

Ryszard PARADOWSKI
Uniwersytet Warszawski
ORCID: 0009-0000-5577-030X

Wiera PARADOWSKA
Wyższa Szkoła Handlu i Finansów Międzynarodowych im. F. Skarbka
ORCID: 0009-0005-9905-298X

Ateizm, metafizyka i filozofia demokracji. Refleksje o teologii Braci Polskich

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest argumentom na rzecz tezy, że istotnie ateistyczna jest nie tylko koncepcja, zgodnie z którą „Bóg nie istnieje” (Bóg w znaczeniu, jakie nadają mu teologie), ale również teoria, która, wstępnie deklarując przywiązanie do idei Boga religijnie rozumianego, zarazem formułuje swoje wyznaczenie wiary w porządek społeczno-kulturowy i aksjologiczny w sposób zasadniczo sprzeczny z wizerunkiem Boga jako najwyższego szczebla absolutnej hierarchii, jako uosobienia absolutnej siły i wyłącznej kompetencji do definiowania dobra i zła. Ateizmem w tym rozumieniu jest pogląd o zasadniczo niehierarchicznej budowie świata i o nieistnieniu jednego absolutnego autorytetu i ateizmem w tym rozumieniu jest (pomimo teistycznej deklaracji) światopogląd Braci Polskich.

Słowa kluczowe: socynianizm, wzajemna tolerancja, ateizm, teologia

Filozofowie chętnie odwołują się do pojęcia boga. Odwołanie do boga może być bezpośrednie – do Boga jako „aktora”, jako osoby, albo zapośredniczone – jako pojęcia, ujawniające kulturowy charakter tego wyobrażenia. W filozofiach, w tym politycznych, „Bóg” występuje przeważnie w pierwszym z tych dwóch aspektów. W tekście niniejszym – w drugim. Niektóre filozofie zaprzeczają istnieniu boga. Naszym zdaniem – pochopnie. Bóg istnieje¹. Problem tylko w tym, mówiąc słowami Romana Ingardena, jaki jest „sposób jego istnienia”². Sposób istnienia

¹ Mamy tu pewien problem z dużą i małą literą. Bóg z dużej litery to Bóg religii i teologii, bóg z małej to bóg filozofii. Granica między nimi jest nieostra, stąd może czasem pewien brak konsekwencji.

² W sprawie „sposobu istnienia” boga zob. Paradowski, Paradowska, 2020, s. 359 i n.

boga, wynikający z całościowego oglądu „filozofii” Braci Polskich, nie pokrywa się z tym, co deklaruje ich teologia. Bóg Braci Polskich³ nie istnieje na sposób ściśle religijny.

Przejście od „kultury” do „cywilizacji”⁴ zrodziło potrzebę zdefiniowania pojęcia „boga”, a nawet stworzyło samo to pojęcie, albo raczej – spowodowało przekształcenie „boga” jako niepojętej siły⁵ (wszystkie siły były za czasów „kultury” niepojęte, a więc i nieujęte pojęciowo) w pojęcie, w tym wypadku, w wypadku Boga ucywilizowanego, w coś tajemniczego i niepojętego dla profanów i jednocześnie pojęciowo skontekstualizowanego – dla wtajemniczonych. Początkowo tylko dla kapłanów, później też dla specjalistów od konceptualizacji – zawodowych ideologów od religii i ich przeciwników-demaskatorów, najpierw filozofów⁶, później także uczonych-religioznawców. Zawodowi ideolodzy od religii wyprodukowali teologię, czasem dla niepoznaki nazywającą samą siebie filozofią religii, lub, bardziej otwarcie, ale również z odrobiną kokieterii, filozoficzną teologią, zajmującą się rozbudowywaniem samego pojęcia⁷ i przypisywaniem mu ontycznego statusu, personifiko-

³ Bracia Polscy („Arianie”, „Socynianie”, „Unitarianie”), reformatorski ruch religijny i „nietrynitarny” kościół protestancki, istniejący w Polsce w latach 1565–1658 (więcej zob. np. Tazbir, 2009).

⁴ Nawiązanie do zarzuconej już zasadniczo w kulturoznawstwie teorii, zgodnie z którą kultura to sposób życia bliższy naturze (koczownictwo, a jeśli osiadły, to wiejski sposób życia), a cywilizacja to późniejszy etap rozwoju, związany z powstaniem miast i organizacji państwowej.

⁵ Tu przebiega cezura między kulturą archaiczną, opartą na magii, odwołującej się do „sił”, z którymi człowiek wchodzi w relacje jeśli nawet nie równoprawne, to jakoś zrównoważone, a kulturą tradycyjną, którą cechuje przekształcona relacja podstawowa, w której Bóg jest uosobieniem siły, skądinąd skoncentrowanej w pochodzącej od niego władzy, człowiek zaś – jej braku.

⁶ Autorzy niniejszego tekstu podzielają pogląd, zgodnie z którym filozofia jest typologicznie przeciwstawna religii i teologii (filozofia dopiero pyta o coś, co religia i teologia przyjmują jako z góry rozstrzygnięte, i samo to pytanie – dylemat – uznaje za podstawową strukturę bytu), chociaż empirycznie (historycznie) granice między nimi są zacierane, zwłaszcza gdy instrumentarium filozoficzne zostaje zastosowane do realizacji apologetycznej funkcji teologii. Odwrotnie Hegel, który stwierdza np., że „przedmiotem zarówno religii, jak i filozofii jest sama wieczna prawda w swojej obiektywności – Bóg i nic poza Bogiem...” (Hegel, 2006, s. 21). Jeśli na dodatek wiemy, że Bóg to Absolut, a Absolut to absolutny podmiot, to rzeczywiście taka filozofia jest tożsama z religią, co oczywiście nie znaczy, że tożsama z religią jest filozofia jako taka.

⁷ Dla teologii „Bóg” jest kimś, podczas gdy dla filozofii „czymś” – pojęciem, a dokładniej – symbolem.

waniem niepojętej siły i lekko tylko zawołowaną apologią władzy. Filozofowie natomiast wyprodukowali wiedzę o świecie, która zaledwie w części pozostaje w związku z pojęciem boga, gdy tymczasem wedle teologów pozostaje w związku z nim w całości. Chodzi oczywiście nie o tę wiedzę, którą produkuje nauka, nie o wiedzę o różnych częściach świata, lecz o wiedzę o świecie jako całości, o jego początku, elementarnych składnikach i głównej sile napędowej⁸; do świata jako całości „bóg” (ten Bóg z religijnego dyskursu) odnosi się wedle filozofii tylko częściowo (tylko część tej całości może być symbolicznie ujęta w pojęciu boga), gdy tymczasem wedle teologii Bóg ogarnia całość: jest odpowiedzialny zarówno za początek, jak i za każdy element świata, jak wreszcie za jego energię. Z punktu widzenia filozofii jest to oczywiście nic innego jak tylko ekstrapolowanie części na całość, przypisywanie całości tego, co przysługuje jedynie części, uznanie właściwości części za właściwe całości. Z punktu widzenia filozofii absolutyzacja tych a nie innych własności świata przez teologów nie jest przypadkowa (co uzasadnia nazwanie ich zawodowymi ideologami od religii): teologia absolutyzuje siłę. Bóg teologów jest przede wszystkim wszechmocny⁹. Wszechmocny jest również Bóg religii, co jest zrozumiałe – religia jest produktem teologów.

