

# Z ILU STRON DA SIĘ SPOJRZEĆ NA RELIGIĘ?

## KILKA UWAG NA MARGINESIE KSIĄŻKI MATEUSZA PENCUŁY *ATEISTYCZNA APOLOGETYKA RELIGII WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII POLSKIEJ*

Miłosz Puczydłowski  
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Nie możemy wyrzeć poza swój kąt: jest to beznadziejna ciekawość chcieć wiedzieć, co za inne rodzaje intelektu i perspektywy istniećby mogły [...]. Lecz zdaje mi się, że dziś przynajmniej jesteśmy dalecy od śmiesznej nieskromności wyrokowania z naszego kąta, że tylko z tego kąta można mieć perspektywy.

F. Nietzsche, *Wiedza radosna* (tłum. W. Berent)

Z ilu stron da się spojrzeć na religię? Z wielu. Istnieje bowiem tyle punktów widzenia, tyle perspektyw, ilu patrzących. A może i więcej... Nic nie stoi wszak na przeszkodzie, aby jeden patrzący przyjmował kolejno różne punkty widzenia. A z ilu stron na religię może spojrzeć filozof? W tradycji europejskiej, w której filozofia zajmowała się na ogół religiami abrahamicznymi, od stuleci dominowały dwie perspektywy (choć i one, rzecz jasna, rozpadły się później na wiele wariantów). Te dwie strony to

teizm i ateizm<sup>1</sup>. A zatem: Bóg istnieje albo nie istnieje. W konsekwencji zaś filozoficzni obserwatorzy religii powinni opowiedzieć się za jej trwaniem albo zniszczeniem. To nie jedyne, ale dominujące w nowożytnej tradycji filozoficznej postawy. Oczywiście i ta dwuczłonowa, rozłączna alternatywa przelamywana była oryginalnymi, mesjanistycznymi koncepcjami Boga, który nie tyle istnieje/nie istnieje, ile raczej może zaistnieć. Chodziło wówczas o Boga, który dopiero się pojawi, nadejdzie w przyszłości itp. W książce *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej* Mateusz Pencuła (2020) wychodzi wszakże od klasycznej dychotomii, aby na przykładzie kilku myślicieli XX-wiecznych spróbować ją przewyciężyć. Pencuła charakteryzuje sylwetki pięciu polskich filozofów (bądź filozofujących literatów) XX wieku: Henryka Elzenberga, Stanisława Lema, Mariana Przełęckiego, Leszka Kołakowskiego oraz Bogusława Wolniewicza. Wszystkich łączy deklarowany ateizm oraz (paradoksalna!) apologia trzech rzeczy: religii, nieusuwalnego zmysłu religijnego w człowieku i religijnego systemu wartości. Bohaterowie książki, zgodnie z terminologią przyjętą przez autora, nie są więc krytykami religii domagającymi się jej wykorzenia, ale jej apologetami, którzy wprawdzie nie potwierdzają ostatecznie istnienia Boga, ale wiarę w niego uznają za rzecz wielce pożądaną.

Praca Pencuły pod względem warsztatowym zasługuje na pochwałę. Autor posługuje się precyzyjną terminologią. Powiązanie wielu różnych źródeł świadczy także o oryginalności i kreatywności rozprawy. Niektórzy z jej bohaterów (np. Przełęcki czy Wolniewicz) stoją prawdopodobnie w drugim szeregu pod względem popularności akademickiej. Lektura książki może stanowić więc cenne źródło wiedzy na ich temat. Zadaniem recenzji nie jest jednak w sklepikarskim tonie zachwalać obwoźny towar potencjalnemu czytelnikowi, ale raczej pobudzić go do krytycznej lektury. W tym właśnie celu pominię zasłużone niewątpliwie komplementy i przejdę do omówienia kilku tez Mateusza Pencuły, które, moim zdaniem, wydają się wątpliwe.

