wizję świata. Przedmioty duchowe — Bóg i dusza — są, wg niego, fikcjami; także proces poznania ma naturę mechanicystyczną, człowiekiem rządzą bowiem te same mechaniczne prawa, co przyrodą. Hobbes, zdecydowany ateista i przeciwnik religii, był twórcą „socjologizmu etycznego” — teorii uzależniającej oceny i normy moralne od potrzeb i decyzji jednostki (relatywizm).

Odrodzeniowe tendencje naturalistyczne, racjonalistyczne i empiryczne stały się teoretycznym podłożem myśli oświeceniowej, w której nastąpiło zaostrzenie krytyki religii, zwł. chrześcijaństwa. Filozofowie Oświecenia stawiali sobie cele przede wszystkim praktyczno-kulturowe; uznając rozum ludzki za jedyne źródło prawdy, chcieli oczyścić filozofię i kulturę z „przesądów”, rozumiejąc przez nie wiarę w rzeczywistość nadprzyrodzoną.

Tendencje oświeceniowe pojawiły się najpierw w Anglii, gdzie drogę torowały im poglądy F. Bacona i J. Locke’a, a najwyraźniej wyraziły się u Hume’a. Locke, jako deista, uznawał religię racjonalistyczną, filozoficzną, czyli zgodną z rozumem. Uważał, inaczej niż Herbert, że idee zgodne z rozumem nie muszą być wrodzone, mogą być zdobyte na drodze doświadczenia (empiryzm). Hume dokonał krytyki zasady przyczynowości i substancji, co nieuchronnie

prowadziło do zakwestionowania metafizyki i krytyki racjonalnych dowodów na istnienie Boga. Uważał, że problem Boga i religii należy do dziedziny wiary, nie wiedzy. Nie jest możliwa racjonalna teoria Boga. Przeświadczeniem, że religia jest koniecznym wytworem psychiki człowieka, zainicjował psychologiczne i historyczne badania religii.

Prekursorami Oświecenia francuskiego byli: B. Fontenelle i P. Bayle, a czołową postacią Wolter, którego idee kontynuowali encyklopedyści. Fontenelle przyjmował naturalistyczno-mechanicystyczny obraz świata, którego pierwszym organizatorem jest rozumiany deistycznie Bóg. Nastawiony sceptycznie do tradycji, zarówno antycznej, jak i chrześcijańskiej, przeprowadził jedną z pierwszych prób oświeceniowej krytyki religii (racjonalistyczna i naturalistyczna krytyka religii). Bayle, poprzednik Woltera i encyklopedystów, jest uważany za pierwszego apologetę a. na Zachodzie. Twierdził, że w pojęciu Boga zawiera się sprzeczność, nie można bowiem pogodzić niezmienności z wolnością. Wobec tego objawione prawdy religijne są sprzeczne z danymi rozumu. Wysunął także postulat uniezależnienia etyki od metafizyki i religii.

Wolter, najbardziej typowy przedstawiciel deizmu, uważał, że Bóg stworzył świat, ale się nim nie interesuje. Przyjmował skrajny racjonalizm, wg którego rozum domaga się odrzucenia wszystkich pozaracjonalnych źródeł prawdy. Był filozofem-publicystą, który stawiał sobie cele praktyczne: walkę z zacofaniem i krzywdą. Jako naturalista uważał, że istnieje tylko świat przyrodzony (nie ma zjawisk nadprzyrodzonych). Cechowała go skrajna postawa antymetafizyczna i antyreligijna (antychrześcijańska).

Tendencje Woltera kontynuowali encyklopedyści, czyli współpracownicy Woltera z Wielkiej Encyklopedii wydawanej przez Diderota, którego poglądy w dziedzinie problematyki Boga ulegały ewolucji: początkowo był teistą, następnie przyjmował deizm, a ostatecznie doszedł do odrzucenia istnienia Boga, czyli a., przyjmując materialistyczną koncepcję rzeczywistości, sensualistyczną koncepcję poznania (doświadczenie zmysłowe stanowi jedyne źródło wiedzy); ostatecznie uważał, że religia jest wytworem społeczeństwa.

Tendencje naturalistyczne i materialistyczne charakterystyczne dla Oświecenia znalazły wyraz w systemach materialistycznych, ze swej istoty ateistycznych. Główny zwolennik materializmu we Francji — La Mettrie, inspirowany mechanicystycznym rozumieniem natury — uważał, że wszystko, co istnieje, jest materialne, w tym także człowiek. Dusza, zależna od ciała, musi być ciałem. Wszystko, także człowiek, działa na mocy systemu zbudowanego mechanicystycznie. Konsekwencją tego monizmu materialistycznego była negacja istnienia Boga i duszy nieśmiertelnej.

Helvetius, przyjmujący — podobnie jak La Mettrie — materializm i sensualizm oraz naturalistyczną koncepcję człowieka, był wyraźnie antymetafizyczny i antyreligijny, krytykował religię, uznając a. Przyczyny transcendentne świata odrzucał J. Meslier, upatrując genezy człowieka w materii; krytykował chrześcijaństwo i, zgodnie z monizmem materialistycznym, negował istnienie Boga.

Ateistyczny materializm mechanicystyczny w XIX w. głosili w Niemczech J. Molechot, K. Vogt, L. Büchner, redukując całą rzeczywistość do mechanicystycznie rozwijającej się materii. W dziedzinie nauk biologicznych kierunek ten propagował E. Haeckel.

Kant, choć był człowiekiem religijnym, przez swoją teorię poznania, nową koncepcję nauki, skrajny agnostycyzm oraz eliminację metafizyki z pola naukowego poznania, odegrał znaczącą rolę w degradacji problematyki Boga. Nadał zasadzie immanencji poznania, wprowadzonej przez Kartezjusza, nową postać. W bezpośrednim rodowodzie filozofii Kanta zbiegają się tendencje skrajnie racjonalistyczne (aprioryczne), inspirowane bezpośrednio przez Wolffa, z tendencjami empirycznymi, zwł. Hume'a. Kant usiłował dokonać ich syntezy. Stało się to możliwe za cenę przewrotu dokonanego w teorii poznania, polegającego na tym, że podmiot, wyposażony w aprioryczne struktury, narzuca je przedmiotowi, a przedmiot poznania jest wypadkową wrażeń dostarczanych przez rzeczy poznawalne zmysłowo, oraz apriorycznych kategorii podmiotowych. Kant stworzył nową koncepcję nauki, w której decydującą rolę odgrywają czynniki aprioryczne. Rozum, narzucając swoje struktury rzeczywistości, nie może transcendować zasięgu doświadczenia zmysłowego, wobec tego za naukę można uznać tylko matematykę oraz czyste przyrodoznawstwo. Wśród nauk nie ma miejsca na metafizykę. Rzeczy same w sobie — a w tym Bóg, świat i dusza ludzka — są niepoznawalne (agnostycyzm). Świat, Bóg i dusza są jedynie apriorycznymi ideami rozumu teoretycznego, a ich istnienie w ramach poznania racjonalnego jest nierozstrzygalne.

Kant uważał, że krytykując dowody metafizyczne na istnienie Boga, odrzucając metafizykę robi miejsce dla wiary. Problematykę istnienia Boga związał z rozumem praktycznym, kierującym się postulatami woli i działania. W takiej perspektywie nie rozum, lecz wola decyduje o afirmacji lub negacji Boga. Ostatecznie przyjęcie istnienia Boga ma charakter opcji nie ugruntowanej racjonalnie.

Nowy sposób rozumienia Boga (absolutu) stał się udziałem przedstawicieli idealizmu niemieckiego: Fichtego, Schellinga i Hegla. Filozofia Fichtego, przyjmując priorytety: idei nad rzeczywistością, czynu nad substancją, podmiotu nad przedmiotem, jaźni nad światem zewnętrznym, wolności nad koniecznością, woli nad rozumem, stanowi swoistą syntezę spinozjanizmu i kantyzmu.

Fichte przyjmował absolutną, czystą jaźń, niesubstancjalną i nieświadomą, której przypisywał absolutność. „Absolutne ja” ma charakter teoretyczno-praktyczny. Rzeczywistość ma tę samą naturę, co myśl i jaźń. Wytwory jaźni odrywają się od niej i przeciwstawiają się jej jako przedmiot — podmiotowi. Przedmiot i podmiot mają to samo źródło — pochodzą z jaźni. Myśl i byt utożsamiają się. „Absolutne ja” jest nieograniczoną aktywnością, dążącą do świadomości własnej wolności. Świadomość istnieje wyłącznie w formie świadomości jednostkowej. „Absolutne ja” wyraża się więc we wspólnocie skończonych podmiotów — skończonych jaźni, z których każda dąży do osiągnięcia prawdziwej wolności. Absolut w filozofii Fichtego ma charakter immanentny zarówno w stosunku do świata przyrody, jak i w stosunku do ludzkich jaźni, oraz ewolucyjny. Jest to więc panteizm idealistyczny, w którym nie ma miejsca na absolutnego i transcendentnego Boga osobowego.

Schelling, podobnie jak Fichte, przyjmował absolut przekraczający jaźń i materię, z którego wywodzi się cała rzeczywistość. Absolut stanowi tożsamość bytu realnego i idealnego, przyrody i ducha. Przyroda i jaźń są jedynie pochodnymi postaciami bytu, pochodnymi od absolutu (czystej świadomości). Absolut ma charakter ewolucyjny, jest procesem, który przekracza przeciwsta-

wianie jaźni i przyrody. Wprawdzie w drugiej fazie swojej twórczości Schelling akcentował osobową naturę Boga i wolność Jego aktu stwórczego, ale nawet po przekształceniu bezosobowego absolutu metafizycznego idealizmu w osobowego Boga, który objawia się religijnym świadomościom, pozostawał bardziej panteistą niż teistą.