Jednak boga nie zawsze definiowano w ten sposób – nie zawsze definiowano go jako wszechmocnego. Wyobrażenie boga jest wcześniejsze niż teologia i jej córka religia¹⁰. Przedteologiczne i przedreligijne wyobrażenie boga cechowała różnorodność i złożoność, odzwierciedlająca złożoność świata. Ta złożoność od najdawniejszych czasów wyrażała się w mitach o boskich parach. Wbrew upraszczającym interpretacjom teo-

⁸ „Zakaz” zajmowania się przez naukę całością bytu sformułował Kant, chociaż naukowcy nie zawsze go przestrzegają; przykładem mogą być niektóre naukowo-religijne dywagacje na temat „Wielkiego Wybuchu”.

⁹ Złożoność, a zwłaszcza antynomiczność świata jest oczywiście wyzwaniem dla teologów, ale przede wszystkim jest kłopotem; największy wiąże się z obecnością zła w świecie i koniecznością zdjęcia z Boga odpowiedzialności za nie (bo przecież nie może albo nie chce mu zapobiec) – apologia władzy, którą legitymizować ma czynienie wyłącznie dobra poddanym (a jeśli nawet czegoś, co uważają za zło, to tylko dla ich dobra), byłaby bez tego niepełna.

¹⁰ Właśnie tak: teologia jako ideologia władzy przekształca zastany materiał kulturowy archaicznych wierzeń w religię, czyli dominantę kulturową porządku autorytarnego. To zasada autorytetu i hierarchii przekształca i porządkuje ten materiał. Na ogół jednak relacja ta ujmowana jest odwrotnie. Por. „Every religion produces some theology...” (por. *Theology*, The Fontana Dictionary..., 1979, s. 633).

logiczno-religijnym, zwanym powszechnie „Objawieniem”¹¹, złożoność właściwa jest wyobrażeniom boga występującym w Księdze Rodzaju Starego Testamentu.

Zgodnie z interpretacją teologiczno-religijną tego tekstu, zgodnie z dominującym w kulturze religijno-teologicznym dyskursem, Bóg tam występujący jest kimś, ma charakter osobowy, jest zarazem kimś w rodzaju socjologicznie pojętego „aktora”, jest podmiotem w wąskim rozumieniu tego pojęcia, kimś, kto działa, kto mentalnie panuje nad swoim działaniem, nad jego projektem i wytworami. Już samo to pokazuje, jak okrojony jest to ogląd: teleologizm, właściwy ludzkiemu podejściu do otoczenia, przy czym, co naturalne, do najbliższego otoczenia, ekstrapolowany jest na całość bytu; całości nadaje się więc w teologii kształt części. Ten „aktor” to naturalnie „Bóg Stwórca”, zasadniczo wzięty z drugiego z dwóch „opowiadań o stworzeniu”, składających się na Księgę Rodzaju, opowiadania, w którym „stwarza” on człowieka z „prochu ziemi” (z gliny), stwarza wyłącznie jako mężczyznę, i obejmuje nad nim władzę, przynajmniej w zamierzeniu, absolutną (władzę decydowania o życiu i śmierci), ale też złagodzoną gotowością ułatwienia, a nawet uprzyjemnienia człowiekowi życia przez udzielanie mu prawa do korzystania z części swego dobytku, a zwłaszcza zwierząt i kobiet¹². Ktoś mógłby powiedzieć, że Boga poznać można tylko za pośrednictwem „jego dzieł”, i można by wziąć to stwierdzenie za dobrą monetę (w końcu słowo „bóg” mogłoby być równie dobre dla oznaczenia świata jak słowo „świat”), gdyby nie to, że wizja świata jako podporządkowanego zamysłowi, woli i władzy jakiegoś jednego („absolutnego”) podmiotu już na wstępie wygląda ubogo. Teologia, a za nią religia, ukazuje świat jako prosty: bądź posłuszny, a Pan na pewno podzieli się z tobą swoimi bydłętami i swoimi kobietami, które zresztą tobie uprzednio odebrał.

Nieprzypadkowo aż do czasu wynalezienia druku obowiązywał ścisły zakaz czytania Biblii przez profanów: biblijna definicja Boga jest złożona i antynomiczna, nie sprowadzająca się do powyższej, uprosz-

¹¹ Za objawienie uchodzi także „bezpośrednie poznanie Boga”. Jest to również pewien aspekt oficjalnej interpretacji (oficjalnego dyskursu religijnego): człowiek doświadcza czegoś początkowo nieokreślonego, ale to dominujący przekaz kulturowy każe mu rozstrzygać, że tym czymś jest „bóg” w tym znaczeniu, jakie narzuca ów przekaz.

¹² Później (w Dekalogu) zostanie to podkreślone groźbą ukarania za nieposłuszeństwo potomków nieposłusznego do trzeciego pokolenia i łaskawą obietnicą nagrodzenia – do pokolenia dziesiątego.

czonej, by nie rzecz – prostackiej jej wersji¹³. Księga Rodzaju jednej, teologiczno-religijnej definicji boga, przeciwstawia inną, przy czym występującą w dwóch funkcjach: jednej opisującej, jak ta przedstawiona wyżej, coś partykularnego (w teologii i religii bezpodstawnie, acz w ideologicznej intencji zabsolutyzowanego), i drugiej, symbolizującej całość świata, złożonego skądinąd z obu tych partykularnych jego obrazów. Ta druga definicja boga (a pierwsza w kolejności narracji) ukazuje świat, w którym Bóg (bóg) nie występuje tylko jako podmiot (a jeśli już, to tworzący w zgodzie z jakimś dobrym wzorem, nie przez niego samego wyznaczonym¹⁴), ale głównie jako symbol, jako „obraz Boży”, przy czym, wyraźnie nie symbolizujący „aktora”¹⁵ ani całej hierarchicznej struktury, złożonej z jedyne kompetentnego do rozstrzygnięcia co dobre i złe wyższego szczebla hierarchii i zobowiązanego do bezwzględnego posłuszeństwa, korumpowanego ograniczonym dostępem do kobiet i zwierząt szczebla niższego, lecz niezróżnicowanych hierarchicznie kobiety i mężczyzny¹⁶, wolnych od absolutnego zakazu samodzielnego rozstrzygnięcia co dobre i złe. Według teologii i religii świat jest „tylko taki”¹⁷, czyli oparty na hierarchii i autorytecie (na samej gó-

¹³ Religia, ze swoją wiodącą funkcją legitymizowania porządku autorytarnego, jest właśnie taką prostacką wersją kulturowej różnorodności Starego Testamentu, wypełnionego bogactwem gatunków, od filozofii, przez zbiory praw, po poezję miłosną. I nie jest to kompletna lista gatunków, które religia z pomocą teologii (albo teologia z pomocą religii) sprowadza do przesłania posłuszeństwa. Głównie jednak nie wielość gatunków, lecz antynomiczność przekazu (siła i przymierze, ze wskazaniem na to drugie) decyduje o bogactwie kulturowym Księgi. Zresztą również o jej ateistycznym charakterze (zob. Paradowski, 2010).