### **/// Czy można pisać o religii, nie będąc religijnym?**

Powyższe pytanie to parafraza zdania, które z oburzeniem zapisuje w *Dziennikach poufnych* Benjamin Constant. Francuski myśliciel 17 maja 1804 roku podróżuje z Berna do Payerne w towarzystwie Friedricha Schlegla. W dzien-

---

<sup>1</sup> Trzecim podstawowym stanowiskiem filozoficznym jest jeszcze sceptyczny agnostycyzm wywodzący się z traktatu *O Bogach* Protagorasa. Upraszczaając nieco sprawę, pomijam go jednak, ponieważ nie jest on omawiany w książce Mateusza Pencuły.

niku podsumowuje rozmowę, którą wówczas odbyli: „Absurdalne powiedzenie Schlegla, które powtarza za [Josephem] Fiévém: nie można pisać o religii, nie będąc religijnym” (Constant 1980: 97). Zdanie to przytacza we wstępie do swojej książki Pencuła. Benjamin Constant, obok Schopenhauera, jest dla niego patronem świeckiej tradycji apologetyki religii, w którą wpisują się analizowani przezeń polscy myśliciele. Czy rzeczywiście nie da się pisać o religii, nie będąc religijnym? Z pewnością da się. Należy jednak mieć na uwadze, że owo pisanie będzie spojrzeniem wrywkowym, jednostronnym, i nie wolno doprowadzić do tego, aby rościło sobie ono prawo do ostateczności. Podstawowe uwarunkowanie w postaci posiadania albo nieposiadania wiary (oraz jej kształtu, jakości) sprawia, że filozof jest w stanie tylko częściowo opisać i ocenić religię. O religii może pisać zarówno ateista, teista, jak i agnostyk. Każdy z nich musi jednak pamiętać, że wyjściowe uprzedzenia uniemożliwiają mu dostęp do pełnej, absolutnej, religijnej prawdy. Racjonalistyczni ateści, bądź agnostycy, goszczący jako bohaterowie na kartach książki Pencuły, nie wychwytyją zupełnie fideistycznego momentu, który niesie ze sobą religia. Ich koncepcja chrześcijaństwa obciążona jest nadmiernym racjonalizmem, nie docenia natomiast tradycji wywodzącej się z Tertuliańskiego *credo quia absurdum est*, a wzmocnianej przez Lutra, Kalwina, Kierkegaarda i innych. Być może dzieje się tak dlatego, że wszyscy bohaterowie książki Pencuły jako punkt krytycznego odniesienia przyjmują dominujący w Polsce rzymski katolicyzm (czyni tak nawet Lem pomimo pochodzenia żydowskiego, na które czujnie wskazuje Pencuła). Gdyby naturalną dla nich religijną matrycą był np. protestantyzm, intelektualne relacje z fideizmem ułożyłyby się zapewne trochę inaczej. Z książki Pencuły wynika jednak, że w ogóle nie stanowił on przedmiotu ich zainteresowania. Wyjątkiem jest filozofia Kołakowskiego, który tradycją fideistyczną nowożytnej Europy zajmował się ze znanstwem przez większość życia zawodowego. W jego interpretacji nowożytny fideizm stanowił niechlubną kontynuację myśli Augustyna. Kołakowski zwalczał starożytnego filozofa ze względu na ograniczającą ludzką wolność doktrynę predestynacji. Ta uwaga stosuje się także do Henryka Elzenberga (Pencuła 2020: 102–103). W rozdziale poświęconym Kołakowskiemu charakterystyka religii zostaje więc w pośredni sposób wzbogacona o nutę fideistyczną. W większej części książki Pencuła pisze jednak o religii (głównie chrześcijańskiej) w formie nie do końca zbieżnej z jej historyczną praktyką.

