



WIARA I ROZUM



WIARA I ROZUM

XVIII Dni Jana Pawła II



WIARA I ROZUM

redakcja naukowa
Ewa Laskowska

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2024

Recenzje wydawnicze

ks. prof. dr hab. Janusz Bujak, Uniwersytet Szczeciński

ks. dr hab. Robert Nęcek, prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Korekta

Dawid Klimowski

Projekt okładki

Wojciech Regulski


Utwór ten dostępny jest na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).



Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-8370-024-3 (druk)

ISBN 978-83-8370-025-0 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700250>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10


wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

WSTĘP

Teksty zebrane w niniejszym tomie są owocem XVIII edycji Dni Jana Pawła II, która miała miejsce w Krakowie w dniach 13–16 listopada 2023 roku. Rozprawa o. dr hab. Mariana Zawady OCD została przedstawiona na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie 7 listopada. Artykuł prof. dr hab. Teresy Grabińskiej zawiera jej wystąpienie podczas panelu dyskusyjnego *Czy można łączyć wiarę z rozumem? Odpowiedzi Jana Pawła II i nasze* Towarzystwa Naukowego Fides et Ratio, który odbył się 13 listopada. Trzy z zamieszczonych tutaj artykułów zostały wygłoszone podczas konferencji naukowej *Korelacja rozumu i wiary w twórczości literackiej oraz w nauczaniu Jana Pawła II*, która odbyła się 14 listopada na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie; są to teksty prof. dr hab. Piotra Mazura, prof. dr hab. Jolanty Dudek oraz dr Roberta Janusza SJ. Prof. dr hab. Wiesław Macek, ks. dr hab. Tadeusz Pabjan oraz dr hab. Agnieszka Lekka-Kowalik zaprezentowali swoje teksty w trakcie głównej sesji naukowej Dni Jana Pawła II, która odbyła się 16 listopada w Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jacek Popiel

 <http://orcid.org/0000-0002-8790-2757> • jacek.popiel@uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński

 <https://ror.org/03bqmcz70>

SŁOWO REKTORA UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

W ramach Dni Jana Pawła II spotykamy się już od 2006 roku, odczytując przy tych okazjach ponownie teksty świętego Jana Pawła II i pochylając się nad związanym z nimi dziedzictwem. Jakkolwiek hasła poszczególnych naszych spotkań były bardzo różne, to jednak zawsze odnosiły się one bezpośrednio do całości dorobku Jana Pawła II, za każdym razem oświetlając inny jego fragment. Przypomnę tylko niektóre z nich: *Prawda, Dobro, Piękno, Godność, Wolność, Dialog, Miłosierdzie, Prawa człowieka i prawa narodów, Nadzieja, Niepodległość, Uniwersytet, Jan Paweł II. Co dalej?, Ku pojednaniu, Gdzie jesteś, źródło? Polska, Ukraina, Europa* (pod ostatnim z wymienionych haseł odbyło się nasze ubiegłoroczne spotkanie).

Jestem przekonany, że po naszych sesjach pozostałoby niewiele trwałych śladów, gdyby wygłaszane przez nas referaty i towarzyszące im dyskusje nie miały ciągu dalszego w postaci tomów pokonferencyjnych. Dlatego też — jak zresztą co roku — zwracam się z serdecznymi podziękowaniami do pani prof. Zofii Zarębianki za przygotowywane przez nią od lat monografie wydawane w ślad za każdą z kolejnych edycji Dni Jana Pawła II. Wypada w tych okolicznościach przypomnieć, że to wydawnictwo stało się również, naturalnie, pokłosiem naszych ubiegłorocznych spotkań.

Mówiłem już w ubiegłym roku w auli Collegium Novum, że wielu z nas — w ramach przygotowań do Dni Jana Pawła II — często do tych pokonferencyjnych publikacji powraca. Tworzą one bowiem prawdziwą bibliotekę, której rozmiary uzmysławiają, jak znaczący wkład wnieśliśmy w to ponadczasowe przedsięwzięcie. Niech wolno mi będzie stwierdzić, że jest to nasze dziedzictwo.

Pragnę przypomnieć, że na ten piśmienniczy zasób składają się ponadto tomy o nieco innym charakterze, zawierające wyłącznie materiały źródłowe. Książę Rektor Robert Tyrała pamięta zapewne, że każdego roku na etapie wczesnych ustaleń organizacyjnych – gdy poszukiwaliśmy dopiero najbardziej współczesnego i adekwatnego hasła, pod którym mogłaby się odbyć kolejna edycja Dni Jana Pawła II – staraliśmy się wybrać z tekstów pozostawionych przez Ojca Świętego dzieła w naszym wspólnym przekonaniu najważniejsze, najsilniej pobudzające do refleksji.

Nie ulega wątpliwości, że temat XVIII edycji Dni Jana Pawła II – *Wiara i rozum* – jest bardzo aktualny. Wskazuje on wszak na relację istniejącą pomiędzy wiarą a nauką, która stała się osią rozważań prowadzonych w jednej z najważniejszych encyklik Ojca Świętego, zatytułowanej *Fides et ratio*, ogłoszonej niemal 25 lat temu. Myślę, że dzisiejsze wystąpienia i dyskusje, jak również towarzyszące im refleksje potwierdzą ponadczasowość tej rozprawy. Każdy z nas, zajmujących się twórczością Karola Wojtyły – Jana Pawła II, może odczytywać ją bowiem w sposób indywidualny, dokonując jej interpretacji z własnej perspektywy.

Wczoraj, podczas znakomitego koncertu, który odbył się w Filharmonii Krakowskiej, przy udziale nie tylko jej Zespołu, ale także Chóru Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II „Psalmodia” i Krakowskiego Chóru Akademickiego Uniwersytetu Jagiellońskiego „Camerata Jagellonica” oraz Chóru i Orkiestry Symfonicznej Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie, miałem poczucie, że słuchając muzyki, powracamy do tego, co znaleźć można u źródeł myślenia Karola Wojtyły – Jana Pawła II, a mianowicie: roli sztuki w życiu i działalności jednostki.

Dla mnie – jako badacza, który przez ponad dwadzieścia lat zajmował się twórczością literacką i teatralną Karola Wojtyły – niezmiennie fascynujące jest to, z jakimi dylematami mierzył się on około 1942 roku, a więc jako osoba bardzo jeszcze młoda, przyszły ojciec święty. Marzył przecież wtedy przede wszystkim o tym, by zostać aktorem, poetą i dramaturgiem (w tym wyborze utwierdzało go zresztą wiele znamienitych postaci z krakowskiego środowiska artystycznego, które w wymienionych dziedzinach wróżyły mu wielkie sukcesy); ostatecznie jednak podjął decyzję odmienną, wybierając drogę kapłańską. To, co musiało się dziać w umyśle tego młodego człowieka – właśnie na płaszczyźnie relacji rozumu i wiary – warto jest próby odtworzenia i prezentacji. Opisane przeze mnie rozterki stanowiły bowiem swoiste odzwierciedlenie napięć istniejących między dwoma siłami – uosobianymi przez *fides* i *ratio* – których nie sposób oddzielić od ludzkiego życia. Wprowadzam ten wątek nieprzypadkowo, wiedząc, że każda z obecnych tu dziś osób zajmujących się dorobkiem Jana Pawła II w przeszłości lub obecnie mogłaby odnieść się do niego w sposób całkiem odmienny, spoglądając nań z własnego, oryginalnego punktu widzenia.

Szczególne podziękowania składam o. prof. Jarosławowi Kupczakowi, przewodniczącemu Komitetu Organizacyjnego Dni Jana Pawła II, za wszystkie jego wysiłki związane z koordynowaniem prac tego zespołu. Słowa uznania i wdzięczności kieruję też, naturalnie, do wszystkich Członków Komitetu. Życzę Państwu, aby dzisiejsze spotkanie okazało się dla Państwa ważne, aby stało się nie tylko okazją do wysłuchania interesujących referatów, lecz także zachętą do późniejszej, ożywionej i twórczej refleksji.

J. Popiel, *Słowo Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego*, [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 7–10 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700250.01>.

ks. Robert Tyrała

 <https://orcid.org/0000-0003-3659-4173> • robert.tyrała@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

SŁOWO NA OTWARCIE GŁÓWNEJ SESI NAUKOWEJ

Magnificencjo, Panie Rektorze naszej *Alma Mater*, Magnificencje, drodzy Rektorzy uczelni wyższych – organizatorzy Dni Jana Pawła II w Krakowie, Członkowie Komitetu Organizacyjnego, Drodzy Profesorowie i Studenci, Czcigodni Księża i Ojcowie, Panie i Panowie, Prelegenci i Słuchacze naszej sesji, także uczestnicy on-line.

Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczyił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie¹.

Tak papież Jan Paweł II rozpoczynał swoją wyjątkową encyklikę *Fides et ratio*, w której podjął temat owej relacji pomiędzy rozumem i wiarą. Jakże szczególnie brzmią te jego słowa w auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego, która jest symbolem wszystkich polskich uczelni. To miejsce, do którego wracamy chętnie podczas Dni Jana Pawła II, organizowanych przez nasze uczelnie, także dlatego, że on – Jan Paweł II – tak bardzo związany ze swoją *Alma Mater*, pokazuje nam nadal drogę jedności i współpracy przy odczytywaniu jego znaczących myśli i przesłań, jakże dzisiaj aktualnych.

Ten związek pomiędzy wiarą a wiedzą (rozumem) jest dla nas dzisiaj również wyzwaniem. Nie będziemy więc uciekali od mówienia o kryzysie wiary i potędze wiedzy, o nowym ateizmie, który może jest także pytaniem. Poszukamy dalej tego, jakie są granice i istota poznania wiary oraz istota i poznanie rozumu. Te dwa skrzydła – wiara i rozum – podczas tej wyjątkowej sesji będą więc

1 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, preambuła.

wektorami, wedle których poszukiwać będziemy prawdy i relacji właśnie tych dwóch sfer. To wszystko przeniesiemy także na codzienne życie. Mam nadzieję na ożywioną dyskusję i słuchanie siebie nawzajem.


Jakże bardzo nam dzisiaj potrzeba nawiązywania na nowo tego dialogu pomiędzy wiarą a rozumem. Jan Paweł II podczas swojego długiego pontyfikatu nam o tym nieustannie przypominał. On nie bał się środowiska naukowego, nie uciekał od trudnych pytań, lecz wprowadzał w świat nauki wiarę bez kompleksów, zawsze w dialogu i relacji do człowieka. On dał przykład nam, ludziom Kościoła, jak mamy poszukiwać ludzi nauki. On wskazywał, że wiara nie zuboży rozumu, ale pomoże mu dość do tego, czego naprawdę poszukuje.

Wszyscy, którzy mieli możliwość spotkania z Janem Pawłem II, wiedzą, że zawsze słuchał, a potem syntetycznie konkludował. Prowadził dialog. Może dzisiaj potrzeba nam w nauce i wierze ludzi na jego miarę?

Myślę, a nawet jestem przekonany, że on siedzi tu gdzieś między nami i będzie się przysłuchiwał temu, co będziemy mówili i słuchali. On pokazał nam w czasie swojego przejścia przez tę ziemię drogę do owej relacji wiary i rozumu, więc i my teraz nie możemy od tego przykładu uciekać. Naszym obowiązkiem wręcz jest go w tym naśladować. Skoro organizujemy jego dni w Krakowie, on nas do tego zobowiązuje.

Życzę wszystkim Państwu owocnych przemyśleń i wniosków. Dziękuję Komitetowi Organizacyjnemu XVIII edycji Dni Jana Pawła II, na czele z o. prof. Jaroławem Kupczakiem OP, za organizację i szansę – dla nas wszystkich – na spotkanie *fides et ratio*.

Wiesław M. Macek

 <https://orcid.org/0000-0002-8190-4620> • macek@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

Centrum Badań Kosmicznych

 <https://ror.org/03zm2br59>

ISTOTA I GRANICE POZNANIA NAUKOWEGO

Celem nauk o przyrodzie jest ustalenie ogólnych praw rządzących różnymi zjawiskami w układach dynamicznych. Poznanie naukowe ma jednak granice wynikające z samej istoty tego rodzaju poznania. Dlatego chciałbym zacząć od zasady falsyfikowalności nauki. Zgodnie bowiem z krytycznym racjonalizmem Karla Poppera nauka wymaga wiedzy intersubiektywnie sprawdzalnej, a naukowe jest to, co może objawiać swoje ograniczenia, szczególnie wtedy, gdy nowa hipoteza naukowa wskazuje na granice dotychczasowej wiedzy. Pozwoli mi to przejść do znaczenia i granic poznania naukowego w kontekście powstania Wszechświata, życia i myśli.

W moim artykule ograniczę się jedynie do zagadnienia powstania Wszechświata w nauce współczesnej zgodnie z rozumieniem materii i czasoprzestrzeni w teorii względności oraz wynikającej stąd struktury Wszechświata, a w szczególności w modelu Wielkiego Wybuchu, a także badań poświęconych unifikacji oddziaływań elementarnych. Możemy bowiem jedynie mówić o pewnych modelach stworzenia, takich jak kwantowy model powstania Wszechświata czy też model rozważany w kontekście bardzo zaawansowanej matematycznie teorii strun. Niewątpliwie pozwalają one lepiej zrozumieć pochodzenie świata, w którym żyjemy. Chciałbym ponadto zasugerować, że nauka współczesna i biblijny opis stworzenia mogą być źródłem wzajemnych inspiracji i poszukiwań. W końcu pojęcie nauki nawiązuje przecież do koncepcji *Logosu* w filozofii greckiej i w Nowym Testamencie.

Istota poznania naukowego

Nauka wymaga wiedzy intersubiektywnie sprawdzalnej. Jak zauważył współczesny filozof nauki Karl R. Popper (1902–1994), istotnie naukowe jest właśnie to, co ma swoje granice¹. Zgodnie bowiem z zasadą falsyfikowalności każdą naukową hipotezę można obalić, proponując hipotezę szerszą niż ta, która była rozważana dotychczas. Zauważył on też, że powstające w ten sposób teorie naukowe dotyczące (pierwszego) świata fizycznego oraz (drugiego) świata ludzkiej psychiki i myśli, a więc informacje zdobyte przez społeczność naukową, stanowią jakby osobny „trzeci świat”, który istnieje obiektywnie – „bez wiedzącego podmiotu”².

Znaczenie i granice nauki

Można z grubsza podzielić nauki o przyrodzie na nauki fizyczne i nauki o życiu³. Specjalny status zajmuje tu matematyka, która jest poniekąd uważana za język tych nauk, dlatego mówimy o naukach matematyczno-przyrodniczych. Celem tych nauk (*science*) jest poznanie praw przyrody, które zależą od skal rozmaitych zjawisk we Wszechświecie: od rozmiarów przestrzennych w mikroświecie dla jąder atomowych ($\sim 10^{-15}$ m) aż do rozmiarów całego obserwowanego Wszechświata ($\sim 10^{27}$ m), tzn. dla 42 rzędów wielkości. Zakres rzędów wielkości skal czasu ($10^{-24} \div 10^{18}$ s) jest podobny, a skale dla mas, od elektronu ($\approx 10^{-30}$ kg) do całego Wszechświata ($\sim 10^{53}$ kg), obejmują nawet 83 rzędy wielkości, czyli prawie dwa razy tyle co każda z tych skal⁴. Nauka powinna więc wyjaśnić zjawiska występujące dla olbrzymiego zakresu skal. Wierzymy, że prawa te są uniwersalne oraz niezmiennie w czasie i przestrzeni, tzn. są takie same dla całego Wszechświata i nie zmieniają się w czasie jego ewolucji.

Trzeba przyznać, że do tej pory nauka nie jest jednak w stanie podać ostatecznej przyczyny powstania Wszechświata ani tym bardziej rozwiązać zagadnienia powstania życia, a nawet powstania myśli w rozwiniętych organizmach żywych (*homo sapiens*)⁵. Paradoksalnie te tajemnicze przejścia pozostają z naukowego

1 Por. W. Macek, *Rola nauki w społeczeństwie opartym na wiedzy*, [w:] *Społeczeństwo polskie dziś: samoświadomość, uznanie, edukacja*, red. M. Saganiak, M. Werner, M. Woźniewska-Działak, Ł. Kucharczyk, Warszawa 2018, s. 355–365.

2 W. Macek, *Rola nauki w społeczeństwie opartym na wiedzy*, dz. cyt., s. 357–360.

3 Wonderverso – Showcasing the fundamentally relational character of Nature, <https://wonderverso.home.blog/> (15.02.2024).

4 Na początku swej ewolucji, kiedy Wszechświat był ekstremalnie mały (na skali Plancka, $\sim 10^{-35}$ m), jego rozmiar był nawet 20 rzędów wielkości mniejszy od rozmiaru protonu ($\sim 10^{-15}$ m).

5 Por. M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008.

punktu widzenia jakby „przeskokami niedozwolonymi”⁶. W dalszej części artykułu chciałbym się ograniczyć jedynie do problematyki powstania Wszechświata w nawiązaniu do odwiecznego pytania Parmenidesa (540–470 przed Chr.), podanego w czasach nowożytnych przez Gottfrieda Wilhelma von Leibniza (1646–1716): „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”.

Wszechświat w nauce współczesnej

Czas i przestrzeń

Klasyczne wyobrażenie o płaskiej przestrzeni pochodzi od starożytnego matematyka Euklidesa z Aleksandrii (365–270 przed Chr.)⁷. Geometria euklidesowa dobrze opisuje przestrzeń fizyczną na skalach makroskopowych, ale załamuje się na bardzo małych odległościach porównywalnych z rozmiarami atomów ($\sim 10^{-10}$ m), gdzie zaczynają być istotne efekty kwantowe, a także w pobliżu bardzo silnych pól grawitacyjnych, np. w otoczeniu czarnych dziur o niewielkich rozmiarach rzędu kilkunastu kilometrów, ale o masach porównywalnych do masy Słońca albo większych od niej⁸.

Czasoprzestrzeń i materia

Isaac Newton (1643–1727) uważał, że czas i przestrzeń są od siebie niezależne⁹. W tym podejściu można sobie wyobrazić nawet pustą przestrzeń bez materii. Według mechaniki klasycznej ciała materialne poruszają się w przestrzeni po swoich torach z powodu sił działających na te ciała, a czas jest niezależnym parametrem odpowiednich równań różniczkowych. Z kolei Leibniz myślał o czasie i przestrzeni jako o relacjach porządkujących rzeczy lub zdarzenia. Dlatego według niego Bóg stworzył Wszechświat razem z czasem i przestrzenią. Nie można więc wyobrazić sobie przestrzeni bez materii. Mamy tu więc zapewne początek myślenia o pojęciu czasoprzestrzeni.

Nowoczesną koncepcję czasoprzestrzeni jako zbioru zdarzeń zlokalizowanych w czasie i przestrzeni zawdzięczamy pracom Alberta Einsteina (1879–1955).

6 M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, rozdz. 8, pkt 6.

7 Por. Euklides, *Elementy*, ks. 5–6: *Teoria proporcji i podobieństwa*, tłum. i komentarz P. Błaszczyk, K. Mrówka, Kraków 2013.

8 Por. W. M. Macek, *Uwagi o rozumieniu czasu i przestrzeni w fizyce i filozofii*, [w:] *Czasoprzestrzeń. Badania interdyscyplinarne*, red. M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Sulej, Warszawa 2020, s. 31–38 (Interdyscyplinaria).

9 Por. I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. J. Wawrzycki, Kraków 2011.

W roku 1905 opracował on szczególną teorię względności, która opisuje dynamikę ciał materialnych przy dużych prędkościach (porównywalnych z prędkością światła). Einstein posłużył się tu pojęciem czterowymiarowej czasoprzestrzeni postulowanej przez Hermanna Minkowskiego (1864–1909). Punkty są w niej określone przez cztery składowe: jeden wymiar odpowiada czasowi, a trzy pozostałe – klasycznej przestrzeni fizycznej.

Okazuje się, że z uwagi na zasadę względności prawa dynamiki powinny być takie same we wszystkich inercjalnych układach odniesienia (tzn. poruszających się ruchem jednostajnym prostoliniowym). Jeśli ponadto prędkość światła w próżni c , która jest maksymalną prędkością rozchodzenia się sygnałów we Wszechświecie, nie zależy od układu odniesienia, to powinniśmy, zgodnie z transformacją sformułowaną przez holenderskiego fizyka Hendrika Lorentza (1853–1928), mieć do czynienia z dylatacją czasu i skróceniem długości dla układów poruszających się względem obserwatora. W szczególności pojęcie równoczesności staje się względne, czyli zależy od układu odniesienia. Ponadto dowolna masa m jest równoważna energii E , zgodnie ze znanym wzorem Einsteina: $E = mc^2$.

Czas w ogólnej teorii względności

Prawdziwa rewolucja w naukowym rozumieniu czasu i przestrzeni dokonała się jednak dopiero ponad sto lat temu (1915–1916) dzięki powstaniu ogólnej teorii względności, która opisuje dynamikę materii w przypadku silnych pól grawitacyjnych¹⁰. Jak się więc okazuje, z ogólnej zasady względności wynika, iż po to, aby prawa fizyki nie zależały od układu odniesienia (nawet w układach nieinercjalnych, tzn. poruszających się z przyspieszeniem), czasoprzestrzeń i materia nie mogą być od siebie niezależne¹¹.

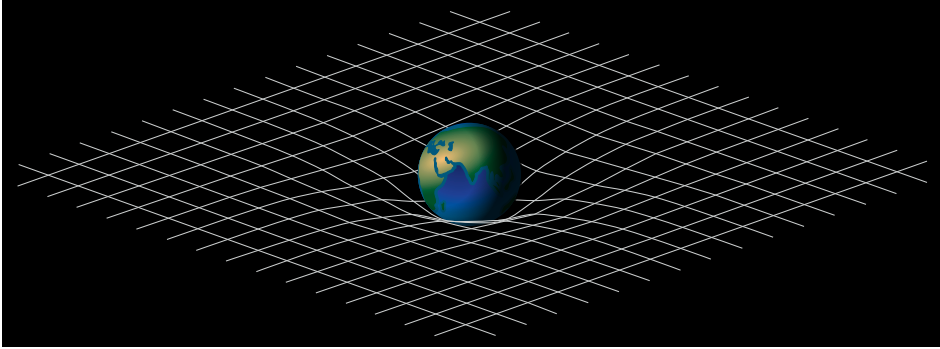
Według Einsteina grawitacja objawia się zakrzywieniem lokalnej czasoprzestrzeni (rys. 1). Zamiast płaskiej czterowymiarowej przestrzeni Minkowskiego mamy więc do czynienia z przestrzenią nieeuklidesową o krzywiznie dodatniej (eliptycznej) lub ujemnej (hiperbolicznej), czyli z przestrzenią Geорга F. B. Riemanna (1826–1866). Geometria Minkowskiego (czterowymiarowy odpowiednik trójwymiarowej przestrzeni Euklidesa) jest więc jedynie szczególnym przypadkiem geometrii Riemanna. Dlatego w wielkim skrócie można powiedzieć, że:

- masa (energia) wskazuje czasoprzestrzeni, jak się zakrzywić;
- czasoprzestrzeń mówi masie, jak się poruszać.

¹⁰ Por. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, rozdz. 2, pkt 4.

¹¹ Por. W. M. Macek, *The Origin of the World: Cosmos or Chaos?*, Warszawa 2020, rozdz. 2.1.

Rys. 1. Zakrzywienie przestrzeni Riemanna



Źródło: Spacetime lattice analogy. Authored by: Mysid. Provided by: Wikipedia. Located at: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Spacetime_lattice_analogy.svg. License: Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0 Unported (CC BY-SA 3.0)

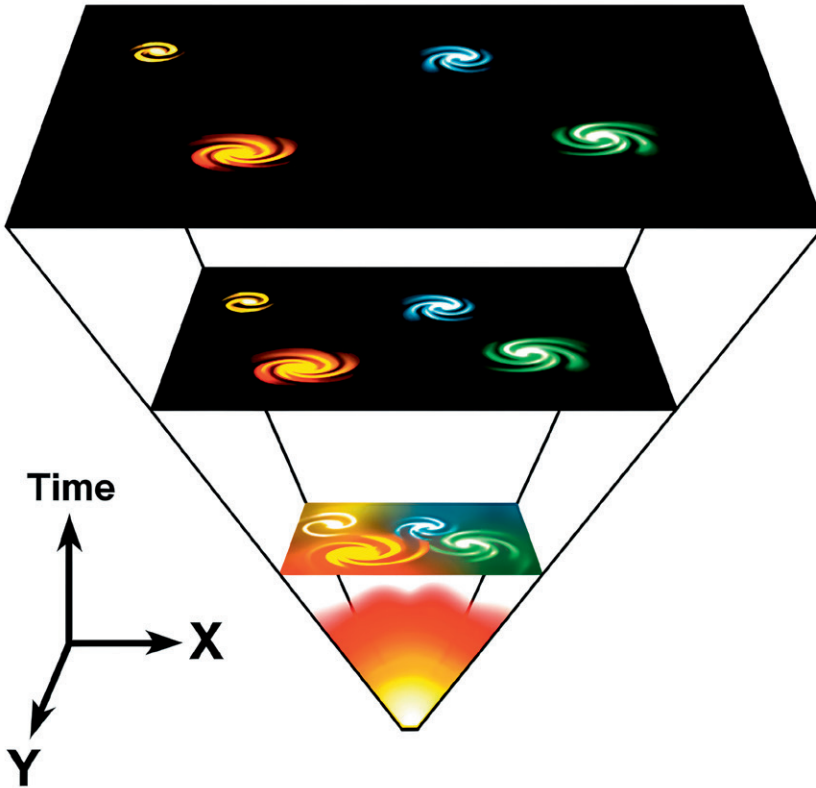
Dzięki odkryciu fal grawitacyjnych przez międzynarodowy zespół LIGO (Laser Interferometer Gravitational-Wave Observatory) w roku 2016, czyli w setną rocznicę powstania ogólnej teorii względności, jesteśmy obecnie świadkami niezwykle doświadczalnego potwierdzenia ogólnej teorii względności. Zgodnie z tym scenariuszem tak silne fale grawitacyjne powstały kilka miliardów lat temu w wyniku połączenia się dwóch czarnych dziur o masach rzędu 30 mas Słońca. Spora część olbrzymiej energii wyzwolonej w tym procesie (ok. 5 procent, odpowiadające trzem masom Słońca) została wtedy wysłana w postaci fal grawitacyjnych, które są w rzeczy samej zaburzeniami zakrzywionej czasoprzestrzeni w pobliżu czarnych dziur¹².

Model Wielkiego Wybuchu

Według modelu Wielkiego Wybuchu Wszechświat wyłonił się z bardzo gęstego i gorącego stanu, odpowiadającego początkowej osobliwości. Od tamtej pory sama przestrzeń rozszerza się z biegiem czasu, odsuwając od siebie galaktyki (podobnie jak plamki na powierzchni nadmuchiwane balonu). Graficzny schemat pokazany na rysunku 2 ilustruje koncepcję ekspansji kawałka płaskiego dwuwymiarowego Wszechświata.

12 Por. W. M. Macek, *The Origin of the World...*, dz. cyt., s. 20.

Rys. 2. Rozszerzający się Wszechświat



Źródło: Universe expansion. Authored by: Gnixon. Provided by: Wikipedia. Located at: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Universe_expansion2.png. License: Public Domain

Bardziej realistyczny model ewolucji Wszechświata jest oparty na danych pomiarowych z nowoczesnych sond kosmicznych: COBE (Cosmic Background Explorer) z lat 1989–1993, WMAP (Wilkinson Microwave Anisotropy Probe) z lat 2001–2010 oraz misji Plancka (2009–2013). Zgodnie z tymi danymi nasz Wszechświat narodził się około 14 miliardów lat temu ($\sim 5 \times 10^{17}$ s), kiedy po Wielkim Wybuchu po początkowej ekstremalnie krótkiej ($\sim 10^{-43}$ s) erze Plancka, na skali przestrzennej $\sim 10^{-35}$ m, prawdopodobnie na skutek inflacji nastąpił wykładniczy wzrost rozmiarów (o czynnik rzędu $2^{100} \approx 10^{30}$). Po upływie pikosekundy (10^{-12} s) odpowiadającej początkowi ery kwarkowej i około 20 mikrosekund ($1 \mu\text{s} = 10^{-6}$ s) dla ery hadronowej oraz pierwszej sekundy (~ 1 s), kiedy zaczęła się era leptona, możliwe było powstanie cząstek światła (fotonów) w ciągu zaledwie 10 s od hipotetycznej chwili zero. Pierwsze trzy minuty były bowiem decydujące dla dalszych losów naszego Wszechświata, jak głosi tytuł znanej książki Stevena

Weinberga (1933–2021)¹³. Jednak dopiero po 70 tysiącach lat światło oddziela się od materii, a po upływie 400 tysięcy lat powstają atomy¹⁴.

Z tego właśnie okresu pochodzi obserwowane obecnie promieniowanie w zakresie mikrofalowym, które jest niezwykle pozostałością po początku naszego Wszechświata. Dlatego fluktuacje mikrofalowego promieniowania tła służą do testowania i weryfikacji rozmaitych proponowanych modeli powstania Wszechświata. Dla celów edukacyjnych powstały nawet rozmaite wizualizacje, także mechaniczne, które można oglądać, np. w Narodowym Muzeum Lotnictwa i Przestrzeni Kosmicznej (National Air and Space Museum) w Waszyngtonie.

Wydaje się, że dopiero po początkowym okresie tzw. ciemnych wieków (*Dark Ages*), czyli po 400 mln lat (może nawet później, ok. 550 mln lat) od Wielkiego Wybuchu, mogły zaświecić pierwsze gwiazdy. To w gwiazdach w wyniku nukleosyntezy z pierwotnego wodoru nie tylko powstaje hel (oprócz promieniowania γ i neutrin), ale mogą także powstawać ciężkie pierwiastki, takie jak węgiel, azot czy tlen, potrzebne do powstania życia. W ten oto sposób po uformowaniu się galaktyk na jednym z ramion Galaktyki Drogi Mlecznej 5 miliardów lat temu powstał w końcu nasz Układ Słoneczny. To właśnie tam na jednej z planet po następnym miliardzie lat od jego powstania narodziło się życie.

Unifikacja oddziaływań elementarnych

Zgodnie ze standardowym modelem cząstek elementarnych¹⁵ oddziaływania silne między różnymi kwarkami, które są elementarnymi składnikami barionów (takich jak protony, neutrony i cząstki dziwne) w jądrach atomowych, mogą być opisywane za pomocą wymiany wirtualnych gluonów. Stosuje się tu teorię zwaną chromodynamiką kwantową. Ponadto oddziaływania słabe między leptonami (elektrony, miony, taony i neutrina) są możliwe dzięki wymianie ciężkich bozonów pośredniczących W^\pm lub Z^0 , co może prowadzić do rozpadu jąder atomowych. Oba rodzaje sił działają na małych skalach jądrowych, są więc krótkozasięgowe. Natomiast cząstki elementarne obdarzone ładunkiem mogą również oddziaływać elektromagnetycznie za pomocą wymiany fotonów na dużych odległościach.