Hegel, najbardziej wpływowego myśliciela nurtu panteizmu idealistycznego, ustosunkowując się do koncepcji absolutu przyjętego przez Spinozę uważał, że jest ona nieadekwatna do swego desygnatu. Bóg — wg Hegla — powinien być pojmowany jako Duch. Absolut w filozofii Hegla stanowi całość rzeczywistości, rozumianej jednak inaczej niż u Spinozy. Wg Hegla cała rzeczywistość sprowadza się do tego, by prawdę ująć i wyrazić nie tylko jako substancję, lecz również jako podmiot. W filozofii Hegla Absolut-Bóg jest Duchem, „idea absolutną”, „pojęciem absolutnym”, jest „myślą myślącą siebie”, czyli „samomyślącą myślą”. Jest duchem, samorozświetlającym podmiotem (substancją-wszystkim). Absolut jest całością rzeczywistości, a całościowość jest procesem samorefleksji: rzeczywistość dochodzi do poznania samej siebie w ludzkim duchu i przez niego. Przyroda stanowi konieczny warunek wstępny ludzkiej świadomości (to, co przedmiotowe). Przyroda i ludzka świadomość są momentami w życiu Absolutu. W przyrodzie Absolut przechodzi w przedmiotowość czy też wyraża się w niej. W sferze ludzkiej świadomości Absolut powraca do siebie, to znaczy powraca jako duch. Jest poznawaniem przez świat samego siebie. Przyroda i sfera ludzkiego ducha stanowią obszar, w którym przejawia się idea wieczysta, czyli wieczysta istota. Ludzka wiedza o Absolutcie i wiedza Absolutu są tym samym. Hegel nie utożsamia Boga z człowiekiem. Bóg jest całością, człowiek — nie. Ale całość dochodzi do rzeczywistej wiedzy o sobie w duchu człowieka i poprzez tego ducha. Dzieje się to na różnych poziomach: a) na poziomie myśli obrazowej — w świadomości religijnej; b) na poziomie wiedzy pojęciowej — w nauce; c) na poziomie filozofii dziejów, której idealnym kresem jest pełna prawda o rzeczywistości występującej w formie wiedzy Absolutu o sobie samym.

Hegel dokonał redukcji Boga do Absolutu — logicznego procesu, pojęcia subiektywnego idei absolutnej, która rozwija się na trzech etapach: teza — antyteza — synteza. Boskość utożsamiał więc z całością, totalnością istnienia, życia i prawdy. Była to swoista transformacja Nieskończonego w skończone, i skończonego w Nieskończone. Bóg bez świata i bez człowieka nie byłby Bogiem. Choć Hegel nie negował istnienia Boga, jego koncepcja absolutu ewoluującego, otwartego, stanowiła punkt wyjścia dla różnych interpretacji. Wszystkie formy współczesnego a. w większym lub mniejszym stopniu odwołują się do heglowskiej koncepcji absolutu.

Intensyfikacja i radykalizacja negacji istnienia Boga oraz negatywna ocena religii, jaka nastąpiła w XIX i XX w. miała wiele przyczyn: a) zainicjowany przez Kartezjusza i ugruntowany przez Kanta związek idei Boga z ludzką świadomością, a nie z istniejącym pozapodmiotowym światem, oraz uczynienie przez Hegla świadomości ludzkiej miejscem uświadomienia się absolutu — ostatecznie zaowocowało twierdzeniem, że to ludzka świadomość tworzy Boga i religię; b) immanentyzm teoriopoznawczy i immanentyzm ontologiczny, monizmy zarówno idealistyczne, jak i materialistyczne, negowały transcendencję Boga i czyniły zeń ideę immanentną w stosunku do świadomości lub byt wewnątrz świata przyrody i historii; c) agnostycyzm, racjonalizm (odrzuć

innych źródeł poznania niż czysto racjonalne) wykluczały wszystko, co transcendentne i nadprzyrodzone; d) imperializm pozytywistycznej koncepcji nauki, uznający za nienaukowe (wobec tego niewartościowe) metafizykę i teologię (które powinny być zastąpione przez naukę), uznający za nienaukowe odwoływanie się do Boga jako przyczyny świata fizycznego.

Bezpośrednim horyzontem myślowym, na który powoływali się autorzy negacji Boga, był Hegla idealizm transcendentalny, uznający podstawowe dogmaty chrześcijańskie za momenty aktywizowania się ludzkiej transcendentalnej subiektywności — wewnątrz świata i wewnątrz historii.

Powiązanie z heglizmem teorii Feuerbacha i Marksa jest oczywiste. Heglowski Duch Absolutny został w tych teoriach zastąpiony przez człowieka. Istnienie „przez się” (prerogatywa Boga) zostało przypisane człowiekowi. Zrodził się a., który jest wyborem człowieka i postawieniem go na miejscu Boga (deifikacja człowieka). Człowiek staje się autonomiczny, zbawi się przez odpowiednie działanie.

Hegłowska koncepcja Absolutu stała się przede wszystkim punktem wyjścia dla procesu antropomorfizacji Boga i deifikacji (ubóstwienia) człowieka, co nieuchronnie prowadziło do odrzucenia Boga i powstania a. antropologicznego (człowiek na miejscu Boga), zw. a. pozytywnym lub humanistycznym.

Znaczący udział w tym procesie mieli przedstawiciele lewicy heglowskiej: B. Bauer, D. F. Strauss, a przede wszystkim Feuerbach. Wszyscy byli negatywnie nastawieni do religii, zwł. do chrześcijaństwa. Bauer, inspirując się niektórymi ideami filozofii Hegla, dokonywał naturalistycznej interpretacji Pisma Świętego, a chrześcijaństwo uważał za kolejną fazę hellenizmu. Wg Straussa, Chrystus stanowi jedynie personifikację idei ludzkości, a Bóg jest tylko nazwą nieskończoności.

Feuerbach był najbardziej skrajny w swych poglądach, wyciągając radykalne konsekwencje z filozofii Kanta, Fichtego, Hegla, w których podmiot ludzki ma przymioty niemal boskie; przyjmował jednak inne niż Hegel założenia filozoficzne — nominalizm (pojęcia jako konstrukty umysłu), naturalizm i materializm (wszystko jest materią lub przejawem materii). Takie założenia ułatwiły Feuerbachowi stwierdzenie, że Bóg i religia są tworem człowieka, że bogiem dla człowieka może być tylko człowiek. Odrzucenie Boga stało się więc warunkiem rozwoju człowieka i jego pełnej afirmacji. Religijna świadomość człowieka jest świadomością zafalszowaną. Bóg nie istnieje poza ludzką świadomością — jest po prostu tworem ludzkich pragnień i frustracji, które w czymś iluzorycznym chcą osiągnąć to, czego nie można urzeczywistnić w realnym ludzkim życiu. Idea Boga jest więc niczym więcej, niż projekcją ludzkiej świadomości, zhipostazowaną ideą gatunku ludzkiego. „Religia jest samorozdwojeniem człowieka: człowiek tworzy sobie Boga jako istotę sobie przeciwstawną [...]. Bóg jest istotą nieskończoną, człowiek — skończoną; Bóg jest doskonały, człowiek — niedoskonały; Bóg jest wieczny, człowiek — przemijający; Bóg jest wszechmocny, człowiek — bezsilny; Bóg jest święty, człowiek — grzeszny. Bóg i człowiek to krańcowe przeciwieństwa, [...] człowiek jest tym, co absolutnie negatywne, kwintesencją wszelkiej nicości” (*O istocie chrześcijaństwa*, Wwa 1959, 87).

Przyjmując Boga, człowiek redukuje siebie do rangi stworzenia nędznego i grzesznego. Człowiek religijny, uznając wszystkie wartości gatunku ludzkiego nie w człowieku, lecz w Bogu, przekreśla siebie. Bóg i religia pełnią w takim

ujęciu funkcję negatywną, działając hamująco na moralność i całą ludzką kulturę, są przyczyną dehumanizacji człowieka. Odrzucenie religijnej transcendencji jest przywróceniem człowiekowi jego prawdziwego bytu — bytu gatunkowego. Eliminując Boga człowiek staje się dla siebie, celem ostatecznym: „Homo homini Deus est” — wtedy najwyższym i pierwszym prawem staje się miłość człowieka do człowieka (zob. tamże, 435).

Człowiek jest istotą społeczną, dlatego spełnianie się człowieka domaga się środowiska społecznego. Właściwą perspektywą, stojącą przed człowiekiem, jest społeczeństwo, ściślej — państwo, jako jedność ludzi i obiektywny wyraz świadomości tej jedności: „W państwie — zdaniem Feuerbacha — siły człowieka rozdzielają się i rozwijają po to, by poprzez owo oddzielenie i powrotne połączenie ukonstytuować nieskończoną istotę: mnogość istot ludzkich i mnogość sił tworzą jedną siłę. Państwo jest całością wszystkich rzeczy, państwo jest opatrnością człowieka [...]. Prawdziwe państwo jest nieograniczonym, nieskończonym, prawdziwym, pełnym boskim człowiekiem [...] jest człowiekiem absolutnym”. Feuerbach wyprowadza wniosek zaskakujący: „naszą religią musi się stać polityka”. Warunkiem „nowej religii” jest negacja Boga (a.). Państwo może się stać absolutem jedynie wtedy, kiedy Boga zastąpi się człowiekiem, teologię — antropologią.

Marks w dziedzinie rozumienia Boga i religii podjął główną tezę Feuerbacha: Bóg i religia są tworem człowieka. Odrzucenie Boga i religii jest w filozofii Marksa koniecznym warunkiem dowartościowania człowieka. Do interpretacji religii Marks wprowadził nowe elementy, zwracając uwagę na podstawową rolę czynników ekonomicznych i społecznych w tworzeniu kultury i religii. Religia — zdaniem Marksa — stanowi formę alienacji człowieka; ideę Boga i rzeczywistość religijną tworzy człowiek będący w niekorzystnej sytuacji ekonomiczno-społecznej, która wywołuje zapotrzebowanie na świat idealny. Alienacja religijna jest więc alienacją wtórną w stosunku do alienacji ekonomiczno-społecznej, spowodowanej niesprawiedliwymi stosunkami społecznymi panującymi w kapitalizmie. „Podstawa religijnej krytyki jest taka oto: człowiek tworzy religię, nie zaś religia — człowieka. Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie jeszcze nie odnalazł, bądź znowu zgubił. Ale człowiek — to nie jest istota oderwana, istniejąca poza światem. Człowiek — to świat człowieka, państwo, społeczeństwo. To państwo, społeczeństwo stwarza religię, odwróconą na opak świadomość świata, są one bowiem same odwróconym na opak światem [...]. Religia jest urzeczywistnieniem istoty ludzkiej w fantazji, dlatego że istota ludzka nie posiada prawdziwej rzeczywistości. Walka przeciw religii jest więc pośrednio walką przeciw owemu światu, którego duchowym aromatem jest religia” (Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: *Dzieła*, Wwa 1962, I 457–458).

