

KAMIL TROMBIK

NAUKA
a
RELIGIA

SPORY, KONTROWERSJE
I WYZWANIA

Nauka a religia

KAMIL TROMBIK

Nauka a religia

Spory, kontrowersje i wyzwania

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2025

Recenzje wydawnicze
ks. dr hab. Tadeusz Pabjan prof. UPJPiI
dr hab. Jacek Rodzeń, prof. UJK

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

Publikacja dofinansowana z subwencji
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).



Copyright © 2025 by Kamil Trombik

ISBN 978-83-8370-078-6 (druk)
ISBN 978-83-8370-079-3 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788383700793>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
+48 12 422 60 40, wydawnictwo@upjp2.edu.pl

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

Wprowadzenie

Nauka i religia. Czy można je ze sobą pogodzić? A może są skazane na nieustanny konflikt? To kluczowe pytania, które towarzyszą rozmaitym dyskusjom podejmowanym od wielu lat wśród filozofów, teologów oraz naukowców zainteresowanych tematyką z pogranicza wiedzy i wiary. Obecnie coraz częściej pytania te stawia się w kontekście stosunkowo młodej, interdyscyplinarnej dziedziny badań zwanej po prostu: nauka i religia. Określenie to zdążyło się już ugruntować w środowisku akademickim. Pojawia się regularnie w literaturze, na wielu uczelniach wyższych istnieją jednostki badawcze o tej (lub podobnej) nazwie, a w programach studiów coraz częściej można zetknąć się z kursami poświęconymi rozmaitym relacjom nauki i religii. Nie jest to więc wyrażenie zupełnie nowe. Pojawia się ono również w encyklopediach. Na przykład renomowane kompendium *Stanford Encyclopedia of Philosophy* stosuje w tym kontekście zamiennie takie określenia, jak *religion and science*, *science and religion* oraz *theology and science*. Wszystkie odwołują się do interdyscyplinarnej dziedziny badań, która zajmuje się

historycznymi i współczesnymi relacjami między nauką a religią oraz podejmuje refleksję filozoficzną nad ich wzajemnymi powiązaniami¹.

Jednym z celów niniejszej książki jest ukazanie podstawowych grup problemowych, które pojawiają się na styku nauk i religii. Należy w tym miejscu doprecyzować, że nie chodzi tu o „religię jako taką” (bo taki abstrakcyjny twór nie istnieje), lecz o konkretną religię, która najszerzej oddziałuje w kulturze Zachodu i historycznie była najbardziej zaangażowana w dyskusję z nauką i filozofią, czyli o chrześcijaństwo. Wzajemne relacje między naukami a chrześcijaństwem, którego doktryna została wyrażona w języku teologii, są bardzo złożone i mają rozbudowaną historię. Dlatego też kluczowe obszary relacji nauka–religia zostaną w tej książce naświetlone zarówno z perspektywy historycznej, jak i z uwzględnieniem panoramy współczesnych zagadnień natury metodologicznej oraz systematyczno-problemowej, obejmującej kwestie dyskutowane na styku teologii i nauk takich jak fizyka, kosmologia, biologia czy neuronauka. Wskazane zostaną też filozoficzne źródła sporów oraz możliwe drogi dialogu.

Postawiony cel starałem się zrealizować w taki sposób, aby opracowanie mogło okazać się pomocne również w kontekście bardziej zaawansowanych badań z pogranicza wiedzy i wiary. Zamierzałem m.in. wskazać istotne wyzwania, jakie rozwój nauk szczegółowych niesie dla religijnego światopoglądu.

1 H. de Cruz, *Religion and Science*, <https://plato.stanford.edu/entries/religion-science/> (dostęp: 19.05.2024).

Od wielu dekad relacje między nauką a teologią są zasadniczo jednostronne, tzn. nauka pozostaje w izolacji od teologii, natomiast teologia jest skazana na uwzględnianie głosu nauki, o ile ma na celu kontynuowanie dialogu ze współczesną kulturą intelektualną. Dialog ten jest dla teologii o tyle wymagający, iż – jak pokażę w oparciu różne, bardziej szczegółowe przykłady – naukowy obraz świata stanowi obecnie istotny bodziec dla dyskusji na temat wartości chrześcijańskiej doktryny o przyrodzie, człowieku i Bogu. Teologowie w rozmaity sposób próbowali i nadal próbują ustosunkować się do wyzwań płynących ze strony nauk, a efekty tych prób – szeroko omówione w niniejszej monografii – bywają różnie oceniane, co prowokuje także do pytań o kształt przyszłych relacji między naukami a teologią.

W monografii starałem się również wyeksponować pomijany zwykle w tego rodzaju opracowaniach egzystencjalny aspekt problematyki nauka–religia². Podjąłem przy tym kilka istotnych problemów natury światopoglądowej, które uwydatniłem, zestawiając ze sobą dwa radykalnie odmienne sposoby myślenia w obszarach o egzystencjalnym znaczeniu. Sądzę, że również sposób, w jaki przeanalizowałem rozmaite zagadnienia na styku nauk i religii, można uznać za specyficzny – w tym sensie, że uwzględniłem w nim w znacznym stopniu perspektywę krakowskich tradycji interdyscyplinarnych, związanych z tzw. Krakowską Szkołą Filozofii w Nauce³. W licznych miejscach poja-

2 Kwestię tę omówię szczegółowo w dalszej części wstępu.

3 Więcej na temat fenomenu Krakowskiej Szkoły Filozofii w Nauce por. P. Polak, K. Trombik, *The Kraków School of Philosophy in Science*.

wiają się tu dyskusje i polemiki z poglądami przedstawicieli tej szkoły, którzy od kilkudziesięciu lat są zaangażowani w dialog nauki i religii w Polsce.

Ponieważ zakres tematyczny pracy jest rozległy, a obszar analiz obejmuje szeroką klasę zagadnień z pogranicza wiedzy i wiary, monografia może być wykorzystywana także jako opracowanie wprowadzające do problematyki związanej z różnymi oddziaływaniami między naukami szczegółowymi a religią. Mam nadzieję, że książka spełni oczekiwania, jakie w związku z wyzwaniem natury dydaktycznej stawia się przed tego rodzaju pracami. Problematyka nauka–religia jest od wielu lat tematem żywych dyskusji w świecie akademickim, a zapotrzebowanie na opracowania podejmujące ten interdyscyplinarny obszar badań wydaje się znaczące.

Na temat relacji nauka–religia powstało w ostatnich dekadach tak wiele książek, że może pojawić się pytanie o zasadność wydania kolejnej pozycji. Co więc sprawiło, że podjąłem próbę przygotowania tego opracowania? Zacznę od wspomnianych już kwestii dydaktycznych: zagadnienia z pogranicza nauki i wiary coraz częściej stanowią przedmiot nauczania na polskich uczelniach. Dość powiedzieć, że kursy poświęcone problematyce związanej z relacją nauka–religia pojawiały się w ostatnich latach m.in. w ofercie studiów takich ośrodków naukowych jak Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet

Śląski w Katowicach, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wygląda więc na to, że polscy studenci – zwłaszcza słuchacze filozofii oraz teologii – coraz częściej mają okazję do zapoznawania się z podstawową problematyką z obszaru nauka–religia. Stwarza to zapotrzebowanie na książkę, która w sposób syntetyczny nakreśli panoramę kluczowych zagadnień w tym zakresie, a w dodatku będzie uwzględniała specyfikę polskiego kręgu kulturowego i okaże się możliwie neutralna światopoglądowo – tak, by mogła stanowić punkt wyjścia do własnych przemyśleń, analiz i pogłębionych badań. Znane w Polsce opracowania nie zawsze spełniają wszystkie te warunki jednocześnie. Warto ten wątek rozwinąć.

Publikacje na temat relacji nauka–religia, dostępne w języku polskim, pochodzą często z kręgu angloamerykańskiego i stanowią odzwierciedlenie sporów prowadzonych w tym właśnie środowisku kulturowym⁴. Istota tych sporów bywa niekiedy mało oczywista dla polskiego czytelnika. Anglosaski punkt widzenia, stanowiący specyfikę popularnych opracowań, może być rozpatrywany na kilku poziomach. Po pierwsze, w ramach

4 Zob. *Nauka a kreacjonizm. O naukowych uroszczeniach teorii Inteligentnego Projektu*, red. J. Brockman, przeł. D. Sagan, S. Piechaczek, Warszawa 2007; J. Polkinghorne, *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008; A. McGrath, *Nauka i religia*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2009; J. Coyne, *Wiara vs fakty. Dlaczego nauki i religii nie można ze sobą pogodzić*, przeł. M. Stogowska-Woszczyk, Katowice 2020.

omówienia historycznych aspektów relacji nauka–religia autorzy licznych książek ograniczają się głównie do historii nowożytnej (od czasów reformacji oraz zainicjowanych w renesansie przemian w nauce i filozofii), a w kontekście dziejów nowożytnych szczególny nacisk zostaje położony na autorów reprezentujących właśnie krąg angloamerykański. Co ważne, niejednokrotnie pomija się przy tym refleksję nad dziedzictwem i znaczeniem zachodniej spuścizny starożytności oraz średnio-wieczna, co przekłada się na pewne uproszczenia w historycznym obrazie wzajemnych relacji między nauką, religią i filozofią.

Kolejnym przejawem anglosaskiej perspektywy jest eksponowanie przede wszystkim tych punktów spornych między nauką a religią, które mają swoje lokalne, historyczno-kulturowe podłoże. W USA i Wielkiej Brytanii szeroko oddziałują niekatolickie odłamy chrześcijaństwa, wśród których istotną rolę odgrywają nurty ortodoksyjne, nierzadko wrogo nastawione wobec osiągnięć współczesnej nauki. Dobrym przykładem jest tutaj stosunek do teorii ewolucji. W wielu tamtejszych gałęziach chrześcijaństwa teoria ta bywa często odrzucana w imię dosłownie rozumianych tekstów biblijnych dotyczących stworzenia świata i człowieka. Trudno się dziwić, że reakcją na ten radykalizm (czy niekiedy wręcz fundamentalizm) bywa zdecydowana krytyka religijnego obrazu świata, w której w ostatnich dekadach przodowali zwłaszcza przedstawiciele „nowego ateizmu”, wywodzący się właśnie ze Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii⁵. W tym kręgu kulturowym

5 Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P. J. Szwajcer, Stare Groszki 2012.

problem relacji nauka–religia został w dużej mierze zawężony do sporu między kreacjonizmem a ewolucjonizmem⁶. Być może oddaje to faktyczne tendencje zakorzenione w kulturze angloamerykańskiej, należy jednak zwrócić uwagę, że historyczne i współczesne aspekty relacji nauka–religia są o wiele bogatsze, a spory w tym obszarze obejmują znacznie większą klasę problemów.

Chciałbym zatem, aby niniejsza książka wychodziła w pierwszej kolejności naprzeciw potrzebom polskiego czytelnika, dla którego spory toczony w innym kręgu kulturowym mogą nie być oczywiste, chociażby z powodu odmienności konfesyjnych czy historycznych. Chciałbym jednocześnie uniknąć pewnego uproszczenia, polegającego na zawężaniu problematyki nauka–wiarą do jednego czy dwóch wybranych punktów spornych (np. kreacjonizm a teoria ewolucji), co też bywa charakterystyczne dla wielu popularnych, dostępnych powszechnie opracowań.

Kolejna, nie mniej istotna kwestia dotyczy postulowanej neutralności światopoglądowej. Autorzy książek na temat relacji nauka–religia często w sposób otwarty deklarują przywiązanie do określonego zestawu poglądów i tworzą opracowania z myślą o przekonaniu odbiorców do własnego punktu widzenia. W efekcie takie opracowania sprawiają niekiedy wrażenie „propagandowych” lub pisanych w celach apologetycznych. Sądzę, że w ten sposób prace te mogą przyczyniać się do polaryzacji stanowisk. Zjawiskiem powszechnie występującym jest

6 Zob. T. Dixon, *Nauka i religia. Krótkie wprowadzenie*, przeł. G. Zinkiewicz, Łódź 2018, s. 15.

to, że ateści uwypuklają wszelkie rozbieżności między nauką a religią, podczas gdy ludzie wierzący czynią odwrotnie – przedstawiają przede wszystkim takie argumenty, stanowiska i poglądy, które mają przekonać czytelników, że wierzenia religijne nie przeczą żadnym teoriom naukowym, a nawet mogą być z nimi zgodne. Nie neguję wartości tego typu opracowań, jednak podczas pisania tej książki zależało mi na tym, by zdystansować się od światopoglądowego zaangażowania. Zakładałam, że jeśli pewne partie książki mają pełnić rolę wprowadzenia do problemów na styku nauki i religii, to powinny uwzględniać różne punkty widzenia i przedstawiać argumenty różnych stron sporu. Uważny Czytelnik osądzi, czy udało mi się zachować tę neutralność i wiernie oddać specyfikę wielu, nierzadko radykalnie odmiennych perspektyw.

Wierzę przy tym, że niniejsza książka będzie dla czytelników punktem wyjścia do samodzielnych studiów oraz do formułowania własnego poglądu o naturze relacji między nauką a religią. Opracowanie nie wyczerpuje całości problematyki – w książce takiej jak ta nie sposób dokładnie omówić wszystkich zagadnień składających się na kwestie z pogranicza nauki i wiary. Zainteresowani tematem czytelnicy powinni więc konfrontować tę lekturę z innymi opracowaniami, a także poszerzać wiedzę w oparciu o publikacje bardziej szczegółowe. Jednym z założeń przyświecających mi podczas przygotowywania tej książki było ukazanie szerokiego spektrum zagadnień poruszanych na styku nauki i religii, z jednoczesnym uwydatnieniem filozoficznych interpretacji pojawiających się w obszarach spornych. Niektóre partie książki mają więc charakter bardziej przeglądowy, tj. mają dawać pewien ogólny wgląd

w główne problemy dyscypliny „nauka i religia” i odpowiadać na pytanie, dlaczego te problemy są istotne z punktu widzenia filozofii, teologii i nauki. W związku z tak zakreślonym celem trudno było uniknąć pewnych uproszczeń w omawianiu różnych zagadnień. Biorę za to odpowiedzialność, mając świadomość możliwych uwag krytycznych, za które będę wdzięczny⁷.

W tej pracy chciałem również wyeksponować pomijany zwykle w tego typu książkach humanistyczny – a może należałoby wręcz powiedzieć: egzystencjalny – wymiar problematyki nauka–religia⁸. W gąszczu problemów na styku nauki i wiary pojawia się wiele pytań, które dotyczą nas samych i naszego miejsca w świecie. Niejednokrotnie kwestie te mają bardzo osobisty wydźwięk. Religia od dawna odnosiła się do egzystencjalnych dylematów człowieka, podobnie czyniła filozofia, a od kilkuset lat przysłowiowe „trzy grosze” dokłada tu również nauka. Jako istoty „rzuczone w świat” mamy potrzebę pytać o to, kim jesteśmy, skąd pochodzimy i dokąd zmierzamy. To ważne pytania o egzystencjalnym znaczeniu, na które wielu z nas poszukuje odpowiedzi praktycznie przez całe swoje życie. Stanowią one świadectwo naszej egzystencjalnej niedoskonałości; niektórzy powiedzieliby wręcz – naszego dramatu, tragicznej strony ludzkiego życia. Nie rozumiemy w pełni złożonej natury świata, ale wielu z nas chciałoby się dowiedzieć, jak – co do

7 Zainteresowanych zapraszam do kontaktu: kamil.trombik@upjp2.edu.pl.

8 Egzystencjalny kontekst uprawiania filozofii analizuje m.in. M. Stróżyński, *Egzystencjalny kontekst filozofii*, [w:] *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 155–190.

szczegółów – funkcjonuje przyroda, której jesteśmy częścią: nie tylko po to, by zaspokoić intelektualną ciekawość, lecz także, by ugasić głębokie pragnienie zrozumienia kwestii najbardziej fundamentalnych, które może przy okazji pozwoliłyby lepiej znosić okoliczności zsyłane nam przez los. Nie mamy pewności, czy istnieje Bóg, który nas stworzył, czy też pojawiliśmy się na świecie w drodze kosmicznego przypadku. Wielu z nas doskonale wie – bądź przynajmniej przeczuwa – jak poważne konsekwencje dla rozumienia nas samych miałyby rozstrzygnięcie tego problemu, trapiącego ludzkość od zamierzchłych czasów. Nie wiemy, czy nasze życie ma jakiś sens, czy też jest ono pozbawione znaczenia innego niż biologiczne i nie mierza w istocie w żadnym innym kierunku prócz tego, jaki wyznacza chwila śmierci. Właśnie takie pytania i dylematy wyłaniają się w kontekście dyskusji na styku nauki i wiary – w tej książce postaram się wskazać przynajmniej niektóre z nich.

Właściwą część pracy chciałbym poprzedzić kilkoma uwagami na temat struktury książki. W rozdziale pierwszym podjęte zostaną istotne kwestie terminologiczne, które jednocześnie pozwolą przybliżyć ramy tematyczne dalszych rozważań. Następnie postaram się odpowiedzieć na pytanie o rolę filozofii w dociekaniach na styku nauki i wiary. W rozdziale drugim zaprezentowany zostanie zarys historyczny relacji nauka–religia, poczynwszy od starożytności aż po przełom XIX i XX stulecia, który umownie zamyka epokę nowożytną⁹. Po tej historycznej

9 Periodyzacja filozofii zachodniej nastrocza wielu trudności, zob. np. I. Ziemiński, *Filozofia nowożytna a filozofia współczesna*, [w:] *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek,

części przejdę do omówienia wybranych współczesnych zagadnień metodologicznych, pojawiających się w kontekście interesujących nas problemów: skupię się tutaj na omówieniu istotnych różnic między naukami matematyczno-empirycznymi a teologią oraz wskażę kluczowe modele wzajemnych relacji. W kolejnych rozdziałach (czwartym i piątym) zaprezentuję możliwe stanowiska w sporze o istnienie Boga, a także przybliżyć problematykę związaną z argumentacją na rzecz teizmu. Zwykle kwestie te podejmuje się na gruncie takich dyscyplin jak filozofia religii i filozofia Boga, jednak ze względu na fakt, że w ostatnich latach ta problematyka jest często powiązana ze sporami na gruncie nauka–religia (co znajduje również odzwierciedlenie we współczesnej literaturze¹⁰), postanowiłem włączyć te rozdziały do tego opracowania.

A. Starościc, Lublin 2020, s. 249–270. Na potrzeby tego opracowania przyjmuję, że filozofia starożytna obejmuje okres między VII wiekiem przed naszą erą a VI wiekiem naszej ery, średniowieczna – do końca XV wieku, a nowożytna – od XVI wieku do końca XIX stulecia. Współczesna filozofia obejmuje z kolei spuściznę filozofów z XX i XXI wieku. Podział ten jest w gruncie rzeczy umowny, choć dydaktycznie przydatny. Umowny jest jednak dlatego, że przejścia między epokami są płynne, a ciągłość ideowa między kolejnymi generacjami myślicieli bywa łatwo dostrzegalna (zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2009, s. 15). W efekcie zasadne wydaje się traktowanie dziejów filozofii jako proces przemian intelektualnych; bardziej jako ewolucję idei i poglądów niż sumę punktowych rewolucji gwałtownie przeobrażających intelektualny klimat różnych etapów historii.

- 10 Zob. H. De Cruz, J. De Smedt, *Teologia naturalna? Religioznawstwo kognitywne a dowody na istnienie Boga*, przeł. S. Ruczaj i in.,

Rozdział szósty poświęcony jest kluczowym, współczesnym oddziaływaniom między naukami a religią w kontekście szeroko komentowanych sporów dotyczących pochodzenia materii, powstania życia i natury człowieka. Innymi słowy, będziemy się zastanawiać nad relacjami między nauką a teologiczną wizją świata i człowieka – istoty, którą niektórzy uważają za koronę stworzenia. Jak powstał Wszechświat? Jak narodziło się życie na naszej planecie? Jak doszło do tego, że na Ziemi pojawili się przedstawiciele gatunku *Homo sapiens*? Czy człowiek to na pewno istota cielesno-duchowa, jak od wieków utrzymuje zachodnia tradycja religijna? Jakie są źródła moralności i religii? To niektóre z pytań, jakie zostaną podjęte w tych partiach książki. Z kolei w rozdziale siódmym omówię światopoglądowe odniesienia sporów na linii nauka–wiara. Przy tej okazji postaram się przybliżyć również możliwe płaszczyzny dialogu, które mogłyby zaowocować przełamywaniem wzajemnych niechęci i barier, które często towarzyszą dyskusjom światopoglądowym. Rozważania zamknę podsumowaniem, po którym Czytelnik będzie mógł zapoznać się jeszcze z bibliografią. Zachęcam do prześledzenia wskazanych tam źródeł, ponieważ mogą one okazać się przydatne w kontekście samodzielnych studiów.

Jak sygnalizowałem, książka jest kierowana zarówno do specjalistów, jak i osób niemających styczności z problematyką pogranicza nauki i religii. Ponieważ jednak w rozważaniach

Warszawa 2023; M. Hołda, *Teistyczne podstawy nauki. Epistemologiczne argumenty za istnieniem Boga*, Tarnów 2014.

podjąłem wiele kwestii natury filozoficznej, to – podobnie jak w przypadku innych tego typu książek, a nawet opracowań popularyzatorskich – podstawowa znajomość filozofii może okazać się przydatna w samodzielnym, bardziej pogłębionym studium rozmaitych problemów. Kwestia ta jest szczególnie istotna w kontekście wymagań dydaktycznych. Jednak w związku z faktem, że zajęcia akademickie podejmujące kwestie relacji nauka–religia pojawiają się zazwyczaj na późniejszym etapie studiów, zakładam u Czytelnika pewne minimum wiedzy filozoficznej, tzn. rudymენტarną orientację w dziejach filozofii oraz znajomość podstawowych terminów, nurtów i koncepcji zachodniej tradycji filozoficznej. W przypadku bardziej szczegółowych kwestii, na które zabraknie miejsca w tej monografii, będę odsyłał do powszechnie dostępnej literatury. Liczę, że okaże się ona trafna, merytorycznie wartościowa i reprezentatywna dla danego zagadnienia¹¹.

W tym miejscu chciałbym złożyć serdeczne podziękowania osobom, które miały istotny wkład w kształt tego opracowania. Zwracam się z podziękowaniami zwłaszcza do Studentów Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i Akademii Ignatianum w Krakowie (obecnie Uniwersytet Ignatianum), którzy na przestrzeni ostatnich lat byli uczestnikami prowadzonych

11 Ze względu na fakt, iż książka kierowana jest do polskiego Czytelnika, odwołuję się w niej głównie do prac polskojęzycznych, które mają tę podstawową (i ważną z punktu widzenia dydaktyki) zaletę, że są łatwo dostępne – w bibliotekach, na rynku księgarskim i antykwarycznym, a niejednokrotnie także w wersjach cyfrowych (w otwartym dostępie).

przeze mnie zajęć. Podczas różnych kursów mieliśmy okazję dyskutować o wielu zagadnieniach, którym poświęciłem uwagę na kartach tej książki¹². Dyskusje te były bardzo inspirujące, a uwagi, które pojawiały się ze strony słuchaczy, sprzyjały poszerzaniu horyzontów.

Serdeczne podziękowania kieruję również w stronę mojego Nauczyciela, prof. Pawła Polaka, który miał istotny wkład w mój rozwój naukowy. Wdzięczny jestem także Recenzentom książki – profesorowi Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach dr. hab. Jackowi Rodzeniowi oraz profesorowi Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie dr. hab. Tadeuszowi Pabjanowi – za bardzo cenne uwagi i sugestie. Za pomoc oraz wsparcie na różnych etapach wydania niniejszej monografii dziękuję także następującym osobom: JM Rektorowi Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. prof. dr. hab. Robertowi Tyrle, Prorektorowi ds. Nauki ks. prof. dr. hab. Tomaszowi Rozkrutowi, a także mgr Klaudii Senderskiej.

Szczególne wyrazy podziękowania składam natomiast moim najbliższym: Rodzicom i Braciom, a zwłaszcza wspaniałej Żonie Annie, która mnie wspiera i z wyrozumiałością odnosi się do moich filozoficznych pasji.

12 Wyrazy podziękowania kieruję do Studentów uczestniczących w następujących kursach: Nauka, wiara, filozofia (2022/23), Nauka i wiara (2020/21), Moralność a religia (2022/2023), Wyzwania współczesnej antropologii filozoficznej (konwersatorium) (2022/2023), Wybrane spory filozoficzne w metafizyce i antropologii (2021/2022), Egzystencjalne problemy człowieka (2021/22), Filozofia nauki (2018/2019, 2022/2023), Zagadnienia filozoficzne w nauce (2019/2020), Historia filozofii nowożytnej (2022/23).

1

Ustalenia terminologiczne

Zasadnicza część opracowania, dotycząca szczegółowych kwestii z pogranicza nauki i religii, zostanie poprzedzona kilkoma istotnymi ustaleniami terminologicznymi. Wiele sporów i nieporozumień na styku nauka–teologia ma swoje źródło właśnie w języku, który bywa mało precyzyjny i nie dość zrozumiały dla wszystkich stron filozoficznej dyskusji. Uważny czytelnik zauważył być może, że sam dopiero co postąpiłem bardzo niekonsekwentnie w kwestii stosowanych terminów: otóż napisałem najpierw o „pograniczu nauki i religii”, a już w kolejnym zdaniu o „styku nauki i teologii”, jakby religia i teologia znaczyły dokładnie to samo. Specjaliści doskonale wiedzą, że są to terminy powiązane ze sobą, ale nie tożsame znaczeniowo. Mimo to w dyskusjach, które podejmuje się w kontekście nauki i „wiary” (kolejny termin!), często te i inne różnice znaczeniowe umykają, przez co niektóre spory niepotrzebnie się piętrzą, przysyłając ważniejsze problemy.

Pierwszym istotnym wyzwaniem jest więc zjawisko wieloznaczności. Słowo „nauka” jest zresztą chyba nie mniej wieloznaczne niż „wiara” czy „religia”, co dobrze ilustrują liczne przykłady. Jedni przez naukę rozumieją proces nabywania wiedzy (np. „uczę się języka obcego”), podczas gdy inni kojarzą to słowo głównie z działalnością pewnych placówek i instytucji, takich jak szkoła podstawowa czy wyższa uczelnia. Dla niektórych nauka to przede wszystkim całokształt wiedzy humanistycznej, społecznej, przyrodniczej i matematycznej, z kolei inni zawężają znaczenie tego słowa wyłącznie do dziedzin matematyczno-przyrodniczych (odpowiednik angielskiego *science*). Można mnożyć dalsze przykłady świadczące o tym, jak różne bywa rozumienie nauki w społeczeństwie. Jeszcze większy problem jest z filozofią. Tutaj nawet sami filozofowie nigdy nie byli zgodni co do tego, czym właściwie jest filozofia, jaka jest jej metoda, co jest jej przedmiotem badań, jakie są jej zadania i cele.

Mimo wieloznaczności tak kluczowych terminów jak nauka, wiara czy filozofia zaproponuję – na potrzeby tej książki – pewne rozwiązania, które pozwolą określić ramy tematyczne dalszych rozważań. Sądzę, że dzięki temu nie będzie trzeba każdorazowo omawiać przyjętych form językowych. Rozwiązania te być może nie okażą się w pełni satysfakcjonujące, ale zakładam, że pozwolą przynajmniej uniknąć drobiazgowych analiz terminologicznych w kolejnych rozdziałach, które znacząco zaburzyłyby kompozycję książki.

Słowo „nauka” będę odnosił przede wszystkim do nauk empirycznych: przyrodniczych (takich jak fizyka, chemia czy biologia), społecznych (psychologia i socjologia) oraz interdyscyplinarnych gałęzi wiedzy (takich jak neuronauka bazująca m.in.

na osiągnięciach biologii, biochemii i psychologii). Z punktu widzenia problematyki nauka–wiara szczególnie interesujące są niektóre teorie, koncepcje oraz metody badawcze, które składają się na całokształt współczesnej wiedzy dotyczącej funkcjonowania przyrody i życia człowieka – zwłaszcza w tych obszarach, które mają światopoglądowe znaczenie i bywają przedmiotem refleksji także wśród filozofów oraz teologów.

Słowo „religia” będę z kolei rozumiał wąsko i odnosił je do tradycji najszerzej oddziałującej w dziejach Zachodu (także w Polsce), tj. do religii chrześcijańskiej, a zwłaszcza chrześcijańskiej teologii¹. Mimo że religia i teologia nie są pojęciami tożsamymi, to dla uproszczenia wywodu będę ich używał zamiennie. Jako bliskoznaczne dla „religii” i „teologii” potraktuję również słowo „wiara”, mając przy tym na uwadze znane z literatury rozróżnienie wiary na:

- *fides quae* (łac. „wiara, w które”), czyli treść wiary, a w szerszym znaczeniu: doktryna, koncepcja teologiczna (np. zawarta w chrześcijańskim wyznaniu wiary idea Boga-Stworzyciela),
- *fides qua* (łac. „wiara, którą”), czyli osobisty, angażujący rozum i wolę człowieka akt wiary w Boga.

Gdy w tej książce będą pojawiały się sformułowania w rodzaju „nauka–wiara”, to zasadniczo będę miał na myśli pierwsze rozumienie wiary (*fides quae*), które odnosi się do doktryny

1 W niektórych partiach książki – zwłaszcza w sekcji 6.3.2, gdzie omówione są m.in. współczesne hipotezy dotyczące genezy wierzeń religijnych – będę rozumiał słowo „religia” szerzej, co zostanie jeszcze zasygnalizowane.

i ma właściwie podobny odcień znaczeniowy, co „teologia”, rozumiana jako systematyczna refleksja nad treściami wierzeń².

Najpoważniejszy problem pojawia się w kontekście rozumienia filozofii, która bywała w dziejach bardzo różnie charakteryzowana i można zakładać, że w tej kwestii nigdy nie narodzi się konsensus. Filozofia nie należy ani do grupy nauk formalnych, ani empirycznych, trudno też wszystkie działy filozofii powiązać jednoznacznie z humanistyką. Obszar filozoficznych zainteresowań jest znacznie szerszy niż jakiegokolwiek innej gałęzi poznania. Obejmuje bowiem ogólną refleksję nad takimi stanami rzeczy i fenomenami jak: byt, przyroda, człowiek, myślenie i poznawanie, język, historia, moralność, społeczeństwo, wierzenia religijne, istnienie Boga, nauka i jej wytwory, technika oraz wiele innych. Tradycyjnie filozofia była właściwie synonimem nauki, a w toku historycznego rozwoju nie

-
- 2 Warto w tym miejscu wspomnieć, że – jak pokazują wieloletnie badania socjologów religii – pomiędzy nauczaniem Kościoła a osobistymi wierzeniami osób deklarujących się jako chrześcijanie zachodzą niejednokrotnie istotne rozbieżności, i to w fundamentalnych kwestiach doktrynalnych. Badania polskich socjologów pokazują na przykład, że wśród osób deklarujących związek z wiarą chrześcijańską i Kościołem katolickim jest spory odsetek wiernych, którzy równocześnie akceptują ideę reinkarnacji i koncepcję wędrówki dusz po śmierci, chociaż jest to odrzucane przez katolicką teologię (zob. np. J. Baniak, *Wiara w reinkarnację wśród młodych i dorosłych katolików w Polsce na przełomie XX i XXI wieku. Wyniki badań socjologicznych*, „Zeszyty Naukowe KUL” 65 (2022) nr 1 (257), s. 89–106, <https://doi.org/10.31743/znkul.13602>). Mimo istotnej wartości tego typu badań dla nauk o religiach, nie będą one stanowiły punktu odniesienia w niniejszej książce.

zrezygnowała ze swoich poznawczych ambicji, dzieląc obecnie wiele zagadnień z naukami szczegółowymi. Z tego powodu istotnym problemem jest określenie stosunków między naukami a filozofią, czym zajmują się różni myśliciele co najmniej od czasów oświecenia (XVIII wiek) – czyli od tego etapu w dziejach Zachodu, kiedy nauki zaczynały na szerszą skalę wyodrębniać się z filozoficznego pnia.

W kontekście dyskusji na temat stosunków filozofii do nauki powstało bardzo wiele koncepcji. Niektórzy twierdzą, że filozofia jest specyficznym rodzajem poznania, które winno się wspierać na nauce jak na podstawie dostarczającej materiału do badań; w tym sensie filozof powinien prowadzić refleksję w ścisłym związku z wynikami nauki³. Bywają filozofowie, którzy podobne deklaracje opatrują komentarzem, że „tam, gdzie zaczyna się nauka, tam kończy się filozofia, i odwrotnie”. Specyfika filozofii sprowadza się do tego, że jest ona próbą „racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej”⁴. W tym wypadku filozoficzne rozważania mogą stanowić niejako przedłużenie dla wiedzy pozyskanej na gruncie nauk szczegółowych, które na danym etapie swojego rozwoju nie zawsze zaspokajają wszystkie poznawcze potrzeby człowieka.

Jeszcze inni wyrażają stosunek filozofii do współczesnej nauki poprzez wskazanie, że nauki te są właściwie przeniknięte założeniami o charakterze filozoficznym, a jednym z zadań

3 K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 172–176; 194–197.

4 B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 1, Warszawa 2018, s. 7.

filozofii jest te założenia badać⁵. Jest też duża grupa filozofów, którzy właściwie w ogóle nie podejmują rozważań o stosunku filozofii do nauki, traktując te dwie gałęzie poznania jako radykalnie odrębne, niemające ze sobą żadnych punktów stycznych. Niezależnie od sugerowanych rozwiązań propozycje te stanowią przykłady świadczące o tym, jak bardzo zróżnicowana i podzielona wewnętrznie jest filozofia; i to nawet w tak fundamentalnych kwestiach jak rozumienie filozofii i jej stosunek do innych działów wiedzy.

Sytuacja we współczesnej filozofii, tj. filozofii wyrosłej w XX i XXI wieku, jest dobrą ilustracją tego zjawiska: można wskazać w jej obrębie wiele nurtów i odłamów, które często bardzo się od siebie różnią właśnie w kwestii podstawowych założeń co do sposobu uprawiania filozoficznej refleksji. Dla przybliżenia tego zjawiska powołam się na klasyfikację Bogusława Wolniewicza, którą – mimo pewnych uproszczeń, specyficznych dla tego typu klasyfikacji – można uznać za wierne przybliżenie tendencji intelektualnych, jakie panują na gruncie dzisiejszej filozofii⁶.

Wolniewicz przeprowadził dwie linie podziału między różnymi odmianami (stylami) filozofii. Pierwsze kryterium podziału wyznacza stosunek do logiki, a drugie – stosunek do metafizyki. W tym kontekście można wyróżnić cztery główne tendencje intelektualne, będące parami przeciwieństw: racjonalizm i irracjonalizm (wyróżnione ze względu na stosunek do logiki) oraz

5 M. Heller, *Jak możliwa jest „filozofia w nauce”?*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 22 (1986) nr 1, s. 7–19.

6 B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, Warszawa 2018, s. 12–13.

naturalizm i antynaturalizm (wyróżnione ze względu na stosunek do metafizyki).

Racjonalizm kładzie nacisk na możliwości rozumowe człowieka (traktuje rozum jako główne źródło poznania), a za naczelne „narzędzie” filozofowania uznaje logikę; stąd myślenie zgodne z regułami logiki uważa się za najbardziej wartościowe. Celem tak rozumianej filozofii jest dążenie do poznania prawdy (lub przynajmniej dążenie do osiągnięcia wiedzy prawdopodobnie prawdziwej), a pomocą ma w tym m.in. logiczna analiza problemów filozoficznych i wprowadzanie pojęciowego ładu w obszarach, w których jest to konieczne. Irracjonalizm natomiast minimalizuje wartość logiki (bądź wskazuje na jej istotne ograniczenia) oraz poddaje w wątpliwość możliwości ludzkiego rozumu jako naczelnego źródła poznania. W swej umiarkowanej formie irracjonalizm wykazuje jednak aspiracje epistemiczne: sympatyzujący z irracjonalizmem filozofowie za główną podstawę rzetelnego poznania biorą np. intuicję czy subiektywne wglądy. Z kolei bardziej radykalne formy irracjonalizmu odrzucają tego typu ambicje poznawcze. Głównym celem filozoficznych poszukiwań nie jest wówczas ani prawda, ani – jak łatwo się domyślić – wiedza charakteryzująca się wysokim stopniem ulogicznienia, lecz wskazywanie na mnogość interpretacji, odsłanianie wielości „sensów”, pluralizm narracji, różnorodność „prawd” itp.

Naturalizm charakteryzuje się z kolei krytycznym stosunkiem do metafizyki, kwestionując wartość wszelkich spekulacji na temat tego, co nie jest w zasięgu poznawczym nauk matematyczno-empirycznych, uważanych za wzorzec dla innych nauk. Naturalizm wyraża się w poglądzie, że „człowiek jest

częścią przyrody, a przyroda to wszystko, co w ogóle istnieje”⁷ lub – w innej wersji – „Kosmos stanowi system zamknięty, bo «poza» nim nie ma nic”⁸. Antynaturalizm głosi pogląd przeciwny. Zakłada pozytywny stosunek do metafizyki, promując stanowisko, że zakres istnienia wykracza poza to, co fizyczne. Zadaniem metafizyki jest właśnie próba zrozumienia tych fenomenów, które wymykają się metodom nauk szczegółowych (jak np. Bóg czy dusza ludzka).