¹⁴ Świadomość religijna nie była w stanie pojąć tego inaczej jak tylko w ten sposób, że wzór ów wyznaczany jest przez jakiegoś wyższego Boga, nie zaś po platońsku, gdzie wzór (najwyższe Dobro) nie ma jakiegoś jednego uprzywilejowanego autora, choćby się nazywał „bóg”.

¹⁵ „Aktorem” jest oczywiście bóg z pierwszego opowiadania, podobnie jak jest nim bóg z opowiadania drugiego, ale już nie bóg z „obrazu Bożego”, ukazujący szczególny (podwójny, zarazem partykularny i uniwersalny) status tego, co ów pierwszy „aktor” „stworzył” (w przeciwieństwie do aktora drugiego, którego wytwór, podobnie jak wytwór aktora pierwszego, partykularny, pozbawiony jest jednocześnie, odmiennie niż ma to miejsce w przypadku wytworu aktora pierwszego, owego stempla uniwersalności).

¹⁶ Namiętnym krytykiem definiowania człowieka z pominięciem różnicy płci był Ludwik Feuerbach (por. np. Feuerbach, 1959, s. 262).

¹⁷ Dlatego twierdzenie Feuerbacha, że „Bóg jest zwierciadłem człowieka” warto skorygować: jest zwierciadłem człowieka, ale nie całego (por. Feuerbach, 1959, s. 131). Chyba że jak w niniejszym tekście wyraźnie rozróżnimy „boga” (symbol tego

rze Bóg, niżej „władza od niego pochodząca”, jeszcze niżej „wierni” i „poddani”), gdy tymczasem świat jest „i taki, i taki”, a więc zarówno taki, jak go przedstawia teologia i religia, hierarchiczny i autorytarny, jak i zupełnie inny: taki, w którym strony relacji traktują się nawzajem jak równe, w którym mężczyzna (i w ogóle strona skądinąd silniejsza) nie odpowiada dominacją na „skierowane ku niemu pragnienia”¹⁸. Można powiedzieć, oddając tym samym sprawiedliwość niektórym rozstrzygnięciom teologicznym, że kwestia wspomnianych „pragnień” nie jest w nich całkowicie pominięta, przeciwnie, werbalnie przypisano jej szczególną rolę (mówiąc na przykład o tak zwanej „chrześcijańskiej miłości”), a przynajmniej – w ograniczonym zakresie – wprowadzono ją do Dekalogu, a więc do najważniejszego (u Żydów i chrześcijan), ale też najszerzej znanego, religijnego „dokumentu”. Rzecz w tym jednak – i tu miarodajny jest ów „dokument”, a nie propagandowa frazeologia – że odpowiedź udzielona w nim (a przedtem jeszcze u ewangelisty¹⁹) na pytanie o „najważniejsze przykazanie” jest zgoła odmienna od tej, udzielonej w Księdze Rodzaju, gdzie pojęcie „obraz Boży” (a co może być ważniejsze od pojęcia „obraz Boży” w tamtej archaicznej kulturze, zanim została zamknięta w „żelaznej klatce religii”) nie oznacza Boga jako władzy nad człowiekiem i posłuszeństwa człowieka władzy, ale też władzy człowieka nad kobietą i bydłami, ale jest obrazem boga jako równych sobie kobiety i mężczyzny, jako kobiety i mężczyzny traktujących się nawzajem jak równi²⁰. Ani katolicyzm, ani prawosła-

co partykularne i „obraz Boży” (symbol tego co partykularne i zarazem uniwersalne) i wszystkich tych „bogów” łącznie uznamy za „zwierciadło człowieka”.

¹⁸ „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”, powiada „bóg” kultury patriarchalnej, „ustanawiając” tę kulturę. Zob. Rdz 3, 16.

¹⁹ Zob. Mt 22, 36–39. W sprawie relacji między dwoma „największymi przykazaniem” (albo, w wersji katechetycznej, dwoma częściami pierwszego przykazania katolickiego dekalogu) (zob. Paradowski, 2009).

²⁰ Zarazem jednak zarówno w Rdz jak i w Mt 22, 36–39 „bóg” występuje dwa razy, z tym, że zamiast powtórzenia słowa „bóg” (raz oznaczającego w Rdz relację hierarchiczną, raz niehierarchiczną), w Mt pojęcie „boga” użyte jest raz, dwa razy natomiast (dokładnie w tym samym znaczeniu, w jakim w Rdz użyte jest pojęcie „boga”) użyte jest pojęcie „miłowania” – raz na oznaczenie relacji hierarchicznej („będziesz miłował Pana [bezwarunkowo]”), drugi raz na oznaczenie relacji niehierarchicznej („będziesz miłował bliźniego jak siebie samego”). Nie bez znaczenia jest również to, że relacje te przedstawione są w odwrotnej kolejności: w Starym Testamencie najpierw niehierarchiczna, następnie zaś hierarchiczna, natomiast w Nowym Testamencie odwrotnie: najpierw, jako ważniejsza, przedstawiona została relacja hie-

wie, ani główne nurty chrześcijaństwa reformowanego nie są skłonne przyznać, że, mówiąc językiem filozofii, zasadą całości jest wzajemnie równe traktowanie, oprócz tego, że są jeszcze zasady partykularne, z których jedna jest tą, którą absolutyzuje teologia („Nie będziesz spożywał owoców z tego drzewa, bo tylko mnie wolno je spożywać”²¹), a druga jej zaprzeczeniem. Nawiasem mówiąc, nie jest wykluczone, że dość rozpowszechnione przekonanie (leżące często u podstaw różnych reformatorskich ruchów religijnych), że Kościół „odszedł od Boga”, ma u swych podstaw intuicję, związaną z biblijnym „obrazem Bożym”. Reformatorzy (zakładając ich szczerą reformatorską) nie idą jednak dość daleko (na ogół nie idą dość daleko) w swym reformatorstwie, a może nie idą dość daleko, pragnąc jedynie dostosować immanentnie ideologiczną funkcję religii do nowych warunków społecznych i politycznych, „obraz Boży” jest bowiem, jako się rzekło, całkowitym przeciwieństwem obrazu religijnego, organizującego pewien – „tradycyjny”, autorytarny – typ porządku. Niektóre ruchy religijne, nieświadome tego faktu (tego że wychodzą), wychodziły jednak wyraźnie za ramy religijne; rozpoznawali to trafnie strażnicy politycznej poprawności, i to nie tylko ci, którzy bronili jedności w imię starego porządku, wszelkiej maści inkwizytorzy, ale i ci, którzy bronili hierarchicznego porządku w ramach nowożytnego pluralizmu, głosząc tolerancję dla wszystkich światopoglądów z wyłączeniem ateistycznych²². Ateista-

rarchiczna – oznacza to, że gdyby „historia” stworzenia świata została przez chrześcijaństwo „przepisana” (została ona, jak wiemy, tylko odpowiednio zinterpretowana), „obraz Boży” byłby obrazem relacji hierarchicznej, odwrotnie niż to ma miejsce w Rdz, gdzie jest obrazem niezróżnicowanych hierarchicznie mężczyzny i kobiety. Świadomość pojęciowego statusu „boga” jest szczególnie dobitnie wyrażona u Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. ... a bez Niego nic się nie stało”. J 1, 1.