Oczywiście, gwoli sprawiedliwości, należy dodać, że wahadło metodologicznych uprzedzeń wychyla się także i w drugą stronę. Fideistyczny teolog z trudem zrozumie ateistyczne pokusy nowożytności. Podobnie jak

ateista, ma on rzecz jasna prawo pisać o religii, ale i jego obraz religii okaże się niepełny, jednostronny. Wątpienie, niewiara, spór z instytucjami religijnymi na trwale wpisały się w nowożytną tożsamość religijną. Tego faktu zaślepiony fideista zapewne nie zrozumie. Pewnego ratunku w owej patowej sytuacji można by więc upatrywać w jakimś rodzaju Nietzscheańskiego perspektywizmu. Dwudziestowieczny interpretator myśli Nietzschego Tomáš Halík zapisuje: „Perspektywizm, wielki dar postmodernistycznej mądrości, którego jako jeden z pierwszych nauczył nas Nietzsche, demaskował czyjejkolwiek aprioryczne roszczenia do neutralności i obiektywizmu jako iluzję” (Halík 2006: 54). Niestety, zamysł autora książki nie uwzględnia takiego kierunku badań. Mateusz Pencuła jednoznacznie opowiada się po stronie filozoficznego obiektywizmu w kwestii sporu na linii ateizm–teizm. Nie uwzględnia słabych stron takiej metodologii.

Innym rozwiązaniem byłaby oryginalna próba anateizmu, którą podejmuje Richard Kearney. Pisze on, że anateizm: „jest wolnością wiary poprzedzającą wybór pomiędzy teizmem i ateizmem. Wybór wiary nie jest nigdy podjęty raz na zawsze. Musi być ponawiany, znów i znów” (Kearney 2011: 16). Co więcej, Kearney twierdzi, że współcześnie można codziennie rano być teistą, w południe ateistą, wieczorem zaś agnostykiem, bez ostatecznej deklaracji (Kearney 2020: 73). Dzieje się tak, ponieważ akt wiary jest nieustannym wykraczaniem poza fundamentalne doświadczenie obcości. Prawdziwa inność (a taką właśnie cechą Bóg powinien być określony przez próbującego uwierzyć człowieka) nie zostaje nigdy przyswojona w sposób całkowity. Stąd właśnie bierze się nieustannie ponawiany wysiłek, który przynosić może za każdym razem inny rezultat, określany jako inne stanowisko filozoficzne (ateizm, teizm, agnostycyzm). Takiej postawy egzystencjalnej trudno dopatrywać się u bohaterów książki Pencuły. Wszyscy oni bowiem wywodzą się z tradycji pozytywistycznej i dążą do obiektywizacji swoich przekonań w postaci jasno wyrażonych, ostatecznych tez.

Obok perspektywizmu Nietzschego i anateizmu Kearneya szansę na przewyżczenie trudności metodologicznej dają także filozoficzny projekt Gianniego Vattima. Ten współczesny włoski filozof odpowiedzialby zapewne Lemowi, Przełęckiemu, Wolniewiczowi *et consortibus*, że teza zarówno o istnieniu, jak i o nieistnieniu Boga stanowi metafizyczne pryncypium roszcujące sobie status prawdy ostatecznej zniesionej już przez filozofię Nietzschego (Vattimo 2002: 3). Z punktu widzenia Vattima całe pytanie o jednoznaczne przyporządkowanie czyjegoś stanowiska do prostego schematu teizm–ateizm niesie ze sobą błąd metodologiczny. Zamiast dążyć do obiektywizmu ontologicznego, filozofia powinna zaakceptować status *pen-*

*siero debole* (myśli słabej). Polski badacz myśli Vattima, Andrzej Kobyliński, podsumowuje ten wątek w następujący sposób: „myśl słaba wyrasta z przekonania, że filozofia w naszych czasach powinna zrezygnować z jakiegokolwiek roli fundującej, aby zrozumieć samą siebie jako *pensiero debole*. [...] Zdaniem filozofa z Turynu, tylko taka filozofia, nazywana także ontologią aktualności, potrafi dzisiaj towarzyszyć człowiekowi w świecie, który nie potrzebuje absolutów, struktur mocnych, stałych prawd i wartości” (Kobyliński 2014: 115–116).