W kontekście omówionych stanowisk wyróżnić można – za Wolniewiczem – cztery główne modele uprawiania filozofii, które stanowią syntezę przekonań dotyczących wartości metafizyki i logiki:

1. Racjonalistyczny naturalizm odpowiadający m.in. naukowo zorientowanej filozofii typu pozytywistycznego (np. „filozofia naukowa” Reichenbacha⁹) i scjentystycznego. Za przykładowych współczesnych przedstawicieli można uznać Daniela Dennetta, Sama Harrisa i wielu innych „filozofujących naukowców” (przedstawiciele tzw. trzeciej kultury¹⁰), jak Richard Dawkins czy Stephen Hawking. Ten model uprawiania filozofii jest też specyficzny dla reprezentantów pewnych odłamów filozofii

7 B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, dz. cyt., s. 19.

8 S. Lem, *Summa technologiae*, Lublin 1984, s. 117.

9 Zob. H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1960, s. 123.

10 Zob. *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, przeł. P. Amsterdamski i in., Warszawa 1996.

- analitycznej, a w Polsce – niektórych myślicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (np. Tadeusz Kotarbiński).
2. Racjonalistyczny antynaturalizm charakterystyczny np. dla poglądów wczesnego Wittgensteina, pewnych odmian filozofii egzystencji czy niektórych nurtów metafizyki inspirowanej naukowym obrazem świata (np. Alfred North Whitehead, a w Polsce Krakowska Szkoła Filozofii w Nauce zainicjowana przez Michała Hellera¹¹).
 3. Irracjonalistyczny naturalizm specyficzny np. dla freudyizmu czy niektórych odmian marksizmu, a w ostatnich dekadach charakterystyczny zwłaszcza dla filozofów postmodernistycznych (jak np. Jacques Derrida, Jean-François Lyotard).
 4. Irracjonalistyczny antynaturalizm charakterystyczny m.in. dla wielu kontynentalnych nurtów współczesnej filozofii, np. filozofii dialogu (np. Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas), pewnych odłamów fenomenologii czy egzystencjalizmu w stylu Martina Heideggera.

Powyższy zarys współczesnych tendencji intelektualnych może budzić pewne zastrzeżenia terminologiczne¹²,

11 Zob. np. K. Trombik, *Andrzej Fuliński as a representative of the concept of philosophy in science*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2023, nr 75, s. 233–256; K. Trombik, *Philosophy in the context of physics and cosmology*. Leszek M. Sokołowski’s philosophical views, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2024, nr 77, s. 55–70.

12 Sam Wolniewicz proponował bardzo szerokie rozumienie racjonalizmu – wydaje się ono bliskie koncepcji logistycznego antyirracjonalizmu Ajdukiewicza: „po pierwsze antyirracjonalizm, a więc postulat uznawania tylko takich twierdzeń, które są uzasadnione

metodologiczne bądź historyczne. Należy więc potraktować go tylko jako przybliżenie sytuacji panującej w filozofii współczesnej. Choć ta klasyfikacja nie jest doskonała, to jednak w kontekście celów tej książki pełni użyteczną rolę, bowiem dobrze ilustruje wyjściowe założenia, jakie towarzyszą głównym stronom sporu na styku nauki i religii, czyli racjonalistycznemu naturalizmowi oraz racjonalistycznemu antynaturalizmowi. Kontrowersje pomiędzy nimi sprowadzają się często do kwestii znaczenia i roli metafizyki w poznawaniu świata. Dodać przy tym należy, że zarówno historycznie, jak i współcześnie przedstawiciele pozostałych dwóch modeli irracjonalistycznych również biorą udział w dyskusjach światopoglądowych, zabierając głos w różnych obszarach sporu między teologicznym a naukowym obrazem świata. Dobrym przykładem są chociażby kontrowersje wokół psychoanalitycznych i marksistowskich hipotez dotyczących genezy wierzeń religijnych¹³.

Uwzględniając powyższe uwagi, warto zaznaczyć, że filozofia będzie tu rozumiana możliwie szeroko, w odniesieniu do wskazanych tradycji, tendencji i koncepcji intelektualnych. W związku z tym, przy omawianiu bardziej szczegółowych zagadnień,

w sposób dostępny kontroli; po wtóre postulat jasności pojęciowej i językowej ścisłości. Oprócz tych dwóch rysów, należałoby szczególnie podkreślić jako trzeci, przyswojenie sobie logistycznego aparatu pojęciowego i wybitny wpływ logiki symbolicznej” (K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934) nr 4, s. 399).

- 13 Zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997; S. Wszolek, *Pękające projekty. Szkice z filozofii religii*, Tarnów 1996.

będę uwzględniał głos rozmaitych filozofów i odnosił się do różnych koncepcji filozoficznych, traktując pluralizm poglądów jako reprezentatywny dla debaty na styku nauki i wiary. Sądzę, że takie podejście okaże się również pomocne w lokalizowaniu i analizowaniu źródeł różnych sporów na gruncie nauka–religia, które bardzo często są właśnie wynikiem odmiennych założeń filozoficznych polemizujących ze sobą stron.

Jako uzupełnienie rozważań proponuję podrozdział poświęcony roli filozofii w kontekście dyskusji na styku nauki i teologii. Ten fragment pracy jest kierowany zwłaszcza dla tych czytelników, którzy chcieliby zrozumieć, dlaczego w ogóle dociekania filozoficzne mają tak istotne znaczenie w analizowaniu relacji między naukową a teologiczną wizją świata.

1.1. O roli filozofii w kontekście relacji nauka–religia (dodatek)

Obecność filozofii w kontekście problemów na styku nauki i teologii jest dostrzegalna w wielu obszarach. Można by nawet pokusić się o stwierdzenie, że refleksja nad kwestiami z pogranicza nauki i religii to właściwie filozofia, a ściślej: pewien obszar filozoficznych dociekań. Jak to dokładniej rozumieć? Dlaczego właśnie filozofia miałaby być uprzywilejowana w kontekście badania relacji nauka–religia? Kilka proponowanych odpowiedzi być może rozwieje wątpliwości.

Po pierwsze, filozofia (a ściślej: logika z semiotyką) dysponuje narzędziami niezbędnymi do analizy języka wykorzystywanego w obszarach na styku nauki i teologii. Istotnym elementem tego rodzaju analiz jest m.in. zaprowadzanie pojęciowego ładu w obszarach, w których panuje terminologiczny chaos, uniemożliwiający prowadzenie wartościowych merytorycznie dyskusji i sporów. Analizy te wydają się kluczowe z punktu widzenia bardziej szczegółowych badań nad relacjami nauka–wiarą.

Po drugie, filozofia (a ściślej: ogólna metodologia nauk) może prowadzić twórczy namysł nad metodami nauk szczegółowych i teologii, wskazując na ich specyfikę (w tym ewentualne ograniczenia), wyodrębniając kluczowe różnice między nimi i analizując potencjalne punkty styczne.

Po trzecie, filozofia (zwłaszcza filozofia przyrody i przyrodoznawstwa oraz filozofia człowieka wraz z filozofią umysłu) może analizować w sposób krytyczny – z wykorzystaniem narzędzi logiki i metodologii – bogaty materiał empiryczny oraz teoretyczny, jaki dostarczają nauka i religia w obszarach tradycyjnie interesujących filozofów (jak przyroda czy człowiek), a które stanowią zarazem obszar licznych sporów i kontrowersji.

Wreszcie, przynajmniej w opinii niektórych, to właśnie rolę filozofii jest podejmowanie prób mających na celu skonstruowanie spójnego, możliwie całościowego obrazu rzeczywistości, który można by jednocześnie konfrontować z innymi obrazami świata. W tym kontekście filozofia miałaby więc kluczowe znaczenie w kształtowaniu światopoglądu, obejmującego również odpowiedzi na rozmaite pytania z pogranicza nauki i religii¹⁴.

Wydaje się więc, że filozofia może być kluczem do zrozumienia wielu problemów pojawiających się na przecięciu nauki i religii, chociażby ze względu na wspólny przedmiot dociekań czy specyficzne cele poznawcze. Ponadto, jak uważają niektórzy, za wartością filozofii ma w tym wypadku przemawiać jeszcze jedna okoliczność: otóż zarówno nauki, jak i teologia, są przeniknięte założeniami filozoficznymi, a jednym z zadań filozofii winno być lokalizowanie i analizowanie tych założeń. O ile pogląd ten wydaje się mało kontrowersyjny w odniesieniu do wielu idei teologicznych (które rzeczywiście bazują na filozoficznych podstawach, co jeszcze wielokrotnie w tej książce zostanie uwypuklone), o tyle w przypadku nauk

14 Więcej na ten temat zob. rozdz. 7.

szczegółowych sprawa nieco się komplikuje. Czy rzeczywiście nauki, takie jak np. fizyka, są „przeziąknięte” filozofią i jak dokładnie należałoby to rozumieć?

W minionych dekadach pytanie to podejmowało wielu uczonych i filozofów¹⁵. W Polsce problemem zajmował się m.in. Heller. Uważał on, że zjawisko „filozofii w nauce” jest bardzo powszechne, o czym świadczą liczne – zarówno historyczne, jak i współczesne – oddziaływania między naukami szczegółowymi a filozofią. Wymownym świadectwem tych interakcji jest chociażby zjawisko filozofujących naukowców, tj. uczonych, którzy na kanwie zagadnień naukowych podejmują refleksje filozoficzne (do tego grona należą m.in. Albert Einstein, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, Francis Crick, Stephen Hawking, Edward Osborne Wilson, Richard Dawkins, Paul Davies, Steven Pinker). Tego typu filozofowanie w kontekście nauki dostrzec można m.in. w wielu opracowaniach popularnonaukowych, w których obok przystępnego wykładu zagadnień przyrodniczych pojawiają się uwagi oraz komentarze o charakterze filozoficznym, dotyczące np. natury bytu czy istoty człowieka¹⁶.

-
- 15 Zob. np. I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przeł. W. Sady, Warszawa 1995, s. 61, 166; J. Kemeny, *Nauka w oczach filozofa*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1967; D. Dennett, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kwiatek, Kraków 2015, s. 39.
- 16 Zob. E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, Warszawa 1988; S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Sopot 2012. Warto dodać, że zjawisko filozofujących naukowców ma bogatą przeszłość i towarzyszy zachodniej kulturze właściwie od czasów, gdy nauki szczegółowe zaczęły wyodrębniać się z filozofii.

Według Hellera można wskazać kilka grup problemowych, specyficznych dla „filozofii w nauce”:

- a) wpływ idei filozoficznych na historyczny proces powstawania i ewolucji teorii naukowych¹⁷;
- b) tradycyjne filozoficzne problemy uwikłane w teorie empiryczne (jak np. problem czasu i przestrzeni, który ma bogaty, filozoficzny rodowód);
- c) refleksja nad niektórymi założeniami nauk empirycznych¹⁸.

Szczególnie ostatni punkt wydaje się w tym miejscu godny rozwinięcia. Według Hellera nauki empiryczne bazują na filozoficznych założeniach natury ontologicznej oraz epistemologicznej. Heller ma tu na myśli specyficznie rozumiane założenie matematyczności przyrody i związane z tym założenie idealizowalności przyrody (możliwość opisu świata przez modele matematyczne, co przy okazji odsyła do pytania o wartość realizmu epistemologicznego) oraz założenie elementarności i jedności przyrody, przejawiające się w powszechnie występującym w nauce podejściu redukcjonistycznym oraz holistycznym.

17 Obecnie rola filozofii byłaby już ograniczona do tzw. kontekstu odkrycia naukowego, czyli kwestii potencjalnego znaczenia, jakie może pełnić w inspirowaniu nowatorskich badań naukowych – w tym sensie filozofia może mieć znaczenie heurystyczne.

18 Zob. M. Heller, *Jak możliwa jest...*, dz. cyt.; zob. także P. Polak, *Philosophy in science. A name with a long intellectual tradition*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2019, nr 66, s. 251–270; M. Głódź, *Filozofia w nauce i nauka jako filozofia*, [w:] *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, red. S. Wszolek, R. Janusz, Kraków 2006, s. 370–377.

Są to założenia, na temat których nauka się nie wypowiada, a które zwykle milcząco przyjmuje. Wprawdzie pogląd o matematyczności przyrody, rozpatrywany z punktu widzenia ontologii, nie jest powszechnie podzielany, a samo zagadnienie jest przedmiotem sporów¹⁹, jednak co do pozostałych założeń nauk, o których pisał Heller, sprawa wydaje się nieco mniej dyskusyjna. Niektóre kwestie – jak chociażby fakt, że przyrodę można efektywnie badać poprzez stosowanie opisów matematycznych – są wręcz oczywiste. Dodając do tego wskazany już aspekt historycznych związków nauki z filozofią²⁰ oraz fakt, że współczesna nauka rzeczywiście podejmuje szereg problemów o filozoficznym rodowodzie, kwestia obecności filozofii w naukach może jawić się jako mniej kontrowersyjna.

Obecność filozofii w teologii jest natomiast znacznie bardziej oczywistym zjawiskiem. Potwierdzają to dzieje myśli teologicznej, zwracają też na to uwagę hierarchowie Kościoła katolickiego, którzy podczas ostatniego soboru przypomnieli, że

Kościół, od początku swej historii, nauczył się wyrażać Nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języka różnych ludów, a ponadto starał się objaśniać ją z pomocą mądrości filozofów w tym celu, aby w miarę możliwości dostosować Ewangelię czy to do zdolności rozumienia przez ogół, czy też do wymagań mędrców²¹.

19 Więcej na ten temat w par. 5.4.2.

20 Zob. zarys dziejów relacji nauka–religia w rozdz. 2.

21 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965, nr 44.

Dzieje myśli chrześcijańskiej pokazują, że właściwie nie istniała nigdy poważna teologia pozbawiona fundamentów metafizycznych. Proces przenikania filozofii do teologii rozpoczął się już w starożytności, a pełnię rozwoju osiągnął w średniowieczu, znajdując swą kulminację w scholastyce. Można wręcz powiedzieć, że klasyczne nurty teologiczne (czy inaczej rzecz ujmując – tradycyjne modele myślenia teologicznego) formowały się w ścisłym związku z prądami intelektualnymi panującymi w danym okresie. Zależność nurtów teologicznych od filozofii jest dostrzegalna zarówno w patrystyce (teologia inspirowana neoplatonizmem), w średniowieczu (teologia inspirowana arystotelizmem), jak i w czasach współczesnych (np. teologia procesu inspirowana ewolucjonizmem)²².

Od strony systematycznej zjawisko „filozofii w teologii” można by rozpatrywać na wielu płaszczyznach. Faktem jest, iż także w dzisiejszych czasach dojrzała refleksja teologiczna – zwłaszcza w obszarze teologii dogmatycznej, choć dotyczy to też teologii moralnej – bazuje na przesłankach, metodach i pojęciowym instrumentarium filozofii. Można powiedzieć, że filozofia stanowi właściwie źródło pomocnicze teologii: jest bowiem koniecznym elementem w procesie formowania i wyjaśniania podstawowych idei dogmatycznych oraz moralno-etycznych. W ostatnich dekadach eksponował to m.in. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, w której podkreślił, iż

22 Wątek zostanie rozwinięty w rozdz. 2.

bez udziału filozofii nie można by wyjaśnić takich zagadnień teologicznych, jak – na przykład – język opisujący Boga, relacje osobowe w łonie Trójcy, stwórcze działanie Boga w świecie, relacja między Bogiem a człowiekiem, tożsamość Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. To samo można powiedzieć o różnych kwestiach z dziedziny teologii moralnej, gdzie bezpośrednio stosowane są takie pojęcia jak: prawo moralne, sumienie, wolność, odpowiedzialność osobista, wina itp., których definicje określa się na płaszczyźnie etyki filozoficznej²³.

Poczynione wyżej uwagi wskazują więc z jednej strony na powiązania między filozofią a nauką, z drugiej zaś – między filozofią a teologią. Zależności te jeszcze bardziej uwidaczniają się w kontekście wspólnych problemów nauki i religii. To właśnie na kanwie tych zagadnień liczni teologowie od kilku dekad stawiają pytanie, jakiej filozofii chrześcijaństwo potrzebuje w obecnych realiach, aby wejść w owocny dialog z kulturą naukową. Dla ludzi wierzących oczywiste jest, że musi to być taka filozofia, która byłaby do pogodzenia z doktryną chrześcijańską, a zarazem oferowałaby obraz świata zgodny z wynikami nauki. Czy wypracowanie takiej koncepcji filozoficznej jest obecnie osiągalne?

Wielu badaczy relacji nauka–religia zwraca uwagę, że tradycyjne systemy filozoficzne – takie jak tomizm, który stanowił przez wieki fundament katolickiej teologii – mają już wartość głównie historyczną²⁴. Tym samym próba (kolejnej) odnowy

23 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998, nr 66.

24 Pogląd ten podzielają w Polsce m.in. przedstawiciele Krakowskiej Szkoły Filozofii w Nauce, zob. np. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa*

tomizmu z myślą o tym, iż będzie on stanowił podstawę dla współczesnej refleksji teologicznej, wydaje się skazana na porażkę. W oczach krytyków tomizm się zdezaktualizował i jest nieadekwatny do podejmowania owocnego dialogu z kulturą²⁵. Notabene, zdecydowane uwagi krytyczne wobec tomizmu zgłaszają też myśliciele katoliccy biorący udział w innych obszarach dyskusji między chrześcijaństwem a światem współczesnym. Przykładowo, Józef Tischner już kilkadziesiąt lat temu pisał, iż „niemal wszystkie ogniska zapalne sporów przenikających współczesny katolicyzm stoją w bezpośrednim lub pośrednim związku z tomizmem”²⁶, sugerując przy tym, że jednym z istotnych wyzwań stojących przed chrześcijaństwem jest przemyslenie jego filozoficznych fundamentów. W tym kontekście zjawisko uwikłania filozofii w teologię ma też drugą stronę medalu: sprowadza się mianowicie do kwestii zależności teologii od specyficznego typu filozofii, co w konsekwencji budzi pytanie o autonomię teologicznych dociekań²⁷. Tradycyjna akademicka teologia katolicka stanowi tu dobry przykład, w oparciu o który można rozważać

teologia, Tarnów 1992.

- 25 Zob. M. Heller, *Nowa fizyka...*, dz. cyt., s. 70; A. Fuliński, *O chaosie i przypadku, a także o determinizmie, redukcjonizmie i innych grzechach fizyków, czyli o zmianach w obrazie świata widzianych okiem jednego z nich*, „Znak” 465 (1993), s. 31–49; L. Sokołowski, *Głos w dyskusji po referacie ks. Gadacza, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1989, nr 11, s. 44–45.*
- 26 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 223.
- 27 M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki drogi, perspektywy*, przeł. H. Bortnowska, Kraków 1972, s. 143.

zależność katolickiej refleksji nad wiarą i moralnością od filozoficznego (w wydaniu tomistycznym) podłoża. W związku z tym nie powinno dziwić, że pytanie o przebudowę filozoficznych podstaw teologii jest od kilku dekad podejmowane w kręgu chrześcijańskich intelektualistów²⁸.

Teologia – o ile nie chce zupełnie utracić swojego racjonalnego wymiaru – jest skazana na metafizykę²⁹. Z jaką metafizyką teologia zwie się w najbliższych dekadach? Problem pozostaje otwarty. Jak sugerują chociażby przedstawiciele szkoły krakowskiej, mało perspektywiczne wydaje się dążenie do opracowania nowej systemowej filozofii na wzór tomizmu. Skonstruowanie podobnego systemu wiedzy, obejmującego równie rozległą klas zjawisk, wydaje się dzisi nierealne, biorąc pod uwagę, iż naukowa wiedza o ´wiecie jest już zbyt rozległą i specjalistyczna³⁰. Nie mniej istotny jest fakt, iż samo chrześcijaństwo od dawna nie jest już w kwestiach filozoficznych jednolite i wewntrznie spójne. Jest to efekt różnic wyznaniowych oraz rozmaitych tendencji intelektualnych w obrębie teologii wyznaniowych³¹.

28 A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 47.

29 I. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 221.

30 Zob. M. Heller, *Sens życia i sens wszech´wiata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 50.

31 Zob. K. ´Snieyński, *Metafizyka w teologii. Metafizyczne instrumentarium w myśli teologicznej Dietricha Bonhoeffera, Karla Rahnera, Eberharda Jungela*, Poznań 2008, s. 60–61.

Te rozmaite okoliczności skłaniają niektórych myślicieli do przemyślenia idei pluralizmu w obrębie dociekań teologicznych³². Pluralizm ten miałby się przejawiać w próbach konstruowania nowych ram pojęciowo-metodologicznych dla teologii, które w efekcie zaowocowałyby koncepcjami nie tylko zgodnymi z *Credo*, lecz także dostosowanymi do intelektualnych wyzwań współczesnej kultury. Jednym z zadań takiej „nowej teologii” byłoby m.in. przyjęcie dzisiejszego obrazu świata, wyłaniającego się z nauki (z uwzględnieniem zmiennego charakteru naukowej wizji rzeczywistości)³³. Uwspółcześnienie teologii jest tu rozumiane w kontekście problemu wiarygodności chrześcijaństwa w świecie współczesnym. Heller stwierdził, że

jeżeli teologia ma zdobyć wiarygodność w oczach dzisiejszego wykształconego człowieka, to musi się mu przedstawić jako racjonalnie zorganizowane poznanie, czyli w tej warstwie, która łączy ją z naukami, powinna stosować te same metody, co one. Ale pod sankcją utraty swojej identyczności musi także zachować własną specyfikę,

32 C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2005.

33 „Nowej teologii” nie należy tu mylić z francuskim nurtem teologii z pierwszej połowy XX wieku (tzn. *nouvelle théologie*), zob. np. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 228.

mając przy tym świadomość,

że obszar dostępny ludzkiej racjonalności nie pokrywa się z całą rzeczywistością, albo [...] że granice ludzkiej racjonalności nie pokrywają się z granicami racjonalności w ogóle³⁴.

Zbliżony do Hellera pogląd na temat relacji teologii i nauki zaprezentował pod koniec lat 80. XX wieku Jan Paweł II. Jest to dobra ilustracja stanowiska, w myśl którego zadaniem teologii jest otwarcie się na dokonania nauk empirycznych. W słynnym liście adresowanym do ówczesnego dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Watykanie, George'a Coyne'a, papież deklarował, że stosunek teologii do nauk powinien być zdecydowanie pozytywny, a wiara winna ubogacać się odkryciami naukowymi. Jan Paweł II zwracał uwagę na fakt, że to właśnie

dzięki dyscyplinom naukowym otrzymujemy zrozumienie Wszechświata jako całości i jako niewiarygodnie bogatej rozmaitości powiązanych ze sobą w skomplikowany sposób procesów i struktur, które konstytuują jego ożywione i nieożywione składniki. Tej wiedzy zawdzięczamy bardziej dokładne zrozumienie nas samych i naszej skromnej, lecz wyjątkowej roli pośród stworzenia³⁵.

34 M. Heller, *Teologia dzisiaj – detronizowanie królowej?*, „Vita Academica” 2016, nr 3 (88), s. 7–9.

35 Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, nr 12, s. 2–12.

Papież wyraźnie zaakcentował rolę nauk szczegółowych w poznawaniu świata. W innych częściach tego dokumentu wyraził też nadzieję, że teologia będzie podejmowała dialog z naukami.

Z punktu widzenia teologii dialog ten jest nieodzowny, teologia bowiem musi

pozostawać w żywej wymianie z nauką, tak jak zawsze miało to miejsce w stosunku do filozofii i innych form wiedzy. Teologia w tym czy innym stopniu powinna powoływać się na odkrycia nauki, na ile jej główne zainteresowania skupiają się wokół osoby ludzkiej, granic wolności, możliwości wspólnoty chrześcijańskiej, natury wiary oraz zrozumiałości przyrody i historii. Żywotność i znaczenie teologii dla ludzkości będą w głęboki sposób odzwierciedlone w jej zdolności do przyjęcia tych odkryć³⁶.

Zdaniem papieża współczesna teologia powinna odnosić się do nauk w sposób podobny, jak myśl chrześcijańska w starożytności i średniowieczu odnosiła się do filozoficznej spuścizny grecko-rzymskiej. Dzięki niej chrześcijaństwo systematyzowało swoją doktrynę, stając się tym samym intelektualną propozycją dla kultury naukowej minionych wieków.

Papież, zwracając uwagę na rolę współczesnych nauk w odkrywaniu tajników przyrody, wyrażał nadzieję, że to one będą stanowiły pomocne narzędzie, mogące „oczyścić religię z błędów i przesądów”. W jaki sposób miałyby przebiegać ten proces oczyszczenia? Trudno w tym miejscu po raz kolejny nie

36 Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości...*, dz. cyt., s. 5.

odwołać się do roli filozofii. W przeszłości proces przetwarzania naukowych wyników, połączony z próbą włączenia ich do obszaru teologicznych dociekań, dokonywał się głównie w ramach systemowej filozofii tomistycznej. Obecnie jednak nie sposób uznać tomizmu za kierunek płodny, przynajmniej w kontekście interdyscyplinarnych dyskusji na styku nauki i religii. Zwolennicy przemian w teologii uważają, że w obecnych realiach chrześcijaństwu potrzebny jest język innej filozofii, zdolnej do przekroczenia ram pojęciowo-metodologicznych tych systemów filozoficznych, które już się zdezaktualizowały i nie są w stanie sprostać wyzwaniom płynącym ze strony nauki³⁷.

Póki co wygląda na to, że mimo kilku śmiałych prób zbliżenia myśli chrześcijańskiej z nauką – wspomnieć tu można np. o teologii procesu, teologii analitycznej, a w Polsce o projekcie „nowej teologii” Hellera i jego współpracowników³⁸ – w skali globalnej nie udało się wypracować teologom takiego stylu myślenia, który spotkałby się z żywym zainteresowaniem środowiska naukowego, a zarazem zyskałby w Kościele szerszą aprobatę. Z kolei relatywnie młode subdyscypliny teologiczne, jak np. teologia nauki³⁹, stanowią przede wszystkim próbę

37 Zob. A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, przeł. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Kraków 1987, s. 255.

38 W tym kontekście można również napomknąć o próbach podejmowanych przez kontynuatorów projektu Hellera, np. koncepcji „teologii ewolucyjnej”; por.: W. Grygiel, D. Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia, problemy, hipotezy*, Kraków 2023.

39 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 72, 116–118.

wewnątrzchrześcijańskiej refleksji nad fenomenem nauk⁴⁰. Siłą rzeczy w niewielkim stopniu oddziałują one poza kontekstem teologicznym, choć – jak zaznaczył Jacek Rodzeń – dla ludzi wierzących mogą pełnić kluczową rolę w ich życiu religijnym: zarówno w aspekcie „intelektualno-poznawczym”, jak i „praktyczno-zbawczym”⁴¹.

Przykład teologii nauki jest zresztą interesujący także z tego względu, iż od wielu lat pozostaje ona subdyscypliną *in statu nascendi*, borykającą się m.in. z rozmaitymi wyzwaniami natury metodologicznej⁴². Jednym z takich metodologicznych problemów jest chociażby kwestia wytyczenia zakresu tematycznego tej dyscypliny. Jej współtwórca pisał, że „przez teologię nauki

40 Sformułowanie „teologia nauki” jest stosunkowo młode; pojawia się w literaturze teologicznej zaledwie od kilku dekad. Najwcześniej na temat teologii nauki wypowiadali się twórcy Krakowskiej Szkoły Filozofii w Nauce, tj. Heller i Życiński. Zob. J. Życiński, *W poszukiwaniu teologii nauki*, [w:] *Nauka, religia, dzieje. 11 Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 6–9 września 1982 roku*, red. J. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1984, s. 80–86. W kolejnych dekadach, niezależnie od propozycji Hellera i Życińskiego, teologię nauki proponowali także myśliciele spoza Polski, jak np. Christopher B. Kaiser czy Paul Tyson. Więcej na temat różnych propozycji teologii nauki zob. J. Rodzeń, P. Polak, *Contemporary Theologies of Science in the Light of Bonaventure's „De reductione artium ad theologiam”*, „Religions” 16 (2025) nr 3, art. 368, <https://doi.org/10.3390/rel16030368>.

41 J. Rodzeń, *Teologia nauki – skazana na sukces?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2021, nr 70, s. 240–241.

42 Zob. P. Polak, *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, [w:] *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 25–56.

należy rozumieć autentycznie teologiczną refleksję nad naukami: nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami”⁴³, dodając w innym miejscu, iż „jednym z najważniejszych zagadnień teologii nauki jest rozpatrywanie nauki jako wartości”, a jeszcze dalej dopisując, że „teologiczna koncepcja stworzenia świata winna znajdować się w centrum zainteresowań teologii nauki”⁴⁴. W świetle tych kilku wypowiedzi trudno wskazać specyfikę tej postulowanej gałęzi wiedzy i wytyczyć jej miejsce pośród tradycyjnych działów teologii. Wiele zagadnień przez nią podejmowanych pokrywa się z przedmiotem zainteresowania innych dziedzin teologii⁴⁵ (teologia fundamentalna, dogmatyka, teologia naturalna, teologia moralna), co stymuluje próby dookreślenia jej statusu metodologicznego. Mimo rozmaitych zastrzeżeń teologia nauki spotkała się już z zainteresowaniem wśród badaczy relacji nauka–religia⁴⁶. Skala tego zainteresowania wydaje się obecnie umiarkowana (choć stale narasta), jednak biorąc pod uwagę fakt, że projekt teologii nauki jest relatywnie młody, na ocenę

43 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 115.

44 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, [w:] *Teologia nauki*, dz. cyt., s. 16, 18.

45 Zob. Ł. Mściśławski, *Wartość kontyngencji*, [w:] *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 72.

46 Zob. W. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010; T. Maziarka, *W stronę teologii nauki – na kanwie myśli ks. prof. Michała Hellera*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35 (2016), nr 1, s. 7–18, <https://doi.org/10.15633/tst.1711>; J. Rodzeń, P. Polak, *Contemporary...*, dz. cyt.; W. Grygiel, K. Kałuża, *Michael Heller's Theology of Science in a Trinitarian Perspective: Ontological Aspects*, „Scientia et Fides” 12 (2024) nr 2, s. 83–105.

intelektualnych owoców tego przedsięwzięcia trzeba będzie poczekać.

W tym miejscu należy dodać, że w obrębie dzisiejszej teologii wyróżnić można przynajmniej dwa podejścia do kwestii filozoficznego „uwspółcześniania” doktryny. Zasygnalizowany wyżej nurt racjonalistyczny, odwołujący się zarazem do wyników nauk empirycznych o świecie i człowieku, jest tylko jednym z nich⁴⁷. Obok niego – a właściwie niezależnie od niego – prężnie rozwijają się próby wyrażenia spuścizny chrześcijańskiej w szatach filozofii typu irracjonalistycznego⁴⁸, często w jej radykalnej formie. Wskazać tu można zwłaszcza modne w ostatnich

47 W dodatku nie jest on zbyt uwzględniany w środowisku samych teologów, mimo tradycji sięgających co najmniej przełomu XIX i XX wieku. Teologia uprawiana w kontekście nauk nie cieszy się poważniejszą recepcją wewnątrz Kościoła, a autorzy opracowań teologicznych nie poświęcają jej zbyt wiele miejsca w podręcznikach akademickiej teologii (problem dotyczy nawet podręczników historii teologii, zob. np. J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, przeł. P. Rak, Kraków 1997).

48 Należy w tym miejscu dodać, że w licznych przypadkach XX-wieczna teologia stanowiła próbę powiązania klasycznej myśli chrześcijańskiej z nowszymi kierunkami filozoficznymi, jak np. w przypadku Karla Rahnera (próba reinterpretacji filozofii Tomasza z Akwinu w kontekście heglizmu i egzystencjalizmu w wydaniu Heideggera), Karla Bartha (próba stworzenia w obrębie teologii protestanckiej alternatywy dla teologii liberalnej, wsparta myślą Kierkegaarda i inspirująca się np. poglądami Nietzschego), Paula Tillicha (próba odnowy teologii protestanckiej, głęboko zakorzeniona w filozofii Heideggera), Hansa Ursa von Balthasara (próba odświeżenia myśli katolickiej poprzez konfrontację z tradycją idealizmu niemieckiego, filozofią życia, fenomenologią i egzystencjalizmem)

dekadach propozycje teologiczne, nawiązujące do tradycji postmodernizmu i filozofów inspirujących ten ruch (jak Heidegger czy Levinas⁴⁹), a więc tych projektów filozoficznych, które negują bądź znacząco umniejszą wartość rozumu oraz racjonalnej refleksji⁵⁰. Pewne elementy tego typu teologii dostrzec można było nawet u papieża Franciszka, który od początku

czy Eugena Drewermanna (próba interpretacji źródeł biblijnych i idei teologicznych w świetle psychoanalizy).

- 49 Uznanie teologów dla tego typu filozofii widać w wielu nowych opracowaniach, np. w wydany niedawno podręczniku, będącym wprowadzeniem do teologii katolickiej (J. Słomka, *Wprowadzenie do teologii katolickiej. Podręcznik*, Katowice 2024, <https://doi.org/10.31261/PS.234>), można znaleźć następujące wypowiedzi: „uważam Heideggera za ojca myślenia dwudziestowiecznego” (s. 170), „o sile jego [Heideggera] myślenia świadczy fakt, że każdy znaczący dwudziestowieczny filozof europejski jakoś w swojej twórczości do Heideggera się odnosił” [co notabene jest zbyt mocnym stwierdzeniem, bo poza filozofią typu podmiotowego Heidegger właściwie nie oddziaływał: był albo pomijany jako niewarty uwagi, albo uważany za filozofa, który nie wniósł zbyt wiele wartościowego do problematyki antropologicznej – KT], „według mnie myśl Lévinasa z wielu względów jest bardzo pożyteczną *ancilla theologiae*” (s. 171). Zob. także: G. Dziewulski, *Wyzwania postmodernizmu wobec Kościoła i teologii fundamentalnej*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 8 (2013), s. 27–58.
- 50 Na temat ideowych źródeł postmodernizmu (z istotnym uwzględnieniem filozofii Heideggera i Lévinasa) zob. W. Lorenc, *Heidegger, Lévinas, Derrida – trzy krytyki filozofii Zachodu*, „Sztuka i Filozofia” 5 (1992), s. 71–92; B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004; M. Wróblewski, *Zatarg Jeana-Francoisa Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, „Diametros” 2010, nr 24, s. 125–142.

swojego pontyfikatu obficie czerpał np. z myśli Heideggera czy Levinasa⁵¹.

Przedstawiciele tej odmiany teologii (a przynajmniej pewnych jej wariantów), w ślad za swoimi mistrzami, wykazują niejednokrotnie krytycyzm wobec wszelkich przejawów myślenia naukowego. Metodyczne poszukiwanie prawdy o świecie jest bowiem w opinii autorów postmodernistycznych przejawem niebezpiecznego społecznie myślenia „totalizującego”, a nawet – jak sugerują niektórzy – wyrazem politycznej ideologii ukierunkowanej na kulturową dominację. Na rzekome roszczenia totalizującego rozumu postmoderniści proponują „myśl słabą”, tj. niepoddającą się rygorom logiki, prowokacyjną poprzez swą wieloznaczność, wewnętrzne sprzeczności i niekonkluzywny charakter⁵².

Oczywiste jest, że próby powiązania wiary z ideami postmodernistycznymi kompromitują w oczach uczonych i tak już nadszarpnięty obraz teologii. Trudno wyobrazić sobie, aby filozofia postmodernistyczna, obfitująca w mgliste metafory, niejasne sformułowania i liczne paralogizmy, mogła posłużyć w „oczyszczaniu religii z błędów i przesądów” w kontekście

51 Zob. Franciszek, Encyklika *Lumen Fidei*, Kraków 2013; Franciszek, Encyklika *Dilexit Nos*, Kraków 2024. Rekonstrukcja i analiza teologii Franciszka – zob. J. Słomka, *Jaka koncepcja prawdy kształtuje teologię Franciszka?*, „Studia Bobolanum” 34 (2023) nr 1, s. 25–45, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0016.3129>; J. Słomka, *Papieża Franciszka teologia czasu w świetle filozofii Emmanuela Levinasa*, „Studia Bobolanum” 34 (2023) nr 2, s. 5–21, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0053.7042>.

52 Zob. H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.

wyzwań, jakie stawia naukowy obraz człowieka⁵³. W świecie nauki irracjonalistyczna filozofia typu postmodernistycznego jest traktowana jako bezwartościowa, a poglądy postmodernistów zwykło się określać wręcz jako „modne bzdury”⁵⁴. Tymczasem, a jest to rzecz znamienne, dla wielu teologów postmodernistyczny sposób filozofowania bywa bardzo kuszący. Przypuszczać można, że stoją za tym co najmniej dwa powody.

Po pierwsze, postmodernizm znajduje dla teologii uprądomocnienie w gąszczu rozmaitych „narracji”. Teologia jako specyficzna „narracja o Bogu” jest tym samym zwolniona z konkurowania o palmę pierwszeństwa z innymi „dyskursami” i „narracjami”, a jej miejsce pośród różnych obszarów

53 Zbliżone zarzuty (choć w nieco innym kontekście) stawia się myślicielom uznawanym za historycznych prekursorów postmodernizmu. Wiele kontrowersji wzbudza np. sposób uprawiania filozofii przez Heideggera. W Polsce krytyczna ocena filozofii w stylu Heideggera wybrzmiała chociażby u Ajdukiewicza: „w filozofii tego myśliciela spotyka się subtelne nieraz spostrzeżenia psychologiczne zmieszane z karykaturalną skłonnością do hipostaz słownych i do tworzenia neologizmów, które brak jasnego sensu zastępują sugestywnym brzmieniem słów. Powstaje stąd mało zrozumiała całość, mogąca jednakowoż wywołać nastrój i mająca pozory głębi” (K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1: *Wybór pism z lat 1920–1939*, Warszawa 1985, s. 254). Jeszcze ostrzej przeciwko tego typu filozofii wystąpił Wolniewicz – biorąc za punkt wyjścia fragmenty *Listu o humanizmie* Heideggera, skomentował je jako „czyli werbalizm: potok słów i puste tautologie” (B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, Warszawa 2018, s. 19).

54 Zob. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004.

kultury jest z góry zagwarantowane na mocy postulowanego pluralizmu idei.

Po drugie, postmodernizm jawi się niektórym jako sojusznik w walce z prądami krytycznymi wobec chrześcijaństwa. Kwestionuje bowiem paradygmaty racjonalizmu i empiryzmu, które od czasów oświecenia bez skrupułów uderzały w myślenie religijne o świecie. Ten drugi aspekt wprost wybrzmiewa w słowach wielu współczesnych myślicieli katolickich⁵⁵. Teologowie sympatyzujący z postmodernizmem uważają, iż stanowi on właściwie szansę dla chrześcijaństwa na przekroczenie „naukowego oglądu świata”. Postmodernizm jawi się w tym kontekście jako „neoromantyczne antidotum na redukcjonistyczny scjentyzm”⁵⁶, jako swoiste remedium na – jak mawiają niektórzy – „mielizny umysłowości” uformowane na nowożytnym ideale nauki⁵⁷, a w perspektywie historycznej nawet jako

55 W Polsce zob. np.: M. Dobrzeńiecki, *Teologia postliberalna w dialogu z filozofią ponowoczesną*, „Studia Bobolanum” 35 (2024) nr 2, s. 5–22; K. Kaucha, *Czy może być co dobrego w postmodernizmie?*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 8 (2013), s. 76–78.