Udało się już zunifikować oddziaływania elektromagnetyczne i słabe (mała unifikacja); mówimy wtedy o siłach elektroślabych. Nie zdołano jednak odkryć grawitonu, który byłby odpowiedzialny za inną siłę dalekiego zasięgu, czyli za

13 Por. S. Weinberg, *Pierwsze trzy minuty. Współczesne poglądy na początki Wszechświata*, tłum. P. Blum, Warszawa 1977 (drugie wydanie w 1998 roku).

14 Por. W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010, dodatek C.

15 *Model standardowy*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Model_standardowy (15.02.2024).

oddziaływanie grawitacyjne, mimo że było to celem poszukiwanej teorii wielkiej unifikacji (Grand Unified Theory, GUT). Z tego powodu nie możemy zbyt wiele powiedzieć o roli tych czterech rodzajów sił przy narodzeniu się Wszechświata. Choć zapewne już w pierwszej mikrosekundzie jego ewolucji nastąpiło rozdzielenie się tych czterech różnych oddziaływań elementarnych, to naukowcy są przekonani, że na samym początku ($\sim 10^{-43}$ s) na skali Plancka ($\sim 10^{-35}$ m) istniała jedna wciąż nieznaną siłą. Moim zdaniem jakieś proste prawo dynamiki nieliniowej w ramach współczesnej teorii chaosu deterministycznego i fraktali mogłoby opisać ukryty porządek w erze Plancka, kiedy to rodzi się czas i przestrzeń¹⁶.

Naukowe modele stworzenia świata

Niestety nie powstała jeszcze kwantowa teoria grawitacji. Zaproponowano jedynie rozmaite możliwe modelowe scenariusze powstania Wszechświata, takie jak np.: model kwantowy, model oparty o tzw. geometrię nieprzemienią, teorię strun, model cykliczny czy też model wiecznej chaotycznej inflacji¹⁷. Postaram się omówić tutaj krótko jedynie dwa z tych scenariuszy.

Model kwantowy

Pojęcie klasycznej czasoprzestrzeni załamuje się w teorii kwantowej. Zgodnie bowiem z zasadą nieokreśloności Wernera Heisenberga (1901–1976) położenie i czas nie mogą być jednocześnie zmierzone. W fizyce kwantowej cząstki elementarne w mikroświecie, takie jak protony, neutrony oraz elektrony i fotony, są bowiem opisywane przez funkcje falowe, które są z kolei elementami abstrakcyjnej przestrzeni Hilberta (unormowanych funkcji zespolonych)¹⁸. Z uwagi na dualizm korpuskularno-falowy według Louisa de Broglie'a (1892–1987) możemy nawet mówić o falach materii, które są deterministycznymi rozwiązaniami równania Erwina Schrödingera (1887–1961). Jednak dopiero kwadrat modułu tych funkcji ma sens fizyczny: jest on gęstością prawdopodobieństwa znalezienia się tego obiektu w danym niewielkim elemencie przestrzeni.

16 Por. W.M. Macek, *On the Origin of the Universe: Chaos or Cosmos?*, [w:] *14th Chaotic Modeling and Simulation International Conference*, ed. by Ch. H. Skiadas, Y. Dimotikalis, s. 314–326, https://doi.org/10.1007/978-3-030-96964-6_21; W.M. Macek, *The Origin of the World...*, dz. cyt., s. 50.

17 Por. W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, dz. cyt., dodatek C.

18 Por. W.M. Macek, *The Origin of the World...*, dz. cyt., s. 26.

Trzeba przyznać, że kwestia interpretacji (statystyczna i ontologiczna) funkcji falowej w równaniu Schrödingera pozostaje nadal sprawą otwartą¹⁹. Na przykład w roku 1935 Albert Einstein, Boris Podolsky i Nathan Rosen zademonstrowali swoje poglądy na rzeczywistość w mikroświecie, argumentując, że trzy oczywiste zasady (realizmu, indukcji i przyczynowości lokalnej) nie mogą być jednocześnie spełnione w teorii kwantowej (paradoks EPR)²⁰. Z filozoficznego punktu widzenia ten wniosek jest paradoksalny, choć mamy już całkiem przekonujące dowody eksperymentalne potwierdzające przedziwną naturę rzeczywistości na bardzo małych skalach. Dlatego wydaje się, że nie można już trzymać się w ontologii wyłącznie klasycznego pojęcia bytu i czasoprzestrzeni w teorii klasycznej²¹.

W roku 1983 James B. Hartle (1939–2023) i Stephen W. Hawking (1942–2018) skonstruowali funkcję falową również dla początkowego stanu supergęstego jądra na skali Plancka, mimo iż jego rozmiar musiał być 20 rzędów mniejszy od rozmiarów protonu, w przypadku którego zazwyczaj stosuje się teorię kwantową. Uzyskali oni niezerowe prawdopodobieństwo przejścia od podstawowego stanu próżni kwantowej o zerowej objętości do stanu o niezerowej objętości. Według podanej przez nich interpretacji ukazuje to narodzenie się Wszechświata bez początku (osobliwości), jakby „z niczego”²². Moim zdaniem, chociaż próżnia kwantowa reprezentuje jedynie rozmaite możliwe stany układu fizycznego i nie może więc być utożsamiana z filozoficznym ani teologicznym pojęciem nicości (*ex nihilo*), to model kwantowy pozostaje nadal interesującym scenariuszem pochodzenia naszego świata.

Teoria strun

Aby zrozumieć rolę siły grawitacyjnej na skali Plancka ($\sim 10^{-35}$ m), w której to efekty kwantowej grawitacji powinny odgrywać istotną rolę, rozważa się też pojęcie hiperprzestrzeni. Te dodatkowe wymiary odpowiadają za grawitację; są one jednak tak niewielkie w porównaniu ze skalami makroskopowymi, iż nie możemy ich praktycznie dostrzec w obserwowanym świecie. Mówimy wtedy o wymiarach „zwiniętych”, czyli skompaktyfikowanych. Przykładem takiej hiperprzestrzeni jest tzw. rozmaitość (kształt) Calabiego–Yau²³.

19 Por. B. d’Espagnat, *In Search of Reality*, New York–Berlin 1983.

20 Por. W. M. Macek, *The Origin of the World...*, s. 59.

21 Por. W. M. Macek, *On Being and Non-being in Science, Philosophy, and Theology*, [w:] *Interpretazioni del reale. Teologia, filosofia e scienze in dialogo*, a cura di P. Coda, R. Presilla, Roma 2000, s. 119–132 (Quaderni Sefir, 1).

22 J. B. Hartle, S. W. Hawking, *Wave Function of the Universe*, „Physical Review D” 28 (1983) nr 12, s. 2960–2975, <https://doi.org/10.1103/PhysRevD.28.2960>.

23 Por. S.-T. Yau, S. Nadis, *Geometria teorii strun. Ukryte wymiary przestrzeni*, tłum. B. Bieniok, E. L. Ło-

Niektórzy fizycy pracują nad nową teorią przestrzeni, czasu i materii w ramach takiej wielowymiarowej teorii strun, aby mogła nam ona pomóc lepiej zrozumieć pochodzenie Wszechświata. Ta zaawansowana matematycznie (supersymetryczna) teoria superstrun opiera się jednak na ideach trudnych do doświadczalnej weryfikacji. Zakłada się w niej, że cząstki elementarne w przyrodzie nie są punktowe, ale mają kształt wielowymiarowych strun, czyli tzw. bran (wielowymiarowe „membrany”). Prowadzi to do pewnych dziwnych scenariuszy pochodzenia Wszechświata.

A mianowicie teoria superstrun twierdzi, że czasoprzestrzeń ma więcej niż cztery wymiary. Oddziaływania cząstek elementarnych są ograniczone do trzech dostrzegalnych przez nas wymiarów i czasu (czwarty wymiar), z wyjątkiem grawitacji, która może „wyciekać” do tych ekstra wymiarów. Zgodnie z jedną z wersji tej teorii, tzw. M-teorii²⁴, grawitacja wymaga dodatkowych sześciu wymiarów. Dlatego 11-wymiarowa hiperprzestrzeń jest potrzebna, aby nasz Wszechświat mógł się zderzyć z jakimś innym wszechświatem, kiedy miał miejsce Wielki Wybuch. Takie scenariusze zderzeń 10-wymiarowych bran są bardzo spekulatywne, gdyż teoria superstrun jest wciąż w fazie rozwoju i trudno ją poddawać testom doświadczalnym. Pobudza ona jednak kosmologów i fizyków do poszukiwania nowych rodzajów weryfikacji rozmaitych modeli stworzenia.

Biblijna koncepcja stworzenia

Natomiast teologiczna prawda o stworzeniu świata stanowi tło dziejów zbawienia²⁵. Stary Testament przedstawia stworzenie nieba i ziemi (czyli całego Kosmosu) przez Boga, opisując obrazowo kolejne dni stworzenia²⁶. Tak więc najpierw oddziela On światło od ciemności, niebo od wód, potem powstają ziemia i rośliny, ciała niebieskie, istoty żywe, a następnie człowiek. W końcu dzień siódmy jest przeznaczony na odpoczynek Stwórcy. Te siedem dni niewątpliwie nawiązują symbolicznie do pojęcia doskonałości (Rdz 1, 1). W biblijnym opisie gwiazdy, Słońce i Księżyc są ciałami niebieskimi. Jest to zatem etiologiczny obrazowy sposób pojmowania przyczyn, który może być uznany za początkową wersję naukowego rozumienia świata. Dlatego, moim zdaniem, nauka współ-

kas, il. X. Gu, X. Yin, Warszawa 2012, passim.

24 E. Witten, *String Theory Dynamics in Various Dimensions*, „Nuclear Physics B” 443 (1995) nr 1–2, s. 85–126, [https://doi.org/10.1016/0550-3213\(95\)00158-O](https://doi.org/10.1016/0550-3213(95)00158-O).

25 Por. W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, dz. cyt., dodatek B1.

26 Por. W.M. Macek, *The Origin of the World...*, dz. cyt., s. 6–10.

czesna i biblijny opis stworzenia mogą być źródłem wzajemnych inspiracji i poszukiwań sensu istnienia świata²⁷.

Podsumowanie

Istotnym celem nauk matematyczno-przyrodniczych jest poznanie praw przyrody, które zależą od skal rozmaitych zjawisk we Wszechświecie. Ponadto granice poznania naukowego wynikają z zasady falsyfikowalności nauki. Zgodnie z krytycznym racjonalizmem Poppera nauka wymaga wiedzy intersubiektywnie sprawdzalnej, a nowe hipotezy naukowe powinny objawiać granice dotychczas uznanej wiedzy. Trzeba przyznać, że nauka wciąż nie może udzielić żadnej ostatecznej odpowiedzi na problem powstania Wszechświata ani tym bardziej na powstanie życia i myśli. Może ona jednak rzucić nowe światło na odwieczne filozoficzne zagadnienie: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Wydaje się, że zgodnie ze standardowym modelem Wielkiego Wybuchu nowe scenariusze oparte na ogólnej teorii względności i fizyce kwantowej, m.in. kwantowy model kreacji Wszechświata bądź inna możliwa koncepcja zderzeń wielowymiarowych bran w teorii strun, mogą nam pomóc zrozumieć pochodzenie naszego świata. Rozum organizujący świat, który jest zasadą nauki, Grecy nazwali *Logosem*. Od Greków termin ten przejął Nowy Testament. Mam zatem szczerą nadzieję, że filozofia i teologia nauki oparta na naukach matematyczno-przyrodniczych pozwoli na lepsze rozumienie sensu istnienia człowieka we Wszechświecie.

Badania te zostały częściowo wsparte przez Narodowe Centrum Nauki (NCN) w projekcie nr 2021/41/B/ST10/00823.

Abstract

The Essence and Limits of Scientific Knowledge

The essential aim of the mathematical natural sciences is knowledge of laws of nature, which depend on the scales of various phenomena in the Universe. Moreover, the limits of scientific knowledge result from the principle of falsifiability. According to Karl Popper's critical rationalism, science requires knowledge that is verified intersubjectively, and new hypotheses should reveal the limits of the knowledge previously recognized. Admittedly, science cannot give any ultimate answer for the problem of the origin of the


27 Por. W. M. Macek, *Teologia nauki*, [w:] *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera*, red. B. Brożek i in., Kraków 2011, s. 203–237.

Universe, or even for the emergence of life and thought. But it could shed new light on the old-age philosophical conundrum: “Why does something exist instead of nothing?”. It seems that according to the standard Big Bang model, some new scenarios based on the general theory of relativity and quantum physics, including the quantum model for the creation of the Universe or possibly collision of branes in string theory, could help us understand the origin of the world. Reason organizing the world, which is the principle of science, the Greeks called Logos. From Greeks this term was taken over by the New Testament. Therefore, I sincerely hope that the philosophy and theology of science based on mathematical natural sciences will allow for a better understanding of the meaning of human existence in the Universe. This work has been partially supported by the National Science Centre, Poland (NCN), through grant No. 2021/41/B/ST10/00823.

Keywords: science, spacetime, general relativity, Universe, quantum theory, origin, creation

W. M. Macek, *Istota i granice poznania naukowego*, [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 13–24 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700250.03>.

ks. Tadeusz Pabjan

 <https://orcid.org/0000-0003-1483-026x> • tadeusz.pabjan@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g918z>

NOWY ATEIZM JAKO WYZWANIE DLA WIARY I ROZUMU

Termin „wyzwanie”, który pojawia się w tytule tego opracowania, domaga się wyjaśnienia. Czy bowiem nowy ateizm faktycznie można potraktować w kategoriach „wyzwania” dla wiary i rozumu? Zapewne znajdzie się wielu teologów i filozofów – a także przedstawiciele nauk przyrodniczych i naukowców – którzy uznają, że to słowo nie jest odpowiednie, bo nowy ateizm nie jest zjawiskiem zasługującym na to, by traktować je w kategoriach „wyzwania”. W wielu przypadkach argumentacja nowych ateistów nie sprowadza się bowiem do rzeczowych, metodologicznie poprawnych, systematycznych analiz, ale do zwykłej retoryki połączonej z wybiórczym traktowaniem faktów i często wyolbrzymianiem ich w celu wywołania większego wrażenia, jak również systematycznym pomijaniem tych, które nie pasują do danej tezy. Nie bez znaczenia jest też to, że argumentacja nowych ateistów ma jeden wspólny mianownik – jest nim ostra krytyka religii jako takiej, niekiedy nawet połączona z traktowaniem wszystkich ludzi wierzących jako umysłowo chorych¹. Miejsce merytorycznej argumentacji bardzo często zajmuje tu pseudonaukowa spekulacja połączona z dogmatyczną wiarą w słuszność ateizmu. Alister McGrath zauważa w tym kontekście, że nowi ateści przypominają często natchnionych kaznodziejów, którzy do swoich wyznawców wygłaszają płomienne kazania dotyczące nieistnienia Boga².

1 Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Sz wajcer, Warszawa 2007.

2 Por. A. McGrath, J. C. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem*, tłum. J. Wolak, Kraków 2007, s. 12.

Ogólna charakterystyka nowego ateizmu

Czy zatem rzeczywiście można traktować to zjawisko, którym jest nowy ateizm, w kategoriach wyzwania dla wiary i rozumu? Nie ma wielkiej przesady w stwierdzeniu, że współczesnej teologii potrzebna jest dobrze pojęta apologetyka, która zajmie się obroną wiary, i właśnie dlatego odpowiedź na to pytanie może być następująca: nowy ateizm jest wyzwaniem, bo zmusza człowieka wierzącego do dania świadectwa swojej wierze; bo zmusza teologię i filozofię chrześcijańską do poszukiwania odpowiednich argumentów za racjonalnością wiary. W tym kontekście warto przywołać słowa św. Jana Pawła II, który w liście do George'a Coyne'a pisał: „chrześcijanie będą niechybnie przyswajając sobie panujące poglądy na świat, a te są dziś głęboko kształtowane przez naukę”³. W tym miejscu wypada dodać: współczesny obraz świata jest kształtowany nie tylko przez naukę jako taką, ale także przez samych naukowców – również tych, którzy są nowymi ateistami i mają istotny wpływ na to, w jaki sposób laicy postrzegają dziś świat. W jaki sposób współczesny teolog może na to reagować, w jaki sposób może traktować argumenty nowych ateistów? Jan Paweł II zauważa, że może się to dokonywać „w sposób krytyczny [...] z wycuciem głębi i niuansów” albo w sposób „zupełnie bezrefleksyjny [...] z powierzchownością, która poniża Ewangelię i przynosi nam wstyd wobec historii”⁴. Może więc istnieć taki rodzaj powierzchowności, np. teologicznej powierzchowności odniesionej do poglądów nowych ateistów, która „poniża Ewangelię i przynosi nam wstyd wobec historii”. Nie ulega wątpliwości, że współczesny teolog nie może sobie pozwolić na luksus tego typu powierzchowności. Żeby jej uniknąć, warto przyjrzeć się krótko wybranym argumentom nowych ateistów. Z oczywistych względów nie będzie to dokładne omówienie historii tego zagadnienia⁵ ani poglądów każdego z przedstawicieli tego nurtu. Tego typu analiza – nawet gdyby została ograniczona tylko do argumentacji czterech „jeźdźców nowego ateizmu” (Richarda Dawkinsa, Sama Harrisza, Christophera Hitchensa i Daniela Dennetta) – domagałaby się bowiem napisania obszernej monografii, a nie krótkiego artykułu. Z tych samych względów również sama charakterystyka tego zjawiska, którym jest nowy ateizm, zostanie tu maksymalnie skrócona.

Wydaje się, że trzy podstawowe cechy odróżniają nowy ateizm od klasycznego (starego) ateizmu, który poprzestawał na tezie o nieistnieniu Boga. Pierwsza

3 Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, tłum. J. Dembek, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 12 (1990), s. 11.

4 Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II...*, dz. cyt.

5 Na ten temat por. np. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paryż 1980 (Znaki Czasu, 38).

cecha to bardzo ostra, zjadliwa krytyka religii, w której dowodzi się, że jest ona czymś złym, i programowo zwalcza się jej wszelkie przejawy. Według nowego ateizmu religii nie należy tolerować i dlatego dobre jest wszystko to, co służy jej zdyskredytowaniu i ośmieszeniu. Druga cecha nowego ateizmu to wspomniany wcześniej dogmatyzm i fundamentalizm – oczywiście w tym przypadku jest to fundamentalizm ateistyczny i antyreligijny. Co ciekawe, w wielu aspektach fundamentalizm ten jest bardzo podobny do religijnego fundamentalizmu: nowi ateści krytykują fundamentalizm religijny, ale zarazem w tej krytyce sami zachowują się jak fundamentaliści. Trzecia cecha nowego ateizmu to bardzo chętnie nawiązywanie do nauk przyrodniczych: nowi ateści często w swoich analizach wprost wypowiadają tezę (albo przynajmniej milcząco ją zakładają), że to właśnie nauka dowodzi, iż Bóg nie istnieje. Przeglądając różne opracowania o nowym ateizmie, można znaleźć wiele ciekawych – i zarazem bardzo wymownych – wyrażań, które dobrze oddają wspomniane cechy (zwłaszcza pierwszą i drugą) i dobrze ilustrują charakter tej koncepcji. Nowy ateizm jest ateizmem płomiennym, misyjnym, walczącym, agresywnym, ofensywnym, nieprzebiegającym w środkach, fanatycznym⁶.

Absolutyzacja metody empirycznej

Pierwszy argument, w pewnym sensie podstawowy i charakterystyczny dla wszystkich wyznawców nowego ateizmu, za Gerhardem Lohfinkiem można sformułować w następujący sposób: Boga nikt nigdy nie widział, a więc Bóg nie istnieje⁷. Oczywiście żaden z nowych ateistów nie wypowiada tego argumentu w sposób aż tak bezpośredni i naiwny; poza tym ten argument często w ogóle nie zostaje wprost wypowiedziany, ale jest milcząco przyjmowany jako swego rodzaju oczywiste założenie, którego w ogóle nie trzeba uzasadniać. Istotą tego argumentu jest nieuprawnione absolutyzowanie metody nauk empirycznych. Innymi słowy, chodzi w tym przypadku o przekonanie, że tylko to, co mówią nauki empiryczne, jest sensowne, a realne istnienie przysługuje tylko tym obiektom, które można uchwycić przy pomocy metody empirycznej. Jeśli więc czegoś się nie da poddać pomiarom albo zarejestrować przy pomocy jakiejś aparatury, to znaczy, że to nie istnieje.

Nietrudno zauważyć, że ten sposób argumentacji obecny w narracji nowych ateistów jest swego rodzaju dziedzictwem pozytywizmu – a dokładniej neopozytywizmu – i ma ścisły związek z neopozytywistycznym kryterium prawdziwo-

6 Por. S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony*, Kraków 2013.

7 Por. G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tłum. J. Machnac, Wrocław 2009, s. 23.

ści i sensowności zdań. Zgodnie z tym kryterium sensowne są jedynie tautologie i zdania empiryczne, więc jeśli określone zdanie nie przynależy do jednej z tych dwóch kategorii zdań, to należy uznać, że nie tylko jest to zdanie nieprawdziwe, ale więcej: jest ono zdaniem pozbawionym sensu. W tej perspektywie cała metafizyka, teologia, etyka itd. to nic innego jak zbiór zdań pozbawionych sensu. Trudność polega jednak na tym, że przyjęte przez neopozytywistów kryterium w pewnym sensie samo siebie dyskwalifikuje – bo samo nie jest ani tautologią, ani zdaniem empirycznym. Konsekwentne stosowanie tego kryterium domaga się więc uznania, że jest ono zdaniem pozbawionym sensu, co stawia pod znakiem zapytania poprawność całego programu.

Omawiany argument ma związek z pewnym nadużyciem, które dotyczy fundamentalnej zasady metodologicznej, określającej charakter nauk przyrodniczych. Zasada ta – określana jest ona najczęściej mianem naturalizmu metodologicznego – głosi, że przedstawiciel nauk empirycznych w wyjaśnianiu świata przyrody nie powinien odwoływać się do czynników spoza tego świata, czyli inaczej mówiąc: powinien „wyjaśniać przyrodę samą przyrodą”. Dla omawianego tu zagadnienia istotne jest to, w jaki sposób zrodziła się ta reguła metodologiczna. Jej początki sięgają czasów Galileusza, Johannesesa Keplera, Isaaca Newtona i innych twórców metody empirycznej, którzy zrezygnowali z rozwiązywania problemów filozoficznych i teologicznych, a zajęli się tym, co da się dotknąć, zmierzyć, zważyć, policzyć lub w jakikolwiek inny sposób zbadać przy pomocy doświadczenia. Reguła ta miała zatem początkowo postać następującej zasady określającej charakter rodzących się nauk przyrodniczych: „należy badać tylko to, co daje się uchwycić przy pomocy metody empirycznej”. W pismach niektórych filozofów formuła ta została jednak z czasem nieznacznie zmodyfikowana i przyjęła postać zasady „istnieje tylko to, co daje się uchwycić przy pomocy metody empirycznej”. Jak widać, subtelna różnica w sformułowaniu tych dwóch zasad oznacza w tym przypadku kolosalną różnicę ich sensu: pierwsza jest regułą metodologiczną, podczas gdy druga jest zdaniem z zakresu ontologii (w tym konkretnym przypadku jest to monizm materialistyczny, czyli materializm). Z oczywistych względów przejście od pierwszej zasady do drugiej jest nieuprawnione i dlatego w tym kontekście mówi się niekiedy o niedozwolonym przeskoku od metodologii do ontologii. Przeskok ten jest nieuprawniony w tym sensie, że ta druga reguła nie wynika z tej pierwszej, bo nie jest uprawnione wprowadzanie wniosków dotyczących ontologii z reguł metodologicznych⁸.

Oczywiście każdy naukowiec – również nowy ateista – ma pełne prawo do tego, by mieć swój własny światopogląd i by opowiadać się za taką czy inną koncepcją z zakresu ontologii. Jeśli jednak chce być wierny zasadom metodologicz-

8 Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, s. 21–25.

nym, które określają charakter nauk przyrodniczych, to nie może uzasadniać swojego światopoglądu właśnie w taki sposób – na drodze zastąpienia reguły metodologicznej zdaniem z zakresu ontologii. Przekonanie, że to właśnie nauki przyrodnicze dowodzą, iż nic poza materią nie istnieje, jest więc niczym nieuzasadnione.

Czy wiara religijna jest irracjonalna?

Kolejny argument przywoływany przez nowych ateistów dotyczy rzekomej irracjonalności wiary religijnej. W ujęciu Dawkinsa wiara to „ślepa ufność przy braku dowodów, a nawet na przekór dowodom”⁹. Autor ten sądzi, że wiara „jest złem przez to i dokładnie przez to, że nie wymaga uzasadnień”¹⁰. Czy tak rzeczywiście jest? Czy wiara religijna oznacza rezygnację z wszelkich uzasadnień? Czy oznacza odrzucenie rozumu? Czy rozum jest przeciwnikiem lub zagrożeniem dla wiary? Każdy teolog dobrze wie o tym, że odpowiedzi na te pytania są negatywne. To, że wiara nie opiera się na dowodach empirycznych, wcale bowiem nie oznacza, że nie może być albo że nie powinna być uzasadniona. Teologia, czyli systematyczna i metodyczna refleksja nad treściami wiary religijnej, po większej swej części sprowadza się właśnie do uzasadniania prawd wiary. Cała tradycja filozofii chrześcijańskiej od samego początku – od św. Augustyna, św. Anzelma, św. Tomasza, aż po św. Jana Pawła II i jego encyklikę *Fides et ratio* – podkreślała jednoznacznie, że wiara musi być uzasadniona i w tym uzasadnieniu nie może być sprzeczna z racjami rozumu, który nie jest dla niej żadnym zagrożeniem, ale sprzymierzeńcem. I paradoksalnie w tych uzasadnieniach teologia wykorzystuje niekiedy również nauki przyrodnicze. Tytułem przykładu: przy ocenie cudów eucharystycznych albo innych niezwykłych zdarzeń z pogranicza świata przyrody i świata ducha, które uwzględnia się w trakcie procesów kanonizacyjnych, przed wydaniem opinii teologicznej należy najpierw zasięgnąć opinii naukowców, by przekonać się, czy dane zdarzenie można wyjaśnić w oparciu o znane prawa fizyki, chemii, biologii i innych nauk przyrodniczych.

W tym kontekście warto przywołać wspomniany wcześniej dogmatyzm nowych ateistów, którzy z założenia odmawiają udziału w tego typu badaniach, z góry zakładając, że nie mogą one w żaden sposób potwierdzić istnienia rzeczywistości wykraczającej poza ramy światopoglądu naturalistycznego. Przy naukowej analizie cudów eucharystycznych dosyć często zdarza się, że naukowiec badający próbki konsekrowanej hostii zachęca swojego kolegę po fachu, który jest

9 R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 1996, s. 274.

10 R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 413.

ateistą, do tego, by ten spojrział w mikroskop, gdzie zobaczy fragment autentycznej tkanki mięśnia sercowego. Choć ateista nie da się namówić do tego, by spojrzeć w mikroskop, to jednak potem nie będzie mu to przeszkadzało w wypowiedzianiu krytycznych uwag o wynikach badań próbek, których nigdy nie widział na własne oczy. Do złudzenia przypomina to sytuację Galileusza, który zapraszał swoich kolegów – przekonanych arystotelików – by zechcieli spojrzeć w teleskop i by sami się przekonali, że powierzchnia Księżyca nie jest idealnie kulista albo że wokół Jowisza krążą inne ciała niebieskie (księżyce). Odpowiadali oni wtedy dokładnie tak jak dzisiaj nowi ateści: „nie musimy patrzeć w teleskop, bo dobrze wiemy, że wszystkie ciała niebieskie mogą się poruszać jedynie po orbitach wokół Ziemi (która jest w centrum wszechświata) i że na powierzchni Księżyca nie mogą istnieć kratery, bo wszystkie ciała niebieskie mają kształt doskonale kulisty”. Trudno chyba o lepszą ilustrację tego, na czym polega postawa dogmatyczna nowych ateistów, którzy – podobnie jak zwolennicy Arystotelesa w czasach Galileusza – rezygnują z empirycznej weryfikacji tego, co mogłoby zaprzeczyć ich przekonaniom.

To, że wiara religijna nie jest uzasadniona w taki sposób jak teorie naukowe, wcale nie oznacza, że jest ona wiarą irracjonalną. Nawet poza kontekstem religijnym bardzo często żywimy różnego rodzaju przekonania, które nie są empirycznie udowodnione (z różnych względów nie da się ich udowodnić), i żywienie takich przekonań jest całkowicie racjonalne i uzasadnione. Nie bez znaczenia jest tu również to, że nawet w naukach przyrodniczych – mówi o tym wyraźnie współczesna filozofia nauki¹¹ – idea ostatecznego udowodnienia jakiejś tezy, która staje się przez to „absolutnie pewna”, może być zastosowana jedynie do wąskich działów nauk formalnych (np. matematyki i logiki). W ogólnym zaś rozrachunku ideę tę trudno odnieść do nauk przyrodniczych, które podlegają ciągłej ewolucji, i dlatego wcale nie jest tak, że teorie nauk przyrodniczych (do których tak chętnie odwołują się Dawkins i inni nowi ateści) to zbiór czystych, nagich, udowodnionych faktów. Poza tym żadna teoria naukowa nie jest „prawdziwa” ani „ostatecznie udowodniona”. Teorie mogą być co najwyżej lepiej lub gorzej potwierdzone empirycznie, ale kategoria „absolutnej prawdziwości” i „ostatecznego udowodnienia” im po prostu nie przysługuje.

Ewolucja a stworzenie

Kolejny argument, do którego chętnie odwołują się nowi ateści, ma związek z biologiczną ewolucją życia. Człowiek pochodzi ze świata zwierząt – twierdzą nowi ateści – zatem nie potrzebuje Stwórcy. Ten argument wyraźnie sugeruje,

11 Por. T. Pabjan, *Odczytywanie sensu. Wstęp do filozofii nauki*, Kraków 2023, s. 70–180.

że chrześcijańska teologia ma dziś jakiś problem z teorią ewolucji i że teorii tej nie da się w żaden sposób pogodzić z teologiczną prawdą o stworzeniu świata i człowieka przez Boga. Tak oczywiście nie jest: teologia nie ma problemu z teorią ewolucji, tak samo jak nie ma problemu z teorią grawitacji albo z mechaniką klasyczną. Biologiczna ewolucja życia nie jest więc zagrożeniem dla wiary w Boga, który stwarza świat, tak samo jak nie są takimi zagrożeniami grawitacja ani jakiegokolwiek inne procesy czy zjawiska w świecie przyrody. Teizm ewolucyjny, w którym głosi się, że Bóg stwarza wszechświat za pośrednictwem praw przyrody powodujących stopniowy rozwój wszechświata i ewolucję życia, to najprostsza odpowiedź na ten argument.

Narracja nowych ateistów dotycząca ewolucji łączy się ściśle z innym argumentem, który nowi ateści często formułują w postaci pytania: „Kto stworzył Boga?”. To samo pytanie w wersji odniesionej do teorii inteligentnego projektu brzmi: „Kto zaprojektował projektanta?”. Argument ten w znanej książce Dawkinsa przyjmuje następującą postać:

Jakikolwiek bowiem Bóg zdolny do zaprojektowania czegokolwiek musiałby sam być wystarczająco złożonym bytem, by jego istnienie wymagało analogicznego wyjaśnienia. Mielibyśmy więc klasyczny nieskończony regres, od którego nie ma ucieczki¹².