### /// Czym jest wiara?

W świetle powyższych rozważań i proponowanych przeze mnie kontrpropozycji metodologicznych kluczowe dla konstrukcji książki Mateusza Penculy okazuje się pojęcie wiary. To właśnie w nim należy upatrywać źródła pewnych niedostatków całego wywodu. Pencula precyzyjnie charakteryzuje pojęcie wiary pojawiające się u Elzenberga, Lema, Przełęckiego, Kolakowskiego oraz Wolniewicza. Ich sposób myślenia o niej budzi jednak poważne zastrzeżenia. Wydaje się, że poza Kolakowskim, który dostrzegał, jak złożoną i delikatną materią jest wiara religijna, i który „przeciwstawiał się wyraźnie pogładowi, jakoby wiara religijna była w ogóle jakimś zbiorem przekonań” (Pencula 2020: 157), pozostali filozofowie utożsamiali akt wiary z pewnego rodzaju aktem epistemicznym zakończonym sformulowaniem sądu. Sąd ów da się objąć asercją bądź negacją. Wiara tymczasem nie polega wyłącznie na wygłaszaniu jakichś tez, na żywieniu jakichś przekonań i zamykaniu ich w językowe formuły. Ten racjonalistyczny aspekt jest oczywiście obecny w tradycji teologii zachodu od czasów Anzelma, ale zdecydowanie jej nie wyczerpuje. Wiara polega także na egzystencjalnym wstrząsie, może być przeżywana jako sytuacja graniczna, jako wydarzenie, które redefiniuje wciąż na nowo cały proces percepcyjny. Przy tym ostatnim założeniu prawdziwa wiara uniemożliwia wypowiedzenie jej ludzkimi słowami, ponieważ zawsze oznaczają one jakiś rodzaj idolatrii wobec Stwórcy – dawcy wiary. Po raz kolejny powraca więc tu problem fideistyczny. Niejednokrotnie człowiek wierzący uzna, że do aktu wiary nie posiada ani praw autorstwa, ani praw własności. Pochodzi ona wyłącznie od Boga i jest cudem rozbłyskującym nagle pośród grzesznego i bezbożnego świata. Co więcej, sama genealogia tego pojęcia w kulturze judeo-chrześcijańskiej odsyła nas zarówno do epistemicznej postawy poznawczej wyrażonej greckim rzeczownikiem *pistis*, jak i do hebrajskiego słowa *emuna*, które dotyczy bardziej aktu zaufania, zawierzenia, nawiązania osobowej relacji, a nie aser-

cji jakichś intersubiektywnie komunikowalnych treści. Klasyczną analizę tego fenomenu przeprowadził Max Scheler (1994), wiele cennych uwag odnaleźć można u Johna Newmana (1989), a najlepszym znanym mi polskim omówieniem tego zagadnienia jest rozdział *Semantyka wiary* z książki Karola Tarnowskiego *Usłyszeć niewidzialne* (2005: 25–58).

W takim świetle trudno zaakceptować wiele stwierdzeń pojawiających się na kartach książki Mateusza Penculy. Definicja D.3 „wiara to ogół religijnych myśli” (Pencula 2020: 68) grzeszy z pewnością nadmiernym racjonalizmem. Dlaczego tylko myśli? A co z uczuciami, relacjami osobowymi itp.? Taka postawa prowadzi do dziwacznych zabiegów opisanych w rozdziale o Bogusławie Wolniewicz (tamże: 220). Ten kontrowersyjny myśliciel rozpatruje punkt po punkcie dwanaście tez wyrażonych w katolickim *Credo*, a następnie jedno z nich uznaje za prawdziwe, inne zaś – za fałszywe. Trudno mi tutaj powstrzymać się przed pewną złośliwością. Czy taki zabieg różni się czymkolwiek od wykreślenia z książki telefonicznej dawno nieaktywnych już numerów, pod które nie da się już dodzwonić? Czy jednak przekreślilibyśmy dane osoby bliskiej i ukochanej, za którą tęsknimy i co do której cały czas żyjemy wiarę, że w końcu podniesie słuchawkę?