56 Zob. K. Kaucha, *Czy może być...*, dz. cyt., s. 76.

57 Warto w tym kontekście przywołać także wypowiedź innego teologa, Jana Słomki, który podkreślał, że „jest bardzo mocnym argumentem, aby teologia nie szukała racjonalności wewnątrz nauk pozytywnych, w strukturach myślenia wytworzonych na bazie logiki formalnej ani w wynikach badań eksperymentalnych. One nie są żadnym źródłem sensu. Nie mogą więc być podstawą racjonalności w teologii”. Zob. J. Słomka, *Jaki pożytek z fenomenologii dla teologia?*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 55 (2022) nr 1, s. 36.

zjawisko „potrzebne do zachowania europejskiej tożsamości”⁵⁸. Jan Słomka, zastanawiając się nad kształtem współczesnej teologii, uważał wręcz, że

nauka nowożytna nie ma nic do powiedzenia o człowieku w jego człowieczeństwie i o jego relacji z Bogiem. Wobec tego jednym z istotnych zadań teologii jest wrywanie człowieka z myślenia o sobie samym w kategoriach matematycznych, czyli naukowo-technologicznych. A zatem również kognitywistyka jest dla teologii zupełnie bezużyteczna, natomiast filozofia europejska xx i xxi wieku, w tym postmodernizm, mimo wszystkich swoich meandrów, jest dobrą *ancilla theologiae*⁵⁹.

Można przypuszczać, że rozmaite formy krytyki pod adresem „naukowego oglądu świata”, pojawiające się w pracach teologów sympatyzujących z postmodernizmem⁶⁰, nie pozostaną bez konsekwencji. Gdy racjonalny głos ludzi nauki jest oceniany jako „umysłowa mielizna”, a wyzwolone z reguł logiki „modne bzdury” traktuje się jako szansę dla teologii w opracowywaniu religijnej wizji rzeczywistości, to trudno mówić o poszukiwaniu jakiegokolwiek płaszczyzny porozumienia na polu nauka–wiara. Mimo to według wielu współczesnych teologów

58 K. Kaucha, *Co może być...*, dz. cyt., s. 77.

59 J. Słomka, *Przeciw myśleniu modelami. Jaka racjonalność teologii?*, „Studia Bobolanum” 33 (2022) nr 1, s. 63, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0015.8691>.

60 Zwłaszcza tymi odmianami postmodernizmu, w których dominują wpływy dekonstrukcjonizmu.

należy dostrzec w postmodernizmie filozoficznego sojusznika. Sojusznik ten jest bez wątpienia o tyle cenny, że nie stawia przed teologią zbyt wygórowanych wymagań: po odrzuceniu roszczeń logiki i zakwestionowaniu wartości wiedzy empirycznej można w zasadzie głosić dowolne przekonania (o ile nie godzą one w przekonania innych osób), usprawiedliwiając to założeniem dotyczącym „wielości prawd” i pluralizmem „narracji”. Trudno jednak przypuszczać, że tego typu teologia zainspirowana postmodernizmem okaże się pomocna w nawiązywaniu dialogu z kulturą naukowo-techniczną. Można przypuszczać, że zamiast tego ugruntuje pozycję teologii jako służki tej stosunkowo popularnej, skrajnie irracjonalistycznej filozofii, z którą przedstawiciele świata *science* nie będą w stanie znaleźć żadnej nici porozumienia. Czy rzeczywiście tak będzie, czas pokaże.

Celem tego podrozdziału było przekonanie Czytelnika, iż w dyskusjach na styku nauki i teologii rola filozofii jest nie do podważenia. Specyfika zagadnień poruszanych w tym obszarze, a przy tym zjawisko uwikłania filozofii w nauki i w teologię, zdają się stanowić wystarczające powody, aby uznać filozofię za nieodzowną w badaniach wzajemnych relacji między naukowym a religijnym obrazem świata.

Z dziejów relacji nauka–religia

Niniejszy rozdział można potraktować jako zarys dziejów relacji między nauką a religią, poczynwszy od starożytności aż po przełom XIX i XX wieku (umowny kres nowożytności). Historia złożonych relacji na polu nauka–wiara nie tylko jest dobrym wprowadzeniem do bardziej szczegółowych zagadnień, lecz także ma walory istotne z punktu widzenia współczesności; choćby dlatego, że odsłania źródła wielu dzisiejszych kontrowersji. Czytelników zainteresowanych pogłębieniem wiedzy o historycznych aspektach relacji nauka–wiara odsyłam do monograficznych opracowań¹.

1 Zob. np. G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1995; G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Galileusza do Jana Pawła II*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1996; O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką*

2.1. Starożytność przedchrześcijańska

2.1.1. Narodziny filozofii przyrody

Znane jest powiedzenie Alfreda Northa Whiteheada, że zachodnia tradycja filozoficzna stanowi jedynie szereg przypisów do Platona. Choć stwierdzenie to można uznać za mocno przesadzone, to jednak kryje się za nim pewna wartościowa myśl. Gdyby nieco przeformułować wypowiedź Whiteheada i rozwinąć ją na całą antyczną spuściznę grecko-rzymską, to można by zaproponować pogląd znacznie łatwiejszy do obrony: filozofia starożytna, poczynając od jońskich filozofów przyrody i pitagorejczyków, miała fundamentalne znaczenie dla rozwoju cywilizacji zachodniej. Wkład starożytnych można rozpatrywać w wielu obszarach, także w kontekście rozwoju filozofii, nauki i religii. Co więcej, skala tego oddziaływania wydaje się na tyle duża i trwała, że śmiało można powiedzieć, iż wiele kluczowych

a teologii, przeł. W. Skoczny, Tarnów 1997; W. Sady, *Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Talesa z Miletu do Mahometa*, Kęty 2010; M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia. Konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001.

idei zakorzenionych w kulturze Zachodu stanowi *de facto* szereg przypisów do poglądów myślicieli starożytnych (i nie chodzi tu tylko o Platona).

Spuścizna starożytnych okazała się bardzo istotna również z punktu widzenia relacji między nauką a religią. Można wręcz powiedzieć, że filozofia – rozumiana jako próba krytycznej refleksji nad naturą rzeczywistości – narodziła się właśnie w kontekście napięć, jakie ponad 2500 lat temu generował mitologiczny obraz świata. Zanim Tales z Miletu i jego następcy podjęli tę próbę, kultura grecka – podobnie jak wiele kultur ościennych – była zdominowana myśleniem w kategoriach mitów i religijnych wierzeń. Zerwanie z mitologicznym sposobem myślenia zaczęło następować od VII wieku p.n.e., głównie w związku z działalnością pierwszych jońskich filozofów przyrody, poczynając od Talesa z Miletu. Za sprawą jońskich myślicieli-przyrodników rozpoczął się stopniowy proces przejścia od mitologii do nauki; nauki rozumianej jako próba zrozumienia świata za pomocą rozumu i doświadczenia, z pominięciem – na tyle, na ile początkowo było to możliwe² – odniesień religijnych przejawiających się w złożonych systemach personifikacji, alegorii i symboli.

-
- 2 Mniej lub bardziej wyraźne odniesienia do mitologii były bowiem obecne przez cały okres filozofii starożytnej – przy czym istotne jest, iż odniesienia te miały często znaczenie drugorzędne, stanowiąc bardziej kontekst dla refleksji filozoficznych niż obszar bezpośredniego badawczego zainteresowania (co widoczne jest chociażby w dialogach Platona).

Greckie wierzenia oraz mity pełniły wiele funkcji istotnych zarówno z punktu widzenia jednostki, jak i społeczeństwa. Można tu wspomnieć chociażby o ich znaczeniu sakralnym czy egzystencjalno-światopoglądowym. Mity pełniły też funkcje poznawcze. Zanim ukształtowały się pierwsze naukowe próby wyjaśnienia zjawisk przyrodniczych, świat wydawał się wielką, niezrozumiałą tajemnicą. Mity odpowiadały na naturalną, powszechną potrzebę rozumienia otaczającego nas świata. Proponowały rozmaite wyjaśnienia, które pomagały człowiekowi niejako „oswoić” rzeczywistość, tzn. uczynić ją bardziej zrozumiałą i mniej skomplikowaną.

Mity odnosiły się zarówno do świata jako całości, ale proponowały też wyjaśnienia bardzo konkretnych zjawisk. To właśnie mitologiczny sposób tłumaczenia różnych zjawisk przyrodniczych – np. wyładowań atmosferycznych gniewem boskiego Zeusa, a wybuchów wulkanów działalnością boga Hefajstosa – był niewystarczający dla filozoficznie usposobionych jednostek. Dla pierwszej generacji uczonych przyroda była nie tylko zagadkowa, lecz także godna podziwu, a nawet zachwycająca. Niektórzy twierdzą, że geneza refleksji filozoficznej tkwi właśnie w postawie swoistego oczarowania światem. Jest to postawa zdumienia porządkiem, harmonią czy pewnymi regularnościami panującymi w przyrodzie. Nieprzypadkowo zresztą Grecy zaczęli nazywać świat „kosmosem”, czyli dosłownie „ładem”³. Filozofowie greccy, zdumieni tym przyrodniczym ładem

3 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 64; J. Kierul, *Ład świata. Od kosmosu Arystotelesa do wszechświata Wielkiego Wybuchu*, Warszawa 2007, s. 19.

i porządkiem, pragnęli go pojąć oraz zrozumieć. Objasnienia mitologiczne wydały im się zbyt naiwne, dlatego w celu rozwikłania przyrodniczych zagadek zakwestionowali powszechnie podzielane wierzenia, odwracając się od abstrakcyjnych idei bóstw w kierunku samej przyrody, którą chcieli poznać przy pomocy rozumu i zmysłów. Mając na względzie kontekst historyczny, można powiedzieć, że była to zmiana wręcz rewolucyjna, a „wszystkie późniejsze rewolucje naukowe wydają się drobnymi falami na powierzchni oceanu myśli, po raz pierwszy wzburzonego przez grupę innowatorów znanych pod nazwą filozofów presokratycznych”⁴.

O ile mity tłumaczyły rzeczywistość i zachodzące w niej procesy jako intencjonalne działania bóstw, o tyle generacja presokratycznych filozofów obrała sobie za cel wyjaśnienie zjawisk zachodzących w świecie za sprawą czynników naturalnych⁵. Demitologizacja przyrody szła tutaj w parze z narodzinami nowej metody – naturalizmu, który stał się fundamentem późniejszego przyrodoznawstwa⁶. Filozofów interesowały odpowiedzi na pytania o to, jak przebiegają zjawiska fizyczne (np. ruch) i dlaczego zjawiska te przebiegają w określony sposób. Hipotezy tłumaczące te różne przyrodnicze fenomeny oceniano jednak nie według ich zgodności z wierzeniami czy mitami, lecz – co w tym wypadku miało kluczowe znaczenie dla rozwoju nauki – ze względu na stopień ich uzasadnienia.

4 O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza?*, dz. cyt., s. 33.

5 Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 78.

6 J. Woleński, *Wykłady o naturalizmie*, Toruń 2016, s. 41.

Jednym z pierwszych filozoficznych rozważań było pytanie o *arché* rzeczywistości. Termin *arché* wywodził się z języka potocznego. W filozofii zyskał znaczenie techniczne i stał się jednym z pierwszych świadectw narodzin języka naukowego. Termin ten odnosił się do podstawowego, najbardziej elementarnego składnika świata, które jest tworzywem oraz zasadą wszystkich rzeczy. Pytanie o *arché* można uznać za jedno z pierwszych świadectw zmagania się ludzkiego rozumu z tajemnicami otaczającej nas rzeczywistości. Grecy filozofowie, zdumieni porządkiem świata, nie chcieli ograniczać się do biernej kontemplacji przyrody, ale starali się znaleźć fundamentalną zasadę odpowiadającą za obserwowalne prawidłowości, jakie zachodzą w naturze. Poszukując *arché* rzeczywistości stawiali bardzo śmiało hipotezy, które nam – ludziom XXI wieku – mogą wydać się naiwne. Ocena tych hipotez powinna być jednak zgoła odmienna, gdy rozpatruje się je w szerszej, dziejowej perspektywie i bierze się pod uwagę właśnie ich historyczne znaczenie. Pomysły pierwszych filozofów okazały się na wskroś rewolucyjne, były bowiem pierwszymi, protonaukowymi propozycjami usiłującymi wyjaśnić funkcjonowanie rzeczywistości. Nikt wcześniej na taką skalę nie podjął się takiej próby.

Na kanwie pytania o *arché* rozwijały się metody naukowe⁷. Gdy filozofowie greccy odpowiadali, że zasadą rzeczywistości jest woda (Tales), powietrze (Anaksymenes) czy ogień (Heraklit), to w istocie stosowali podejście redukcjonistyczne, usiłując

7 Zob. M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2007, s. 24.

sprowadzić wnioski dotyczące obserwowalnych zjawisk do jednej (Tales, Heraklit) lub kilku (Anaksagoras, Empedokles) zasad wyjaśniających. Należy dodać, że w niektórych przypadkach proponowane hipotezy stanowiły właściwie uogólnienie obserwacji⁸. Przykładowo, Tales sądził, że zasadą wszystkich rzeczy jest woda, gdyż dostrzegał, iż jest ona niezbędna do życia i zawiera się we wszystkim, co żywe. Tales był obserwatorem przyrody i właśnie na podstawie obserwacji sformułował koncepcję, w świetle której woda jest elementarną zasadą świata. Tego typu proste uogólnienia można uznać za historyczny załazek metody indukcyjnej, która okazała się jednym z ważnych sposobów uzyskiwania wiedzy o świecie. Metoda ta polegała – ujmując rzecz w dużym skrócie – na formułowaniu zdań ogólnych w postaci praw i teorii, które można uzyskać w oparciu o zdania szczegółowe bazujące na obserwacji.

Pierwsi filozofowie przyrody traktowali obserwację jako ważne narzędzie zdobywania wiedzy o przyrodzie, ale w żadnym wypadku nie traktowali ich jako jedyne źródła poznania. Wręcz przeciwnie, podejście empiryczne bardzo często było podporządkowane rozumowym spekulacjom, w wyniku których usiłowano znaleźć zasadę rzeczywistości, która wymyka się poznaniu zmysłowemu. *Apeiron* („bezkres”) Anaksymandra, liczba jako *arché* u pitagorejczyków czy koncepcja atomów Demokryta to dobre przykłady takich koncepcji. Stanowią też świadectwo rozwoju racjonalizmu, który obok wspomnianego już empiryzmu miał z czasem ukształtować zachodnią naukę.

8 H. Reichenbach, *Powstanie...*, dz. cyt., s. 15.

Oczywiście odpowiedi na pytanie o *arché* się zestarzały i nie sposób traktować ich na równi ze stanem współczesnej wiedzy o świecie. Otaczająca nas rzeczywistość – zarówno w skali makro, jak i mikro – okazała się o wiele bardziej złożona niż przypuszczenia dawnych filozofów⁹. Jednak tym, co nie uległo dezaktualizacji, jest podejście starożytnych do badania świata. W oczach pierwszych filozofów przyroda nie była sferą owianą tajemnicą, wymykającą się ludzkiemu poznaniu. Rzeczywistość jest poznawalna i w związku z tym należy poddać ją badaniom. Jak? Za pomocą rozumu i doświadczenia, metodycznie oraz z zastosowaniem specjalistycznej terminologii, odmiennej zarówno od wieloznacznej mowy potocznej, jak i pełnego metafor języka mitologii. Z chwilą, gdy filozofowie doszli do przekonania, że świat może stać się przedmiotem poznania, narodziła się

-
- 9 W ramach dygresji można zwrócić uwagę na fakt, że recepcja wielu starogreckich idei bywała – nawet na późnych etapach rozwoju nauki – bardzo zróżnicowana. Dobrym przykładem są dyskusje wokół atomistycznej koncepcji budowy materii z przełomu XIX i XX wieku. Ówcześni uczeni chętnie zestawiali nowoczesną teorię atomistyczną z jej starożytnymi odpowiednikami. Niektórzy fizycy dochodzili przy tym do wniosku, że Grecy nie wnieśli w tym obszarze żadnego poważnego wkładu (zob. np. M. Smoluchowski, *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1956, s. 236), podczas gdy inni wręcz przeciwnie – akcentowali wartość, a nawet nowatorskość atomistycznych poglądów takich filozofów, jak np. Lukrecjusz: „tak obserwował i rozumował Lukrecjusz; doskonalił opis, który nam daje, ruchu Browna oraz jego dynamiczne ujęcie, brzmi nowocześnie, nieomal jak urywek z pism Gouy’ego, Perri’na lub Smoluchowskiego” (W. Natanson, *De rerum natura*, Kraków 1931, s. 19).

nauka – od tej pory przekonania odnośnie do natury rzeczywistości miały stanowić przedmiot wiedzy, a nie wiary. Zgodność formułowanych poglądów z tradycyjnymi wierzeniami stała się w oczach wielu myślicieli mniej istotna niż stopień ich uzasadnienia i wewnętrzna spójność. Przekonania filozoficzne miały też odtąd stać się przedmiotem krytycznej dyskusji¹⁰. Mogły więc, o ile istniały ku temu racje, zostać zakwestionowane i zastąpione poglądami odmiennymi.

Warto dodać, że trwałe znaczenie dorobku pierwszych greckich filozofów dla rozwoju nauki eksponują nie tylko historycy filozofii, lecz także przedstawiciele współczesnego przyrodoznawstwa, np. fizyk Erwin Schrödinger (jeden z twórców mechaniki kwantowej, laureat Nagrody Nobla) czy biolog Edward Osborne Wilson (jeden z twórców socjobiologii, dwukrotny zdobywca prestiżowej Nagrody Pulitzera). Ten pierwszy zauważył, iż specyfiką jońskiej filozofii przyrody było to, że:

nigdy przedtem i potem nigdzie na świecie nie zostało stworzone nic takiego, jak ich wysoko zaawansowany, precyzyjnie sformułowany system wiedzy i spekulacji bez fatalnego podziału [między naukami i filozofią], który krępował nas przez stulecia i w naszych czasach stał się nie do zniesienia [...] Zgadzano się, że właściwy przedmiot jest w gruncie rzeczy jeden, a ważne wnioski dotyczące jakiegokolwiek części mogą mieć i z reguły mają wpływ na niemal wszystkie pozostałe¹¹.

10 M. Heller, *Filozofia przyrody...*, dz. cyt., s. 21–25.

11 E. Schrödinger, *Przyroda i Grecy. Nauki przyrodnicze i humanistyczne*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 2017, s. 20.

Schrödinger dodawał też, że

wielką ideą, którą poznali ci ludzie było to, iż świat wokół nich jest czymś, co można zrozumieć, jeśli tylko podejmie się wysiłek właściwej jego obserwacji; że nie jest to arena gry bogów, demonów i duchów działających bez namysłu i bardziej lub mniej dowolnie [...] Ludzie ci wyzwolili się z przesądów, nie chcieli mieć nic tego rodzaju. Widzieli świat jako skomplikowany mechanizm, działający zgodnie z odwiecznymi przyrodzonymi prawami, których byli ciekawi. Jest to oczywista postawa nauki aż do dzisiaj. Dla nas stała się częścią naszej natury tak bardzo, że zapomnieliśmy, iż ktoś musiał to wynaleźć, uczynić programem i się w to zaangażować¹².

Przywołane fragmenty można właściwie potraktować jako podsumowanie tej części rozdziału. Warto jednak przytoczyć jeszcze słowa Wilsona, który wskazał na pewne istotne i trwałe konsekwencje dla nauki, mające swoje źródło właśnie w naturalistycznym podejściu pierwszych filozofów do badania świata. W jednej ze swoich książek Wilson w osobistym tonie wyznał, że sam – jeszcze jako młody naukowiec – doświadczył czegoś, co nazwał „jońskim zauroczeniem”:

To stosunkowo świeże wyrażenie [...] oznacza wiarę w jedność nauki, przekonanie [...] że świat jest uporządkowany i że można go wyjaśnić za pomocą niewielkiej liczby praw przyrody. Swymi

12 E. Schrödinger, *Przyroda i Grecy...*, dz. cyt., s. 20.

korzeniami sięga Talesa z Miletu [...] Dwa stulecia później Arystoteles uważał Talesa za ojca fizyki, nauki o przyrodzie. Oczywiście Tales był, jak pamiętamy, zwolennikiem bardziej konkretnego poglądu, że cała materia ostatecznie składa się z wody, przywołanego często jako przykład meandrowej wczesnej myśli greckiej, która istotnie potrafiła schodzić na manowce. Jednak prawdziwe znaczenie myśli Talesa polega na metafizycznym przekonaniu o istnieniu materialnej podstawy całej rzeczywistości oraz zasadniczej jedności, która przenika całą naturę¹³.

Wilson zwracał uwagę, że niewątpliwą wartością jońskiej filozofii było przekonanie o porządku panującym w przyrodzie i założenie dotyczące jedności świata, którego wyrazem jest poszukiwanie wzajemnych zależności i związków między różnymi zjawiskami w przyrodzie. Rzeczywistość jest zorganizowana według grupy podstawowych praw, które leżą u podstaw każdej dziedziny nauki, a jednym z zadań współczesnej nauki ma być dążenie do unifikacji wiedzy, zgodnie z intencjami pierwszych filozofów greckich.

13 E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, przeł. J. Mikos, Poznań 2011, s. 10–11.

2.1.2. Okres klasyczny i hellenistyczny

W swoim pierwotnym kształcie filozofia stanowiła całościową wiedzę o świecie. W starożytności nie wyodrębniano nauk szczegółowych tak, jak czyni się to dzisiaj. Przedmiotem filozofii było po prostu wszystko, co jest (czyli byt). W zakres zainteresowań filozofów wchodził więc zarówno świat ożywiony (w tym człowiek i jego wytwory), jak i nieożywiony. Wszechstronność pierwszych myślicieli jest wyraźnie widoczna w pracach twórców największych systemów filozoficznych starożytności, tj. u Platona i Arystotelesa, których dzieła zawierają poglądy dotyczące wielu różnych obszarów rzeczywistości. Obaj filozofowie uczynili z faktu poznawalności świata punkt wyjścia filozofii – przy czym ten pierwszy ugruntował swój pogląd w nauce o ideach, których rzeczywistość poznawalna zmysłami jest tylko cieniem, podczas gdy Arystoteles istotę rzeczy sprowadzał do jednostkowych ciał naturalnych.

Platon i Arystoteles zapisali się w historii złotymi zgłoskami, a ich działalność na długi czas ugruntowała zachodnią kulturę naukową. Obaj wierzyli w możliwości ludzkiego rozumu i konsekwentnie dawali temu wyraz w swoich dziełach. Świat był w ich oczach racjonalny, był „kosmosem”, który można badać, poznawać i rozumieć. Przekonanie, że między przyrodą a ludzką myślą, która próbuje tę przyrodę przeniknąć, istnieją pewne subtelne zależności, legło u podstaw dalszego rozwoju nauki. Grecy szybko odkryli, że szczególnym wyrazem ludzkiej myśli jest myślenie matematyczne. Rolę matematyki w poznawaniu przyrody eksponowało wielu starożytnych – podwaliny pod arytmetykę i geometrię, czyli dwa kluczowe działy matematyki,

kładli w tym okresie m.in. Pitagoras, Euklides i Archimedes. Matematyczno-empiryczną metodę badania świata wykorzystano z powodzeniem na szerszą skalę dopiero w nowożytności, jednak warto dodać, że już w czasach starożytnych rodził się pogląd, że to matematyka odgrywa kluczową rolę w eksplorowaniu nieobserwowalnych zmysłowo warstw rzeczywistości¹⁴. Późniejsi uczeni tylko ten pogląd wyostrzyli, wskazując, że nauka powinna bazować nie tyle na poszukiwaniu tzw. istoty naturalnych ciał (którą to istotę np. Arystoteles usiłował wyrazić w języku swojej filozofii pierwszej – zob. Arystotelesowską teorię hylemorfizmu), co na empirii połączonej ze stosowaniem języka matematyki, który odsłania znacznie bardziej złożoną (niż się może wydawać na pierwszy rzut oka) naturę rzeczywistości.

Po okresie jońskich filozofów przyrody, w kwestii wzajemnych relacji między filozofią a religią panowały różnorodne poglądy. W czasie, w którym kształtowały się i oddziaływały najszerzej filozofia Platona i Arystotelesa, przychylne odniesienia do tego, co ponadnaturalne, były wyraźnie widoczne. Platon w swojej filozofii wprost wskazywał na sferę transcendentcji, a wychodząc od założeń dotyczących świata idei, próbował wyjaśnić tym całą rzeczywistość rejestrowaną zmysłowo. Arystoteles z kolei rozwijał swoją kosmologię w ścisłym związku

14 Zob. L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Kraków 2005; B. Dembiński, *U źródeł pytania o matematyczność świata. Pitagorejczycy, Platon i Arystoteles*, [w:] *Oblicza filozofii w nauce. Księga Pamiątkowa z okazji 80. urodzin Michała Hellera*, red. P. Polak, J. Mączka, W.P. Grygiel, Kraków 2017, s. 11–27.

z koncepcją Boga-Poruszyciela, którego można rozumieć jako kosmiczną zasadę świata¹⁵. U Arystotelesa dochodziła do głosu idea jednego, niezmiennego Boga; politeizm, popularny w społeczeństwie greckim, jawił mu się jako przejaw antropomorfizmu¹⁶. W swojej krytyce politeizmu i antropomorficznego pojmowania bóstw Arystoteles nie był jednak pierwszy. Przykładowo, już wcześniej Ksenofanes z Kolofonu zwracał uwagę, że w powszechnie występujących wierzeniach pojawiają się idee bóstw, które wydają się niczym więcej jak tworam i wyobraźni wykreowanymi na podobieństwo człowieka¹⁷. Rósł wśród greckich filozofów krytycyzm względem tradycyjnych idei zakorzenionych w myśleniu religijnym, a krytycyzm ten nierzadko stanowił pokłosie badań dotyczących natury rzeczywistości.

Wraz ze schyłkiem klasycznego okresu w greckiej filozofii, gdy podupadły na znaczeniu zarówno platonizm, jak i arystotelizm, narodziły się nowe, bardziej eklektyczne stanowiska filozoficzne. Rozwinął się m.in. sceptycyzm, który z krytycyzmem odnosił się zarówno do wierzeń religijnych (idee bóstw uznał za pełne sprzeczności), jak i pewnych aspektów badań przyrodniczych. Ludzki umysł pełen jest ograniczeń poznawczych, należy więc wystrzegać się dogmatyzmu we wszelkiej postaci – to główne przesłanie sceptycyzmu. Sceptycy wykazywali różne słabości w metodzie poznawania świata za pomocą zmysłów,

15 J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, przeł. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, s. 97.

16 Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 224.

17 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., Warszawa 1984, s. 525.

zakwestionowali też znaczenie indukcji jako procedury, dzięki której można uzyskać wartościową wiedzę. Sceptycy łączyli tym samym ambicje poznawcze filozofii przyrody: wiedza pewna jest nieosiągalna, należy ważyć sądy o rzeczywistości, a wszelkie wypowiedzi o świecie darzyć dużą dozą ostrożności.

Nie wszyscy filozofowie tego okresu podzielali jednak radykalnie sceptyczne stanowisko w kwestii ludzkiego poznania. Słynne szkoły hellenistyczne, czyli epikureizm i stoicyzm, pozostawiły po sobie wiele interesujących zaleceń na temat sztuki dobrego, szczęśliwego życia. Były to szkoły zorientowane humanistycznie i zarazem praktycznie: przedstawiciele tych nurtów interesował człowiek, a filozofię traktowali przede wszystkim jako swego rodzaju „ćwiczenie duchowe”, które ma przenikać osobowość filozofa i wpływać na jego sposób życia¹⁸. Z punktu widzenia naszych rozważań istotne jest to, że humanizm epikurejczyków i stoików ugruntowany był w przyrodniczym obrazie świata: filozoficzna refleksja nad ludzkim losem, przepojona troską o człowieka zmagającego się z różnymi wyzwaniami egzystencjalnymi, stanowiła odbicie ogólnej wizji rzeczywistości.

Zależność antropologii i etyki od przyrodniczego obrazu świata wybrzmiewała w deklaracjach Epikura. Według tego myśliciela to właśnie znajomość filozofii przyrody (będącej wówczas odpowiednikiem tego, co potem rozumiano przez przyrodoznawstwo) stanowi podstawowy warunek osiągnięcia spokoju ducha:

18 Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański i in., Warszawa 2018.

Gdyby nas nie dręczył strach przed zjawiskami niebieskimi i obawa, że śmierć w jakiś sposób stale nam zagraża, a także i to, że nie znamy granic bólu i pożądań, zbyteczne by było studium filozofii. Kto nie poznał gruntownie natury świata, lecz zadowala się domysłami mitologicznymi, nie potrafi się uwolnić od strachu w sprawach największej wagi życiowej. A zatem bez znajomości filozofii przyrody nie można osiągnąć najwyższej przyjemności [...] jedynym celem poznania zjawisk niebieskich [...] jest spokój ducha i niezachwiana pewność¹⁹.

Innymi słowy, zrozumienie przyrody jest ściśle związane z rozumieniem siebie i swojego miejsca w świecie, którego każdy człowiek stanowi niewielką część.

Epikur przyjmował materialistyczną koncepcję przyrody jako rzeczywistości złożonej wyłącznie z atomów oraz próżni. Próżnia była odpowiednikiem pustej przestrzeni, w której poruszają się atomy tworzące ciała. Współczesna interpretacja pozwala mówić o tej koncepcji jako o naturalistycznej i fizykalistycznej. W tym kontekście zrozumiałe staje się też to, dlaczego Epikur odrzucał ideę bóstw jako istot ingerujących w porządek naturalny. Bogowie nie są potrzebni, aby wyjaśnić zjawiska zachodzące w świecie – te bowiem można potraktować wyłącznie jako efekt oddziaływania atomów w próżni. Przyrodnicze poglądy Epikura pozwoliły przy okazji osłabić fatalizm zakorzeniony w mitologii greckiej. Ruch atomów według Epikura

19 Epikur, *Listy, maksymy i sentencje*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, s. 57, 94.

jest w pewnym sensie swobodny, spontaniczny, co sprawia, że fizyka epikurejska sugeruje indeterministyczny obraz rzeczywistości; rzeczywistości, która nie podlega jakimś wyższym, nadnaturalnym siłom.

W oparciu o zarysowaną wizję przyrody formułowano istotne refleksje antropologiczno-etyczne.

Po pierwsze, człowiek nie musi lękać się bogów i śmierci, gdyż bogowie nie interesują się światem, a śmierć jest kresem wszelkiego czucia (konsekwencja naturalizmu i fizykalizmu, które rozszerzono także na filozofię człowieka).

Po drugie, człowiek, mimo różnych uwarunkowań, pozostaje istotą wolną, mogącą panować nad swoimi pragnieniami (co jest konsekwencją przyrodniczego indeterminizmu). Epikur eksponował znaczenie ludzkiej wolności i kładł nacisk na to, aby człowiek próbował kształtować swój los w taki sposób, by wybierać życie przyjemne. Warto jednak dodać, że wbrew obiegowemu przekonaniu przyjemność nie była tu rozumiana w kontekście doznań zmysłowych, lecz jako wolność od cierpień, jako „nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy”²⁰.

Materialistyczną koncepcję przyrody i człowieka przyjmowali także następcy Epikura, a najbardziej radykalny jej wyraz znany jest z dzieła Lukrecjusza *O naturze rzeczywistości*. Jest to dzieło bardzo istotne z punktu widzenia dziejów relacji nauka–religia. Świadczy ono bowiem m.in. o śmiałej próbie zakwestionowania wartości wierzeń religijnych i idei Boga w imię naturalistycznie

²⁰ Epikur, *Listy...*, dz. cyt., s. 86.

zinterpretowanej wiedzy o świecie oraz człowieku²¹, w ramach której odrzuca się też zakorzeniony w tradycji filozoficznej pogląd o celowości w przyrodzie.

Idee epikurejczyków nie wyczerpywały jednak tendencji filozoficznych zainicjowanych w okresie hellenistycznym. Na przeciwnym biegunie sytuowały się poglądy stoików, których wizja rzeczywistości była z kolei bardziej deterministyczna. Stoicy uważali bowiem, że światem rządzi i kieruje *Logos*, Rozum, który sprawia, że rzeczywistość jest przeniknięta swego rodzaju racjonalną koniecznością. Konieczność ta wyklucza z kolei jakąkolwiek przypadkowość, gdyż – jak rozumowali stoicy – przypadek byłby swoistym „wyłomem” w racjonalności.

Z tego quasi-determinizmu wyłaniały się praktyczne wskazówki co do tego, jak człowiek powinien postępować. Skoro świat jest racjonalny, rozumny, to człowiek, z jednej strony, winien – o ile chce żyć zgodnie z naturą – kierować się na co dzień właśnie rozumem. Rozumne życie polega m.in. na powściągnięciu afektów, które zniekształcają myślenie i poznawanie. Z drugiej strony człowiek pozostaje istotą uwarunkowaną przez odgórny bieg zdarzeń, a jego wolność jest ograniczona co najwyżej do możliwości reagowania na zrządzenia losu. Los, racjonalna konieczność, przeznaczenie – to wszystko synonimy powszechnego zjawiska, które rządzi światem:

21 Lukrecjusz, *O rzeczywistości ksiąg sześć*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003. Zob. także: A. Nowicki, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa 1986, s. 257; G. Minois, *Historia ateizmu. Niewierzący w świecie zachodnim od jego początków do naszych czasów*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2019, s. 74–75.

Przeznaczenie nieubłagane dochodzi swych praw i nie daje się wzruszyć żadną prośbą. Nie wie, co znaczy ulec litości ani okazać łaskę: kiedy już rozpocznie nieodwracalny bieg, posuwa się naprzód zgodnie ze swym postanowieniem [...] Przeznaczenie jest to powszechna konieczność zdarzeń i działań, której nie naruszy żadna siła²².

Według stoików los człowieka jest więc zależny ostatecznie od czynników zewnętrznych. Człowiek rozumny winien to pojąć, zaakceptować i nauczyć się przyjmować dany mu los. W stosunku do epikureizmu, idea wolności jest tu ograniczona: ludzki wybór jest bowiem traktowany właściwie tylko jako działanie w granicach ściśle wytyczonych przez los. Losu nie da się więc kształtować, ale można przynajmniej odpowiednio nań reagować. Choć nie da się okiełznać konieczności i przeznaczenia, to można uczyć się sztuki panowania nad sobą i w ten sposób – nawet mimo nieszczęść, na które nie mamy wpływu – osiągnąć wewnętrzny spokój. Stoik postrzega rzeczywistość jako dar losu – coś, co zostało nam ofiarowane, lecz równie dobrze może w każdej chwili zostać odebrane. To dlatego nie należy przywiązywać się do świata: „Kto każdą chwilę obraca na swój pożytek, kto każdy dzień życia urządza w ten sposób, jakby to miał być ostatni dzień jego życia, ten dnia jutrzejszego ani nie pragnie, ani się go nie lęka”²³.

22 Seneka, *Myśli*, przeł. S. Stabryła, Kraków 1987, s. 543.

23 Seneka, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 2001, s. 114.

Powyższy przegląd stanowisk starożytnej filozofii (aż do szkół hellenistycznych) ilustruje, w jakich warunkach rodziła się wiedza o przyrodzie oraz jak bardzo poglądy na rzeczywistość były – przynajmniej w niektórych przypadkach – powiązane z ideami religijnymi, a nawet z refleksją egzystencjalną. Z punktu widzenia tej książki istotna jest uwaga, iż rozwój filozoficznego obrazu świata wpłynął na refleksję nad kwestiami teologicznymi. Narodziny filozofii zorientowanej na poznanie świata zaczęły rodzić pytania o stosunek między wiedzą rozumową a wiarą.

Dobrym przykładem jest kwestia stosunku filozofów starożytnych do idei bóstw. Popularny politeizm był niejednokrotnie wypierany – przynajmniej na poziomie filozofii – przez monoteizm, a idee antropomorficznych bóstw zaczęto zastępować wysoce abstrakcyjnymi koncepcjami Boga (np. koncepcja Pierwszego Poruszydela, który jest czystym aktem „myślącym samym siebie”). Co więcej, w niektórych przypadkach naukowy obraz świata był traktowany jako alternatywa dla teologii i wręcz wykluczał perspektywę teistyczną, nawet w wydaniu monoteistycznym (materializm epikurejczyków). Można pokusić się o stwierdzenie, że w odniesieniu do relacji nauka–religia starożytność ufundowała dwa podejścia, które przejęły też następne epoki. Jedno z tych podejść akcentuje zgodność nauki z teologią (model integracji), podczas gdy drugie podkreśla konflikt między naukowym i religijnym obrazem świata (model konfliktu). W kolejnych rozdziałach zaprezentuję, jak w różnych epokach te dwa modele naznaczyły kształt dyskusji na styku nauki i teologii.

2.2. Starożytne chrześcijaństwo

2.2.1. Kulturowe korzenie chrześcijaństwa

Chrześcijaństwo narodziło się w kręgu kultury żydowskiej i początkowo było postrzegane jako jeden z religijnych odłamów judaizmu. Kiełkująca wiara szybko jednak zaczęła zyskiwać autonomię, stopniowo otwierając się na wpływ cywilizacji ościennych, zwłaszcza myśli greckiej. Zetknięcie z tą kulturą było zresztą nieuniknione, biorąc pod uwagę skalę jej oddziaływania w basenie Morza Śródziemnego oraz uniwersalistyczny (tj. skierowany do wszystkich ludów) charakter nauczania ewangelicznego. O ile konserwatywnym Żydom zależało na zachowaniu religijnej niezależności i etnicznej odrębności, o tyle cel pierwszych chrześcijan był zgoła inny. Ewangeliczne orędzie miało wszak trafić do wszystkich ludzi; zgodnie z myślą Pawła z Tarsu, że „nie ma Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety; wszyscy bowiem jedno jesteście w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 28). Nowa religia miała bezpowrotnie zerwać z etnocentryzmem zakorzenionym w świecie żydowskim.