Jak widać, podstawą tego argumentu jest fundamentalne założenie, że wszystko, co dostarcza wyjaśnienia, samo powinno zostać wyjaśnione i nie istnieje możliwość logicznego zakończenia tego nieskończonego ciągu wyjaśnień. Tymczasem teologowie – zauważa Dawkins – przerywają ten nieskończony regres, pozwalając sobie na „wątpliwy dość luksus, jakim jest wyciągnięcie, niczym z kapelusza, pewnego bytu, zdolnego do przerywania *regressus ad infinitum*”¹³. I faktycznie, teologowie właśnie tak robią: przerywają nieskończony ciąg wyjaśnień, wskazując na Boga, który jest bytem samoistnym – to znaczy takim, który ma w sobie rację swego istnienia. W tym miejscu należy jednak zapytać: czy przypadkiem w naukach przyrodniczych – które gloryfikują nowi ateści – nie postępuje się podobnie? Czymże bowiem jest poszukiwana od lat teoria wszystkiego – która ma wyjaśnić wszystkie procesy i oddziaływania zachodzące we wszechświecie, ale zarazem sama nie wymaga wyjaśnień – jeśli nie takim właśnie przerwaniem nieskończonego regresu? Nie bez znaczenia jest też w tym przypadku to, że nowi ateści, którzy zarzucają teologii arbitralne przerwanie nieskończonego regresu, sami postępują dokładnie tak samo: przerywają nieskończony regres, bo wyjaśniają świat przyrody, odwołując się do praw przyrody,

12 R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 160.

13 R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 118.

ale zarazem samo pytanie o pochodzenie praw przyrody traktują jako pozbawione większego sensu. Obecność praw przyrody (i fakt, że są właśnie takie) nie domaga się – w ich interpretacji – żadnego wyjaśnienia. Co najwyżej niektórzy z nich wskazują w tym kontekście na tzw. teorię wielu światów, w której przyjmuje się, że istnieje nieskończenie wiele wszechświatów i w każdym z nich obowiązuje inny „zestaw” stałych fizycznych i praw przyrody. Ta hipoteza jednak też jest w pewnym sensie arbitralnym przerwaniem nieskończonego regresu wyjaśnień. Poza tym warto tu zauważyć, że religijna wiara w Boga, który stoi za uporządkowaniem świata przyrody, wcale nie wydaje się mniej racjonalna niż wiara w istnienie nieskończenie wielu wszechświatów.

Z teorią ewolucji biologicznej przynajmniej w pewnym zakresie wiąże się kolejny argument nowych ateistów, którzy twierdzą, że religia jest czymś złym, ponieważ prowadzi do przemocy. Lohfink trafnie zauważa, że argument ten pozostaje w sprzeczności z teorią ewolucji i narracją nowych ateistów dotyczącą tego, że ewolucja wyjaśnia pochodzenie człowieka bez konieczności odwoływania się do Stwórcy. Skoro bowiem człowiek nie został stworzony przez Boga, ale pojawił się na świecie dzięki procesom ewolucyjnym, to konsekwentnie wypadałoby przyjąć, że przemoc – która była w świecie zwierząt, zanim pojawiły się religie – została po prostu odziedziczona przez człowieka od jego zwierzęcych przodków¹⁴. Na ten argument nowych ateistów można jednak odpowiedzieć jeszcze inaczej, przywołując dobrze znany w filozofii nauki problem demarkacji, który dotyczy odróżnienia nauki od tego, co nauką nie jest¹⁵. Skoro nauki przyrodnicze mają prawo do tego, by wskazywać na różnego rodzaju kryteria decydujące o tym, co jest, a co nie jest nauką, to również religia powinna mieć do tego prawo. Dlatego można sensownie mówić o potrzebie odróżnienia tego, co jest, a co nie jest autentyczną religią, i poszukiwania adekwatnych kryteriów, które umożliwią dokonanie takiego rozróżnienia. Gdy idzie o chrześcijaństwo, to takim kryterium, które pozwala na wskazanie granicy oddzielającej autentyczną religię od tego, co jest jej namiastką i karykaturą, jest właśnie niestosowanie przemocy. Oczywiście nowi ateści nie zauważają potrzeby dostrzegania tego rozróżnienia, bo ono nie pasuje do z góry przyjętej tezy o tym, że religia jest z gruntu zła.

* * *

Podsumowując to opracowanie, warto postawić pytanie: dlaczego argumenty teisty nie są w stanie przekonać nowego ateisty? Najprostsza odpowiedź na to

14 Por. G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm...*, dz. cyt., s. 97.

15 Zob. T. Pabjan, *Odczytywanie sensu...*, dz. cyt., s. 126–148.

pytanie brzmi: z tych samych powodów, dla których argumenty nowego ateisty nie przekonują teisty. Problem polega na tym, że chodzi tu o spór światopoglądowy, a w tego typu sporach wszystkie argumenty są postrzegane i oceniane już z perspektywy określonego stanowiska ontologicznego, pewnej wizji świata, w której z góry przyjmuje się fundamentalne (i później już niedomagające się uzasadnienia i niepodlegające krytyce) założenie dotyczące istnienia bądź nieistnienia rzeczywistości transcendentnej, przekraczającej ramy świata materii badanego przez nauki przyrodnicze. Poza tym różnica stanowisk dotyczy tu przede wszystkim tego, co uważa się za dobre, właściwe, racjonalne uzasadnienie danego argumentu – czyli tak naprawdę chodzi tutaj o pewną koncepcję racjonalności. Nowi ateści wydają się dopuszczać jedynie racjonalność typu ściśle naukowego, empirycznego. Tymczasem to nie jest jedyny rodzaj racjonalności i we współczesnej filozofii nauki wyraźnie podkreśla się tę okoliczność¹⁶. Oznacza to, że można myśleć i działać oraz racjonalnie uzasadniać swoje argumenty również poza obszarem nauk przyrodniczych. Nowi ateści, którzy odwołują się do tych nauk, nie mają monopolu na racjonalność.

Abstract

New Atheism as a Challenge to Faith and Reason


New atheism can be treated as a challenge to faith and reason because it forces believers to bear witness to their faith. More generally, new atheism forces Christian theology and philosophy to look for appropriate arguments for the rationality of faith. The article presents the general characteristics of the phenomenon of new atheism and discusses selected arguments invoked and discussed by new atheists. Particular attention is paid here to the weaknesses of these arguments. Several ways have been proposed to refute them within the framework of Christian philosophy.

Keywords: new atheism, faith and reason, Christian philosophy

T. Pabjan, *Nowy ateizm jako wyzwanie dla wiary i rozumu*, [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 25–34 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700250.04>.

16 Por. L. Laudan, *Progress and Its Problems*, Berkeley 1977, s. 189–192; M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2021, s. 187–190.

Teresa Grabińska

 <https://orcid.org/0000-0002-9131-2637> • teresa.grabinska@awl.edu.pl

Akademia Wojsk Lądowych im. generała Tadeusza Kościuszki

ROZUM I WOLA W POZNANIU

„Filozofii należy się uczyć tylko tak, jak się uczy sztuk szkodliwych, tzn. aby je niszczyć, tak jak się człowiek dowiaduje o błędach, aby je prostować.

Marcin Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, 1516

Człowiek doskonali się intelektualnie i moralnie: staje się mądrzejszy i lepszy zarówno na drodze rozumu, jak i wiary. Tej tezy, po wielowiekowych sporach filozoficzno-teologicznych średniowiecza, dowodził św. Tomasz z Akwinu¹. Za sprawą Leona XIII nastąpił w Kościele renesans myśli Tomasza². Współcześnie tworzy ona podstawę filozofii osoby ludzkiej – personalizmu, który rozwijał Karol Wojtyła. Étienne Gilson ujął tę Tomaszową myśl tak: „Wiara w Objawienie nie narusza w niczym racjonalności naszego poznania, lecz wręcz przeciwnie, przyczynia się do tym pełniejszego jego rozwoju. [...] Wiara, przez odgórny wpływ, jaki wywiera na rozum, umożliwia tym płodniejszą i rzetelniejszą działalność umysłową”³.

Karol Wojtyła opracował złożony proces kierowania przez człowieka własnym czynem za pomocą rozumu i woli⁴. Rozum pozwala w podejmowaniu de-

1 „Poznanie w wierze [...] zakłada poznanie naturalne, tak jak łaska zakłada naturę” (Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz [i in.], Kęty 1998, kw. XIV, art. 9, ad 8). „Skuteczność wiary polega też na tym, że sam intelekt powstrzymuje wierzącego człowieka od uznawania za prawdziwe tego, co przeciw wierze” (Tomasz z Akwinu, *Kwestie...*, dz. cyt., kw. XIV, art. 10, ad 10).

2 Por. Leon XIII, enc. *Aeterni Patris*.

3 É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 30.

4 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2000, s. 43–344.

cyzji brać pod uwagę okoliczności głównie zewnętrzne, w których człowiekowi przychodzi działać. Wola zaś określa cel, który człowiek chce zrealizować, i utrzymuje go w gotowości działania.

Dla sprawcy celem jego czynu jest zawsze jakieś dobro. Jednak to, co jest dobrem dla jednej osoby, nie musi być dobrem dla innej. A więc nie każdy ludzki czyn, mimo że nastawiony na subiektywne dobro, jest dobry. Staje się takim, gdy intencja wykonania czegoś zgadza się z zestawem prawdziwych dóbr, z prawdą o dobru. A prawda w kulturze chrześcijańskiej jest osiągnięta w studiowaniu i przeżywaniu przekazu Ewangelii. Gilson tak to ujął: „Intelekt porusza zatem wolę, gdyż dobro, które poznaje intelekt, jest przedmiotem woli i wprawia ją w ruch jako cel”⁵.

Rozum uświadamia pochodzenie, cel i skutki czynu, a wola wyraża emocję nakazującą realizację czynu. Uczuciowość jest wrażliwa na dobro. Jednak zarówno uczuciowość, jak i rozum niekoniecznie owo dobro bezbłędnie identyfikują. Dopiero wolna wola, prawidłowo ukształtowana przez wiarę, nie poddaje się każdemu dyktatowi emocji i rozumu wyrażonemu w postaci: „ja chcę to uczynić”. I nie jest to ograniczenie prawdziwej wolności działania. Różnicę między wolną wolą a potocznie rozumianą wolnością św. Tomasz określił następująco: „Jeśli słyszymy, że człowiek [potomek Adama] przez grzech stracił wolność woli, to trzeba wiedzieć, że nie stracił wolności naturalnej, która jest wolnością od przymusu, ale stracił wolność od winy i niedoli”⁶.

Św. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* odniósł się do związku między wolnością i wiarą. Z jednej strony wolność „nie tylko towarzyszy wierze”, niktogo bowiem nie da się przymusić do wierzenia w coś. Z drugiej strony to wiara w Boga „pozwala każdemu jak najlepiej wyrazić swoją wolność”, gdyż w akcie wiary „wolność dochodzi do pewności prawdy i postanawia w niej żyć”⁷.

Prawda o dobru jest dla chrześcijan objawiona (*revelatum*) w Księgach Starego i Nowego Testamentu. Poznaje się ją na drodze wiary (kierowanej wolą) i przez rozum.

Poznanie czysto rozumowe dotyczy tego, co objawialne (*revelabile*)⁸ w postaci zjawisk w świecie, natomiast poznanie na drodze wiary ma za przedmiot

5 É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 284.

6 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, cz. 1, tłum. P. Belch, Londyn 1980, zag. 83, art. 2, ad 3.

7 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 13.

8 Por. É. Gilson, *Wstęp*, [w:] *Tomizm...*, dz. cyt., przypisy 24, 27; zob. też T. Grabińska, *O granicach filozofowania*, [w:] *Discours religieux: langages, textes, traductions*, dir. B. Marczuk, I. Piechnik, Kraków 2020, s. 374–385, gdzie w przypisie 10 objaśniona jest trudność z tłumaczeniem na język polski frazy z: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, część 1, tłum. P. Belch, London 1975, zag. 1, art. 3, ad 2, o tym, że filozofia może służyć teologii, gdy ujmuje zagadnienia filozoficzne „pod jednym kątem widzenia, a mianowicie, o ile są przez Boga objawione (*revelabilia*)”. Gilson termin *revelabile* tłumaczył jako „objawialne”.

tajemnicę Objawienia, która przekracza ludzki rozum. Prawdy objawione tylko w części przekładają się na prawdy rozumowe, a ich osiągnięcie wymaga wiary. Jednak te dwa nurty dochodzenia do prawdy składają się na jedną prawdę, wewnętrżnie niesprzeczną.

Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* rozpoczyna się słowami: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁹. Wiara wyzwała potrzebę poznania rozumowego, rozum zaś ostatecznie staje wobec konieczności uznania instancji wiary.

Jan Paweł II w poznawaniu prawdy wyróżnił dociekania filozoficzne¹⁰, dlatego że w klasycznej postaci mają „bezpośredni udział w formułowaniu pytania o sens życia i w poszukiwaniu odpowiedzi na nie”¹¹. W ten sposób filozofia kształtuje ludzką duchowość i w tej funkcji spotyka się z wiarą. Ale chodzi tu o zadanie filozofii starożytnej i średniowiecznej, którym było kształtowanie mądrości. Współczesna filozofia zaś w dużym stopniu utraciła swoje powołanie, bo „powinna nieustannie wzywać do szukania prawdy”¹².

Jak na to wskazują motto niniejszego artykułu i inne świadectwa¹³, Marcin Luter filozofii nie cenił. Warto w dyskusji o znaczeniu poznania rozumowego w poznaniu prawdy zwrócić uwagę na dwie koncepcje filozoficzne: Jana Dunsza Szkota i Wilhelma Ockhama, poprzedzające wystąpienie Lutra. Pozwala to na: (1) przybliżenie klimatu filozoficznego, który po sformułowaniu systemu filozofii tomistycznej wyłonił się w opozycji do niej; (2) ukazanie pewnej odsłony uprzednich gorących dyskusji teologicznych i filozoficznych oraz swoistej powszechności herezji w owym czasie; (3) przejście do dalszych filozoficznych rozważań o prawdzie objawialnego.

Antyscholastyczny klimat koncepcji filozoficznych Jana Dunsza Szkota i Wilhelma Ockhama

Woluntaryzm i indywidualizm Lutra czasem jest wyprowadzany z filozofii Jana Dunsza Szkota¹⁴, która około 250 lat przed reformacją stała się swoistym ogniwem między myślą platońsko-augustyńską a arystotelesowsko-tomistyczną. Na ile uprawnione jest sugerowanie powinowactwa skotyzmu z tymi dwoma

9 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, preambuła.

10 Por. Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 3.

11 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 3.

12 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 6.

13 Zob. przykłady przywołane przez Jacquesa Maritaina: J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, nr 13.

14 Por. B. Landry, *Duns Scot*, Paris 1922. Frederick Copleston podał tę sugestię w wątpliwość; zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 430.

nurtami filozofii chrześcijańskiej¹⁵? Na pewno trzeba stwierdzić, że gdy Duns Szkot – znawca Arystotelesa – uprawiał filozofię, to rygorystycznie przestrzegał w tym metody racjonalnej i nie dopuszczał do uzasadnień, które byłyby niezgodne z zasadą dedukcji. Natomiast wbrew Tomaszowi nie uznawał metody racjonalnej w teologii. W tym sensie teologia nie byłaby nauką, a jej przedmiotem nie byłaby prawda, lecz praktyka ludzkiego postępowania wyprowadzona z Objawienia. Także wbrew Arystotelesowi i Tomaszowi rozwijał antropologię, w której złożenie duszy i ciała nie wyczerpuje istoty człowieczeństwa w hylemorficznym związku, a ludzki rozum jest zdolny do bezpośredniego poznania nie tylko gatunków, lecz i rzeczy jednostkowych, czego początkiem jest ogląd intuicyjny, zsyntetyzowany w taki sposób, aby mógł być przyjęty przez rozum i następnie przez rozum przetworzony w abstrakcję (przy czym właściwości indywidualne u Szkota należą do formy, nie zaś – jak u Arystotelesa – do materii, w myśl tzw. teorii wielości form Szkota). Nie uznawał jednak pojęć wrodzonych w umyśle (przeciw platońskiemu natywizmowi) ani augustyńskiego iluminizmu.

Według Szkota człowiek w swoim działaniu jest wiedziony przede wszystkim własną (indywidualną) wolną wolą, nie jest przymuszony działać zgodnie z prawami rozumu, które nakazują mu postępować moralnie. Na ile czynnik racjonalny przeważa nad czynnikiem wolitywnym, na tyle człowiek jest posłuszny prawu wiecznemu, najwyższej zasadzie Bożej władzy – Dobru. Filozofia ma człowieka wspierać w skłonności do postępowania racjonalnego, porządkującego także akty woli, ma mu również dostarczać wiedzy o rzeczywistości ponad ludzkim poznaniem zmysłowym, lecz poznanie filozoficzne, rozumowe nie jest w stanie odkryć istoty Boga. Prawda nadprzyrodzona nie jest dostępna rozumowi. Relację między wiarą i rozumem Szkot przesunął w kierunku prymatu wiary.

Nadanie przez Szkota woli statusu naczelnego Boskiego atrybutu otworzyło możliwość zakwestionowania absolutu prawdy i dobra, a co za tym idzie – wyzwoliło dewaluowanie wytworów ludzkiego rozumu i arbitralne traktowanie norm moralnych¹⁶. Gdyby więc odpowiedzieć na postawione pytanie o powinowactwo skotyzmu z myślą platońsko-augustyńską i arystotelesowsko-tomistyczną¹⁷, to mimo że Szkot używał języka arystotelesowsko-tomistycznego, na pierwszy rzut oka wynik jego rozważań bliższy byłby koncepcji platońsko-augustyńskiej. Uprawnia taką diagnozę wyraźne zaakcentowanie przewagi pierwszego członu we wszystkich czterech relacjach: wiara–rozum, intuicja–abstrakcja,

15 Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 430–434; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1965, s. 311–315.

16 To otwarcie stało się zapowiedzią licznych nurtów filozofii nowożytnej; zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 315. Bezpośrednio po powstaniu skotyzmu rozwinęły się woluntaryzm teologiczny, sceptycyzm teologiczny, intuitywizm.

17 Zob. rozważania na ten temat w: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 431–434.

jednostka–ogół, wola–myśl. Jednak, jak pokazała historia, doszło później do zbliżenia między scholastykami tomizmu i zwolennikami skotyzmu.

Jeśli podążać historycznym szlakiem rozwoju filozofii, to podważenie przez Szkota Tomaszowego dowodzenia Boskich atrybutów i odrzucenie dowodów innych praw teologicznych uprzedzają następny krok wykonany w filozofii przez Wilhelma Ockhama, który zaowocował skrajną i rozkładową krytyką tomizmu, aczkolwiek sam Ockham odżegnywał się od wpływu Szkota i krytykował jego (ultra)realizm.

Antyintelektualizm i nominalizm, a także woluntaryzm i indywidualizm Lutra wywodzą się głównie od Ockhama¹⁸, który około dwa wieki wcześniej zakwestionował najważniejsze dokonania tradycyjnej filozofii scholastycznej: systematyczność i dogmatyzm filozofii, racjonalizm poznania, realistyczną teorię powszechników. Zamienił je odpowiednio na: krytycyzm filozofii (i wszelkiej wiedzy racjonalnej) oraz na podważenie niezawodności przesłanek ostatecznych, intuitywizm poznania, nominalizm wraz z psychologicznym konceptualizmem¹⁹. Ockham stosował w filozofii zasadę metodologiczną, nazwaną później brzytwą Ockhama. Wpisała się w tzw. ekonomię myślenia, a polegała na eliminowaniu wszelkich bytów, które nie są bezwzględnie wymagane w wyjaśnianiu zjawisk²⁰.

Zapoczątkowaną przez poprzedników krytykę scholastyki Ockham rozwinął w zasadzie bez ograniczeń. Poddał sceptycznemu osądowi całą teologię racjonalną i popadł w fideizm. Odrzucił całkowicie Arystotelesowską teorię duszy (psychologię) na rzecz poznawania duszy jedynie na drodze wiary. Podobnie jak Skot wskazał na wolę Boga jako na „jedyną rację dobra moralnego”²¹, które ze względu na wszechmoc Bożą nie może być ujęte w żadne stałe normy postępowania, a więc etyka nie ma umocowania.

Intuitywizm Ockhama uznawał bezpośrednie (na drodze intuicji) poznanie przez umysł tylko rzeczy realnych (nie zjawisk), ale w wersji tego myśliciela poznanie intuicyjne także nie jest niezawodne, bowiem wszechmoc Boska pozwala w sposób nadprzyrodzony wywołać w umyśle intuicję przedmiotu, który nie istnieje (efekt fantomu). Ockham nie był już tak sceptyczny w stosunku do intuicji

18 Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, dz. cyt., s. 63–65. I tu już wpływ Ockhama na Lutra jest znaczący na skutek wykształcenia Lutra w nurcie jego filozofii, która ostro rozprawiała się z filozofią arystotelesowsko-tomaszową.

19 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 331; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suáreza*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, rozdz. 3–8.

20 W stosunku do skomplikowanego języka scholastyki zasada ekonomii myślenia mogła być pomocna w dążeniu do koniecznego oczyszczenia go z pojęć zbędnych. Nadużywana prowadzi jednak do prymitywizacji języka, a co za tym idzie – do prymitywizacji obrazu świata opisywanego językiem. Zob. K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1: *Wybór pism z lat 1920–1939*, Warszawa 1985, s. 175–195. Stanowisko metodologiczne Ockhama było zapowiedzią rozwiązania problemu demarkacji w pozytywizmie.

21 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 332.

wewnętrznej, która za przedmiot poznania ma wytwory samego umysłu (jak w introspekcji): myśli, akty woli, pragnienia, emocje. Poznanie oparte na intuicji, następnie – podobnie jak u Szkota – jest przetwarzane w wiedzę w procesie abstrahowania, a to już jest zadaniem rozumu²².

Ockham poddał także krytyce kosmologię i fizykę Arystotelesa i choć nie potrafił wymyślić dla nich alternatywy, to pozytywnie wpisał się w grono tych, którzy dążyli do tworzenia nowej teorii ruchu i wszechświata. Mimo destrukcyjnego charakteru tej filozofii do zasług Ockhama trzeba zaliczyć nie tyle jego konkretne stanowisko w następujących kwestiach, ile wskazanie na potrzebę: krytycznego stosunku do przesłanek pierwszych, badania relacji między wiarą a rozumem, pewnej autonomii badań w zakresie teorii poznania i przyrodoznawstwa²³.

Prawda objawialnego

Termin objawialne (*revelabile*) jest specyficzny dla filozofii i teologii Tomasza z Akwinu i oznacza tę postać filozofii, którą ona konkretnie przybiera w jego syntezie teologicznej²⁴. Wiedza o objawialnym pochodzi z ludzkiego rozumowego poznania, a przez Tomasza została włączona do teologii (*sacra doctrina* – „święta nauka”) ze względu na cele teologii²⁵. Co łączy objawialne (*revelabile*) z objawionym (*revelatum*)? Étienne Gilson mozolnie i starannie konstruował odpowiedź.

Objawione „to wszelka wiedza o Bogu, która przekracza możliwości ludzkiego umysłu”²⁶. Objawialne zaś to objawione „prawdy nie należące z istoty swej do «objawionego» [...] udostępnione ludzkiemu rozumowi”²⁷. Objawialne, mimo że nie stanowi o istocie objawionego, należy do jego porządku: „Wzięte łącznie stanowią one zbiór faktów dających się objąć wspólnym pojęciem i stanowiących jedność na skutek łączności z Boskim aktem Objawienia”²⁸. W objawionym zawarta jest przede wszystkim wiedza przyswajana na drodze wiary, konieczna do zbawienia, którą Bóg chciał odsłonić, ale obecne jest również ludzkie rozumowe ujęcie tego, co objawione. I rozumowa wiedza służy wyjaśnieniu objawionego,

22 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 335.

23 Oczywiście wymienione pozytywy działalności intelektualnej Ockhama nie wyczerpują jego innych ważnych osiągnięć omówionych w: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3., dz. cyt., rozdz. 3–8. Tu zostały wskazane te związane z następną częścią artykułu.

24 Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt.

25 Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 19.

26 É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 20–21.

27 É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 21.

28 É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 21.

treści wiary – „w oparciu o autorytet wiary i dla celów wiary”²⁹. Temu służy Tomaszowa filozofia³⁰, której przedmiotem jest objawialne, czyli prawdy zawarte w Objawieniu, dostępne ludzkiemu rozumowi. Nie są to prawdy teologiczne, ale prawdy niezbędne, „niejako dołączone do Objawienia, ze względu na cel jemu właściwy”³¹, którym jest zbawienie.

W tym kontekście filozofia jest traktowana klasycznie, po arystotelesowsku, a więc zawiera w sobie działy teoretyczny (filozofię pierwszą, matematykę i fizykę) i praktyczny (etykę, politykę, ekonomikę). Z biegiem czasu fizyka usamodzielniała się do postaci nauki empirycznej, której przedmiotem są prawa i właściwości przyrody nieożywionej. Jednak od czasu rozbratu nauki i filozofii to, co się zwykło nazywać filozofią przyrody, utraciło swój *stricte* filozoficzny rys wskutek porzucenia analizy ontologicznej na rzecz analizy empiriologicznej przedmiotu zjawiskowego³². Filozofia przyrody budowana za pomocą analizy ontologicznej, czyli taka, której współcześnie prawie nie ma, powinna być łącznikiem między przyrodoznawstwem, poprzez filozofię pierwszą (metafizykę), a teologią³³ i w ten sposób umożliwić abstrakcję tego, co objawialne, w poznaniu przyrody. Prawa przyrody – jak pisał Gilson – „skoro nie przekraczają zdolności poznawczych rozumu – nie musiały koniecznie być objawione, aby je można było poznać, ale mogły być objawione, jako użyteczne dla dzieła ludzkiego zbawienia”³⁴.

Celem badań przedmiotu metafizyki – zarówno zgodnie z Arystotelesem, jak i z Tomaszem – jest odkrywanie pierwszej przyczyny i jednocześnie przyczyny celowej bytu. Badania przyrodnicze mogą ten cel poznawczy przybliżyć i utwierdzić w przekonaniu, że „pierwszy twórca wszechświata i pierwszy jego poruszyciel jest inteligencją. A zatem cel, jaki sobie on zakłada stwarzając i poruszając wszechświat, musi być celem czy też dobrem rozumu, czyli prawdą”³⁵.

Gilson od razu zastrzegł właściwe rozumienie prawdy – prawdy jako transcendentium. Jest to prawda rozumiana jako zgodność bytu z poznaniem, czyli

29 É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 21.

30 Zob. uzasadnienie stanowiska w kwestii utrzymania tożsamości przedmiotowej i metodologicznej filozofii mimo „użycia” jej przez Tomasza w teologii (É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 23).

31 É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 23.

32 Zob. A. G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1968; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia filozofii przyrody. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i ekologicznego*, Wrocław 2016.

33 Przy czym relacja łączności między przyrodoznawstwem a metafizyką i teologią nie jest symetryczna, gdyż obowiązuje Tomaszowy porządek teologiczny, „który od Boga zmierza do rzeczy” (a nie odwrotnie); zob. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., przypis 33.

34 É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 25. Modalna postać sformułowania „objawialne” jest tu istotna, ponieważ proces objawiania trwa przez cały czas badań filozoficznych i teologicznych; zob. dyskusję w: É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., przypis 24.

35 É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 27.

„układ rzeczy w porządku prawdy pokrywa się z układem rzeczy w porządku bytu”³⁶.

Relacja wiary do rozumu wymaga złożonych, precyzyjnych rozważań teologicznych i filozoficznych³⁷, tu należy jednak za Tomaszem wskazać na jeden jej aspekt. „Poznanie w wierze [...] zakłada poznanie naturalne, tak jak łaska zakłada naturę”³⁸. „Wiara [...] nie niszczy rozumu, lecz przewyższa go i doskonali”³⁹. Pierwszy cytat wyraźnie podnosi ważność objawialnego dla wiary w objawione. Drugi zaś nadaje wierze status przewodnika i wsparcia w poznaniu rozumowym objawialnego, gdy idzie o cel poznania i o sposób osiągnięcia prawdy o objawialnym.

Antyintelektualizm Lutra i niektóre tego konsekwencje kulturowe

Tomaszowy trud opracowania relacji filozofii do teologii miał na celu uzasadnienie racji poznania rozumowego w dochodzeniu prawdy o bycie. I jakkolwiek poznanie rozumowe nie jest wystarczające, aby poznać ostatecznie prawdę o Bogu, to jego wyniki pozwalają objaśniać rozumem niepoznawalne prawdy wiary, a także – w pewien sposób, z powodu jedności kanonu poznania rozumowego zarówno bytu przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego – ukierunkowywać na jedność bytu skończonego i wiecznego. Luter, odmawiając rozumowi udziału w poznaniu prawdy i odrzucając wartość myślenia filozoficznego⁴⁰, zapoczątkował proces autonomizowania się rzeczywistości przyrodzonej i sfery działania praktycznego.

Autonomizowanie się rzeczywistości przyrodzonej przyniosło pozytywne skutki w emancypowaniu się badań przyrodniczych, wyodrębnianiu nauk szczegółowych⁴¹. Ponieważ jednak emancypowanie i wyodrębnianie postępowało w klimacie (wskazanym *implicite* przez Lutra) absolutnej autonomii celu wobec metody poznania, to towarzyszył temu klimat stopniowego autonomizo-

36 É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 27. „Krótko mówiąc, ostatecznym przedmiotem metafizyki jest Bóg” (É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 27). Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, t. 1, rozdz. 1 i t. 3, rozdz. 25, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003–2011.

37 Por. Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, rozdz. 4.

38 Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, dz. cyt., kw. XIV, art. 9, ad 8.

39 Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, dz. cyt., kw. XIV, art. 10, ad 9.

40 Por. w niniejszym artykule motto i przypis 13. Luter rozum miał za „władzę tworzenia praw i rozkazywania w zakresie takich spraw życiowych, jak picie, jedzenie, ubranie” (cyt. za: J. Maritain, *Trzeci reformatorzy...*, dz. cyt., s. 66).

41 Potrzebę owej autonomizacji dostrzegali Albert Wielki i św. Tomasz, ale nie na zasadzie oderwania wiary od rozumu.

wania się systemu wartości (odtąd wyznaczanych, niejako doraźnie, w działaniu praktycznym), coraz mniej nakierowanego na „prawdziwe” dobro człowieka jako bytu stworzonego. Kolejną konsekwencją stało się stopniowe pozbawianie nauk humanistycznych praktyczności⁴² i przekształcanie ich w nauki społeczne, a jednocześnie przybliżanie metody nauk społecznych do metody nauk przyrodniczych, ilościowo i użytecznościowo (technologicznie) weryfikujących swoje teorie⁴³.