²¹ Zob. Rdz 2, 17. Tego, że „tylko ja”, tekst nie mówi, ale nie musi; skoro Bóg jest wieczny, to nic mu nie grozi, a przede wszystkim ktoś jednak musi rozstrzygać kwestie zasadnicze i tym kimś może być tylko Bóg, a w każdym razie ktoś, kto jest wyżej w hierarchii. Ktoś, kto jest wyżej w hierarchii każdorazowo rozstrzyga za tego, kto jest w niej niżej.

²² Ateista nie dlatego jest zagrożeniem dla porządku hierarchicznego i autorytarnego, że „nie wierzy w Boga”, ale dlatego, że nie wierzy w absolutną wartość i zasadność porządku autorytarnego, o ile rzeczywiście nie wierzy. Niektórzy ateści w taki porządek wierzą jak najbardziej, rzecz w tym jednak, że w ateizmie zawarty jest potencjał takiej niewiary, więc teiści i autorytaryści (teistyczni autorytaryści) dmuchają na zimne. Czy z teistą jest podobnie, czy teista może nie wierzyć w porządek autorytarny? Teoria fałszywej świadomości dopuszcza taką możliwość a socynianizm jest jej ilustracją.

mi w powyższym rozumieniu „obrazu Bożego” byli Bracia Polscy i ogólnie socynianie, głoszący skądinąd najzupełniej szczerze wiarę w jedyne („pojedynczego”) Boga, właśnie jako ateści trafnie rozpoznani przez protagonistów słynnej, acz przereklamowanej, „polskiej tolerancji”, przez twórców Konfederacji Warszawskiej 1573 roku i ugody toruńskiej 1645 roku, i wreszcie uchwały sejmowej 1658 roku, i przez „światowego klasyka” tolerancji, a zarazem jednego z nowożytnych „odkrywców” demokratycznego porządku, Johna Locka. Zarówno Konfederacja (potem wspomniane ugoda i uchwała) jak i John Locke nie tylko trafnie rozpoznali, ale również, w sposób haniebny, wyłączyli faktycznych, choć szczerze religijnych, ateistów socynian²³, z umowy o tolerancji, dając tym dowód tego, że w tej kwestii zatrzymali się w pół drogi, że definiują tolerancję w sposób czysto polityczny: jako umowę dość silnych, by się obronić, a zarazem jako umowę, którą zawierają między sobą ci którzy rozmaicie uzasadniają zasadę autorytetu, jako umowę, skierowaną przeciwko tym, którzy samą tę zasadę skłonni są kwestionować, czują bowiem, a czasem po prostu wiedzą, że jest ona sprzeczna z „obrazem Bożym”. Taka wersja zasady „*cuius regio, eius religio*”.

Nie zamierzamy przeprowadzać w tym miejscu szczegółowej analizy Księgi Rodzaju pod kątem zawartych w niej definicji Boga²⁴, albo, ściślej rzecz biorąc, jednej, ale za to antynomicznej definicji boga jako uniwersalnego, a jednocześnie wewnętrznie sprzecznego porządku, zarazem na plan pierwszy wydobywającej jego niezbywalnie indywidualistyczny, sprzeczny z religijnym obrazem, charakter; warto jedynie odnotować, na czym polega ów indywidualistyczny, głoszący wolność, charakter tekstu i jego przesłania. Polega on mianowicie na tym, że, w obliczu dwóch sprzecznych ze sobą podstawowych zasad budowy świata jego metafizycznym fundamentem staje się konieczny, a zarazem wolny wybór²⁵

²³ Na ogół deizmowi i panteizmowi przypisuje się potencjał ateistyczny, do tego stopnia nieostre granice ma „bóg” tych ideowych formacji, a tymczasem „zwykły” teizm może zawierać w sobie ten potencjał w nie mniejszym stopniu, jeśli się uwzględni, że decydujące dla pojmowania Boga nie są atrybuty, przypisane mu jako „osobie” (bóg teizmu jest zawsze mniej lub bardziej osobowy), lecz wartości podstawowe, które towarzyszą teistycznej deklaracji, i które mogą być z nią zgodne, jak na przykład w katolicyzmie, i zupełnie z nią sprzeczne (o czym niżej), jak na przykład u Braci Polskich.

²⁴ W sprawie definiowania Boga w Księdze Rodzaju (zob. Paradowski, 2011).

²⁵ „Metafizyczny wybór” dialektycznej metafizyki wyboru, swego rodzaju wariant kantowskiego *a priori*, z tą jednak różnicą, że wybór ten funduje i organizuje nie tylko poznanie, ale również byt. A nawet przede wszystkim byt.

jednej z nich, bo tylko na jednej z nich (na jednej jako głównej, drugiej tylko jako uzupełniającej, jednej jako absolutnej, drugiej jako względnej) budowany może być porządek (moralny) życia indywidualnego i porządek (kulturowy) życia zbiorowego. Integralne życie zarówno zbiorowe, jak i indywidualne może się opierać już to na uznaniu innego za równego mnie, połączonym z domaganiem się przeze mnie takiego samego uznania, już to na uznaniu w innym podmiotu panowania, w sobie zaś jego przedmiotu. Wolny wybór ustanawia dwa (aż dwa i tylko dwa) podstawowe porządki; odpowiednio, hierarchia i autorytet znajdą w pierwszym przypadku tylko ograniczone zastosowanie, w drugim zaś bardzo ograniczone zastosowanie znajdzie „miłowanie bliźniego jak siebie samego” z „najważniejszego przykazania”. „Bóg” Braci Polskich, deklaratywnie „jedyny”, nawet (dla nich jako „antytrynitarzy”) bardziej jedyny niż u katolików, okaże się w efekcie wewnątrznie rozdwojonym (właśnie rozdwojonym, a nie, jak u katolików, „potrojonym”) bogiem z „obrazu Bożego”, odzwierciedlającym tym samym całość bytu, a nie tylko część, jak to ma miejsce w przypadku typowej religii i teologii jedyne i najwyższego Boga.