Dodatkowo spora część Żydów żyjących w I wieku n.e. miała już za sobą kontakt z grecką kulturą²⁴. Należy podkreślić, że relacje między ówczesnym judaizmem a myślą grecką były zasadniczo jednostronne i polegały głównie na przenikaniu elementów kultury hellenistycznej do religijnego świata Żydów. Istotną rolę odegrał tutaj ośrodek w Aleksandrii, gdzie już w II wieku p.n.e. przetłumaczono Stary Testament na język grecki (przekład znany jako *Septuaginta*). W środowisku tym rozwijała się również synkretyczna, grecko-żydowska filozofia, której dojrzałą postać nadał Filon Aleksandryjski. Myśl starożytnych Greków była studiowana przede wszystkim na użytek religijny, postrzegano ją zresztą jako wtórną względem tradycji hebrajskiej. Zhellenizowani Żydzi wierzyli bowiem, że myśl filozoficzna antyku nie wytworzyła zasadniczo niczego oryginalnego, a najlepsze jej idee zostały zaczerpnięte z ksiąg żydowskich²⁵. Choć przekonanie to nie miało podstaw historycznych, to z czasem zostało przejęte i zreinterpretowane przez pierwszych chrześcijan, co zostanie jeszcze zasygnalizowane w dalszej części rozdziału.

Hellenistyczny judaizm stanowił w każdym razie fundament, na którym rozwijała się nowa religia. Trzeba jednak podkreślić, że w zetknięciu chrześcijaństwa z antyczną kulturą grecko-rzymską ukształtował się z czasem model relacji dwustronnej: wzajemne przenikanie się wątków religijnych i myśli filozoficznej było w tym wypadku nie tylko bardziej złożone, ale też

24 W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 27.

25 J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 18.

zakrojone na szerszą skalę, niż to miało miejsce w przypadku relacji między judaizmem a kulturą hellenistyczną. Zjawisko to odcisnęło zresztą trwałe piętno na kulturze zachodniej. Szybki proces asymilacji chrześcijaństwa w świecie pogańskim sprawił, że kluczowe znaczenie w pierwszych wiekach naszej ery zaczęli z czasem odgrywać właśnie intelektualiści chrześcijańscy, zwani w późniejszych epokach Ojcami Kościoła. Stopniowo i systematycznie rodził się nowy kontekst kulturowy, dla tego okresu zamykający starożytność – trwający od I wieku n.e. aż do czasów średniowiecza – zwykło się nazywać epoką patrystyczną (łac. *pater* – „ojciec”). Świat grecko-rzymski stawał się od tej pory coraz bardziej chrześcijański²⁶.

Zanim jednak doszło do wymieszania grecko-rzymskiej kultury z dziedzictwem religijnym judaizmu, pierwsi chrześcijanie musieli sprostać licznym wyzwaniom natury egzystencjalnej. Podstawowym celem było przetrwanie nowej religii w świecie, który rządził się już określonymi regułami społecznymi, nie zawsze sprzyjającymi wyznawcom gmin chrześcijańskich. Stąd też młoda religia zmagала się z różnymi przeciwnościami, wchodząc w liczne konflikty z kulturą pogańską. Z chrześcijanami walczano nie tylko siłą, lecz także na argumenty. Pod adresem chrześcijan kierowano też liczne zarzuty, np. o propagowanie ateizmu, co w tym przypadku należy rozumieć jako

26 Na temat teologii patrystycznej zob. np. *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studera, przeł. F. Gołębiowski i in., Kraków 2003. O relacjach między religią chrześcijańską, filozofią i naukami w okresie patrystycznym zob. np. W. Sady, *Dzieje religii...*, dz. cyt.

odrzućcenie starożytnego politeizmu (chrześcijanie wierzyli bowiem w jednego Boga), a nie jako brak wiary w istnienie bytu nadprzyrodzonego. W Cesarstwie Rzymskim wzmagaly się prześladowania połączone z kwestionowaniem zasad życia społeczno-religijnego, jakie uznawano w gminach chrześcijańskich. Te miały bowiem godzić w dotychczasowy porządek społeczny, na co nie przystawali rzymscy cesarze od Nerona aż do Dioklecjana (313 n.e.).

2.2.2. Rozwój apologetyki

Oskarżenia i ataki na chrześcijan wzmagaly reakcję obronną. W II wieku n.e. na szerszą skalę zaczęli działać tzw. apologety (gr. *apologia* – „obrona”), którzy odpierali zarzuty płynące ze świata pogańskiego. Pierwszorzędnym celem ich działalności była więc obrona kształtujących się zasad młodej religii. Mimo defensywnego nastawienia, apologety kształtowali także podłoże dla rozwoju myśli teologicznej, tworząc przy okazji zręby doktryny. Okres ich działalności przypadł na czas, kiedy zanikała już żywa pamięć o Jezusie z Nazaretu, a zapowiadana przez pierwszych chrześcijan paruzja – czyli powtórne przybycie Mesjasza na świat, mające zwiastować koniec dziejów – nie dokonywało się. Nadszedł zatem właściwy moment, aby nowa wiara zyskała bardziej teoretyczne podstawy. Apologie stały się ku temu dobrą okazją.

Oprócz zewnętrznych niebezpieczeństw (prześladowania ze strony pogan) chrześcijanie II wieku musieli się dodatkowo

zмагаć z zagrożeniami wewnętrznymi. W obrębie młodej religii rozwijały się bowiem różne prądy i odłamy, na własną rękę interpretujące orędzie zawarte w nauczaniu Jezusa i apostołów. Stanowiły one dla siebie nawzajem konkurencję. Brak jedno-myślności w sprawach wiary okazał się więc kolejnym powodem, dla którego trzeba było zatroszczyć się o zracjonalizowanie, usystematyzowanie i ujednolicenie podstaw nowej religii. Dokonywało się to, jak zostało zasygnalizowane, w sporach z kulturą grecko-rzymską, a także w polemikach wewnętrznych z heretykami. Jeśli chodzi o dyskusje z poganami, to do znanych apologetów tego okresu należeli m.in. Justyn, Tacjan i Hermiasz, z kolei w polemikę z heretykami wdał się Ireneusz z Lyonu, twórca pierwszego katechizmu Kościoła (tj. *Wykład nauki apostoelskiej*).

Kultura filozoficzna tego czasu zdominowana była różnymi nurtami intelektualnymi. W sferze metafizyki istotną rolę pełnił platonizm i różne jego odmiany. Kwestie etyczne oraz egzystencjalne problemy człowieka podejmowali głównie rzymscy stoicy, jak Seneka, Epiktet czy Marek Aureliusz. Istotne znaczenie odgrywały też inne szkoły i tradycje, takie jak arystotelizm (zwłaszcza w obszarze logiki), epikureizm i cynizm (w dziedzinie etyki) oraz sceptycyzm (w sferze epistemologii). Kreowanie racjonalnego obrazu świata pozostawało w każdym razie domeną filozofii i filozofów. Chrześcijanie stanęli przed pytaniem, w jaki sposób ustosunkować się do tego intelektualnego dziedzictwa. Postawić na kontakt i integrację ze świecką kulturą, a może wejść z nią w ideowy spór?

Sprawa okazała się na tyle złożona, że trudno tu o jednoznaczną odpowiedź. Wczesnochrześcijańscy apologetci podzielili się na umiarkowanych sympatyków oraz zdecydowanych

krytyków szeroko rozumianej tradycji filozoficznej. Do tych pierwszych należał m.in. Justyn, który skłonny był wręcz traktować chrześcijaństwo jako nową filozofię – filozofię jednak znacznie przewyższającą znane mu szkoły i systemy filozoficzne, z którymi był zresztą wcześniej osobiście związany. Jego stosunek do kultury antycznej był zasadniczo pozytywny – do tego stopnia, że dostrzegał nawet ściśle pokrewieństwo między filozofią a religią chrześcijańską. Jak wielu innych apologetów doceniał myśl grecką sprzed czasów Chrystusa (wzorcem filozofa dla ówczesnych pisarzy chrześcijańskich był często Sokrates), a nawet dostrzegał w niej ślady chrześcijańskiego objawienia. Jak pisał,

Chrystus jest pierworodnym synem Boga, a zarazem Logosem, w którym uczestniczy cały rodzaj ludzki. Skoro tak jest, zatem ci wszyscy ludzie, którzy wiedli życie zgodne z Logosem, czyli naprawdę rozumne, zawsze byli w gruncie rzeczy chrześcijanami, chociażby nawet uchodzili za ateuszów²⁷.

Tak rozumiana koncepcja Logosu stanowi nawiązanie do judaizmu hellenistycznego, w którym obecne było przekonanie o zależności myśli greckiej od tradycji żydowskiej. Justyn zreinterpretował tę ideę na potrzeby rozwijającego się chrześcijaństwa. Konsekwencje tego posunięcia były jednak poważniejsze: skoro w greckiej filozofii tkwią pozytywne elementy, to dla

27 Justyn Męczennik, *Apologia*, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, oprac. M. Michalski, Warszawa 1975, s. 96.

Justyna oczywiście było, że można z nich zrobić pożytek w teologii. W efekcie Justyn usiłował przedstawić teoretyczne podstawy wiary przy pomocy pojęć i metod filozoficznych, co stanowiło załączek procesu racjonalizowania i systematyzowania zasad nowej religii.

Odmienne ocenę antycznego dziedzictwa kulturowego przyjęli inni apologety, jak Tacjan czy Hermiasz. Bezwzględnie krytykowali grecką myśl filozoficzną w całej rozciągłości. Co było powodem takiej reakcji? Apologetów razila zwłaszcza rozbieżność i niejednoznaczność stanowisk wśród filozofów. Według Tacjana niezgodności między rozmaitymi poglądami filozoficznymi stanowią o wadliwości samej filozofii jako drodze poznania prawdy o świecie. W swoich dziełach pytał więc retorycznie i nie bez ironii: „cóż [...] takiego ważnego dało wasze filozofowanie? Kto z tych, którzy się nią najpilniej zajmowali, był wolny od szukania próżnej chwały?”. Przestrzegał też chrześcijan: „nie dajcie się zwieść spotkaniom owych miłośników bardziej próżności niż mądrości, którzy nauczają rzeczy sprzecznych między sobą, bredząc co każdemu ślina na język przyniesie”²⁸. Według Tacjana nie może być mowy o pozytywnych oddziaływaniach między religią a filozofią. Chrześcijaństwo powinno zatem rozwijać się zupełnie niezależnie od myśli pogańskiej.

Tym oto sposobem rodziła się w chrześcijaństwie refleksja nad relacją między wiarą a rozumem, między teologią a filozofią, między biblijnym a naukowym obrazem świata, wyrażanym przez ówczesną myśl filozoficzną.

28 Tacjan, *Mowa do Greków*, [w:] *Pierwsi apologety greccy*, oprac. L. Miśarczyk, J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 312, 314.

2.2.3. Systematyzacja doktryny

Nastawienie reprezentowane zarówno przez Justyna, jak i Tajana, było obecne u Ojców Kościoła i *de facto* przetrwało w postaci określonych tendencji do dziś. Stosunek do rozumu – tj. zwłaszcza do filozofii i nauki – można uznać za jedno z kryteriów oddzielających dwa podejścia do uprawiania refleksji teologicznej:

- a) pierwsze deklaruje konieczność współdziałania wiary i rozumu. Dąży się tutaj do integracji określonego typu filozofii z doktryną religijną, a w szerszym znaczeniu – twierdzeń religii z danymi naukowymi. Podejście to, które moglibyśmy nazwać spekulatywno-racjonalistycznym, dobrze ilustruje słynne zdanie z encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II: „Wiara i rozum [...] są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”²⁹;
- b) drugie podejście stawia wiarę (a w niektórych wypadkach: intuicję, czucie itp.) ponad rozumem. Podejście to możemy nazwać irracjonalistycznym, mając przy tym na uwadze, że obejmuje ono całą panoramę poglądów: od skrajnego fideizmu (zdecydowany prymat wiary nad rozumowym poznaniem), aż po koncepcje mistycyzujące, w których często nie brakuje podstaw filozoficznych.

Jak powiedziano, obydwa podejścia (które obejmują całą gamę zróżnicowanych poglądów) przenikają dzieje teologii

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, preambuła.

chrześcijańskiej, od starożytności aż po dzień dzisiejszy. Do tego wątku jeszcze powrócimy w innym miejscu³⁰.

Napięcie w sferze relacji między wiarą a rozumem towarzyszyło najważniejszym pisarzom epoki patrystycznej. Czy chrześcijaństwo powinno wejść w ścisły kontakt z kulturą świecką? Jak wytyczyć relacje między wiarą a rozumem? Niektórzy myśliciele, jak Orygenes czy Augustyn, poszli śladami Justyna, podczas gdy inni, jak np. Tertulian, w swoim podejściu do filozofii bardziej przypominali Tacjana. To właśnie Tertulian postawił słynne pytanie, które powtarzano w kolejnych epokach: co mają wspólnego Ateny (symbol rozumu) z Jerozolimą (symbol religijnej wiary)? Było to pytanie czysto retoryczne, według Tertuliana nie sposób bowiem definitywnie pogodzić wiary z rozumem.

Historia pokazała, że wspólnych płaszczyzn porozumienia było jednak sporo. Wśród intelektualnych warstw chrześcijaństwa szybko postawiono na proces racjonalizacji wiary. Stało się to możliwe dzięki coraz bardziej pogłębionym kontaktom z kulturą grecko-rzymską. Hellenizacja chrześcijaństwa, a przy okazji chrystianizacja hellenizmu, stała się faktem już w III i IV wieku. Chrześcijańscy teologowie tego czasu myśleli już greckimi kategoriami, posługując się aparatem pojęciowym epoki, odpowiednio wyselekcjonowanym dla potrzeb religijnych. Podstawę filozoficzną dla zasad wiary i moralności dawały im przede wszystkim platonizm oraz stoicyzm. Pierwszy oferował metafizykę otwartą na perspektywę transcendentną,

30 Zob. np. podrozdz. 3.2. i par. 4.1.3.

tj. wykraczającą poza to, co dostępne zmysłom; z kolei stoicka koncepcja beznamietności i nieulegania afektom dobrze korespondowała z nauczaniem ewangelicznym, miała również swoje społeczno-religijne znaczenie w okresie prześladowań, a także nieco później, w czasie rozwoju idei monastycznych (IV–VI wiek).

Proces racjonalizacji, systematyzacji i ujednolicenia zasad wiary był o tyle istotny, że młode chrześcijaństwo coraz bardziej zmagало się z zagrożeniami wewnętrznymi. Te zresztą towarzyszyły tej religii niemal od początku: tzw. gnostycyzm (gr. *gnosis* – „wiedza”) już na przełomie I i II wieku był świadectwem tego, w jak różny sposób można interpretować Jezusowe nauczanie. Gnostycy nie tworzyli spójnego ruchu. W ich poglądach przenikały się koncepcje o różnym pochodzeniu: żydowskim, irańskim, syryjskim, egipskim, babilońskim i oczywiście greckim.

Cechy charakterystyczne dla gnostycyzmu to m.in.: dualizm Boga i świata (przeciwstawienie dobrego Boga światu; świat materialny jest rozumiany jako dzieło demoniczne), dualizm ducha i materii (koncepcja wyrażająca się w przekonaniu, że jaźń człowieka jest odrębną substancją uwięzioną w materialnym ciele), a także emanacjonizm (idea gradacji bytów: od najwyższego, doskonałego i duchowego Boga, aż po zły świat materialny). Konsekwencją takiej wizji świata było specyficzne rozumienie osoby – człowiek to dla gnostyków istota uwikłana w nieustanną walkę między światłością i ciemnością, której wyrazem są ludzkie zmysły i materialna rzeczywistość. Konieczne jest więc duchowe wyzwolenie, a drogą ku temu jest poznanie (czyli właśnie gnoza), które ma bardziej intuicyjny niż intelektualny charakter.

Gnostycy wyrażali swoje przekonania m.in. w apokryfach, czyli w dokumentach, które przypominały – zarówno pod względem formy literackiej, jak i treści – teksty uznane z czasem za natchnione. Literatura gnostycka powstała w okresie, kiedy jeszcze nie był ustalony kanon Nowego Testamentu. Ten zresztą kształtował się długo, a proces z tym związany był bardzo złożony. Uznanie 27 ksiąg Nowego Testamentu za natchnione przez Boga (notabene kategoria natchnienia wywodziła się z judaizmu) dokonało się kilkaset lat po Chrystusie, dopiero w schyłkowym okresie starożytności. Jak łatwo się domyślić, w środowiskach pierwszych chrześcijan trwały już więc spory o charakterze doktrynalnym, a nie zawsze było jasne, do jakich źródeł należy się odwoływać na poparcie własnego stanowiska. Sprawę utrudniała także kwestia interpretacji tekstów biblijnych.

Już we wczesnym chrześcijaństwie wyróżniły się dwie różne szkoły egzegetyczne:

- szkoła aleksandryjska, pozostająca pod wpływem myśli neoplatonickiej (Klemens Aleksandryjski, Orygenes). W tej szkole dominowała interpretacja alegoryczna i symboliczna tekstów biblijnych³¹;

31 Znaczenie niedosłownego interpretowania tekstów biblijnych podkreślał Orygenes: „Zdaje się, że przyczyną błędnych, bezbożnych lub niedorzecznych pojęć o Bogu [...] jest nie co innego, jak rozumienie Pisma nie w sensie duchowym, lecz przyjmowanie go jakby według czystej litery (Orygenes, *Filokalia*, przeł. K. Augustyniak, Warszawa 1979, s. 11–13).

- szkoła antiocheńska (Ariusz, Jan Chryzostom) kładła nacisk na dosłowną, literalną i historyczną interpretację tekstów biblijnych.

Istnienie tych dwóch stylów uprawiania biblijnej egzegezy nie pozostało oczywiście bez wpływu na relacje między wiarą a filozofią i nauką. Tam, gdzie przekaz biblijny traktowano niedosłownie, otwierało się pole dla filozoficznych interpretacji, a także dla rozwoju religijnej symboliki. Alegoryczna metoda interpretacji źródeł biblijnych szybko zyskała zwolenników wśród filozoficznie usposobionych myślicieli chrześcijańskich, jak np. u żyjącego na przełomie IV i V wieku Augustyna z Hippony. Autor *Wyznań* uchodzi zresztą za zwolennika ważnej zasady hermeneutycznej, którą niektórzy współcześni interpretatorzy wyrażają następująco: jeśli zachodzi niezgodność między Biblią a ustaloną prawdą naukową, to pierwszeństwo należy oddać twierdzeniom naukowym, a tekst biblijny interpretować niedosłownie. Tego typu pogląd, będący w istocie metodologicznym warunkiem zachowania niesprzeczności między teologią a nauką, można uznać właśnie za jedno ze świadectw oddziaływania egzegetycznej tradycji aleksandryjskiej.

Augustyn zapisał się w historii chrześcijaństwa jako jeden z najważniejszych myślicieli religijnych. W swoim znanym powiedzeniu „wierzę, aby rozumieć, i rozumiem, aby głębiej wierzyć” wyraził coś więcej niż tylko osobiste pragnienie zrozumienia zasad wiary. W gruncie rzeczy wskazał tu na potrzebę racjonalizowania teologii. Zajmowali się tym wówczas przede wszystkim dostojnicy kościoła, używając w tym celu narzędzi filozofii.

Względnie pozytywny stosunek Kościoła do spuścizny grecko-rzymskiej stał się bardziej powszechny w IV wieku, a dobrym

tego świadectwem było nauczanie dwóch ówczesnych soborów: nicejskiego (325 rok) i konstantynopolitańskiego (381 rok). Po tym, jak edykt mediolański w 313 roku wprowadzał wolność religijną w Cesarstwie Rzymskim, chrześcijanie nie musieli obawiać się już masowych prześladowań. Można więc było przystąpić do starcia z zagrożeniami wewnętrznymi w postaci poglądów heretyckich. To właśnie podczas wspomnianych soborów ukształtowano wyznawane do dziś w Kościele wyznanie wiary, zwane niekiedy *credo nicejsko-konstantynopolitańskim*.

Choć *credo* traktuje się jako pozytywny wykład doktryny (zasady wiary), to należy dodać, że kształtowało się ono w ogniu polemik z poglądami nieortodoksyjnymi, a ślady tych polemik są w „wyznaniu wiary” dostrzegalne. Przykładowo: sformułowanie, że Chrystus jest „zrodzony, a nie stworzony” było utrwaleniem poglądu o boskiej naturze Jezusa (Syn Boży równy Bogu-Ojcu). Temu stanowisku sprzeciwiali się tzw. arianie, którzy zainspirowani neoplatonizmem głosili, że stworzony („późniejszy” w stosunku do Ojca) Syn Boży nie jest w swojej naturze równy odwiecznemu Bogu. Pogląd ten został przez Kościół odrzucony, co zresztą wprost sugeruje przywołany fragment mówiący, że Syn Boży nie został stworzony.

Podobnych przykładów jest więcej, a świadczą one m.in. o tym, że myśl chrześcijańska była już w IV wieku głęboko przesiąknięta grecką filozofią. Nie będzie zresztą przesadne stwierdzenie, że źródła pierwszych sporów doktrynalnych brały się w dużej mierze właśnie z pomieszania między filozoficznymi terminami, w jakich przebiegali ówcześni teologowie; dobrym przykładem jest np. termin *ousia* („substancja”, „natura”), stosowany do wyrażenia jednej, wspólnej natury Boga.

Wykorzystanie języka filozoficznego, uwrażliwionego na precyzję, było jednak koniecznością: służyło bowiem systematyzacji teologii, pozwalało dotrzeć z nauczaniem do pogan („ochrzczanie” filozofii służyło wyrażeniu doktryny w aparacie pojęciowym znanym i akceptowanym poza kręgami gmin żydowskich), a wreszcie umożliwiało zabezpieczenie się przed wewnętrznymi konfliktami doktrynalnymi – nawet jeśli konflikty te miały swoje źródła w filozofii.

Ważny krok w kierunku „unaukowienia” wiary został jednak dokonany, czego świadectwem była systematyzacja zasad młodej religii. Dla myślicieli chrześcijańskich oczywistym było, że konieczne jest opracowanie języka teologiczno-filozoficznego, który pozwalałby z większą precyzją – zwłaszcza w stosunku do tekstu biblijnego i nie zawsze dokładnych przekazów ustnych – ująć podstawy wiary i uczynić je zrozumiałymi dla ludzi uczonych. Proces ten był długi i złożony, ale dla wyznawców Chrystusa zakończył się sukcesem. Teologia chrześcijańska stała się z czasem kluczowym modelem myślenia o Bogu, człowieku i świecie.

Dodać przy tym należy, że refleksja nad przyrodą miała wówczas marginalne znaczenie. Na kanwie problemów doktrynalnych – zwłaszcza problemu stworzenia – podejmowano niekiedy zagadnienia dotyczące np. czasu i przestrzeni. Były one jednak wtórne wobec kwestii teologicznych. Rozwój nauk o przyrodzie został zahamowany. Potrzeba było wieków, zanim na szerszą skalę zaczęto poważniej interesować się przyrodą jako sferą godną systematycznych badań. Stało się to możliwe dopiero w schyłkowym okresie średniowiecza.

2.3. Średniowiecze

2.3.1. Stereotypowy obraz średniowiecza

W powszechnym odbiorze czasy średniowiecza nie cieszą się dobrą opinią. Panuje przekonanie, że był to „ciemny” okres w dziejach ludzkości, przepełniony zabobonami, fanatyzmem religijnym i powszechnym okrucieństwem. Wielu ludzi postrzega średniowiecze jako epokę pełną zacofania, o niskim poziomie kulturowym i naukowo-technicznym. Świadczy o tym nawet pejoratywny wydźwięk popularnych wypowiedzi: „masz średniowieczne poglądy” (w domyśle: jesteś niepostępowy), „nie żyjemy przecież w średniowieczu”, „ciemnota jak w średniowieczu” itp.

Daleko posunięty krytycyzm względem kultury średniowiecza narodził się stosunkowo dawno, bo już w XVI wieku. Ludzie odrodzenia z dystansem patrzyli na dorobek swoich bezpośrednich poprzedników, znacznie wyżej ceniąc sobie spuściznę antyku. W kolejnych stuleciach obraz „ciemnego” średniowiecza tylko się pogłębiał. W efekcie podobne spojrzenie na tę epokę przejęli również ludzie współcześni, w tym liczni filozofowie. „Czy można tu w ogóle mówić o rozwoju myśli ludzkiej? Czy wieki średnie wniosły w skarbiec ducha ludzkiego jakieś nowe, trwałe zdobycze, czy wzbogaciły ludzkość treścią nową,

zasługującą na dalsze pielęgnowanie i staranne przechowywanie?” – pytał przed ponad stu laty Kazimierz Twardowski, zastanawiając się nad wartością dorobku naukowego średniowiecza, po czym zanotował: „na tak postawione pytania odpowiedź musi stanowczo wypaść przecząco”³². Pogląd Twardowskiego podzielało i nadal podziela wielu filozofów oraz uczonych.

2.3.2. Intelktualny klimat epoki

Ocena średniowiecza nie jest jednak tak prosta, jakby się mogło wydawać, także w kontekście interesującego nas problemu relacji między nauką, filozofią i religią. Faktem jest, że podstawę ideową tej epoki stanowił teocentryzm: średniowiecze w znacznej mierze było przesiąknięte odniesieniami religijnymi, a myśl kościelna przenikała różne przejawy ówczesnej kultury, w skład której wchodziły również nauki świeckie. Świat pojmowano jako układ hierarchiczny, w ramach którego sfera duchowa góruje nad sferą materialną, a w obrębie tej drugiej – to, co witalne uznaje się za bardziej wartościowe od tego, co nieorganiczne. Takie spojrzenie na rzeczywistość sprawiło, że przewartościowano porządek nauk. Priorytetem stały się badania dotyczące sfery duchowej. Stąd teologia zajmowała naczelne miejsce w hierarchii nauk, filozofia natomiast została

32 K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, Lwów 1910, s. 104.

jej podporządkowana, wchodząc nierzadko w rolę „służebnicy” teologii (*ancilla theologiae*).

Trzeba jednak w tym miejscu oddać sprawiedliwość i przyznać, że – wbrew pokutującemu przekonaniu – średniowieczni uczeni podejmowali także zagadnienia niezwiązane wprost z teologią, a swoje badania prowadzili w sposób systematyczny i zorganizowany. Było to możliwe przede wszystkim dzięki rozwijaniu ustrukturyzowanego szkolnictwa oraz tworzeniu sieci bibliotek, w których przechowywano istotne zdobycze kultury antycznej. W średniowieczu na szeroką skalę zaczęły powstawać uniwersytety, m.in. w Bolonii (XI wiek), Paryżu i Oksfordzie (XII wiek), a później także w innych częściach Europy (w Polsce w XIV wieku). Stanowiły one fundament intelektualny świata zachodniego, zespolonego poprzez dwa kluczowe czynniki: religię chrześcijańską i język łaciński, który stał się powszechnym środkiem komunikacji także w środowiskach akademickich.

Istotna pozycja chrześcijaństwa sprawiła, że wzrastała rola autorytetów o charakterze religijnym. W kontekście instytucjonalnym największe znaczenie kulturowe miał Kościół. Jego nauczanie stało się punktem odniesienia dla całego świata zachodniego. Dla większości uczonych, pracujących na uniwersytetach, podstawowym kryterium była nie tyle oryginalność czy nowatorskość badań, lecz wierność autorytetowi: kościelnemu, biblijnemu, a w późniejszym okresie także filozoficznemu (zob. niżej uwagi na temat znaczenia filozofii Arystotelesa w scholastyce).

Wprawdzie, jak już wspomniano, królową nauk w czasach średniowiecza była teologia, to system nauczania w tej epoce

był tak zorganizowany, że u jego podstaw tkwiły dyscypliny „świeckie”. Podstawę kształcenia stanowił system *artes liberales* (łac. „sztuki wyzwolone”), na który składały się:

- dyscypliny rozumiane z dzisiejszej perspektywy jako humanistyczne (*trivium*, czyli: gramatyka, retoryka, dialektyka);
- dyscypliny ścisłe (*quadrivium*: arytmetyka, geometria, astronomia, muzyka).

Całokształt nauk wyzwolonych miał dawać niezbędne zaplecze do dalszych studiów, których istotnym elementem była także filozofia. Właśnie w obrębie średniowiecznej filozofii – a ściślej: filozofii przyrody – rozwijała się małymi krokami nauka i kultura naukowa.

Gdy z pewnym dystansem spojrzymy na dorobek ludzi średniowiecza, to można pokusić się o stwierdzenie, że nie był on tak rozległy, jak można by oczekiwać po epoce trwającej ok. 1000 lat. Nie zmienia to jednak faktu, że dokonywano wówczas istotnych odkryć, które miały nie tylko wartość poznawczą, lecz także przekładały się na rozwój techniki. Z kolei niektóre osiągnięcia – np. w zakresie metodologii badawczej – przetrwały próbę czasu, stanowiąc załączek dla nowożytności³³. W średniowieczu pojawiło się wiele wartościowych idei oraz pomysłów, które oddziaływały w następnych epokach:

- w tym kontekście można wspomnieć np. o takich uczonych jak Robert Grosseteste czy Roger Bacon oraz ich

33 Zob. np. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 2, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1960; R. Palacz, *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożytnej filozofii przyrody*, Wrocław 1979.

kontynuatorach, którzy kładli fundamenty pod rozwój nowożytnego empiryzmu. Akcentując wartość obserwacji i eksperymentu jako narzędzi zdobywania wiedzy pokazali, że w nauce nie chodzi tylko o operowanie wysoce abstrakcyjnymi pojęciami i podążanie za powszechnie uznanymi autorytetami;

- warto podkreślić też troskę średniowiecznych myślicieli o rygor językowy. Właśnie w tej epoce starano się doprecyzować znaczenie wielu kluczowych terminów filozoficznych, bez których trudno byłoby rozwijać dalsze badania, także przyrodnicze. Szeroko rozpowszechnione było przekonanie, że dążenie do precyzyjnego wyrażania myśli to jedno z głównych zadań uczonego. Rozbudzanie tej świadomości to kolejny istotny wkład średniowiecza do naukowej kultury Zachodu;
- średniowiecze miało istotny wkład w nauczanie prawideł rozumowania. Nauka dialektyki (tzn. sztuki rozumowania i argumentowania) była jednym z kluczowych przedmiotów szkolnych. Nacisk na czysto rozumowe podejście do badań sprzyjał rozwojowi racjonalizmu. Ten, preferowany często bardziej niż podejście empiryczne, nie pozostał jednak bez wpływu na późniejszy kształt kultury zachodniej, w której czynnik racjonalny ceniono zwykle wyżej niż w innych cywilizacjach.

Średniowieczna tradycja filozoficzno-teologiczna kultury zachodniej kształtowała się oczywiście w nawiązaniu do dorobku starożytnych, odcierając inspiracje także spoza kręgu chrześcijaństwa. Jej rozwój warunkowany był z jednej strony recepcją spuścizny klasycznej filozofii greckiej,

z drugiej zaś – zależny był od wpływów i oddziaływań myśli żydowskiej, a w późniejszym okresie także arabskiej. Aktualne pozostawało jednak przekonanie, że wiarę można pogodzić z rozumem. Pogląd ten dobrze wyrażało sformułowanie średniowiecznego myśliciela Anzelma z Canterbury, który w ślad za Augustynem twierdził, że prawdy wiary domagają się racjonalnego ugruntowania. To otwierało drogę do współpracy między teologią a innymi dyscyplinami.

2.3.3. Rozwój scholastyki

Tropem anzelmiańskiej formuły *fides quaerens intellectum* (łac. „wiara szukająca zrozumienia”) poszła średniowieczna scholastyka³⁴, która postawiła problem stosunku filozofii do teologii. O ile we wczesnym chrześcijaństwie zacierać się mogła granica między porządkami obu tych dziedzin, o tyle za czasów Alberta Wielkiego (XIII wiek) rozpoczął się okres, od którego filozofia miała zyskiwać metodologiczną niezależność. Jej zadaniem miało być poszukiwanie pierwszych zasad, zaś sprawą teologii – badanie otrzymanych w świetle objawienia dogmatów³⁵.

34 Termin „scholastyka” jest niejednoznaczny. W literaturze odnosi się zwykle do nurtów filozoficzno-teologicznych wywodzących się z późnego średniowiecza (znaczenie szersze), jak i do specyficznego sposobu uprawiania filozofii (znaczenie węższe).

35 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 274.

Drogą rozumu możemy poznawać rzeczywistość niezależnie od objawienia, w tym również istnienie Boga, ale co do prawd wiary – jak pisał Tomasz z Akwinu – „wierzymy, gdyż sam Bóg nam to objawił”³⁶. Takie rozumienie zależności między porządkiem filozofii a teologii, względnie rozumu i wiary, staje się specyficzne dla scholastyki. Właśnie w tym kontekście „scholastyką nazywano kierunki szukające uzgodnienia pomiędzy Objawieniem a rozumem naturalnym”³⁷.

Kierunek nadany przez dominikańską szkołę myślicieli (Albert Wielki, Tomasz z Akwinu), którzy akcentowali odrębność metodologiczną filozofii i teologii, nie był jedynym rozwiązaniem, jakie na styku relacji między rozumem a wiarą przyniósł wiek XIII. Z nieco innej perspektywy widział ten problem np. Bonawentura. Jego rozumienie stosunku filozofii do teologii bliższe było czasom Augustyna z Hippony. Dostrzegał odrębność porządku naturalnego od porządku nadprzyrodzonego i wskazywał na zdecydowane pierwszeństwo tego drugiego, filozofię zaś cenił o tyle, o ile odnosiła się do objawienia i treści doktrynalnych³⁸.

Największy wpływ na kulturę filozoficzną późnego średniowiecza miał jednak Tomasz z Akwinu, uznawany za jednego z najważniejszych i najbardziej znaczących myślicieli chrześcijańskich. Co więcej, nawet dziś – po przeszło siedmiu wiekach od czasów, w których żył i tworzył – wielu filozofów oraz teologów wskazuje na ponadczasową wartość jego

36 Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij i in., Kęty 1999, s. 330.

37 W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 41.

38 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 229.

intelektualnego dorobku. Przez stulecia w myśli katolickiej szeroko oddziaływał tomizm, czyli nurt bezpośrednio nawiązujący do refleksji tego średniowiecznego myśliciela. Na przestrzeni wieków nurt ten stał się niejako synonimem oficjalnej filozofii katolickiej – do tego stopnia, że w pewnych epokach z podejrzliwością odnoszono się do prób uprawiania filozofii chrześcijańskiej bez odniesień do myśli tomistycznej. Jeszcze pod koniec XIX wieku papież Leon XIII, zaniepokojony różnymi zjawiskami związanymi z rozwojem nowożytnej filozofii, nauki i techniki, zachęcał chrześcijańskich intelektualistów, aby „dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych powrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali”³⁹. Od narodzin tomizmu aż do czasów Soboru Watykańskiego II (1962–1965) filozof katolicki najczęściej był *de facto* tomistą, z różnym skutkiem rozwijającym dzieło zapoczątkowane przez sławnego, średniowiecznego myśliciela. Sytuacja w tej kwestii zaczęła zmieniać się dopiero w drugiej połowie XX wieku, gdy katolicka filozofia otworzyła się szerzej na inne nurty intelektualne⁴⁰.

Zanim jednak myśl Tomasza z Akwinu zyskała tak wielkie znaczenie, stając się przy tym podstawą dla teologii katolickiej,

39 Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, Komorów 2000, nr 31.

40 W większej skali zaczęli wówczas oddziaływać filozofowie chrześcijańscy związani z fenomenologią, egzystencjalizmem czy filozofią analityczną; pojawiły się też próby łączenia tomizmu z tymi nurtami (np. tomistyczno-fenomenologiczna filozofia osoby Karola Wojtyły czy tomizm analityczny w wydaniu Johna Haldana).

musiała zdobyć zaufanie najważniejszych ludzi Kościoła. Początkowo nie było to łatwe⁴¹. Chrześcijaństwo przez wieki czerpało z różnych nurtów filozofii greckiej, znajdując w nich inspirację dla wyrażenia własnej doktryny. Popularnością we wczesnym chrześcijaństwie cieszył się zwłaszcza neoplatonizm, który oddziaływał także w średniowieczu. Filozofią tą inspirowało się wielu myślicieli (np. w Szkole w Chartres) i zdawało się, że trudno będzie zmienić ten stan rzeczy. Tymczasem Tomasz z Akwinu dokonał w XIII wieku swoistego zwrotu, przedkładając systemowy sposób filozofowania Arystotelesa nad rozbudowane literacko, pełne metafor koncepcje Platona. Tomasz z Akwinu, bazując na dorobku Stagiryty, który to dorobek został twórczo uzupełniony i rozbudowany, wypracował nowatorską (jak na ówczesne realia), wielką syntezę: system filozoficzny, w obrębie którego istnieje możliwość bardziej precyzyjnego wyrażenia kwestii nurtujących ludzi wierzących. Był to w dziejach chrześcijaństwa istotny przełom.

„Ochrzczenie” Arystotelesa przez Tomasza z Akwinu pozwoliło na ujednolicenie chrześcijańskiej filozofii i dopasowanie jej do ram intelektualnych ówczesnego Zachodu. Akwinata był przekonany, że wiara chrześcijańska nie stoi w sprzeczności z prawdami osiągalnymi drogą rozumową⁴². Co więcej, poprzez wyrażenie idei religijnych w języku filozoficznym ziszczył się kolejny etap na drodze racjonalizacji wiary. Nic dziwnego, że z biegiem lat tomizm stał się propozycją uprawiania filozofii

41 Zob. G. Minois, *Kościół i nauka... Od Augustyna...*, dz. cyt., s. 187–203.

42 Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003.

przekonującą dla ludzi Kościoła. Oferował odpowiedzi na szereg kluczowych pytań dotyczących Boga, człowieka i przyrody, a jednocześnie potrafił w stosunkowo ścisłych – jak na tamte czasy – szatach pojęciowych wyrazić kwestie fundamentalne z punktu widzenia człowieka wierzącego. W tym sensie filozofia tomistyczna, jako filozofia typu systemowego, mogła mieć również istotne znaczenie psychologiczne. Stanowiła bowiem zespół uporządkowanych odpowiedzi na istotne problemy dotyczące istnienia Boga⁴³, natury człowieka, moralności i wiele innych. System tomistyczny nie pozostawiał miejsca na wątpliwości czy kwestie filozoficznie otwarte. Ciąg rozumowań prowadził do oczekiwanych konkluzji, zgodnych zresztą z teocentrycznymi zapatrywaniem epoki⁴⁴.