Za całkowicie nietrafione uznają także definicje D.4 oraz D.5: „wierzący to ktoś, kto uznaje pełne *credo* jakiegoś Kościoła”, „niewierzący (ateista) to ten, kto nie wierzy we wszystko, co głosi dany Kościół” (tamże: 68). Jeśli przyjmiemy bardziej zniuansowaną koncepcję wiary, to okaże się, że w całym uniwersum nie natrafimy na ani jeden obiekt, który spełniałby definicję D.4. (wliczam w to nawet papieży i wszelkich przywódców grup religijnych). Spełnienie definicji D.4 odbyć się może jedynie deklaratywnie. Zadeklarowanie wiary zaś nie jest wcale tożsame z jej posiadaniem. Obsesyjna niepewność Marcina Lutera, który przez całe życie zadawał sobie rozrywające go od środka pytanie: „czy naprawdę będę zbawiony?”, wynikało z nieustannej niepewności, czy rzeczywiście posiada on wiarę. Nie mógł być tego do końca pewien, ponieważ całkowicie suwerennym dawcą wiary był Bóg. Uważam, że – zgodnie z błyskotliwym aforyzmem Tomáša Halíka: „co nie jest chwiejne, jest nietrwale” (Halík 2004) – istotą wiary jest jej kruchość i chwiejność. Miarą głębokości zaś okazuje się intensywność jej przeżywania. Nie musi ona wcale oznaczać błogiego, rozleniwiającego stanu pewności poznawczej. Rzeczywiście samo chrześcijaństwo ulegało pokusie ujmowania swojego kerygmatu w ramy neoscholastycznego systemu koherentnych tez podanych w katechizmie. Podzielam jednak zdanie Halíka, że częściej było to raczej wypaczenie wiary religijnej niż jej głębsze zrozumienie.

### /// Powszechnik poza rzeczą

Podstawowe założenie, które za Benjaminem Constantem przyjmuje Mateusz Pencuła, jest w istocie otwarciem wielkiego sporu ontologicznego sięgającego korzeniami średniowiecza, a może nawet Platona i Arystotelesa. Autor recenzowanej książki wychodzi bowiem w swoich rozważaniach od tezy, że należy odróżnić „czucie religijne” (*le sentiment religieux*) od „form religijnych”. Pierwsze z nich to „ten aspekt natury ludzkiej, który istnieje obok pierwiastka rozumowego i określa to, co w człowieku nieracjonalne i wymykające się prostym definicjom” (Pencuła 2020: 21). Formy religijne natomiast są różnymi materialnymi realizacjami owej religijnej dyspozycji pozostającej w ludzkiej naturze. Zarówno chrześcijaństwo, islam, judaizm, buddyzm, jak i quasi-religijne ideologie (New Age, marksizm itp.) stanowią zaspokojenie nieusuwalnej potrzeby religijności w człowieku. Sądzę, że dyskusja o relacjach pomiędzy tymi dwiema wielkościami przyjmuje postać sporu o powszechniki. Zastanawiamy się bowiem wspólnie z autorem, czy istnieje coś, co sprawia, że wymienione powyżej denominacje religijne i ideologie uznajemy za reprezentacje jednego typu rzeczy. Pencuła odpowiada na tak zadane pytanie pozytywnie: tak, tym, co je łączy, jest próba ustosunkowania się do nieuchronnego faktu śmierci. Na tym jednak ontologiczny charakter sporu się nie kończy. Trzeba bowiem zastanowić się jeszcze, czy ów powszechnik musi wystąpić zawsze *in re*, czy też da się mówić o „czuciu religijnym” *ante rem* (poza, a nawet przed „formami religijnymi”). W tej sprawie Pencuła opowiada się za drugim rozwiązaniem. Właśnie dlatego może mówić o apologii religii, religijności czy też duchowości żywnionych przez filozofów deklarujących ateizm. Nie potrzebują oni owej religijnej formy, aby legitymować się czuciem religijnym.

