

**Przegląd Religioznawczy 2(280)/2021**

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

TOMASZ KUPŚ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Instytut Filozofii

e-mail: kups@umk.pl

ORCID: 0000-0001-6773-1180

DOI: 10.34813/ptr2.2021.6

## **Komu zależy na sekularyzacji? Fakty i życzenia dotyczące przyszłości religii w krzywym zwierciadle WEIRD**

Who cares about secularization? Facts and wishes about religion  
and its future in the WEIRD's distorted mirror

---

**Abstract.** The presence of religion in the modern world is confirmed by statistics on religious identifications. Religion is a permanent feature of our world and will undoubtedly remain so in the future. However, it is not without significance that the reality of religion is described and interpreted by representatives of the WEIRD elite, who overwhelmingly do not belong to the reality being described. In other words, we must recognize the fact that religion is a subject of research for people who, at best, are not interested in it. This may mean that secularization is largely a postulate or goal (often politically implemented plan) and not a conclusion resulting from an impartial observation. Therefore, it is difficult to find scholars willing to critically judge secularization, apart from the circles clearly identifying as a denomination. I would like to highlight two authors who stand out from this background: Leszek Kołakowski and Roger Scruton. I believe that Kołakowski and Scruton can point out the benefits of the presence of religion in the modern world, and at the same time, they see what the threats of secularization are. However, are such views able to successfully compete with the mainstream in the humanities and social sciences? I base my doubts about this, inter alia, on statistical data and the latest publications.

**Keywords:** secularization, Leszek Kołakowski, Roger Scruton, WEIRD, sacrum, religion

## Wstęp

Religia jako ważny czynnik polityki światowej ponownie znalazła się w centrum zainteresowania (Scruton, 2003; Robertson, 2011; Huntington, 2018). Potwierdza ten fakt nie tylko „zderzenie cywilizacji”, ale także rozpad państw bloku sowieckiego oraz towarzyszące mu ożywienie „myślenia opartego na wierze i zainspirowanego wiarą” (Robertson, 2011, s. 35). Wydarzenia prowadzące komunizm do upadku Roger Scruton opatrzył jednak istotnym komentarzem: „Interesujący w tym odrodzeniu się teologicznego i filozoficznego myślenia jest fakt, że na ogół następuje ono poza uniwersytetami” (Scruton, 2010, s. 109). Dekady pomijania znaczenia religii, wspieranego zrodzonym w Oświeceniu poglądem, że religia jest wrogiem ludzkości (Scruton, 2016a, s. 128), nie zostały wyparte przez apologetykę religijnego odrodzenia, ale ustąpiły krytyce religii w niespotykanej wcześniej skali. Kto nie przyłączył się do ateistycznego sekularyzmu, ten przynajmniej popadł w nadmierną ostrożność w podejściu do religii jako potencjalnego zagrożenia. „W ostatnich latach stało się bardzo jasne, że jest to temat, którego wielu unika w obawie przed rozbudzeniem etnicznej pasji, która może skutecznie zaszkodzić karierom akademickim, przynajmniej w Wielkiej Brytanii i USA” (Robertson, 2011, s. 32). Wydaje się, że w imię określonych z góry korzyści całymi latami zaniedbywano znaczenie religii we współczesnym świecie<sup>1</sup>, omawiając ją przede wszystkim z perspektywy sekularyzacji, a więc jako zjawisko zanikające (Robertson, 2011, s. 34).

Jeśli na serio potraktujemy tezy głoszone przez neoewolucjonistyczną strategię kwestionowania znaczenia religii, to będziemy musieli również przyjąć, że „nie tylko religię, ale także naukę można pojmować jako kartel memów «wynajmujących» w celu replikacji pewne jednostki lub instytucje, np. uniwersytety” (Gutowski, 2016, s. 57). W nauce, także dzięki pewnym właściwościom chrześcijaństwa (Henrich, 2020, s. 227–229), doszło do kumulacji cech i postaw, które sprawiają, że na tle innych ludzi uczeni wydają się „dziwni”<sup>2</sup>. Mówiąc metaforycznie, jeśli gdzieś naprawdę spełniły się laickie

<sup>1</sup> Oczywiście istnieją ważne wyjątki. Prace Maxa Webera zaprezentowały ściśle związki pomiędzy religią i ekonomią w sposób, który zakwestionował dotychczasowe przywiązanie do postrzegania jedynie korzyści płynących z izolacji życia publicznego od religii (Robertson, 2011, s. 34–35). Dziś jednak krytykuje się podejście Webera, widząc w nim jednostronność wykluczającą inne perspektywy. Korzyści wynikające z symbiozy życia gospodarczego i religii, które Weber przypisał protestantyzmowi, z pewnością można łączyć z chrześcijaństwem już od czasów średniowiecza. Ich związek jedynie z reformacją jest łatwy do zakwestionowania (Stark, 2016, s. 243 i n.).

<sup>2</sup> Od czasu słynnej publikacji J. Henricha, S.J. Heinego i A. Norenzayana w „Behavioral and Brain Sciences” słowo „weird” nabrało nowego znaczenia (Henrich i in., 2010). Użyty w tytule

postulaty Oświecenia i rzeczywiście pojawili się ludzie „wysoce indywidualistyczni, z obsesją na własnym punkcie, zorientowani na kontrolę, nonkonformistyczni i analityczni” (Henrich, 2020, s. 21), to bez wątpienia dokonało się to w murach uniwersytetów niemal na całym świecie, w podobnej skali i z podobnymi skutkami. Znacznie bardziej zastanawiające jest jednak to, że tuż poza murami uniwersytetu mogą żyć ludzie, którzy wydają się – wedle tych standardów – nadal tkwić w tym, co Immanuel Kant nazwał zawinioną przez człowieka niedojrzałością (Kant, 2012, s. 47).

Nie zamierzam tu zastanawiać się nad złożonymi powodami tego stanu rzeczy. Są one przedmiotem fascynujących opracowań i zapewne będą tematem kolejnych. Interesuje mnie tylko, czy obraz świata uwzględniający religię, który rysują przedstawiciele nauk społecznych i humanistycznych, jest opisem wiarygodnym? Podzielam wątpliwości, które sformułował Robert Majewski w felietonie o wymownym tytule: *Czy świat opisany przez elity WEIRD jest „obiektywny” i „uniwersalny”? Mam wątpliwości*. Nie zgadzam się jednak, że charakterystyka Majewskiego jest trafna: „Nauki humanistyczne toczy rak zachodniocentryzmu. [...] wyniki badań naukowych na Zachodzie są niezwykle stronnicze” (Majewski, 2017). Postmodernistyczna i lewicowa krytyka cywilizacji zachodniej nie jest właściwą strategią, jaką powinniśmy zastosować w odpowiedzi na analizy Henricha i innych badaczy. Czy autokrytyka zachodniocentryzmu byłaby zdolna posunąć się do zakwestionowania wysokiej oceny tych cech jej czołowych przedstawicieli, które składają się na charakterystykę WEIRD? Mam wątpliwości.