Choć tomizm szybko zyskał aprobatę wśród uczonych i ludzi Kościoła, to jednak nie wyczerpywał on tendencji intelektualnych, jakie pojawiły się pod koniec średniowiecza. Na filozoficzny klimat XIV i XV wieku wpływać zaczęły także prądy krytyczne wobec tomizmu, związane m.in. z ośrodkami w Paryżu i Oksfordzie (W. Ockham). W tym czasie wzrastało też znaczenie inspirowanego neoplatonizmem mistycyzmu. Narastające zróżnicowanie w obrębie filozofii, jakie nastąpiło u schyłku średniowiecza, w pełnej skali rozwinęło się w kolejnych stuleciach.

43 Zob. argumenty kosmologiczne w podrozdz. 5.2.

44 Dobrą tego ilustracją są chociażby rozważania Tomasza z Akwinu dotyczące istnienia i istoty Boga, zob. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, dz. cyt., s. 14–16.

2.4. Nowożytność

2.4.1. Okres przemian

Umownie przyjąć można, że epoka nowożytna obejmuje przedział czasowy między początkiem XVI stulecia a końcówką XIX wieku. Choć jest to okres znacznie krótszy niż starożytność czy średniowiecze, to w dziejach nauki, filozofii i religii był to czas obfitujący w znaczące, a w wielu przypadkach również przełomowe wydarzenia. Pod względem kulturowym epoka nowożytna naznaczona była swoistym dynamizmem. Dobrze widać to w tendencjach intelektualnych tego okresu, które – poczynając od renesansu, poprzez barok, oświecenie, romantyzm, aż po XIX-wieczny pozytywizm – przeobrażały zachodnią kulturę w stopniu znacznie większym niż to miało miejsce w średniowieczu.

Mimo dynamiki przemian społeczno-kulturowych tego czasu, nowożytność naznaczyła świat zachodni pewnymi ideowymi fundamentami, które stały się charakterystyczne dla całej epoki, a nawet przetrwały do dziś. W kontekście problematyki poruszanej w tej książce warto wspomnieć o kilku z nich, podkreślając zwłaszcza ich odmiennność w stosunku do tendencji kulturowych obecnych w wiekach średnich.

Warto podkreślić, że nowożytny proces przemian ideowych rozpoczął się m.in. od reorientacji polegającej na odejściu od dotychczasowej perspektywy teocentrycznej, w której centralne miejsce zajmował Bóg i religia, na rzecz ujęcia bardziej antropocentrycznego, koncentrującego się na człowieku i jego wytworach kulturowych. Korzenie tego nowożytnego antropocentryzmu można dostrzec już w postawie XVI-wiecznych myślicieli renesansowych, którzy chcieli przywrócić człowiekowi i temu, co ludzkie, należyte miejsce w kulturze. Punktem odniesienia dla renesansowych reformatorów były idee antycznych humanistów, a zwłaszcza stoików i epikurejczyków⁴⁵. W kolejnych stuleciach perspektywa antropocentryczna stała się tak powszechna, że w niektórych zakątkach świata zachodniego praktycznie wyparła dawny teocentryzm. Myśliciele nowożytni wyraźnie podkreślali znaczenie ludzkiej perspektywy i ludzkiego punktu widzenia w analizowaniu wszelkich zjawisk kulturowych, w tym religijnych. Nie jest zresztą dziełem przypadku, że tak wiele dzieł sztuki nowożytnej, a także prac filozoficznych i naukowych tego czasu poświęconych było właśnie człowiekowi. W kontekście akademickim miejsce dawnej teologii zaczęły zastępować dyscypliny „świeckie” związane z człowiekiem, m.in. medycyna czy sztuka – ta pierwsza miała odpowiadać na potrzeby i troski cielesne, a ta druga miała zaspokajać potrzeby duchowe człowieka.

45 Zob. np. M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2021.

Nauka tego czasu nie ograniczała się jednak tylko do problematyki związanej z medycyną czy humanistyką⁴⁶. Wręcz przeciwnie – nauka nowożytna to przede wszystkim synonim nauk matematyczno-przyrodniczych (z fizyką na czele), znacznie bardziej zaawansowanych metodologicznie od nauk uprawianych na średniowiecznych uniwersytetach. Wraz z rozwojem metod badawczych, nowożytne przyrodoznawstwo przyniosło też istotny postęp w naszej wiedzy o świecie. Postęp ten stał się niekiedy – jak to widać w deklaracjach przedstawicieli oświecenia i pozytywizmu – wyrazem triumfu i przewagi nad religią oraz teocentryczną wizją świata. Światopogląd zbudowany w oparciu o wyniki nauk stopniowo zaczął wypierać światopogląd zbudowany na teologii chrześcijańskiej. Ta ostatnia straciła zresztą swój jednolity kształt w momencie, gdy idee reformacyjne przełomu xv i xvi wieku trafiły na podatny grunt, istotnie przeobrażając różne aspekty myśli chrześcijańskiej.

46 Warto dodać, że idee humanizmu rozpropagowali myśliciele renesansowi, a ich rozumienie tego, co „humanistyczne” zazwyczaj znacznie odbiegało od tego, co dziś rozumie się przez to słowo. Renesansowe rozumienie humanizmu było znacznie szersze od współczesnego, a określenie „człowiek renesansu” (czyli humanista) odnosiło się do osób dysponujących rozległą wiedzą i umiejętnościami. Człowiek renesansu był *de facto* omnibusem – wszechstronnym myślicielem o szerokich horyzontach intelektualnych, posiadającym wiedzę o człowieku i przyrodzie, obdarzonym zdolnościami artystycznymi, a zarazem doskonale orientującym się w matematyce. Przykładem takiego renesansowego humanisty był np. Mikołaj Kopernik – znany z osiągnięć na gruncie astronomii, ale też posiadający kompetencje w innych dziedzinach wiedzy, jak prawo, ekonomia, medycyna czy filozofia.

Akademicka teologia katolicka rozwijała się odtąd znacznie wolniej, stawiając głównie na recepcję myśli tomistycznej, podczas gdy pewne środowiska protestanckie chętniej otwierały się na nowsze prądy kulturowe.

Istotnym elementem intelektualnego dziedzictwa nowożytności był także naukowy i filozoficzny krytycyzm, który stopniowo wypierał religijnie motywowany dogmatyzm średniowiecza. Krytycyzm ten przejawiał się w wielu obszarach. Myśliciele nowożytni często kwestionowali uznane autorytety instytucjonalne i religijne. Zwracali uwagę, że niczego nie należy brać bezwzględnie na wiarę, lecz należy sprawdzać i kontrolować zasadność wszelkich twierdzeń, zanim uzna się je za słuszne. Filozofowie nowożytni często z dystansem spoglądali na tradycyjne nurty filozofii, większy nacisk kładąc na potrzebę badania podstaw (założeń) wszelkiej refleksji filozoficznej. Wpływała z tego m.in. potrzeba analizowania władz i możliwości poznawczych człowieka. W niektórych przypadkach filozofia nowożytna znacznie bardziej skupiona była na podmiocie poznającym rzeczywistość, aniżeli na samej rzeczywistości, o której – przynajmniej według niektórych myślicieli – niczego pewnego nie można powiedzieć. W ten oto sposób nowożytność m.in. torowała drogę badaniom nad aparatem poznawczym człowieka, co zresztą dobrze wpisywało się w antropocentryczny charakter epoki.

2.4.2. Rozwój naukowego i filozoficznego obrazu świata

Nowożytność przyniosła duże zróżnicowanie w obrębie filozofii, a jednocześnie sprzyjała stopniowemu wyodrębnianiu się z filozofii wielu dyscyplin naukowych. Jako pierwsza – mniej więcej w XVII wieku – z filozoficznym dziedzictwem zaczęła zrywać fizyka, choć nie było to zerwanie radykalne. Dość powiedzieć, że kluczowy współtwórca nowożytnej fizyki, Izaak Newton, zatytułował nawet swoje najważniejsze dzieło na temat podstaw mechaniki klasycznej *Matematyczne zasady filozofii przyrody*⁴⁷. Filozofia pozostawała nadal mniej lub bardziej wyraźnym fundamentem nauki, a naukowcy często oddawali się filozoficznym rozważaniom. Niestety od przełomu XVIII i XIX wieku, gdy idee przedstawicieli romantyzmu trafiły na podatny grunt, relacja ta nie zawsze pozostawała dwustronna. O ile naukowcy nadal potrafili zrozumieć filozoficzne aspekty przyrodoznawstwa, o tyle nie wszyscy filozofowie umieli przyjąć i zaakceptować fakt, że bez uwzględnienia wyników nauki nie sposób prowadzić poważnego namysłu nad światem. W efekcie zaczęły rodzić się różne, mniej lub bardziej ambitne, projekty

47 W późniejszym okresie wyraz „filozofia” również pojawiał się w tytułach dzieł przyrodników. Gdy w ślad za fizyką poszła np. biologia, niektórzy badacze nadal dawali wyraz filozoficznym korzeniom nauki, czego świadectwem były np. tytuły takich prac jak *Filozofia zoologii* (1809 rok), dzieła jednego z najważniejszych przyrodników przełomu XVIII i XIX wieku – Jeana-Baptiste’a de Lamarcka.

filozoficzne, które abstrahowały od tego, co dzieje się w szeroko rozumianym przyrodoznawstwie. Wymownym przykładem był m.in. system filozoficzny Georga Wilhelma Friedricha Hegla⁴⁸.

Mówiąc o różnicowaniu filozofii nowożytnej trzeba wskazać nie tylko mnogość nurtów intelektualnych, które wówczas powstały (jak np. kartezjanizm, kantyzm, heglizm, empirio-krytycyzm itd.), lecz także fakt, że zainteresowania filozofów nowożytnych były w wielu przypadkach bardzo rozległe. Cechą charakterystyczną ówczesnej filozofii był wspomniany już krytycyzm – to właśnie on stał się podstawą sceptycyzmu metodycznego Kartezjusza czy filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta⁴⁹. Myśliciele ci uczynili fundamentalnym działem filozofii teorię poznania, co zresztą dobrze współgrało z zasygnalizowanym już antropocentryzmem epoki. Filozofowie ci uważali, że jeśli chcemy dowiedzieć się czegoś wartościowego na temat istniejącej niezależnie od nas rzeczywistości, musimy postawić wprawdzie pytanie, jak my w ogóle tę rzeczywistość poznajemy (a nawet, czy mamy do tej rzeczywistości poznawczy dostęp). Na bazie niektórych ówczesnych poglądów epistemologicznych rosnęło m.in. zwątpienie w zasadność tradycyjnej metafizyki, a z tym szedł w parze również sceptycyzm względem teizmu chrześcijańskiego. Popularnością cieszyć się zaczęły natomiast – zwłaszcza od czasów oświecenia – różne prądy

48 Zob. M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, s. 142–143.

49 Zob. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty 2009; I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005.

wolnomyślicielskie, wśród których na znaczeniu zyskały np. idee deistyczne, panteistyczne, a niekiedy agnostyczne i ateistyczne.

Krytyczny stosunek do tradycyjnej metafizyki, zwłaszcza w wydaniu arystotelesowsko-tomistycznym, był charakterystyczną cechą nowożytnej filozofii. Można wskazać tu następujące przykłady:

- empiryzm angielski: zwłaszcza filozofia Davida Hume'a, który poddał krytyce podstawowe pojęcia metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, jak „substancja” czy „przyczynowość”;
- filozofia krytyczna Kanta, który uznał, że „rzecz sama w sobie” (być istniejący niezależnie od podmiotu poznającego; otaczająca nas rzeczywistość) jest niepoznawalna, a niektóre pojęcia metafizyki – jak „dusza”, „wola woli”, „Bóg” – mogą mieć zastosowanie co najwyżej w obszarze filozofii moralnej;
- pozytywizm XIX-wieczny, który zakwestionował wartość metafizyki, ponieważ jej twierdzenia nie są empirycznie sprawdzalne (weryfikowalne), a tym samym tracą jakiegokolwiek poznawcze i heurystyczne znaczenie.

Mimo krytycznego stosunku do metafizyki, wyrażanego przez wielu myślicieli nowożytnych, epoka ta nie była całkowicie antymetafizyczna. Wręcz przeciwnie – można powiedzieć, że nastąpił wówczas nie tyle kres metafizyki jako takiej (gdyż jej problemy wciąż powracały w rozważaniach różnych filozofów i uczonych), co raczej kres niekrytycznej metafizyki⁵⁰. Od tej

50 Por. J. Disse, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 285.

pory konstruowanie obrazu świata stało się już nie tylko domeną skrajnie racjonalistycznych nurtów filozofii, które usiływały wyrazić prawdę o rzeczywistości bez odwoływania się do doświadczenia zmysłowego, lecz także nauk empirycznych, które w tym okresie zaczęły święcić triumfy.

Niewątpliwie wpływ na nowożytny obraz świata miały astronomiczne odkrycia dokonane przez Kopernika w XVI wieku, a uzupełnione w późniejszym czasie przez innych uczonych (jak np. J. Kepler). Dzięki Kopernikowi i jego następcom zakorzeniony w świecie zachodnim geocentryczny model Układu Słonecznego ustąpił z czasem na rzecz modelu heliocentrycznego, w którym to Słońce jest środkiem układu, a pozostałe planety, łącznie z Ziemią, obiegają je poruszając się po orbitach eliptycznych. Odkrycie Kopernika i jego następców, określane niekiedy „rewolucją naukową”⁵¹ (albo „przewrotem kopernikańskim”), okazało się nie tylko istotnym wkładem w przyrodoznawstwo, lecz także zainicjowało głębokie przemiany

51 Warto zauważyć, że choć dokonania Kopernika okazały się niezwykle istotne dla rozwoju nauki, to nie do końca były one tak bardzo rewolucyjne, jak się niekiedy sugeruje w popularnych opracowaniach czy podręcznikach. Po pierwsze, inspiracje dla koncepcji heliocentrycznej zaczerpnął Kopernik z idei neoplatońskich i pitagorejskich, o czym sam wspominał, a po drugie – środki matematyczne, których używał, były zaczerpnięte ze starożytnej astronomii ptolemejskiej. Zob. M. Kopernik, *O obrotach ciał niebieskich i inne pisma*, przeł. L.A. Birkenmajer, Warszawa 2001, s. 23–30; J. Losee, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, przeł. T. Bigaj, Warszawa 2001, s. 56. Zob. także: K. Rycyk, *Uwagi na temat starożytnych źródeł i przesłanek teorii Mikołaja Kopernika*. „*Studia Historiae Scientiarum*” 23 (2024), s. 71–129, <https://doi.org/10.4467/2543702XSHS.24.003.19576>.

światopoglądowe, wpływając m.in. na sposób myślenia o miejscu człowieka w otaczającym go świecie. Zakwestionowany został bowiem pogląd, jakoby Ziemia znajdowała się w centrum Wszechświata, co jednocześnie prowokować mogło do rozważań nad statusem człowieka w kosmosie.

Kolejna ważna przemiana naukowa dokonała się w XVII wieku, wraz z Newtonem i powstaniem mechaniki klasycznej. Dzieło Newtona okazało się jednocześnie triumfem metody matematyczno-empirycznej, która szybko posłużyła za przykład właściwej drogi prowadzenia badań naukowych. Mechanika klasyczna walnie przyczyniła się do postępu naukowego: pozwalała nie tylko satysfakcjonująco wyjaśnić ruchy obiektów makroskopowych za pomocą mierzalnych wielkości (tzw. definicje operacyjne), lecz także przy okazji uświadomiła uczonym, że świat – a w każdym razie świat obserwowalnych obiektów fizycznych – w swoim działaniu przypomina mechanizm. W efekcie na znaczeniu zaczął zyskiwać też pogląd, że rzeczywistość fizyczną można wyjaśnić w oparciu o zbiór uniwersalnych, fizycznych zasad. Konsekwencje płynące z mechaniki klasycznej szybko przyjęli filozofowie i filozoficznie zorientowani naukowcy. Zaczęły zyskiwać na znaczeniu takie idee, poglądy i nurty, jak:

- mechanicyzm, który zaproponował wizję świata rozumianego jak mechanizm. W skrajnych postaciach propagował ideę, że nawet procesy życiowe mają mechanistyczną naturę, a organizmy właściwie niczym nie różnią się od materii nieożywionej, poza stopniem złożoności. Według mechanicystów fenomen życia można wyjaśnić satysfakcjonująco prawami fizyki i chemii;

- determinizm, który ekstrapolował fizyczne prawa deterministyczne (mechanika klasyczna jest bowiem deterministyczna) na całościowy obraz rzeczywistości. Powszechne obowiązywanie praw natury w całej przyrodzie nie pozostawiało wyjątku nawet dla człowieka, który we wszystkich przejawach swojego życia również jest istotą podległą przyrodniczemu determinizmowi;
- empiryzm, który za sprawą kolejnych sukcesów nauk empirycznych znalazł potwierdzenie, że to metoda empiryczna jest słuszną drogą dochodzenia do prawdy o świecie;
- deizm, który propagował ideę świata-mechanizmu, zaprojektowanego przez boskiego twórcę. Stwórca ten nadał światu ściśle mechanistyczne prawidłowości, którym on podlega po akcie stwórczym, dlatego też świat nie wymaga już dalszych boskich ingerencji;
- ateizm, który kwestionował zasady chrześcijańskiej doktryny, a szerokie oddziaływanie życia religijnego tłumaczył przez występującą powszechnie nieznajomość praw rządzących światem. Dopiero dzięki zrozumieniu tych praw i natury rzeczywistości możliwe jest wyjaśnienie zjawisk zachodzących w przyrodzie bez konieczności odwoływania się do idei Boga.

Wskazane przykłady stanowią dobrą ilustrację tezy, że kierunki filozoficzne bardzo często rozwijają się w ścisłej zależności od aktualnego stanu wiedzy w obszarze przyrodoznawstwa. W XVIII wieku idee mechanistyczne stanowiły fundament poglądów takich filozofów jak Julien Offray de La Mettrie czy Paul d'Holbach, którzy myśleli kategoriami mechanicyzmu

przenieśli nawet na grunt antropologii („człowiek jest tylko zwierzęciem lub mechanizmem [...] dusza jest tylko pierwiastkiem poruszającym, czyli wrażliwą częścią materialną mózgu, którą można rozpatrywać jako główną sprężynę całej maszyny”⁵²). Tak rozumiany mechanicyzm często wykluczał możliwość istnienia czegoś pozafizycznego, w tym Boga i niematerialnej duszy. Był to mechanicyzm naturalistyczny, w ramach którego kwestionowano też takie idee jak np. idea wolności woli, którą postrzegano wręcz jako złudzenie, „chimerę”⁵³.

Związek między prądami filozoficznymi a naukowym obrazem świata dostrzegalny był również w kolejnych stuleciach, gdy nastąpił czas bujnego rozkwitu nauk szczegółowych – nie tylko fizyki i astronomii, lecz także geologii, biologii, a później socjologii i psychologii. Narastające przy okazji tendencje filozoficzne – można wskazać tu zwłaszcza XIX-wieczny pozytywizm (Auguste Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer) i empiriokrytycyzm (Ernst Mach, Richard Avenarius) – kształtowały się właśnie w odpowiedzi na powodzenie metod naukowych i poznawcze sukcesy nauk empirycznych.

Dla XIX-wiecznych filozofów istotnym punktem odniesienia była także kolejna – po teorii heliocentrycznej i mechanice Newtona – ważna teoria naukowa, którą sformułowali niezależnie od siebie dwaj uczeni: Karol Darwin i Alfred Russel Wallace. Zwłaszcza fundamentalne dzieło Darwina

52 J. O. La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Kraków 2023, s. 97.

53 P.-H. d'Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. 1, przeł. K. Szaniawski, Warszawa 1957, s. 256.

O *powstawaniu gatunków* (1859 rok) stało się zarzewiem nowej koncepcji, odpowiadającej na pytanie o pochodzenie i rozwój życia na naszej planecie. Teoria ewolucji, bo o niej mowa, została sformułowana w oparciu o wieloletnie badania. Darwin postrzegał rozwój życia na Ziemi jako długi, historyczny proces, polegający na stopniowo narastającej, nieodwracalnej zmienności wszystkich organizmów. Podstawowymi mechanizmami „regulującymi” kierunek procesu ewolucyjnego są – według Darwina – walka o byt i dobór naturalny. To za sprawą tych mechanizmów w środowisku przetrwają najlepiej dostosowane do tego środowiska osobniki, które następnie prześlą swoje cechy (odpowiadające za przeżywalność i zdolność do rozmnażania się) potomstwu.

Teoria ewolucji bardzo szybko stała się powodem wielu dyskusji o zasięgu wykraczającym daleko poza obszar biologii. Stało się tak m.in. dlatego, że koncepcja ta wywracała do góry nogami dotychczasowy obraz świata przyrodniczego. Teoria Darwina nie tylko przeczyła zakorzenionym w zachodniej kulturze wyobrażeniom o stałości i niezmienności gatunków, ale także – wskutek innej pracy tego uczonego, zatytułowanej *O pochodzeniu człowieka* – ingerowała w obraz człowieka jako istoty szczególnie uprzywilejowanej w świecie przyrodniczym. Darwin wskazywał na zwierzęce pochodzenie istot ludzkich, wplatając człowieka w długą i złożoną historię ewolucji życia na naszej planecie, którą rządzą naturalne mechanizmy⁵⁴. Nic więc dziwnego, że w oparciu o teorię ewolucji szybko zaczęły

54 K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, przeł. M. Ilecki, Kraków 2024.

kształtować się różne nurty filozoficznego ewolucjonizmu, które szczególnie silnie oddziaływały na refleksję nad człowiekiem – zarówno w aspekcie jego życia indywidualnego, jak i społecznego.

Trzy wielkie koncepcje naukowe, czyli teoria heliocentryczna, mechanika klasyczna oraz teoria ewolucji, stały się fundamentem nowożytnego obrazu rzeczywistości. Dynamika przemian naukowo-filozoficznych siłą rzeczy oddziaływała także na życie Kościoła i chrześcijańskiej teologii, stanowiąc wyzwanie zwłaszcza dla religijnej wizji świata i człowieka.

2.4.3. Chrześcijaństwo w obliczu nowych wyzwań

Już wczesny etap nowożytności okazał się czasem poważnych przeobrażeń w obrębie chrześcijaństwa. Rozwój ruchów reformacyjnych na początku XVI wieku doprowadził do daleko idących zmian na poziomie religijnym, a przy okazji wpłynął na kształt społeczno-kulturowy świata zachodniego, którego spoiwem w średniowieczu był Kościół łaciński. Zarówno prądy reformacyjne (luteranizm, kalwinizm, anglikanizm), jak i rozwijający się w tym czasie humanizm renesansowy na trwałe naznaczyły rozpoczynającą się epokę.

Wraz z upływem czasu chrześcijaństwo stanęło przed analogicznymi wyzwaniami, jak u progu swojego rozwoju. Podobnie jak w starożytności wyzwania płynęły z dwóch stron: z zewnątrz i od wewnątrz. Wewnątrzchrześcijańskie konflikty związane były zasadniczo z napięciami między katolicyzmem a protestantyzmem, choć miały też swoje *stricto* konfesyjne

oblicza, czego przykładem mogą być XVII-wieczne spory papieża z oddolnymi ruchami katolickimi, jak kwietyzm czy jansenizm. Jednak chrześcijaństwo stanęło też przed licznymi wyzwaniami zewnętrznymi. Jednym z największych wyzwań okazała się konfrontacja z nowymi nurtami intelektualnymi, które nierzadko odnosiły się krytycznie do ideowego dziedzictwa chrześcijaństwa.

Teologia nowożytna, ze względu na wzmiankowane podziały religijno-konfesyjne, była nieco bardziej zróżnicowana, niż to miało miejsce w poprzedniej epoce. Nurt katolicki w swoim akademickim wydaniu w znacznym stopniu bazował jednak na ideach tomistycznych, niekiedy wspomagając się też prądami mistycyzującymi (np. teologia Jana od Krzyża). Ewentualne „nowinkarstwo” teologiczne oceniano zwykle krytycznie, a przykładem tego były kościelne reakcje na rozwijający się pod koniec XIX wieku modernizm, który w swojej religijnej odsłonie zasłynął chociażby z kwestionowania niezmiennego charakteru dogmatów i pozytywnego stosunku do krytyczno-historycznej metody analizy tekstów biblijnych, w wyniku której poddano w wątpliwość m.in. wiele nadprzyrodzonych zjawisk opisywanych w księgach Nowego Testamentu⁵⁵.

Z kolei protestantyzm starał się dochować wierności zasadom *sola scriptura* (łac. „jedynie Pismo”) i *sola fide* (łac. „jedynie wiara”), czego efektem była teologia o mniej filozoficznym zacięciu, za to bardziej skoncentrowana na badaniu źródeł biblijnych

55 Zob. C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, przeł. T. Zatorski, Kraków 2009.

i subiektywnych aspektów wiary religijnej⁵⁶. Nurt scholastyczny został odrzucony jako nieprzydatny z punktu widzenia teologii. W niektórych swoich odmianach myśl protestancka starała się iść z duchem czasu, dokonując reinterpretacji zasad wiary w kontekście nowych wyzwań intelektualnych (tzw. teologia liberalna), choć nie brakowało też silnie oddziałujących tendencji ortodoksyjnych, a nawet fundamentalistycznych, dla których wierność literalnie interpretowanym tekstom biblijnym pozostawała celem nadrzędnym.

Tymczasem cywilizacja zachodnia coraz bardziej się sekularyzowała. W niektórych okresach – jak np. w XVIII-wiecznym oświeceniu czy pozytywizmie drugiej połowy XIX stulecia – na znaczeniu zaczął zyskiwać racjonalizm ściśle powiązany z empiryzmem, co jednocześnie wzmacniało postawy antymetafizyczne. Krytyka metafizyki szła nierzadko w parze z krytyką religii objawionych, zwłaszcza chrześcijaństwa, co uwidoczniło się m.in. w poglądach przedstawicieli oświecenia francuskiego⁵⁷. Rozsławione w oświeceniu hasło *sapere aude* (łac. „odważ się być mądrym”) zaczęło wyrażać wiarę w możliwości ludzkiego rozumu, który bez potrzeby odwoływania się do wierzeń religijnych potrafi zrozumieć, jak funkcjonuje świat. Niebawem,

56 W kontekście zasady *sola scriptura* teologia protestancka kładzie nacisk na autorytet Biblii, rozumianej jako jedyne źródło teologii Kościoła. Z kolei wiarę rozumianą jako *fides* que protestantyzm ujmuje w kontekście relacji człowieka z Bogiem: Bóg udziela przebaczenia i usprawiedliwienia ludziom jedynie na mocy ich osobistej wiary (*sola fide*).

57 Zob. Diderot, *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Hartwig, J. Rogoziński, Warszawa 2003, s. 45.

bo już w połowie XIX wieku, kluczowy współtwórca pozytywizmu Auguste Comte w optymistycznym tonie będzie twierdził, że ludzkość weszła w dojrzałą fazę swojego rozwoju, zostawiając za sobą bezpowrotnie stadium metafizyczne i teologiczne; od tej pory to nauki pozytywne, oczyszczone z balastu doktryny religijnej i elementów tradycyjnej metafizyki, mają za zadanie zaspokajać intelektualne i duchowe potrzeby człowieka⁵⁸.

XVIII-wieczne oświecenie stanowi kluczowy etap w dziejach zachodniej kultury naukowej. Jest to epoka, której klimat intelektualny dobrze oddaje słowo „pluralizm”: pluralizm idei, pluralizm poglądów, a wreszcie pluralizm światopoglądów. Oświeceniowa myśl – której przykładowymi przejawami był racjonalizm, krytycyzm, antydogmatyzm, empiryzm, naturalizm czy redukcjonizm – była pluralistyczna, i to na miarę starożytności, gdy dopiero rodziły się rozmaite idee i stanowiska filozoficzne. Pluralizm ten dobrze widać także w kontekście dyskusji na temat wartości wierzeń religijnych, które obejmowały m.in. problem istnienia boskiego Absolutu: poglądy rozpościerające się od teizmu (w dodatku także zróżnicowanego, np. pod względem sposobów poznania Boga – od bardziej racjonalistycznego po tendencje fideistyczne i mistycyzujące), przez agnostycyzm aż po ateizm, który od tego czasu stał się poglądem zyskującym na znaczeniu⁵⁹. Nawet w obrębie prądów uznają-

58 A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J. K., Warszawa 2009.

59 Ujmując rzecz w nieco szerszej perspektywie, można powiedzieć, że w żadnej wcześniejszej epoce – nie licząc początków greckiej filozofii (zob. sekcja 2.1.1.) – w historii Zachodu nie nastąpiły tak

cych istnienie jakiejś postaci Absolutu panowało w oświeceniu zróżnicowanie: chrześcijański teizm z ideą osobowego Boga miał konkurencję w popularnym deizmie czy panteizmie. Jest więc oświecenie pluralistyczne w swoich ideowych podstawach, a pluralizm ten wzmacnia rozwój nauk szczegółowych, które zaczynają odsłaniać tajemnice funkcjonowania przyrody – tajemnice, stanowiące dotychczas arenę dla metafizycznych spekulacji, często pozbawionych szerszych odniesień do empirii.

Faktem jest, że przedstawiciele nowożytnego przyrodoznawstwa – z oświeceniowymi i nawiązującymi do tradycji oświeceniowej myślicielami na czele – zaproponowali wyjaśnienie licznych zjawisk, które dawniej usiłowano analizować na gruncie tradycyjnej, nierzadko religijnie inspirowanej filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Jak już zasygnalizowano, sukcesy nowożytnej nauki miały też konsekwencje filozoficzne, sprzyjały bowiem rozwojowi różnych idei i koncepcji, które często godziły w podstawy klasycznej metafizyki, do której chętnie odwoływał się Kościół. Wskazać tu można m.in. naturalizm w ontologii (monizm materialistyczny wyrażający się w przekonaniu, że zakres istnienia sprowadza się wyłącznie do istnienia materii) czy popularny w oświeceniu deizm.

śmiałe próby przekroczenia myślenia religijnego o świecie, jak właśnie w oświeceniu. Warto jednak dopowiedzieć, że o ile starożytne przejście od mitu do rozumu niekoniecznie pociągało za sobą systematyczną, pogłębioną krytykę teizmu i w mniejszej skali wiązało się z rozwojem naturalistycznej filozofii (do pewnych wyjątków można zaliczyć np. myśl Lukrecjusza), o tyle właśnie w oświeceniu krytyka teistycznego światopoglądu lub pewnych jego elementów przybrała bardziej gruntowną, pogłębioną postać.

Tego typu poglądy stanowiły istotne wyzwanie dla myśli Kościoła katolickiego, który przyjął zasadniczo defensywne, a niekiedy też wrogie nastawienie wobec nowych prądów i idei naukowych oraz filozoficznych. Wraz z kontrreformacyjnym Soborem Trydenckim (1545–1563) zaczęto dążyć do kodyfikacji nauczania kościelnego. Duchowieństwo coraz częściej myślało kategoriami jurydycznej, nieraz bardzo abstrakcyjnej teologii, a wszelkie nieprawomyślne poglądy poddawało surowej ocenie. Działalność inkwizycji rzymskiej czy funkcjonujący do połowy XX wieku Indeks ksiąg zakazanych – w którym znalazły się m.in. dzieła Kopernika, Keplera, Kartezjusza, Pascala czy Kanta – stanowią istotne przykłady kościelnej cenzury wymierzonej w poglądy noszące choćby znamiona nieortodoksyjnych.

Z punktu widzenia relacji między religią a kulturą filozoficzno-naukową szczególnie mroczny okazał się przełom wieków XVI i XVII, kiedy Kościół doprowadził do spalenia na stosie myślicieli krytycznych wobec katolickiej doktryny, jak np. Giordano Bruno (skazanego na śmierć za herezję) czy Lucilio Vanini (spalonego na stosie za „zbrodnię ateizmu”). Niedługo potem Kościół popadł w kolejne konflikty z nauką i kulturą, czego wymownym świadectwem był chociażby spór inkwizycji ze słynnym astronomem Galileuszem z początku XVII stulecia. Galileusza oskarżono o herezję, a u podstaw całego sporu leżała jego aprobata dla teorii heliocentrycznej. Dopiero po kilkuset latach, pod koniec XX wieku, papież Jan Paweł II uznał, że ówczesny Kościół popełnił błąd, potępiając włoskiego naukowca.

Tego typu przykłady pokazują, że Kościół nowożytny – pomimo tradycji sięgającej apologety Justyna czy poglądów takich filozofów jak Augustyn z Hippony – nie postawił na życzliwy

kontakt z nowożytną kulturą świecką, lecz wszedł z nią w poważny konflikt, zaogniany dodatkowo rozwojem różnych prądów filozoficznych, mogących stanowić zagrożenie dla tradycyjnej teologii katolickiej, jak np. mechanicyzm czy naturalizm. Dla Kościoła wyzwania płynęły też z innych stron. Obok nauk empirycznych i filozofii prężnie zaczęły oddziaływać również inne dziedziny wiedzy jak historia i literaturoznawstwo, które za przedmiot badań wzięły m.in. dzieje religii chrześcijańskiej oraz wczesnochrześcijańską literaturę. W wyniku badań takich XIX-wiecznych uczonych jak David Friedrich Strauss czy Ernest Renan zaczęto podważać wiarygodność historyczną ewangelii, postrzegając je bardziej jako świadectwa wiary pierwszych wspólnot chrześcijańskich aniżeli wartościowe źródła historyczne⁶⁰. Tym samym zaczęto też podważać boskość Jezusa z Nazaretu i jego boską samoidentyfikację, sugerując m.in., że Jezus był tylko charyzmatycznym nauczycielem, który uobecnił mesjańskie nadzieje narodu żydowskiego, ukazując przy tym moralny ideał, do którego winna dążyć ludzkość. Ewangelie w znanej nam postaci, w połączeniu z ich kościelną interpretacją, pozostają zaledwie świadectwem twórczej wyobraźni wspólnoty wierzących, którzy w literackiej odsłonie nadali osobie Jezusa nadnaturalne przymioty, których w rzeczywistości nie

60 Zob. np. E. Renan, *Żywot Jezusa*, przeł. A. Niemojewski, Łódź 1991. Historyczno-krytyczne badania nad życiem Jezusa z Nazaretu, uwzględniające kontekst społeczno-kulturowy czasów, w których żył i nauczał, podejmowano już w oświeceniu. Jednym z pionierów tego typu badań był Hermann Samuel Reimarus.

posiadał, a także przypisali mu intencje, jakich faktycznie nie miał, np. dotyczących założenia Kościoła.

Tym oto sposobem relacje na linii Kościół – kultura świecka stawały się coraz bardziej złożone. W tych okolicznościach XIX-wieczny Kościół wszedł w fazę bardzo napiętych stosunków ze światem naukowym, który – począwszy od filozofii, przez nauki przyrodnicze, aż po niektóre działy humanistyki – coraz bardziej oddalał się od ideału średniowiecznej, jednolitej ideowo *Christianitas*. Myśl tomistyczna, która kilka wieków wcześniej zdominowała kręgi kościelne, w świecie akademickim uchodziła za anachroniczną (niekiedy nawet w kręgach katolickich⁶¹), a na wartości zaczęły zyskiwać inne nurty filozofii, jak pozytywizm, ewolucjonizm, marksizm itd., których przedstawiciele mieli często bardzo krytyczny stosunek do wiary i religii. XIX-wieczna krytyka wierzeń religijnych, będąca pod wieloma względami kontynuacją idei oświeceniowych, stawała się coraz powszechniejsza, czemu dodatkowy wyraz dawały popularne wówczas prace takich uczonych jak Ludwig Feuerbach czy Friedrich Nietzsche⁶². W tym właśnie czasie popularne stały się ujęcia religii jako „opium dla ludu” (Marks) czy psychologicznej projekcji ludzkich pragnień (Feuerbach), co w połączeniu z silnie oddziałującymi nurtami empirystycznymi i racjonalistycznymi

61 Zob. S. Pawlicki, *Ks. Mariana Morawskiego filozofia i jej zadanie*, „Przegląd Polski” 45 (1878), s. 384; B. Skarga, *Część II: lata 1864–1895*, [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 246.

62 Zob. F. Nietzsche, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.

radykałnie osłabiało społeczno-kulturowy autorytet Kościoła, religii i akademickiej teologii.

To właśnie w kontekście tej napiętej sytuacji należy rozpatrywać obronną, defensywną postawę Kościoła drugiej połowy XIX stulecia. Postawa hierarchów kościelnych wobec różnych zjawisk ówczesnej kultury rozpościerała się od zachowawczej, przez krytyczną, aż po wrogą. Dobrze ilustrują to liczne dokumenty Kościoła, jak np. *Syllabus błędów* papieża Piusa IX z 1864 roku, w którym potępiono oddziałujące wówczas idee filozoficzne i społeczno-polityczne. Równie krytyczna wobec nowych prądów intelektualnych okazała się spuścizna Soboru Watykańskiego I (1869–1870), w trakcie którego propagowano ideę, jakoby to wiara religijna (*fides quae*) miała stanowić punkt odniesienia dla rozstrzygania o wartości wyników nauki i filozofii. W Kościele promowano wówczas wyłącznie myśl tomistyczną jako jedynie słuszną drogę filozoficznego poznania prawdy o świecie. W 1879 roku – a więc w okresie, kiedy świat nauki i naukowo zorientowanej filozofii postrzegał tradycję arystotelesowsko-tomistyczną już wyłącznie w kontekście historycznym, a nie merytorycznym – papież Leon XIII nawoływał do odnowy dorobku filozoficznego Tomasza z Akwinu w celu „ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych”⁶³.