Religia jest więc „złudzeniem idealistycznym”, jest deformacją w sferze ideologii, świadomością własnej niewystarczalności człowieka, niekompletności oraz dopełnieniem jej przez rzeczywistość „nierzeczywistą” i jako taka wpływa negatywnie na ludzkie działanie, na ludzką praxis.

Religia — zdaniem klasyków marksizmu — ma działanie podwójne: a) umacniające, które polega na utrzymywaniu („uświęcaniu”) panującego niesprawiedliwego porządku społecznego (bo jest związana z klasą posiadającą); b) usypiające („opium dla ludu”), paraliżujące klasy uciskane (proletariat). Zniekształ-

ca potrzeby ludzkie, przez co przyczynia się do utrwalenia tych zależności, przed którymi świadomość religijna była formą ucieczki (organizuje ucieczkę w świat „urojony”), pełni więc funkcję usprawiedliwienia i pocieszania, i przez to usypia rozum, zmniejsza poczucie odpowiedzialności, przesuwając ją na odpowiedzialność przed Bogiem, a nie przed społeczeństwem. Zmniejsza postawę twórczą człowieka wobec otoczenia i prowadzi do ograniczenia historycznego procesu przekształcania przyrody i tworzenia ludzkiego środowiska społecznego. Czyni człowieka pasywnym, utrzymuje go w iluzji i niewolnictwie, i w ten sposób utrudnia mu wydobycie się z tragicznego położenia, słowem — hamuje rewolucję.

Z takich poglądów na genezę i charakter religii wynika zdecydowany postulat eliminacji religii z życia społecznego i jednostkowego, z ludzkiej kultury. Wszystko bowiem, co stoi na przeszkodzie „przeobrażeniom zamierzonej akcji rewolucyjnej”, jest złem, które należy zlikwidować. Ponieważ religia została uznana za związaną z burżuazją, jest przeszkodą w rewolucji proletariackiej. Należy więc „zabić Boga” i zniszczyć religię, by społeczność (proletariat) nie była skrępowana w przekształcaniu struktur ekonomiczno-społecznych. „Front walki” z religią przeprowadzano sposobami i metodami najbardziej odpowiadającymi miejscu i okolicznościom, sięgając nie tylko do społecznych przejawów religii i Kościołów, lecz do samej głębi człowieka: „Chodzi już nie o walkę człowieka świeckiego z klechą, lecz ze swoją kleszą naturą” (tamże, 466).

A. i walka z religią w marksizmie mają ostatecznie charakter decyzji, nie są natomiast rezultatem dociekań i wyciągnięcia uzasadnionych wniosków. Przeprowadzone uzasadnienia (materializm) są raczej wtórne w stosunku do a priori przyjętego a. Decyzyjny charakter marksistowskiego i komunistycznego a. dobrze wyraża Manifest Komunistyczny: „Komunizm obali wieczne prawdy, zniszczy religię i moralność”. Walka z religią staje się celem reżimów komunistycznych, które zamykają przed człowiekiem cały horyzont transcendentny.

Engels zasadniczo przyjmował i uznawał tezy Marksa dotyczące Boga i religii, ponadto akcentował polityczne uwarunkowania religii: klasa panująca przyjmuje i posługuje się religią, natomiast klasa „wstępująca” przyjmuje „religię rewolucyjną”. Engels — podobnie jak Marks — był przekonany, że religia sama zniknie, umrze śmiercią naturalną, gdy jej „baza” zostanie zniesiona. Największym sprzymierzeńcem w walce z religią jest — zdaniem Engelsa — nauka, stąd propagowanie „naukowego poglądu na świat”.

Poglądy Marksa i Engelsa w dziedzinie genezy religii akceptował Lenin, podkreślał hamującą funkcję religii w przeprowadzaniu rewolucji („opium dla ludu”). Religia, będąc nienaukowym poglądem na świat, rzeczywistością iluzoryczną, jest zjawiskiem szkodliwym i „usypiając” wolę, przeszkadza w działaniach społecznych,; była to zasadnicza przyczyna, dla której Lenin określał religię jako „wroga, którego trzeba zwalczać”, i wysunął postulat czynnej walki z religią.

Nowym ogniwem w procesie filozoficzno-kulturowym stawiania człowieka na miejscu Boga jest filozofia Nietzschego. Nawiązując do niektórych idei Hegla i historyzmu niem., opierając się na sensualizmie i relatywizmie uważał, że w naszej kulturze (kulturze chrześcijańskiej) nadszedł czas, aby zrezygnować z Boga i religii chrześcijańskiej i przypisać atrybuty Boskie człowiekowi. Domagał się radykalnego przewartościowania wszystkich dotychczas uznawa-

nych wartości, zwł. związanych z relacją Bóg — człowiek. Wszedł do historii jako ten, który wypowiedział owe przejmujące słowa: „Bóg umarł. Zwiastuję wam Nadczłowieka” (*Tako rzecze Zaratustra*, Wwa 1990, 7).

Nietzsche uważał się za proroka powołanego do dokonania przewrotu kulturowego i moralnego, którego istotą miała być detronizacja Boga i usadowienie na Jego miejscu człowieka.

Bóg — wg Nietzschego — istniał od stuleci w świadomości ludzkiej jako mit, jest wytworem człowieka, zawiera projekcje ludzkich pragnień i niższych potrzeb — przede wszystkim potrzeby posiadania pana. Bóg jest więc traktowany przez niego jako ktoś, kto panuje nad człowiekiem, nie pozwalając mu uzyskać pełnej dojrzałości i autonomii. Ten mit — zdaniem Nietzschego — zaczyna w świadomości ludzi zamierać. Stanowi to dobrą okazję do eliminacji Boga z życia człowieka i przewartościowania wszystkich dotychczas przyjmowanych wartości tak, by rozwój życia silniejszych nie był hamowany przez słabych. Kult Boga, kult wartości transcendentnych, narzuconych człowiekowi z zewnątrz w postaci skodyfikowanej moralności, rozróżniającej dobro i zło, poniża i zniewala człowieka, dlatego Nietzsche chciał się wznieść ponad dobro i zło, a więc ponad porządek fałszywych wartości, z góry narzuconych człowiekowi przez jakiegoś nieistniejącego Boga. Wyzwolony z tego mitu człowiek w sposób wolny i dojrzały będzie mógł ustanawiać swoje wartości i w ten sposób stanie się samym sobą, pełnym człowiekiem, nadczłowiekiem.

To, co umarło — zdaniem Nietzschego — to Bóg chrześcijańskiej tradycyjnej moralności, którą nazywał „moralnością niewolników”. Grzechem nie jest bluźnić przeciw Bogu, który umarł, ale bluźnić przeciw ziemi i przyznawać jej mniejszą wagę niż religii i Bogu. Grzechem jest mniej szanować człowieka niż Boga. „Zaklinam was bracia — pisał — pozostańcie wierni ziemi i nie wiercie tym, co mówią o nadziemskich nadziejach” (tamże, 7).

Po śmierci Boga — jako źródła moralności — spada na człowieka powinność wielkiego wysiłku, by stworzyć „nadczłowieka”. Do tego potrzebna jest przede wszystkim „wola mocy”: „Jeśli nie uczynimy dla nas samych ze śmierci Boga ogromnego wyrzeczenia i nieustannego przewyciężania samego siebie, wówczas my sami poniesiemy najwyższą stratę” (tamże, 9). Wraz z nowym bogiem, jakim będzie nadczłowiek, Nietzsche zachował religię, która jest „kosmiczną drabiną mocy”.

A., w imię człowieka, przede wszystkim w imię jego wolności, przybrał wyrazistą i ostrą formę w jednym z nurtów egzystencjalizmu, reprezentowanym przez Sartre’a, Camusa, Merleau Ponty’ego. Najbardziej radykalną postać a. w postawie życiowej i w filozofii wyrażał Sartre, który wyciągnął ostateczne konsekwencje ze świadomościowego punktu wyjścia w filozofii, z koncepcji człowieka jako „res cogitans”. Człowiek — wg Sartre’a — jest świadomością czystą i twórczą. Tak rozumianą świadomość utożsamiał z wolnością człowieka. Świadomość ludzka konstytuuje sens wszystkich rzeczy, tworzy istotę człowieka poprzez jego wolne, niczym nie uwarunkowane decyzje. Człowiek nie posiada stałej natury, która by określała i determinowała kierunek jego działania. Naturę Sartre zastąpił historią. Człowiek tworzy siebie w czasie (posiada historię) i nadaje swej egzystencji — esencję (istotę); egzystencja wyprzedza więc esencję. Każda ocena czy wybór dokonywane przez człowieka podyktowane są jedynie czynnikami wewnątrzświadomościowymi.

Przyjęcie koncepcji człowieka jako absolutnej wolności stawia Sartre'a wobec konieczności wyboru między człowiekiem (jego wolnością) a Bogiem, który — gdyby był Stwórcą człowieka — uprzedmiotowałby go. Sartre przeczy więc istnieniu Boga w imię przyjętej koncepcji człowieka: odrzucenie Boga jest konieczne, by ocalić wolność człowieka, wolność, która nie dopuszcza żadnych uwarunkowań. Ten, kto wybrał człowieka, musi wyeliminować wszystko, co sprzeciwia się jego autorealizacji. Bóg i człowiek stanowią rzeczywistości konkurencyjne, co stawia człowieka wobec konieczności wyboru: albo — albo. W religii Sartre dostrzegł aspekt wyłącznie negatywny: religia alienuje człowieka psychicznie i zdradza jego ludzkie obowiązki. Sartre dochodzi zawsze do tego samego wniosku: należy być człowiekiem pośród ludzi, i dlatego trzeba zdecydowanie odrzucić Boga. Odrzucenie Boga, Jego negacja ma charakter decyzji (podstawowej), opcji na rzecz człowieka, jednak Sartre usiłuje swoją decyzję uzasadnić filozoficznie, tworząc ontologię i przeprowadzając w jej ramach dwa rodzaje argumentacji. Pierwsza zbudowana jest na sartrowskim rozumieniu wolności (absolutnej): jeśliby człowiek był stworzony przez Boga, nie posiadałby wolności, Bóg bowiem, stwarzając człowieka, musiałby kierować się planem (wzorem) człowieczeństwa. Wówczas człowiek posiadałby określoną naturę, która wyznaczałaby kres jego możliwości, jego możliwych działań. Człowiek byłby sprowadzony do roli niewolnika, który spełnia wszczepione przez Boga impulsy. Tymczasem człowiek, aby był prawdziwie wolny, musi posiadać wolność absolutną, która umożliwiłaby mu tworzenie siebie, swojej istoty. Człowiek jest bowiem zależny tylko od siebie, i to on decyduje o swoim losie, jest autonomicznym podmiotem, jest absolutnie wolny. Wobec absolutnej wolności człowieka, istnienie Boga musi być wykluczone. W drugim argumente Sartre usiłuje wykazać sprzeczność samej idei Boga. Czyni to opierając się na ontologii kategoriaлизującej byty będące w świecie. Wyróżnia pośród nich: „byt-w-sobie”, czyli rzecz, która jest zawsze pełna siebie, tożsama, ma określoną naturę, oraz „byt-dla-siebie”, czyli byt świadomy, mający dzięki swej świadomości przestrzeń (wie, że istnieją obok niego inne byty). Jakim bytem, w takiej perspektywie ontologicznej, byłby Bóg? Nie jest możliwe, by był syntezą „bytu-w-sobie” i „bytu-dla-siebie” — bowiem te wykluczają się. Wobec tego Bóg byłby albo „bytem w sobie” i urzeczywistniał „masywność”, pełnię, jak rzeczy, i wtedy byłby pozbawiony świadomości i wolności, albo byłby „bytem-dla-siebie” — świadomością i wolnością, ale wtedy nie byłby absolutny, ponieważ przeniknięty byłby nicością. Wobec tego — konkluduje Sartre — idea Boga jest wewnętrznie sprzeczna, a więc Bóg nie istnieje.