Nie tylko rozumowe poznanie prawdy o Bogu jest, zdaniem Lutra, zbędne, ale wręcz szkodliwe⁴⁴ są jakiegokolwiek próby podejmowania takich zabiegów. Są one bezbożne i wręcz wiedzione podszeptem antychrysta. Stosunek Lutra do logiki współbrzmiał zarówno z jego lekceważącym stosunkiem do filozofii, jak i z nominalizmem odziedziczonym po średniowiecznych dysputach. Skoro na drodze rozumowej nie da się osiągnąć żadnej prawdy, to każda dyskusja ma charakter konwencjonalnej wymiany zdań, nie zaś klasycznie odnoszonych do jakiegoś „naprawdę” istniejącego stanu rzeczy stanowisk. Stosowanie logiki w argumentacji nie służyło Lutrowi w dochodzeniu do prawdy, lecz używał on logiki, aby rozprawić się w dysputie z każdym, kto nie podzielał jego racji. Logika służyła mu jako narzędzie erystyki.

Człowiek Lutra, moralnie zdezorientowany w relacjach z innymi ludźmi, powinien przestrzegać przykazań Bożych, lecz jeśli się mu to nie udaje, to siłą wiary w Bożą łaskę prosi o usprawiedliwienie i zbawienie wieczne. Rozum jednak człowiekowi podpowiada różne cele i sposoby działania w rzeczywistości przyrodzonej. Nie są one ani dobre, ani złe, ale mogą być użyteczne w porządkowaniu doczesnego działania. I tu rozum się przydaje w zaprowadzaniu ładu za pomocą prawa stanowionego. Stosunek ludzkiego czynu do prawa stanowionego nie jest ani moralny, ani niemoralny, lecz wyrażany posłuszeństwem albo nieposłuszeństwem. Prawo naturalne i wywodzące się z niego normy moralne nie istnieją. Luter, mając to prawo na uwadze, tak podsumował jego znaczenie: „Nic nie ma bardziej przeciwnego wierze, jak prawo i rozum”⁴⁵.

Antyintelektualizm Lutra połączony z woluntaryzmem postawił na piedestale nowy rodzaj wolności – wolności negatywnej: *od*. Człowiek powinien, ale na ogół nie daje rady stosować się do prawd ewangelicznych w życiu doczesnym, bo ich przecież rozum nie jest w stanie przełożyć na zasady życia doczesnego.

42 Zob. np. T. Grabińska, *O granicach filozofowania*, dz. cyt.

43 Aż do współczesnego projektu sprowadzenia człowieka do postaci zwirtualizowanej; zob. np. T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia*, dz. cyt., rozdz. 5.

44 Oto przykłady cytatów z Lutra: „Rozum jest sprzeczny z wiarą”; „Rozum jest bezpośrednio przeciwny wierze, toteż należy go poniechać; u wierzących musi on być zabity i pogrzebany”; „Niemożliwością jest pogodzić wiarę z rozumem”; „[Rozum] jest urodzonym wrogiem wiary”. Cyt. za: J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, dz. cyt., s. 67.

45 Cyt. za: J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, dz. cyt., s. 67.

Człowiek rozumny ma zatem wolność do tworzenia owych zasad, norm, sankcji, opinii, hierarchii celów itp. I znów: wskazanie na wolność negatywną miało pozytywne skutki w ośmieleniu gnębionych społeczności do przeciwstawienia się (zwłaszcza niesiłowego) przemocy lub w rozważaniach alternatywnych obrazów świata (modeli) rzeczywistości przyrodniczej. Równocześnie jednak zniewolenie całych tzw. słabszych populacji, jak i okrucieństwo w stosunku do bliźnich w imię zdobywania władzy i bogactwa oraz lojalności wobec zbrodniczych ideologii lub przywódców nigdy dotąd w świecie chrześcijańskim nie osiągnęły tak przerażająco wysokiego stopnia jak w czasach nowożytnych, odrzucających prawo naturalne⁴⁶. Brak kresu brutalnych poczynań jest w pewnym stopniu skutkiem oderwania celów i metod ludzkiego działania od absolutnej prawdy o dobru⁴⁷.

Woluntaryzm można rozpatrywać w różnych kontekstach, jak np. te Dunsza Szkota i Ockhama, już naszkicowane w niniejszym tekście. Dopóki rozważania nad prymatem woli nad rozumem są utrzymane w filozoficznym porządku, zawsze istnieje otwarta droga do dyskusji i ścierania się nawet skrajnych poglądów w celu zrozumienia założeń adwersarzy, wskazania na możliwe konsekwencje przyjętych tez, diagnozowania zawartości aparatury pojęciowej itd. Luter jednak filozofem nie był i jakiegokolwiek abstrakcyjne rozważania relacji rozum–wola, a tym bardziej takie jak Tomaszowa komplementarność w umyśle racjonalności i wolitywności⁴⁸, były mu obce, a być może także niedostępne jego umysłowi, jak twierdził Jacques Maritain⁴⁹.

Akcentowanie przez Lutera wolności negatywnej i odrzucenie doskonalenia moralnego na drodze czynu, wiedzionego rozumem i wolą ku urzeczywistnieniu w życiu doczesnym prawdziwego dobra, połączone z zaleceniem skupienia się wyłącznie na indywidualnej relacji z Bogiem w celu zbawienia wyzwoływały upowszechnienie postawy indywidualistycznej. Postawa ta niewątpliwie wpłynęła dodatkowo na badania szczegółowe ludzkiej osobowości oraz na autokreację

46 Zob. np. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, tłum. A. Dorabalska, Kraków 2013.

47 Gdy porównuje się metody kolonizacji Ameryki Północnej przez anglosaskich protestantów z metodami konkwisty hiszpańskiej w Ameryce Południowej i w tej zwanej Łacińską, to – mimo wielu godnych potępienia praktyk w jednej i drugiej napaści na indiańskie plemiona – widoczne jest ograniczanie z czasem przez hiszpańskich najeźdźców masowej eksterminacji ludności tubylczej. W 1537 roku papież Paweł III wydał bowiem bullę *Sublimis Deus*, w której wziął w obronę kolonizowaną ludność i zakazał jej niewolenia oraz grabieży jej dobytku. Aż przez około 300 lat bulla ta pozostawała jedynym oficjalnym dokumentem wydanym w świecie chrześcijańskim jasno sprzeciwiającym się niewolnictwu i bezwzględnej kolonizacji.

48 Owa Tomaszowa komplementarność faworyzuje wolę w stosunku do rozumu, gdy idzie o wiarę. „Umysł bowiem wierzącego nie jest zdeterminowany do uznania prawdy mocą konieczności rozumowej, tak jak umysł wiedzącego, ale dzieje się to mocą woli”. Tomasz z Akwinu, *Wykład listu do Rzymian*, tłum. J. Salij, Poznań 1987, nr 831 (Św. Tomasz z Akwinu – Dzieła Wybrane); zob. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 281–284.

49 Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, dz. cyt., s. 33.

w sztuce, ale równocześnie doprowadziła do emancypacji człowieka zarówno ze środowiska innych ludzi (wspólnotę ludzką uczyniła tworem bardziej konwencjonalnym niż naturalnym, w sensie prawa naturalnego), jak i ze środowiska przyrodniczego (co przyczyniło się mocno do kryzysu ekologicznego)⁵⁰. Ów błąd immanencji – jak go nazwał Maritain – pochodzi z niemożności przyjęcia prawdy o tajemnicy immanencji, „najgłębszej i najbardziej wewnętrznej naszej skłonności. Taka jest właściwa tajemnica immanentnej działalności – doskonale uwewnętrznienia przez poznanie [jak rozumowe] i przez miłość tego, co inne, albo tego, co pochodzi od *innego* niż my”⁵¹. Więcej, ten błąd wraz z zaprzeczeniem znaczenia ludzkich uczynków dla zbawienia spowodował nieusuwalny rozbrat między „tym, co wewnętrzne, a tym co transcendentne”⁵².

Ignorowanie objawialnego

Luter odrzucił wartość wiedzy o objawialnym. Relację Boga do człowieka zeświecczył w teologii przez sprowadzenie Eucharystii do postaci konsubstancjacji. Relację człowieka do świata zeświecczył poprzez odebranie temu pierwszemu prawa dochodzenia do prawdy objawionej na drodze poznania rozumowego świata przyrodzonego. Ta podwójna desakralizacja bytu stworzonego otworzyła przed człowiekiem jemu tylko przysługujące władztwo nad bliźnimi i środowiskiem naturalnym.

Błąd immanencji był konsekwencją desakralizacji bytu przyrodzonego i unieważnienia objawialnego, poznawanego rozumem w porządku naturalnym, ale był jednocześnie konsekwencją takiego upsychofizowania ludzkiej natury, które czyni indywidualne doświadczenie wewnętrzne człowieka jedyną jego realnością, z kolei owa realność, która poprzez wiarę w Pismo Święte ma go prowadzić do zbawienia, traci łączność z transcendentą i staje się granicznie czymś nieznośnym dla indywiduum, poszukującym w związku z tym pocieszenia i porządku w otoczeniu rzeczy lub też odwrotnie – staje się czymś oderwanym od otoczenia ludzi i rzeczy, które samo w sobie nie ma wartości i wszelkie relacje z nim mają charakter umowny.

Pierwszy przypadek generuje ostatecznie ignorancję wartości bytu ludzkiego jako takiego na rzecz wytworów kultury – czy to umysłowych (jak ideologie), czy materialnych (jak w technokratyzmie). Ten trend relacji człowieka ze światem w połączeniu z drugim odbiera wartość życiu kontemplacyjnemu, gdyż

50 O wpływie Lutera na współczesną kulturę zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, dz. cyt., przypisy: dolny 20, końcowy 36.

51 J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, dz. cyt., s. 84.

52 J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, dz. cyt., s. 87.

w nauce Lutra miłość nie jest najwyższym stopniem zjednoczenia człowieka z Bogiem, lecz „sprowadza go [indywidualnego człowieka] poniżej jego samego, ku bliźniemu”⁵³. Jest w przytoczonej wypowiedzi Lutra kolejne świadectwo tego, że indywidualizm i egotyzm czynią relacje z bliźnim drugorzędnymi, a miłość nie ma mocy zbawczej, lecz sprowadza się do powinności służenia bliźniemu.

Te symptomy obecne w społecznościach zdominowanych przez chrześcijaństwo protestanckie zostały wykorzystane przez przeciwników chrześcijaństwa i ateistów do walki z chrześcijaństwem, co jeszcze owe symptomy pogłębiło oraz systematycznie prowadzi do nihilizmu i całkowitej laicyzacji tych społeczności. I tak wyeliminowanie w doktrynie wiary Lutra rzekomo niepraktycznej i zniewalającej rozumowym łańcem filozofii systematycznej, badającej prawdę objawialnego, obróciło się przeciwko wierze. Jan Paweł II tak oto scharakteryzował ten proces:

Rozum, pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia, podążał bocznymi drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Żłudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu⁵⁴.

Podsumowanie: o konieczności udziału wiary i rozumu w poznaniu prawdy

Rozum ludzki jest skuteczny w odkrywaniu i tworzeniu wiedzy filozoficznej i naukowej. Dlatego łatwo ulega pysze. Wiara natomiast wskazuje rozumowi na niewystarczalność i ograniczoność jego mocy poznania. To wiara kieruje rozum ku poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o istotę człowieczeństwa, sens ludzkiego istnienia, sposoby jego osiągnięcia, o doczesność i wieczność trwania życia, o znaczenie cierpienia, o relacje między światem nadprzyrodzonym z przyrodzonym, a w nim – z człowiekiem, oraz na inne pytania, na które odpowiedzi wykraczają poza naukową wykładnię.

Poznanie rozumowe pozwala wyrażać i objaśniać prawdy wiary za pomocą języka naturalnego, a także w językowej komunikacji zaznajamiać innych z praw-

53 Cyt. za: J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, dz. cyt., s. 69, 234.

54 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 48.

dami ewangelicznymi oraz ich bronić. Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że wiedza racjonalna może pomóc w zrozumieniu prawd wiary (wobec *rozumności wiary*), a rozum niejako naturalnie przyjmuje objawialne, czyli dane o stworzeniu do poznania zmysłami i rozumem, nie odrzucając wartości Objawienia.

Człowiek zawsze opiera swe rozumienie świata na tzw. świeckiej wierze w przesłanki ostateczne, jak w prawa nauki oraz tezy autorytetów, ale nic go nie przymusza do porzucenia wiary religijnej. Wiara religijna być mu może drogowskazem w kluczeniu w zawilóściach wiedzy o objawialnym i jej konsekwencji lub przy weryfikowaniu autorytetów, choć nie może być argumentem w uzasadnianiu hipotez powstających w badaniach naukowych ani stawać się narzędziem wykluczania tych, którzy przeszli negatywną weryfikację. Jan Paweł II pisał, że „[w]iara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara”⁵⁵. Ta dwutorowa ścieżka w wierze i racjonalności prowadzi do ujawnienia istoty i sensu człowieczeństwa.

Jan Paweł II pisał również, że „człowiek dzięki światłu rozumu potrafi rozeznaczyć swoją drogę, ale może ją przemierzyć szybko, uniknąć przeszkód i dotrzeć do celu, jeśli szczerym sercem uznaje, że jego poszukiwanie jest wpisane w horyzont wiary”⁵⁶. Na końcu encykliki *Fides et ratio* odwołał się do dużo wcześniejszej konstatacji św. Bonawentury o tym, że nie wystarczy mu (człowiekowi) lektura, której nie towarzyszy skrucha, poznanie bez pobożności, poszukiwanie bez porywów zachwyty, roztropność, która nie pozwala się cieszyć niczym do końca, działanie oderwane od religijności, wiedza oddzielona od miłości, inteligencja pozbawiona pokory, nauka, której nie wspomaga łaska Boża ani refleksja nieoparta na wiedzy natchnionej przez Boga⁵⁷.

Walczący ongiś w PRL-u z religią Leszek Kołakowski przyznał jednak, że mocna wiara religijna pozwala mężnie znosić przeciwności losu, nie popadać w rozpacz w przypadku nawet poważnych niepowodzeń, zachowywać zasady moralne w sytuacjach największego kryzysu, a nawet w tajemniczy sposób wzmacnia fizycznie⁵⁸.

55 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 42.

56 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 16.

57 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 105.

58 Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 34–36.

Abstract


Faith and Reason in Knowledge

The notion of *revelabile* is necessarily connected with the theological problem, but because *revelabile* refers to that form of revealed knowledge (*revelatum*), which man is able to acquire by reason, then by perceiving the world through the human mind, one can perform a comparison of values, methods, and purpose that were known by faith in Revelation. The intellectual tradition of the Roman Church had been denied in Luther's theological doctrine. The conflict is not only of historical importance but is still present in the relationship of contemporary Europeans to the world of things, people, and ideas.

Keywords: Scotus' philosophy, Ockham's philosophy, anti-intellectualism, desacralization of being, immanentism

T. Grabińska, *Rozum i wola w poznaniu*, [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 35–48 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700250.05>.

Robert Janusz SJ

 <https://orcid.org/0000-0001-9146-9274> • rjanusz@specola.va

Specola Vaticana

 <https://ror.org/05h279t85>

SPOTKANIA JANA PAWŁA II Z NAUKOWCAMI W CASTEL GANDOLFO. CO MA CIAŁO OSOBY DO JEJ CIAŁA FIZYCZNEGO?

Chrześcijańska Wiara (*credo*) nie jest baśniową mitologią; nie jest też racjonalną abstrakcją z pustych aksjomatów. Wiara, choć transcenduje wszystkie nauki, jest jednak *doświadczana* przez *oddziaływania* (relacje, „dowody”) *osobowe*; do weryfikacji oddziaływań służą właściwe im „detektory” – człowiek ma „oko” Stwórcy w „sercu”¹ (dzięki czemu możliwa jest duchowa miłość Boga) i „oczy ciała” (narządy fizyczne, dzięki którym możliwa jest miłość, dar dla Boga i bliźniego). Podobnie jak Adam w Raju, o którym mówi Słowo Boże, tak każdy wierzący człowiek może doświadczać tego, co Ono mu mówi: że istnieje, że jest osobowo niepowtarzalny (tzn. samotny, unikatowy w swoim „ja” – w swojej wcielonej wolności i rozumności), że używa jakiegoś języka (w racjonalnej komunikacji międzypersonalnej wyrażającej prawdę fizycznie), że jego ciało jest inne od wszystkiego (jest ciałem wolnej i rozumnej osoby) – nie jest zwykłym „ciałem fizycznym” (zwierzęcia lub przedmiotu); każdego czeka też po fizycznej śmierci ciała *weryfikacja* Wiary w „ciała zmartwychwstanie”². Podobnie każdy uczony

-
- 1 „Dał im wolną wolę, język i oczy, uszy i serce zdolne do myślenia. Napełnił ich wiedzą i rozumem, o złu i dobru ich pouczył. Położył oko swoje w ich sercu, aby im pokazać wielkość swoich dzieł” (Syr 17, 6–8). Zob. H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1970, rozdz. 3: *O dowodzie na istnienie Boga*.
 - 2 Osoby ludzkie, dzięki duchowemu sercu, mogą także doświadczać *miłości obłubieńczej* (całkowitego daru z siebie i przyjęcia osoby, która w pełni się oddaje), mogą doświadczać sercem komunii osób „my”; w małżeństwie będącym *jednym ciałem* (zob. Rdz 2, 24) potomstwo realnie *weryfikuje* rodzicielski udział w mocy Stwórcy – tworząc *rodzinę osób*; w komunii osób konsekrowanych widnieje znak

(*scientist*): wierzy (przez małe „w”, bo ta „wiara” nie dotyczy pełni Wiary, ale znikomo małego, czasoprzestrzennego fragmentu życia), że jego unikalne, fizyczne instrumenty pomiarowe (techniczne „przedłużenia” ciała) dostarczą numerycznych danych, weryfikujących wiarę w jakiś racjonalny model (teorię), celowo tworzony w lub dla matematycznej komunikacji międzyosobowej. Ostatecznie Wiara odnosi się do weryfikowalnego osobowo (duchowym sercem) działania Logosu Boga, dającego z Miłości istnienie ucieleśnionej osobie, a Nadzieja odnosi się do zmartwychwstania ciała i Życia Wiecznego osoby – przyjęcia daru Miłości – pełnego uczestniczenia w Życiu Boga, w Bożej Komunii Osób. Doczesność „osoby historycznej” także obfituje w konkretne doświadczenia nie tylko naturalnej prawdy, piękna, dobra, ale i skutków grzechu pierworodnego (redukowania ciała osoby do zwierzęcia, do przedmiotu; zniewalania rozumu osoby próżną chwałą i pychą itd.), i ponadto również może obfitować w doświadczenia zbawczego działania łaski Ducha Świętego w Kościele (zwłaszcza Chrztu i Eucharystii), ostatecznej Prawdy, Piękna i Dobra.

Jan Paweł II nadał dialogowi nauka–wiara nowy, specyficzny charakter. Na i po Soborze Watykańskim II, wobec postępu wiedzy i techniki, zagadnienie „stworzenia” nabierało nie tylko głębszego doczesnego znaczenia, ale później wyraziło się także m.in. w „teologii ciała” opracowanej przez papieża, obejmującej m.in.: początek stworzenia, jego obecny okres (po grzechu pierworodnym i przed paruzją) oraz eschatologię ciała odkupionego. Nauki przyrodnicze, a w szczególności matematyczno-przyrodnicze, zajmują się – zgodnie z przyjętą metodologią – „ciałami fizycznymi” w ramach dostępnych danych empirycznych, ujmowanych matematyczną formą racjonalności. Jan Paweł II, przedstawiając teologię „ciała osoby” ludzkiej, wskazał na Boże pochodzenie i cel życia człowieka i wyraził teologię ciała w języku racjonalnej, filozoficznej antropologii adekwatnej. Naukowcom, cielesnym osobom badającym „fizyczne ciała”, papież *explicitie* wskazał także „osobowe ciało”, którego – wbrew różnym redukcjonizmom (materialistycznym, spirytualistycznym itp.) i fałszywym ujęciom dokonywanym przez „mistrzów podejrzeń” – nie da się wyrazić jedynie w doczesnych kategoriach przedmiotowo-czasoprzestrzennych (bo może rosnąć jego uosobienie, bo istnieje rzeczywistość zmartwychwstania). Zwłaszcza wobec tajemnicy Wcielenia osobowe ciało posiada swą szczególną godność, której czysto

oblubieńczości w Duchu i Prawdzie eschatologicznego, mistycznego Ciała Chrystusa, weryfikowany życiem wspólnotowym na wzór Człowieczeństwa Jezusowego; zob. Jan Paweł II, audyencja generalna z 2 XII 1981, nr 2; adhort. apost. *Familiaris consortio*; adhort. apost. *Vita consecrata*, 1996. Analogicznie w cząsteczkach chemicznych jednostkowe atomy tworzą weryfikowalne empirycznie wspólne orbitale; w metalach elektrony tworzą pasma przewodnictwa weryfikowalne właściwymi miernikami. Niewłaściwe *ustawienie* doświadczenia, np. brak duchowego serca (wykluczenie oddziaływania pól osobowych, zawężenie pola racjonalności) albo brak innego detektora, np. neutrin, uniemożliwi *detekcję* duchowości osoby albo fizycznych neutrin.

„formalne myślenie” samo z siebie nie potrafi ująć, podobnie jak „fizyczna empiria” sama z siebie nie potrafi wyrazić ludzkiej racjonalności, ludzkiego ducha; żaden uczony przez myślenie nie sprawi, żeby coś zaistniało, żadna algorytmiczna empiria nie zapisze dziesiętnie nawet liczby π (3,14159...). A jednak to właśnie: cielesne doświadczenie istniejącego fizycznego świata i racjonalna zdolność osoby ludzkiej do algorytmicznego wyrażania prawdy w języku matematyki tworzą razem i niepodzielnie podstawy współczesnej nauki.

Ksiądz i filozof Karol Wojtyła, którego fascynacja przyrodą i osobą ludzką jest powszechnie znana, od samego początku zgłębiał duszpasterski dialog wiary, ale także filozoficzne implikacje nauki współczesnej, do czego przyczyniały się jego spotkania ze studentami i światem akademickim. Czy jednak filozofowie, teologowie i badacze ciał fizycznych spotkali się na tyle blisko z Jana Pawła II teologią ciał osobowych, by otworzyła się dla nich istotna przestrzeń dialogu nauka–wiara?

Papieże i nauka w Castel Gandolfo

Wobec świata Watykan jest po prostu państwem i ma swoją instytucję naukową, którą jest Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne z główną siedzibą w ogrodach papieskiej rezydencji w Castel Gandolfo. Tu właśnie w swej letniej siedzibie papież z Polski spotykał się z naukowcami na seminariach „Nauka – Religia – Dzieje”, kontynuując w ten sposób dialog rozpoczęty w ojczystym kraju. Tu także Obserwatorium Watykańskie nadal ubogaca wiarę przez wiedzę i wiedzę przez wiarę, szukając relacji tego, co naturalne, dawane przez Stwórczy Logos, z tym, co nadprzyrodzone, dawane przez Odkupiciela³.

Astronomia należy do najstarszych nauk. Ze względów filozoficznych oraz teologicznych odgrywa ona także ważną rolę w życiu Kościoła. Papież Grzegorz XIII zreformował kalendarz, co można uznać za początek działalności Obserwatorium Watykańskiego (Specola Vaticana)⁴. Kamieniem milowym w rozwoju Obserwatorium było *motu proprio* Leona XIII *Ut mysticam*⁵, które uroczystie potwierdziło placówkę z siedzibą na wieży św. Jana. Papież pragnął przekonać wszystkich, że „Kościół jest daleki od przeciwstawiania się prawdziwym badaniom naukowym i popiera je, używając wszystkich dostępnych mu środków”⁶;

3 Również Benedykt XVI cenił Castel Gandolfo oraz wspierał dialog nauki i wiary; zob. M. Pagacz, *Mathematics as a Way Towards the Creative Logos: Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Understanding of Scientificity*, „Collectanea Theologica” 92 (2022) nr 2, s. 107–130, <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.2.05>.

4 Zob. Grzegorz XIII, bulla *Inter gravissimas*, 24 II 1582.

5 Leon XIII, *motu proprio Ut mysticam*, 14 III 1891.

6 T. Sierotowicz, *Krótkie informacje*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 14 (1992), s. 102.

mianował też osobiście dyrektora Obserwatorium. Watykan włączył się od razu do międzynarodowego projektu *Cartes du Ciel*, którego celem było sporządzenie mapy nieba przy użyciu specjalnego teleskopu fotograficznego jednolitego typu. W 1935 roku Pius XI przeniósł Obserwatorium do Castel Gandolfo, zakupił teleskopy i utworzył laboratorium astrofizyczne. Z kolei Pius XII ufundował w 1957 roku teleskop Schmidta, a Paweł VI wyposażył placówkę w komputer IBM 1620 (rok 1965). Obserwatorium dysponuje cenną kolekcją meteorytów, a próbkę z Księżycy (Apollo 17) ofiarował Pawłowi VI prezydent USA Richard Nixon. Ze względu na rosnącą jasność nocnego nieba poszukiwano lepszego miejsca do obserwacji. Za pontyfikatu Jana Pawła II powstały druga siedziba Obserwatorium (w Tucson) i nowy teleskop VATT (Vatican Advanced Technology Telescope na Mount Graham w stanie Arizona w Stanach Zjednoczonych). Obserwatorium organizuje wiele imprez naukowych, m.in. szkoły letnie dla studentów po pierwszym cyklu studiów⁷.

Krótko po rozpoczęciu pontyfikatu Jan Paweł II pokazał, jak ważna jest dla niego relacja nauka–wiara. W 1981 roku powołał komisję, której celem było zbadanie tzw. sprawy Galileusza, co zakończyło się rehabilitacją pioniera fizyki nowożytnej (rok 1992). Jednak w relacjach z naukowcami zdarzały się także nieporozumienia; np. Stephen Hawking sądził, że papież zabraniał studiowania Wielkiego Wybuchu, gdyż miałyby to być teren Bożego działania; w opozycji fizyk miał głosić własną teorię o Wszechświecie bez granic i brzegu.

Przeglądając zaś materiały z seminariów interdyscyplinarnych na temat *Nauka — Religia — Dzieje*, [...], można mieć pełne przekonanie, że papież jest dobrze zorientowany w problematyce współczesnej kosmologii i z pewnością nie jest skory do utożsamiania Wielkiego Wybuchu z momentem stworzenia Wszechświata przez Boga, jak tego chciałby Stephen Hawking⁸.

Aby zrozumieć trudny dialog Jana Pawła II ze światem naukowców, trzeba odwołać się do jego początków.

Krakowski dialog światopoglądowy

Kazimierz Kłósak skierował uwagę Karola Wojtyły na filozofię przyrody, jednak przyszły papież zaczął skłaniać się ku studiom antropologii i etyki. Pierwsze

7 Zob. T. Sierotowicz, M. H. Heller, *Krótkie informacje*, dz. cyt.; S. Maffeo, *La Specola Vaticana. Nove Papi, una missione*, Vaticano 2001.

8 E. Przeszlowski, *Koncepcja historii kosmologii w Krótkiej historii czasu S. W. Hawkinga (cz. 2)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 20 (1997), s. 47–48.

dyskusje młodego filozofa z fizykami z Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 50. nie były zatem systematyczne, ale z czasem stawały się coraz bardziej interdyscyplinarne i regularne. Ważniejsze z nich odbyło się w 1968 roku w pałacu arcybiskupim i dotyczyło kinetycznego oraz teleologicznego argumentu na istnienie Boga. Uczestniczyli w nim m.in. Kazimierz Kłósak, Józef Iwanicki, Stanisław Kamiński, Mieczysław Albert Krąpiec, Mieczysław Lubański, Antoni Stępień, Józefa Zofia Zdybicka, Szczepan Ślaga, Bohdan Bejze, Jan Wirgiliusz Weysenhoff, S. J. Twarowska, Leszek Balczewski, Zygmunt Chyliński i Jerzy Janik. Rozpoczynając symposium, Karol Wojtyła zaznaczył, że rozważane problemy „są najwyższej wagi, są to zagadnienia podstawowe dla filozofii i światopoglądu”⁹. Oprócz dyskusji z dziedziny teodycei próbowano znaleźć płaszczyznę odniesienia wspólną dla nauki i filozofii chrześcijańskiej, także dla filozofii przyrody¹⁰. W trakcie spotkań pojawiały się nieporozumienia, np. z rozwiązywaniem problemów moralnych przy użyciu fizyki polemizowali jezuici Tadeusz Ślipko i Piotr Lenartowicz, zwracając uwagę na różnice poziomów epistemologicznych w nauce i filozofii. Jak zatem widać, tego typu interdyscyplinarne próby dialogu filozofia–nauka nie owocowały jakąś konkluzją. Michał Heller wspomina:

po jednym z referatów filozoficznych wstał któryś z fizyków i powiedział do prelegenta: ‘Ja tego nie rozumiem’. Trzeba wiedzieć, że w języku fizyków ‘ja tego nie rozumiem’ oznacza, że tego nie da się zrozumieć, że to jest nonsens. Ale tamten filozof nie znał zwyczajów fizyków i zaczął od nowa wyjaśniać, o co mu chodziło. Uderzyło mnie wtedy, że języki, którymi mówią jedni i drudzy, są tak rozbieżne¹¹.

Heller dopiero rozpoczynał karierę w Krakowie, co można uznać za oznakę troski arcybiskupa Wojtyły o rozwój dydaktyczno-naukowy filozofii przyrody. W 1973 roku podczas habilitacji Hellera był obecny arcybiskup, który „wysunął propozycję, mającą już swoje tradycje w środowisku krakowskim, dalszych spotkań i współpracy filozofów, zwłaszcza filozofów przyrody z fizykami”¹². Działalność filozoficznego Studium Myśli Współczesnej, powstałego głównie dzięki Wojtyłce, również przyczyniła się do dialogu interdyscyplinarnego¹³. Widzimy zatem, że przyszły papież liczył na jakiś dialog między nauką a Wiarą już w Krakowie, w bardzo trudnej sytuacji społecznej nieprzyjaznej Kościołowi. Można powiedzieć, że jak w filozoficzno-teologicznej refleksji dotyczącej ciała osobo-

9 K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w latach 1978–1993. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2021, s. 72.

10 K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt.

11 K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt., s. 74.

12 K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt.

13 Zob. K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt., s. 74–77.

wego współdziałała z Wojtyłą m.in. Wanda Półtawska, tak w sprawach filozofii i nauki o ciałach fizycznych z przyszłym papieżem współdziałali m.in. Jerzy Janik i Michał Heller.

Podsumowując, Karol Wojtyła: (1) zachował dziedzictwo naukowe Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego – jak stwierdził Heller: „kard. Wojtyła kształtował swoją obecnością środowisko krakowskie”¹⁴, a przede wszystkim „zdawał sobie sprawę ze znaczenia nauki oraz filozofii i teologii dla kultury narodu”¹⁵; (2) próbował utworzyć ośrodek filozoficzny na Papieskim Wydziale Teologicznym, ale dopiero jako Jan Paweł II powołał Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej; (3) osobiście uwzględniał współczesną filozofię i naukę oraz wspierał innych w podobnych badaniach; (4) jako papież nadal wspierał naukę, m.in. przez seminaria interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, w których uczestniczył¹⁶.