Tekst niniejszy nie jest sprawozdaniem z teologii socyniańskiej, lecz próbą, hermeneutyczną próbą, jej rekonstrukcji w oparciu o poglądy społeczne i polityczne socynian. Wąsko i tradycyjnie pojęta teologia socyniańska – unitaryzm i antytrynitaryzm – nie daje podstaw do powyższych konstatacji o przekształceniu definicji Boga. Paradoksalnie tradycyjna katolicka teologia „Trójcy świętej” daje więcej podstaw (gdybyśmy chcieli wdać się w jej rozwiniętą filozoficzną interpretację²⁶) do ukazania świata w jego różnorodności i antynomiczności. Nie będziemy tego robić tylko dlatego, że dialektyka stosunków ojca, syna i „świętego ducha” oddaje tę antynomiczność w sposób nad wyraz ubogi²⁷, nawet jeśli, jak to czynią niektórzy, zinterpretować „ducha” jako pierwiastek żeński – co skądinąd miałyby swoje uzasadnienie biblijne: impuls antropogenezie dał duchowy pierwiastek umieszczony przez autorów tekstu w kobiecie w postaci dialogu wewnętrznego, prowadzącego do zakwestionowania absolutnego prawa

²⁶ W analizę filozoficzną „Trójcy Świętej” wdał się np. Hegel, ale jej rezultaty nie wyglądają imponująco. Por. np.: „Bóg jako tylko Ojciec nie jest jeszcze tym, co prawdziwe [...], jest On raczej *początkiem i końcem...*” itd., itp. (Hegel, 2006, t. II, s. 235).

²⁷ Z powyższym na pewno nie zgodziłby się Hegel, skądinąd bardzo przywiązany do idei troistości, najwyraźniej jednak wpisujący w ideę „świętej Trójcy” swoje spekulacje pojęciowe, kompetentnie ostatnio zreferowane przez Antoniego Szweda (zob. Szwed, 2011, s. 379 i n.)

władzy do arbitralnego rozstrzygania co dobre i złe²⁸. Oczywiście twórcy koncepcji trynitarnej byli jak najdalsi od takiej interpretacji, przestrzegając raczej porządku patriarchalnego – w końcu w „trójcy” najważniejszy jest jednak „ojciec”. Tym nie mniej sam fakt, że „osoby” tego trójkąta pozostają ze sobą w związkach, i może nawet budują swoje tożsamości wzajemnie się determinując, sprawia, że obraz ten ma coś wspólnego z rzeczywistością, że się do czegoś odnosi²⁹. Do niczego natomiast nie odnosi się obraz boga jedynego i wewnątrznie nieustrukturuwanego, zwłaszcza gdy jego boskość jest (a przeważnie chyba jest) pojęta jako niezwiązana żadną konieczną relacją z czymś innym, gdy tymczasem wiadomo, że nic takiego w ogóle nie istnieje i istnieć nie może. Jeśli jednak istnieje, to tylko jako metafora³⁰ niezależności tego co wyżej od tego co niżej (w rzeczywistości niezależności względnej, w ideologii jednak absolutyzowanej), przy jednoczesnym podkreśleniu zależności tego co niżej od tego co wyżej w hierarchii. Jeśli czymś takim jest jednolity i jedyny („samoistny”) oraz wewnątrznie niezróżnicowany Bóg socynian i wszelkich unitarian, to dzielą go oni chcąc nie chcąc z wszystkimi teistami, zwłaszcza, ma się rozumieć, monoteistami – to ten sam Bóg autorytetu, hierarchii, wtórnego statusu kobiety i ogólnej niekompetencji każdego człowieka do rozstrzygania o własnych sprawach³¹. Chyba że temu słowu, słowu „bóg”, samemu w sobie pozbawionemu znaczenia³², nadamy od razu konkretną treść (zaczerpniętą skądinąd z Księgi Rodzaju, księgi *par excellence* ateistycznej), zaprzeczającą prostej religijnej interpretacji: może to być (łącznie) człowiek z gliny, panujący nad kobietą i dobytkiem (1), niezróżnicowani hierarchicznie męż-

²⁸ Por. Rdz 3, 1–6.

²⁹ Tym się zapewne zasugerował Hegel, jeśli założyć, że jego intencja była, jak uważa A. Szwed, filozoficzna, ([Hegel] „zmierza do całkowitego zastąpienia religii... filozofią” (Szwed, 2011, s. 17), a nie teologiczna – jeśli była teologiczna, to można sądzić, że chodziło raczej o pogodzenie „ducha chrześcijaństwa” z „duchem Oświecenia” przez nadanie Trójcy bardziej uniwersalnego znaczenia, gdyby się miało okazać, że chrześcijańskie nie jest samo w sobie dość uniwersalne. Odnotowane wyżej przekonanie Hegla odnośnie tożsamości filozofii i religii przemawia raczej za intencją teologiczną. Tak więc filozof nie tyle zastępuje religię filozofią co konstruuje jej filozoficzny, a w istocie teologiczny, ekwiwalent.

³⁰ Właściwie to również metafory i symbole są ze sobą powiązane, chociaż są to inne związki.

³¹ Przypomnijmy: kompetentny do rozstrzygania o ważnych sprawach każdego człowieka jest tu inny człowiek, znajdujący się na wyższym szczeblu hierarchii.

³² Są tacy, którzy twierdzą, że każde imię jest znaczące i nieprzypadkowe, że każde słowo związane jest ze swoim „rzeczowym” odpowiednikiem konieczną więzią, że zatem słowo „bóg” może oznaczać tylko Boga.

czynna i kobieta (2) a także „obraz Boży” (3) – wskazanie na partykularny i zarazem uniwersalny charakter jednej z dwóch powyższych definicji człowieka. Nie sugerujemy, że intuicja podpowiadała Braciom Polskim takie rozumienie boga. Sądzimy jednocześnie, że mogłoby być im ono bliskie.

W „teologii” socyniańskiej mamy do czynienia z wewnętrznym pęknięciem, wynikającym z niedostatku filozoficznej (a poniekąd i teologicznej) samoświadomości (niedostatku świadomości własnych przesłanek); możliwe też jest inne wyjaśnienie: asekurancki jedynie status owej teologii, rodem z zaparcia się siebie przez Galileusza albo z okołoteologicznego wielosłowa Kartezjusza, który, podobnie jak Bracia Polscy swoją radykalną koncepcją tolerancji oraz rozdziału religii od państwa, swoją koncepcją pierwszorzędnego statusu metafizycznego „ja”³³ zadał druzgocący cios teologii jako ideologii autorytarnej, a więc teologii jako takiej.

Teologia może być „egzystencjalna”, kiedy stwierdza się jedynie, że „Bóg istnieje”, ale nie sposób przypisać mu jakiegokolwiek atrybutu (co można określić jako postawę umiarkowanie agnostyczną), może być „atrybutywna”, kiedy oprócz istnienia przypisujemy Bogu różne atrybuty, wynikające przeważnie z wizji „bytu doskonałego”; istnieje też, trochę na zasadzie *contradictio in adiecto*, apofatyczna teologia³⁴, agnostyczna radykalnie, operująca pojęciem tajemnicy. Najbliższa filozofii (a pod pewnymi względami również nauce) wydaje się teologia dzieła bożego³⁵;

³³ Jeśli status metafizyczny (pierwszorzędny status metafizyczny) przysługuje tylko Bogu jako niezależnemu od jakiegokolwiek relacji, w którą może, ale nie musi wchodzić, to przyznanie takiego statusu „ja” (niewątpliwie każdemu „ja”) powoduje, że Bóg przestaje być absolutem, albo inaczej, musi (jeśli będziemy się upierać przy jego istnieniu) podzielić się absolutem z człowiekiem, a taki bóg o niepełnym absolutnie nie jest już *ex definitione* Bogiem. To samo dzieje się z Bogiem każdej religii, kiedy tolerancja nie jest już przejawem łaski silnego (którą zresztą silny okazuje przeważnie dopiero wtedy, gdy słaby nie jest już tak bardzo słaby), ale przekształca się we wzajemne uznanie równych statusów. Dlatego Bossuet i jemu podobni otwarcie przeciwstawiali się tolerancji. Status metafizyczny Kartezjańskiego „ja” jako niewątpliwie istniejącego jest również niekompletny („ja”, podobnie jak bóg, nie jest „samoistne”), jeśli przyjąć, że ontyczna samodzielność („samoistość”) przysługuje jedynie relacji, a nie którejkolwiek z jej stron z osobna. Metafizyczna samoistość podobnie – z tą różnicą, że akcent pada tu na dokonujące metafizycznego wyboru „ja”, dokonujące go w odniesieniu do siebie i „nie-ja”, a więc w obrębie relacji.