Uważam, że taka autokrytyka istnieje i ma swoich wybitnych przedstawicieli, chociaż zajmuje margines dominującego dziś nurtu nauk społecznych i humanistycznych. Perspektywa reprezentowana przez takich myślicieli, jak Leszek Kołakowski i Roger Scruton, których argumenty tu przedstawię, jest raczej odosobniona we współczesnej humanistyce akademickiej, mimo to może znacznie lepiej oddawać stan faktyczny. O ile perspektywę głównego nurtu określiłbym jako postulatywną, o tyle perspektywę Kołakowskiego i Scrutona nazwałbym raczej realistyczną.

## Fakty i życzenia

Przewidywania dotyczące przyszłości religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, są zaskakująco niezgodne (Jenkins, 2020; Henrich, 2020; Wilson 2020). Instytu-

---

artykułu Henricha angielski przymiotnik WEIRD jest akronimem utworzonym od słów: Western, Educated, Industrialized, Rich, Democratic, charakteryzujących główne cechy ludzi, którzy przez całe lata byli przedmiotem badań psychologicznych, na podstawie których formułowano uogólnienia dotyczące natury ludzkiej (Henrich, 2020, s. xiii; por. Haidt, 2014, s. 138; Zięba, 2015, s. 36).

cyjonalne formy religii, zwłaszcza na Zachodzie, wydają się poważnie zagrożone, choć niekoniecznie zagrożona jest sama religia (Jenkins, 2020, s. 186). Istnieją społeczności, gdzie odsetek osób o rzeczywistej albo tylko deklarowanej identyfikacji wyznaniowej jest niewielki lub wyraźnie się zmniejsza. Istnieją też jednak całe obszary globu, gdzie systematycznie zwiększa się liczba wierzących i gdzie wzrasta religijna żarliwość. Prognozy Pew Research Center z 2015 r. mówią o wzroście ogólnej liczby osób religijnych, choć przewidują zmiany proporcjonalnego udziału w tej liczbie reprezentantów głównych religii: chrześcijaństwa, islamu, buddyzmu, hinduizmu i judaizmu<sup>3</sup>. Zakłada się, że w 2050 r. wielkość ta wyniesie nawet 87%. Dane te mogą się oczywiście drastycznie różnić w zależności od kraju, grupy społecznej czy kultury. Istotną korelacją, która obecnie wzbudza zainteresowanie uczonych, jest to, że ludzie religijni zwykle mają więcej dzieci (Jenkins, 2020)<sup>4</sup>, dlatego wzrost sekularyzacji prognozuje się głównie w wysoko rozwiniętych społeczeństwach i wśród ludzi młodych. Nie jest jednak pewne, czy te czynniki mogą odwrócić ogólne trendy i zmienić dane dotyczące całej ludzkości. Niektórzy nie wahają się twierdzić, że podawane w tym kontekście informacje mają często charakter propagandowy, są „wspierane przez antyreligijny sektor mediów amerykańskich” (Bohuszewicz, 2017, s. 71; Stark, 2015) i zamiast opisywać rzeczywistość usiłują ją zmienić<sup>5</sup>. Rodney Stark podkreśla, że sposób uzyskiwania danych pomija te formy religijnych zachowań, które nie wyrażają się w przynależności do instytucjonalnych kościołów, a zaliczanie takich ludzi do ateistów byłoby uproszczeniem. Aby obraz był pełny, należałoby jego zdaniem uwzględnić całą różnorodność sceptycznych wobec nauki zachowań, jak okultyzm, magię itp. Czymś innym bowiem jest deklarowana religijność, czymś innym zaangażowanie w instytucjonalną religię, a jeszcze czymś innym potrzeby religijne. W zobiektywizowanych pomiarach większość bogatego życia religijnego nie zostaje ujęta. Narzędzia te nie są po prostu „czułe” na wiele aspektów tego, co nazywamy religią. Nie jest też wykluczone, że i dla samych respondentów

<sup>3</sup> Por. dane publikowane na stronach internetowych Pew Research Center: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> [dostęp: 29.05.2021].

<sup>4</sup> O „zemście kołyski” pisze Steven Pinker, dając do zrozumienia, że zwiększona dzietność w rodzinach religijnych nie może wzmocnić tezy o religijnym odrodzeniu (Pinker, 2018, s. 507). Pomija przy tym fakt, że wzrost liczby chrześcijan na świecie wynika głównie z konwersji (Bohuszewicz, 2017, s. 69).

<sup>5</sup> Maciej Zięba posuwa się jeszcze dalej. Twierdzi, że będąca mniejszością elita WEIRD, którą określa SAP (co jest akronimem utworzonym od angielskich słów: Successful/Single, Agnostic/Atheist, Progressive) ma nieporównywalnie większy wpływ na życie pozostałej większości: „To oni w ostatnich stuleciach dominują w mediach i na uniwersytetach. To oni tworzą intelektualne mody i kształtują opinię publiczną. To oni mają znaczący wpływ na politykę i proces kształtowania legislacji w krajach Zachodu” (Zięba, 2015, s. 36).

wiele z ich własnego życia duchowego pozostaje niedostrzegalne wobec schematyczności mierników, które są używane<sup>6</sup>.

Według Stevena Pinkera korelacja między sekularyzacją a dostatkami i wykształceniem typowa dla społeczeństw zachodnich jest niedającym się zakwestionować faktem (Pinker, 2018, s. 506). Uważa, że zainteresowanie religią jest odwrotnie proporcjonalne do przyrostu populacji WEIRD (Pinker, 2018, s. 509). Innymi słowy, by zakwestionować sens prognoz formułowanych przez Pew Research Center, Pinkerowi wystarczają dane dotyczące krajów zamożnego Zachodu, które uważa za wzorzec rozwoju realizowany uniwersalnie. Ten tok rozumowania opiera się dokładnie na tym, co Kołakowski krytykuje jako oświeceniowy progresywizm. Uczni tacy jak Pinker nie są w stanie dostrzec żadnych zalet światopoglądu ludzi religijnych i z determinacją forsują tezę, że kierunek, w jakim będzie rozwijać się ludzkość, wyklucza inne rozwiązania niż te, które sami wspierają. Nawet gdy fakty temu przeczą.