Przedstawione przez Sartre'a argumenty suponują niezgodną z rzeczywistością koncepcję Boga i koncepcję ludzkiej wolności. Dla Sartre'a Bóg nie jest bytem transcendentnym, lecz zabsolutyzowanym człowiekiem. Problemem dla Sartre'a nie byłby Bóg jako Stwórca świata natury, a więc świata bytów zdeterminowanych. Stwarzając wolę i wolność, Bóg stworzył możliwość buntu przeciw sobie. Istotą postawy Sartre'a jest właśnie bunt — „non serviam”, a więc uleganie znanej pokusie: „będziecie jako bogowie”, i pragnienie bycia niezależnym w dziedzinie prawdy i dobra, bycia absolutnie wolnym, nieuwarunkowanym twórcą siebie.

Camus, analizując ludzki los, doszedł do przekonania, że życie jest absurdalne. Absurdalność egzystencji dotyczy wszystkich ludzi, wzbudza więc

potrzebę międzyludzkiej solidarności, która pomaga przeżyć ciężkie, pozbawione sensu życie. Solidarność z innymi wyklucza afirmację Boga — Bóg separuje bowiem od ludzi, bo jest zazdrosny o miłość człowieka. Wobec tego Camus wyciągnął wniosek — jakże niezgodny z duchem chrześcijaństwa: ludzi można kochać tylko przeciw Bogu.

Merleau-Ponty uważał, że człowiek jest „projektem świata” i musi być rozumiany przez ustalenie związków z tym światem. Dla człowieka horyzontem jest świat, losów człowieka nie należy więc wiązać z Bogiem. Podobnie jak Sartre uważał, że przyjęcie Boga zniszczyłoby ludzką wolność, doskonałość (absolutność) Boga nie pozostawia bowiem miejsca na wolne działanie człowieka: „jeśli Bóg istnieje, człowieka nie ma”. Sprzecznościowy charakter pojęcia Boga, obecność zła w świecie świadczą — zdaniem Merleau-Pontiego — o niemożności istnienia Boga.

Freud, twórca psychoanalizy, problem genezy idei Boga, źródeł religii i jej funkcji w życiu człowieka podjął w duchu skrajnego a. Choć od początku swej naukowej działalności określał się jako ateista, religia stanowiła jeden z głównych przedmiotów jego zainteresowań. Z przekonania scjentyzta, uważał, że nauka i technika rozwiążą wszystkie problemy ludzkie; dążył także do naukowego wyjaśnienia religii, bez odwoływania się do czynników nadnaturalnych. Idea Boga — zdaniem Freuda, podobnie jak Feuerbacha — jest wytworem człowieka, jego lęków i pragnień, a Bóg jest niczym innym, jak pojęciem „uwzniośłego ojca”. W wyjaśnieniu genezy religii poszedł dalej niż Feuerbach, wskazując na podświadomość jako źródło religii.

Freud przeprowadził analogię między nerwicą i religią, wskazując na ich wspólne pochodzenie: korzenie nerwicy tkwią w psychice indywidualnej, natomiast korzenie religii w psychice zbiorowej, ukształtowanej w początkach ludzkości („dziecinnym etapie ludzkości”). Religia jest kolektywną neurozą, związaną z uniwersalnym kompleksem Edypa. Religia stanowi sposób walki z poczuciem winy i lęku, a Bóg jest „uwznioślonym ojcem”.

W tej perspektywie religię stanowią przeżycia psychiczne rzutowane na świat zewnętrzny, które swój kształt otrzymują w kulturze („super-ego”). Zachowanie religijne jest więc społecznie zainstytucjonalizowanym powtórzeniem relacji syn — ojciec. Rzeczywistość religijna jest rzeczywistością iluzoryczną. Religia, podobnie jak nerwica, jest rezultatem pewnego kompromisu — inwestowaniem energii psychicznej w dziedziny akceptowane społecznie, jak literatura i sztuka (kultura).

W ocenie funkcji religii zaznacza się u Freuda pewna dwuznaczność: religia daje pewną pociechę, kompensację człowiekowi obciążonemu ciężarem życia, domagającego się wyrzeczeń i poświęceń; jest to jednak pociecha złudna, religia nakłania bowiem do szukania rzetelnej odpowiedzi na ludzki dramat winy, cierpienia i śmierci.

Freud dostrzegł znaczenie wielkich religii, zwł. monoteistycznych, które doprowadziły ludzkość do ukształtowania wyższych form moralności i kultury duchowej. Akcentował zwł. rolę religii w narodzie żydowskim, wyrażał uznanie dla wielkich postaci judaizmu i chrześcijaństwa (Mojżesz, św. Paweł, św. Franciszek z Asyżu). Nie zmienia to jednak jego zdecydowanej negatywnej oceny religii. Religia jest złudzeniem, to znaczy daje nadzieję realizacji pewnych pragnień, takich jak potrzeba posiadania ojca, istnienia opatrności, nieśmiertelno-

ści. Jest to jednak nadzieja nierzeczywista, i działa tak jak narkotyk. Wprawdzie przez przyjęcie nerwicy powszechnej, jaką jest religia, człowiek może uniknąć nerwicy osobistej, to jednak religia nie pozwala mu być całkowicie dojrzałym i samodzielnym. Religia nie stała się i nie może się stać drogą uszczęśliwienia człowieka. Dopiero nauka współczesna może w pełni zastąpić religie, doprowadzając do ich wyeliminowania. Człowiek ery naukowej zdolny jest oderwać się od iluzorycznego Boga-Ojca, stać się „dorosły” i przez naukę i technikę opanować świat. Iluzją jest — wg Freuda — przypuszczenie, że gdziekolwiek indziej można otrzymać to, czego nauka i technika dać nie mogą. Natomiast śmierć trzeba przyjąć jako los nieodwołalny i z nim się pogodzić.

Koncepcja Boga i religii sformułowana przez Freuda oparta jest na naturalistycznej (kontrowersyjnej) koncepcji człowieka, wg której człowiek stanowi siedlisko popędów, z dominującym popędem seksualnym (nieświadomość jednowymiarowa). Niemożność spełnienia owych nieświadomych sił popędowych, zwł. popędu seksualnego, prowadzi do powszechnej frustracji seksualnej. Inni psychoanalitycy krytykowali taką interpretację podstawowych potrzeb człowieka, wskazując odmienne potrzeby i cele (np. Fromm — za podstawową uznaje potrzebę więzi społecznych, Frankl — potrzebę sensu).

Owo rzekomo naukowe wyjaśnienie źródeł religii faktycznie oparte jest na absolutnie niesprawdzalnej fantazji. Wspomaganie się mitem wszechmocnej nauki i techniki nie wzmacnia teorii Freuda, a wiadomo już, że ten mit nie sprawdził się. Sam Freud przekroczył zresztą kompetencje naukowe, stawiając metafizyczną tezę, że Bóg jest rzeczywistością wyłącznie psychiczną.

Pozytywizm XIX i XX-wieczny oddziałał na problematykę Boga i religii w sposób raczej pośredni. Dokonało się to poprzez: a) twierdzenie Comte’a o trój etapowości myśli ludzkiej. Po etapie religijno-teologicznym, odwołującym się w wyjaśnianiu rzeczywistości do elementów religijnych, etapie filozoficznym, tłumaczącym świat przez racje transcendentne w stosunku do doświadczenia, nadszedł okres pozytywny — czas nauk szczegółowych skorelowanych z praktyką (techniką); b) stworzenie nowej koncepcji nauki — główne naukotwórcze pytanie, wg Comte’a, dotyczy tego, jakie są i jak funkcjonują rzeczy i zjawiska dane w doświadczeniu zmysłowym (empiryzm, sensualizm) i jak je można zinterpretować przy zastosowaniu metody matematycznej? Poznanie naukowe ujmuje ilościowy, mierzalny aspekt rzeczywistości, wobec tego odnosi się przede wszystkim do świata materialnego. Poprzez eliminację pytań „dzięki czemu?”, „dlaczego?”, „w jakim celu?” nauka wyklucza z zakresu racjonalnego poznania metafizykę i teologię, horyzontalizując perspektywy poznawcze. Miało to miejsce głównie w skrajnych postaciach pozytywizmu, zwł. w scjentyzmie, który — głosząc monizm teoriopoznawczy — nie przyjmował niczego, co nie może być naukowo udowodnione lub dające się udowodnić metodami fizyki matematycznej.

W ścisłym sensie ani pozytywizm, ani nawet scjentyzm nie muszą prowadzić do negacji Boga. Nauki szczegółowe z racji swojej metody nie mają kompetencji do stawiania i rozwiązywania problemów metafizycznych, takich jak problem istnienia Boga, początku świata, sensu życia ludzkiego. Wobec tego nauka powinna być neutralna w stosunku do istnienia czy nieistnienia Boga, nie ma bowiem naukowych argumentów ani za, ani przeciw istnieniu Boga.