Ośrodek interdyscyplinarny działający przy Papieskim Wydziale Teologicznym niemal od początku współpracował z Obserwatorium Watykańskim. Zaowocowało to wieloma inicjatywami, m.in. międzynarodową konferencją *The Galileo Affair: a Meeting on Faith and Science*. Publikacja pod tym tytułem (pod redakcją George’a V. Coyne’a, Michała Hellera i Józefa Życińskiego) została wydana we współpracy z Obserwatorium (1985 rok)¹⁷.

„Nauka – Religia – Dzieje” w Castel Gandolfo

Dialog Karola Wojtyły ze światem poszerzył wąskie grono tych, którzy lokalnie poznali i reagowali na myśl kardynała. Jego „teologia ciała” przekroczyła granice polskie i to samo dotyczy jego wizji nauki badającej „ciała fizyczne”. Znamienne, że przyrodnik M. Mięśowicz zauważył istotę tej wizji wyraźniej niż inni:

Bardzo konkretnie, już jako Papież Jan Paweł II w 1980 r., sformułował [...] swoje stanowisko w sprawie Nauki w swym przemówieniu w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych (UNESCO) [...]: «O ile buduje nas w pracy naukowej – buduje i najgłębiej raduje zarazem – ów rys bezinteresownego poznania prawdy, której uczoney służy z najwyższym oddaniem, a nieraz z narażeniem zdrowia czy nawet życia – o tyle musi niepokoić wszystko to, co sprzeciwia się zasadom bezinteresowności i obiektywizmu, co z nauki czyni narzędzie innych, pozanaukowych celów; więcej

14 K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt., s. 84.

15 K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt.

16 Zob. K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt., s. 84n, 236n.

17 Zob. K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt., s. 97n.

co tylko takie cele stawia i zakłada, wymagając od ludzi nauki, aby się stali sługami, nie pozwalając im samodzielnie sądzić i rozstrzygać, w całkowitej wolności ducha, o humanistycznej i etycznej godziwości tychże celów, lub grożąc konsekwencjami w wypadku odmowy»¹⁸.

Papież doceniał filozofię w kontekście nauki, więc zależało mu na promowaniu współpracy filozofów katolickich oraz naukowców przyrodników również w Castel Gandolfo. Pierwsze seminarium serii „Nauka – Religia – Dzieje” odbyło się w roku 1980: „Filozofowie przyrody z PWT akcentowali w swoich wystąpieniach potrzebę podejmowania analiz z zakresu nauki i filozofii w kontekście współczesnej metodologii”¹⁹. Ważną postacią tych pierwszych spotkań był Piotr Lenartowicz, który uczestniczył także w spotkaniach naukowców jezuitów w Aix-en-Provence (1989), Barcelonie (1991) i Gdyni (współorganizator, 1993). Dzięki niemu w najtrudniejszym okresie relacji nauka–wiara w Polsce opublikowano cztery tomy z serii Nauka – Religia – Dzieje (1984, 1986, 1988, 1990)²⁰.

Marian Mięśowicz zdawał sobie sprawę z tego, że dialog z nauką jest znacznie ważniejszy niż systemowe spory. Zauważa, że na seminarium w 1986 roku dyskusje dotyczyły

podstawowych problemów fizyki i przyrodoznawstwa, np. zagadnień interpretacyjnych mechaniki kwantowej, rzeczywistości mikroświata, zagadnienia dotyczące początku wielkiego wybuchu na tle modeli kosmologicznych. Dalej dyskutowano też zagadnienie zasady przyczynowości i pojęcia czasu. Były referaty historyczno-teologiczne np. z historii współistnienia Kościoła i nauk empirycznych i referat dotyczący teologicznego wymiaru nauki. We wszystkich zebraniach i dyskusjach brał aktywny udział Ojciec Święty²¹.

Dla Hellera tematyka ta wyznaczyła składowe filozofii Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych (OBI): (1) oddziaływania idei filozoficznych na ewolucję nauki (np. przyczynowość a fizyka klasyczna i kwantowa; Einsteinowska filozofia fizyki); (2) problemy filozoficzne w naukowej empirii (np. idea istnienia w fizyce; paralelizm psycho-fizyczny); (3) założenia nauk i ich implikacje filozoficzne (np. matematyczność przyrody; ontologia fizyki; jedności przyrody; język nauki; redukcjonizm w nauce; relacja teorii i empirii)²².

18 M. Mięśowicz, *Notatki autobiograficzne fizyka*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 32 (1987) nr 3–4, s. 582.

19 K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt., s. 103n.

20 Zob. K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt., s. 189.

21 M. Mięśowicz, *Notatki autobiograficzne fizyka*, s. 583.

22 Zob. K. Trombik, *Koncepcje filozofii przyrody w Papieskiej Akademii Teologicznej...*, dz. cyt., s. 222. Należy wspomnieć, że w Krakowie przy Polskiej Akademii Umiejętności działała przez jakiś czas Komisja

Posłanie Jana Pawła II do George'a V. Coyne'a

Nieco inne środowisko przyczyniło się do promocji nowej relacji nauka–wiera. W Castel Gandolfo jezuita George V. Coyne zorganizował *Tydzień Studiów* (1987 rok); do publikacji referatów Jan Paweł II dołączył swoje słynne posłanie do dyrektora Obserwatorium Watykańskiego²³. Ten obszerny list-posłanie papieża został bardzo dobrze przyjęty przez naukowców, którzy wyrażali nadzieję kontynuacji debaty teologiczno-naukowej. Istotnie, kolejne spotkania przynosiły cenne intelektualnie pokłosie. Ujawniło się przy tym, obok sukcesów z wzajemnego kontaktu, także ryzyko zbyt naiwnego wiązania teologii z modelami naukowymi, które są chwilowe, robocze, zmienne – takie podejście mogłoby wypełniać teologią luki naukowej niewiedzy albo prowadzić do skrajnego izolacjonizmu, braku jakiegokolwiek dialogu między teologią a naukami²⁴. Do innego rodzaju spotkań papieża z uczonymi można także zaliczyć sesje organizowane przez Papieską Akademię Nauk.

Podsumowanie: fizyczne ciało osoby świętynią Ducha Świętego

Słowo Boże, na którym opiera się Wiara (potwierdzana doświadczeniami osobowymi²⁵), mówi o matematyczności świata (potwierdzanej fizycznymi eksperymentami), w którą wierzą uczeni.

Tyś wszystko urządził według miary i liczby, i wagi! [...] Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia [...]. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? [...] dawnych mieszkańców Twojej świętej ziemi znienawidziłeś za ich postęпки tak obrzydliwe: czarnoksięstwa, nieczne obrzędy, bezlitosne zabijanie dzieci, krwiożercze – z ludzkich ciał i krwi – biesiady wtajemniczonych spośród bractwa, i rodziców mordujących niewinne istoty. Chciałeś ich wytracić ręką naszych przodków, by godnych otrzymała osadników – dzieci Boże – ta ziemia, u Ciebie nad wszystkie cenniejsza (Mdr 11, 20–12, 7).

Fides et Ratio, zob. *Posiedzenia, sesje i konferencje PAU w roku 2008*, <https://pau.krakow.pl/index.php/pl/wydarzenia/w-biezacych-miesiacu/archiwum-roczne/2008> (19.03.2024).

23 Zob. Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świętobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, tłum. J. Dembek, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 12 (1990), s. 2–12.

24 Zob. M. Heller, *Dalszy ciąg ważnej debaty*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 14 (1994), s. 129–132.

25 Zob. H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, dz. cyt., rozdz. 2: *O afirmacji Boga*, rozdz. 3: *O dowodzie na istnienie Boga*; A. Einstein, *Science and Religion*, „Nature” 146 (1940) nr 3706, s. 605–607, <https://doi.org/10.1038/146605a0>.

Gorzkie słowa w zakończeniu cytatu wskazują, niestety, na możliwość złego działania człowieka, zniewolonego także mitem o ateistycznej potędze nauki, a ostatnie czasy pełne są dowodów wykorzystania właśnie nauki do wojen, aborcji, eutanazji, gangsterstwa etycznego itd. Człowiek potrafi „naukowo”, fizycznie niszczyć osobowe ciała niewinnych i także samego siebie. Dlatego etyczne uprawianie prawdziwej nauki (badającej fizyczne ciała i respektującej godność ciała osoby stworzonej na Boży obraz) stanowi – naszym zdaniem – najbardziej oczywistą, obiektywną i adekwatną wartość w dialogu między Nauką i Wiarą transcendentną (abstrakcyjne interpretacje filozoficzno-teologiczne zawsze będą wtórne). Tak rozumiana Nauka (przez duże „N”, służąca Prawdzie) jest niejako „pociągana” przez Wiarę w eschatologiczny wymiar właśnie dlatego, że nie traci nadziei życia wiecznego zmartwychwstałego ciała. Spójrzmy na to bliżej.

Znane powiedzenie Richarda Feynmana „I think I can safely say that nobody understands quantum mechanics”²⁶ wyraża pokorę uczonego płynącą z doświadczenia osobowego. Nauka jest tylko szczegółowym, matematycznym modelem rzeczywistości ciał fizycznych, a filozofia – jej ujęciem racjonalnym z globalnej perspektywy. Jednak nauka to przede wszystkim kontakt osoby z Bożym stworzeniem i dlatego może być nie tylko źródłem interpersonalnej, obiektywnej wiedzy, ale również osobowym doświadczeniem Wiary. Sprowadzenie nauki do filozofii już jest pewnym ujęciem, a sprowadzenie jej do światopoglądu naukowego – niewątpliwą redukcją. Wiara ma w swoim centrum zmartwychwstanie ciała. Zarówno nauka, jak i Wiara spotykają się w tajemnicy ciała, ale z różnych perspektyw. Dla Wiary nie jest obojętne, czym jest ciało osoby, a dla ludzi nauki nie mogą być obojętne jego pochodzenie i eschatologia. Dla naukowców mogą to być perspektywy „tajemnicze”, ale czyż nie tajemnicze są trwałe cząstki elementarne, które mogą trwać bez rozpadu? Może dla nich być „tajemnicze” doświadczenie osobowej wiary w zmartwychwstanie ciała, ale czy nie tajemniczy jest dla nich realizm pomiaru – redukcji zespolonej funkcji falowej do wartości konkretnej, wskazanej przez przyrząd pomiarowy, „przedłużenie” ich ciała?

Papież nie narzucał nikomu „teologii ciała” (nie można jej zredukować jedynie do doczesnego małżeństwa i rodziny), którą uczeni zapewne znali, jednak nie zbliżyli się oni do koncepcji „fizycznego ciała osobowego” tak, jak opracowali np. „materię” (naukowo, fizycznie, teologicznie). Fizycy szukają unifikacji oddziaływań, czego częściowym wyrazem jest „model standardowy” przedstawiony Janowi Pawłowi II przez Mariana Mięśowicza w Castel Gandolfo. Papież wskazał Boże pochodzenie i Boży cel „ciała osoby”, czego uczeni nie powinni przeoczyć, gdyż sami są osobami, mają swoją osobową godność.

26 R. P. Feynman, *QED: The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton 1985.

Ciała fizyczne, doczesne („historyczne”), mogą być badane naukowo, a teorie fizyczne sięgają dziś niemal początku rozwoju Wszechświata oraz jego kresu; kwantowe cząstki elementarne prowadzą nas bardzo blisko brzegu kosmologicznej ewolucji czasoprzestrzennej. Jednak Jan Paweł II poszedł jeszcze dalej: przedłużył teologicznie refleksję naukową i filozoficzną na sam brzeg doczesności – ukazał Boże stworzenie i przyszłość eschatologiczną ciał osób ludzkich. Z tej refleksji wypływa znaczenie doczesnej godności człowieka, nieosiągalnej dla metod algorytmicznych. Papieska teologia ciała nie dotyczy tylko „punktów brzegowych”, kresów istnienia doczesności, ale przez nie wyznacza sens i wartość każdego ciała „tu i teraz”. Chodzi tu nie tylko o ciała osób, ale także wszystkie ciała stworzone, opisywane metodami matematyczno-empirycznymi, a więc określa ona lokalny sens wszystkiego, co badają nauki przyrodnicze i co jest źródłem etyki. Dlatego doczesny dialog nauki i wiary ma tak głębokie znaczenie dla nauki i techniki, gdyż wprowadza w nią stwórczy i eschatologiczny osobowy sens, wobec którego to, co doczesne, jest quasi-ślepe. Nauka, filozofia i teologia mogłyby się więc spotkać w tajemnicy „fizycznego ciała osobowego”, które zmartwychwstanie, ale jak dotąd dyscypliny te jakby wstydyły się takiego „ciała”: przyrodniczy ignorują jego stworzoną, relacyjną osobowość, a personalności ignorują jego naturalną, fizyczną tajemnicę (kwantową).

Podsumowując, można stwierdzić, że nauka jest i cielesnym, i duchowym doświadczeniem osób, które napotyka na granice wyrazu empirycznego i dedukcyjnego; doświadczenie osobowym sercem Wiary w obietnice Boga jest jednak głębsze i nie wyczerpuje się w tym, co można twórczo wyrazić fizycznie, algorytmicznie lub językowo: matematycznie, formalnie, filozoficznie, teologicznie. Bez uznania godności osób i bez uznania niewyraźnej Tajemnicy (również tej w istnieniu natury) naukowcom, filozofom i teologom pozostaną jedynie kłótnie o to, czyj quasi-system jest najlepszy, najbardziej adekwatny. Wszystko zależy od tego, gdzie konkretna osoba ludzka (badacz, wierzący) umieszcza swoje „ja” (osoby będącej obrazem Boga): czy w Trójcy Świętej, zamieszkującej serce człowieczeństwa, czy w świecie próżnej chwały, w prochu entropijnej śmierci.

Podziękowanie

Dziękuję dr Jolancie Koszteyn za korektę i opracowanie skrótu w postaci prezentacji przedstawionej w moim zastępstwie 14 listopada 2023 roku na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie w ramach Dni Jana Pawła II.

Abstract


John Paul II's Meetings with Scientists in Castel Gandolfo. What Does a Person's Body Have to do with Their Physical Body?

John Paul II met with scientists, philosophers, and theologians at Castel Gandolfo on several occasions. These were scientific symposia organized in a series titled: Science — Religion — History. Our work reveals the Pope's relationship with the Vatican Observatory, as well as his earlier activities concerning science and faith in Krakow. We also mention an important letter from John Paul II to Fr. George Coyne S. J. We point out a certain difficulty in the encounter between the Holy Father's enduring perspective on faith and the detailed scientific approach, which is constantly changing. Nevertheless, we point out a possible point of this encounter that scientists can develop, namely, being human persons, they can look at the bodies of persons not only physically but also personally, in the perspective of John Paul II's adequate anthropology.

Keywords: person's body, John Paul II, Fr. George Coyne S. J., faith and reason, science and faith

R. Janusz, *Spotkania Jana Pawła II z naukowcami w Castel Gandolfo. Co ma ciało osoby do jej ciała fizycznego?*, [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 49–60 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700250.06>.

Agnieszka Lekka-Kowalik

 <https://orcid.org/0000-0002-4834-318X> • alekka@kul.lublin.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

 <https://ror.org/04qyefj88>

„FIDES ET RATIO” W OBRONIE WIARY I ROZUMU – W OBRONIE PRAWDY

Encyklika św. Jana Pawła II *Fides et ratio* została podpisana 14 września 1998 roku. Czy mimo tego, że od jej powstania minęło 25 lat, jej przesłanie jest wciąż aktualne? Pozytywnej odpowiedzi na to pytanie będę broniła w trzech krokach: (1) przedstawię tezy, które składają się na centralne przesłanie encykliki; (2) scharakteryzuję pewne trendy współczesności, o których krytycznie wypowiada się encyklika, a które są ciągle w kulturze obecne; (3) pokażę przez to aktualność diagnozy i postulatów św. Jana Pawła II.

Dramat rozumu i wiary dramatem człowieka

W encyklice Papież postawił diagnozę, iż panuje dziś nieufność do rozumu i jego zdolności sięgnięcia poza zjawiska i odkrycia prawdy bytu. Rozum może odpowiedzieć na pytanie: „Co można zrobić ze zjawiskami?”, ale już nie: „Jak się rzeczy mają?”. Ma to poważne konsekwencje. Nie warto pytać: „Kim jestem?”, „Jaki jest cel mojego życia?”, „Jaki jest sens świata i mnie w nim?”. Wszak nie uzyskamy na te pytania racjonalnej (rozumnej) odpowiedzi. W rezultacie „człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego”¹. I kolejna konsekwencja: bez odniesienia do obiektywnej prawdy bytu każdy podlega ludzkiemu osądowi, a wartość mnie jako osoby oceniana jest według kryteriów pragmatycznych. Znika fundament mojej godności, a wo-

1 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 5.

bec tego staje się jedynie „surowcem praktyki”. Rezygnacja z prawdy prowadzi też do przekonania, że każda teza jest jedynie opinią, a opinie mają tę samą wartość. Oto „uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi”². Brak prawdy zagraża również ludzkiej wolności. Prawda — uchwycenie, jak się rzeczy naprawdę mają — jest obrońcą wolności, bowiem rzeczywistość staje się ostatecznym arbitrem naszych sporów. Bez tego skazani jesteśmy na „walkę opinii” rozstrzyganą ostatecznie jakąś formą siły (władzy finansowej, politycznej, retorycznej). Rozum przeżywa więc dramat: zostaje pozbawiony swego celu poznawczego, zredukowany do rozumu instrumentalnego oraz poddany władzy.

Odmówienie rozumowi możliwości poznania prawdy bytu ma też konsekwencje dla nauk, zwłaszcza dla filozofii i teologii. Filozofia rezygnuje z wielkich pytań o sens na rzecz skromnych zadań analitycznych (por. p. 55) i wobec tego nie oczekujemy od niej prawdziwych i uzasadnionych odpowiedzi na najgłębsze ludzkie sprawy. Nic więc dziwnego, że filozofia jest deprecjonowana jako bezużyteczna spekulacja. Paradoksalnie uwierzyliśmy natomiast filozofii, że „epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności”³. W takim świecie, podzielonym na wiele specjalistycznych dziedzin, akceptujących jedynie tezy, „które działają”, trudne staje się dostrzeżenie sensu życia.

„Także w teologii — diagnozuje Papież — powracają dawne pokusy”⁴, w tym albo odrzucenie filozofii, albo uleganie „bezkrytycznie wpływowi twierdzeń, które weszły już do języka potocznego i do kultury masowej, ale pozbawione są wystarczających podstaw racjonalnych”⁵. Powracają pokusy fideizmu, odrzucenie tradycji, monizmu metodologicznego. Także nauki szczegółowe poddają się dyktaturze rozumu instrumentalnego. Rozum dociera do faktów, ale nie do prawdy o wartościach ugruntowanych w bycie, więc może dać środki, ale nie cele — a wobec tego nauka jest wolna od wartości⁶. Paradoksalnie to prowadzi do obawy człowieka przed wytworami jego umysłu:

Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory, rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi⁷.

2 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 5.

3 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 91.

4 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 55.

5 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 55.

6 Zob. A. Lekka-Kowalik, *Nauka moralnie neutralna jako patologia rozumu*, [w:] *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 213–224.

7 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 47.

Na rezygnacji z rozumu docierającego do prawdy cierpi też wiara, bo traci racjonalne fundamenty. Skoro rozum nie dociera do prawdy, to nie ma wiary nic do zaoferowania, a wiara nic nie oferuje rozumowi. Rozgraniczenie staje się rozdziałem, co przynosi katastrofalne skutki.

Jan Paweł II diagnozuje:

Rozum, pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia podążał bocznymi drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu⁸.

Dramat rozłamowi wiary i rozumu, filozofii i teologii okazuje się ostatecznie dramatem człowieka. Odrzucenie zdolności poznania prawdy sprawia, że „stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga”⁹, odbiera możliwość uzyskania odpowiedzi na pytanie o sens, a wreszcie skazuje na władzę silniejszego bez możliwości odwołania się do kogokolwiek w obronie.

Człowiek w świetle Prawdy

Jan Paweł II argumentuje za odrzuceniem tezy o niezdolności rozumu do poznania prawdy. Bóg zaszczerpił w nas zdolność do poznania prawdy – poznaję zarazem świat i siebie w nim jako byt wyróżniony, a także stawiam pytanie o sens, bo od tego zależy kształt mojego życia. Tu ujawnia się ontyczne wyposażenie człowieka: mamy rozum nakierowany na prawdę oraz wolną wolę – to dlatego mogę nadać kierunek życiu. Mamy też w sobie pragnienie poznania prawdy, bo Bóg stworzył człowieka jako badacza (por. p. 21) – a bez założenia możliwości znalezienia prawdy jej poszukiwanie byłoby przedsięwzięciem nieracjonalnym. Nie chodzi tylko o „prawdę lokalną”, umożliwiającą operowanie rzeczami. Człowiek chce mieć wiedzę uniwersalną o naturze rzeczy – chce rozumieć siebie i pełniej realizować swe potencjalności. Wiara w możliwość poznania prawdy uniwersalnej – zauważa Papież – „nie jest źródłem nietolerancji;

8 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 48.

9 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 90.

przeciwnie, stanowi nieodzowny warunek szczerego i autentycznego dialogu między ludźmi¹⁰. Trudno tego nie uznać. Prawda to zgodność z tym, jak się rzeczy mają. Jeśli obie strony dialogu to akceptują, to mają zewnętrznego „arbitra”, którego mogą badać, by rozstrzygnąć spór. To zaś uczy pokory poznawczej i dialogu — wszak wszyscy możemy się mylić. Możliwość odkrycia prawdy staje się źródłem wymogu respektowania wolności. Skoro jest ontyczna możliwość i chęć poszukiwania prawdy, musi być też wolność realizacji tego zadania. Z tego zaś rodzi się „obowiązek moralny poszukiwania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie”¹¹. Salwatorianin Tadeusz Styczeń, uczeń Karola Wojtyły, rozwijał tę ideę jako „wiążącą moc prawdy”. Poznając prawdę, staję się tejże prawdy świadkiem i obrońcą¹².

Zdaniem Papieża filozofia jest wyróżnioną drogą poszukiwania prawdy, bo zadaje „ostatecznościowe” pytania o człowieka. Filozofia jest też dobrym narzędziem, pomagającym „głębiej rozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają”¹³. Z kolei „Obok poznania właściwego ludzkiemu rozumowi, który ze swej natury zdolny jest dotrzeć nawet do samego Stwórcy istnieje poznanie właściwe wierze”¹⁴. Wiara opiera się na świadectwie Boga i korzysta z pomocy łaski — jest angażującym całą osobę przyjęciem Bożego świadectwa o nim samym. „Akt wiary jest najdonioślejszym wyborem w życiu człowieka; to w nim bowiem wolność dochodzi do pewności prawdy i postanawia w niej żyć”¹⁵. Nie ma więc konkurencji między wiarą i rozumem — obie te przestrzenie odwołują się do prawdy. Jest obszar właściwy rozumowi, na którym może on prowadzić dociekania, „nie napotykać na żadne ograniczenia poza swoją własną skończonością w obliczu nieskończonej tajemnicy Boga”¹⁶. Rozum odkrywa bowiem prawdę, ale zyskuje ona pełne znaczenie dopiero wtedy, gdy zostaje wpisana w kontekst wiary. To dlatego rozum zamknięty na wiarę nie jest ani bardziej wolny, ani silniejszy niż rozum otwarty na wiarę, bo wiele sfer rzeczywistości pozostaje dla niego niedostępnych. Pewnie dlatego, by bronić się przed poczuciem ograniczenia i uwięzienia w samym sobie, rozum ten ogłasza owe sfery irracjonalnymi. Rozum otwarty na wiarę idzie inną drogą. Jak zauważa Papież:

10 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 92.

11 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 25.

12 Zob. T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” — „nie jest tak” do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata*, [w:] T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, red. K. R. Krajewski, A. M. Wierzbicki, Lublin 2013, s. 313–349 (Dziela Zebrane — Tadeusz Styczeń, 4).

13 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 5.

14 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 7.

15 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 11.

16 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 14.

Pragnienie prawdy każe zatem rozumowi iść coraz dalej; rozum zdumiewa się wręcz swoją wzrastającą zdolnością pojmowania tego, co odkrywa. W tym momencie jednak rozum jest też w stanie dostrzec, gdzie znajduje się kres jego drogi¹⁷.

Natomiast znaki zawarte w Objawieniu przychodzą rozumowi z pomocą, gdy wchodzi w sferę tajemnicy. Papież komentuje:

Te znaki jednak, choć z jednej strony pomnażają siły rozumu, bo dzięki nim może on badać obszar tajemnicy własnymi środkami, do których słusznie jest przywiązany, zarazem przynaglają go, by sięgnął poza rzeczywistość samych znaków i dostrzegł głębszy sens w nich zawarty. W znakach tych obecna jest bowiem ukryta prawda, ku której umysł ma się zwrócić i której nie może ignorować, nie niszcząc zarazem samego znaku, jaki został mu ukazany¹⁸.

Przyjęcie orędzia Jezusa Chrystusa otwiera przed rozumem „nieskończony ocean prawdy”¹⁹. To dlatego Papież wskazuje na dokonania ojców Kościoła: „Rozum przekroczył nawet cel, ku któremu nieświadomie dążył mocą własnej natury, i zdołał odnaleźć najwyższe dobro i najwyższą prawdę w osobie Wcielnego Słowa”²⁰.

Nie tylko rozum otwarty na wiarę musi się oprzeć na wierze. Także i ten zamknięty na wiarę musi się oprzeć na uznaniu twierdzeń innych badaczy i zarazem na wierze w ich uczciwość badawczą. „Człowiek, istota szukająca prawdy – podsumowuje Jan Paweł II – jest więc także tym, którego życie opiera się na wierze”²¹. Oznacza to jednak, że odpowiedzi na pytania o jego cel i sens życia, a więc o jego kształt, zależą także od tego, komu człowiek ostatecznie zawiera. Św. Jan Paweł II jest tu krystalicznie jasny: to Ewangelia – a ostatecznie Osoba: Jezus Chrystus – okazuje się prawdziwą filozofią. Doskonale to sformułował Joseph Ratzinger. Komentując początki sztuki chrześcijańskiej, pisze on: „oto postać filozofa staje się obrazem samego Chrystusa. Nie chodzi o chęć przedstawienia wyglądu Chrystusa, ale tego kim i czym był: doskonałym filozofem”²². Chrześcijaństwo i filozofia stapiają się ze sobą z powodu centralnego dla filozofii pytania o sens życia w obliczu śmierci. Odpowiedź nie ma być pocieszającą iluzją ani atrakcyjną hipotezą, ale prawdą; i to prawdą nie tylko wyjaśniającą, ale prawdą przemieniającą życie i w tym znaczeniu mądrością. Nie ma więc kon-

17 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 42.

18 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 13.

19 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 23.

20 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 41.

21 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 31.

22 J. Ratzinger, *Wiara, filozofia, teologia*, [w:] J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijańska, Kraków 2005, s. 13.

fliktu między filozofią i teologią: „Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara”²³. Wiara jest dana w Słowie Bożym, a teologia rozwija w sposób naukowy rozumienie tegoż Słowa, czerpiąc z filozofii pojęcia i sposoby argumentowania. Ostatecznie natomiast obie dyscypliny stawiają pytania o Boga.

Przedstawiona wyżej diagnoza pokazuje jednak, że nasza kultura przesiąknięta jest innym rozumieniem człowieka, rozumu, wiary, filozofii i teologii. Z pewnym zakłopotaniem Papież pisze:

niejednokrotnie ci, którzy zostali powołani, aby w różnych formach kultury ukazywać owoce swoich przemyśleń, odwrócili spojrzenie od prawdy, przedkładając doraźny sukces nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę warto uczynić treścią życia²⁴.

Co wobec tego należy zrobić, by człowiek odnalazł się na drogach życia i zrozumiał, komu należy zawierzyć?

Kilka postulatów Encykliki

Zasadniczy postulat głosi potrzebę respektu dla ludzkiej natury: „nie wyzbywać się tęsknoty za prawdą ostateczną, z pasją jej poszukiwać i śmiało odkrywać nowe szlaki”²⁵. I to właśnie wiara jest źródłem odwagi i entuzjazmu, bo Bóg stworzył mnie jako badacza, poszukiwacza prawd wyjaśniających, a nie tylko użytecznych, tych wskazujących sens życia, a nie tylko pozwalających na kontrolę przedmiotów.

To wiara — przypomina Papież — przynagla rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego, co piękne, dobre i prawdziwe. Wiara zatem staje się zdecydowanym i przekonującym obrońcą rozumu²⁶.

Najpilniejsze — postuluje Papież — „jest dziś doprowadzenie ludzi do odkrycia własnej zdolności do poznania prawdy oraz tęsknoty za najgłębszym i ostatecz-

23 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 42.

24 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 6.

25 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 56.

26 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 56.

nym sensem istnienia”²⁷ – „Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu”²⁸. Nic dziwnego, że postulowany jest inny kształt filozofii: mającej pokazywać, że człowiek jest zdolny dojść do poznania obiektywnej prawdy (dopiero wtedy będzie ona mogła wspomóc i wiarę, i teologię); że rozumu nie redukuje się do rozumu instrumentalnego; że pytanie o sens życia jest racjonalne i że religijność wpisana w naturę człowieka jest fundamentem tego sensu. Potrzebna jest filozofia metafizyczna, to znaczy zdolna przejść od fenomenu do fundamentu (por. p. 83), co jest potrzebne zwłaszcza dla poznania moralnego. Postulat reformy da się streścić w wezwaniu: „Filozofia, która ze względu na swą wielką odpowiedzialność za kształtowanie myśli i kultury winna nieustannie wzywać do szukania prawdy, musi stanowczo powrócić do swego pierwotnego powołania”²⁹.

Tak jak filozofia powinna odzyskać więź z wiarą, tak teologia – z filozofią. Jan Paweł II pisze:

Refleksja filozoficzna może się bardzo przyczynić do wyjaśnienia związku między prawdą a życiem, między wydarzeniem a prawdą doktrynalną, zwłaszcza zaś relacji między transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka [...]. Wzajemna więź, jaka powstaje między dyscyplinami teologicznymi a poglądami wypracowanymi przez różne nurty filozoficzne, może zatem okazać się naprawdę przydatna w dążeniu do przekazania wiary i do jej głębszego zrozumienia³⁰.

Również filozofia powinna dla dobra i dla postępu ludzkiej myśli odbudować swą więź z teologią, bowiem „ma się przyczyniać swą refleksją racjonalną i krytyczną do tego, by teologia jako rozumienie wiary była owocna i skuteczna”³¹. Obie zaś dyscypliny powinny zakorzeniać się w tradycji.

Nawiązywanie do tradycji – podkreśla Papież – nie jest bowiem tylko wspomina-
niem przeszłości; raczej wyraża ono uznanie wartości dziedzictwa kulturowego, należącego do wszystkich ludzi. [...] Właśnie to zakorzenienie w tradycji pozwala nam dziś sformułować myśl oryginalną, nową i otwierającą perspektywy na przyszłość³².

Od publikacji *Fides et ratio* minęło ćwierć wieku. Co z tej encykliki pozostaje aktualne?

27 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 102.

28 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 48.

29 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 6.

30 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 99.

31 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 108.

32 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 85.