Rozważmy jedną z możliwych przyczyn takiej determinacji środowisk akademickich. Ankieta przeprowadzona wśród filozofów przez PhilPapers<sup>7</sup> wskazuje odwrotne proporcje między wierzącymi i niewierzącymi do tych, które dotyczą całej populacji<sup>8</sup>. Wśród ankietowanych 931 filozofów, na pytanie o stosunek do Boga („theism or atheism”), aż 72,8% zadeklarowało ateizm, jedynie 14,6% potwierdziło swój teizm, a 12,6% wyraziło chęć innej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Przypuszczam, że rozszerzenie tej ankiety nie zmieniłoby istotnie wyniku. Uniwersytet jest specyficznym środowiskiem, w którym występuje kumulacja specyficznych postaw, także światopoglądowych. Podkreślam to jako możliwą przyczynę zaburzenia wszystkich dalszych wniosków formułowanych przez to środowisko<sup>9</sup>. Szerzenie się naturalizmu, relatywizmu i irracjonalizmu w naukach humanistycznych oraz wspieranie

<sup>6</sup> Przykładem są kraje azjatyckie, w których postawy WEIRD łączą się często z identyfikacją religijną w sposób, który jest nie do pomyślenia na Zachodzie (Bohuszewicz, 2017, s. 72).

<sup>7</sup> Ankieta PhilPapers z 2009 r.: <https://philpapers.org/surveys/results.pl>.

<sup>8</sup> Na dane statystyczne dotyczące filozofów zwrócił moją uwagę artykuł Michaela Tooleya. Odrzucając, jako bezwartościowe, religijne motywacje ludzi religijnych w sprawach aborcji, Tooley podaje na obronę swojej argumentacji dane statystyczne dotyczące deklaracji religijnej wśród filozofów. Wniosek jest jasny. Nie ma powodu brać pod uwagę motywacji religijnych, jeśli tak mało osób w dyskusji między filozofami gotowych jest deklorować teizm: „większość współczesnych filozofów, którzy zastanawiali się nad wierzeniami religijnymi, doszła do wniosku, że nie ma wystarczających powodów, nawet aby wierzyć w istnienie Boga, a cóż dopiero przyjmować znacznie bardziej szczegółowe dogmaty religijne, wchodzące w skład religii takiej jak chrześcijaństwo” (Tooley, 2010, s. 179).

<sup>9</sup> Maciej Zięba twierdzi wprost: „primo, żadna inna społeczność nie ma takich wpływów politycznych, ekonomicznych i medialnych jak populacja WEIRD. Secundo, często uważa ona swoje poglądy za potwierdzone przez naukę, a więc uniwersalne, absolutne, niepodlegające dyskusji i takie, które pozwalają, by narzucać je innym” (Zięba, 2015, s. 36).

dowolnych nonsensów, o ile tylko zachowują pozór nieodparcie lewicowych, nie są obojętne, jeśli nie dla obiektywności badań naukowych, to z pewnością dla sposobu ich prowadzenia, doboru tematyki, metod badawczych, metod interpretowania wyników itp. (Scruton 2010, s. 103; 2015, s. 347). Innymi słowy, istnieje wiele poważnych przeszkód, które mogą wyraźnie utrudnić formułowanie na uniwersytecie afirmatywnych sądów na temat religii. Na te zagrożenia zwraca z kolei uwagę Roger Scruton.

Zmiany w sposobie rozumienia roli edukacji oraz uniwersytetów po części sprawiły, że poglądy takie jak Kołakowskiego i Scrutona stały się rzadkie lub niepożądane<sup>10</sup>. Wspominam o tym, sygnalizując tylko niektóre konsekwencje wynikające z dominacji przedstawicieli WEIRD w naukach społecznych i humanistycznych (Haidt, 2014, s. 251). Opis faktów zderza się w tym przypadku z kontrfaktyczną interpretacją świata, która wytwarzana jest przez uniwersytecką większość. Kołakowskiego oraz Scrutona łączy niepokój wynikający z eliminacji *sacrum* z naszego życia i przekonanie o korzyściach płynących z obecności religii w świecie. Uważam ich stanowisko za realistyczny opis ludzkich potrzeb, który przeciwstawiam postulatywnym zakłębom głównego nurtu WEIRD.

Gdy zestawia się myśl autorów podejmujących te same zagadnienia, naturalnie nasuwa się pytanie o ich wzajemne relacje. O ile mi wiadomo, Kołakowski do Scrutona nie odniósł się wprost w żadnym ze swoich pism. Natomiast Scruton wyraził swoje uznanie dla Kołakowskiego w przejmującym wspomnieniu opublikowanym po śmierci filozofa (Scruton, 2009), w którym przywołał kluczową tezę eseju *Odwet sacrum na kulturze świeckiej* (Kołakowski, 1984, s. 172). Ten fakt ośmiela mnie, by twierdzić, że zestawienie, jakie tu proponuję, jest trafne i usprawiedliwione, przynajmniej z punktu widzenia Scrutona.

## Wola panowania

Kołakowski zaczyna od komentarza dotyczącego prognoz formułowanych na podstawie statystyk: „Losy życia religijnego mają także swoje miejsce wśród dowodów [...] na naszą profetyczną nieudolność; [...] Kiedy gromadzimy statystyki uczestnictwa w nabożeństwach, pokrywające lat kilkadziesiąt, i kiedy usiłujemy jej przekuć w prawo historyczne, nie tyle stosujemy się do jakiejś zasady naukowej, ile raczej oddajemy trybut filozoficznym uprzedzeniom ewolucjonizmu zastosowanego do religioznawstwa, a uprzedzenia te odziedziczy-

<sup>10</sup> O unikaniu w debacie akademickiej trudnych tematów oraz eliminacji osób gotowych je podejmować Scruton pisał wielokrotnie (Scruton, 2003, s. 80; 2012, s. 185–186).

liśmy wprost z progresistycznych schematów Oświecenia” (Kołąkowski, 1984, s. 166). Leszek Kołąkowski napisał te słowa blisko pół wieku temu, wyrażając nie tylko sceptycyzm wobec prób obiektywnego ujęcia zjawisk religijnych, ale także krytykując arogancję zwolenników postępu.