Odrębną sprawą jest faktyczne stanowisko poszczególnych ludzi nauki. Niektórzy, uznając niewystarczalność nauki do rozwiązania istotnych problemów życia, dopuszczają inne typy poznania (np. filozofię) i twierdzą, że między nauką i religią nie zachodzi ani sprzeczność, ani wykluczanie. Inni natomiast — najczęściej zainspirowani przyjęciem pewnych opcji filozoficznych — utrzymują, że Bóg nie istnieje lub że problematyka istnienia Boga jest domeną mitu, nie zaś racjonalnego poznania.

Fakt dominacji poznania naukowego i związana z tym horyzontalizacja ludzkiego poznania (myślenia), nastawienie praktyczne (nauka stosowana), sukcesy nauki i techniki mogą przyczynić się do wytworzenia się określonej mentalności (sposobu myślenia), wg której człowiek dochodzi do przekonania, że dzięki nauce i technice rozwiąże wszystkie problemy i opanuje świat. Mentalność naukowo-techniczna może przyczynić się do powstania postaw braku zainteresowania sprawami, które nie są związane z życiem bieżącym i jego urządzaniem na ziemi, pewnej obojętności, a nawet pogardy dla wszystkiego, co leży poza zasięgiem nauki stosowanej. W ten sposób nie nauka wprost, lecz mentalność naukowo-techniczna może stać się powodem praktycznego a.

W sposób bardziej wyraźny problematyka negacji Boga występuje w nurtach wyrastających z pozytywizmu i scjentyzmu: neopozytywizm i filozofii analitycznej, strukturalizm oraz naturalizm.

Neopozytywizm i filozofia analityczna, nurty związane z epistemologicznym nominalizmem i skrajnym empiryzmem, obejmują ważne dziedziny życia, co znajduje wyraz także w różnorodności rozwiązań w zakresie afirmacji i negacji Boga. W pierwszym okresie rozwoju neopozytywizm był znaczącym oponentem racjonalizmu klasycznego i metafizyki. Jego przedstawiciele odrzucali istnienie Boga. Jeden z twórców neopozytywizmu, B. Russel, wyraźnie deklarował a. i zaznaczył się atakami przeciw religii chrześcijańskiej i przeciw teologii. Był gorliwym apostołem skrajnego racjonalizmu i niereligijnego humanizmu.

Twierdzenia o Bogu i wszelkie twierdzenia metafizyczne eliminował (w pierwszym okresie swojej twórczości) z poziomu języka racjonalnego Wittgenstein, przenosząc je na teren określany jako „mistyczny”. Stanowisko wyraźnie ateistyczne prezentował A. J. Ayer, uznający twierdzenia religijne za pozbawione sensu, ponieważ nie są weryfikowalne empirycznie (dogmat pozytywizmu logicznego). Znany jest jego atak na metafizykę i teologię wyrastający z przekonania, że całość faktów wyczerpuje się w świecie poznawalnym przez nauki empiryczne (scjentyzyczny materializm). Z próby wykazania, że pojęcie Boga jako bytu koniecznego jest logicznie sprzeczne znani są Findlay, Smart i in.

Strukturalizm, reprezentowany zwł. przez Levi-Strausa, stosując metodę strukturalistyczną do analizy języka religijnego uważał, że język religijny jest tworem głównie podświadomości człowieka, nie ma natomiast sensu rzeczowo-transcendentnego. Umarł nie tylko Bóg, nawet Jego imię nie powinno dłużej występować w horyzoncie poznawczym, nie ma bowiem sensu.

Naturalizm, rozwijający się zwł. w USA, uważa naturę za całość bytu i podstawę wszelkich zjawisk. Współtwórcy naturalizmu zaprzeczają istnieniu Boga i nieśmiertelności duszy ludzkiej. J. Devey np. twierdzi, że przyjmując istnienie Boga niszczy się w pewien sposób jednorodność rzeczywistości, powodując dewaluację świata (monizm materialistyczny).

A. w Polsce. Pierwszym znanym ateistą w Polsce był K. Łyszczyński (XVII w.), autor rps o nieistnieniu Boga (*De non existentia Dei*). Uważał on, że to człowiek tworzy Boga, który istnieje tylko w ludzkim umyśle, nie jest więc bytem rzeczywistym.

Na politycznej emigracji, po powstaniach styczniowym i listopadowym, tendencje ateistyczne przejawiali — W. Wróblewski, J. Dąbrowski, a w kraju — A. Dygasiński. Przyjmując skrajny pozytywizm, niektórzy polscy naukowcy zajmowali stanowisko wprost ateistyczne lub indyferentne: J. A. Karłowicz (etnograf), K. Kelles-Krauze (socjolog), S. Czarnowski (socjolog, religioznawca), A. Mahrburg (filozof), W. Witwicki (psycholog). Nawiązując do zorganizowanych form a., m.in. Związku Wolnomyślicieli działającego w Europie Zachodniej, Ameryce i Australii, w Polsce międzywojennej tworzone organizacje zrzeszające zwolenników a. i indyferentyzmu religijnego: Stowarzyszenie Wolnomyślicieli Polskich (1921), pismo „Myśl wolna” (1922–1928), Polski Związek Myśli Wolnej — pismo „Wolnomyśliciel Polski” (od 1928), „Błyski wolnomyślicielskie” (od 1933). Członkowie tych związków propagowali laicki światopogląd, laicyzację życia i wychowania, oderwanie etyki od związków z religią.

Antyteizm (ateizacja) jest negacją Boga, świadomym i zorganizowanym dążeniem do eliminacji Boga i religii z ludzkiego życia i ludzkiej kultury. Najwyrazistszą i zdecydowaną formą antyteizmu był komunizm, wyrastający z materializmu dialektycznego (istnieje tylko materia i jej przejawy) oraz humanizmu ateistycznego (a. jest etapem rozwijających się dialektycznie dziejów ludzkości, prowadzącym do wyzwolenia człowieka od religii i uczynienia z niego kreatora świata i własnego rozwoju).

Zgodnie z dyrektywą zawartą w Manifeście Komunistycznym „Komunizm obali wieczne prawdy, zniszczy religię i moralność”, po rewolucji 1917 podjęto w Rosji walkę z religią i kultem religijnym; była to walka bezwzględna, prowadzona za pomocą środków politycznych, nie unikających krwawego terroru. W latach 1918–1939 zamordowano w Rosji ponad stu trzydziestu bpów, ok. dwustu tysięcy duchownych, ok. trzystu tysięcy internowano. Zburzono ok. czterdziestu tysięcy budynków sakralnych, pozamykano kościoły i klasztory. Po 1939 na kresach wschodnich Polski zajętych przez ZSRR, prowadząc walkę z religią zniszczono ok. czterech tysięcy świątyń, setki duchownych poddano represji i wywieziono do łagrów, trzydziestu dwóch duchownych różnych wyznań zamordowano w Katyniu.

Forsownej ateizacji poddano kraje Europy Środkowej i Wschodniej włączone po 1945 do bloku radzieckiego. Chociaż w Polsce walka z religią przebiegała w sposób mniej drastyczny niż w innych krajach, np. na Węgrzech czy w Albanii, to jednak stosowano różne formy dyskryminacji Kościoła, zwł. katolickiego, szerzono propagandę antyreligijną, zakazywano budowy świątyń, usiłowano infiltrować Kościół od wewnątrz (np. problem „księży patriotów”). Na różne sposoby dążono do wyeliminowania wpływów Kościoła z życia publicznego (uwięzienie Prymasa Stefana Wyszyńskiego).

Marxizm i związany z nim a. stał się oficjalną doktryną władzy politycznej, „religią państwową” o tendencjach totalitarnych. Proces ateizacji obejmował wszystkie dziedziny życia — wychowanie, naukę, kulturę. Metoda marksistowska, uznana za najdoskonalszy wyraz nowoczesnej nauki, była narzucana w śro-

dowiskach uniwersyteckich. Część polskich naukowców i inteligencji polskiej uległa temu ideologicznemu naciskowi.

Proces ateizacji w Polsce wspomagany był przez różne związki i czasopisma: Stow. Ateistów i Wolnomyślicieli (od 1957) z „Argumentami”, „Fakty i myśli” (1958), Zeszyty „Argumentów”, „Człowiek i Światopogląd” (1962), Polskie Tow. Religioznawcze z „Euhemerem”, „Zeszyty Filozoficzne” (1958), Tow. Szkoły Świeckiej (1957) propagujące laickie wychowanie. W 1969 Stow. Ateistów i Wolnomyślicieli złączyło się z Tow. Szkoły Świeckiej i działało pod nazwą Tow. Krzewienia Kultury Świeckiej.

Stan wojenny nie przerwał działań antykościelnych w Polsce, czego dramatycznym wyrazem było zabójstwo ks. Jerzego Popiełuszki i późniejsze morderstwa księży przez „nieznanych sprawców”.

Po 1989 w nowej sytuacji politycznej nie zaprzestano walki z religią. Przybrała ona nowe formy i była sprzeciwem wobec wartości chrześcijańskich i autorytetu Kościoła. Walka ta została wzmocniona tendencjami laickimi i liberalnymi — upowszechnianiem systemu antywartości. Obecnie okazuje się, że antyreligijność i antyklerykalizm są związane z każdą formacją komunistyczną (SLD). Współcześnie walka jest prowadzona przy pomocy mediów (np. „Nie” „Zły”, „Trybuna”, pisma które wyrażają nie tylko niechęć wobec chrześcijaństwa, lecz prowadzą atak na wszystko, co jest związane z religią i Kościołem). Nadal czynne są w Polsce stowarzyszenia, których zadaniem jest walka z religią (np. Tow. Kultury Świeckiej, Klub Myśli Niezależnej, Polskie Stowarzyszenie Wolnomyślicieli). Po 1989 powstały stowarzyszenia Neutrum, Droga Królewska, Bez dogmatu.

**Formy a.** Historycznie i współcześnie występują różne formy negacji Boga. A. jest zjawiskiem złożonym, uwarunkowanym filozoficznie, psychicznie, społecznie i kulturowo. Trudno o absolutnie czystą postać a., niemniej w poszczególnych formach zaprzeczenia istnienia Boga można wyróżnić dominację jednego z czynników, przede wszystkim filozoficznego, co umożliwia dokonanie pewnej systematyzacji. Próby uporządkowania form a. podejmowano wielokrotnie (jako pierwszy dokonał tego w XVII w. J. H. Alsted w swojej Encyklopedii). Encyklopedie filozoficzne i teologiczne w różny sposób porządkują przejawy a. (por. EK I 1030–1040). Najogólniejszy i najbardziej porządkujący jest podział a. na a. teoretyczny i a. praktyczny.