³⁴ Z drugiej strony, jest ona paradoksalna tylko na pozór, a w gruncie rzeczy – ilustruje sobą wzór bezwarunkowego posłuszeństwa.

³⁵ To oczywiście niekanoniczna, wrywkowa typologia teologii. Zwykle rozróżnia się raczej teologię fundamentalną, historyczną, moralną i stosowaną (zob. np. Możejko, 1999, s. 707–709).

„poznając dzieło boże poznajemy boga”. Oczywiście dzieło boże, jak wspomniano wyżej, ujęte jest „metodologicznie” w pewną ogólną ramę, nadającą mu określony sens, ale też narzucającą ograniczenia – taką właśnie ramą jest, w tym wypadku, religia, będąca ze swej istoty autorytarną ideologią³⁶. Z punktu widzenia filozofii nie jest to wada, lecz zaleta (choć, nawiasem mówiąc, jest to tylko trywialna prawidłowość): dowiadujemy się w ten sposób, w co wierzy ktoś mówiący, że na przykład wierzy w Boga. Wierzy więc, zgodnie z religijnym, ortodoksyjnym kanonem chrześcijańskim, w hierarchiczną budowę świata, w dominację i posłuszeństwo, w wyższość i niższość, ale także w swojskość, w naszość i obcość – o czym już dość była mowa powyżej. Najczęściej, choć nie zawsze, wierzy, że świat jest dokładnie taki, jaki być powinien, bo inny, zasadniczo rzecz biorąc, być nie może, chociaż, co zrozumiałe, zgodność ta nie jest pełna i nie zachodzi bez przeszkód, złe bowiem nie śpi. Wiara ta formuje zarówno byt jak i jego poznanie.

Tam gdzie rozziw między tym, jaki świat jest, a jaki być powinien, jest większy, widać lepiej istotę wiary – nie jako wiary w coś co istnieje (w istnienie czegoś, jakiejś „rzeczy”, na przykład Boga – tu wiara myli się z wiedzą, o Bogu lepiej by było wiedzieć, jeśli by to było możliwe), lecz wiary w coś, co może (w skrajnym przypadku) zupełnie nie istnieć, co zarazem jednak jest możliwe, oprócz tego, że jest pożądane. Weźmy prosty przykład: ludzie rywalizują ze sobą; często można usłyszeć zdanie: „taki jest świat”. Czy taki jest świat? Tego oczywiście nie wiemy, ale wbrew przestrogom Kanta doświadczenie cząstkowe uogólniamy, ekstrapolujemy na całość, w istocie – wierzymy w rywalizację, przewagę, siłę, a zatem również w hierarchię i władzę, czyli – postulujemy taki kształt świata³⁷. Ale możemy też postulować kształt inny: możemy wierzyć w sprawiedliwe, wzajemnie równe traktowanie się ludzi przy całej ich odmienności i różnorodności, czy to religijnej, czy płciowej, czy rasowej, możemy wierzyć we wzajemną tolerancję. Tu już lepiej widać

³⁶ Więcej na temat religii jako ideologii zob. Paradowski, 2012. Religia jest ideologią, ale, jako taka, jest przede wszystkim „ramą” (ściślej – ramą tą jest „wiara”), jak platońska idea dobra (definiowanego w trybie Sokratejsko-Platońskiego dylematu), jak Kantowskie *a priori*, a także jak wspomniany wyżej metafizyczny wybór (wszystko to w odniesieniu do bytu jako takiego), oraz jak paradygmaty w naukach i archetypy w kulturze, a także inne, oprócz religii, dominanty kulturowe (w odniesieniu do części świata) itd., itp.

³⁷ Możemy wierzyć w taki kształt świata, uważając zarazem, że jest on taki w niewystarczającym stopniu; stanowisko takie zwane jest w aspekcie religijnym fundamentalizmem, natomiast w politycznym – pravicowym ekstremizmem.

specyfikę wiary: nie wierzymy w coś co jest (to co jest nie wymaga od nas wiary, a przynajmniej nie wymaga jej tyle), ale w coś, co traktujemy jak wartość najwyższą, co postulujemy, coś, czemu, mówiąc językiem religii, gotowi jesteśmy „dawać świadectwo”. Bracia Polscy, polscy socynianie, wierzyli we wzajemną tolerancję (tolerancja w ich rozumieniu miała być koniecznie wzajemna³⁸), wierzyli w religię pozbawioną funkcji ideologicznej, chociaż spotykali się na co dzień z nietolerancją i autorytaryzmem o religijnej, jak to autorytaryzm, proweniencji³⁹, w zniesienie niewolnictwa (zwanego w Polsce poddaństwem chłopów), w równą mężczyznom zdolność kobiet do sprawowania funkcji publicznych, w prymat rozumu nad „objawieniem”. Każdy z tych artykułów wiary sprzeczny jest ze standardowymi artykułami wiary religijnej⁴⁰: tolerancja sprzeczna jest z wiarą w „Boga zazdrosnego”, idea rozdziału państwa i religii pozostaje w sprzeczności z religijną wiarą w prymat Kościoła i religii nad państwem, wiara w podrzędny status kobiety – z wiarą w jej równy mężczyźnie potencjał, wiara w rozum indywidualny z religijną wiarą w zbiorową mądrość Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, z wiarą w rozum wyższego ode mnie szczebla hierarchii, połączoną z wiarą w wyższość mojego rozumu w stosunku do rozumu usytuowanego niżej i, odpowiednio, z niewiarą w rozum własny wobec rozumu usytuowanego na wyższym szczeblu; wiara w równorzędność „objawień” różnych religii pozostaje w sprzeczności z wiarą w wyłączną prawdziwość jednego tylko „objawienia”.