Kołąkowski uważa, że jedną z konsekwencji ulegania progresistycznej propagandzie jest lekceważenie uwikłania nauki w metafizyczne założenia. Jeśli więc dochodzi do zakwestionowania pozycji religii w świecie przez rozwijającą się naukę, to dzieje się tak w imię realizacji postulatów, które same naukowej weryfikacji nie podlegają (Kołąkowski, 1990, s. 219–220). Z obecnie dominującej perspektywy naturalistycznej o religii mówi się co najwyżej jako o pewnym sposobie ewolucyjnego przystosowania człowieka do warunków życia (Gutowski, 2016, s. 21–35; Scruton, 2016a, s. 129–130). Tak rozumiana religia należy do przeszłości. Jej żywiołem jest historia. Religia zinterpretowana jako sposób ewolucyjnego przystosowania nie pasuje do obrazu współczesnego świata opartego na priorytecie wiedzy. Nie jest jednak jasne, czy uczony głoszący nieuchronność sekularyzacji opisuje fakty, czy może replikuje własny systemem wartości (Gutowski, 2016, s. 57). W każdym razie zwolennicy nieuchronności procesu sekularyzacji potwierdzają „priorytet wiedzy”, nawet gdy wypowiadają swój „ewolucjonistyczny dogmat, wedle którego zarówno magia, jak religia sama nie były i nie są niczym innym, jak nieskutecznymi technikami, które zapełniają szpary w naszej wiedzy i w naszych praktycznych umiejętnościach” (Kołąkowski, 1984, s. 166). Uważam za nadmiernie optymistyczne przypuszczenie, że użyteczność ewolucyjna religii wyczerpuje się jedynie w kosmetycznym wypełnianiu „szpar” w naszym poznaniu. Alternatywą, której tu bronię, jest założenie, że religia jest autonomiczną, nieusuwalną potrzebą człowieka (Wolniewicz, 1993, s. 198).

Na różne sposoby usiłowano wykazywać, że zachodzi korelacja pomiędzy przyrostem wiedzy i postępem technicznym a zanikiem żywotności wierzeń religijnych i magicznych przesądów. Tymczasem magia – zauważa Kołąkowski – pozostaje żywa mimo jej oczywistej nieskuteczności. Rozczarowanie progresistów jest wynikiem błędnego założenia ekwiwalentności magii i techniki. Magia nie jest techniką, ale chce nią być. Instrumentalne podejście do świata, które oferuje technika, wydaje się człowiekowi tak atrakcyjne, że usiłuje je zająć nawet w sytuacji, w której nie jest to możliwe. Innymi słowy, wiara w magię jest tylko życzeniem nieograniczonej niczym skuteczności ludzkiego działania. To nie magia jest trwała, ale myślenie magiczne samo w sobie jest trwałe<sup>11</sup>. Dlatego nieustannie powstają coraz to nowe formy okultyzmu

<sup>11</sup> Z tych powodów eliminacja magii nie może się dokonać jako skutek przyrostu poznania naukowego. Byłoby to możliwe tylko przy jednoczesnym zaniku potrzeby technicznej rozwiązywalności problemów nierozwiązywalnych. Ta sama potrzeba panowania nad rzeczami ożywia



(Musiał, 2006), które jedynie potwierdzają żywotność myślenia magicznego. Podzielam uzasadnione racje przeciwników utożsamienia magii z religią (Bocheński, 1994, s. 76 i 111). Religia godzi nas z tym, co nieprzekraczalne, co nieuchronnie jest poza naszą sprawczością, a co Scruton nazywa „nienegocjowalnym porządkiem”<sup>12</sup>.

## Zacieranie granic

Sekularyzacja, przed którą Kołakowski ostrzega, nie polega na dewastacji *sacrum*, ale na zacieraniu granic oddzielających *sacrum* od *profanum*. Wskutek tego zanikają wszelkie punkty orientacyjne, a kultura ulega destrukcyjnej homogenizacji<sup>13</sup>. Choć ze sporządzonego przez Eliadego (1993) katalogu niezliczonych epifanii daje się wysnuć wnioski, że *sacrum* może objawić się niemal we wszystkim, nie znaczy to, że wszystko jest *sacrum*. Jestem przekonany, że duża część religijnego indyferentyzmu wynika właśnie z błędnej interpretacji wiedzy o wielorakości przejawiania się *sacrum*. Z kulturowej różnorodności nie można wyprowadzać normy, zachęcającej do praktykowania dowolnego sposobu życia „na próbę” albo kwestionowania priorytetu własnej kultury. Błąd w tym przypadku polega na tym, że z faktycznej różnorodności ludzkich zachowań wnioskuje się, iż wszystko jedno, w jaki sposób urządzimy własne życie (zgodnie z założeniem, że skoro istnieje duże prawdopodobieństwo, iż większość zachowań ludzkich gdzieś jest normą, to normą jest każde zacho-

---

zarówno naukę, jak i magię. Oznacza to, że zanik tej potrzeby byłby jednakowo niszczący dla magii i dla techniki. Sfera niewiedzy i bezsilności jest nieusuwalna. Magia ją potęguje, a technika okazuje swoją bezsilność mimo ciągłego postępu nauki. To, co w budowanym przez naukę obrazie świata rozpoznajemy jako coś, co nie jest w naszej mocy, może być wypełnione tylko przez religię. Błędem byłoby traktowanie religii w tej funkcji jako konkurencji wobec nauki, tak samo jak błędem jest zamiar, by potrzebę religijną uzasadniać jedynie „szparami” w naukowej wiedzy. Wszelkie próby imitacji naukowego poznania przez religię świadczą o niezrozumieniu zarówno natury owych „szpar”, jak i sensu ich wypełnienia przez religię.

<sup>12</sup> „We wszystkich społeczeństwach z takimi koncepcjami nienegocjowalnego porządku wiąże się religia, która wyłania się spontanicznie” (Scruton, 2016b, s. 110–111; por. Crane, 2019, s. 69).

<sup>13</sup> Erich Fromm, w swojej maksymalistycznej definicji religii, właściwie opowiada się pośrednio za trwałością *sacrum* w tym samym sensie: „[...] przez religię rozumiem każdy system poglądów określających myślenie i działanie, wspólny dla pewnej grupy, który dostarcza jednostce ram orientacji [w świecie] i przedmiotu czci” (Fromm, 1999, s. 55–56). Takie rozumienie religii sprowadza ją jednak do światopoglądu, a choć każda religia jest światopoglądem, nie każdy światopogląd jest religią (Bocheński, 1993, s. 167). Dlatego nie jest pewne, czy Kołakowskiego obrona *sacrum* w kulturze świeckiej nie zmierza w podobnym kierunku co Fromm. W każdym razie trzeba uwzględnić takie ryzyko.



wanie). W gruncie rzeczy kultura rozpoczyna się wraz z ustaleniem czegoś przeciwnego.