A. teoretyczny. Jeśli przyjmie się klasyczną koncepcję prawdy jako zgodności poznania ludzkiego z pozapodmiotową rzeczywistością oraz za Arystotelesem — poznanie teoretyczne (obok praktycznego i poetycznego) oraz uzna się, że człowiek ma naturalną zdolność poznania Boga, to a. teoretyczny, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie może istnieć. Bóg, jako byt duchowy, nie jest bowiem przedmiotem bezpośredniego poznania, nie można więc stwierdzić, że nie istnieje. Jak pokazują dzieje filozofii, nie ma także metafizycznych argumentów za nieistnieniem Boga. Występujący w filozofii i kulturze a. jest albo wtórny w stosunku do przyjętej koncepcji świata i człowieka, a przede wszystkim poznania, albo jest przyjęty apriorycznie, albo ma charakter wyboru (decyzji, opcji).

Sytuacja w filozofii nowożytnej i współczesnej, przyjmującej świadomościowy punkt wyjścia, w pewien sposób ułatwiła negację Boga, zasada refleksji

(immanencji) blokuje bowiem drogę naturalnej inklinacji człowieka do poznania prawdy o pozapodmiotowym świecie, także o Bogu.

Ludzka świadomość („cogito”) albo zawiera aprioryczną ideę Boga (jak w filozofii Kartezjusza i Kanta), albo kieruje się w stronę różnych spekulacji, w wyniku których idea Boga ulega deformacji, albo tak ustawia myśl człowieka, że absolut nie ma sensu lub nie istnieje. W takiej perspektywie filozoficznej problem Boga zostaje zamknięty albo w immanencji ludzkiej świadomości (w myśli ludzkiej), albo w immanencji świata.

W a. teoretycznym istnieje ścisły związek między rozwiązaniami metafizycznymi i teoriopoznawczymi. A. teoretyczny może przybierać następujące formy:

A. metafizyczny — obejmuje te wszystkie doktryny, które przyjmują monizm metafizyczny (jednorodność rzeczywistości). A. metafizyczny może być: a) bezwzględny — wyraźna negacja istnienia Boga związana jest z monizmem materialistycznym (wszystkie kierunki materialistyczne zarówno starożytności, jak i czasów nowożytnych); b) względny — negacja implicite Boga właściwa dla tych wszystkich filozofii, które wprowadzie przyjmują istnienie absolutu, ale jest on pozbawiony któregoś z atrybutów właściwych Bogu: transcendencji, osobowego charakteru lub jedności. Względny a. wiąże się z monizmem idealistycznym (panteizm, panenteizm, deizm).

Panteizm i panenteizm to doktryny, które pozbawiają absolut transcendencji wobec świata i człowieka; mieszczą się tu te wszystkie doktryny, które nie uznają metafizycznej różnicy między Bogiem i światem. Monizm idealistyczny, stanowiący podstawę nie tyle negacji, co deformacji idei Boga, ma różne postaci: a) panteizm Spinozy, wg którego tylko Bóg jest realną substancją, świat jest jej przejawem i emanacją, nie posiada bytowania odrębnego od absolutnej substancji bytu. Hegel określił panteizm Spinozy jako akosmiczny, który przez opozycję do a. wchłania świat w Boga, i dlatego jest czymś więcej, niż a.; b) panteizm idealistyczny, wg którego Bóg jest całością rzeczywistości jako absolutna Idea, Duch, Jaźń, które na drodze koniecznego (dialektycznego) rozwoju osiągną absolutność i doskonałość, jedność w wielości momentów (Plotyn, Herder, Fichte, Schelling, Hegel); c) panteizm jako pankosmizm, wg którego tylko świat jest realny, Bóg jest sumą tego, co istnieje (panteizm materialistyczny — Holbach, Diderot, lewica heglowska); d) panteizm naturalistyczny, wg którego natura stanowi źródło życia i wszystko ożywia (stoicy, hylozości, Strauss, Haeckel).

Panenteizm, który znosi częściowo różnicę między Bogiem i światem, stanowi nową formę immanencji Boga w świecie. W wielkim organizmie świata Bóg jest aktem immanentnym, a konieczna relacja Boga do świata stanowi istotny atrybut Boga (filozofia procesu — Whitehead, Hartshorne)

Deizm obejmuje doktryny, które uznają Boga jako stwórcę czy organizatora świata, negując Jego relacje do świata i człowieka. Deści znoszą Boską opatrność, różnicę między dobrem a złem, moralne atrybuty Boga, występują przeciw Objawieniu, zwł. chrześcijańskiemu (Wolter, Encyklopedyści).

A. teoriopoznawczy, właściwy dla wszystkich koncepcji filozoficznych, które negują możliwość poznania Boga przez człowieka lub możliwość rozstrzygnięcia problemu istnienia Boga. Agnostycyzm stanowi więc zasadniczą postawę a. z powodów poznawczych i przybiera różne formy: a) agnasty-

cyzm immanencji, związany z filozofią świadomości, filozofią podmiotu, która prowadzi myśl ludzką do zamknięcia w podmiocie (świadomości), do zniesienia różnicy między myślą i bytem, a ostatecznie do absolutyzacji świadomości; b) agnostycyzm racjonalistyczny Kanta (i całego Oświecenia), odrzucający inne źródła poznania niż rozum; c) sceptycyzm — stanowisko, wg którego nie można rozstrzygnąć problemu, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje (Pitagoras, Montaigne, Charron, Bayle); d) agnostycyzm metodologiczny — stanowisko przypisujące wartość poznawczą tylko naukom szczegółowym, negujące możliwość przekroczenia przez naukę dziedziny doświadczenia empirycznego. Przyjmując monizm metodologiczny wyklucza się z pola racjonalności metafizykę i teologię, z którymi problem Boga jest istotnie związany (sensualizm, empiryzm, pozytywizm, scjentyzm); e) agnostycyzm podświadomości — obejmuje stanowiska, które problem Boga wyłączają z naturalnego dla nich środowiska filozoficznego czy teologicznego, a genezę idei Boga i religii wiążą z hipotezą czysto fantastyczną. Przekraczając tę fazę, a. staje się horyzontem myślowym, dziedziną fenomenologiczną czy systemem doktrynalnym (freudyzm, marksizm).

A. aksjologiczny (pozytywny), głównie antropologiczny — obejmuje stanowiska, w których odrzuca się istnienie Boga w imię innych wartości, traktowanych jako konkurencyjne w stosunku do Boga (radykałna alternatywa); jest to tzw. a. pozytywny lub konstruktywny. Przyjmuje się „wyższy absolut” i dlatego neguje się istnienie Boga. Absolutem takim mogą być: Ludzkość (Comte), Nauka, Postęp, Historia, a przede wszystkim Człowiek. Najbardziej radykalne i rozpowszechnione są formy a., które absolutyzują (deifikują) człowieka, przypisując mu bytową i aksjologiczną samowystarczalność i zdolność do rozwiązania wszystkich problemów bez odwołania się do Boga. Wiąże się to z przyjęciem nowych dróg „wyzwolenia” (zbawienia) człowieka, osiągnięcia przez niego pełnego rozwoju, nowych dróg uszczęśliwienia (marksizm, Nietzsche, Freud, Sartre). Postawę właściwą dla przedstawicieli a. antropologicznego (a. humanistycznego, prometejskiego, humanizmu ateistycznego) dobrze wyraża powiedzenie Proudhona: „ludzie stali się ateistami, kiedy uznali, że są wyżsi od Boga”.

A. praktyczny jest postawą człowieka, który żyje „jakby Boga nie było”, nie uznając egzystencjalnych związków z Bogiem. Bóg i rzeczywistość religijna nie mają dla niego wartości egzystencjalnej, zwł. nie upatrują w Bogu celu swego życia (dobra, miłości, zbawienia). Nawet jeśli myślowo nie neguje Boga, to nie uznaje żadnego wpływu Boga na życie indywidualne i społeczne.

A. czysto praktyczny, podobnie jak czysto teoretyczny, nie istnieje. Między teoretyczną negacją (w myśli) a eliminacją Boga z konkretnego życia zachodzą wzajemne uwarunkowania. Przyjęcie prawdy o istnieniu Boga wiąże się z konsekwencjami praktycznymi, zwł. z przyjęciem zasad moralnych.

A. praktyczny przybiera różne postacie: a) może występować u ludzi, którzy nie negują istnienia Boga, nawet uznają się za ludzi wierzących, w życiu moralnym nie kierują się jednak zasadami religijnymi, nie posiadają poczucia grzechu, towarzyszy temu zanik modlitwy, praktyk religijnych; b) laicyzacja polegająca na usunięciu problemu Boga i religii poza nawias zainteresowań intelektualnych i działania praktycznego — indywidualnego czy społecznego; c) a. obojętności (indyferentyzm) oznacza brak zainteresowania sprawami Boga i religii i pochłonięcie sprawami życia doczesnego (sekularyzacja, ateizacja życia). Obojętność

na problem Boga zakłada przekonanie, że: całe życie ludzkie przebiega na ziemi (teryzm, sekularyzm); religia dotychczas nie doprowadziła człowieka do pełnej szczęśliwości, nie stworzyła idealnych warunków życia na ziemi; tylko świat, w którym Bóg jest nieobecny, stwarza warunki, by człowiek był w pełni obecny i postuluje budowę „nowego świata” bez Boga i religii w imię człowieka, wskazując nowe drogi uszczęśliwienia, wyzwolenia, zbawienia człowieka (zbawienie bez Boga); d) a. ignorancji — najgroźniejsza postać a. praktycznego, jako całkowita nieobecność idei Boga w życiu człowieka. Taki typ a. został wysunięty jako ideał postawy człowieka wobec Boga przez Marksa, który uznawał, że Bóg nie istnieje, ale twierdził, że nawet gdyby Bóg istniał, w jego stosunku do Boga nic by to nie zmieniło. Absolutną obojętność, ignorancję Boga Marks wysunął jako fakt i jako ideał — wyraz idealnej dojrzałości człowieka — indywidualnej i wspólnotowej. Człowiek dojrzały nie tylko neguje istnienie Boga, lecz Go ignoruje. Marksisci postulują przejście od antyteizmu (walki z Bogiem i religią) do postateizmu jako elementu strukturalnego świadomości człowieka wyzwolonego. Ignorancja Boga byłaby wyższą formą negacji Boga niż a. Dzieje ludzkości po a. miałyby — zdaniem marksistów — charakter postateistyczny.