W świecie postprawdy

Św. Jan Paweł II pisze swą encyklikę, by rozprawić się intelektualnie z odma-
wianiem rozumowi zdolności *poznania* prawdy, rozumianej jako *adaequatio
intellectus et rei*. Współcześnie dalej nie ufamy rozumowi. Twierdzenia kon-
frontujemy nie z rzeczywistością, ale z naszymi przekonaniem i emocjami. Je-
śli twierdzenie zgadza się z moimi przekonaniem i budzi pozytywne emocje,
jest ono prawdziwe; jeśli nie — odrzucam je jako fałszywe. Oto nowa definicja
prawdy: *adaequatio intellectus et affectuum meorum*. Rodzi się świat postpraw-
dy. Kluczowym słowem w nowej definicji jest *meorum*. A skoro to emocje są
kryterium prawdziwości, a moje emocje nie są ważniejsze niż twoje, nie ma
podstaw, by brać emocje innych za lepsze kryterium prawdziwości. Jest „twoja
prawda” i „moja prawda”, a ogłoszenie jakiejś tezy za prawdę *per se* stanowi na-
rzucenie mi poglądu i przez to jest pogwałceniem mojej wolności. Nieufność do
rozumu przekształciła się w lekceważenie. Respekt dla prawdy wydaje się zastę-
piony respektem dla uczuć, a poznanie — moralizowaniem; długą listą zakazów
dotyczących języka, gestów, zachowań (nawet spojrzeń), które mogłyby urazić
czyjąkolwiek wrażliwość. Trudno się zresztą temu dziwić, skoro o prawdziwo-
ści nie decyduje rzeczywistość, ale subiektywne odczucie. Jakże słusznie brzmi
ostrzeżenie z encykliki: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby
wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo
istnieją razem, albo też razem marnie giną”³³.

Co prawda dalej dręczy nas pytanie o sens życia, ale mamy rozwiązanie: to ja
sens *ustanawiam*, a nie *odkrywam*. Tak jak ustanowienie rekordu sportowego
wymaga treningu, tak również wymaga go ustanawianie sensu — do naszej dys-
pozycji są wobec tego mówcy motywacyjni, trenerzy personalni, kursy life coa-
chingu, a nawet programowanie podświadomości³⁴. Dołącza do tego doradztwo
filozoficzne³⁵. Filozofia jako dyscyplina bynajmniej nie zwróciła się od fenome-
nu do fundamentu. Wręcz przeciwnie: jeszcze bardziej zaczyna podkreślać, że
nie jest ona przedsięwzięciem obiektywnym. Piotr Duchliński pisze:

Filozofowie nie konstruują teorii. [...] Filozofowie konstruują różne obrazy świata,
które wyrażane są w określonej semantyce, stanowią tworzywo, na bazie którego po-
wstają zróżnicowane humanistyczne wizje świata i człowieka. Kluczowy dla akcepta-
cji koncepcji filozoficznych jest nie tyle sam sposób ich uzasadniania epistemicznego,

33 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 90.

34 Zob. kurs *Wprowadzenie do świata Neurohackingu lvl1*, <https://akademia-neurohackingu.elms.pl/produnkt/kursnh1/> (5.02.2024).

35 Zob. H. Kistelska, *Doradztwo filozoficzne. Problemy — tezy — kontrowersje*, Lublin 2019, <http://hdl.handle.net/20.500.12153/734>.

wyrażający się w określonej argumentacji, co raczej czynniki związane z temperamentem, osobowością i nastawieniem danego autora³⁶.

I dodaje: „Żadna rzeczywistość, fakty czy obiektywne stany bytowe nie decydują o akceptacji określonego systemu czy koncepcji”³⁷. Także i tu rozum wydaje się zamknięty w swych granicach, niezdolny do „sięgnięcia po prawdę bytu”. Nie sprawdziły się co prawda przepowiednie socjologów, że postęp nauki i dobrobyt wyeliminują religię, ta jednak została sprywatyzowana jako tworzywo „mojej wspólnoty” albo terapia osobistych problemów. Osobowy Bóg – Stwórca i Zbawiciel Świata – którego przywoływał Papież, to również element *sacrum*. Wszak tylko w ten sposób – rezygnując z prawdy i z Prawdy – możemy respektować emocje wszystkich.

Przez te 25 lat nauka bardzo się rozwinęła. Na jej kanwie powstał transhumanizm, który obiecuje człowiekowi wieczne życie i szczęście, bo wreszcie możemy wziąć ewolucję ludzkości we własne ręce³⁸. Jakże mocno brzmi tu przestroga encykliki dotycząca człowieka:

Różne systemy filozoficzne wpoily mu złudne przekonanie, że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób³⁹.

Nie minął też lęk przed naszymi wytworami. Więcej, papież pisał, że one *mogą zostać obrócone* przeciwko człowiekowi. Wraz z rozwojem sztucznej inteligencji zaczynamy się bać, że to maszyny same wystąpią przeciw nam⁴⁰. W obliczu tzw. ryzyk egzystencjalnych proroczo brzmią słowa encykliki o potrzebie odzyskania przez filozofię – i nie chodzi tu o dyscyplinę akademicką, ale o refleksję nad ostatecznymi sprawami człowieka – wymiaru mądrościowego.

Ten wymiar mądrościowy jest dzisiaj tym bardziej nieodzowny, że ogromny wzrost technicznego potencjału ludzkości każe jej na nowo i z całą ostrością uświadomić sobie najwyższe wartości. Jeśli te środki techniczne nie będą podporządkowane jakiemś celowi, który wychodzi poza logikę czystego utylitaryzmu, rychło mogą

36 P. Duchliński, *Filozofia jako nastawienie humanistyczne*, [w:] *Humanistyka współczesna*, red. B. Bodzioch-Bryła, Kraków 2023, s. 37 (Słowniki Społeczne).

37 P. Duchliński, *Filozofia jako nastawienie humanistyczne*, dz. cyt., s. 50.

38 Zob. P. Duchliński, G. Hołub, *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, Kraków 2022. Zob. też A. Lekka-Kowalik, *Transhumanistyczne szczęście – iluzja w świecie beztroski*, „Teologia i Moralność” 17 (2022) nr 1 (31), s. 19–30, <https://doi.org/10.14746/TIM.2022.31.1.2>.

39 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 107.

40 Zob. tomy 143 i 144 czasopisma „Ethos” poświęcone sztucznej inteligencji.

ujawnić swój charakter antyludzki, a nawet przekształcić się w potencjalne narzędzia zniszczenia rodzaju ludzkiego⁴¹.

Można pogłębić analizy wymienionych trendów i wskazać kolejne. Ale już te wystarczają, by zauważyć, że centralne przesłanie encykliki pozostaje aktualne: wielkości człowieka, sensu jego życia ani szczęścia nie zbuduje się, odżegnując się od prawdy. Mocno i poetycko wyraził tę ideę kardynał Joseph Ratzinger:

w świecie pozbawionym prawdy nie da się na dłuższą metę żyć. Tam, gdzie dochodzi do rezygnacji z prawdy, to życie karmi się — w sposób ukryty — tym, że nie doszło jeszcze do jej całkowitego tam zaniku, tak jak światło trwa jeszcze jakiś czas po zgaśnięciu gwiazdy i ludzie jasnością wśród kosmicznej nocy, która stała się już faktem⁴².

Pisząc encyklikę, papież chciał podzielić się „refleksjami na temat dążenia do prawdziwej mądrości, aby każdy kto żywi w sercu miłość do niej, mógł wejść na właściwą drogę, która pozwoli mu ją osiągnąć, znaleźć w niej ukojenie dla swych trosk i duchową radość”⁴³. Encyklika chciała powstrzymać ową „kosmiczną noc”. Inne analizy są potrzebne, by odpowiedzieć na pytanie, na ile jej się to udało.

Abstract

“Fides et Ratio” in Defence of Faith and Reason – in Defence of the Truth

The crucial message of the Encyclical centers around the diagnosis that human reason is denied the capacity to reach the truth beyond phenomena. Some postulates are then formulated to remedy the situation. The Encyclical shows that there is no severance between reason and faith as well as between philosophy and theology, for the two are founded on the Truth. Against this background, the paper argues for the relevance (after 25 years) of the Encyclical by indicating some contemporary trends that fall under the criticism of *Fides et ratio*.

Keywords: Fides et Ratio, theology and philosophy, the Truth


A. Lekka-Kowalik, „Fides et ratio” w obronie wiary i rozumu — w obronie prawdy, [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 61–70 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700250.07>.

41 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 81.

42 J. Ratzinger, *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele*, [w:] J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 161.

43 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 6.

Piotr Mazur

 <https://orcid.org/0000-0002-6399-8133> • piotr.mazur@ignatianum.edu.pl

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

 <https://ror.org/009j14p05>

ROZUM I WIARA 25 LAT PO ENCYKLICE „FIDES ET RATIO”

W tradycji Zachodu dzieje relacji rozumu i wiary sięgają czasów starożytnych, w których doszło do spotkania chrześcijaństwa i myśli greckiej. Nic dziwnego, że po tak długim okresie o relacji tej można mówić w różnych aspektach: filozoficznym i teologicznym, teoretycznym i praktycznym, systematycznym i historycznym, obejmującym sferę poznania, działania – indywidualnego i społecznego, sztuki i religii. Ta mnogość różnych płaszczyzn i perspektyw problemu znalazła odzwierciedlenie w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*. Papież pokazał w niej całe bogactwo tej problematyki, chcąc jednocześnie przypomnieć i napomnieć, jak być powinno, dostarczyć właściwego rozumienia i zainspirować. Czynił to jako papież, korzystając z nauczania Kościoła (Magisterium) i ze swojego bogatego doświadczenia – filozoficznego (analizy doświadczenia człowieka i wierności *philosophia perennis*), religijnego (teologicznego), a nawet poetyckiego. Po ćwierćwieczu od ogłoszenia encykliki *Fides et ratio* powstaje pytanie: na ile w warunkach różnych zmian zachodzących w obrębie filozofii, teologii, naukach szczegółowych i w całej kulturze zachowuje ona swoją aktualność? To zaś zależy od tego, czy postulat jedności wiary i nauki ma dziś jeszcze sens.

Jedność na płaszczyźnie historyczno-kulturowej

Jan Paweł II poświęca wiele miejsca na pokazanie tego, jaka była relacja wiary i rozumu zarówno w kontekście dziejów wiary, jak i dziejów filozofii. Do spotkania chrześcijaństwa jako religii objawionej z myślą grecką doszło dwa tysiące lat temu, co położyło fundament pod kulturę europejską. Znamiennym wyrazem

tego spotkania była skierowana do Ateńczyków mowa św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 16–34). Trudno jest przecenić wagę tego spotkania dla dziejów myśli europejskiej. Encyklika jest wyrazem przekonania Jana Pawła II, że spotkanie wiary i rozumu było w historii potrzebne i owocne i może być takie w przyszłości, a ich rozdzielanie, jakie dokonało się w nowożytności, jest szkodliwe dla samych tych aktywności, ich wytworów w postaci teologii i nauk naturalnych, dla kultury, a w konsekwencji – także dla człowieka.

Współcześnie widoczne są różne tendencje i, obok proponowanej przez papieża syntezy, wciąż toczy się spór o stosunek, znaczenie i wartość w kulturze europejskiej tego, co za Lwem Szestowem najprościej można nazwać Atenami i Jerozolimą¹. Widoczne są tendencje do separowania chrześcijaństwa jako wiary bądź teologii i nauki, a nawet rugowania wiary z horyzontu kultury i życia społecznego. Relacja rozumu i wiary oraz filozofii, nauk szczegółowych i teologii jest dziś bardziej złożona, niż była w przeszłości, choćby ze względu na rozwój tych dziedzin. Coraz bardziej widoczne jest też jej uwikłanie w mnogość zjawisk cywilizacyjno-kulturowych oraz procesów historycznych i społecznych. Wszystko to jest źródłem odmiennych doświadczeń i przekonań ludzi należących do różnych kultur. Nawet jednak w tym wymiarze papież poszukuje wspólnego fundamentu, wskazując na współzależność człowieka i kultury w obrazowym stwierdzeniu, że „człowiek jest jednocześnie dzieckiem i ojcem kultury, w której żyje”².

Jedność wiary i rozumu, jeśli do niej dochodzi, przybiera zawsze określony kształt kulturowy, dostosowany do doświadczenia ludzi żyjących w określonym czasie i przestrzeni, wyrażający się w ich przekonaniach i działaniach. W rezultacie w wymiarze kulturowym możliwa jest tylko jedność relatywna, dynamiczna, tymczasowa. Nie zawsze jest to jedność chciana, pożądana lub mająca w danych warunkach uzasadnienie. Dlatego nawet wówczas, gdy jedność taka zachodzi, nie znosi ona opozycji i przeciwstawnych stanowisk tak po stronie wiary, jak i rozumu. Jeśli więc współcześnie można zaobserwować wzajemnie odseparowane i w wielu kwestiach oddalające się od siebie rozumu i wiary w spojrzeniu na człowieka, świat i Boga, to zarazem trzeba liczyć się z tym, że w obrębie szeroko rozumianej kultury zachodzą jednocześnie tendencje przeciwstawne. Aktualny stan relacji wiary i rozumu jest wycinkiem dynamicznego i wieloaspektowego procesu, w którym ruch nie jest jednostronny ani jednowymiarowy, a obok dominujących tendencji występują tendencje odmienne lub mniej zauważalne. Stąd niezborność bądź kulturową niezgodność wiary i rozumu można odczytywać nie tylko negatywnie, ale i pozytywnie – jako stan przejściowy w rozwoju

1 Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009.

2 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 71.

człowieka lub społeczności, który przechodzi różne fazy. Nie oznacza to jednak, że dominujący w kulturze stan relacji wiary i rozumu jest obojętny, i dlatego rozchodzenie się dróg rozumu i wiary stanowi poważne wyzwanie: religijne, intelektualne oraz społeczne.

Jedność na płaszczyźnie antropologiczno-społecznej

Zdaniem Jana Pawła II pragnienie poznania prawdy wpisane jest w ludzką naturę. Pragnienie to ma jednak swoje uwarunkowania:

Człowiek ze swej natury szuka prawdy. Celem tego poszukiwania nie jest tylko poznanie prawd cząstkowych, dotyczących faktów lub zagadnień naukowych; człowiek dąży nie tylko do tego, aby w każdej ze swych decyzji wybrać prawdziwe dobro. Jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie. Dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać taką prawdę. Ponieważ jest to prawda o doniosłym i istotnym znaczeniu dla jego życia, dochodzi do niej nie tylko drogą rozumowania, ale także przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą poręczyć za pewność i autentyczność tejże prawdy³.

W przytoczonym fragmencie warto zwrócić uwagę na trzy podstawowe prawdy antropologiczne, które w samym człowieku warunkują relację wiary i rozumu: (1) człowiek w swoim życiu potrzebuje pełnej prawdy, obejmującej zasadnicze aspekty istnienia całej rzeczywistości i jego samego, a nie tylko prawd cząstkowych i aspektowych⁴; (2) poznanie prawdy służy nie tylko zaspokojeniu jego intelektu, ale kierując go ku dobru, staje się podstawą urzeczywistnienia ludzkiej wolności i w konsekwencji – całego człowieka; (3) człowiek swoje pragnienie poznania prawdy może spełnić tylko dzięki otwarciu się na innych ludzi i zaufaniu ich świadectwu. Ta kluczowa dla człowieka konieczność zawierzenia innym osobom, a więc wiary, ma swoje konsekwencje, bo otwiera go na relacje interpersonalne i zakorzenia w tych relacjach⁵.

Dla Jana Pawła II rozum i wiara to dwa różne, ale dopełniające się fakty uwiadaczające się szczególnie w aktywności poznawczej człowieka. Wiara, chociaż często ujmowana jest redukcjonistycznie, w swojej istocie podobnie jak wiedza jest faktem antropologicznym, który uwiadacza się w różnych sferach ludzkiego życia. Wiara obecna jest nie tylko w religii, ale także w nauce i innych aktyw-

3 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 33.

4 Wyrazem tej potrzeby jest światopogląd.

5 Por. Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 32.

nościach człowieka: w poznaniu, działaniu czy wytwórczości. Jest ona czymś nieredukowalnym i nieusuwalnym z życia ludzkiego. Oczywiście istnieje przepaść pomiędzy wiarą naturalną, pojmowaną szeroko jako fakt związany z ludzkim istnieniem, a wiarą objawioną, która polega na przyjęciu ściśle określonych prawd o Bogu, świecie i człowieku, przejawiając się nie tylko w postaci doktryny, ale również w kulcie, moralności i stosownych instytucjach. W chrześcijaństwie uznaje się ponadto, że prawdy wiary wykraczają poza zdolności poznawcze rozumu, a Bóg sam jest Prawdą i źródłem prawdy istnienia człowieka i całej rzeczywistości.

Ugruntowana w naturze ludzkiej potrzeba prawdy, którą człowiek zdobywa na drodze rozumu i wiary, kształtuje nie tylko jego indywidualne oblicze. Człowiek potrzebuje prawdy jako fundamentu, na którym może zbudować swoje życie indywidualne i społeczne⁶. W sferze intelektualnej wiara dopełnia działanie rozumu w poznaniu prawdy, co niesie ze sobą określone skutki. Na ludzkiej aktywności intelektualnej odciska znamię afektywne, bo polega na przyjmowaniu określonych prawd pod wpływem chcenia i wyboru, ale nie daje się do tej funkcji zredukować. Nadaje ona bowiem ludzkiej obecności w świecie znamię głęboko personalistyczne, bo „wierząc, człowiek zawiera wiedzy zdobytej przez innych”⁷. Wiara jest więc nie tylko sposobem ludzkiego poznania, lecz i sposobem zakorzenienia człowieka w relacjach osobowych. Wymaga skierowania się do innych osób i zaufania im, stając się fundamentem i spoiwem interpersonalnych relacji.

Na płaszczyźnie antropologiczno-społecznej jedność wiary i rozumu jest faktem i koniecznością. Wiedza zdobywana dzięki rozumowi oraz wiedza osiągnięta dzięki wierze są różnymi sposobami zaspokojenia naturalnej potrzeby zgłębienia prawdy. Jedność rozumu i wiary, choć nie oznacza nigdy ich utożsamienia, jest wpisana w ludzką naturę i jest ukierunkowana na spełnienie ludzkiej osoby. Towarzyszy jej równocześnie egzystencjalne napięcie, gdyż człowiek wspiera się w swoich przekonaniach na wierze wówczas, gdy brakuje mu o czymś wiedzy, a znów tam, gdzie nabywa wiedzy, wiara staje się zbyteczna. Nie zmienia to jednak faktu, że jedność rozumu i wiary jest nie tylko czymś postulowanym, ale czymś faktycznym i koniecznym dla człowieka z racji jego dążenia do swojego urzeczywistnienia zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. Nie można więc na jakiegokolwiek płaszczyźnie poprawnie zrozumieć rozumu i wiary ani poprawnie zinterpretować ich wzajemnej relacji z pominięciem, a tym bardziej z zanegowaniem tego antropologicznego fundamentu, na którym się one wznoszą.

6 Por. Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 6.

7 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 32.

Jedność na płaszczyźnie systematycznej

Zdaniem Jana Pawła II odpowiedzią na naturalne pragnienie człowieka, aby poznać zarówno otaczającą go rzeczywistość, jak i samego siebie, jest prawda, którą niosą poznanie naturalne i Objawienie. I właśnie kwestia prawdy jest miejscem spotkania wiary i rozumu w wymiarze systematycznym (przedmiotowym). Istnieje wiele sposobów naturalnego poznania prawdy o rzeczywistości. Pośród nich szczególną rolę odgrywa filozofia, która wyróżnia także to, że „ma bezpośredni udział w formułowaniu pytania o sens życia”⁸. Niestety także filozofia ma swoje uwarunkowania i natrafia na ograniczenia w poznawaniu prawdy. Poznanie ludzkie jest otwarte; jest to proces, którego nie można naturalnymi siłami człowieka zakończyć. W takiej sytuacji zdaniem papieża wiara chrześcijańska ze swoją prawdą wychodzi ku człowiekowi, ukazując mu „konkretną możliwość osiągnięcia celu tego poszukiwania. Pomaga mu bowiem przekroczyć stadium zwykłego zawierzenia i wprowadza go w porządek łaski, gdzie może on dostąpić udziału w tajemnicy Chrystusa, w Nim zaś zyskać prawdziwe i pełne poznanie Boga w Trójcy Jedynej”⁹. Tak więc w Jezusie Objawienie wprowadza „w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując”¹⁰.

Jest więc oczywiste, że wskutek naturalnego pragnienia odkrycia prawdy dochodzi do spotkania poznania naturalnego z prawdą objawioną. Powstaje w związku z tym złożona kwestia specyfiki prawdy, rodzajów czy raczej aspektów prawdy i wzajemnej ich relacji. Nie wchodząc w ten problem szczegółowo, warto zauważyć, że encyklice wyraźnie towarzyszy troska nie tyle o to, żeby prawdę objawioną ludzkiemu rozumowi narzucić, ile o to, żeby tego światła, które ona daje ze względu na samego człowieka w intelektualnym wysiłku poznania, po prostu nie zagubić¹¹.

Rezultatem poznania prawdy jest wiedza jako zespół odpowiednio uzasadnionych przekonań, których na różny sposób dostarczają zarówno nauki szczegółowe, filozofia, jak też teologia jako racjonalna interpretacja Objawienia¹². W tym ostatnim przypadku wiedza ta dotyczy przede wszystkim wiary lub tego, co wy-

8 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 3.

9 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 33.

10 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 14.

11 Za potrzebą zachowywania i przypominania ważnych prawd w filozofii i kulturze opowiadał się także Robert Spaemann. Zob. H. Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person*, New York 2010, s. 45.

12 Prawda staje się tu synonimem wiedzy. Na temat racjonalnej interpretacji objawienia zob. M. A. Krąpiec, *Filozofia w teologii. Czytając Encyklikę „Fides et ratio”*, Lublin 1999.

nika z wiary. Zatem istnienie wiary i rozumu z jednej strony, a z drugiej istnienie teologii, filozofii i nauk szczegółowych jest faktem, który ma swoją specyfikę i konsekwencje. Wszystkie te dziedziny bowiem, nie zastępując siebie, dostarczają w jakimś zakresie wiedzy o człowieku i o rzeczywistości. Z tego względu nie ma możliwości uniknięcia między nimi interakcji.

Wiedza uzyskiwana w poszczególnych dyscyplinach szczegółowych, w filozofii czy teologii, nie jest jednorodna; nie dość, że czerpana jest z różnych źródeł, przy pomocy różnych metod, to jeszcze jest zapośredniczona przez to, co wnosi do niej od siebie sam człowiek. W rezultacie w obrębie wiedzy (nauki) funkcjonuje wiele niekiedy przeciwnych lub nawet sprzecznych teorii, systemów i hipotez. Ponadto ilość i stopień zaawansowania wiedzy filozoficznej, teologicznej i szczegółowej w dzisiejszych czasach wyklucza jej całościowe zgłębienie przez pojedynczego człowieka. Oznacza to, że na płaszczyźnie systematycznej pełna integracja wiary i rozumu (wiedzy) jest dziś trudna lub nawet niemożliwa. Jeśli zaś u jakichś myślicieli do niej od czasu do czasu dochodzi, to osiąga się ją zawsze na podstawie niepełnego, uproszczonego, aktualnego stanu wiedzy filozoficznej, naukowej i teologicznej. Co więcej, synteza taka zachodzi tylko na gruncie jakiegoś systemu filozoficznego i dotyczy jakiegoś rozumienia wiedzy i wiary. Wyklucza to możliwość całkowitej i niepodważalnej integracji obu tych porządków w aspekcie systematycznym, ale i odwrotnie: ich przeciwstawienie też nie może mieć charakteru całościowego i absolutnie pewnego. Dlatego każda integracja wiary i rozumu, jak również ich dezintegracja, będzie w pewien sposób intencjonalna (zawierająca moment chcenia), schematyczna (oparta na jakimś modelu) oraz zapośredniczona kulturowo, choć zawsze może i powinna być racjonalna.

Jedność na płaszczyźnie paradygmatycznej

Całość namysłu papieża nad relacją rozumu i wiary spina przekonanie, że powinno się dążyć do ich jedności ze względu na dobro człowieka, społeczeństwa i kultury. Podstawę dla tej „paradygmatycznej” jedności czerpie z nauczania Kościoła, zakładając wiarygodność przekazu Objawionego otrzymanego od Boga, którego jednocześnie uznaje się za Stwórcę natury, co pociąga za sobą uznanie niesprzeczności prawdy przekazywanej na obu tych drogach poznania. Jedność paradygmatyczną buduje papież także na mądrości Kościoła uzyskanej w wyniku wielowiekowego namysłu nad przebiegiem dyskursu kulturowego, w którym udawało się niekiedy dochodzić do integracji rozumu i wiary z zachowaniem autonomii obu dziedzin, jak było to np. u św. Tomasza. Encyklika wyrasta także z przekonań papieża jako filozofa, który wie, że człowiek nie może żyć różny-

mi prawdami jednocześnie i dlatego dąży do integracji wiedzy danej „z góry” (Objawienia) i wiedzy uzyskiwanej „z dołu” (poznanie naturalne). Jest wreszcie encyklika wyrazem doświadczenia osobistego Jana Pawła II jako poety, filozofa i teologa, a więc kogoś, kto zna wszystkie te aktywności z autopsji i zintegrował je w swoim życiu¹³.

Wpisana w encyklikę *Fides et ratio* jedność paradygmatyczna pozwala papieżowi sformułować szereg wniosków i postulatów odnośnie do tego, jak w tych dziedzinach i ich wzajemnej relacji być powinno. Punktem wyjścia jest tu dla niego diagnoza aktualnego stanu wiedzy i wiary oraz ich relacji. Papież zdaje sobie sprawę, że współczesna relacja wiary i nauki, filozofii, nauk szczegółowych i teologii naznaczona jest wieloma trudnościami. Wynikają one zarówno ze specyfiki poszczególnych dziedzin, jak i z wzajemnego ich odniesienia. W encyklice wskazanych zostało wiele problemów, na które natrafiają te dziedziny aktywności¹⁴. Teologia tradycyjnie zmagą się z racjonalizmem i fideizmem. Widoczne są: odejście od teologii spekulatywnej oraz brak większego zainteresowania filozofią i zachodzącym w niej dyskursem. Sprzyja to eklektyzmowi, historyzmowi i swoiście pojętemu modernizmowi lub postmodernizmowi. Zmiany następują także ze względu na przemiany w samej religii, w której już dawno doszło do rozbicia doktrynalnej jedności chrześcijańskiej wiary opartej na Objawieniu. Współcześnie można mówić o pluralizmie religijnym i teologicznym.

W filozofii dostrzec można dominację mentalności scjentystycznej i podejścia instrumentalnego nad spekulatywnym oraz nakierowanie wysiłku bardziej na uzyskanie panowania nad przyrodą niż na jej poznanie. Jako całość filozofię cechuje nieufność do rozumu i rezygnacja z aspiracji metafizycznych. Utrata znaczenia metafizycznego podejścia do rzeczywistości utożsamianego z *philosophia perennis* prowadzi do coraz dalej idącego rozbicia mądrościowego obrazu świata i człowieka. Te nurty filozofii, które ogniskują się na naukach szczegółowych, właściwie nie biorą pod uwagę porządku metafizycznego. Z kolei metafizyka nie radzi sobie z koncepcjami płynącymi z nauk szczegółowych, istniejąc niejako obok nich. Postępuje rozszczepienie na wiele odseparowanych od siebie dziedzin filozoficznych, wielość odmiennych koncepcji i wielość narracji dotyczących najbardziej podstawowych kwestii. Znika również przekonanie o możliwości dojścia do obiektywnej prawdy. Sama filozofia staje się, jak twierdzi Spaemann, „kontrowersyjnym dyskursem o pytaniach ostatecznych” i „zinstytucjonalizowanym, bo ugruntowanym społecznie kryzysem podstaw”¹⁵.

13 Doświadczenie to nie jest przywoływane w encyklice wprost, ale bez wątplenia stanowi pewne zaplecze do rozważań w niej zawartych.

14 Większość przywoływanych tu trudności wskazano w encyklice.

15 R. Spaemann, *Kontrowersyjna natura filozofii*, tłum. J. Merecki, „Ethos” 10 (1997) nr 1 (37), s. 36–50.

We wzajemnych relacjach filozofia często separuje się od teologii lub ze względu na oddziaływanie naturalizmu wypycha problemy religijne i teologiczne poza zakres dyskursu. Sama zaś traci na znaczeniu względem nauk szczegółowych. Jednocześnie oddalają się od siebie także filozofia i nauki szczegółowe. Rozum spekulatywny uległ podzieleniu na wymiar metafizyczny, ogólny, wspierający się na doświadczeniu potocznym, oraz na wymiar naukowy, wspierający się na opisie rzeczywistości czerpanym z nauk szczegółowych o różnej specyfice (przyrodniczej, społecznej, humanistycznej). Prowadzi to do daleko idących rozbieżności pomiędzy różnymi obrazami człowieka. Wycinkowość wiedzy naukowej utrudnia poznanie pełnej prawdy. Wraz z tym uniemożliwia się współczesnemu człowiekowi scalenie poznania i osiągnięcie wewnętrznej jedności. W kryzysie sensu i nihilizmie wyraża się zamknięcie i immanentyzacja ludzkiego ducha.

Stan rozumu i wiary ćwierć wieku po encyklice *Fides et ratio* nie uległ jakiejś diametralnej odmianie, a jeśli już, to raczej nasiliły się zjawiska negatywne, bo odseparowanie rozumu i wiary coraz bardziej zagraża już nie tylko samym tym dziedzinom, ale także człowiekowi. Nic dziwnego, że mając na uwadze korzyści płynące z kooperacji rozumu i wiary oraz negatywne konsekwencje ich separacji lub przeciwstawienia, papież poświęca dużo miejsca temu, jak być powinno. Mając na względzie dobro wiary, zachęca teologów, „by na nowo odkryli i jak najpełniej ukazali metafizyczny wymiar prawdy, a w ten sposób nawiązali krytyczny i rzetelny dialog ze wszystkimi nurtami współczesnej myśli filozoficznej i całej filozoficznej tradycji”¹⁶. Natomiast ze względu na dobro filozofii i nauki kieruje zachętę do filozofów, „aby starali się coraz głębiej poznawać obszary prawdy, dobra i piękna, które otwiera przed nami słowo Boże”¹⁷. Zwraca też uwagę na znaczenie filozofii jako jedynej płaszczyzny „porozumienia i dialogu z tymi, którzy nie wyznają naszej wiary”¹⁸.

Mając na uwadze liczne i poważne zagrożenia, Jan Paweł II kieruje do przedstawicieli poszczególnych dziedzin zachętę i postulatory. Do filozofów zwraca się z prośbą, aby uprawiana przez nich filozofia odzyskała wymiar mądrościowy, ukierunkowując się na „poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia”¹⁹. Przeciw minimalizmowi i sceptycyzmowi wskazuje na potrzebę pokazywania, że człowiek może dojść do poznania prawdy, i to prawdy obiektywnej, w sensie klasycznym, jako zgodności intelektu z rzeczywistością. Ponadto zdaniem papieża filozofia powinna mieć zasięg metafizyczny, czyli „umieć wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś abso-

16 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 105.