Powyższa lista dylematów nie jest zapewne kompletna (jest jeszcze na przykład dylemat jednej tylko drogi zbawienia i wiary w równorzędność wielu takich dróg⁴¹); ważne jest co innego: po pierwsze to, że „wiara”

³⁸ Wzorem tolerancji wzajemnej jest „boska” wypowiedź, sformułowana po tym, jak Bóg uznał słuszność pretensji człowieka do równoprawnego udziału w definowaniu dobra: „Oto człowiek stał się jak jeden z Nas, zna dobro i zło”. Rdz 3, 22. „Wzajemna tolerancja” to jest właśnie ten „bóg” Braci Polskich, nie pojedynczy, jak w socyniańskiej ortodoksji, i tym mniej „w trójcy jedyny”, jak w ortodoksji katolickiej, ale r o z d w o j o n y.

³⁹ Wiele mówiącym „pomnikiem” nietolerancji i autorytaryzmu o religijnej proweniencji jest zbudowany na miejscu zburzonego starannie zboru ariańskiego katolicki kościół w Rakowie, miejscu niespełnionych polskich nadziei na awans cywilizacyjny, przekreślonych przez kontrreformację.

⁴⁰ Dlatego teologia Braci Polskich jest właściwie ateologią (na temat pojęcia ateologii zob. Onfray, 2005).

⁴¹ Jeden z głównych socyniańskich „artykułów wiary”: żaden kościół, również „nasz”, nie ma monopolu na zbawienie, bo nie ma monopolu na prawdę.

buduje świat (świat wartości i świat kultury), po drugie – że świat przez wiarę konstruowany ma strukturę dylematu, i że struktura ta jest płynna – zależy od tego, po której stronie opozycji opowiadają się dokonujący wyboru ludzie, a zatem – i to po trzecie – wiara jest wtórna wobec wyboru. Bracia Polscy, przekonani, że wyznają „prawdziwe chrześcijaństwo”, a nawet – że do „prawdziwego chrześcijaństwa” nawracają, w istocie odchodzili od religii, dokonując antyreligijnych wyborów, i tym należy tłumaczyć powszechną niechęć, z jaką spotykali się nie tylko w środowisku katolickim, ale również protestanckim. Istnieje dość rozpowszechniona tendencja (świadcząca o totalitarnych zapędach świadomości religijnej) do nazywania religią (na przykład „religią obywatelską”) wyborów antyreligijnych: zasady wzajemnie równego taktowania w opozycji do zasady autorytetu i hierarchii, odrzucenia koncepcji „kościół jedynobawczego” czy przyjęcia koncepcji prymatu „indywidualnej interpretacji Pisma” nad jego interpretacją urzędową (prymatu rozumu nad „objawieniem”), nie mówiąc już o traktowaniu ateizmu (uznania boga za nie istniejącego inaczej jak tylko w charakterze symbolu kulturowego) jak pewnej odmiany religii (oczywiście pseudoreligii, religii fałszywej, w skrajnym przypadku „religii Antychrysta”). Ten nadmiernie rozszerzający sposób definiowania religii tłumaczy się ideologicznie (odmawianiem wolności wyboru rangi absolutu⁴²), bo już nie logicznie: jeśli coś, na przykład autorytet albo ekskluzywizm, jest atrybutem religii, to, logicznie rzecz biorąc, atrybutem takim nie może być coś będące tego czegoś zaprzeczeniem, jak na przykład rozum indywidualny czy wzajemna tolerancja.

Tak więc, chcąc nie chcąc, Bracia Polscy konstruowali nie tylko podwaliny filozofii demokracji, praktykując (przejściowo wprawdzie) chrzest dorosłych, czyli ludzi zdolnych do dokonania świadomego wyboru, głosząc równość ludzi⁴³ (każdy, niezależnie od wyznania, może

⁴² W religii *par excellence*, jaką jest na przykład chrześcijaństwo, wolność wyboru, zwana tam „wolną wolą”, oznacza jedynie „wolność” nieposłuszeństwa: Bóg i „władza od niego pochodząca” usiłuje narzucić posłuszeństwo pod groźbą śmierci, ma jednak świadomość tego, że człowiek nie zawsze wie, co dla niego dobre (a co wie Kościół) i dlatego bywa nieposłuszny wbrew wszelkim groźbom (na przykład groźbie „piekła”). Określanie ateizmu rodzajem religii wynika też z zamiaru monopolizacji wszelkiej możliwej „duchowości”. Duchowość, wedle teologów, może być tylko religijna (nawet jeśli za „religijną” trzeba by uznać duchowość antyreligijną, trochę na podobieństwo pary Bóg – Szatan, gdzie Szatan, chociaż jest antypodem Boga, pozostaje całkowicie w ramach dyskursu religijnego).

⁴³ Wiara w równość ludzi wraz ze wszystkimi wypływającymi z niej konsekwencjami nie może nie być wiarą antyreligijną, skoro religia sankcjonuje nierówność.

być „zbawiony”, nikt też nie jest obciążony „grzechem pierworodnym”), głosili konieczność prywatyzacji religii i daremność prób legitymizowania władzy przez odwołanie się do Boga itd. Składali ateistyczne, *par excellence* filozoficzne, „wyznanie wiary”: skoro „każdy może być zbawiony”, żaden Bóg nie jest „najwyższy”, żaden nie jest też „doskonały” (skoro statusem „najwyższego”, ale też atrybutem „doskonałego” musi się dzielić z innymi Bogami), w istocie więc mógłby co najwyżej zamieszkiwać panteon i co najwyżej pospołu z innymi bogami składać się na „absolut”. W obrębie tak pojętego absolutu żaden pojedynczy element (w tym wypadku ten czy ów Bóg) nie jest już „najwyższy”, nie jest najwyższym szczeblem hierarchii, i, tym samym, nie konstytuuje i nie legitymizuje porządku hierarchicznego, żadna hierarchia nie jest już absolutna. Taki bóg nie jest też „wszechmocny”, podobnie jak nie są już, w przeciwieństwie do cesarza, wszechmocni książęta, których *regio* musi się liczyć z domeną innych książąt, i jak nie są wszechmocni obywatele (chyba że wszyscy razem, jako społeczeństwo obywatelskie), niezależnie od ich miejsca w poszczególnych, „funkcjonalnych” hierarchiach.

Intuicje teologiczne i społeczno-polityczne poglądy Braci Polskich (np. traktowanie z rezerwą „objawienia” czy „oświecenia przez Ducha Świętego”, postulat tolerancji czy prywatyzacji religii) znalazły swoją kontynuację w głównym nurcie filozofii nowożytnej, choć w pewnej mierze występującej jeszcze w przebraniu religijnym, w szczególności u deistów i Kanta. Zwłaszcza umieszczenie źródła religii w sercu człowieka pozwoliło wreszcie na dokonanie podstawowych rozróżnień, tak niezbędnych dla zrozumienia i wyartykułowania antynomicznego charakteru wszelkiego bytu. Jeśli Bóg mieszka w sercu człowieka, to pozostaje już