Świat akademicki żył już w tym czasie innymi problemami. Rozwijała się psychologia empiryczna, w biologii oddziaływał ewolucjonizm, a fizyka podejmowała kluczowe – także

63 Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, nr 31.

z punktu widzenia filozofii – zagadnienia dotyczące struktury materii, przy okazji kładąc grunt pod rozwój xx-wiecznych rewolucji naukowych, które przeobraziły dotychczasowy obraz świata, zarówno w skali makro (teoria względności Einsteina), jak i mikro (mechanika kwantowa, która uświadomiła uczonym złożoność świata fizycznego)⁶⁴. Idea „ochrony wiary” za pomocą filozofii arystotelesowsko-tomistycznej trafiła na podatny grunt tylko w niektórych ośrodkach katolickich (jak belgijskie Louvain, gdzie usiłowano harmonizować tomizm z naukami⁶⁵; historia pokazała jednak, że próby te okazały się bezskuteczne), a poza tym nie przebiła się do powszechnego obiegu kulturowego ani nie oddziaływała w kręgach naukowych. Potrzeba było czasu, aż środowiska kościelne również dojrzeją do zmiany paradygmatu w teologii. Proces ten zainicjowany został na szerszą skalę dopiero w drugiej połowie xx stulecia.

64 Zob. D. Wallace, *Filozofia fizyki. Krótkie wprowadzenie*, przeł. W. Sady, Łódź 2022.

65 W Polsce tzw. tomizm lowański rozwijali m.in. Franciszek Gabryl i Kazimierz Kłósak.

3

Zagadnienia metodologiczne

W obszarze współczesnych dyskusji na styku nauki i wiary bardzo częstym punktem odniesienia są zagadnienia metodologiczne. Zarówno przedstawiciele nauk szczegółowych, jak i teologowie usiłują zdobywać wiedzę w interesującym ich obszarze za pomocą różnych, nieraz bardzo drobiazgowo określonych reguł postępowania, czyli metod badawczych. Niniejszy rozdział charakteryzuje wybrane różnice między metodami nauki i teologii, a ponadto naświetla panoramę możliwych podejść do relacji nauka–religia w kontekście kilku kluczowych – właśnie z metodologicznego punktu widzenia – problemów¹. Problemy te dotyczą kwestii odniesienia nauki i religii do rzeczywistości (czy nauka i religia mają wspólny obszar badawczy, tj. czy

1 Zob. T. Clements, *Nauka kontra religia*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2002; A. McGrath, *Nauka i religia*, dz. cyt., s. 65.

odnoszą się do tej samej rzeczywistości?) oraz powiązań między twierdzeniami nauki i religii (czy między wypowiedziami nauki i religii zachodzą sprzeczności, czy też panuje między nimi zgodność lub niezależność?).

3.1. Różnice między nauką a teologią

Podjmując refleksję nad sposobami uprawiania nauk szczegółowych, wkraczamy w obszar tzw. metanauki. Metanauka, występująca często pod nazwami „filozofia nauki” albo „ogólna metodologia nauk”, jest względnie młodym działem filozofii, usiłującym przede wszystkim uchwycić specyfikę rozmaitych procesów związanych z uprawianiem nauki². Ściślej rzecz ujmując, dyscyplina ta usiłuje odpowiedzieć m.in. na takie pytania:

- czym jest nauka?
- jakie cechy odróżniają badania naukowe od innych rodzajów działalności poznawczej?
- jakie są sposoby – czyli właśnie metody – zdobywania i uzasadniania wiedzy naukowej?
- czym charakteryzuje się język naukowy?
- jakie czynniki mają wpływ na rozwój nauki?

Powyższe kwestie mogą nasuwać myśl, że filozofia nauki ma wiele wspólnego z epistemologią, ponieważ w zakresie jej zainteresowań są m.in. rozmaite problemy dotyczące sposobu

2 Zob. np. A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 1993; M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 2011; A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006; J. Losee, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, przeł. T. Bigaj, Warszawa 2001.

poznawania świata. Jest w tym sporo racji, przy czym należy od razu podkreślić, że w ogólnej metodologii nauk chodzi o bardzo specyficzny typ poznania, jakim jest poznanie naukowe. Właśnie w tym kontekście filozofowie nauki zastanawiają się m.in., czym jest teoria naukowa. A podejmując to zagadnienie, rozważają kwestię stosunku teorii przyrodniczych do świata: czy teorie te odzwierciedlają procesy zachodzące w przyrodzie i mówią nam, jak faktycznie przebiegają zjawiska fizyczne, a być może bazują one – przynajmniej w pewnym zakresie – na konwencjonalnych konstruktach umysłu, niezupełnie przystających do rzeczywistości? W ten oto sposób na gruncie filozofii nauki powraca stary spór o realizm epistemologiczny, a wraz z tym sporem pojawiają się inne tradycyjne pytania filozofii, jak chociażby problem prawdy.

Analizy metodologiczne są bardzo istotne także z punktu widzenia relacji nauka–religia. Zarówno przedstawiciele nauki, jak i teologowie, pragną powiedzieć coś o świecie. Obie strony przemawiają jednak różnymi językami, w różny sposób formułują też swoje „teorie”, które mają odnosić się do badanej rzeczywistości. W tym właśnie miejscu odsłania się obszar metodologicznych analiz. Faktem jest, że pomiędzy badawczą postawą naukowca a postawą teologa – który zwykle także aspiruje do uprawomocnienia teologii jako dyscypliny naukowej – dostrzec można liczne różnice, niektóre bardziej, a inne mniej oczywiste. W opinii niektórych różnice te są na tyle istotne, że nie sposób uznać teologii za naukę, podczas gdy inni argumentują, iż świadczą one co najwyżej o tym, że teologia jest nauką innego rodzaju niż np. fizyka czy biologia. Trwa więc spór o to, jakiego typu wiedzy dostarcza poznanie zdobywane

metodami teologii i jak refleksja teologiczna ma się do wiedzy naukowej typu *science*.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że różnego rodzaju spory metodologiczne toczą się praktycznie od zarania nauki. Historia dostarcza licznych przykładów, że w toku dziejów zmieniają się nie tylko konkretne teorie naukowe (gorsze teorie zastępuje się lepszymi), lecz ewolucji podlega także refleksja nad tym, czym jest teoria naukowa, jaki jest zasięg i jakie są granice poznania naukowego. Zmieniają się standardy naukowości, pojawiają się kolejne teorie nauki, a jedną z cech charakterystycznych dla współczesnej metodologii jest brak uniwersalnej, powszechnie akceptowalnej koncepcji nauki³. Można przypuszczać, że jest tak, ponieważ refleksja nad metodą rozwija się wraz z ewolucją nauki; to aktywność badawcza samych uczonych generuje pytania i problemy metodologiczne, które następnie stają się przedmiotem pogłębianych analiz i źródłem rozmaitych stanowisk.

Spór o to, w świetle jakich kryteriów oceniać konkurujące ze sobą wizje metodologiczne, wciąż trwa. Wszystko to sprawia, że refleksja nad metodologicznym statusem teologii nie jest tak prosta, jakby się mogło wydawać. W wielu przypadkach ocena teologii bywa zależna od przekonań metodologicznych oceniającego, a te z kolei niejednokrotnie mają za sobą zaplecze np. w postaci bogatego tła kulturowego, klimatu intelektualnego epoki

3 Zob. J. Życiński, *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, Kraków 2013.

czy powszechnie akceptowanych w środowisku akademickim stylów myślenia⁴.

Abstrahując od zasygnalizowanych kwestii spornych, w tej części książki uwypuklone zostaną kluczowe różnice między postawą badawczą naukowca a postawą teologa, który kieruje się odmiennymi sposobami zdobywania i uzasadniania przekonań. W kontekście wskazanych różnic trwają dyskusje, który ze sposobów poznania (naukowy czy teologiczny) jest bardziej rzetelny i przynosi lepsze poznawczo rezultaty, oczywiście przy założeniu wspólnych obszarów odniesienia. Przykładowe odpowiedzi na to pytanie pojawią się w drugiej części tego rozdziału, gdzie zestawione zostaną najważniejsze modele relacji nauka–religia.

3.1.1. Postawa naukowa

Ze względu na objętość książki nie sposób omówić tu choćby kilku przykładowych metod badawczych. Dlatego poniższe zestawienie wybranych elementów składających się na postawę naukową należy potraktować jedynie jako przybliżenie ogólnych tendencji, które stanowią ważny składnik praktyki badawczej⁵. Zarys ten posłuży naświetleniu podstawowych różnic między nauką a teologią z perspektywy metodologicznej. Czytelników

4 Por. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 2001.

5 Zob. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2012, s. 157.

zainteresowanych szczegółowymi aspektami metodologii nauk zachęcam do lektury innych opracowań⁶.

Zacząć wypada od truizmu: nie istnieje nauka jako taka. Istnieją nauki, które różnią się między sobą przedmiotem badań i które posługują się odmiennymi metodami zdobywania wiedzy. Fizyk pracuje inaczej niż biolog, biolog inaczej niż geograf, a geograf inaczej niż socjolog. Niekiedy nawet w obrębie jednej grupy nauk (np. społecznych) wyróżnia się szereg procedur i technik badawczych – np. ilościowych i jakościowych – które znacząco się od siebie różnią. Uczeni mają zazwyczaj względnie dużą wolność w wyborze metody badania; efektywność i realizacja celów badawczych bywa w tym kontekście ważniejsza od trzymania się sztywno narzuconych reguł metodologicznych. Monopolizacja pewnych metod jako jedynie naukowych bywa zresztą uważana za szkodliwą dla rozwoju nauki⁷. Czy w związku z tym można wyodrębnić jakieś wspólne elementy, charakterystyczne dla działalności badawczej reprezentantów różnych dyscyplin naukowych (a przynajmniej tych z kręgu nauk matematyczno-przyrodniczych)?

Niewątpliwie jednym z podstawowych elementów, a może nawet źródeł, postawy badawczej jest pragnienie zrozumienia świata (albo przynajmniej jakiejś jego części). Warto w tym miejscu

6 Zob. np. J. Rodzeń, *Czy sukcesy nauki są cudem? Studium filozoficzno-metodologiczne argumentacji z sukcesu nauki na rzecz realizmu naukowego*, Tarnów 2005; A. Grobler, *Metodologia nauk*, dz. cyt.

7 Zob. K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1: *Wybór pism z lat 1920–1939*, dz. cyt., s. 276; E. Mayr, *To jest biologia. Nauka o świecie żywym*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2002, s. 55.

odwołać się do historii nauki. Gdy pierwsi filozofowie greccy angażowali się w rozważania nad naturą rzeczywistości, usiłując odkryć fundamentalne prawidłowości rządzące przyrodą, kierowali się właśnie pragnieniem zrozumienia rozmaitych zjawisk zachodzących w świecie. Zachwyt i zdumienie tym, jak funkcjonuje przyroda, od ponad dwóch tysięcy lat stanowią siłę napędową działalności badawczej w naukach typu *science*. Chęć zrozumienia otaczającej nas rzeczywistości i naszego miejsca w świecie to naturalna potrzeba, doskonale widoczna zwłaszcza w świecie akademickim. Gdy jońscy filozofowie postawili po raz pierwsze pytanie o *arché*, pragnęli tak naprawdę pojąć, co jest elementarnym tworzywem rzeczywistości, jaka jest natura i przyczyny zjawisk zachodzących w przyrodzie. Tę postawę zaciekawienia światem „odziedziczyły” po nich kolejne generacje uczonych; i to do tego stopnia, że także we współczesnej nauce – choć jest to nauka rozwarstwiona już na wiele szczegółowych dyscyplin, a nierzadko też podporządkowana różnym doraźnym potrzebom społecznym (i niestety politycznym) – pragnienie zrozumienia świata nadal stanowi istotne źródło badawczych sukcesów.

Chociaż pragnienie zrozumienia świata jest istotnym elementem postawy naukowej, to sama intelektualna ciekawość nie przynosi jeszcze rezultatów poznawczych w postaci hipotez⁸ bądź teorii opisujących jakies aspekty funkcjonowania przyrody. Droga od postawy zaciekawienia światem do zorganizowanych struktur teoretycznych, które poznajemy z naukowych

8 Przez „hipotezę” można rozumieć domysł proponujący wyjaśnienie jakiegoś zjawiska (lub prawidłowości).

podręczników, bywa długa i złożona. Już starożytni Grecy wiedzieli, że nie każda wypowiedź o świecie może zostać zaakceptowana, lecz tylko taka, która jest dobrze uzasadniona. Poszukiwanie uzasadnień dla proponowanych poglądów jest podstawowym przejawem racjonalnej postawy uczonego. Od wieków nauka słusznie kojarzy się właśnie z tym, co „racjonalne”.

Istnieją różne rozumienia racjonalności, a spory w tej kwestii toczą się już tak długo, jak długie są dzieje filozofii. W kontekście interesujących nas zagadnień poprzestańmy na uwagach Joachima Wehlera, który rozumiał racjonalność po prostu jako „zdolność człowieka do odpowiadania na pytania za pomocą argumentów i poprzez odwołanie do doświadczenia, jak też dokonywania rozstrzygnięć podług tej zasady argumentu i uzasadniania”⁹. Gdy spojrzeć na nauki szczegółowe, to takie rozumienie racjonalności znajduje w niej pewne ważne odpowiedniki¹⁰. W odniesieniu do specyfiki wyjaśnień naukowych zwraca się uwagę na wymóg poprawności logicznej oraz konieczność stosowania ścisłej, precyzyjnej terminologii: używane nazwy powinny mieć wyraźny zakres i jasną treść. Kluczowa w nauce jest oczywiście treść empiryczna: uczeni cenią to, co potwierdzone doświadczalnie, np. wskutek prawidłowo kontrolowanych procedur obserwacji czy eksperymentu. Podstawa empiryczna w połączeniu z poprawnością logiczno-językową stanowią istotę twierdzeń naukowych. Innymi słowy, argumenty i uzasadnienia uczonego muszą być logiczne oraz sprawdzalne.

9 J. Wehler, *Zarys racjonalnego obrazu świata*, przeł. M. Poręba, Warszawa 1998, s. 22.

10 Zob. T. Clements, *Nauka kontra religia*, dz. cyt., s. 46.

Filozofowie nauki zwykli mawiać w tym kontekście o tzw. intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności twierdzeń naukowych. To pierwsze odnosi się do możliwości ich empirycznej weryfikacji przez innych uczonych, a drugie związane jest ze stosowaniem w nauce odpowiednich procedur oraz specyficznego języka, który został powszechnie przyjęty przez świat akademicki. Warto w tym miejscu dodać, że w dążeniu do poznania świata niektóre nauki – jak np. fizyka – do tego stopnia umiływały precyzję, iż w toku historycznego rozwoju zastąpiły wiele tradycyjnych wyrażen (często zaczerpniętych z języka potocznego) ścisłymi modelami matematycznymi. Już w XVII wieku Galileusz zwrócił uwagę, że księga przyrody jest zapisana w języku matematyki. Dalszy rozwój nauki tylko to przekonanie potwierdził. W przypadku zmatematyzowanych nauk intersubiektywna komunikowalność jest znacznie wyższa niż w przypadku innych dyscyplin, które operują terminami o mniejszym stopniu precyzji. Do kwestii języka naukowego wrócimy jeszcze za moment, a póki co warto przyjrzeć się bliżej kwestii intersubiektywnej sprawdzalności.

Weryfikacja twierdzeń naukowych przez innych uczonych jest możliwa m.in. dzięki temu, że współczesna nauka bazuje na tzw. regule metodologicznego naturalizmu. Reguła ta nakazuje tłumaczyć określony stan układu fizycznego przez odwołanie się do innych stanów fizycznych tego układu¹¹. Innymi słowy, jest to procedura metodologiczna postulująca, aby każde

11 J. Breś, *Naturalizm we współczesnej filozofii nauki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 39 (2003) nr 1, s. 158.

zjawisko występujące w przyrodzie tłumaczyć poprzez odwołanie się do innych zjawisk naturalnych (fizycznych). Zastosowanie tej reguły można zilustrować na znanym przykładzie zjawiska wyładowania atmosferycznego. Dla konkretnego zjawiska fizycznego (stwierdzony obserwacyjnie fakt wyładowania) poszukuje się fizycznych czynników, które pozwolą to zjawisko wyjaśnić: w przypadku wyładowania atmosferycznego będzie to nagromadzenie ładunków elektrycznych w atmosferze. Z historycznego punktu widzenia, nauki zaczęły osiągać znaczące wyniki właśnie wtedy, kiedy konsekwentnie zastosowały regułę naturalizmu metodologicznego, rezygnując m.in. z zakorzenionych w tradycji wyjaśnień o charakterze mitologicznym, które wskazywały na ponadnaturalne przyczyny obserwowalnych zjawisk. Na przykład w mitologii greckiej powszechny był pogląd, że za wyładowania atmosferyczne odpowiadał czynnik boski. Historia nauki pokazuje, że naturalistyczny opis prawidłowości zachodzących w świecie okazał się nie tylko skuteczny, ale też pozwolił uczonym na konfrontowanie oraz ocenę wartości alternatywnych hipotez tłumaczących różnorodne zjawiska, które wcześniej wydawały się tajemnicze i zagadkowe.

Reguła naturalizmu metodologicznego powiązana jest z inną powszechnie stosowaną zasadą postępowania badawczego, mianowicie zasadą ekonomii myślenia (lub „prostotą wyjaśnień”). W praktyce badawczej uczeni odwołują się do możliwie najmniejszej liczby pojęć oraz założeń, które są niezbędne do uzyskania satysfakcjonującego, precyzyjnego opisu i wyjaśnienia badanego fenomenu. W zaawansowanych metodologicznie naukach, do jakich należy fizyka, mówi się niekiedy o prostocie i matematycznej elegancji, które należy rozumieć łącznie

w odniesieniu do prostoty semantycznej (chodzi tu o możliwe proste – w znaczeniu wskazanym wyżej – matematyczny opis świata) oraz prostoty ontologicznej (przyjęcie jak najmniejszej liczby założeń w odniesieniu do struktury przyrody, która stanowi przedmiot badania). W połączeniu z wartością predykcyjną teorii i jej zgodnością z doświadczeniem są to, jak uważają niektórzy, kluczowe elementy dobrej teorii naukowej¹².

Kolejnym przejawem postawy naukowej jest antydogmatyzm, czyli krytyczny, a niekiedy wręcz sceptyczny stosunek do wszelkich przekonań i twierdzeń o rzeczywistości, które nie są dostatecznie uzasadnione. Jednym z kluczowych czynników chroniących naukę przed dogmatyzmem jest, jak twierdzi wielu metodologów, formułowanie hipotez naukowych w taki sposób, by można było nieustannie poddawać je testom sprawdzającym, które mogłyby je obalić. Przykładowo, spopularyzowana po drugiej wojnie światowej koncepcja Karla Poppera, czyli tzw. metoda hipotetyczno-dedukcyjna, polegała (w dużym uproszczeniu) na stawianiu hipotez, z których drogą dedukcji wyprowadzane są wnioski o charakterze przewidywań¹³. Następnie przewidywania te są konfrontowane z doświadczeniem, czyli poddaje się je procedurze sprawdzianu empirycznego

12 Zob. L. Sokołowski, *Teorie efektywne i emergencja fizycznego obrazu świata*, [w:] *Struktura i emergencja*, red. M. Heller, J. Mączka, Kraków–Tarnów 2006, s. 123; L. Sokołowski, *Człowiek jako twórca teorii fizycznych w wieloświecie*, [w:] *Człowiek. Twór Wszechświata – twórca nauki*, red. M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, Kraków–Tarnów 2007, s. 73–74.

13 K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002.

(w drodze obserwacji lub eksperymentu). Hipotezy, które pomysłnie przejdą sprawdzian, można uznać za potwierdzone, przy czym nie jest to potwierdzenie definitywne; zawsze może się bowiem zdarzyć, że hipoteza zostanie w przyszłości obalona, czyli – mówiąc technicznie – sfalsyfikowana¹⁴.

Falsyfikacjoniści generalnie wychodzą z założenia, że nauka – która nie jest tylko oparta na procedurze rejestrowania zjawisk, gdyż te są osadzone w systemie danych teoretycznych (tzn. obserwacje zależą od teorii, a ustalanie faktów dokonuje się w kontekście przyjętej uprzednio nadbudowy teoretycznej) – jest ciągłym procesem przybliżania się do prawdy. Jednym z zadań uczonych jest podważanie i wysuwanie kontrargumentów przeciwko powszechnie przyjętym wyjaśnieniom. Odrzuca się dogmatyzm, uważając, że teorie naukowe są zawsze „tylko” prawdopodobnie prawdziwe, a postęp w nauce polega na zastępowaniu gorszych teorii teoriami lepszymi¹⁵, na potwierdzaniu hipotez śmiałych i falsyfikowaniu hipotez ostrożnych. Nauka nie odkrywa prawdy ostatecznej o czymkolwiek, lecz drogą prób i błędów próbuje lepiej zrozumieć różne aspekty rzeczywistości. Stąd uczony czy filozof mogą badać co najwyżej efektywność i stopień przybliżenia teorii naukowej do prawdy o świecie.

14 Tak rozumiany falsyfikacjonizm ma jednak pewne ograniczenia, zob. np. A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, dz. cyt., s. 76.

15 Akceptacja nowej teorii następuje wtedy, gdy jest ona w stanie objasnić wszystkie zjawiska, które objaśniała teoria poprzednia, a także wyjaśnia lub przewiduje nowe zjawisko (lub zjawiska), którego nie wyjaśniała, ani nie przewidywała wcześniejsza teoria.

Warto dodać, że poglądy Poppera z czasem zostały nieco zmodyfikowane przez jego komentatorów i kontynuatorów¹⁶, co stanowi dobrą ilustrację zjawiska polegającego na tym, że zmieniają się (bądź ewoluują) nie tylko teorie naukowe, lecz także poglądy metodologiczne. W kontekście propozycji Poppera historycy nauki wskazywali, że istnienie rozstrzygających falsyfikacji nie jest wcale tak oczywiste, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że wartość zdań obserwacyjnych, będących podstawą falsyfikacji, może ulec zmianie wraz z rozwojem wiedzy¹⁷. Część metodologów podkreślało, że wykonanie pojedynczej obserwacji niezgodnej z teorią nie powinno jeszcze prowadzić do ostatecznego obalenia teorii. Teorie stanowią bowiem złożone, strukturalne całości (zespoły), które należy rozpatrywać w kontekście tzw. programów badawczych i oceniać, na ile programy te prowadzą do przyrostu wiedzy o świecie¹⁸. Położono

16 Wokół koncepcji Poppera narosło wiele nieporozumień, mających swoje źródło zwłaszcza w przyjętym przez tego filozofa kryterium demarkacji, które właściwie wykluczało wiele teorii z obszaru teorii naukowych, m.in. neodarwinowską teorię ewolucji. Biologowie zainteresowani filozoficznymi aspektami nauki zakwestionowali jednak pogląd Poppera, wskazując, że teoria ewolucji w obecnym kształcie spełnia kryterium falsyfikacji (zob. np. A. Łomnicki, *Czy darwinowska teoria ewolucji jest falsyfikowalną teorią naukową?*, [w:] *Otwarta nauka i jej zwolennicy*, red. M. Heller, J. Urbaniec, Tarnów 1996, s. 11–21). W tym wypadku dyskusje wokół teorii ewolucji można potraktować jako interesujące świadectwo kontrowersji metodologicznych, które miały znaczenie w wypracowaniu bardziej zniuansowanych wersji falsyfikacjonizmu.

17 Zob. A. Chalmers, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 92.

18 Zob. I. Lakatos, *Pisma z filozofii...*, dz. cyt., s. 72, 146.

też nacisk na potencjalną wartość rywalizujących ze sobą teorii: warto porównywać stopnie falsyfikowalności między teoriami, badając przy tym, która z teorii przewiduje nowe rodzaje zjawisk. Nawet sfalsyfikowane hipotezy mogą być tymczasowo aprobowane, o ile mają bogatszą treść empiryczną od hipotez alternatywnych. Ponadto wyeksponowano również ten aspekt rozwoju nauki, który jest związany z technologiami badawczymi. Praktyka naukowa pokazuje, że nie każde przewidywanie wypływające z hipotezy bywa (na danym etapie rozwoju technologicznego) możliwe do potwierdzenia czy sfalsyfikowania. Mimo to uczeni często nie odrzucają definitywnie takich hipotez, ponieważ biorą pod uwagę ich znaczenie teoretyczne oraz możliwość empirycznego potwierdzenia w przyszłości – głównie wskutek postępu w dziedzinie technologii badawczych.

Innym ważnym elementem, który stanowi o specyfice nauki, jest również naukowy język – choć być może należałoby tu powiedzieć o wielu specyficznych językach, jakimi operuje się w różnych dyscyplinach naukowych, np. w psychologii, chemii, biologii czy fizyce. Naukowa terminologia rozwija się od czasów starożytnych (zob. rozdz. 2), ale szczególnie bujny etap ewolucji pojęć naukowych nastąpił wraz z rozkwitem zmatematyzowanego przyrodoznawstwa w okresie nowożytnym. Analiza języka nauki stanowi istotny element rozważań metodologicznych, gdyż to przy pomocy języka odnosimy się do rzeczywistości. Intersubiektywny sposób komunikowania jest możliwy tylko za pośrednictwem wypowiedzi językowych.

Język każdej rozwiniętej metodologicznie nauki różni się znacząco od języka codziennej komunikacji, a zasadnicza

odmienność leży przede wszystkim w stopniu precyzji¹⁹. W nauce dąży się do tego, aby używanym słowom nadać ściśle, klarowne znaczenie. Zakres znaczeniowy terminów naukowych powinien być wąski, a treść możliwie jasna – po to, aby terminy te były zrozumiałe także dla innych naukowców. W tym właśnie wyraża się wspomniana wcześniej intersubiektywna komunikowalność. Nie powinno więc dziwić tak wielkie przywiązanie naukowców do definicji, a także różnego rodzaju klasyfikacji, typologii itd. Jeśli jakaś dyscyplina operuje mętną, niejasną terminologią, gdy zakres i treść używanych wyrażen nie są dostatecznie zdeterminowane, sukcesy poznawcze takiej nauki są zwykle znikome.

Dobrze ilustrują to przykłady z historii nauki, zwłaszcza historii fizyki. Pouczający jest fakt, że w czasach, kiedy zjawiska fizyczne usiłowano opisywać np. językiem filozofii Arystotelesa, fizycy napotykali liczne trudności w ujmowaniu wielu zjawisk zachodzących w przyrodzie. Interesującym przykładem była chociażby arystotelesowska koncepcja ruchu: napotkała ona poważne trudności w średniowieczu i w czasach nowożytnych, gdyż wnioski wypływające z teorii Arystotelesa nie zgadzały się z doświadczeniami prowadzonymi przez uczonych. Przy okazji tych kontrowersji potwierdziło się, że arystotelesowska terminologia – choć w wielu przypadkach bardziej precyzyjna od mowy potocznej – jest jednocześnie zbyt mało precyzyjna, aby za jej pomocą można było wyjaśnić złożoną strukturę

19 Zob. C. F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*, przeł. K. Napiórkowski i in., Warszawa 1978, s. 114.

świata i pewne prawidłowości rządzące przyrodą. Dopiero wtedy, gdy wraz z badawczymi sukcesami Newtona fizycy zaczęli powszechnie stosować definicje operacyjne – czyli definicje stanowiące opis operacji pomiaru określonej wielkości fizycznej – otaczająca rzeczywistość zaczęła odsłaniać przed naukowcami swoje tajemnice. To właśnie dzięki zmatematyzowaniu nauk uczeni zaczęli osiągać poznawcze wyniki. W efekcie dezaktualizacji uległo z czasem np. zakorzenione w filozoficznej tradycji pojęcie „materii” (kluczowe także u Arystotelesa), które zaczęto zastępować właśnie terminami zdefiniowanymi operacyjnie, takimi jak masa czy energia. Można powiedzieć, że matematyczne modele okazały się po prostu skuteczniejsze w opisywaniu rzeczywistości niż fizyka uprawiana w oparciu o potoczne doświadczenie, wyrażane przez intuicyjnie rozumiane terminy.

Matematyka okazała się zresztą nie tylko językiem fizyki, lecz także narzędziem organizującym naukowe myślenie. Bujny rozkwit fizyki stał się możliwy dlatego, że wielość zjawisk odkrywanych w przyrodzie można było przełożyć na matematyczne modele; nie powinno więc zaskakiwać, że prawa współczesnej fizyki mają właśnie postać matematyczną. Poznawcze sukcesy fizyki sprawiły, że matematyka została uznana wręcz za wzorcowy (przynajmniej na gruncie nauk przyrodniczych) język służący do formułowania teorii naukowych oraz wskazywania na to, co z teorii naukowych wynika²⁰. Teorie naukowe stanowią zaś zasadniczy cel dociekań badawczych: te logiczne

20 Zob. J. Kemeny, *Nauka...*, dz. cyt., s. 41.

konstrukcje tworzą złożoną, zwartą całość, obejmując prawa przyrody, fakty uzyskane w drodze badań, jak i liczne hipotezy oraz związane z nimi koncepcje²¹. Przykładów tak rozumianej teorii dostarcza nie tylko fizyka, ale także mniej zmatematyzowane gałęzie wiedzy, jak chociażby biologia (np. teoria ewolucji)²².

Wskazane elementy składające się na postawę naukową z pewnością nie wyczerpują zagadnienia. Tym samym zachęcam do samodzielnego prześledzenia różnych kontrowersji na polu filozofii nauki, np. sporów o metodę naukową, racjonalność ewolucji nauki, kwestię demarkacji czy status poznawczy teorii naukowych²³. Rzucają one światło na metodologiczną specyfikę nauk, zwłaszcza w kontekście interesujących nas w tej książce problemów. Natomiast przytoczone tu elementy postawy badawczej – choć stanowią tylko pewną ilustrację szerszego zjawiska – wskazują, że w obrębie nauk empirycznych za rzetelną wiedzę uznaje się wiedzę uzyskaną w drodze systematycznych, powtarzalnych badań (spełniających postulat,

21 Zob. M. Heller, *Projekt czy przypadek*, [w:] *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. T. Maziarka, Kraków 2020, s. 21.

22 Uwagi na temat prób matematyzacji biologii – zob. np. J. Kozłowski, *Czy teorię ewolucji można zmatematyzować?*, [w:] *Ewolucja życia i ewolucja wszechświata*, red. J. Mączka, P. Polak, Kraków 2011, s. 75–84; J. Uchmański, *Matematyczność biologii*, „Filozofia Nauki. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 3 (2015), s. 345–352; I. Stewart, *Matematyka życia*, przeł. E. Łokas, B. Bieniok, Warszawa 2014.

23 Zob. W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Toruń 2013.

iż wyniki takich samych doświadczeń, prowadzonych w identycznych warunkach, będą identyczne), sformułowaną w oparciu o poprawne logicznie rozumowania i wyrażoną w możliwe precyzyjnych szatach pojęciowych (niekiedy w języku matematyki). Historia nauki świadczy o tym, że to właśnie metody badawcze, czyli *de facto* procedury pozwalające w sposób systematyczny oddzielać prawdę od fałszu, umożliwiły nie tylko rozwikłanie wielu zagadek związanych z funkcjonowaniem świata, lecz także rozwój techniki.

Na tym tle warto postawić pytanie o specyfikę metodologiczną teologii.

3.1.2. Postawa teologiczna

Metodologiczne uwagi na temat teologii (zwłaszcza kluczowego działu teologii, jakim jest teologia dogmatyczna, badająca i formułująca podstawy doktrynalne chrześcijaństwa) należy rozpocząć od wskazania teologicznych źródeł poznania. Teologowie rozmaitych chrześcijańskich denominacji w tym kontekście wskazują na autorytet tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu, które – mimo że bywają różnie interpretowane – mają stanowić główne źródło religijnej wiedzy na temat Boga, człowieka i świata. Innymi słowy, teolog nie bada rzeczywistości poprzez systematyczne obserwacje czy kontrolowane procedury eksperymentu, lecz formułuje wnioski o Bogu i świecie (w tym o człowieku) na bazie refleksji dotyczącej tekstów biblijnych.

Przekonanie o tak istotnym znaczeniu Biblii wyrasta z wiary, że księga ta została natchniona przez Boga²⁴ i zawiera informacje o boskim objawieniu. Kluczowym zadaniem teologii jest to objawienie zrekonstruować, poddać analizie i przekazać wiernym, np. w postaci dogmatycznych orzeczeń. Biblia stanowi więc tutaj podstawowe źródło teologicznego poznania, a kluczową metodą zdobywania wiedzy teologicznej jest interpretacja tekstów biblijnych. Teolog wierzy bowiem, że przez tekst biblijny przemawia sam Bóg. Sposobami odczytywania religijnego znaczenia Biblii zajmuje się odrębna gałąź teologii, jaką jest tzw. hermeneutyka biblijna.

Niektóre odłamy chrześcijaństwa, a wśród nich katolicyzm, przyjmują jeszcze przynajmniej jedno źródło przedmiotowe: jest nim tzw. Tradycja, odnosząca się do wielowiekowego procesu przekazywania zasad wiary, jaki dokonuje się za pośrednictwem następców apostołów (w Kościele katolickim są to biskupi w łączności z papieżem). Znaczenie Tradycji umocnił m.in. słynny dogmat o nieomyślności papieństwa z czasów Soboru

24 Przez „natchnienie biblijne” katolicka teologia rozumie „szczególny, nadprzyrodzony charyzmat, a więc niezasłużony dar Boga, udzielony wspólnocie Bożej, obejmujący zarówno ludzi tworzących księgę, jak i samą Biblię [...] Działanie Boga, zwane natchnieniem, obejmuje wszystkich, którzy w sposób twórczy brali udział w powstawaniu, przekazywaniu i spisywaniu ksiąg biblijnych” (H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 18).

Watykańskiego I, który wskazał papieża jako osobę nieomylną w sprawach dotyczących zasad wiary i moralności²⁵.

Refleksja nad źródłami teologicznej wiedzy wskazuje więc, że teologia bazuje przede wszystkim na specyficznym rozumianym autorytecie. Może to być autorytet wyłącznie biblijny, jak w pewnych odłamach protestantyzmu, gdzie króluje zasada *sola scriptura* (łac. „jedynie Pismo”), w świetle której Biblię traktuje się jako samowystarczalne źródło wiary. Autorytet jednak może mieć również charakter instytucjonalny, jak w przypadku Kościoła katolickiego²⁶, w obrębie którego dokonuje się proces interpretacji orędzia biblijnego, a doktryna jest formułowana i przekazywana wiernym np. w katechizmach i nauczaniu papieskim. W tym przypadku Biblia i Tradycja stanowią dwa źródła teologicznego poznania²⁷. Niezależnie od przyję-

25 Warto dopowiedzieć, że idee stanowiące podstawę dogmatu nie ukształtowały się nagle, dopiero w XIX wieku. Wręcz przeciwnie – dogmat ten miał swoje oparcie w złożonych dziejach papiestwa, a świadectwem historycznych źródeł tej specyficznej teologii papieskiej nieomylności jest np. ogłoszony w XI wieku *Dictatus Papae*. Był to dokument zawierający tezy przypisujące papieżowi niemal nieograniczoną władzę, rozciągającą się nawet na obszary życia świeckiego. Przeciw ambicjom papieży wystąpiły później m.in. ruchy reformacyjne, które zakwestionowały pogląd o papieskim pośrednictwie między wiernymi a Bogiem.

26 „Katolicka interpretacja tekstu biblijnego musi umieć odczytać sens orędzia Biblii także w kontekście życia i wiary Kościoła” (J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 215).

27 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965, nr 6–7. Jak głosi katolicka „Instrukcja

tego rozwiązania, rola i znaczenie autorytetu są w przypadku teologii chrześcijańskiej fundamentalne, co znacząco odróżnia ją od działalności naukowej²⁸.

Jeśli chodzi o chrześcijańskie nauczanie, to teologia formułuje doktrynę w postaci dogmatów, które w Kościele są rozumiane jako „prawdy zawarte w Objawieniu Bożym lub [...] prawdy, mające z nim konieczny związek”²⁹. Dogmaty, jak sugeruje samo słowo, mają charakter niepodważalny. Można

o powołaniu teologa w Kościele”, zadaniem teologa jest „zdobywanie, w łączności z Magisterium, coraz głębszego rozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła” (Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum Veritatis*, nr 6).

- 28 Należy w tym miejscu dodać, że na przestrzeni wieków różni myśliciele chrześcijańscy wskazywali też na dodatkowe (choć o wiele mniej znaczące od Biblii i Tradycji) źródła teologiczne zwane „miejscami teologicznymi” (*loci theologici*), do których zaliczano np. filozofię. Źródła te miały stanowić pomoc w systematyzowaniu i racjonalizowaniu zasad wiary. Hierarchię „miejsc teologicznych” zaproponował m.in. XVI-wieczny teolog Melchor Cano. Obecnie wielu myślicieli nawiązuje do kategorii „miejsc teologicznych”, rozwijając refleksję chrześcijańską w ścisłym związku z naukami matematyczno-przyrodniczymi – nauki te rozważa się właśnie jako *locus theologicus* (zob. np. J. Rodzeń, P. Polak P. *Contemporary...*, dz. cyt.; Z. Liana, *Criteria for the Acceptability of Scientific Theories as Locus theologicus. A Methodological Analysis of Catholic Church's Reactions to the Cases of Galileo and Darwin* (Bellarmine, Pius XII, John Paul II), „Religions” 16 (2025) nr 2, art. 153, <https://doi.org/10.3390/rel16020153>).

- 29 *Katechizm Kościoła katolickiego* [wraz z poprawkami Kongregacji Nauki Wiary z 1998 roku], nr 88, <http://www.katechizm.opoka.org.pl> (dostęp: 13.06.2024).

je wprawdzie reinterpretować, co teologowie często czynili w ciągu wieków, próbując uwspółcześniać doktrynę, jednak nie powinno się zmieniać ich pierwotnego znaczenia. To kolejny punkt znacząco różniący teologię od innych działów wiedzy, które z założenia mają cechować się antydogmatyzmem, tzn. krytycyzmem i otwarciem na zmiany (czasem rewolucyjne) oraz modyfikacje. W nauce stawia się generalnie na hipotetyczność formułowanych twierdzeń, a myślenie kategoriami prawdopodobieństwa ma większe znaczenie niż operowanie pojęciem „dogmatu”. Trzeba przy tym dopowiedzieć, że większość twierdzeń teologicznych wyklucza uzasadnienie empiryczne. Prawdy teologiczne bazują na kategorii „objawienia”, z kolei ważność i zasadność objawienia nie stanowi przedmiotu uzasadnienia, lecz jest uznawane drogą wiary. Objawienie stanowi tu swego rodzaju teologiczną oczywistość³⁰.