Oczywiście, obawa przed ryzykiem konfrontacji z tym, co obce, zmusza niekiedy wyznawców religii do podejmowania desperackich prób przystosowania się do otoczenia (Kołąkowski, 1984, s. 170). Niezależnie jednak od motywów, jakimi religie kierują się w swych modernizacyjnych działaniach, zawsze są one skazane na niepowodzenie. Chrześcijaństwo zagrożenie płynące z takiej strategii przedstawia jako jedną z pokus, na którą Jezus został wystawiony na pustyni (Mt 4, 1-11). Znaczenie tego obrazu wielokrotnie interpretowano jako krytykę modernizacji chrześcijańskiego przesłania, dostrzegając w tym dzieło Antychrysta<sup>14</sup>. Wydaje się wręcz czymś niestosownym głoszenie po raz kolejny, że w wyniku takich przystosowań zagrożona jest religijna tożsamość oparta na rozróżnieniu *sacrum* i *profanum* i że koniec końców kompromis będzie polegał na jakiejś rezygnacji z wyrazistości tego rozróżnienia. Dlatego Kołąkowski uważa postulat równości za niebezpieczny, bo destrukcyjny dla kultury w ogóle<sup>15</sup>, która musi, nawet w swych świeckich rytuałach, skutecznie przeciwstawiać się „siłom przemian” z taką samą determinacją, z jaką przeciwstawia się dążeniom do stagnacji (Kołąkowski, 1984, s. 171). Nieuniknionym skutkiem realizacji postulatów równości byłaby bowiem amorfia i śmierć kultury<sup>16</sup>. Mówiąc o niebezpieczeństwach wynikających z imperatywu równości, nie mam na myśli niewinnego domagania się „równości szans”, ale programowe kwestionowanie i eliminację różnic (Kołąkowski, 1984, s. 170 i 171), które jest równie zabójcze dla kultury, jak entropia jest zabójcza dla życia.

Zagrożenie tymi właśnie tendencjami przepowiedział Kołąkowski w tekście, który Scrutonowi zapadł w pamięć. „Żyjemy w świecie – pisał Kołąkowski – w którym wszystkie formy i wszystkie odróżnienia odziedziczone wystawione są na gwałtowane ataki w imię ideału totalnej jednorodności, przy użyciu mglistych równań, stosownie do których każda różnica jest hierarchią, a każda hierarchia jest opresją” (Kołąkowski, 1984, s. 171). Z trudem, jeśli w ogóle, dają się zidentyfikować źródła woli programowego anulowania różnic i dekretowania równości bez liczenia się z rzeczywistością. Kołąkowski odrzuca

<sup>14</sup> Najbardziej znane przestrogi znajdujemy w dziełach Dostojewskiego, Rozanowa, Bierdiajewa, Sołowjowa, Bensaona i innych.

<sup>15</sup> Wydaje się, że Wolniewicz z podobnych pobudek broni ksenofobii, twierdząc, że „pewien jej poziom wydaje się konieczny dla egzystencji wspólnoty. [...] zanik odczuwanej różnicy między tym, co «swoje», a tym, co «obce» – stanowi dla organizmu śmiertelne zagrożenie. A dla wspólnoty oznacza jej zanik – rozplynięcie się w antropologicznym tle” (Wolniewicz, 2010, s. 44).

<sup>16</sup> „Kultura to przede wszystkim jedność artystycznego stylu we wszystkich przejawach życia danego narodu” (Nietzsche, 1996, s. 8). W oryginale sens, o jaki chodzi Scrutonowi, jest wyraźniej widoczny: „Cultus ist vor Allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes” (Nietzsche, 1906, s. 7).

pogląd, by procesowi temu patronowała jedynie wola polityczna, choć bez wątpienia na gruncie polityki procesy te są widoczne bardziej dziś niż przed pięćdziesięciu laty. Poza polityką Kołakowski dostrzega je również w sztuce, choć nie podaje żadnych przykładów. Przekonujące opisy „niszczenia formy i zacierania granic” (Kołakowski, 1984, s. 172) znajdujemy natomiast w esejach Mikołaja Bierdiajewa, który już w 1914 r. formułował podobne przestrogi pod wpływem pierwszej moskiewskiej wystawy obrazów Pabla Picassa<sup>17</sup>.

Żywotność kultury opiera się na przeciwieństwie *sacrum* i *profanum*, będącym archetypową formą wszelkich hierarchii, wartości i ocen, z których każda w niepowtarzalny sposób wyraża tę pierwotną opozycję. To właśnie ma Kołakowski na myśli, gdy stwierdza, że „[k]iedy sens sakralny ulatuje z kultury, sens *tout court* ulatuje także” (Kołakowski, 1984, s. 172). Wyciąga jednak na tej podstawie wniosek, który brzmi jak oskarżenie wobec optymistycznych ideologii postępu. Wadą ich jest bowiem – twierdzi – zaślepienie wiarą w słuszność dogmatycznie żywionego przekonania „iż przekształcenia życia ludzkiego nie znają barier, że społeczeństwo jest «w zasadzie» doskonale plastyczne i że plastyczność tę i tę zdolność do doskonalenia kwestionować, to przeczyć całkowitej autonomii człowieka, a więc człowieka samego zanegować” (Kołakowski, 1984, s. 172). To słowa, które zacytował Scruton w swym wspomnieniu o Kołakowskim.

## Wiedza o tym, co należy czuć

Podobnie jak Kołakowski, również Scruton uważa, że potrzeba religijnego przeżywania świata jest nieusuwalna i konieczna (Scruton i Dooley, 2016, s. 151). Ludzie „mają wrodzoną potrzebę konceptualizacji swojego świata w kategoriach transcendentálnych i przeżywania różnicy między *sacrum* i *profanum*” (Scruton, 2016a, s. 133; por. Dooley, 2016, s. 13). Oprócz potrzeby zaspokajania wiedzy i poszukiwania wspólnoty, człowiek odczuwa także „potrzebę podporządkowania się bożym nakazom i znalezienia oparcia w gminie współwyznawców” (Scruton, 2003, s. 22; por. Dooley, 2016, s. 3). W Europie dawniej, a w tradycyjnych społeczeństwach do tej pory, systemy edukacji zaspokajały wiele z tych potrzeb (Dooley, 2016, s. 5). Jednak zachodnie systemy

---

<sup>17</sup> „Obecnie duch ludzki wkracza w inny etap swojego bycia, dlatego wszędzie widać symptomy rozwarstwienia i rozproszenia świata materialnego: w chwiejności życia społecznego, a zarazem wszelkiego naszego bytu przynależnego rodzinie; w nauce, która znosi tradycyjną granicę doświadczenia i jest zmuszona uznać dematerializację; w filozofii, w sztuce, w okultyzmie, w kryzysie religii. Rozpada się dawny sposób syntetyzowania przedmiotowego świata rzeczy, bezpowrotnie giną kryształy dawnego piękna” (Bierdiajew, 2010, s. 61).

edukacji, do niedawna podporządkowane niemal wyłącznie zaspokajaniu potrzeb poznawczych, współcześnie coraz częściej służą innym celom (Bloom, 1997; Scruton, 2003, s. 71–72; Scruton, 2010, s. 103). Wspieranie potrzeb religijnych nie zalicza się już do ich priorytetów, nawet jeśli są one definiowane tak szeroko, jak robi to Scruton.