17 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 103.

18 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 104.

19 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 81.

lutnego, ostatecznego, fundamentalnego”²⁰. Podobne wezwanie kieruje papież do przedstawicieli nauk szczegółowych, aby w swoim poznaniu nie tracili nigdy z oczu „horyzontu mądrościowego”, łącząc zdobycze naukowe z „wartościami filozoficznymi i etycznymi”²¹.

Wnioski

Zestawiając to, co zachodzi w kulturze, i to, co zawiera encyklika *Fides et ratio*, można zobaczyć, że coraz bardziej rozwierają się nożyce między tym, jak faktycznie wygląda relacja wiary i rozumu, a tym, czego egzystencjalnie potrzebujemy i w konsekwencji – jak być powinno. Rozwarcie to nie zmienia faktu, że w ludzką naturę wpisana jest paradygmatyczna jedność obu porządków wynikająca z tego, że rozum i wiara wzajemnie się dopełniają w dążeniu człowieka do prawdy o sobie, o świecie i o Bogu. Człowiek nie może istnieć w rozbięciu na to, co wie, i na to, w co wierzy. Nawet jeśli w naszych czasach wydaje nam się niemożliwe zachodzenie faktycznej jedności rozumu i wiary, to przy wszystkich tego trudnościach dla dobra człowieka, jak też wiary, nauki i kultury, konieczne jest zachowanie w tych sferach miejsca na jedność paradygmatyczną. Jak naucza papież, będzie to możliwe, gdy wiedza (nauka, filozofia) nie będzie zamknięta na wiarę (teologię) i gdy obie nie utracą mądrościowego charakteru. To z kolei jest możliwe dzięki kotwicy, jakiej dostarczają całej kulturze metafizyczne poznanie oraz metafizyczny obraz świata i człowieka. Chociaż więc w kulturze i życiu społecznym nieustannie zachodzą zmiany, to encyklika *Fides et ratio* ze względu na wbudowany w nią antropologiczny fundament i jedność paradygmatyczną nie traci swojej aktualności. Gwarantem tej aktualności jest natura ludzka, z dążeniem do „odkrycia własnej zdolności poznania prawdy oraz tęsknotą za najgłębszym i ostatecznym sensem istnienia”²².

Abstract

Reason and Faith 25 Years After the Encyclical “Fides et Ratio”

The aim of this article is to reflect on the topicality of John Paul II's encyclical *Fides et ratio* 25 years after its publication. The author considers this topicality by considering four aspects of the unity that occurs between faith and reason: historical-cultural unity,

²⁰ Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 83.

²¹ Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 106.

²² Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 102.

anthropological-social unity, systematic unity, and paradigmatic unity. Although in the history of Western civilisation there has sometimes been an agreement between reason and faith, this unity has been relative and temporary. Similarly, unity on the systematic plane can only be provisional, built on incomplete knowledge and the current state of faith. Therefore, the unity of reason and faith can only be paradigmatic. Its foundation is the human experience of the complementarity of reason and faith in man's pursuit of truth. The actuality of the encyclical *Fides et ratio* is due to its reference to anthropological-social unity and paradigmatic unity founded on metaphysical knowledge of the world and man.

Keywords: faith and reason, *Fides et Ratio* after 25 years

P. Mazur, *Rozum i wiara 25 lat po encyklice „Fides et ratio”*, [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 71–80 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700250.08>.

Marian Zawada OCD

marianzawada58@gmail.com

Wyższe Seminarium Duchowe Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie

ZBRATANIE UMYŚLU Z WIARĄ. W 25-LECIE „FIDES ET RATIO” JANA PAWŁA II WIELKIEGO

Nasze sąsiedztwo Karmelu i ekonomii może zaowocować wzbogacającym spojrzeniem na ekonomię zbawienia, którą praktykuje Kościół, a z drugiej strony – zrodzić refleksję nad tym, co może zbawić naszą gospodarkę. Głębsze spojrzenie na ekonomię w czasach, gdy chwieją się mury starego porządku, uświadamia, że porządek gospodarczy powinien, jak utrzymuje Jan Paweł II, umożliwiać stawanie się przez człowieka coraz bardziej człowiekiem¹. A zatem należy uwzględnić nie tylko ekonomię w przestrzeni materii, ale i ducha. Dla duchowości to rzecz kluczowa, szczególnie dla duchowości karmelitańskiej.

Karol Wojtyła dwa razy pukał do furty, gdyż zamierzał wstąpić do naszego zakonu. Wpływ Karmelu na papieża jest oczywisty, ale jego fascynacja nie zrodziła się z kontaktu z karmelitami, ale za przyczyną Sługi Bożego Jana Tyranowskiego, związanego z kółkami różańcowymi na Dębnikach u księży salezjanów, gdzie Wojtyła przeprowadził się w 1942 roku z Wadowic wraz z ojcem i bratem.

Urzeczenie św. Janem od Krzyża udowodnił w doktoracie, pisząc o zagadnieniu wiary. Bardzo interesującym komentarzem do tego tematu jest laudacja, która miała miejsce na pięćdziesięciolecie doktoratu w 1996 roku, a wygłosił ją kardynał Joseph Ratzinger. Powiedział on tak: wpływ na teologię naszego papieża miały dwie kobiety, karmelitanki bose. Pierwsza to święta, którą uczynił doktorem, druga zaś to pani doktor, którą uczynił świętą – a zatem mamy tutaj

1 E. Hardt, *Myśl św. Jana Pawła II jako inspiracja dla polityki gospodarczej i ekonomii*, <https://wszystko-najwazniejsze.pl/prof-lukasz-hardt-mysl-sw-jana-pawla-ii-jako-inspiracja-dla-polityki-gospodarczej-i-ekonomii/> (10.10.2023).

św. Teresę z Lisieux, jedyną doktor Kościoła ogłoszoną przez Jana Pawła świętą, i Edytę Stein, patronkę Europy.

Obchodzimy dwudziestopięćciolecie encykliki *Fides et ratio* (1998 rok). To znakomite przypomnienie, by odnowić spojrzenie na naukę, teologię i ekonomię, zwłaszcza w kontekście wiary, która porzucona przez rozum może łatwo zamienić się w fideizm, a z kolei rozum może zamknąć się w racjonalizmie. Stąd postulat zawarty w artykule wystąpienia: umysł zintegrowany, a co się z tym wiąże – optymalizacja jego działania. Temat może mieć szerszy kontekst; warto chociażby przypomnieć, że w Kurii Rzymskiej od 2017 roku działa Watykańska Dykasteria ds. Integralnego Rozwoju Człowieka powołana przez papieża Franciszka listem papieskim *Humanam progressionem* asygnowanym jako *motu proprio* rok wcześniej. Natomiast z dziedziny ekonomii pragnę przywołać postać Henry’ego Sidgwicka – angielskiego utylitarystę z Oxfordu z końca XIX wieku, który twierdził, że dobrem w sensie ekonomicznym jest również każdy stan mentalny². Mamy zatem po obu stronach argumenty, by umysł uczynić doskonałym narzędziem pracy.

Zaproponowany w temacie „umysł zintegrowany” rozumiem jako zintegrowany z rzeczywistością oraz wewnętrznie zoptymalizowany, by być narzędziem poznania z jak najszerszymi możliwościami, z doskonałym wyposażeniem. Jest to – można by powiedzieć z ekonomicznego punktu widzenia – posiadanie jak najlepszego instrumentu pracy. Przytoczę postulat jednego z warszawskich ekonomistów, prof. Łukasza Hardta: „W polityce publicznej powinno chodzić o to, aby drzemiące w ludziach możliwości, konieczne dla ich rozkwitania i związane z ich naturą, mogły być realizowane”³.

Niestety Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* stawia diagnozę, że zarówno rozum, jak i wiara zostały zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach.

Niech zatem nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu⁴.

Papież podkreśla odwagę myślenia. To ona cementowała całe pierwsze miłenium, kiedy to głoszono jedność umysłu i wiary. Kluczem był logos. Św. Jan Apostoł rozpoczyna swą Ewangelię tą kwestią: Na początku był Logos. Logos Ja-

2 H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Cambridge 2011, s. 212 (Cambridge Library Collection – Philosophy).

3 Ł. Hardt, *Myśl św. Jana Pawła II...*, dz. cyt.

4 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 48.

nowy to zarówno rozum obecny w człowieku, jak i Rozum Boży, który przyszedł na świat w Chrystusie. Dlatego karmelitanka Edyta Stein, patronka Europy, zaproponowała tłumaczenie logosu jako sensu: Na początku był sens. Co ciekawe, ojcowie Kościoła podkreślali istotną jedność między rozumem i wiarą i jednocześnie spotkanie obu logosów. Co więcej, to dzięki rozumowi-logosowi Bóg zamieszkuje w człowieku, a człowiek uczestniczy w Bogu. Czyli podstawą racjonalności jest Bóg, a umysł przede wszystkim posiada charakter kontemplacyjny, nie dyskursywny. Rozum jest „zakorzeniony” w boskości. Na mocy pierwotnego zamysłu stwórczego rozum miał być wyposażony w zdolność swobodnego przekraczania granic doświadczenia zmysłowego i docierania do najgłębszego źródła wszystkiego: do Stwórcy⁵.

Z jednej strony mamy *fides*, to znaczy przestrzeń wiary: chodzi tu o pewne treści (mówimy, że w coś wierzymy) oraz o przestrzeń wierzenia, czyli dlaczego wierzymy. O ile łatwo spierać się co do treści wiary, ponieważ są to różnice w wierzeniach, wyznaniach wiary, tak mało kto pyta, skąd się bierze samo przekonanie o czymś, a więc: dlaczego coś dla mnie jest wiarygodne. Duchowość pomaga nam zrozumieć, że na tej scenie operują trzy podmioty: Bóg, człowiek i demon. Należałoby rozróżnić: wiarę ludzką, wiarę boską i wiarę demonów.

Wiara ludzka to świat ludzkich przekonań. Na przykład nasza wiedza, w tym ekonomiczna, jest w swej istocie zbudowana na fundamencie przekazu, któremu ufamy, dzięki któremu przyjmujemy coś za prawdę, za coś wiarygodnego. Działa tu siła autorytetu (np. czyjeś kompetencje naukowe), przez którą skłonni jesteśmy w oparciu o przekaz budować nasze własne przekonanie (wiarę naturalną). Taka wiara jest u podstaw wiedzy, a nie poza nią (niektórzy wiedzy przeciwstawiają wiarę). Decyduje siła przekazu, solidne oparcie, któremu czynimy miejsce u siebie, czyli coś akceptujemy. Wiara to przekonanie o czymś, przyjęcie, że coś jest wiarygodnie, prawdziwie. Możemy taką wiarą objąć również przestrzeń religii, wtedy z nią wiążemy wierzenia, rytuały, zachowania religijne, kulturę oraz folklor religijny, przejmując pewną schedę. Taka wiara wyrasta w środowisku wiary, pokoleń, grup społecznych itd.

Wiara boska polega na tym, że przyjmujemy coś za prawdę w oparciu o autorytet Boga. Ponadto, na co zwraca uwagę hiszpański karmelita św. Jan od Krzyża, doktor Kościoła: wiara jest boską wiedzą, poznaniem właściwym Bogu, boskim wpływem, które zostaje człowiekowi udzielone. Wiara jest otwarciem umysłu na światło nadprzyrodzone. Wreszcie w odniesieniu do wiary demonicznej św. Jakub stwierdza: „złe duchy wierzą i drżą” (Jk 2, 19).

Zatem gdy mówimy o wierze, dobrze byłoby sprecyzować, o której wierze mówimy. Istnieje ponadto istotna różnica pomiędzy przekonaniem a wiarą. Można

5 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 22.

na przykład być przekonanym o istnieniu Boga, ale nie mieć z Nim żadnej relacji, czyli żywej wiary. Wiara to nie tylko przyjmowanie czegoś do wierzenia, ale żywa relacja z Bogiem, np. poprzez modlitwę. Dlatego mówimy o wierze żywej i wierze martwej.

Często nie zadajemy sobie pytania: skąd i dlaczego pojawia się w nas zgoda na pewne twierdzenia bądź hipotezy, na pewne treści? Wiara jest decyzją dopuszczenia któregoś z tych trzech podmiotów do głosu. Duchowość już od IV wieku (jest to czas ojców pustyni, jak Ewagriusz z Pontu, mistrzem zaś jest tu św. Ignacy z Loyoli żyjący w XVI wieku) mówi o kluczowym rozpoznaniu, pod jakim wpływem jest umysł ludzki; pod wpływem jakiego ducha człowiek działa: własnego, Bożego czy demonicznego. Z duchowego punktu widzenia czymś optymalnym jest poddanie się boskiemu wpływowi, eliminacja wpływu demonicznego i minimalizacja własnego. Aby to było możliwe, umysł powinien być zakorzeniony w boskości.

Między fideizmem a racjonalizmem – rozdzielnie zmysłów (doznań) od umysłu (prawdy)

Tytuł encykliki *Fides et ratio* można potraktować również biegunowo. Z jednej strony mamy wiarę, *fides*, aż po skrajność – fideizm, z drugiej – *ratio*, aż po skrajny w tej dziedzinie racjonalizm.

Oddzielenie Boga od rozumu, rozumu od wiary powoduje, że Bóg staje się całkowicie zbędny w świecie, którym rządzą naturalne i konieczne prawa, wiara zaś staje się synonimem irracjonalności (jednocześnie nie przeszkadza to wprowadzać innego typu irracjonalności, jakim jest chaos). Umysł, zamiast kontemplacji prawdy oraz poszukiwania ostatecznego celu i sensu życia, zostaje przez racjonalizm sprowadzony do „rozumu instrumentalnego”, który pozwala osiągać doraźne cele, czerpać korzyści i sprawować władzę.

Fideizm natomiast reprezentuje stanowisko, że rozum jest niepotrzebny. Wystarczy własne, osobiste doświadczenie, które wnosi treść, poucza od wewnątrz. O wiele bardziej ufa się doświadczeniu niż krytycznemu umysłowi, który chce rzeczy zobiektywizować. Jednym z najbardziej radykalnych fideistów był Marcin Luter ze swoim *sola fides*, a także z opinią wyrażoną pod koniec życia: „Rozum... jest prostytutką [...], którą powinno się zdeptać nogami i zniszczyć ją i jej mądrość”⁶. To radykalna negacja umysłu. Fideizm często wpiera iluminizm, przekonanie o wewnętrznym świetle, oświeceniu, pouczeniu.

6 Cyt. za: J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 66.

W fideizmie mamy jeszcze jedno wielkie niebezpieczeństwo: wiara porzucająca rozum opiera się wyłącznie na własnych, subiektywnych odczuciach i potrzebach wewnętrznych jest przez nie modelowana i kształtowana. To znaczy, że z treści odczuć tworzy się fakty; czyli, krótko mówiąc, Bóg istnieje, ponieważ Go odczuwam, ale gdy odczucie wygasa, wygasa także wiara i wpadam się w kryzys. Łatwa można zakwestionować: czy w ogóle Bóg istnieje, jeśli Go nie odczuwam zmysłami?

Z powyższego wynika, że gdy odczucia okazują się silniejsze niż potrzeba prawdy i poszukiwania jej, człowiek zaczyna jej unikać. Żyje pod wpływem, naporem, natarczywą sugestią przeżyć i doświadczeń, które w istocie są niestałe, przelotne, zwiewne, i buduje dom, organizuje siebie, nabudowuje argumentację na piasku odczuć.

Przecież w świecie empirii, tak strzeżonym przed wiarą, jednocześnie własne przekonanie do czegoś osadza się w centrum. Większości rzeczy przyznaje wiarygodność, po prostu w nie wierzy, bo nie może się wszystkiego zweryfikować, poddać testom ani sprawdzić⁷. Człowiek zawiera wiedzę zdobytej przez innych⁸; zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba⁹, a więc większość wiedzy przejmuje od innych, wierząc w nią, ponieważ sam osobiście nie ma możliwości jej doświadczyć, przetestować, poddać rygorom sprawdzalności.

Środowisko poznawcze nasączone jest dziś teoriami chaosu, dręczącej niepewności, czymś, co przypomina teorię zbiorów rozmytych, czyli danych z dużą ilością zmiennych nieprzewidywalnych. Rodzi to odczucie osadzenia w życiu na czymś nieokreślonym, zmienności (*liquid society* prof. Zygmunta Brauna¹⁰), na niepewności, czasem na kłamstwie, przez co człowiek nękany jest przez lęk i niepokój, aż po przerażenie. Człowiek dziś jest udręczony niestałością. A bezradność, niemożliwość ogarnięcia tego wszystkiego, z czym się spotyka, rodzi rezygnację, nawet rozpacz. Najbardziej widoczne jest to w teorii nihilizmu. Jak wskazuje papież:

Według teorii jego zwolenników poszukiwanie stanowi cel sam w sobie, nie istnieje bowiem nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda. W interpretacji nihilistycznej życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające¹¹.

7 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 31.

8 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 32.

9 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 32.

10 Por. Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. T. Pielichowski, Gdańsk 2004; zob. Z. Bauman, *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007.

11 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 46.

Pośród doznań człowiek nie znajduje prawdy ani o sobie, ani o świecie, a tym bardziej o Bogu. Żyje pośród karuzeli lub fleszy wielkich i małych wydarzeń, jak pośród kawałków, które trudno połączyć w sensowną całość.

Zamknięcie w zmysłowości

Obecnie w antropologii dominują biologiczne, fizykalne, cielesne interpretacje człowieka, zgodnie z którymi jest on empiryczną oczywistością; jest przede wszystkim organizmem, biologiczną masą, zbiorem instynktów, które można skatalogować i wyczerpująco opisać¹². Pomija się zupełnie wymiar duchowy, klasyczną dwoistość ciała i duszy.

A niedysiejsze zmaganie o doskonałość człowieczeństwa (głównie w dziedzinie duchowości), zostało zamienione w doskonalenie sprawności i pokonywanie ograniczeń natury (transhumanizm)¹³, zachwycając się dynamiką różnorodnych dialogów. Transhumanizm to nie tylko optymalizacja rozmaitych funkcji życiowych, ale i całkowite zniesienie ograniczeń fizycznych i psychologicznych. Widoczne jest to zwłaszcza w dziedzinie umysłu, który został sprzęgnięty z nowoczesną technologią (neurotechnologię).

Dotyczy to według twórców obszarów witalnego, emocjonalnego i intelektualnego sfery życia ludzkiego i dokonywane jest poprzez genetycznie, farmakologicznie oraz morfologicznie ulepszanie człowieka.

Przykładem współczesnego wysiłku biologicznego doskonalenia człowieka może być tzw. projekt *perfect baby*, czyli tworzenie zarodków ludzkich o cechach zamówionych dla nich przez rodziców. Ale rodzi się pytanie: czy człowiek to tylko surowiec? W drugiej części artykułu chciałbym wyeksponować wymiar duchowy człowieka.

Umysł – tajemnica człowieka otwarta na tajemnicę Boga

Papież napisał encyklikę *Fides et ratio*, by przywrócić umysłowi godność, zapewnić mu optymalne warunki poznawcze, wiążąc go z wiarą, czyli wracając do pierwotnego ideału, o którym wspominałem – złączenia logosu ludzkiego i bo-

12 Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1998.

13 Mamy już transteologię, która z założenia przekracza granice teologii, wzorując się na niemieckim teologu Paulu Tillichu (żyjącym w latach 1886–1965). Por. P. Tillich, *The Religious Situation*, New York 1956.

skiego. Gdy spojrzymy na człowieka z wiarą, zwłaszcza na tajemnicę umysłu, to otwierają się niesamowite horyzonty.

Okazuje się, że żyjemy na peryferiach własnej tajemnicy. To, co nazywamy świadomością, byciem u siebie, z naszymi emocjami, stanami psychologicznymi, „czuciem siebie”, to ewidentnie obrzeża człowieczeństwa. Nosimy w sobie nie tylko nieśmiertelność, ale i nieskończoność naszych władz: umysłu, pamięci, woli. Możliwości poznawania, miłowania i gromadzenia siebie są niewyczerpane.

Przedmiotem poznania umysłu jest nie tylko świat dostępny empirycznie, ale tajemnica. Tajemnica to coś, czego, jak mówi papież Jan Paweł II, „umysł nie jest w stanie wyczerpać”¹⁴. Dotyczy to tym bardziej rzeczywistości nadprzyrodzonej i Boga, który jest „większy niż wszystko, co można pomyśleć” (św. Anzelm)¹⁵.

Gdy zaglądamy do klasycznych dzieł mistyków, chociażby doktorów Kościoła św. Jana od Krzyża i św. Augustyna, możemy się dowiedzieć, że nasze władze duchowe: umysł i wola, są przepaściami bez kresu. Człowiek – twierdzi św. Jan od Krzyża – nie może być jednak całkowicie zrównany z pozostałymi stworzeniami Bożymi. Różni się od nich „nieskończoną zdolnością” duszy¹⁶ (w oryginale *capacidad infinita*, w polskim przekładzie – „nieograniczone uzdolnienia”). Z całym naciskiem chciałbym zwrócić uwagę na to określenie. Ta nieograniczona zdolność przejawia się we władzach duszy. Św. Augustyn w komentarzu do psalmów mówi o przepaściach serca¹⁷, w *Wyznaniach* – o przepaściach pamięci. Ukazując tajemnicę człowieka, mówi w innych sławnych fragmentach *Wyznań* (IV, 4, 9, 14, 22), że człowiek jest „wielkim pytaniem” (*magna quaestio*) i „wielką przepaścią” (*grande profundum*) – pytaniem i przepaścią, którą jedynie Chrystus oświeca i zbawia:

Całą zdolnością moich zmysłów badałem świat wokół mnie, a pochylałem się też uważnie nad życiem, jakie moje ciało ma ode mnie, i nad samymi zmysłami. Potem wszedłem w głębiny mojej pamięci, w jej rozliczne i rozległe korytarze, przedziwnie napełnione nieprzelicznymi bogactwami. Zastanawiałem się nad tym wszystkim, oniemiały ze zdziwienia. Żadnego z owych bogactw nie mógłbym dostrzec bez Ciebie¹⁸.

Św. Jan od Krzyża przybliży prawdę o duchowych otchłaniach: pierwszą otchłanią, o której mowa, jest rozum, drugą zaś wola, a trzecią – pamięć. Pojemność tych otchłani jest wielka, bo tym, co już może do nich wejść, jest głębo-

14 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 14.

15 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 14.

16 Por. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 306.

17 Por. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 41, 13–15.

18 Augustyn, *Wyznania*, X, 40.

kość nieskończonej dobroci, czyli sam Bóg. W pewien sposób więc pojemność duszy jest nieskończona¹⁹. Jesteśmy stworzeni w tym nieskończonym wymiarze z potęgą poznawania i miłowania bez końca. A nasze aspiracje i pragnienie bycia potrafi zaspokoić jedynie nieskończony Bóg. Wszystko inne człowieka rozczarowuje.

Im bardziej człowiek kurczy się i samoogranicza na swoim biegunie empirycznym, zewnętrznym, tym bardziej mu dokuczają rozczarowanie. Przecież może bardziej być, bardziej istnieć, bardziej żyć, ale dokonuje wręcz samobójczej redukcji. To tak, jakbym miał możliwość eksploracji różnych ogrodów, gór, egzotyki kontynentów, ale uporczywie siedział w półmrocznej piwnicy, by być wiernym jakimś założeniom. Ograniczając się do danych empirycznych, jak w metodach naukowych, czy zdajemy sobie sprawę, że nasze zmysły, zwłaszcza wzrok, słuch, dotyk i węch, mają bardzo wąskie pasma percepcji?

Ucho człowieka jest w stanie wychwycić dźwięki o częstotliwości od 16 Hz (najniższa wartość) do 20 000 Hz (najwyższa), ale najbardziej wyczuleni jesteśmy na zakres częstotliwości od 1 000 Hz do 3 000 Hz. Nasze oko rejestruje promieniowanie w widmie fal elektromagnetycznych w bardzo wąskim przedziale od 380 do 780 nanometrów.

Czy jeżeli czegoś nie widzimy lub nie słyszymy, to znaczy, że poza widzialną albo słyszalną gamą nie ma dźwięków lub pasm światła? Wracając do encykliki, natrafiamy na słowa: „poznanie wiary nie usuwa tajemnicy, a jedynie bardziej ją uwypukla i ukazuje jako fakt o istotnym znaczeniu dla życia człowieka”²⁰.

Padają w liście św. Jana Apostoła przedziwne słowa: „obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy” (1 J 3, 2). Jesteśmy dziećmi Boga, a zatem można by powiedzieć: osiągamy nie tylko boską godność, należymy do rodziny Boga, ale i pełnię – prawo do boskiego dziedzictwa.

Jan mówi tu o czymś jeszcze: że nie ujawniło się, kim będziemy. My wiele o sobie już wiemy, z naszego doświadczenia, życiorysu. Być może nie jest ważne to, co już o sobie wiemy, ale to, co się jeszcze nie ujawniło. A więc nie to jest ważne, co już o sobie wiemy: nasze wartkie życie, które możemy ubrać w atrakcyjne curriculum vitae, ale człowiek mądry, a to właśnie oznacza *homo sapiens*, chce znać swą tajemnicę, chce zedrzyć zasłonę, chce, by się ujawniło to, czym będziemy.

Dlatego potrzebny jest nam umysł dociekliwy, który mierzy się z tajemnicą, a nie umysł zredukowany albo lekceważący to, co ukryte. Psychologii oraz naukom przyrodniczym zostawiamy to, co już jest wiadome, natomiast człowiek duchowy powinien iść w stronę tajemnicy. Encyklika *Fides et ratio* to zawołanie

19 Por. Jan od Krzyża, *Żywy Płomień Miłości*, 3, 20–22, [w:] Jan od Krzyża, *Dzieła...*, dz. cyt., s. 934–935.

20 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 13.

naszego papieża o to, by ludzki umysł wrócił do swej roli przenikania tajemnic, głębi sensów, odkrywania Bożych tajemnic.

Nasz umysł nie potrzebuje wątpienia, podejrzliwości, nieufności ani chronicznego kwestionowania wszystkiego, które towarzyszy czasem poszukiwaniom spekulatywnym²¹, ale potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerej przyjaźni.

Współczesność zachwala empirię, doświadczenie. Istnieje cały szereg doświadczeń mistycznych. Kiedy czytam mistyków, a więc ludzi wierzących, którzy posiadają najgłębsze doświadczenie własnej tajemnicy, docieram do oszałamiających rzeczy. Nie chciałbym być tego pozbawiony, bo ktoś proponuje ograniczony sposób podejścia, widząc w człowieku jedynie kawałek mięsa, i proponuje dyktat zmysłów, by żyć jedynie zgodnie z instynktami.

Człowiek jest nieśmiertelny w swej istocie i nieskończony w swoich możliwościach. Jego umysł i pamięć są przygotowane na przyjęcie nieskończonego Boga, a umysł jest zdolny również do nieskończonego poznania, śmierć zaś wyzwala go z ograniczoności ciała i zmysłów. Otwierają się zmysły duchowe.

Sofos – mądrość gospodarowania

W teologii słowo *logos* oznacza wewnętrzny sens rzeczy i wydarzeń, ale jest jeszcze głębsza perspektywa: *sofos* – wymiar mądrościowy. Sięganie do głębi boskiego projektu, który jest rozumny, święty, jedyny, wieloraki, subtelny, rączy, przenikliwy (Mdr 7, 22). Mądrość bowiem jest ruchliwsza od wszelkiego ruchu i przez wszystko przechodzi, przenika dzięki swej czystości. Wiem, co noszę w sobie (nieskończone możliwości poznawania i miłowania) i jak wygląda rzeczywistość (głównie niewidzialna).

Są ludzie, którzy chcą nas oszukać w sensie ekonomicznym, ograbić z dóbr wypracowanych i należnych; są też tacy, którzy chcą nas okraść i oszukać w sensie niematerialnym. Można by to uogólnić i zaproponować wspólny mianownik: *homo deceptus* – człowiek oszukany. Na czym polega oszustwo? Na niedopuszczeniu do tego, by człowiek odkrył, kim naprawdę jest, czyli swą duchową tajemnicę. Św. Teresa z Ávila, doktor Kościoła katolickiego, napisała dzieło *Twierdza wewnętrzna*, w którym używa metafory wnętrza ludzkiego jako przestrzeni zbudowanej z nieskończonych zachwycających diamentowych pałaców, a każda komnata to odrębny sposób istnienia, poznawania i miłowania. Stwierdza jednak ze smutkiem, że większość ludzi żyje na zewnątrz swego pałacu. Współ-

21 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 33.

czesność nie dopuszcza, by człowiek wszedł do swego wnętrza, i ciągle wyciąga go na zewnątrz²².

Dlatego dopiero pasja poznawcza i pasja miłowania ludzkiej natury w jej cielesności i duchowości, czyli umysł wzmocniony wiarą, a więc wyższym, boskim poznaniem, stanowi według papieża właściwy punkt wyjścia do zajmowania się tajemnicami stworzenia i samego człowieka. Dlatego postuluje powrót do zbratania rozumu i wiary, by na tych dwóch skrzydłach wzbijać się w dziedzinę tajemnicy.

Abstract

The Rapprochement of Mind and Faith. On the 25th Anniversary of “Fides et Ratio” by John Paul II the Great

A reflection on the necessity of the relationship between reason and faith, based on St. John Paul II’s encyclical *Fides et Ratio* (on the 25th anniversary of the publication of the papal document), makes it clear that the mystery of mind and the mysteries of faith meet in *logos*, a category to which the Church of the first centuries was keen to refer. Faith without reason leads to the astray of fideism, while mind without faith leads to extreme rationalism, where nothing exists beyond the scope of the senses and empiricism. The postulate of a mind open to the Mystery makes it possible not only to discover the *logos* — the inner sense and creative intention contained in things and reality — but also the *sophos* — the wisdom’s dimension that relates everything to the Creator. This allows one to encounter one’s God in the mystery of creation.

Keywords: John Paul II, faith, reason, *logos*, fideism, rationalism

M. Zawada, *Zbratanie umysłu z wiarą. W 25-lecie „Fides et ratio” Jana Pawła II Wielkiego*, [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 81–90 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700250.09>.

22 Por. np. wydanie: Teresa z Ávila, *Twierdza wewnętrzna*, tłum. H. Kossowski, Kraków 2019.

Jolanta Dudek

 <https://orcid.org/0000-0002-7009-5135>

Uniwersytet Jagielloński

 <https://ror.org/03bqmcz70>

DIALOG WIARY I ROZUMU W DRAMACIE KAROLA WOJTYŁY „BRAT NASZEGO BOGA”

Credo ut intellegam, intellego ut credam.

Wierzę, żeby zrozumieć, rozumiem, by wierzyć.

Św. Anzelm z Canterbury

*Brat naszego Boga*¹, religijny dramat Karola Wojtyły w trzech aktach, powstawał w latach 1945–1950, a opublikowany został w roku 1979. Ukazuje współdziałanie wiary i rozumu w życiu znanego artysty malarza Adama Chmielowskiego², Brata Alberta, opiekuna ubogich i bezdomnych, świętego Kościoła katolickiego, związanego z Krakowem.