Teologia chrześcijańska niemal od początku istnienia postawiła na proces racjonalizacji zasad wiary³¹. Czyniła to, traktując jako źródła pomocnicze rozmaite idee filozoficzne, które sprzyjały wyrażaniu doktryny w bardziej technicznych szatach pojęciowych. Filozofia inspirowała i w różny sposób wspierała teologów w procesie pogłębiania i systematyzowania doktryny

30 Pewną trudność w związku z tym eksponował m.in. Jan Woleński. Zauważył mianowicie, że jeśli „źródłem świadectw na rzecz teologii jest Objawienie i jego oczywistość”, to w istocie mamy tu „do czynienia z jawnym *petitio principii*, ponieważ, z jednej strony, teologia ma uzasadnić wiarygodność Objawienia, a z drugiej – prawdziwość stwierdzeń teologów zależy od założenia o ważności tego, co objawione” (J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 200).

31 Zob. podrozdz. 2.1.

wypływającej ze źródeł biblijnych³². Dzieje teologii pokazują, że przez wieki dyscyplina ta formułowała swoją doktrynę za pomocą specyficznych, wysoce spekulatywnych metod, które z kolei w znaczącym stopniu były zapożyczone od preferowanych przez Kościół nurtów filozoficznych. Z czasem filozoficzne podstawy teologii uczyniły z niej specyficzny, złożony gmach teoretycznej wiedzy, co widać na przykładzie scholastyki. Rozumowe operacje na pojęciach stanowiły istotę takich systemów metafizycznych jak m.in. tomizm, który był głównym nurtem filozofii katolickiej od późnego średniowiecza do czasów współczesnych. W minionych stuleciach teologia Kościoła zasadniczo była teologią tomistyczną, gdyż to właśnie w metafizycznych szatach pojęciowych tomizmu wyrażała fundamentalne kwestie dotyczące istnienia i natury Boga czy ludzkiej duszy.

Z punktu widzenia postawy naukowej twierdzenia o Bogu czy duszy narażane były jednak na liczne zarzuty, takie jak nieweryfikowalność (nie da się empirycznie potwierdzić istnienia Boga czy duszy),iefalsyfikowalność (dogmaty, w przeciwieństwie do hipotez i teorii, z założenia są niepodważalne) czy nieekonomiczność myślenia (gdyż wprowadzenie dodatkowych założeń i pojęć – co do istnienia Boga czy duszy – jest w nauce zbędne). W związku z tymi zarzutami część świata nauki, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, radykalnie sprzeciwiła się uznawaniu teologii za poważną dyscyplinę naukową. Filozoficzna myśl chrześcijańska uchodziła bowiem za system

32 S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996, s. 39.

zamknięty, w którym pojęcia są identyfikowalne tylko w obrębie tego systemu, nie mogą uzyskać potwierdzenia ani zanegowania w doświadczeniu. W dodatku wiele pojęć, idei i koncepcji stanowiących trzon „oficjalnej” filozofii Kościoła z czasem ulegało dezaktualizacji. Skłoniło to niektórych myślicieli katolickich do modyfikacji filozoficznych podstaw teologii i prób zintegrowania treści wiary z nowszymi nurtami filozofii³³.

Ściśle związana ze wskazanymi różnicami metodologicznymi między nauką a teologią jest też kwestia języka. Z jednej strony teologia operuje językiem specyficznej filozofii (w katolicyzmie bardzo często był to język filozofii arystotelesowsko-tomistycznej), z drugiej – odwołuje się do tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu, w których kluczową rolę pełni język metafor oraz symboli. Język ten z natury rzeczy bywa wieloznaczny, a historycznym świadectwem tej wieloznaczności są chociażby liczne odłamy w obrębie chrześcijaństwa, które w ciągu wieków wyodrębniały się m.in. z powodu różnego rozumienia tekstów biblijnych. Rozmaitość interpretacji podstawowego źródła teologii, jakim jest Biblia, stanowi czynnik, który często uniemożliwia teologom różnych wyznań zgodę w fundamentalnych kwestiach wiary. Nauka na tym tle wypada jako znacznie bardziej jednolita. Uczeni dążą do precyzji językowej, tzn. do jednoznaczności używanych terminów i klarowności pojęciowej, a także odrzucają wieloznaczne środki stylistyczne.

Wskazane różnice teologii w stosunku do nauki generują pytanie o wartość teologicznych twierdzeń. Spór często

33 Zob. podrozdz. 1.1.

sprowadza się do kwestii, czy granice racjonalności są tożsame z granicami poznania naukowego. Teologowie odpowiadają, że wiedza o świecie i człowieku jest zawarta w biblijnym objawieniu, a do wyrażenia tej wiedzy potrzeba mowy odmiennej niż język nauki. Na tym polu dochodzi do kontrowersji, czego wyrazem są różne stanowiska w sporze o możliwość koegzystowania nauki i religii. Stanowiska te w znacznym stopniu stanowią odbicie metodologicznych założeń przyjmowanych przez strony sporu.

3.2. Modele relacji nauka–religia

W ramach dyskusji na styku nauki i religii ukształtowały się w ciągu dziejów pewne tendencje, które wyrażają istotę wzajemnych relacji. Niekiedy tendencje te określa się mianem „modeli” albo „teorii”, które mają stanowić reprezentację możliwych sposobów, w jaki nauka odnosi się do religii i odwrotnie³⁴.

Współczesne teorie relacji między naukami a religią sprowadzają się do trzech podstawowych.

1. Teoria konfliktu: przedstawiciele tego ujęcia wskazują, że nie można pogodzić ze sobą sfery nauki i religii. Zasady wiary stoją w sprzeczności z wiedzą naukową. W związku z tym, że na pytania dotyczące świata udziela się odmiennych odpowiedzi, formułowanych przy użyciu dwóch nieprzystających do siebie języków, zażegnanie konfliktu nie jest możliwe.

34 Zob. I. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Tarnów 2000, s. 29–75; T. Clements, *Nauka kontra religia*, dz. cyt., s. 13–15; A. McGrath, *Nauka i religia...*, dz. cyt., s. 65–74; D. Lambert, *Ryzykowne spotkanie teologii z nauką*, przeł. P. Korycińska, Kraków 2018, s. 93–162.

2. Teoria odrębności: między naukami a teologią zachodzi radykalna przepaść metodologiczna (w związku z odmiennymi metodami i przedmiotem badań) oraz epistemologiczna (w związku z różnymi odniesieniami poznawczymi). W efekcie przyjmuje się odrębność oraz niezależność nauki i religii. Kwestie sporne uznaje się za pozorne, domniemane; konflikt nie może zachodzić, ponieważ nie istnieją punkty styczne (a tym samym – będące obszarem sporu) między nauką a religią.
3. Teoria integracji: zakłada, że możliwe jest harmonijne współistnienie – a pewnych aspektach nawet zgodność – twierdzeń naukowych i religijnych. Podstawowe zasady wiary usiłuje się interpretować w zgodzie z naukowym obrazem świata dla zachowania spójnego, naukowo-religijnego światopoglądu.

3.2.1. Teoria konfliktu

Teoria konfliktu opowiada się za konfrontacyjną relacją nauki i religii. Nauka i religia „prowadzą coś w rodzaju wojny, wojny o zrozumienie, czy należy mieć dobre powody, żeby uznać coś za prawdziwe”³⁵. Kwestie pograniczne trak-

35 J. Coyne, *Wiara vs fakty...*, dz. cyt., s. 10. Jeszcze bardziej dosadnie konflikt nauki i religii wyrażał np. A. Schopenhauer, kiedy napisał, że „wiara i wiedza nie mogą przebywać w jednej głowie, tak jak nie mogą razem przebywać wilk i owca; w tym wypadku wiedza jest

tuje się tutaj jako zarzewie konfliktu, a rację w sporze może mieć tylko jedna ze stron. Postawa konfrontacyjna rozwijała się na przestrzeni dziejów zarówno w kręgach uczonych, jak i wśród teologów. W przypadku tych pierwszych na szerszą skalę zaczęła oddziaływać w epoce oświecenia (zwłaszcza we Francji i Wielkiej Brytanii), by potem przybierać mniej lub bardziej radykalne postaci w pozytywizmie i xx-wiecznym neopozytywizmie. Obecnie to stanowisko jest reprezentowane w ramach szeroko rozumianego scjentyzmu, który podkreśla wartość poznania naukowego jako jedynego wartościowego sposobu zdobywania rzetelnej wiedzy o świecie. Perspektywa religijna jest w tym wypadku oceniana zdecydowanie krytycznie i traktowana jako czynnik hamujący postęp społeczno-kulturowy.

Druga odmiana teorii konfliktu ujawnia się w różnych rodzajach fundamentalizmu religijnego, kwestionującego liczne osiągnięcia nauki, które wydają się niezgodne z teologicznym obrazem świata. Fundamentalisci przyjmują, że to wierzenia religijne – oparte zwykle na dosłownej interpretacji źródeł biblijnych – stanowią podstawę światopoglądową i kryterium pozwalające oddzielić treści poznawczo wartościowe od tych pozbawionych istotnego znaczenia. Brak tu szerszych odniesień do osiągnięć naukowych, a nawet pojawia się motywowana teologicznie krytyka różnych teorii przyrodniczych, np. teorii ewolucji, którą traktuje się jako zagrożenie dla literalnie

wilkiem, który grozi pożarciem towarzyszcze” (A. Schopenhauer, *O religii*, przeł. J. Błeszyński, Kraków 2013, s. 101).

zinterpretowanej wizji świata zaprezentowanej w Księdze Rodzaju (biblijny opis stworzenia świata i człowieka).

Elementami kluczowymi dla scjentyzmu są racjonalizm, naturalizm i redukcjonizm, podczas gdy dla fundamentalizmu – irracjonalizm (wiara jako naczelne źródło przekonań) i antynaturalizm. Scjentyzm nawiązuje do tradycji neopozytywizmu, w świetle którego „w naukowej koncepcji świata nieznanne są żadne nierozwiązywalne zagadki”, a tzw. wielkie problemy metafizyki należy demaskować jako „pseudoproblemy”, które częściowo można „przekształcić w zagadnienia empiryczne, poddając tym samym osądowi nauk empirycznych”³⁶. Wiele nurtów wyrosłych w tradycji metafizycznej – w tym cała myśl chrześcijańska – zostało poddanych surowemu osądowi neopozytywistów i odrzuconych jako wyraz pseudonauki, której twierdzenia nie spełniają kryterium weryfikacji oraz naruszają zasadę ekonomii myślenia. Zdania metafizyki czy teologii są pozbawione znaczenia, nie niosą ze sobą żadnej treści.

Co istotne, wartość klasycznych koncepcji metafizyki, mówiących np. o „substancji”, „formie” czy „duszy”, zanegowano także w świetle metody hipotetyczno-dedukcyjnej (spopularyzowanej po krytyce neopozytywistycznej wizji nauki), ponieważ twierdzeń metafizyki nie mogą falsyfikować dane pochodzące z doświadczenia. Skłoniło to wielu uczonych i filozofów do wyrażenia jednoznacznie negatywnej oceny nie tylko pod adresem fundamentalizmu religijnego, lecz także nawet tych

36 H. Hahn, O. Neurath, R. Carnap, *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, przeł. A. Koterski, [w:] *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, red. A. Koterski, Gdańsk 2010, s. 77.

bardziej subtelnych odmian teologii, które podejmowały namysł nad treściami wiary w świetle osiągnięć nauki. Scjentyzm potraktował teologię jako dziedzinę, która nie jest w stanie proponować jakichkolwiek wartościowych poznawczo koncepcji czy hipotez. Teologia bowiem albo postuluje istnienie bytów, których istnienia nie można wykazać, albo wypowiada się w tematach, w których nauka już dawno zabrała głos, proponując lepsze wyjaśnienia. Krytyka tak rozumianego scjentyzmu zwykle sprowadza się do poglądu, iż operuje się tu zbyt wąskim rozumieniem „naukowości” i „racjonalności”³⁷.

Teoria konfliktu jest szeroko rozpowszechnionym stanowiskiem w kwestii wzajemnych oddziaływań między nauką a religią. Być może źródła tego stanu rzeczy tkwią w tym, że zarówno scjentyzm, jak i fundamentalizm religijny wyraźnie oddziałują w świecie zachodnim, zwłaszcza w kręgu anglosaskim, gdzie w ostatnich dekadach toczono się bodaj najbardziej znane dyskusje na polu nauki i religii.

3.2.2. Teoria odrębności

Kolejna koncepcja w odmienny sposób podchodzi do omawianego problemu relacji między nauką a religią. Teoria odrębności przeczy bowiem istnieniu konfliktu między tymi sferami,

37 Zob. J. Życkiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993.

argumentując, że pomiędzy nimi zachodzi radykalna różnica metodologiczna i epistemologiczna. Można rozumieć to w ten sposób, że:

- twierdzenia nauki dotyczą świata fizycznego, a twierdzenia religii za przedmiot obierają rzeczywistość duchową; odrębny obszar badań sprawia, że między naukami a teologią nie mogą istnieć punkty styczne;
- teoria poznania naukowego obejmuje specyficzny zestaw narzędzi i metod badawczych, odnoszących się do świata fizycznego; religia natomiast abstrahuje od procedur naukowych (uznaje je bowiem za niewystarczające), akcentując jednocześnie znaczenie poznawcze innych sposobów i źródeł zdobywania wiedzy, jak wiara, intuicja, kontemplacja, ekstaza, objawienie, autorytet (osobowy, instytucjonalny), tradycja itp.;
- nauka usiłuje odpowiedzieć na pytanie, „jak” się mają stany rzeczy, podczas gdy teologowie starają się dociec, „dlaczego” stany rzeczy mają się tak, a nie inaczej; innymi słowy, uczeni pytają o naturalny przebieg zjawisk zachodzących w przyrodzie, podczas gdy religia stara się znaleźć dla tych zjawisk ponadnaturalne racje;
- celem nauki jest coraz lepsze wyjaśnianie zjawisk za pomocą faktów i konstrukcji teoretycznych, podczas gdy celem religii jest dostarczanie wiedzy o tym, jak należy postępować; problem wartości jest dla nauki neutralny, a dla religii – naczelny³⁸.

38 Zob. T. Clements, *Nauka kontra religia*, dz. cyt., s. 16–17.

Teoria odrębności ma w świecie nauki i teologii wielu zwolenników. Klasyczną postać tej koncepcji nadał swego czasu m.in. Stephen Jay Gould. Swoją propozycję określił akronimem NOMA (*Non-Overlapping Magisteria*), rozróżniając dwa niezależne magisteria (porządki): religijne i naukowe. To pierwsze dotyczy szeroko rozumianych spraw moralno-egzystencjalnych, a drugie – kwestii empirycznych. Według Goulda między magisteriami nie zachodzą relacje. W związku z tym wszelkie spory i kontrowersje mają charakter pozorny, są bowiem efektem niezrozumienia metodologicznej separacji nauki i wiary. Dla wielu badaczy takie postawienie sprawy wydaje się bardzo kuszące. Niweluje bowiem potrzebę odnoszenia się do kwestii problematycznych, a zarazem daje uprawnienie zarówno nauce, jak i religii.

Nie wszędzie jednak teoria odrębności cieszy się poważaniem. Przeciwnicy przytaczają liczne kontrargumenty, w oparciu o które wnosi się, że nauka i religia mają w istocie wiele punktów stycznych. Trudno zaakceptować pogląd, jakoby religia i nauka miały radykalnie odrębne przedmioty badań. Religia nie zajmuje się przecież wyłącznie sferą duchową, a nawet sam fenomen duchowości rozpatruje w kontekście refleksji nad tym, co przynależne także sferze naturalnej. Innymi słowy, zakres religii i nauki w licznych miejscach przecina się. Gdyby było inaczej, to należałoby wykluczyć z obszaru teologii wiele jej subdyscyplin zainteresowanych światem i człowiekiem.

Przyjmując koncepcję radykalnej autonomii między nauką a religią, uderza się tym samym w możliwość rozróżniania między poglądami dobrze uzasadnionymi a takimi, które nie niosą w danym obszarze żadnej wartości poznawczej. Nie istnieje bowiem logiczne podstawy, by twierdzić, że jedna

strona ma rację w stosunku do drugiej. W obszarach konfliktowych wybór między perspektywą nauki a perspektywą religii sprowadza się ostatecznie do osobistej decyzji. Niesie to za sobą poważne konsekwencje:

jeśli za jakimś poglądem przemawiają wyłącznie czyjeś osobiste preferencje, to nie ma żadnej możliwości uzasadnienia [...], że pogląd ten jest prawdziwy lub choćby prawdopodobnie prawdziwy [...] Taka taktyka ochraniania religii przed konfliktem z nauką jest więc bardzo kosztowna: płaci się za nią rezygnacją z roszczeń do prawdy. Prawda staje się nieodróżnialna od czegoś, co jest tylko opinią³⁹.

Wykazuje się również, że teoria odrębności przyjmuje arbitralnie pewną uproszczoną wizję nauki i religii. Po pierwsze, nakłada na obie sfery istotne ograniczenia – widoczne jest to np. w fałszywym stwierdzeniu, że idee religijne dostarczają wyłącznie wskazówek w zakresie właściwego postępowania. Tymczasem twierdzenia religijne (jako sformułowania teologiczne) odnoszą się do całej rzeczywistości⁴⁰. Po drugie, z perspektywy scjentystycznie zorientowanej filozofii, teoria odrębności przyjmuje milcząco pewne nieoczywiste rozstrzygnięcia. Zakłada m.in., że przedmiotem teologii jest rzeczywistość duchowa (podczas gdy istnienie takiej rzeczywistości należałoby wprawdzie wykazać), a pytania natury metafizycznej uznaje

39 T. Clements, *Nauka kontra religia*, dz. cyt., s. 22.

40 Zob. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 157.

za poznawczo sensowne (podczas gdy wartość tych pytań należałoby wpierw uzasadnić).

Omawiana koncepcja bywa także krytykowana z pozycji teologii. Teoria odrębności usiłuje bowiem zażegnać trudności we wzajemnych relacjach nauka–religia poprzez przyjęcie, że taka relacja w ogóle nie zachodzi. Wydaje się jednak, że takie rozwiązanie może okazać się wątpliwe dla wszelkich racjonalnych odłamów teologii, bliskie jest natomiast perspektywie fideistycznej. Radykalny rozdźwięk między pytaniami nauki a pytaniami teologii prowadzić może do wniosku, że domeną człowieka religijnego powinna być wyłącznie wiara, która nie jest oparta na rzetelnych przekonaniach dotyczących świata i jego boskiego twórcy, uobecniającego się w swoim dziele. Z tego powodu koncepcje w stylu NOMA bywają obiektem licznych dyskusji, które wyznaczają często linię podziału konfesyjnego w obrębie chrześcijaństwa.

3.2.3. Teoria integracji

Zwolennicy integracji między nauką a religią uważają, że jest możliwe wypracowanie niesprzecznej, spójnej i dobrze ugruntowanej wiedzy, obejmującej twierdzenia teologiczne oraz *stricte* naukowe – oczywiście przy zachowaniu odrębności metodologicznej. Uprawianie teologii w kontekście nauki stanowi w tym wypadku próbę uwspółcześnienia doktryny. Wiąże się ono nie tyle z odrzuceniem fundamentalnych zasad wiary, co z ich reinterpretacją w zgodzie z naukowym, zmieniającym się obrazem świata.

W ramach teorii integracji przyjmuje się, że między nauką a religią istnieją ważne punkty styczne. Wspólne obszary należy analizować z zachowaniem troski o rygor metodologiczny i dobrą znajomość historii oraz filozofii nauki. Przykładem takich analiz mogą być chociażby kwestie wchodzące w obszar teologicznej protologii (teologia stworzenia), gdzie problem stworzenia świata podejmuje się z uwzględnieniem stanu współczesnej wiedzy kosmologicznej, a kwestie pochodzenia człowieka analizuje się w nawiązaniu do teorii ewolucji. Zwolennicy teorii integracji uważają też, że konfrontacja teologii z naukami służy rozwojowi tej pierwszej w pogłębianiu religijnej świadomości dotyczącej świata i człowieka. Jest to zgodnie z poglądem o konieczności współpracy wiary i rozumu w najbardziej fundamentalnych kwestiach teologii⁴¹.

Teoria integracji ma długie tradycje. Harmonizacja filozoficzno-naukowego obrazu świata z doktryną religijną sięga czasów starożytnych, znajdując imponujące rozwinięcie m.in. w średniowiecznej syntezie Tomasza z Akwinu. W ostatnim wieku teoria ta była reprezentowana np. przez Alfreda Northa Whiteheada i Pierre'a Teilharda de Chardin, którzy próbowali zintegrować teologię chrześcijańską z wizją ewoluującej przyrody. Próby tych myślicieli, w połączeniu z szerokim oddziaływaniem prezentowanego przez nich podejścia (owocującego powstaniem i rozwojem np. teologii procesu) sprawiły, że teoria integracji cieszy się coraz większym zainteresowaniem.

41 Zob. J. C. Polkinghorne, *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008.

W Polsce teoria integracji stanowi podstawę poglądów m.in. Hellera, Życińskiego oraz ich uczniów i współpracowników związanych z Krakowską Szkołą Filozofii w Nauce.

Podobnie jak w przypadku teorii konfliktu i odrębności, teoria integracji bywa również obiektem krytyki. Z punktu widzenia scjentyzmu zarzuca się jej np. wybiórcze podejście do danych naukowych, naruszanie podstawowych reguł metodologicznych (jak intersubiektywna sprawdzalność czy prostota wyjaśnień), a wreszcie pewne niejasności terminologiczne związane chociażby z koncepcją Boga-Stwórcy. Z kolei niektórzy teologowie zwracają uwagę na silne powiązanie modelu integracji ze zmieniającym się obrazem świata, co może skutkować koniecznością reinterpretacji zasad wiary przy każdorazowej rewolucji naukowej. W tym kontekście zarzuca się przedstawicielom teorii integracji nieortodoksyjność, która przejawia się w zbyt daleko posuniętych próbach reinterpretacji doktryny.

Teoria integracji bywa obiektem ataku, zwłaszcza ze strony współczesnego ateizmu. Kwestionuje się pogląd, jakoby było możliwe pogodzenie nauki z religią. Potwierdzeniem mają być z jednej strony zawile dzieje wzajemnych relacji, a z drugiej – współczesne teorie i hipotezy naukowe, mające kwestionować religijny obraz świata. Przedstawiciele naturalizmu uważają, że teologiczne rozważania wykraczają poza granice racjonalnego namysłu. Tym samym próba pogodzenia nauki i teologii stanowi co najwyżej psychologiczną pułapkę dla osób pragnących kurczowo trzymać się wiary. W istocie bowiem nie jest możliwe pokojowe współistnienie nauki i religii.

Zarysowane koncepcje świadczą o różnorodności podejść do relacji nauka–religia. Ukształtowały się one w świecie zachodnim

na przestrzeni setek lat i nadal są reprezentowane przez filozofów, teologów oraz uczonych, którzy podejmują dyskusje z pogranicza nauki i wiary. To, na ile teologia pozostaje w konflikcie z wiedzą naukową, jest od niej odrębna, czy też komplementarna wobec niej, bywa analizowane nie tylko w świetle ustaleń metodologicznych, ale także – a może przede wszystkim – w kontekście różnych kontrowersji ujawniających się z chwilą zestawiania naukowego i religijnego obrazu świata oraz człowieka.

4

Spór o istnienie Boga – zagadnienia wprowadzające

Kwestie sporne między naukowym i religijnym obrazem świata często sprowadzają się do pytania o to, czy Bóg istnieje. Dyskusje dotyczące istnienia i poznawalności Boga, a także relacji Boga do przyrody, toczą się od starożytności. Przykładowe sposoby argumentowania za istnieniem Boga (wraz z ich recepcją) omówione zostaną w rozdziale piątym, natomiast poprzedzone zostaną prezentacją tradycyjnych poglądów stanowiących próbę odpowiedzi na pytania:

- Czy Bóg istnieje? Jeśli tak, to jakimi sposobami można osiągnąć przekonanie co do istnienia i natury Boga?
- Czy Bóg pozostaje w relacji do świata? Jeśli tak, to w jaki sposób Bóg działa w przyrodzie?

4.1. Klasyfikacja stanowisk w sporze o istnienie i poznawalność Boga

W dyskusjach na styku nauki i religii głos zabierają przedstawiciele różnych stanowisk światopoglądowych, którzy – w sposób bardziej lub mniej bezpośredni – wyrażają swój stosunek wobec twierdzenia o istnieniu i poznawalności Boga. Stosunek ten może rzutować na kształt dyskusji i specyfikę poglądów danej strony sporu.

Dlatego w tej części książki omówione zostały kluczowe stanowiska w sporze o istnienie Boga (ateizm, agnostycyzm, teizm) z uwzględnieniem przykładowych koncepcji poznania Stwórcy (droga rozumowa w teizmie spekulatywno-racjonalistycznym oraz pozarozumowe drogi poznania Boga w fideizmie i intuicjonizmie). Wskazane zostaną również odniesienia tych różnych stanowisk do wyodrębnionych w poprzednim rozdziale modeli relacji nauka–wiara.

4.1.1. Ateizm

Ateizm jest koncepcją wykluczającą istnienie jakiegokolwiek postaci boskiego Absolutu. Ateiści uważają, że nie istnieją

przekonujące argumenty na rzecz teizmu, a także, że tkwiący u podłoża ateizmu naturalizm ontologiczny (istnieje tylko to, co fizyczne; zakres istnienia ogranicza się więc do tego, co stanowi zakres poznania nauk matematyczno-empirycznych) stanowi najbardziej spójną i racjonalną wizję rzeczywistości. Naturalista nie uznaje ani bytów istniejących w sposób nadprzyrodzony, ani jakichkolwiek ponadnaturalnych środków poznania¹. Zamiast tego głosi, że zjawiska zachodzące w przyrodzie można wyjaśnić ostatecznie przez opis relacji między fizycznymi składnikami rzeczywistości.

Źródła ateizmu bywają bardzo różne. Często należą do nich motywy egzystencjalno-moralne: obecność zła i cierpienia w świecie jest nie do pogodzenia z ideą dobrego, wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga. Trudności na tym polu miał wyrażać już Epikur, który zauważał, że doświadczalne zjawisko zła jest całkowicie niezgodne z powszechnie przypisywanymi Bogu atrybutami². W późniejszych stuleciach uczyniono z tego argument na rzecz ateizmu (a w każdym razie przeciwko idei Boga chrześcijaństwa). Uważano, że obecność i powszechność zła oraz cierpienia w świecie jest nie do pogodzenia z ideą dobrego, wszechmocnego Boga, a zatem (taki) Bóg nie może

-
- 1 J. Woleński, *Granice niewiary*, dz. cyt., s. 15; J. Baggini, *Ateizm. Krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013, s. 6–7.
 - 2 W kontrze do tego poglądu argumentowano, że zło moralne to wynik wolnej woli człowieka, co też nie usunęło problemu, ponieważ zrodziło pytanie, dlaczego Bóg nie obdarzył nas wolnością podobną do swojej, która wyklucza skłonność do zła.

istnieć. W epoce oświecenia Diderot nie bez ironii pisał, nawiązując do wizji raju z Księgi Rodzaju, że „Bóg chrześcijan jest ojcem nadzwyczaj dbałym o swoje jabłka, za to o wiele mniej o swoje dzieci”. Oświeceniowy filozof wyrażał tym samym swój sprzeciw wobec idei dobrego, troszczącego się o człowieka Stwórcy³.

Ateizm bywa też motywowany z punktu widzenia nauki i naukowo zorientowanej filozofii. Nauka jest w stanie satysfakcjonująco wyjaśnić funkcjonowanie fizycznego świata na różnych poziomach jego organizacji bez konieczności odwoływania się do hipotezy Boga. Przyroda stanowi całokształt tego, co istniejące, a zakres racjonalnego poznania wyznaczają metody poznania naukowego. Wszelkie wypowiedzi dotyczące tego, co nie mieści w zasięgu poznawczym nauki – w tym kwestia istnienia bytów nadprzyrodzonych – uznaje się za pozbawione sensu.

Ateizm ma bogatą i złożoną historię⁴, sięgającą czasów starożytnych, jednak w świecie zachodnim na szerszą skalę zaczął oddziaływać dopiero w oświeceniu (np. Paul d'Holbach, Jean Meslier⁵). W XIX wieku stał się już popularnym poglądem, m.in. w kręgu pozytywistów, a w kolejnym stuleciu – wśród

3 Diderot, *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Hartwig, J. Rogoziński, Warszawa 2003, s. 48.

4 G. Minois, *Historia ateizmu...*, dz. cyt.

5 Warto dopowiedzieć, że Meslier był katolickim księdzem i mimo swoich ateistycznych poglądów wiódł raczej spokojny żywot wiejskiego proboszcza. Jego pisma były nieznane za życia i zostały wydane dopiero kilka dekad po śmierci (zob. J. Meslier, *Testament*, przeł. Z. Bienkowski, Warszawa 1955).

scjentyistów i sporej części egzystencjalistów (np. Jean-Paul Sartre). Obecnie ateizm jest w świecie zachodnim bardzo rozpowszechnioną ideą, a postępująca sekularyzacja sprzyja jego rozwojowi. Od strony intelektualnej filozofię ateizmu rozpowszechnili w ostatnich latach głównie przedstawiciele tzw. nowego ateizmu (m.in. Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, Victor J. Stenger), którzy w swoich pracach, obok akcentowania zalet wynikających z postawy niewiary, poddają krytyce religie powszechnie występujące w świecie zachodnim⁶.

W problematyce z pogranicza nauki i religii ateizm bywa szeroko rozpowszechnionym poglądem. Przedstawiciele ateizmu przeczą istnieniu Boga, podkreślając przy tym niemożność pogodzenia naukowego i religijnego obrazu świata, czym wpisują się w omówiony wyżej model konfliktu. Wiedza naukowa w sposób najbardziej adekwatny opisuje i tłumaczy rzeczywistość, podczas gdy przekonania religijne nie niosą żadnej wartości poznawczej, a niekiedy wręcz stoją w sprzeczności z dobrze ustaloną wiedzą naukową. Spór między nauką a religią należy więc rozstrzygnąć na korzyść nauki, a wierzenia religijne porzucić jako bezwartościowe i szkodliwe.

6 Zob. T. Sieczkowski, *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018.

4.1.2. Agnostycyzm

Termin „agnostycyzm” występuje w filozofii w różnych znaczeniach. W kontekście interesującego nas zagadnienia jest to pogląd kwestionujący możliwość racjonalnego wykazania, że Bóg istnieje albo nie istnieje. Innymi słowy, zwolennicy agnostycyzmu nie potwierdzają ani też nie zaprzeczają istnienia Boga, zawieszając w tej sprawie sąd. Uznają, że problem jest nierozstrzygalny, leży bowiem poza obszarem możliwości poznawczych nauki i filozofii. Agnostycyzm wstrzymuje się od jednoznacznej odpowiedzi na pytanie „czy Bóg istnieje?”, sceptycznie odnosząc się zarówno do argumentów na rzecz teizmu, jak i ateizmu.

Agnostycyzm towarzyszy filozofii praktycznie od starożytności. Szerzej zaczął oddziaływać zwłaszcza od przełomu XVIII i XIX wieku, znajdując oparcie m.in. w dziełach Hume’a i Kanta. Szczególnie autor *Krytyki czystego rozumu* był tym filozofem, który u schyłku oświecenia zadał teologii naturalnej poważne obrażenia, podważając m.in. wartość klasycznych argumentów na istnienie Boga. Oddziaływanie filozofii Kanta zbiegło się w czasie z rosnącym postępem na gruncie nauk szczegółowych, których wyniki niejednokrotnie stały się pretekstem do krytyki wierzeń religijnych. Od tej pory znaczenie tradycyjnej refleksji o Bogu zaczęło stopniowo maleć. Na przestrzeni dwóch kolejnych stuleci sceptycyzm w kwestii istnienia Boga narastał. Nie tylko ateizm, lecz także bardziej ostrożny agnostycyzm stały się niebawem elementami poglądów wielu uczonych oraz przedstawicieli różnych nurtów filozoficznych z całego świata.

Agnostycy podchodzą do problematyki nauka–religia z dużą dozą ostrożności. Rozpatrują argumenty każdej ze stron, zwykle jednak wstrzymują się od jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, kto w tym sporze ma rację. W niektórych przypadkach agnostycyzm może stanowić podstawę modelu odrębności: brak rozstrzygających argumentów na rzecz teizmu i ateizmu prowokuje do uznania stanowiska, że nauka i religia mogą funkcjonować niezależnie od siebie, w dwóch odrębnych porządkach poznawczych, z których żaden nie jest bardziej uprzywilejowany od drugiego.

4.1.3. Teizm

Teizm można scharakteryzować krótko jako pogląd o istnieniu jednego Boga (monoteizm) lub bogów (politeizm). Historia religii poświadcza, że teistyczne zapatrywania towarzyszą ludzkości od zarania dziejów. W kręgu kultury zachodniej za najbardziej rozpowszechnioną formę teizmu uważa się chrześcijaństwo, które – m.in. obok filozofii starożytnej czy prawa rzymskiego – miało istotny wpływ na kształt cywilizacji zachodniej.

Przekonanie o istnieniu Boga jest dla chrześcijan aktem wiary, a zarazem – przynajmniej w pewnych odłamach tej religii – owocem rozumowej spekulacji. Na przestrzeni wieków wykształciły się w obrębie chrześcijaństwa różne stanowiska w kwestii możliwości poznania Stwórcy.

W związku z powyższym można wyróżnić kilka postaci teizmu, biorąc za kryterium sposób, w jaki człowiek dochodzi do przekonania o istnieniu Boga.

4.1.3.1. Teizm spekulatywno-racjonalistyczny

Teizm racjonalistyczny wyrasta z długiej tradycji zachodniej teologii, która głosi, że istnienie Boga może być poznawalne drogą rozumową. Treść wiary religijnej domaga się racjonalnej refleksji i uzasadnienia, zgodnie z regułą *fides quaerens intellectum*. Zwolennicy tej formy teizmu uważają, że wiara i rozum stanowią dwa komplementarne źródła poznania prawdy (Jan Paweł II), a teologia nie może abstrahować od filozofii.

Teizm spekulatywno-racjonalistyczny rozwijał się w czasach patrystycznych, a zyskał na znaczeniu zwłaszcza w średniowieczu (scholastyka). Z czasem stał się podstawą teologii Kościoła katolickiego⁷ oraz niektórych odmian protestantyzmu (liberalny protestantyzm). Przedstawiciele tej odmiany teizmu kładą nacisk na rozwijanie spekulatywnej teologii, osadzonej w kontekście filozoficznym, a niekiedy także naukowym.

W obrębie tej tradycji rozwijają się różne obszary badań, a do istotniejszych należą m.in. kwestie języka teologii, spory o istnienie i naturę Boga oraz różne problemy z pogranicza nauki i religii. Obecnie teizm spekulatywno-racjonalistyczny

7 Zob. Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej z Vaticanum I: „Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych w sposób pewny poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy” (Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, nr 3004).

jest reprezentowany m.in. przez sympatyków teologii procesu oraz teologii analitycznej⁸.

Przedstawiciele teizmu racjonalistycznego są zwykle zaangażowani w dialog nauki i religii, łagodząc spory i poszukując punktów stycznych między doktryną religijną a twierdzeniami naukowymi (model integracji).

4.1.3.2. Fideizm

Fideizm jest poglądem, w ramach którego problem istnienia i natury Boga rozstrzyga się przede wszystkim na drodze aktu wiary. Fideiści mniejszą wagę przywiązują do racjonalnej argumentacji w sporze o istnienie Boga i raczej unikają filozoficznych refleksji związanych z tym zagadnieniem. Motywacja religijna odgrywa tutaj większą rolę niż naukowa ciekawość, w efekcie czego fideizm uznaje wyraźny prymat wiary nad rozumem.

Tendencje fideistyczne w chrześcijaństwie pojawiły się już w starożytności (Tertulian). Nieco mniejszą rolę odgrywały w dojrzałym okresie średniowiecza (przynajmniej w środowiskach akademickich), kiedy to – głównie dzięki scholastyce – kładziono nacisk na racjonalizację religii. Fideizm rozwinął się natomiast po okresie reformacji, wraz z rozkwitem myśli protestanckiej, gdzie trafił na bardziej podatny grunt⁹. W katoli-

8 Zob. J. Życkiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985; J. Życkiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988.

9 Zob. F. Schleiermacher, *Mowy o religii*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 1995; S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.

cyzmie fideizm oddziaływał zwłaszcza w okresie romantyzmu, a później w modernizmie (przełom XIX i XX wieku), ale nie spotkał się z powszechną recepcją katolickich intelektualistów ani z uznaniem ze strony papieżstwa.

We współczesnej filozofii fideizm cieszy się jednak względnie stabilnym zainteresowaniem, a jego bliskość z kierunkami intuicjonistycznymi czy sentymentalizmem sprawia, że stał się atrakcyjny dla myślicieli zainteresowanych subiektywnymi aspektami wiary. Tendencje fideistyczne zdają się być też głęboko zakorzenione w praktyce życia religijnego wielu osób wierzących; w polskich realiach na problem fideizmu wśród katolików zwracał uwagę już w okresie międzywojennym dominikanin Jacek Woroniecki¹⁰.

Ponieważ fideistów zwykle nie interesuje harmonizacja wiary i rozumu, stąd też nie są oni szeroko reprezentowani w dyskusjach na styku nauki i religii. Kwestie pograniczne rozwiązują oni w świetle zarysowanych wcześniej stanowisk:

- teorii konfliktu (w drugiej z omówionych odmian): jeśli twierdzenia nauki wchodzą w konflikt z wiarą, pierwszeństwo należy przyznać treściom wiary;
- teorii odrębności: spór nauka–religia jest pozorny, bo dotyczy dwóch nieprzystających do siebie rzeczywistości; z tego powodu jest on również mniej istotny dla religijnej wiary.