Długa historia asymilacji chrześcijaństwa z filozoficzną tradycją Zachodu doprowadziła do wzmocnienia komponentu intelektualnego w religii do tego stopnia, że dziś stał się dla niej obciążeniem. Nawet jeśli w warstwie światopoglądowej religia nadal dostarcza człowiekowi wszechstronnego wyjaśnienia świata, to traktowanie jej jako konkurencji dla naukowej wiedzy jest po prostu błędem. Fundamentalistyczna wykładnia tekstu Biblii usprawiedliwia z niejednego względu głosy tych krytyków, którzy – jak Richard Dawkins i inni – alarmują z powodu kwestionowania osiągnięć nauki. Zapomina się jednak przy tym, że funkcje kultury, której religia jest częścią, wykraczają poza czysto poznawcze cele i, być może, polegają głównie na tym, co Scruton określa jako wiedzę o tym, „jak należy postępować i co należy czuć” (Scruton, 2010, s. 11).

Religia zdobywa zaufanie ludzi i okazuje swoją użyteczność w inny sposób niż nauka. Determinacja islamskiego samobójcy – argumentuje Scruton – musi nam uświadamiać, że możliwe jest skutecznie zmotywowane działanie, które nie tylko nie opiera się w ogóle na wiedzy, ale może także zachodzić w całkowitej sprzeczności z naszą wiedzą o tym, co jest słuszne, a co niesłuszne. Tym, co w takim przypadku skłania człowieka do postępowania, jest poświęcenie i posłuszeństwo. Innymi słowy, motywacją okazuje się nie wiedza, a emocja. Taki człowiek po prostu wierzy, że jest bezpośrednio wezwany przez Boga do złożenia najwyższej ofiary, dzięki której jego życie nabierze sensu. „Te przekonania są dla tych ludzi ważniejsze niż jakakolwiek wiedza [...] – twierdzi Scruton – dlatego nie da się jej naruszyć żadną krytyką religijnych dogmatów. Przekonania te wyrażają emocjonalną potrzebę, która poprzedza racjonalną argumentację” (Scruton, 2014, s. 1).

W podobny sposób złożoność ludzkich motywacji opisuje amerykański psycholog Jonathan Haidt, który uważa, że do działania skłania nas znacznie skuteczniej to, co emocjonalne, niż to, co racjonalne. Przewagę emotywnej strony umysłu nad jego stroną rozumną wyraża Haidt za pomocą metafory słonia (emocje) i jeźdźca (rozum) (Haidt, 2007, s. 22 i n.; 2014, s. 78). Zapewne zarówno Scruton, jak i Haidt zgodziliby się, że emocjonalne źródło motywacji znajduje się „poza” człowiekiem i że lwią jego część stanowi to, co rozumiemy przez kulturę i tradycję, a do czego dostęp zapewnia nam wychowanie. Religia w oczywisty sposób jest nie tylko istotną częścią tego emocjonalnego residuum, ale również źródłem unikatowych matryc moralnych (Haidt, 2014, s. 142 i n., 198; por. Zięba, 2015, s. 36–37), którymi ludzkość kierowała się

nie tylko znacznie wcześniej, ale także o wiele dłużej niż innymi drogowskazami. Nie da się ignorować faktu, że dla większości ludzi motywacje religijne pozostają nadal ważne i że w przyszłości również zachowają prestiż. Z tego powodu, że zwykle właśnie „emocjonalna potrzeba” skłania nas do działania, a nie racjonalny imperatyw, rozważanie tego, czy to dobrze, czy źle, nie ma sensu. Mało efektywne byłoby również forsowanie wzmacniania jedynie racjonalnego komponentu działania, przy jednoczesnym pomijaniu składnika emocjonalnego. A w gruncie rzeczy właśnie ten scenariusz realizowany jest na Zachodzie od czasów nowożytnych, zwłaszcza w ramach ideologii progresistycznych. Realistycznie byłoby raczej pogodzić się z dysproporcją, o jakiej pisze Haidt, wyciągnąć naukę z przykładów omawianych przez Scrutona i po prostu uwzględnić religię jako kluczowy czynnik wychowania człowieka (Dooley, 2016, s. 4). Trudno powiedzieć, czy jest to rozwiązanie, które można rekomendować wszystkim. Na pewno jednak nie ma uzasadnienia dla rozszerzania kształcenia opartego jednostronnie na wiedzy naukowej i nastawionego wciąż na konfrontację z ważną częścią naszej natury i ogromną spuścizną wiedzy emocjonalnej, którą ludzkość skutecznie czerpała z tradycji, w tym z religii. Gdybym więc na tej podstawie miał powiedzieć, na czym polega trwałość religii według Scrutona, stwierdziłbym, że jest ważnym źródłem wiedzy emocjonalnej, z którą trzeba się liczyć.

## Troska o przeszłość

Zdaniem Scrutona zaspokajanie religijnych potrzeb nie jest zmonopolizowane przez kościoły. Dużą część kompetencji w tym zakresie od wieków z powodzeniem przejmowały instytucje świeckie. Szeroko rozumiana edukacja, która służyła przekazywaniu wspólnej kultury, realizowała potrzeby religijne nie mniej skutecznie (a z czasem nawet bardziej) niż katecheza. Dziś zapewne trudno nam sobie to uzmysłwić, ale nadal potrzeby te są żywe i wciąż widoczne, zwłaszcza w trosce o przeszłość i piękno (Dooley, 2016, s. 7 i 9).

Pauzansza motywowała do odwiedzania i opisywania uroku dawnych miejsc kultu pobożność, która wcale nie wynikała z żywej wiary religijnej. Często bowiem chodziło o podziw i szacunek do miejsc, które były sceną religijnych ceremonii wiele wieków wcześniej (Scruton, 2017a, s. 268). My również poszukujemy podobnego odczucia podczas turystycznych wycieczek. Ale bez porównania silniej rodzi się ono w nas samoistnie, gdy dowiadujemy się o akcie zniszczenia dawnego miejsca religijnej czci. Poczucie zbeszczeszczenia jest przez nas silnie przeżywane, nawet jeśli z miejscem, którego dotyczy, nie wiąże nas żadna bezpośrednia relacja, jak ze zniszczonymi przez talibów

w marcu 2001 r. monumentalnymi posągami Buddy w Bamianie. Nasza gotowość do odczuwania silnej więzi z przeszłością i troska o dobra kultury, z którymi nie wiążą nas żadne bezpośrednie relacje, świadczy tylko o tym, że natura naszych uczuć jest właśnie religijna<sup>18</sup>.