Podsumowując wcześniejsze rozważania, sądzę, że w sprawie antropologicznej tezy o nieusuwalności czucia religijnego z natury ludzkiej zgłosić można cztery poważne zastrzeżenia.

Po pierwsze, jest bardzo dyskusyjne, że w człowieku w ogóle istnieje natura metafizyczna. Można jej oczywiście bronić, ale dobrze by było zwrócić uwagę, że nie jest to obecnie najbardziej oczywisty pogląd w antropologii filozoficznej i wcale niemało wcale poważnych myślicieli przekonanie to odrzuciło. Wystarczy przywołać chociażby pragmatyczne stanowisko Richarda Rorty’ego zapisującego: „skoro wydaje się, iż żadna pożyteczna praca nie została wykonana dzięki obstawianiu przy rzekomo ahisterycznej naturze ludzkiej, to prawdopodobnie natura taka nie istnieje” (Rorty 1994: 118). Doskonale rozumiem, że Mateuszowi Pencule jest zupełnie nie

po drodze z postmodernistyczną filozofią „krzepkiego poety”. Co więcej, wcale nie upieram się przy tym, że to do amerykańskiego pragmatysty należy ostatnie słowo. Rorty jest tu jedynie przykładem współczesnego odrzucenia konceptu natury ludzkiej. Sądzę jednak, że przyjmując jako metodologiczne pryncypium istnienie w człowieku natury ludzkiej, należy choć zdawkowo odnieść się do jej potężnej postmodernistycznej krytyki.

Po drugie, trudno mi ustalić, kto rzeczywiście wprowadził dychotomię „czucie religijne” *vs* „formy religijne” do dyskursu filozoficznego, ale idea ta ma wielorakie źródła. Constant jest zapewne tylko jednym z jej wyrazi-cieli. Ciekawym kontekstem byłby późniejszy względem Constanta Georg Simmel i jego słynne przeciwstawienie sobie religii (*Religion*) i religijności (*Religiosität*) (por. Motak 2013). Współczesna socjologia religii, opierając się na teorii Simmla, próbuje wytłumaczyć świeckie formy duchowości wypie-rające tradycyjne monoteizmy w XXI wieku w społeczeństwach Europy i Ameryki (por. Davie 2010: 59). Wydaje się więc, że wybór Benjamin Constanta na patrona tej bogatej tradycji filozoficznej jest dość przypadkowy. Mateusz Pencuła na przykładzie filozofii Constanta bardzo trafnie objaśnia, na czym polega rozróżnienie „czucia religijnego” i „form religij-nych”. Nie jest natomiast jasne, dlaczego akurat Constant, a nie dajmy na to Simmel, łączy się z filozofią Elzenberga czy Lema. Z pewnością kwestia ta mogłaby zostać w książce obszerniej wyjaśniona.

Po trzecie, razi mnie trochę pewność, z jaką Pencuła przyjmuje defini-tywnie, że w naturze ludzkiej nie ma możliwości zatracenia lub uciszenia czucia religijnego. Zdaniem autora książki, nie jest w ogóle możliwe, aby ktoś po prostu nie posiadał *le sentiment religieux*. Trudność akceptacji tej tezy polega już nie tylko na przyjęciu istnienia natury ludzkiej, lecz także na jej specyficznym rozumieniu. Argumentacja Pencuły wywodzi uniwersalne dla istoty ludzkiej czucie religijne z Schopenhauerowskiego zainteresowa-nia śmiercią jako centralną kategorią antropologiczną. XX wiek pełen jest jednak świadectw równie dramatycznych, co słowa Dietricha Bonhoeffera, który w więziennych zapisach orzeka, że „religijne apriori w człowieku nie istnieje, było ono uwarunkowaną historycznie i przemijającą ludzką for-mą wyrazu” (Bonhoeffer 1978: 133). Metodologia Pencuły oparta została mocno na postkantowskim założeniu Rudolfa Otto w sprawie apriorycz-nego zakorzenienia religijności w naturze ludzkiej. Może jednak weszliśmy już w inne czasy? Może w zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu naprawdę istnieją ludzie pozbawieni Weberowskiego słuchu religijnego, zanurzeni wyłącznie w doczesności, odcinający się od wszelkiego czucia



religijnego? Intuicyjnie bliżej mi do stanowiska Penculy, ale czuję, że jednoznaczność jego deklaracji jest trochę nie *fair* wobec strony przeciwnej.