Zagadnienie relacji tych dwóch rzeczywistości obszernie omówił w roku 1998 Jan Paweł II klarownym językiem filozofii i teologii w encyklice *Fides et ratio*. *O relacjach wiary i rozumu*, wskazując za św. Anzelmem, że:

Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczeplił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie³.

1 K. Wojtyła, *Brat naszego Boga* [w:] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 314–392. Ten tom – wydany za życia autora – jest w artykule źródłem odniesień i cytatów.

2 Urodzony 20 sierpnia 1845 w Igołomii, zmarły 25 grudnia 1916 w Krakowie, kanonizowany przez Jana Pawła II dnia 12 listopada 1989 w Rzymie. Przybył do Krakowa w roku 1884; w latach 1884–1888 mieszkał przy ulicy Basztowej 4; w 1887 przywdział habit trzeciego zakonu o regule św. Franciszka z Asyżu, 25 sierpnia 1888 złożył śluby zakonne, przybrał imię Albert i założył Zgromadzenie Braci Albertynów opiekunów bezdomnych.

3 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, preambuła.

Poprzedzający encyklikę dramat mówi o relacjach wiary i rozumu w życiu konkretnego człowieka obrazowym językiem literatury: poprzez ukazywane stany rzeczy, sytuacje oraz wypowiedzi i działania poszczególnych osób. Pełen niedopowiedzeń styl utworu oraz podwójne, dosłowne i duchowe, znaczenie całego dzieła, które – podobnie jak obrazy Chmielowskiego – ożywia symbolika światła i ciemności, wymagają od czytelnika uważnej i wnikliwej lektury, z której niniejszy artykuł jest sprawozdaniem, ograniczonym do istotnych momentów utworu.

Brat naszego Boga nawiązuje do tradycji moralitetów i misteriów, przetworzonej m.in. przez romantyków oraz Cypriana Kamila Norwida, jak również Stanisława Wyspiańskiego i Thomasa Stearnsa Eliota. Wyczuwalny jest też jego związek z dziełami hiszpańskiego poety i mistyka św. Jana od Krzyża⁴. „Jest to studium konkretnego przypadku człowieczeństwa”, a dokładniej – odkrywanie obecnego w osobie i działaniach bohatera „pierwiastka pozahistorycznego”, duchowego, który jest źródłem naszego człowieczeństwa” – pisze we wstępie autor (s. 314).

Brat naszego Boga stanowi próbę rozwikłania duchowej tajemnicy niezwykle człowieka: niegdyś powstańca 1863 roku, potem utalentowanego artysty malarza i cenionego znawcy sztuki, który pod wpływem niezrozumiałej dla otoczenia przemiany wewnętrznej coraz bardziej pochylał się nad losem nędzarzy, aż „przestał należeć do siebie, przestał należeć do swojej sztuki” (s. 323). Proces poznawania i samopoznawania Adama realizuje się stopniowo w wielogłosowym dialogu z udziałem jego przyjaciół, podopiecznych oraz przeciwników ideowych, a także w jego monologach wewnętrznych, które zmieniają się w dialogi. Spierają się w nich i dopełniają racje wiary i rozumu, pomagając Adamowi odkryć własne powołanie, nazwane w pierwszym akcie *przeznaczeniem*, które – wedle symbolicznej metafory autora – jawi się jako „szczególny błysk na ciemnym tle wielorakiej rzeczywistości, przez którą łączy się z nami” (s. 314). Realizuje się w czasie historycznym, lecz równocześnie go przekracza.

Widoczne na obrazach Chmielowskiego błyski światła uporczywie ścigają w pierwszym akcie dramatu uciekającego przed nimi Adama, który zwierza się jednemu z gości, jezucie ojcu Kazimierzowi, że to „jest ucieczka [...] przed kimś w sobie i przed kimś w tamtych wszystkich ludziach”, i dalej: „Stopniowe rozjaśnianie – i nacisk. Ale ta jasność boli. Za każdym razem boli głębiej” (s. 331). Teolog uzna więc, że może to być powołanie (s. 331). Uwaga ta pozwala odnieść ścigającą Adama jasność do światła łaski Bożej i jej darów w rozumieniu św. Jana od Krzyża, a więc wiary, która jest nadprzyrodzoną cnotą rozumu poszukujące-

4 Którego dzieła studiował wówczas Karol Wojtyła. Zob. K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze* (Lublin 2022); zob. Jan Machniak, *Święty brat Albert Chmielowski w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 313–360 (Studia nad Myślą Jana Pawła II, 13).

go prawdy i dobra; miłości, która pobudza to poszukiwanie i jest nadprzyrodzoną cnotą woli oraz nadziei pokładanej w Bogu, która jest cnotą pamięci⁵. Łaska wiary, miłości i nadziei ogarnia zatem stopniowo myśli, uczucia oraz działania bohatera dramatu, poprzedzone jednak racjonalną analizą niesprawiedliwie urządzonej rzeczywistości społecznej, budzącej jego wewnętrzny sprzeciw, gdyż postrzega on ją przede wszystkim oczyma wiary, która wzywa do czynnej miłości Boga i człowieka, stworzonego na Jego obraz i podobieństwo.

Miejsca, zdarzenia oraz osoby, które zaważyły na życiu Adama, ukazywane są z perspektywy terażniejszej, tak jak jawią się w wyobraźni (pamięci) autora (i bliskiego mu duchowo bohatera). Wiadomo, że swą pracownię przy ulicy Basztowej 4⁶, nazwaną w dramacie „pracownią przeznaczeń”, Chmielowski wynajął w roku 1884⁷. Tam też dojrzało jego powołanie i rozpoczynał (1886) działalność na rzecz bezdomnych. Jej współgospodarzem nie mógł jednak być nieżyjący już wówczas wybitny malarz Maksymilian Gierymski⁸, z którym podczas studiów w Monachium (1869–1874) Adam dzielił pracownię malarską⁹ i łączyły go wspólne poglądy na sztukę. Obaj byli przeciwnikami silnie skonwencjonalizowanego malarstwa akademickiego i starali się wypracować swój własny styl artystyczny, realistyczny, lecz nastrojowy, dyskretnie operujący światłem i kolorem, skupiony na przyrodzie oraz zwykłych ludziach. Każdy obraz miał wyrażać osobiste przeżycie przez autora tematu. Krakowskiej pracowni Chmielowskiego nie mógł też odwiedzać zmarły w 1877 roku profesor Lucjan Siemieński¹⁰. Natomiast mogli tam bywać (w latach 1884–1888) i dyskutować o malarstwie, literaturze i społecznej funkcji sztuki pozostali przyjaciele Adama występujący w dramacie: Stanisław Witkiewicz, który określił malarstwo Chmielowskiego mianem „palety mistycznej” (s. 320), związana z Krakowem Helena Modrzejewska oraz Leon Wyczółkowski, autor znanego portretu Brata Alberta.

Wiadomo też, że Chmielowski umieścił w swej krakowskiej pracowni także wizerunek ubiczowanego Chrystusa w cierniowej koronie, z poranioną, zakrwawioną twarzą (*Ecce Homo*)¹¹, który odwiedzający malarza teolog określił

5 Por. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, [w:] Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 509.

6 W dramacie jest to ulica Basztowa 1.

7 *Kalendarium Adama Chmielowskiego (Brata Alberta)*, [w:] *Brat Albert. Życie i dzieło*, red. A. Okońska, Warszawa 1978, s. 73–75.

8 Adam zaprzyjaźnił się z Gierymskim (1846–1874) podczas nauki w Instytucie Rolniczo-Leśnym w Puławach (1861). Obaj przystąpili do powstania w 1863 roku, w którym Chmielowski stracił lewą nogę.

9 Był też przy jego śmierci 17 września 1874 w Bad Reichenall.

10 Lucjan Siemieński (1870–1877), profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz *Odysei*, krytyk sztuki. Przyjaciel i protektor Chmielowskiego. Skłonił hrabiego Włodzimierza Dzieduszyckiego do ufundowania mu stypendium na studia malarskie w Monachium.

11 Chmielowski rozpoczął go we Lwowie (1879). W roku 1904 już jako Brat Albert podarował go grecko-katolickiemu arcybiskupowi Lwowa Andrzejowi Szeptyckiemu. Obraz powrócił do Krakowa w roku 1976. Obecnie znajduje się w Sanktuarium *Ecce Homo* św. Brata Alberta w Krakowie przy Domu Generalnym Zgromadzenia Sióstr Albertynek przy ulicy Woronicza 10.

w dramacie jako nowatorski obraz religijny. „Otwiera bowiem przed nami to ogromne napięcie w głębi artysty”, które „ma swoją moc” oddziaływania (s. 325). Młodzięcze poszukiwanie indywidualnego stylu malarskiego, oddającego również osobiste przeżycie artysty, zaczęło bowiem wówczas – według sugestii autora dramatu – oznaczać dla Chmielowskiego również poszukiwanie własnego „stylu życia” odpowiadającego temu doświadczeniu. Z tego prawdopodobnie powodu w utworze Wojtyły Maks zagościł na stałe w pracowni przeznaczonych Adama wraz z jego wiernym przyjacielem i protektorem Lucjanem Siemieńskim, który umożliwił mu studia w Monachium, a w pierwszym akcie dramatu opisał wstrząsające wrażenie, jakie wywarła na Chmielowskim przypadkowa wizyta w ogrzewalni dla bezdomnych (s. 321–322), która radykalnie odmieniła życie Adama. Tłumacz *Odysei* trafnie scharakteryzował go wówczas raczej jako „zawadiackiego poszukiwacza” ostatecznego miejsca, celu i sensu życia, aniżeli typowego malarza skupionego wyłącznie na swoim artystycznym warsztacie (s. 320).

Pracownia przeznaczonych, gdzie, jak stwierdzi Maks, „Coraz mniej tu pracowni malarza, coraz więcej przytułku dla żebraków” (s. 326), jest zatem – tak jak odwiedzający ją goście – przetworzonym w wyobraźni autora obrazem rzeczywistych miejsc i wydarzeń, które odegrały istotną rolę w życiu Chmielowskiego. Na tej kanwie rekonstruuje Wojtyła w aktach pierwszym i drugim przebieg – doświadczanego wówczas przez Adama – kolejnego etapu bolesnego wewnętrznego oczyszczenia zmysłów, woli, pamięci i rozumu z wszelkich dotychczasowych przyzwyczajęń, pragnień i pożądań, określonego przez św. Jana od Krzyża mianem „nocy ciemnej duszy”, która dąży do zjednoczenia z Bogiem¹². Zewnętrzne oznaki tego przeżycia medycyna diagnozuje często jako symptomy załamania nerwowego lub depresji. Z niepokojem śledzą je Maks (s. 323, 350) oraz krewni Adama (Wuj i Marynia), lecz spowiednik oraz autor utworu (s. 363) rozumieją ich głębsze znaczenie. W optyce dramatu doświadczenie ciemnej nocy sprawia bowiem, że w decydującym, krakowskim okresie swego życia Adam dostrzega w ludziach społecznie wykluczonych ów przejmujący wizerunek odrzuconego Boga, cierpiącego w ciele i duszy ubiczowanego człowieka, który wówczas malował. To poruszające rozum i serce widzenie Boga człowieka jest nieustannie obecne w myślach i czynach bohatera dramatu, gdy ten w trakcie prac nad obrazem *Ecce Homo*, opiekuje się bezdomnymi, by stając się bratem ludzi jak On odrzuconych, zostać także Jego bratem. Intencję tę oddaje tytuł *Brat naszego Boga*.

Część pierwszą dramatu kończy burzliwy dialog Adama z Nieznajomym, który złożył mu niespodziewaną wizytę i okazał się propagatorem rewolucyjnego rozwiązania problemu ubóstwa, przeciwnikiem wiary w Boga, dekalogu

12 Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, dz. cyt., s. 401–519.

i miłosierdzia¹³, którego współczesne, powierzchowne przejawy wyszydził (s. 338). Docenił jednak społeczne zaangażowanie Adama na rzecz ubogich, próbując namówić go, by pomógł mu przyspieszyć nieuchronny wybuch „twórczego gniewu” ludu, mający obalić niesprawiedliwy porządek świata, lecz spodziewając się odmowy, niepostrzeżenie opuścił pracownię. Tymczasem Adam, świadomy nieobliczalnych skutków zbiorowego wybuchu gniewu, pomimo że uważał go za usprawiedliwiony (s. 329), wymownym gestem przerażenia chwycił się za głowę i upadł na ławę, powtarzając słowa Chrystusa z Ewangelii „ubogich zawsze macie... – mnie nie zawsze...”¹⁴, po czym rozpaczliwie zwrócił się do Boga: „To wszystko jest jednak straszne, panie, panie!” (s. 338).

Drugi akt dramatu, *W podziemiach gniewu*, rozpoczyna scena, w której Adam wstrząśnięty rozmową z Nieznajomym ponownie odwiedza ogrzewalnię – tym razem już z zebranymi przez siebie darami dla jej mieszkańców, lecz z powodu wytwornego stroju zostaje z niej brutalnie wyproszony przez niejakiego Wiktora. W sztucznym świetle ulicznej latarni rozegra się wówczas pierwszy widmowy epizod kolejnej konfrontacji Adama z wewnętrznym przeciwnikiem duchowym, który jawi mu się pod postacią jego cienia¹⁵ jako jego własna, czysta inteligencja, nakłaniająca go do pozostawienia bezdomnych swojemu losowi (s. 346). Początkowo wydaje się, że to myśli Adama układają się w dwugłosowy monolog wewnętrzny. Kiedy jednak jego osobliwy adwersarz stwierdzi, że nie zna biblijnego pojęcia „obrazu i podobieństwa” (Rdz 1, 26–27), i okaże się nieczuły na los zamarzającego na mrozie nędzarza, który „nie przyciąga jego inteligencji”, więc można go ominąć, Adam uzna go za odrębną, egoistyczną istotę, pozbawioną ludzkich uczuć, pojęć i wartości, niezdolną do empatii. Podejdzie więc do przemarzniętego włóczęgi, z czułością podniesie go z bruku i wlokąc na własnych plecach, podziękuje mu za obecność, która uratowała go przed pokusą odwrotu z drogi, którą zamierza obrać (s. 348).

Scena trzecia pokazuje moment załamania Adama w chwili, gdy spostrzeżł, że nie potrafi oddać na płótnie swego wewnętrznego wizerunku Chrystusa, którego „widzi coraz przenikliwiej”, lecz nadaremnie usiłuje utrwalić w obrazie *Ecce Homo*, a w przyszłości również „w wielu ludzkich duszach”. Bezskutecznie błaga milczącego Boga o pomoc, po czym z rezygnacją „Odkłada paletę, pędzle. Podchodzi ku oknu. Patrzy na Wisłę” (s. 350). Świadkiem zdarzenia jest Maks. Wkrótce potem, podczas spowiedzi (scena czwarta), Adam wyzna, że największą

13 Pierwowzorem Nieznajomego mógł być Włodzimierz Lenin, który przebywał w Krakowie w latach 1912–1914.

14 Dokładnie chodzi o J 12, 8: „ubogich zawsze macie u siebie, ale mnie nie zawsze macie”.

15 Cień jest ciemną lub nie do końca uświadomioną stroną ludzkiej psychiki (cień osobowy), jednak jako archetyp odnosi się do absolutnego zła. Zob. *Cień*, [w:] D. Sharp, *Leksykon pojęć i idei K. G. Junga*, tłum. J. Prokopiuk, Wrocław 1998, s. 43–46.

jego pokusą jest, że „jednak można miłować inteligencją. Samą inteligencją. Że to wystarczy”.

Niepokoi go bowiem myśl, że jest niepotrzebny ubogim, a jego sztuka niepotrzebna jest Bogu. Gdy spowiednik stwierdzi, że jest przeciwnie, Adam przyzna mu rację, lecz zauważy, że „równocześnie coś od spodu, coś od dna rozsadza to przeświadczenie. Obraca je wniwecz”. Rozpaczliwie pyta więc duchownego: „Cóż wtedy pozostaje z nas? Cóż wtedy zostaje z nas przed Bogiem? – Samo chyba odrzucenie?”. Charyzmatyczny spowiednik¹⁶ zdaje się domyślać, że Adam przechodzi właśnie ostatni etap duchowego oczyszczenia, który wedle świadectwa św. Jana od Krzyża polega na całkowitym ogołoceniu rozumu, woli i pamięci ze wszystkich ziemskich myśli, pragnień i uczuć – określi zatem jego świadomość odrzucenia i wydziedziczenia jako stan łaski.

Adam nie może tego pojąć, więc zapyta: „Czyż łaska Jego nie wiąże się z poczuciem synostwa? Czyż może trwać w nas jako świadomość wydziedziczenia?”. Wówczas ojciec duchowny przypomni mu słowa Syna Bożego wypowiedziane na krzyżu¹⁷ i w Ogrójcu¹⁸, dodając komentarz: „A przecież On był Synem nie tylko przybranym. [...] Ale było to właśnie w chwili, kiedy na nowo przybierał synów odrzuconych. To była właśnie taka chwila” (s. 351–352).

Konieczność poświęcenia tego wszystkiego, czym się jest, aby stać się narzędziem Bożego miłosierdzia wobec ludzi społecznie upośledzonych, napawa jednak Adama lękiem, że nie sprosta temu wyzwaniu, pomimo że dostrzega w sobie dwie „niezłębione otchłanie” miłości (sztukę i ludzi ubogich), poprzez które pragnie wyrażać swą miłość do Boga – one jednak walczą w jego duszy o prymat. Wtedy spowiednik pouczy go, że „Są jeszcze różne kierunki w duszach, różny przebieg oczyszczeń” (s. 352), wiedząc, iż dusza „w tej ciemności jaśniej poznaje co jest więcej a co mniej doskonale niż przedtem”¹⁹, albowiem „ten sam boski ogień miłości kontemplacyjnej, który ma przemienić duszę i zjednoczyć duszę ze sobą, najpierw ją oczyszcza”²⁰. Tym razem Adam w lot pojmie uwagę spowiednika i przyzna, że zaczął „znajdować brud w tym, co dawniej było ideałem”. Ojciec duchowny doda więc, że „Oczyszczenia są dla posłańców”, i pomny, że „działanie według uzdolnień przyrodzonych gasi ducha”²¹, poradzi Adamowi: „Daj się kształtować miłości”. Na pytanie „Jak?” odpowie, że tego nie wie, ponie-

16 Jego pierwowzorem mógł być karmelita bosy św. o. Rafał Kalinowski (1835–1907), uczestnik powstania styczniowego, znawca dzieł św. Teresy z Ávila i św. Jana od Krzyża, przyjaciel i przewodnik duchowy brata Alberta, który odwiedzał go w klasztorach w Czernej i w Wadowicach.

17 „Ojciec mój, Ojciec, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46).

18 „Ojciec, jeśli może być, niech odejdzie ten kielich” (Mt 26, 39).

19 Zob. *Wykaz najważniejszych myśli zawartych w dziełach św. Jana od Krzyża. Oczyszczenie ducha*, [w:] Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 868.

20 Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 868.

21 *Droga na górę Karmel*, [w:] Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 324.

waż: „Twoja miłość jest twoją własnością, jest dobrem tobie udzielonym”. Powtórzy więc tylko, bardzo cicho „Daj się kształtować miłości” (s. 353).

Rada spowiednika zaowocuje już wkrótce i Adam, mimo „długotrwałego sprzeciwu serca i uporu woli”, odwiedzi znowu ogrzewalnię (w scenie piątej). Tym razem jednak

5. Drzwi otwierają się i otacza go znów znajomy tłum mieszkańców [...]. Skoro tylko ktoś z nich zauważył Adama, zawiadamia swego sąsiada.

- A, to on.
- Jeszcze mu się nie znudziło?
- Powinno mu było wystarczyć...

Adam przyzna więc: „Tak, mnie wystarczyło. Nie wystarczyło Jemu” (s. 353). Bezdomni przepraszają go za ostatnie zachowanie Wiktora, tłumacząc, że chodziło mu, tak jak im wszystkim, o coś więcej niż ubrania i żywność. Po dłuższej rozmowie Adam odkrywa, że chcą „Nie mieć się za wyrzutków i wydobyć się z tego trzęsawiska”, więc oświadczy im, że i „On chce”, dodając pod wpływem natchnienia, że z nich „mają powstać bracia” (s. 357). Mieszkańcy ogrzewalni nie pojmują jednakże, kim jest ów „On” ani kim mają być owi „bracia”, więc Adam próbuje im wytłumaczyć, że

tu chodzi o człowieka –
takiego jak ja –
a który stał się synem...

Do głębi przejęty nagle wychodzi (s. 358), a jego główny rozmówca z aprobatą powtórzy tylko, że „tu chodzi o człowieka”.

Po wyjściu z ogrzewalni na słabo oświetlonej ulicy ponownie zaatakuje Adama ów widmowy cień udający jego inteligencję. Znowu powstaje wrażenie, że to myśli Adama same układają się w dialog. Cień gani go za wizytę u bezdomnych i kpi z deklaracji, że „daje się kształtować miłości”, która w jego mniemaniu wypacza obraz świata. Miłości i miłosierdziu, które podpowiada wiara w Boga, przeciwstawi natomiast swoje czysto racjonalne podejście do rzeczywistości wi-
dzialnej jako jedyną słuszną drogę wiodącą do poznania prawdy:

Rozumiesz. Wy to nazywacie miłością. A dla mnie jest to tylko ciężar nieznośny, [...] to jest przekreślenie poznania.

I dlatego wy – nie możecie dzielić mojego poznania, boście je spaprali, zbeczcęcili, zbrukali.

I dalej:

– Wyczuwasz? I to wy nazywacie miłością – to skłócenie obrazu, zmylenie obrazu, zamglenie, starganie, zniszczenie obrazu...
Spalenie obrazu! (s. 359).

Ostatnie słowa cienia Adam odbierze jako pokusę i namowę, by spalił obraz *Ecce Homo*, czemu tamten zaprzeczy, oskarżając go, że to właśnie on swoim uporem kusi samego siebie „i cały zespół sił, które go przerastają”. Wtedy Adam, sprawdzając, z kim ma do czynienia, wyzna:

– Znam zwłaszcza jedną taką Siłę, która mnie przewyższa. Przerasta mnie nieskończenie miłością. Nie mogę wytrzymać tego napięcia. To mnie zawstydza, upokarza mnie to, ale równocześnie prowadzi mnie, pozwala mi się rozwijać...

„O człowiecze nieszczęśliwy, jakże daleko odszedłeś od przejrzyistości myślenia!” (s. 360) – wykrzyknie w odpowiedzi cień, ujawniając że chodzi mu nie o tę Siłę. Adam zareaguje śmiechem, uradowany, że ktoś

tak niezdarny, kuternoga, może jednak uwolnić się od niezaprzeczalnej inteligencji – może wejść w posiadanie czegoś, co ją wymija –

[...]

demaskuje –
zdradza.

Na obraźliwą uwagę, że „wyszedł z kręgu idiotów”, gdyż pozbawił się „prawdziwego obrazu świata”, odpowie: „Znalazłem obraz, o którym ty nie wiesz”, a na zaczepkę „No i co?!” zareplikuje kategorycznie:

– No i nie będziesz mógł już udawać, że jesteś mną, że jesteś tym samym.
Różnisz się, różnisz bezgranicznie (s. 361).

Wyczerpany po tym wszystkim Adam, powróciwszy do domu, „całymi dniami nie pracuje, nie wychodzi [...] przeważała w nim ta dziwna śmierć, która jest początkiem życia” (s. 361) – komentuje sytuację autor, nawiązując do świadectwa hiszpańskiego mistyka, że dusza „pod ciosami miłości Bożej, jakie otrzymuje, chciałaby umrzeć tysiącem śmierci, gdyż one wyprowadzają ją z niej samej, by mogła wnikać w Boga”²². Sygnałem duchowej przemiany bohatera dramatu

22 Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, [w:] Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt. s. 541.

jest jego modlitewna kontemplacja i adoracja towarzyszącej mu nieustannie wewnętrznej wizji okrutnie poranionej twarzy Boga – człowieka, którą udało mu się w końcu utrwalić farbami na płótnie:

– Jesteś jednakże straszliwie niepodobny do Tego, którym jesteś –
Natrudziłeś się w każdym z nich.
Zmęczyłeś się śmiertelnie.
Wyniszczyli Cię –
To się nazywa Miłosierdzie.

Przy tym pozostałeś piękny.
Najpiękniejszy z synów ludzkich.
Takie piękno nie powtórzyło się już nigdy później –
O, jakież trudne piękno, jak trudne.
Takie piękno nazywa się Miłosierdzie (s. 363).

W zakończeniu sceny siódmej drugiego aktu Adam przyzna, że tę własną wizję „najpiękniejszego z synów ludzkich” udało mu się wyrazić w obrazie *Ecce Homo* dopiero wówczas, gdy sprawdził dokładność swego widzenia „w legowisku nędzarzy” jak żaden z jego przyjaciół w Monachium (s. 364).

W przedostatniej, ósmej scenie pojawi się już nowy, odrodzony Adam. Odziany w szarobrązowy habit franciszkańskiego tercjarza, z puszką w ręku kwestuje na ulicy na rzecz ubogich z miejskiej ogrzewalni. Przypadkowo spotyka zdumionych przyjaciół, lecz po chwili rozmowy pośpieszy do ogrzewalni na spotkanie z Nieznajomym z pierwszego aktu, obecnie Mówcą, ideologiem rewolucji, który pragnie przemówić do jego podopiecznych. Ten zaś, zaraz po przybyciu pod wskazany przez Adama adres, zacznie ostrzegać słuchaczy przed ich „największymi wrogami”, czyli „apostołami miłosierdzia”, i będzie nakłaniać ich do wybuchu gniewu, który umożliwi im wolny dostęp „do wszystkich dóbr” materialnych. Zignoruje jednak prośbę bezdomnych: „Pobądź jednym z nas!” (s. 370–371), aby lepiej zrozumieć potrzeby osób wykluczonych, więc agitacja zakończy się fiaskiem. Wówczas Adam, który przysłuchiwał się jego wystąpieniu, stwierdzi, że „Nędza człowieka jest głębsza niż zasób wszystkich dóbr materialnych”. Dlatego „tu już zawodzi gniew, tu potrzebne jest Miłosierdzie” (s. 374). Przypomni też, że istnieją dwie drogi rozwiązania problemu ubóstwa, który jak cała rzeczywistość ma dwa wymiary: materialny i duchowy, zatem „Nie wolno myśleć tylko jednym odłamem prawdy, trzeba myśleć całą prawdą” (s. 375). Mówca jednak kategorycznie odrzuci wymiar duchowy świata i człowieka, ponieważ weń nie wierzy, podczas gdy Adam w prośbie bezdomnych „Pobądź jednym z nas” słyszy zwrócone do siebie Boże wezwanie, które postanawia urzeczywistnić zgodnie

z chrześcijańską tradycją, że „głos ludu jest głosem Boga”²³. Na pytanie Mówcy: „Czy wychodzisz pan ze mną?” odpowie więc, że zostanie, a uwagę, że jest to „w jego stylu”, potwierdzi, przyznając: „W końcu udało mi się wypracować ten styl. Szło to wprawdzie uciążliwie. No, ale... myślę, że będzie to wreszcie mój styl...”, po czym doda: „Nie, nie jest moim. Zawdzięczam go” (s. 376).

Trzeci akt dramatu, zatytułowany *Dzień Brata*, przedstawia jeden z ostatnich dni życia brata starszego, wyjęty z biegu codziennej egzystencji wspólnoty zakonnej utworzonej przez Adama Chmielowskiego, od kiedy jako brat Albert zamieszkał z bezdomnymi w ogrzewalni, uczynił ich swymi współbraćmi i własnym przykładem umacniał w wytrwaniu na obranej drodze ubóstwa oraz służby potrzebującym, do której jednak nie wszyscy są powołani. Pokaże to rozmowa z przyszłym wybitnym dramaturgiem Karolem Hubertem Rostworowskim, któremu brat starszy odmówi przyjęcia do wspólnoty zakonnej albertynów, opiekunów ubogich i bezdomnych, ponieważ uzna, że ma on inne zadanie do spełnienia. Doczeka też wybuchu w mieście „wielkiego, słusznego gniewu” robotników, a współbracia, którzy zwątpią wówczas w sens swej posługi, pokrzepią stwierdzeniem, które stanowi konkluzję dramatu: „Wiem jednak na pewno, że wybrałem większą wolność” (s. 392).

Abstract

The Dialogue of Faith and Reason in Karol Wojtyła's Play "Our God's Brother"

Karol Wojtyła's religious play entitled *Our God's Brother* was written in the years between 1945 and 1950. It portrays the dialogue (or symbiosis) that existed between faith and reason in the life of the painter Adam Chmielowski, who – as Brother Albert – lived in Cracow and devoted much of his life to the care of the homeless and the destitute (and whom the author of the play – having become Pope John Paul II – later canonized in 1989). Pope John-Paul II's subsequent encyclical, entitled *Fides et Ratio* (1998) was devoted to this very symbiosis of faith and reason. *Our God's Brother* not only harks back to the tradition of morality and mystery plays that had been transformed by the Romantics, Cyprian Kamil Norwid, Stanisław Wyspiański, and Thomas Stearns Eliot, but was clearly inspired by the author's knowledge of the works of the Spanish poet and mystic St. John of the Cross. It is the main character's experience of the *Dark Night of the Soul* that leads him to see the likeness of God – who has been rejected

23 *Vox populi, vox Dei* („głos ludu [jest] głosem Boga”) – sentencja pochodząca z *Listu do Karola Wielkiego* autorstwa mnicha Alkuina.

in the person of Jesus and whose physical and spiritual suffering (following his scourging) happens to be the subject of the painter's greatest work (entitled *Ecce Homo*) – in the homeless and the destitute. This vision inspires him to become the brother of those who – like Jesus – have been abandoned and rejected by their fellow human beings.

Keywords: Karol Wojtyła, Our God's Brother, religious play, dialogue of faith and reason, symbiosis of faith and reason, John Paul II, Fides et Ratio, encyclical, St. John of the Cross, Dark Night of the Soul, Adam Chmielowski, Brother Albert Chmielowski, the painting "Ecce Homo".

J. Dudek, *Dialog wiary i rozumu w dramacie Karola Wojtyły „Brat naszego Boga”*, [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 91–102 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383700250.10>.

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
Jacek Popiel Słowo Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego.....	7
ks. Robert Tyrała Słowo na otwarcie głównej sesji naukowej.....	11
Wiesław M. Macek Istota i granice poznania naukowego	13
ks. Tadeusz Pabjan Nowy ateizm jako wyzwanie dla wiary i rozumu	25
Teresa Grabińska Rozum i wola w poznaniu.....	35
Robert Janusz SJ Spotkania Jana Pawła II z naukowcami w Castel Gandolfo. Co ma ciało osoby do jej ciała fizycznego?.....	49
Agnieszka Lekka-Kowalik „Fides et ratio” w obronie wiary i rozumu – w obronie prawdy.....	61
Piotr Mazur Rozum i wiara 25 lat po encyklice „Fides et ratio”	71
Marian Zawada OCD Zbratanie umysłu z wiarą. W 25 lecie „Fides et ratio” Jana Pawła Wielkiego	81
Jolanta Dudek Dialog wiary i rozumu w dramacie Karola Wojtyły „Brat naszego Boga”	91