Nasz stosunek do przeszłości i do piękna ma religijny charakter w tym sensie, że wyraża się w trosce, czci i poświęceniu, a więc w tym, co „początkowo oznaczało słowo *religio*: kult bądź ceremonię, której celem było chronienie świętego miejsca przed świętokradztwem” (Scruton, 2018, s. 165). Reakcja na zniszczenie tego, co piękne, ale także tego, co dobre, lub innej wysoko cenionej wartości (włącznie z prawdą), spontanicznie wywołuje w nas poruszenie, które Grecy wywoływali sztucznie, edukując publiczność do przeżywania określonych uczuć i formułowania określonych sądów<sup>19</sup>. Potrzeba poświęcenia nie musi być utożsamiana wyłącznie z religią, jednak gdziekolwiek się przejawia, ma naturę religijną. Z pewnością jest też znacznie powszechniejsza, niż można przypuszczać. Nie trzeba jej także rozumieć jako ofiary w sensie dosłownym i ostatecznym, ale raczej jako rezygnację z tego, co „moje”, na rzecz tego, co „nasze” (Haidt, 2014, s. 135 i n.). Scruton twierdzi jednak coś więcej, powiada mianowicie, że „pragnienie ofiary jest głęboko zakorzenione w każdym z nas, a wzywają do niej nie tylko religie” (Scruton, 2014, s. 1–2). Potrzebę tę widać w praktyce świeckich wspólnot, które przechowują pamięć o heroicznym czynach swoich przodków, dla ochrony których gotowe są się jednoczyć (Benjamin, 2012). Jeśli miałbym wskazać jakiś przykład tego, co Scruton ma na myśli, mówiąc o uniwersalnym i zakorzenionym poczuciu

<sup>18</sup> Podobnych przykładów używa Scruton, opisując reakcje ludzi na niszczenie środowiska naturalnego czy po prostu okolicy, do której czują przywiązanie. „Zbच्ześcić można tylko to, co jest święte; a powszechne pragnienie, by w ten sposób nazywać wandalizm środowiskowy, jest z pewnością dowodem, że ludzie mają te same uczucia, które ożywiały Pauzanasza” (Scruton, 2017a, s. 270). Innym przykładem religijnego stosunku do przeszłości jest dla Scrutona działalność Johna Ruskina, któremu przypisuje umiejętność „budzenia w czytelnikach poczucia, że żyją wśród cennych i uświęconych rzeczy” (Scruton, 2017a, s. 271). Dlatego obecność ruchów ochrony w świecie opanowanym przez postęp nauki i techniki jest silnym argumentem, że „idea *sacrum* trwa mimo zaniku wiary religijnej” (Scruton, 2017a, s. 271).

<sup>19</sup> „Sztuka stopniowo przejęła od religii zadanie symbolicznego ukazywania rzeczywistości duchowej, która wymyka się poznaniu naukowemu. A jako że wskutek tego religia straciła władzę nad zbiorową wyobraźnią, coraz ważniejsza wydaje się kultura, najbardziej niezawodny z kanałów, którymi podniosłe idee etyczne mogą dotrzeć do sceptycznych umysłów” (Scruton, 2010, s. 42). Zapewne zmiana, którą opisuje Scruton, po raz pierwszy dokonała się u Greków. Religia nie jest wyjaśnialna w kategoriach adaptacyjnych do ograniczeń środowiska, w jakim człowiek żyje. *Sacrum* nie jest zrozumiałe w ramach zastosowania, jakie człowiek może z niego zrobić. Choć bez wątplenia zdarzają się przypadki instrumentalnego używania *sacrum*, każdy taki przypadek bezbłędnie rozpoznajemy jako fałszujący jego sens, jako profanację (Scruton, 2018, s. 165; por. Dooley, 2016, s. 8).

ofiarności, to pierwsze, co przychodzi mi na myśl, jest macierzyństwo oraz więzi poświęcenia, które spajają życie rodzinne i motywują nas do troski o naszą wspólną przeszłość.

## Podsumowanie

Scruton i Kołakowski rozumieją *sacrum* jako to, co trwałe i niepodważalne w zmiennym i pozbawionym punktów orientacyjnych świecie. Religię postrzegają jako ważne źródło więzi z własną kulturą i podstawę emocjonalnej solidarności. Łatwo sobie wyobrazić, że dla takich postaw trudno znaleźć zrozumienie wśród ludzi, którzy całe swoje życie oparli na sceptycznym krytycyzmie. Kwestionowanie należy do atrybutów nauki przynajmniej od czasów Kartezjusza. Dla ludzi, którzy zostali ukształtowani w tym duchu, czymś trudnym do zaakceptowania może być przywiązanie do autorytetu czy szacunek do przeszłości, motywowane czymś innym niż tylko antykwarycznym zainteresowaniem historyka. Nie twierdzą, że musimy porzucić zdobycze Oświecenia. Powinniśmy jednak zdać sobie sprawę, że poza przecenianymi relacjami opartymi na umowie „[i]ączą nas więzi, których nie wybieramy, a świat zawiera wartości i wyzwania, które ingerują w bezpieczną arenę naszych porozumień. Próbuując uwzględnić te wartości i wyzwania, ludzie wypracowali pojęcia, dla których prawie lub w ogóle nie ma miejsca w liberalnych teoriach umowy społecznej – pojęcia *sacrum*, wzniosłości, zła i odkupienia, które sugerują zupełnie inną postawę wobec świata niż przyjmowana przez współczesną filozofię moralną” (Scruton, 2017b, s. 127). Prestiż, jakim cieszy się współcześnie wolność, sprawia, że większość młodych ludzi dąży do uwolnienia się od więzi rodzinnych oraz odrzucenia odziedziczonej kultury i tradycji. Religia jest zwykle częścią tych więzi i również wyzwolenie od religii jest traktowane jako istotny etap inicjacji do w pełni wolnego życia człowieka dorosłego.