**Przyczyny i motywy a.** A., jako negacja Boga, jest stanowiskiem wtórnym w stosunku do myśli o Bogu, która powstaje u człowieka spontanicznie, jest opracowywana i pogłębiana w filozofiach (głównie metafizyce), dopełniana w religiach, w naszej kulturze w chrześcijaństwie, które poprzez przyjęcie prawd objawionych gruntuje i poszerza filozoficzną wiedzę o Bogu. Rozum i wiara dopełniają się w poznaniu Boga. A. w naszej kulturze jest więc przede wszystkim negacją (czy deformacją) idei Boga przyjętego w chrześcijaństwie, związanego z chrześcijańską kulturą.

Powstaje pytanie, jak możliwa jest negacja Boga (a.) i jakie są przyczyny tego zjawiska, jakim jest a. w różnych postaciach?

Możliwość zanegowania istnienia Boga ostatecznie związana jest ze statusem bytowym i poznawczym Boga i człowieka. Bóg, jako byt transcendentny ontycznie, jest także transcendentny poznawczo. Istnienie Boga nie jest człowiekowi dostępne poznawczo wprost, na mocy doświadczenia. Poznanie Boga przez człowieka ma zawsze charakter pośredni, dokonuje się na podstawie poznania świata bytów dostępnych w doświadczeniu, dla których szuka się racji istnienia. Mamy tu do czynienia z rozumowaniem, wnioskowaniem, poznaniem refleksyjnym, w które może wkraść się błąd. Poza tym, człowiek może stwierdzić konieczność przyjęcia tezy o istnieniu Boga, nie może natomiast poznać Jego Istoty (Natury) w sposób wyczerpujący — ani w poznaniu filozoficznym, ani nawet w religii i teologii. Bóg dla człowieka nigdy nie przestaje być Tajemnicą, nigdy nie można Go poznać w pełni; Bóg pozostaje „znany jako nieznany”.

Ze strony człowieka dochodzą jeszcze wielostronne uwarunkowania. Człowiek wprawdzie jest zdolny do poznania, że Bóg istnieje, jest „capax Dei”, posiada naturalne pragnienie poznania Boga, w naturalnych (racjonalnych) dociekaniach dotyczących Boga natrafia jednak na wiele trudności i przeszkód i może błędzić w tej najważniejszej dla człowieka dziedzinie. Stwierdza to św. Tomasz z Akwinu, mówiąc, że naturalnym rozumem poznaje Boga niewielu ludzi, po długim czasie dociekań oraz z domieszką błędów.

Istnieją obiektywne przyczyny trudności w uznaniu istnienia Boga czy powodujące jego negację, na które zwrócił uwagę Akwinata, a które — jak pokazują dzieje a. — są zawsze aktualne. Są to: 1) istnienie zła fizycznego i moralnego, które dla wielu ludzi stanowi trudność w przyjęciu istnienia Boga jako Stwórcy świata. Świat wydaje się zbyt zły, aby mógł być dziełem wszechmocnego Boga, który jest Pełnią Dobra. Istotowo Dobry Bóg i obecność zła w Jego dziełach dla wielu wydaje się nie do pogodzenia, i dlatego może stać się powodem odrzucenia Boga; 2) charakter ludzkiego rozumu i ludzkiej woli, przez które człowiek działa. Dzięki rozumowi człowiek poznaje prawdę, dzięki woli łączy się z dobrem (miłość). Władze te stanowią o istocie człowieczeństwa człowieka, jednak będąc władzami przygodnego człowieka, nie są to jednak władze absolutne. Zarówno rozum, jak i wola, które powinny ze sobą harmonijnie współpracować, są narażone na możliwość pomyłek i niewłaściwe relacje w dziedzinie poznawania prawdy o Bogu. Najczęstsze przyczyny negacji Boga mają charakter poznawczy (teoriopoznawczy) oraz wolitywno-moralny. Są to: a) zasada immanencji oraz agnostycyzm we wszystkich postaciach, horyzontalizacja poznania (Kant, Hume, Comte); b) proces decentralizacji i depersonifikacji Boga (Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel); c) proces deifikacji (ubóstwienia) człowieka (Feuerbach, Marks, Nietzsche, Sartre); d) dominacja woli nad rozumem (wybór, opcja).

Poznanie istniejącej poza ludzkim podmiotem rzeczywistości w perspektywie pierwszych zasad (tożsamości, niesprzeczności, racji bytu), zdobyte w załączkowej formie przez każdego myślącego człowieka spontanicznie, na mocy natury ludzkiej, rodzi pytanie o rację niekoniecznie istniejących bytów, czyli pytanie o Boga, który przekracza rzeczywistość dostępną w doświadczeniu bezpośrednim. Takie poznanie jest rozwijane i kultywowane w filozofii bytu (metafizyce), która rozpatruje rzeczywistość w aspekcie ogólnoegzystencjalnym, kierując się naukotwórczym pytaniem „dzięki czemu” istnieją byty, których istnienie nie należy do ich natury. Poznanie ma więc charakter przyczynowy („habitu-do principii”), obejmuje wszystkie byty (transcendentalność poznania), dlatego może przekroczyć świat bytów poznawanych bezpośrednio, które są niezrozumiałe (absurdalne) bez przyjęcia Bytu Absolutnego jako ostatecznej przyczyny ich istnienia.

W filozofii nowożytnej, za sprawą Kartezjusza dokonano się zerwanie istotnej więzi między poznaniem ludzkim a istniejącym poza podmiotem światem, a w konsekwencji między myślą ludzką, ludzką świadomością a istniejącym poza nią Bogiem. Od czasów Kartezjusza problematyka Boga została związana z „cogito”, czyli z myśleniem ludzkim, ludzką świadomością. Kierunek poznawczy został odwrócony. Z ukierunkowania poznania — od świata istniejącego do podmiotu, wprowadzono kierunek — od podmiotu myślącego do pozapodmiotowej rzeczywistości.

Ad a) Przyjęta przez Kartezjusza zasada immanencji prowadzi nieuchronnie do immanentyzmu poznawczego i ontologicznego. Świadomość ma za przedmiot samą siebie, nie musi szukać na zewnątrz swego przedmiotu. Z—ródłem i miarą istnienia staje się świadomość. „Być” jest równoznaczne z „być w świadomości”. Subiektywność ludzka, transcendentalny akt „cogito” jako pochodzący od podmiotu nadaje strukturę i aktualność przedmiotowi. Ludzka myśl (świadomość) jest więc gruntowana na niej samej. Sens ma tu więc tylko to, co odpowiada ludzkiej myśli; przestaje być ważna prawdziwość myśli, staje się ważne

pojawienie w świadomości. Absolutyzacja ludzkiej świadomości, czyli ludzkiej podmiotowości, prowadzi w kierunku „czystej świadomości”, absolutu, który jest tylko samym myśleniem.

„Cogito” kartezjańskie — choć jego autor przyjmował istnienie Boga (idea Boga jest aprioryczną ideą wrodzoną ludzkiej świadomości) — stało się załącznikiem zarówno deformacji idei Boga, jak i Jego negacji. Poprzez zamknięcie poznania w ludzkiej świadomości, która ze swej natury znosi transcendencję, doszło w różnych systemach (jako różnych sposobach „cogitatio”) do powstania koncepcji Boga immanentnego w stosunku do ludzkiego myślenia albo do takiego rozumienia ludzkiego rozumu, który ze swej perspektywy poznawczej eliminuje problem Boga.

Kant na swój sposób kontynuował zasadę „cogito” - uznał rozum ludzki za współkonstituujący przedmiot poznania. Wprawdzie nie negował istnienia Boga, przyjmował jego ideę jako aprioryczną ideę rozumu teoretycznego, to przez swoją koncepcję nauki wyeliminował możliwość poznania Boga z porządku racjonalnego (naukowego), zdecydowanie zanegował możliwość metafizycznego poznania (możliwość metafizyki jako nauki). Problem Boga (postulat) związał z porządkiem praktycznym zdominowanym przez wolę, będąc przeświadczony, że eliminując Boga z porządku racjonalnego robi miejsce dla wiary w Boga. Faktycznie dał początek skrajnemu agnostycyzmowi poznawczemu, który w wielu przypadkach prowadzi do a. oraz dominacji woli nad poznaniem.

Zawężenie pola racjonalności i horyzontalizacja ludzkiego poznania nastąpiły u Comte’a i osiągnęły szeroki zasięg przez nową koncepcję nauki, wg której człowiek może poznać rzeczy dane w bezpośrednim doświadczeniu i opisać je oraz zinterpretować, wyrażając w relacjach matematycznych. Była to ostateczna eliminacja z pola racjonalnego poznania naukotwórczego pytania „dzięki czemu”, „po co” (przyczyna sprawcza i celowa), a przez to eliminacja metafizyki. Pozytywizm i scjentyzm przyjmowały więc taką koncepcję poznania, która eliminuje z horyzontu poznawczego problem Boga.

Agnostycyzm pozytywistyczno-scjentyistyczny przyczynia się do wytworzenia mentalności naukowo-technicznej, która w konsekwencji może prowadzić do a. praktycznego. Z niemożności rozstrzygnięcia w nauce, czy Bóg istnieje czy nie, z braku weryfikowalności empirycznej tezy o istnieniu Boga i niemożności udowodnienia jej metodami fizyki matematycznej wyprowadza się często normę działania indywidualnego i społecznego: „działaj tak, jakby Boga nie było”.

Ad b) Proces depersonifikacji Boga. Linia poznawcza wytyczona w zarysach przez immanentyzm Kartezjusza, racjonalizm i transcendentalizm Kanta, znalazła swój wyraz w absolutyzacji myślenia, ludzkiej jaźni, zniesieniu różnicy między myśleniem i bytem, związaniu problematyki Boga z ludzkim myśleniem i jego spekulatywnym rozwojem. Znalazło to wyraz przede wszystkim w idealizmie niemieckim — w filozofii Fichtego, Schellinga, Hegla. Przyjmowany przez nich Absolut został zamknięty w immanencji ludzkiej myśli i świata. Nastąpiła detranscendentalizacja Boga i pozbawienie Go podmiotowego osobowego bytu. Absolut stał się ewolucyjny i organicznie związany z ludzką świadomością. człowiek miejscem stawania się Boga; Bóg i człowiek ewoluują w dziejach, w historii, osiągając spełnienie w przyszłości. Chrześcijaństwo w interpretacji Hegla stanowi historię zbawienia, w której Bóg wyłania się jako przyszłość w wyniku koniecznościowego rozwoju „idei bytu” „ducha absolutnego”.