Po czwarte, wracam do ontologicznego wymiaru rozprawy Penculy: nie sądzę, aby ów powszechnik istniał poza rzeczą. Uważam, że nawet jeśli w wielkich bólach zgodzimy się na to, że (1) istnieje natura ludzka; że (2) jej częścią jest czucie religijne (religijność); że (3) zawsze błędem jest odrzucanie „religijnego a priori” w człowieku, to, moim zdaniem, czucie religijne lub religijność nie może zostać oderwana od praktykowanych form religijnych. Powiem więcej: tylko w nich możemy je uchwycić. W zależności zaś od nich bardzo zmienia się charakter owego a priori. Istotny wydaje mi się przykład protestantyzmu i fideizmu. Gdyby naturalnym punktem odniesienia dla Lema lub Wolniewicza był protestantyzm, ich czucie religijne wyglądałoby inaczej.

Wszystkie te powyższe uwagi, zarzuty i polemiki nie unieważniają wcale wartości pracy Penculy. Ośmielę się nawet powiedzieć, że możliwość krytycznego, gruntownego przemyślenia podstawowych zagadnień filozofii religii dzięki lekturze *Ateistycznej apologetyki religii we współczesnej filozofii polskiej* świadczy na korzyść warszawskiego filozofa. Mateuszowi Pencule udało się bowiem dotknąć problemów fundamentalnych, wychodząc od analizy dzieł polskich autorów. Jego książka pełni więc równocześnie dwie funkcje: popularyzuje wiedzę dotyczącą polskiej myśli oraz wprowadza czytelników i czytelniczki w najpoważniejsze zagadnienia filozofii religii.

#### Bibliografia:

/// Bonhoeffer D. 1978. *Widerstand und Ergebung*, Chr. Kaiser Verlag.

/// Constant B. 1980. *Dzienniki poufne*, tłum. J. Guze, Czytelnik.

/// Davie G. 2010. *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy „Nomos”.

/// Halík T. 2004. *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe*, tłum. J. Zychowicz, WAM.

/// Halík T. 2006. *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, WAM.

/// Kearney R. 2011. *Anatheism. Returning to God after God*, Columbia University Press.

/// Kearney R. 2020. *Droga do siebie wiedzie przez innego. Richard Kearney w rozmowie z Mateuszem Burzykiem i Michałem Jędrzejkiem*, „Znak”, nr 781, s. 68–75.

/// Kobyliński A. 2014. *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Giannię Vattimo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

/// Kwiek M. 1994. *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

/// Motak D. 2013. *Między transcendencją a immanencją*, Wydawnictwo Libron.

/// Newman J. 1989. *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Instytut Wydawniczy Pax.

/// Pencuła M. 2020. *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Rorty R. 1994. *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, [w:] *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, red. S. Shute, S. Hurley, Basic Books, s. 111–134.

/// Scheler M. 1994. *Fenomenologia wiary*, „Znak”, nr 464, s. 53–65.

/// Tarnowski K. 2005. *Ushyżać niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera.

/// Vattimo G. 2002. *After Christianity*, Columbia University Press.

/// **Miłosz Puczydłowski** – dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, zajmuje się filozofią religii i nowożytną teologią chrześcijańską, opublikował monografię *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację* (Universitas, 2017). Laureat Nagrody Znak i Hestii im. ks. Józefa Tischnera (2018).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7997-9036>

E-mail: [miłosz.puczydowski@up.krakow.pl](mailto:miłosz.puczydowski@up.krakow.pl)