Dla ludzi nawykłych do podkreślania na każdym kroku swojej wolności rzeczywistość przedstawiona w sposób, w jaki robią to Kołakowski i Scruton, nie ma uroku nieograniczonego pola możliwości i zaczyna być postrzegana jako tor przeszkód. Człowiekowi, któremu przez całe życie aplikowano propagandę sukcesu i wmawiano zalety relatywizmu, czymś nie do zaakceptowania jest religijny punkt widzenia (Bloom, 1997, s. 27). Chrześcijański realizm zarówno co do natury ludzkiej, jak i natury świata jest nie do pogodzenia z liberalnym optymizmem WEIRD, a tym bardziej z progresizmem SAP. Nie bez powodu więc pogląd, „że na większość naszej istoty i powinności nie wyraziliśmy zgody” (Scruton, 2017b, s. 136–137), wywołuje niechęć zarówno wśród studentów, jak i większości ich nauczycieli. Religia jest jedyną istotną



siłą we współczesnym świecie, która broni tego stanowiska, a zarazem neutralizuje nadmierny optymizm (Scruton, 2012, s. 44). Dokonuje tego, m.in. przenosząc nasze najbardziej marzycielskie nadzieje z areny ziemskich działań do sfery transcendencji, która nie podlega naszej woli. Innymi słowy, wiara w transcendencję uwalnia nas od potrzeby uwierzenia, że radykalne zmiany są w naszej mocy, i chroni nas przed konfrontacją z nieuchronnymi porażkami myślenia utopijnego (Scruton, 2012, s. 44). To samo, jak sądzę, ma na myśli Kołakowski, gdy twierdzi, że „[r]eligia jest sposobem, w jaki człowiek akceptuje swoje życie jako nieuchronną porażkę” (Kołakowski, 1984, s. 173).

## Literatura

- Benjamin W. (2012). *Konstelacje*. Tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bierdiajew M. (2010). *Kryzys sztuki*. Tłum. M. Malzahn. *Studia z Historii Filozofii*, 1, 39–63.
- Bloom A. (1997). *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Bocheński J.M. (1993). *Sens życia i inne eseje*. Kraków: Philed.
- Bocheński J.M. (1994). *Sto zabobonów*. Kraków: Philed.
- Bohuszewicz J. (2017). Przyszłość religii w liczbach. *Znak*, 745, 68–73.
- Crane T. (2019). *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*. Tłum. A. Appel. Warszawa: PIW.
- Dooley M. (2016). *Roger Scruton as a Philosopher for Religion*. W: J. Bryson (red.). *The Religious Philosophy of Roger Scruton* (s. 3–15). London – New York: Bloomsbury.
- Eliade M. (1993). *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski. Łódź: Wydawnictwo OPUS.
- Fromm E. (1999). *Psychoanaliza a religia*. Tłum. J. Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Gutowski P. (2016). *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątplenia w religii*. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- Haidt J. (2007). *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*. Tłum. A. Nowak. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Haidt J. (2014). *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?* Tłum. A. Nowa-Młynikowska. Sopot: Smak Słowa.
- Henrich J. (2020). *The WEIRDest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Henrich J., Heine S.J., Norenzayan A. (2010). The Weirdest People in the World. *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2–3), 61–83.
- Huntington S.P. (2018). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. H. Jankowska. Poznań: Zysk i S-ka.



- Jenkins P. (2020) *Fertility and Faith: The Demographic Revolution and the Transformation of World Religions*. Waco: Baylor University Press.
- Kant I. (2012). *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* Tłum. T. Kupś. W: I. Kant. *Dzieła zebrane*. T. 6 (s. 45–53). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kołodkowski L. (1984). *Odwet sacrum na kulturze świeckiej*. W: L. Kołodkowski. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (s. 165–173). Londyn: Aneks.
- Kołodkowski L. (1990). *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica.
- Majewski R. (2017). Czy świat opisany przez elity WEIRD jest „obiektywny” i „uniwersalny”? Mam wątpliwości. *Gazeta Wyborcza. Płock*. <https://plock.wyborcza.pl/plock/7,35681,22538585,czy-swiat-opisany-przez-elity-weird-jest-obiektywny-i-uniwersalny.html> [dostęp: 29.05.2021].
- Musiał Z. (2006). *Antyracjonalizm*. W: Z. Musiał, J. Skarbak, B. Wolniewicz. *Trzy nurty: racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm* (s. 101–165). Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii.
- Nietzsche F. (1906). *David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller*. W: F. Nietzsche. *Unzeitgemäße Betrachtungen. Aus dem Nachlaß 1873–1875. Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe*. T. II (s. 137–207). Leipzig: E.G. Naumann.
- Nietzsche F. (1996). *David Strauss, wyznawca i pisarz*. W: F. Nietzsche. *Niewczesne rozważania* (s. 5–83). Tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Znak.
- Pew Research Center, <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> [dostęp: 29.05.2021].
- Pinker S. (2018). *Nowe Oświecenie. Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Robertson R. (2011). The ‘Return’ of Religion and the Conflict Condition of World Order. *Journal of Globalisation Studies*, 2(1), 32–40.
- Scruton R. (2003). *Zachód i cała reszta*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Scruton R. (2009). *Leszek Kołodkowski: thinker for our time*. <https://www.opendemocracy.net/en/leszek-kolodkowski-thinker-for-our-time-0/> [dostęp: 29.05.2021].
- Scruton R. (2010). *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Scruton R. (2012). *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Scruton R. (2014). *The Soul of the World*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Scruton R. (2015). *Głupcy, oszuści i podżegacze. Myśliciele nowej lewicy*. Tłum. F. Filipowski. Poznań: Zysk i S-ka
- Scruton R. (2016a). *The Return of Religion*. W: M. Dooley (red.). *The Roger Scruton Reader* (s. 128–134). London – New York: Continuum.
- Scruton R. (2016b). *Jak być konserwatystą*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Scruton R. (2017a). *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*. Tłum. J. Grzegorzczak, R.P. Wierchosławski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Scruton R. (2017b). *O naturze ludzkiej*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Scruton R. (2018). *Piękno*. Tłum. S. Krawczyk, A. Rejniak-Majewska. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Scruton R., Dooley M. (2016). *Conversations with Roger Scruton*. London – New York: Bloomsbury.
- Stark R. (2015). *The Triumph of Faith. Why the World is More Religious than Ever*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute.
- Stark R. (2016). *Nie mów fałszywego świadectwa. Odkłamywanie wieków antykatolickiej narracji*. Tłum. J. Kabat. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tooley M. (2010). *Aborcja i zabijanie noworodków*. Tłum. W. Galewicz. W: W. Galewicz (red.). *Początki ludzkiego życia* (s. 165–196). Kraków: Universitas.
- Wilson A. (2020). *Is the Church a Victim of Success? The WEIRD Truth*. Review: 'The WEIRDest People in the World' by Joseph Henrich and 'Fertility and Faith' by Philip Jenkins. <https://www.thegospelcoalition.org/reviews/weirdest-people-henrich-fertility-faith-jenkins/> [dostęp: 29.05.2021].
- Wolniewicz B. (1993). *O istocie religii*. W: B. Wolniewicz. *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego* (s. 160–198). Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wolniewicz B. (2010). *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*. Komorów: Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski.
- Zięba M. (2015). *Najdziwniejsi ludzie świata. Plus Minus. Rzeczpospolita*, 38, 36–39.