Motyw „stającego się Boga”, „Absolutu historii” oraz człowieka jako koniecznego miejsca stawania się Boga został podjęty przez lewicę heglowską i zradykalizowany przez Feuerbacha stwiającego tezę, która w dużej mierze stała się źródłem współczesnego a. — człowiek stworzył Boga, Bóg jest tworem człowieka, a religia — zafałszowaną świadomością.

Marks podjął ten motyw i heglowską ideę absolutną zastąpił „absolutem materii” ewoluującej, samowystarczalnej; miejscem stawania się człowieka uczynił natomiast historię. Inni ideę Boga związanego istotowo z ludzką świadomością zamienili na ideę człowieka, który jest nie tylko miejscem stawania się Boga, lecz samym Bogiem.

Ad c) Proces deifikacji człowieka. Dominujące ideologie i filozofie XX w. proponują wizję Boga i człowieka jako rzeczywistości ze sobą konkurujących i wykluczających się wzajemnie. Filozofie świadomości utrzymywały, że człowiek jest źródłem prawdy, że jest wystarczalny poznawczo, że w sobie posiada nieograniczone źródło mocy i wolności; równocześnie miały w perspektywie zdeformowane pojęcie Boga przez panteizmy, panenteizmy czy deizmy. Taka perspektywa stanowiła czynnik ułatwiający przeciwstawienie Boga człowiekowi i człowieka Bogu i przyczyniła się do przekonania, że między tymi rzeczywistościami trzeba dokonać wyboru: albo Bóg, albo człowiek (aut Deus aut homo).

Przeciwstawienie Boga i człowieka i — w radykalnej wersji — postawienie człowieka na miejscu Boga jest charakterystyczne dla tzw. a. pozytywnego (negacja Boga dla pełnej afirmacji człowieka), a. prometejskiego czy a. humanistycznego, który najpełniejszy wyraz znalazły w filozofii Marksa, Nietzschego i Sartre’a. Negacja Boga stała się koniecznym warunkiem pełnej afirmacji człowieka uznanego za jedyne sprawcę i demiurga historii własnej oraz historii świata.

Ad d) Dominacja woli nad rozumem. A. w imię człowieka i absolutyzacji pewnych wartości ludzkich, np. wolności, ostatecznie ma charakter osobowego wyboru, osobistej decyzji twórcy danej ideologii czy filozofii, np.: „Wszystkich nienawidzę bogów” Marksa czy „egzystencjalizm nie jest ateizmem, który by wynikał z niedoskonałości dowodów [...], nawet gdyby Bóg istniał” Sartre’a. Nawet w filozofiach, które usiłują wskazać na teoretyczne uzasadnienie negacji Boga, u podstaw leży decyzja człowieka, by odrzucić jakąkolwiek zależność od Boga, czy bunt przeciw moralnej doktrynie chrześcijańskiej, indywidualnej czy społecznej.

Istnieją więc formy a., w których decydującym czynnikiem jest wola, która odmawia przyjęcia transcendentnego Pierwszego Bytu, w których człowiek wypowiada Bogu „non serviam” i jest przekonany, że będzie „jako bogowie”. Dochodzą do tego różnorodne dodatkowe względy natury psychicznej, społecznej i ogólnokulturowej, które pomagają lub utrudniają poznanie prawdy o istnieniu Boga i Jego afirmacji przez człowieka. Prawda o Bogu, będąc prawdą teoretyczną (metafizyczną), jest równocześnie prawdą praktyczną. Bóg bowiem stanowi Najwyższe Dobro dla człowieka i Jego afirmacja znajduje wyraz w całym moralnym oraz religijnym życiu człowieka. Doświadczenie religijne (uznanie Boga za ostateczne źródło życia i Najwyższe Dobro — cel człowieka) jest implicite zawarte w doświadczeniu metafizycznym. Sprzeciw wobec zasad moralnych związanych z religią może stać się powodem negacji Boga.

Ostateczne prawdy i najwyższe wartości człowiek poznaje i zdobywa wraz z innymi, w społecznościach. Inne osoby mogą mu pomóc lub utrudnić dostęp

do prawd i wartości transcendentnych. Klimat kulturowy dwu ostatnich wieków nie sprzyjał afirmacji Boga; dominujące nurty myślowe, ideologie o najszerszym zasięgu oddziaływania były ateistyczne, a nawet antyteistyczne.

Współczesne formy a. narodziły się w kulturze chrześcijańskiej. Kościół w dokumentach Sobóru Watykańskiego II przyznaje, że także ludzie religijni mogli przyczynić się do powstania a.: „Ateizm wzięty w całości nie jest czymś pierwotnym, lecz raczej powstaje z różnych przyczyn, do których zalicza się też krytyczna reakcja przeciw religiom, a w niektórych krajach szczególnie przeciw religii chrześcijańskiej. Dlatego w takiej genezie ateizmu nie miały udział mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przeciwstawienia nauki i wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii” (*Gaudium et spes*, 19).

Dzieje nowożytnego i współczesnego a., będące odzwierciedleniem ludzkich błędów, głównie poznawczych (koncepcja poznania ostatecznym źródłem negacji Boga), w najważniejszej dla człowieka dziedzinie, zrozumienia sensu życia i jego pełnego rozwoju dowodzą, że: a) dzieje negacji Boga pośrednio potwierdzają trwałość i ponadczasowość idei Boga i Jego afirmacji; mimo istniejących różnorodnych form negacji Boga, idea Boga wciąż trwa, nie ma bowiem jakiejś negacji ostatecznej, która by kwestię tę rozstrzygnęła raz na zawsze; b) błędne koncepcje Boga mogą stanowić impuls do poszukiwania lepszych form zrozumienia i wyrażania prawdy o Bogu, w bardziej odpowiednim, zrozumiałym języku; c) systemy zakładające a. absolutny (Marks, Nietzsche, Sartre) pokazują, że wraz z negacją Boga upadają wszystkie wartości, a w ich miejsce wkrada się relatywizm, a ostatecznie nihilizm; d) mit człowieka „ubóstwionego” nie sprawdził się ani w marksizmie praktycznym, ani w uznaniu się przez niektóre narody za „nadludzi”. Wyimaginowane przez człowieka absoluty — Człowiek, Ludzkość, Natura, Nauka, Historia — nie wystarczają, i ostatecznie, wraz ze „śmiercią Boga” prowadzą do „śmierci” człowieka.

Doświadczenie a. jest przeto wezwaniem i wyzwaniem, by skorzystać z jego charakteru oczyszczającego od fałszywych bogów i ubóstwionych ludzi i pogłębić prawdę o człowieku jako osobie, która w Bogu, w Jego stwórczej i odkupieńczej miłości znajduje prawdziwą godność, wolność i dynamizm — „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48).

Człowiek, nie będąc Bogiem, lecz będąc stworzony przez Boga na Jego wzór i podobieństwo, może upodobnić się do Boga przez partycypację, może stać się współtwórcą siebie i współtwórcą dziejów ludzkości, które z mocy i woli Boga prowadzą do pełnego rozwoju człowieka, do zbawienia, do szczęścia.

**Bibliografia:** J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, P 1949; E. Borne, *Dieu n'est pas mort*, P 1959 (*Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, P 1968); E. von Fürstenberg, *Der Selbstwiderspruch des philosophischen A.*, Rb 1960; A. del Noce, *Il problema dell'ateismo, il concetto di a. e la storia della filosofia come problema*, Bol 1964; C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, R 1964; W. A. Lujpen, *Phenomenology und A.*, Pi 1964; A. Nowicki, *Ateizm*, Wwa 1964; R. Verneaux, *Leçons sur l'athéisme contemporain*, P 1964; M. Lelong, *Pour un dialogue avec les athées*, P 1965 (*O dialog z niewierzącymi*, P 1967); M. Verret, *L'ateismo moderno*, R 1965; R. Coffy, *Dieu des athées*, Ly 1966 (*Bóg niewierzących*, P 1968); H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des A.*, I–III, B 1966–1970; H. Arvon, *L'athéisme*, P 1967, 1970; P. Edwards, *Atheism*, NY 1967; *L'ateismo contemporaneo*, I–IV, T 1967–1970; M. Shulkin, *Z dziejów ruchu wolnomysłcielskiego w Polsce*, Wwa 1967; H. de

Lubac, *A. et sens de l'homme*, P 1968 (*A. i sens człowieka*, P 1969); G. M. M. Cottier, *Horizons de l'athéisme*, P 1969; J. Lacroix, *A. i myśl współczesna*, Wwa 1969; L. Klein, *Der moderne A.*, Mn 1970; M. Dansereau, *Freud et a.*, P 1971; *A. kritisch betrachtet*, Mn 1972; *A. Profile und Positionen der Neuzeit*, Kö 1971; P. Masterson, *A. and Alienation*, Notre Dame 1971; E. Biser, *Theologie und A.*, Mn 1972; C. Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, P 1972; J. J. Natanson, *La mort de Dieu. Essai sur l'athéisme moderne*, P 1975; M. Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, P 1977 (*U źródeł współczesnego ateizmu*, P 1980); F. König, *Gibt es einen wissenschaftlichen A.?*, F 1978; É. Gilson, *L'athéisme difficile*, P 1979; D. Morin, *L'athéisme moderne*, I–II, P 1985; K. Nielsen, *Philosophy and A.*, Buffalo 1986; *A. et agnosticisme: Colloque de Bruxelles mai 1986*, Bru 1986; S. Palumbieri, *L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida*, Na 1986; M. Haffen, *L'athéisme*, P 1990; D. Folscheid, *L'esprit de l'athéisme et son destin*, P 1991; A. Zwoliński, *Ateiści: sny o wielkości*, Kr 1995; É. Gilson, *Bóg i a.*, Kr 1996; J. Smart, *A. and Theism*, Ox 1996; T. Pikus, *Rosja w objęciach a.*, Wwa 1997.

Zofia J. Zdybicka