Chrześcijaństwo sankcjonuje faktyczną nierówność w tak zwanym „świecie doczesnym”, czyli rzeczywistym, głosząc równość ludzi „przed Bogiem”, czyli w świecie wirtualnym. Ta równość przed Bogiem mogłaby być uznana za swego rodzaju „obraz Boży” z pierwszego opowiadania o stworzeniu człowieka, gdyby nie to, że pełni swego rodzaju ideologiczną funkcję wobec jednoznacznie autorytarnego i hierarchicznego wyboru (wyboru autorytetu i hierarchii jako wartości podstawowych) w odniesieniu do porządku społeczno-kulturowego i politycznego, w tym – w odniesieniu do podporządkowania „owczarni” „pasterzowi”. Nawiasem mówiąc, czysto religijna, ideologiczna wiara w nierówność (wiara w hierarchię) ma również swoje potoczne, „zdroworozsądkowe” odniesienia: postrzegane empirycznie różnice między ludźmi są łatwo mylone z kwestią równości, zwłaszcza gdy, wzorem różnicy, jest ona ontologizowana, zamiast, zgodnie z jej naturą, być ujmowaną w kategoriach wyboru traktowania.

tylko spytać, czego, tam będąc, od człowieka oczekuje. Kant przyobkleł to oczekiwanie w kształt imperatywu kategorycznego, pozostawiając tym wielki niedosyt: Bóg, niezależnie od tego, czy transcendentny, czy immanentny, nie tylko tego, co jest ujęte w tym imperatywie, oczekuje, nie tylko oczekuje wzajemnej tolerancji w stosunkach międzyludzkich, ale z równą siłą „oczekuje” czegoś wręcz przeciwnego. Nie tylko oczekuje od człowieka zaufania do własnego rozumu, ale również – podporządkowania się wskazówkom rozumu podmiotu silniejszego i jego definicji dobra wspólnego. Bracia Polscy jeszcze wierzyli, że Bóg może się opowiedzieć jednoznacznie po stronie równości. Dziś wiemy, że przy całej złożoności pojęcia boga w kulturze, w tym także w Starym Testamencie, prosty, religijny Bóg, Bóg religii, zawsze opowiada się po stronie „silniejszych batalionów”. Dlatego teologiczne i polityczne przesłanie Braci może być zrealizowane tylko w ramach konsekwentnego ateizmu – przez odrzucenie wiary w autorytet i hierarchię⁴⁴. I oczywiście przez odrzucenie samego religijnego konceptu „Boga” jako najlepiej powiązanego z prymatem siły. Świadoma sobie filozofia równości ludzi nie może być już religijna⁴⁵.

„Ja jestem drogą, i prawdą, i życiem”, powiedział ewangeliczny Jezus⁴⁶. Gdyby powiedział raczej: „Ja jestem drogą, i prawdą, i życiem i ty jesteś drogą, i prawdą, i życiem”, może Bracia Polscy nie odmówiliby mu boskości. Z tym zastrzeżeniem, że „boskość”, podzielona między podmioty, nawzajem uznające swą podmiotowość i równość, jest już co najwyżej metaforą, i to nie odnoszącą się do religijnie rozumianego Boga.

⁴⁴ Coś takiego zdaje się deklarować Stanisław Obirek w rozmowie z Jakubem Majmurem (Majmurek. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, 2013, s. 31), chociaż nie wyprowadza z tej deklaracji wniosków o charakterze ateistycznym. I dlatego zapewne nie podziela wątpliwości Kołakowskiego, zawartej w jego zbiorze wykładów pt. *Herezja* (Kraków 2010), co do tego, czy uznanie równości religii „nie jest krokiem w kierunku autodestrukcji religii” (ibidem, s. 30). Nie przeszkadza mu więc nazywanie religią zarówno porządku autorytarnego (religii „oficjalnej”), jak i antyautorytarnego – takiej czy innej odmiany „religii serca”, w tym też jego własnej religii „permanentnego sprzeciwu wobec zastanego porządku”; a co, jeśli „zastany porządek” jest porządkiem antyautorytarnym, porządkiem demokratycznym?

⁴⁵ Zapewne dlatego w Starym Testamencie pojęcie „boga” stopniowo zanika, wypierane przez pojęcie „przymierza”.

⁴⁶ J 14, 6.

Interesy konkurencyjne: Autorzy oświadczyli, że nie istnieje konflikt interesów.

Competing interests: The authors have declared that no competing interests exists.

Wkład autorów

Konceptualizacja: Ryszard Paradowski i Wiera Paradowska

Analiza formalna: Ryszard Paradowski i Wiera Paradowska

Metodologia: Ryszard Paradowski i Wiera Paradowska

Opracowanie artykułu – projekt, przegląd i redakcja: Ryszard Paradowski i Wiera Paradowska

Authors contributions

Conceptualization: Ryszard Paradowski & Wiera Paradowska

Formal analysis: Ryszard Paradowski & Wiera Paradowska

Methodology: Ryszard Paradowski & Wiera Paradowska

Writing – original draft, review and editing: Ryszard Paradowski & Wiera Paradowska

Bibliografia

- Feuerbach L. (1959), *O istocie chrześcijaństwa*, PWN, Warszawa.
- Hegel G. W. F. (2006), *Wykłady z filozofii religii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kołąkowski L. (2010), *Herezja*, SIW Znak, Kraków.
- Majmurek J. (2013), *Bracia Polscy. Przewodnik Krytyki Politycznej*, t. XXXII, Warszawa.
- Możejko M. A. (1999), *Teologia*, w: *Nowiejszyj filozofskij slovar*, Mińsk.
- Onfray M. (2005), *Traite d'ateologie*, Paris.
- Paradowski R. (2009), *Problem normy absolutnej i dekalog społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Instytucje państwa a społeczeństwo obywatelskie*, red. A. Chodubski, L. Kacprzak, K. Pająk, Piła.
- Paradowski R. (2011), *Biblical Definitions of God and Man in Light of Dialectical Metaphysics of Choice*, "Dialogue&Universalism", nr 4.
- Paradowski R. (2012), *Religia jako ideologia*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, nr 1.
- Paradowski R., Paradowska W. (2020), *Bóg jako metafora*, w: *Kulturowe i filozoficzne aspekty literatury i sztuki*, red. M. Śliwa, E. Chodźko, wyd. TYGIEL, Lublin.
- Paradowski R. (2010), *Ateizm, metafizyka i typy kultury*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 2(27).

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1965), Wyd. Pallotinum, Poznań.
- Szwed A. (2011), *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Tazbir J. (2009), *Państwo bez stosów*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa.
- The Fontana Dictionary of Modern Thought* (1979), red. A. Bullock, O. Stallybrass, Fontana/Collins, London.

Atheism, Metaphysics, and Philosophy of Democracy. Reflections on the Theology of the Polish Brethren

Summary

The article is devoted to arguments for the thesis that not only the concept – according to which “God does not exist” (God in the sense given to him by theologies) – is indeed atheistic but also the theory which, initially declaring attachment to the idea of God religiously understood, simultaneously formulates its confession of faith in the socio-cultural and axiological order in a way fundamentally contradictory to the image of God as the highest level of the absolute hierarchy, the personification of absolute power, and exclusive competence to define good and evil. In this sense, atheism is the view of the fundamentally non-hierarchical structure of the world and the non-existence of one absolute authority. In this sense, atheism is (despite the theistic declaration) the worldview of the Polish Brethren.

Key words: Socinianism, mutual tolerance, atheism, theology