¹⁰ Zob. J. Woroniecki, *Nasz polski fideizm*, „Prąd” 15 (1926) nr 2, s. 52–57.

4.1.3.3. Intuicjonizm

Intuicjonizm – jak głosi nazwa tego stanowiska – uznaje, że doświadczenie Boga jest uzyskiwane przede wszystkim drogą intuicji, rozumianej jako specyficzny rodzaj poznania. Przedstawiciele tego stanowiska akcentują możliwość niespekulatywnego poznania Boga poprzez spontaniczną intuicję (wgląd, wejrzenie), której doświadcza człowiek m.in. w odpowiedzi na różne egzystencjalne problemy czy za sprawą ćwiczeń duchowych, jak np. intensywne skupienie czy medytacja. Postulowany przez intuicjonistów „dostęp” do sfery nadprzyrodzonej ma odbywać się w sposób niezapośredniczony przez metody spekulatywnych filozofii; w niektórych przypadkach ma stanowić reakcję bliżej nieokreślonych dyspozycji poznawczych człowieka na boską iluminację.

Myślenie bliskie intuicjonizmowi występowało już w starożytności chrześcijańskiej (Augustyn z Hippony), było też rozpoznane w średniowieczu i nowożytności, np. u mistyków. Klasycznym przedstawicielem intuicjonizmu jest XVII-wieczny myśliciel Blaise Pascal, który przeciwstawiał racje rozumu i racje „serca” (intuicji). Jak pisał: „Boga czuje serce, nie rozum. Oto, co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu”¹¹. Nie wszyscy intuicjoniści dokonywali jednak tak ostrego rozgraniczenia, jakie proponował Pascal. Wielu z nich w istocie akcentowało znaczenie rozumowych dociekań w sporze o istnienie i naturę Boga. Sam Pascal zresztą nie był tu wyjątkiem, gdy

11 B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 210.

weźmie się pod uwagę jego słynny „zakład” (tzw. zakład Pascala), który jest swoistym rozumowaniem, mającym na celu przekonać odbiorcę o przewadze i korzyściach wiary nad niewiarą.

Obecnie różne postacie intuicjonizmu występują w licznych nurtach teologii. Na początku xx wieku rozpowszechnili go myśliciele określani jako przedstawiciele nurtów modernistycznych (np. Henri Bergson, Maurice Blondel), a nowszą postać nadały mu popularne wciąż kierunki fenomenologiczno-egzystencjalne, które – w ślad za Edmundem Husserlem – kładły nacisk na intuicyjny ogląd przedmiotów i zjawisk (np. Max Scheler). W Polsce prymat podmiotowego doświadczenia religijnego człowieka nad poznaniem rozumowym akcentował m.in. Tischner, z kolei próbę łączenia fenomenologii z racjonalistyczną filozofią typu tomistycznego proponował Karol Wojtyła. W ostatnich latach wymownym przykładem refleksji inspirowanej intuicjonizmem była teologia papieża Franciszka.

Na tle sporów z obszaru nauka–religia intuicjonizm wydaje się bliski koncepcji odrębności. Skoro do Boga wiodą przede wszystkim drogi pozarozumowe, to rola rozumowego poznania, w tym poznania naukowego, jest w tym przypadku marginalna. Rozum wprawdzie odgrywa istotną rolę w poznawaniu świata, natomiast do Boga – który jest ponad i poza światem, stanowiąc całkowicie inną rzeczywistość (zob. np. kategoria Innego w filozofii Lévinasa) – wiodą odmienne ścieżki poznania, których nie da się sensownie zestawić z myśleniem naukowym¹².

12 Przykładowo, wśród modernistów chrześcijańskich z przełomu XIX i XX wieku popularny był pogląd o naczelnej roli tzw. „uczucia religijnego”, „zmysłu religijnego” czy „duchowego pragnienia

4.2. Klasyfikacja stanowisk w sporze o transcendencję i immanencję Boga w świecie

Istotnym uzupełnieniem do zaproponowanej wyżej grupy teorii o istnieniu i poznawalności Boga jest dodatkowa klasyfikacja stanowisk w obrębie teizmu, uwzględniająca różne poglądy w sporze o immanencję i transcendencję Boga. Teizm jest stanowiskiem podzielonym wewnętrznie nie tylko ze względu na sposób poznania Boga (m.in. teizm racjonalistyczno-spekulatywny, fideizm, intuicjonizm), lecz także ze względu na rozumienie relacji Boga do świata. Czy Bóg jest tożsamy z przyrodą, a może jest zupełnie odrębny istotowo od niej? Czy Bóg w jakiś sposób przejawia się w świecie, a może zupełnie nie ingeruje w jego losy? W zależności od odpowiedzi na te pytania ukształtowało się w ciągu wieków wiele stanowisk.

transcendencji”. Położenie akcentu na subiektywne aspekty wiary religijnej miało w opinii modernistów stanowić reakcję na naturalizm pozytywistów (którzy zwykle kwestionowali wartość religii), jak i być próbą przezwyciężenia jednostronnych, racjonalistycznych tendencji obecnych w ówczesnej teologii neoscholastycznej.

4.2.1. Teizm tradycyjny

Tradycyjny chrześcijański teizm przyjmuje istnienie Boga osobowego, który jest transcendentny w stosunku do stworzenia. Bóg ten jest – w swoim istnieniu i istocie – radykalnie odmienny od pozostałych bytów, stanowiących rzeczywistość bytów zależnych w istnieniu od Stwórcy. W tym sensie Boża transcendencja „polega na całkowitej odrębności struktury bytowej Absolutu w stosunku do wszelkich innych bytów”¹³.

Przepaść ontologiczna między Bogiem a światem nie wyklucza jednak oddziaływania Boga na rzeczywistość stworzoną. Pomimo swojej odrębności Bóg uobecnia się w świecie, podtrzymując go w istnieniu i aktywnie uobecniając się w życiu człowieka. W świetle nauczania Kościoła jest więc Bóg zarazem transcendentny i – przynajmniej do pewnego stopnia – immanentny w stosunku do stworzenia. Przekracza go, jednocześnie pozostając do niego w czynnej relacji. Jest doskonalszy od wszystkiego, co stworzył, ale mimo swojej transcendencji wchodzi w interakcje ze światem.

Kościół przez stulecia starał się wyważyć pogląd o transcendencji i immanencji Boga, unikając, a nawet jednoznacznie potępiając bardziej radykalne rozwiązania, które mogłyby zbyt mocno akcentować zarówno transcendencję (deizm), jak i immanencję Bożą (panteizm). W filozoficznych szatach pojęciowych podstawy teizmu zaakceptowanego później przez Kościół

13 Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między Bogiem a światem*, Lublin 1972, s. 151.

wyłożył m.in. Tomasz z Akwinu, który w porządku metafizycznym wyraźnie rozróżniał byt konieczny (Bóg) od bytów przygodnych. Poprzez swoją niezmienność i pełnię istnienia Bóg jako byt konieczny ma radykalnie różnić się od wszystkiego, co przygodne, zmienne i ograniczone istotowo. W ten sposób Tomasz akcentował transcendencję Boga, uzupełniając ten pogląd o kwestię Bożej immanencji. Byty przygodne są bowiem jednocześnie zależne w istnieniu od Stwórcy¹⁴. Świat stworzony musi być podtrzymywany przez Boga w istnieniu – w ten sposób Bóg uobecnia się we wszystkich rzeczach, wprowadzając ład i porządek w strukturę kosmosu. Inteligibilność bytu, tj. własność świata, dzięki której jest on dostępny poznaniu rozumowemu, ma w tym wypadku stanowić pochodną Bożej, stwórczej immanencji.

4.2.2. Deizm

Deizm jest poglądem, który wprawdzie odpowiada twierdząco na pytanie o istnienie Absolutu, ale stanowisko to uzupełnia o ważne stwierdzenie dotyczące relacji Boga do świata. Otóż według deistów istnieje Absolut, który powołał do istnienia świat wraz z obowiązującymi w nim prawami, lecz wraz z nadaniem biegu przyrodzie przestał on ingerować w swoje dzieło. Deści wykluczają możliwość oddziaływania Boga na świat,

¹⁴ Zob. par. 5.2.1.

podważając jednocześnie koncepcję wiary jako osobistej relacji z bytem absolutnym.

Poglądy deistyczne stały się popularne w nowożytności, zwłaszcza w okresie XVII i XVIII wieku, gdy w myśleniu o świecie zaczęła dominować perspektywa mechanicystyczna. Rozwijające się wówczas teorie mechaniki (głównie teoria Newtona) sprzyjały rozwojowi filozoficznej koncepcji świata jako mechanizmu. Ten deterministyczny obraz przyrody wpływał też na myślenie o Bogu, którego rozumiano często jako konstruktora mechanizmu Wszechświata, np. jako Zegarmistrza. Relację Boga do świata deiści ograniczali jednak głównie do jednorazowego aktu stworzenia: Absolut odpowiada za świat i jest twórcą praw rządzących w przyrodzie, ale dalej nie ingeruje już w swoje dzieło, pozostawiając je same sobie. Taką perspektywę przyjmowali zwłaszcza niektórzy myśliciele oświecenia.

Wraz z upadkiem filozofii mechanicyzmu deizm nie cieszył się już tak znaczącą popularnością wśród filozofów, choć należy podkreślić, że nurt ten nadal ma swoich zwolenników. Umiarkowaną popularność deizmu można tłumaczyć tym, że pogląd ten pozwala zachować twierdzenie o istnieniu transcendentnego Absolutu, a jednocześnie nie wymaga ustosunkowania się do tradycyjnych problemów związanych chociażby z:

- ideą boskiej opatrności: deiści odrzucają ideę Boga, który sprawuje opiekę nad swoim stworzeniem i ingeruje w ziemskie losy;
- obecnością zła i cierpienia w świecie: Bóg deistów nie jest istotą zainteresowaną losami człowieka, nie odpowiada na różne formy kultu (modlitwy, rytuały). Absolut bywa też rozumiany jako byt całkowicie amoralny – w tym

sensie, że jest poza ludzkimi kategoriami dobra i zła (które deіści mogą uważać za względne, moralność traktując przy tym jako zjawisko o naturalnej genezie¹⁵);

- ideą objawienia się Boga w świętych księgach: deіści nie uznają autorytetu i wartości poznawczej świętych ksiąg, wobec których zachowują podobny sceptycyzm co ludzie niewierzący;
- ideą osobowego Boga: deіści traktują powszechne wyobrażenia o Bogu osobowym jako przejaw antropomorfizmu, a genezy ludzkich wierzeń poszukują w biologicznym i psychicznym uposażeniu człowieka¹⁶. Absolut jest traktowany w deizmie jako coś bezosobowego, odległego od ludzkich wyobrażeń i kategorii;
- wyjątkowym statusem człowieka w przyrodzie: deіści zwykle przyjmują pogląd, że człowiek jest tylko jednym z gatunków zwierząt; nie został stworzony na obraz oraz podobieństwo Boże, nie posiada też nieśmiertelnej duszy. Zainicjowana przez boski Absolut ewolucja kosmosu doprowadziła do pojawiania się człowieka, jednak istota ludzka nie jest koroną stworzenia, a zaledwie jednym z niewielkich ogniw toczącego się procesu naturalnych przemian (niektórzy dopuszczają myśl, że istnieje wiele wszechświatów, a ludzkie dzieje stanowią tylko krótki epizod toczący się na jednym z nich).

¹⁵ Zob. par. 6.3.2.

¹⁶ Zob. par. 6.3.2.

4.2.3. Panteizm

Panteizm jest poglądem, uznającym pierwotną tożsamość Boga i świata (gr. *pan* – „wszystko”, *theos* – „Bóg”). Panteiści przeczą idei transcendentnego Boga osobowego (bądź też rozumieją kategorię „osoby” w innym niż powszechne przyjętym kontekście), podkreślając, że to natura (przyroda) jest przeniknięta boskością. Panteizm radykalizuje więc ideę immanencji Boga w przyrodzie. Świat jest jedynym bogiem, bóg jest jedynie światem – tak można by pokrótce scharakteryzować stanowisko panteistyczne.

Panteizm przyjmuje, że nie istnieją ontyczne różnice między bytem boskim a bytem naturalnym. Natura Boga jest tożsama z naturą świata. W tym sensie panteizm bywa ontologicznym monizmem, tj. poglądem uznającym naturę bytu za jednorodną, bosko-materialną. Ewentualne różnice między panteizmami sprowadzają się przede wszystkim do pytania, czy byt ma naturą statyczną, czy też dynamiczną (jak np. w panteizmie ewolucyjnym Hegla).

Panteizm miał swoich reprezentantów już w filozofii starożytnej (m.in. niektórzy eleaci, Plotyn), bywa przypisywany też niektórym myślicielom średniowiecza (np. Jan Szkot Eriugena). Rozwój panteizmu nastąpił zwłaszcza w czasach nowożytnych – głównie dzięki Baruchowi Spinozie oraz wpływom idealizmu niemieckiego na przełomie XVIII i XIX wieku. Obecnie panteizm nie cieszy się w filozofii znaczącą recepcją. Pewne elementy panteizmu przenikają jednak do stosunkowo młodej koncepcji nazywanej panenteizmem.

4.2.4. Panenteizm

Panenteizm (gr. „wszystko w Bogu”) stanowi formę pośrednią między klasycznym teizmem a panteizmem. Z tym pierwszym łączy go przekonanie, że Bóg transcenduje świat, przekracza go jako jego twórca i istota odeń doskonalsza bytowo. Transcendencja Boga łączy się tutaj jednak z boską immanencją, co z kolei zbliża ten pogląd do panteizmu. Boża immanencja w świecie polega na tym, że Bóg przenika rzeczywistość w procesie jej rozwoju, uobecniając się np. w prawach przyrody jako ontyczny warunek kosmicznej harmonii.

Innymi słowy, w kontekście pytania o stosunek Boga do świata, panenteista odpowiada: Bóg jest stale obecny w świecie, będąc jej ontycznym fundamentem, a istniejąca rzeczywistość jest „zanurzona” w Bogu (w przeciwieństwie do stanowiska deizmu); przy czym Bóg jednocześnie ten świat przekracza, nie będąc z nim całkowicie tożsamy (w przeciwieństwie do stanowiska panteistów).

Panenteizm zyskał popularność zwłaszcza w XX wieku, w kontekście rozwoju metafizyki usiłującej scalić naukowy obraz ewoluującego świata z tradycyjną doktryną chrześcijańską. Jednym z głównych zwolenników panenteizmu był Whitehead, a w ślad za nim poszli liczni przedstawiciele tzw. teologii procesu. Panenteizm zyskał także popularność w Polsce, głównie za sprawą prac Życińskiego i Hellera.

Obecnie panenteizm, a w każdym razie pewne jego ujęcia, bywa rozpatrywany jako pogląd zbliżony do klasycznego teizmu. Różnice między nimi zdają się wynikać z odmiennych założeń metafizycznych, stosowania innej terminologii i nieco

inaczej rozłożonych akcentów (panenteiści większy nacisk kładą na analizę immanencji Boga w świecie). Co do zasady jednak poglądy wielu panenteistów nie wydają się odległe od ujęć tradycyjnych, gdyż nie przeczą fundamentalnej idei transcendencji Boga w stosunku do świata.

5

Argumenty za istnieniem Boga

Historia zachodniej myśli filozoficznej pokazuje, że zagadnienie z obszaru relacji nauka–religia często podejmowano w kontekście dyskusji nad problemem istnienia Boga. Podobny stan rzeczy można zaobserwować także we współczesnej literaturze przedmiotu, zarówno wśród przedstawicieli teorii integracji, jak i teorii konfliktu¹. W związku z tym w tej części książki proponuję przegląd tradycyjnych argumentów na rzecz teizmu, z uwzględnieniem ich recepcji, a zwłaszcza – dla uchwycenia szerszej perspektywy – wybranych głosów krytycznych i polemicznych. Przedstawiając stanowiska w sporze o istnienie Boga, uchwyczone zostaną również te wątki i aspekty, które są istotne z punktu widzenia dyskusji na gruncie nauka–wiera.

1 Zob. A. McGrath, *Nauka i religia*, dz. cyt.; R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt.

Niniejszy przegląd argumentacji za istnieniem Boga nie wyczerpuje zagadnienia. Zainteresowanych Czytelników odsyłam do lektury innych opracowań².

-
- 2 Literatura na temat argumentów za istnieniem Boga jest bardzo obszerna. Z perspektywy teistycznej interesujące mogą okazać się np.: J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków 1994; J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006; *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016; lub bardziej tradycyjne (tomistyczne) opracowania, jak: W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968; K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979. Z kolei w stosunku neutralnym lub krytycznym wobec argumentów na rzecz teizmu są utrzymywane np. H. de Cruz, J. de Smedt, *Teologia naturalna?*, dz. cyt.; V. Stenger, *Bóg – błędna hipoteza. Jak nauka wykazuje, że Bóg nie istnieje*, przeł. T. Sieczkowski, Łódź 2018; J. Woleński, *Granice niewiary*, dz. cyt.

5.1. Argumenty ontologiczne

W dyskusjach dotyczących istnienia Boga ważne miejsce zajmuje tzw. argument ontologiczny. Choć klasyczną postać temu rozumowaniu nadał średniowieczny teolog i filozof Anzelm z Canterbury, a korzeni tej argumentacji można szukać już w starożytności, to nazwa „dowód ontologiczny” została rozpowszechniona dopiero w czasach oświecenia. Przyczynił się do tego głównie Immanuel Kant.

Argument ontologiczny jest tzw. argumentem *a priori*. W kontekście problemu istnienia Boga jest to argument składający się z przesłanek nieodwołujących do doświadczenia zmysłowego (jak to ma miejsce chociażby w argumentach kosmologicznych, które omówione zostaną w dalszej kolejności). Gdy argumentujemy *a priori*, to bazujemy wyłącznie na idei, tj. na abstrakcyjnym pojęciu Boga, jakie posiadamy w umyśle. Dopiero na podstawie tej idei (pojęcia) wnosi się o realnym istnieniu bytu absolutnego, czyli Boga.

Jaka jest historyczna geneza argumentu ontologicznego? Naukę na temat idei oraz ich stosunku do świata odnajdujemy już w starożytnej Grecji, przede wszystkim u Platona. Do filozofii platońskiej nawiązywał kilka wieków później człowiek myśliciel wczesnego chrześcijaństwa – Augustyn z Hippony. Ten teolog i filozof bywa uważany za jednego z „ojców”

argumentu ontologicznego. Jego koncepcja prawd wiecznych, odkrywanych przez ludzki umysł, dawała mu pretekst do powiązania świata idealnego z Bogiem. Według biskupa Hippony człowiek ma zdolność poznawania prawd, które są niezależne od rzeczy podlegających zmianom, w tym również od zmieniających treści naszych umysłów. Te wieczne, niezmiennie prawdy mogą mieć swoje źródło jedynie w takiej istocie, która sama pozostaje wieczna i niezmienna. Taką istotą ma być – jak wnoślił – właśnie Bóg, udzielający człowiekowi daru wiedzy na drodze oświecenia.

5.1.1. Anzelm z Canterbury

Sposób myślenia Augustyna oddziaływał w późniejszych wiekach. Podobieństwo do argumentacji zaproponowanej przez biskupa Hippony dostrzec można m.in. w znanym argumencie ontologicznym autorstwa Anzelm z Canterbury, który swoje przemyślenia na temat istnienia Boga zawarł w dziele *Proslogion*. Anzelm był zresztą pod wieloma względami intelektualnym dłużnikiem Augustyna³. Już w średniowieczu zyskał przydomek *alter Augustinus*, co świadczy o tym, jak postrzegano go na tle autora słynnych *Wyznań*. Od Augustyna przejął także pogląd o relacji filozofii z teologią, znany pod postacią

3 Zob. J. Kempa, *Pytanie o implikowaną hermeneutykę teologiczną Anzelm z Canterbury*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011) nr 2, s. 387–396.

łacińskiej formuły *fides quaerens intellectum* („wiara poszukująca zrozumienia”). Anzelm, podobnie jak biskup Hippony, podzielał przekonanie, że należy drogą rozumową uzasadniać wiarę, czyli m.in. poszukiwać racjonalnych podstaw dla teologii. W średniowieczu pogląd ten legł u podstaw całej scholastyki.

Dostrzegając potrzebę uzasadniania wiary, Anzelm przygotował słynny argument ontologiczny, który znalazł się we wspomnianym już *Proslogionie*. Średniowieczny filozof rozumował w ten sposób: człowiek posiada w umyśle ideę Boga jako bytu najdoskonalszego, tzn. takiego bytu, ponad który nic większego nie można pomyśleć. Taki byt – według Anzelma – w sposób konieczny musi istnieć nie tylko w umyśle, ale także w rzeczywistości, ponieważ gdyby istniał tylko w umyśle, nie byłby bytem najdoskonalszym. Istota najdoskonalsza musi istnieć także poza myślą – w przeciwnym razie nie byłaby tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć. A zatem, według Anzelma, Bóg istnieje.

Rozumowanie Anzelma może wydawać się mało intuicyjne: mianowicie z określonego pojęcia Boga – które to pojęcie miałyby być właściwe wszystkim ludziom – wnosi się o realnym istnieniu tego bytu absolutnego, czyli Boga. Anzelm przyjmował przy tym milcząco kilka istotnych, bardziej ogólnych założeń, np. akceptował pogląd, że istnienie jest czymś bardziej doskonałym od nieistnienia. Bez tego założenia cały argument nie miałby racji bytu, na co zresztą zwracali uwagę niektórzy jego oponenci. Dzieje recepcji tego argumentu pokazują jednak, że w stosunku do Anzelma można poczynić znacznie więcej uwag krytycznych.

Jeszcze za życia autora *Proslogionu* argument ontologiczny spotkał się z krytyką ze strony Gaunilona. Ten średniowieczny mnich wykazywał, że w argumencie ontologicznym Anzelmamy mamy do czynienia z nieuprawnionym przejściem ze sfery myślenia do sfery rzeczywistości, albo – inaczej rzecz ujmując – z błędnym przejściem od porządku logicznego do porządku realnego. Gaunilon usiłował zresztą wykazać słabości w rozumowaniu Anzelmamy, odwołując się do analogicznego przykładu. Otóż możemy np. skonstruować w umyśle ideę najwspanialszej wyspy, jakiej nikt jeszcze w rzeczywistości nie widział. Jednak możliwość pomyślenia o tej wyspie nie świadczy o tym, że taka wyspa szczęśliwości istnieje realnie, niezależnie od umysłu. Podobnie rzecz ma się z ideą Boga jako bytu, ponad który nic większego nie można pomyśleć. Fakt istnienia w umyśle pojęcia takiego Boga nie sprawia, że ten Bóg realnie istnieje, tak jak możliwość pomyślenia o najwspanialszej wyspie szczęśliwości nie czyni jej bardziej realną.

5.1.2. Kartezjusz

Mimo krytyki Gaunilona argument ontologiczny oddziaływał w kolejnych wiekach. Jeden z najwybitniejszych umysłów nowożytności, Kartezjusz, znalazł dla niego zastosowanie w swojej filozofii podmiotu. Ten francuski uczony znany jest ze słynnego zdania *cogito, ergo sum* (łac. „myślę, więc jestem”). Stwierdzenie to było efektem jego poszukiwań wiedzy pewnej; fundamentu, na którym można by oprzeć całą filozofię. Jak docieramy

do oczywistości istnienia myślącego podmiotu? Według Kartezjusza: poprzez drogę wątplenia. Możemy zwątpić w zmysłowe doświadczenie, uznając, że postrzegane rzeczy nie istnieją realnie, lecz są jedynie wytworem naszego umysłu. Według Kartezjusza nie możemy nawet mieć pewności co do tych prawd rozumowych, które dotyczą arytmetyki i geometrii. Poza obszarem wątpliwości jest jednak fakt naszego istnienia: nawet bowiem, gdybym wątpił i był łudzony co do sfery zmysłów oraz prawd rozumowych, to moje wątplenie nie byłoby możliwe, gdybym nie istniał. Ponieważ jednak myślę – choćby o tym, że wszystko, co stanowi treść mojego myślenia, pozostaje złudzeniem – to znaczy, że istnieję. Rezultat wydał się Kartezjuszowi oczywisty: *cogito, ergo sum*. Oto fundament, w oparciu o który można podejmować dalszą refleksję⁴.

Rozumowanie Kartezjusza było niemal od początku przedmiotem licznych analiz i do dziś budzi kontrowersje. Co istotne, Kartezjusz nie poprzestał wyłącznie na próbie wykazania istnienia myślącego podmiotu. W obszarze jego zainteresowań znalazła się także problematyka związana z Bogiem. W jaki sposób uzasadnić istnienie bytu absolutnego? Podobnie jak u Anzelm, droga do tego celu wiedzie przez sferę ludzkiego myślenia i operowania określonymi pojęciami: otóż posiadamy w umyśle ideę Boga jako substancji nieskończonej i doskonałej. Istnienie tej idei w umyśle domaga się wyjaśnienia. Według Kartezjusza źródłem tej idei nie może być człowiek, bo jest

4 Zob. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. K. i M. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010.

substancją skończoną i niedoskonałą. Przyczyna idei w ludzkim umyśle musi być bardziej doskonała od skutku, który wywiera. A zatem należy przyjąć realne istnienie doskonałego bytu, który jest źródłem idei Boga w ludzkim umyśle. Takim bytem może być tylko Bóg.

Argument Kartezjusza jest oczywiście podatny na krytykę. Zarzucano mu m.in. paralogizm błędnego koła⁵. Otóż Kartezjusz próbował wykazać istnienie Boga na podstawie idei, która tkwi w naszym umyśle. Jednak prawdziwość naszych sądów jest tu już uprzednio zależna od Boga, który według francuskiego uczonego ma być gwarantem niezawodności idei wrodzonych – a do takich należy właśnie idea Boga. Innymi słowy, Kartezjusz w przesłance swojego rozumowania przyjął już istnienie Boga, stąd wniosek całej argumentacji zdaje się traćć na wartości.

Kartezjański argument ontologiczny ma również inne wady. Podważalne jest np. założenie, że człowiek nie mógł wytworzyć samodzielnie określonej idei Boga. W tej kwestii zabierali głos zresztą nie tylko filozofowie czy historycy religii, lecz także psychologowie, od dawna badający prawidłowości ludzkich zachowań i myśli w sferze religijnej. Do tego zagadnienia powrócę jeszcze w innym miejscu⁶. Tutaj warto jednak zasygnalizować ten problem w argumentacji Kartezjusza, który ideę Boga wywodził wyłącznie z istnienia bytu absolutnego. Jest to zaledwie jedno z możliwych rozwiązań, a zarazem stanowisko

5 Zob. W. Granat, *Teodycea...*, dz. cyt., s. 84.

6 Zob. podrozdz. 6.3.

trudne do pogodzenia z bogatą wiedzą na temat genezy wierzeń religijnych, jaką dysponują obecnie takie dyscypliny jak psychologia, socjologia czy religioznawstwo kognitywne. Proponują one bowiem szereg naturalistycznych hipotez dotyczących pochodzenia różnych idei religijnych, w tym idei Boga.

5.1.3. Dalsza recepcja

Oczywiście do argumentu Kartezjusza nie powinno się przykładać wyłącznie współczesnej miary. Łatwo jest popaść w ahistoryzm, który nie bierze pod uwagę kontekstu, w którym rozdziło się złożone rozumowanie tego francuskiego uczonego; podobnie zresztą rzecz ma się z rozwiązaniem zaproponowanym przez Anzelma. Należy jednak wspomnieć, że argument ontologiczny w wydaniu tych filozofów bywał różnie oceniany już na długo przed XXI wiekiem.

Niektórzy – jak Kant – podważali wartość argumentacji *a priori*. W świetle krytycznego stosunku do metafizyki, przedstawionej przez filozofa z Królewca, wydaje się to zresztą jak najbardziej zrozumiałe. Zasadniczo Kant odrzucał możliwość, aby z pojęcia Boga dało się wnosić coś na temat istnienia bytu absolutnego. Istnienie bowiem można stwierdzić na podstawie doświadczenia zmysłowego, a nie za sprawą abstrakcyjnej idei pojawiającej się w ludzkim umyśle.

Inaczej do sprawy podszedł Hegel, dla którego argument ontologiczny przedstawiał istotną wartość. Było to zresztą naturalne, biorąc pod uwagę naczelną zasadę heglizmu, dotyczącą

tożsamości bytu i myśli. W tym kontekście krytyka argumentu ontologicznego, która polegała m.in. na wykazaniu nieuprawnionego przejścia z porządku logicznego do porządku realnego, traciła u Hegla na znaczeniu. Postulując związek między pojęciem a istnieniem, Hegel mógł przychylniej odnieść się do argumentu ontologicznego i zreinterpretować go na potrzeby własnego, panteistycznego systemu filozoficznego.

W xx wieku argument ontologiczny zyskał bardziej sformalizowaną postać, głównie dzięki pracom Kurta Gödla i Charlesa Hartshorne'a. Jeszcze inni – jak np. teolog Karl Barth, wyrażnie zainspirowany poglądami Anzelma – sugerowali, że celem średniowiecznego myśliciela nie było dostarczenie dowodu na istnienie Boga, lecz tylko ugruntowanie wiary. Argument miał zatem nie tyle oddziaływać na ludzi religijnie wątpiących i poszukujących, co stanowić element racjonalnego uzasadnienia wiary w Boga wśród osób już przekonanych do teologicznej wizji świata. Takie podejście do sprawy oczywiście nie oddala zarzutów kierowanych pod adresem tego argumentu, jednak nakazuje patrzeć na jego wartość pod innym kątem. Warto dodać, że właśnie w takim czysto religijnym sensie wykorzystywał ten argument m.in. polski filozof Tischner, który – zainspirowany m.in. Levinasem – pragnął dokonać „od-ontologizowania” poglądów Anzelma, wprowadzając na miejsce „bytu” kategorię „dobra” jako tego, ponad co nic lepszego nie można pomyśleć⁷.

7 Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 271–272.

5.2. Argumenty kosmologiczne

Kolejną grupę argumentów za istnieniem Boga stanowią tzw. argumenty kosmologiczne. O ile w przypadku omówionych wyżej argumentów ontologicznych punktem wyjścia była idea Boga (a więc coś czysto abstrakcyjnego), o tyle w przypadku argumentów kosmologicznych podstawą jest świat istniejący niezależnie od naszych umysłów.

Argumenty kosmologiczne zwykło się nazywać argumentami *a posteriori*, ponieważ odwołują się do naszego doświadczenia świata – jego istnienia i zachodzących w nim procesów, które możemy obserwować. To stanowi podstawę dla argumentacji, której celem jest wykazanie, że istnieje Bóg jako ontyczna racja dla tego, co istnieje.

Argumenty kosmologiczne mają długą historię. Z klasycznym przykładem mamy do czynienia u Arystotelesa, który w swojej *Metafizyce* zaproponował koncepcję Pierwszego Poruszyciela – istoty boskiej, która jest przyczyną wszelkiego ruchu w świecie. Filozofia Arystotelesa stała się w średniowieczu inspiracją dla Tomasza z Akwinu. Chrześcijański myśliciel zaadoptował na potrzeby teologii szereg rozwiązań Arystotelesa, w tym jego podejście do problematyki istnienia Boga. Od czasów Tomasza z Akwinu argumenty kosmologiczne nabrały szczególnego znaczenia w kontekście sporu o istnienie Boga.

5.2.1. Tomasz z Akwinu

Akwinata zasłynął m.in. jako twórca tzw. pięciu dróg, czyli pięciu argumentów⁸, dzięki którym rozum ludzki – bez konieczności odwoływania się do autorytetu Biblii – jest w stanie dojść do przekonania o istnieniu Boga. Żaden chrześcijański myśliciel przed Tomaszem nie pokusił się o tak bogate ustosunkowanie się do tej problematyki.

W kwestii argumentów na istnienie Boga Tomasz z Akwinu posiłkował się oczywiście myślą Arystotelesa, choć w przypadku jednej z dróg (mam tu na myśli tzw. czwartą drogę, zob. niżej) można wskazać także na powiązania z filozofią neoplatońską. Argumenty Akwinaty zwykle się nazywać aposteriorycznymi⁹. Istotą tych argumentów, jak zostało to już zasygnalizowane, są takie rozumowania, które polegają na szukaniu ostatecznych racji dla określonych, spostrzegalnych następstw zachodzących w świecie.

Jak dokładnie przebiegało rozumowanie tego myśliciela w kontekście pytania o istnienie Boga? Otóż w pierwszej kolejności brał on za punkt wyjścia zjawiska dostrzegalne w przyrodzie i starał się znaleźć dla nich wytłumaczenie – oczywiście w kontekście ówczesnej wiedzy o świecie oraz za pomocą dostępnej mu terminologii, która mogłaby wyrazić dostrzegalne

8 Historycznie argumenty te określano również „dowodami”, obecnie jednak odchodzi się od tej konwencji terminologicznej.

9 Pewne zastrzeżenia w tym względzie budzi wspomniana czwarta droga, która zbliża się do aprioryzmu argumentu ontologicznego w stylu Anzelm.

zależności. Dobrym przykładem jest powszechnie występująca zmienność w świecie; zjawisko zmian zachodzących w przyrodzie wiązano z szeroko rozumianym pojęciem ruchu. Według Tomasza z Akwinu każdą obserwowalną zmianę można w pierwszej kolejności wyjaśnić poprzez odwołanie się do innych naturalnych zjawisk: jedno ciało jest poruszane przez inne ciało, a to z kolei również ma swojego naturalnego poruszciciela itd. Według Akwinaty obserwacja ta nasuwa jednak myśl, że ciąg poruszcycieli nie może być nieskończony. Coś musiało zainicjować ruch. Należy więc przyjąć, że istnieje jakiś pierwszy, niezmienny byt, będący źródłem zmienności. Takim bytem może być tylko Bóg.

Mamy tutaj do czynienia ze swobodnym przejściem od ogólnych stwierdzeń z zakresu fizyki („w przyrodzie zachodzą zmiany”) do tezy o charakterze metafizycznym („Bóg istnieje”). To specyficzne rozumowanie łatwo dziś poddać krytyce. Zdroworozsądkowe podejście Tomasza z Akwinu do kwestii przyrodniczych również budzi zrozumiałe zastrzeżenia. Dla przykładu można wspomnieć, że koncepcja ruchu, przyjęta przez Akwinatę, opierała się na fizyce Arystotelesa; tę z kolei podważyła i odrzuciła nauka nowożytna, poczynawszy od Newtona i proponowanej przez niego mechaniki, która opisuje ruch obiektów fizycznych w makroskali. Z kolei na kwestię „poruszcycieli” (relacji przyczynowych w kontekście zjawiska ruchu) ciekawe światło rzuciła też mechanika kwantowa, z punktu widzenia której przyjęta przez Tomasza z Akwinu idea powszechnej i koniecznej przyczynowości, zamykającej się skończonej sekwencji poruszcycieli, traci rację bytu na poziomie cząstek elementarnych (niekiedy próbuje się usunąć trudność, wskazując

na odmienne znaczenie „przyczynowości” w metafizyce i w naukach szczegółowych). Jednak na tamte czasy – a pamiętajmy, że mówimy o XIII wieku – była to śmiała próba wykazania istnienia Boga w oparciu o przesłanki filozoficzne, bez odniesień do autorytetu Biblii czy orzeczeń dogmatycznych. Już choćby z tego powodu warto zachować ostrożność w formułowaniu ocen.

Podejście Tomasza z Akwinu do problematyki Boga znalazło oddźwięk we wspomnianych już pięciu drogach, opierających się na założeniu, że szereg przyczyn nie może iść w nieskończoność. Syntetyczne ujęcie tych argumentów można przedstawić następująco:

1. Argument z ruchu: doświadczenie zmysłowe wskazuje, że pewne obiekty się poruszają. To, co się porusza, jest z kolei poruszane przez coś innego. Ciąg poruszycieli zamknąć się musi na tzw. pierwszym poruszycielu („Pierwszy Motor”), którym jest Bóg.
2. Argument z przyczynowości: w świecie zachodzi następstwo przyczyny i skutku. Wszystko, co istnieje, ma swoją przyczynę. Ciąg przyczyn sprawczych musi być skończony, w związku z tym trzeba przyjąć istnienie pierwszej przyczyny. Taką pierwszą przyczyną sprawczą jest Bóg.
3. Argument z istnienia bytów przygodnych: w świecie istnieją byty przygodne, tzn. takie, które mogą być i nie być. Istnienie takich bytów może gwarantować tylko byt konieczny, który jest przyczyną konieczności (racją istnienia) dla bytów przygodnych – te bowiem nie mają racji istnienia same w sobie. Takim koniecznym bytem jest Bóg.

4. Argument ze stopniowania doskonałości: istnieją rzeczy, którym przysługuje różny stopień doskonałości. To z kolei zakłada istnienie bytu, który jest najdoskonalszy i który jest miarą dla rzeczy mniej doskonałych. Takim bytem doskonałym jest Bóg.
5. Argument z celowości: w przyrodzie zaobserwować można rozwój kierunkowy, tj. celowość. Wewnętrzna celowość rozmaitych rzeczy i zjawisk nie jest przypadkowa – wskazuje na istnienie transcendentnego, rozumnego źródła powszechnej celowości. Źródłem tak rozumianej celowości jest Bóg.

5.2.2. Recepja w czasach nowożytnych i współczesnych

Słynne pięć dróg Tomasza z Akwinu przez pewien czas nie wzbudzało powszechnych zastrzeżeń. Sceptycyzm względem argumentów kosmologicznych okazał się w dużej mierze pokłosiem różnych rozważań w obrębie nowożytnej filozofii, zorientowanej na problematykę ludzkiego poznania. Hume zakwestionował np. kluczowe dla Akwinaty pojęcie „przyczyny”. Ten brytyjski myśliciel uważał, że przyczynowość jest tylko tworem naszej wyobraźni, przywykłej do poszukiwania związków przyczynowych tam, gdzie *de facto* ich nie ma. W rzeczywistości bowiem możemy mówić wyłącznie o następstwie zdarzeń, a nie o przyczynowości. Takie następstwo zachodzących

po sobie zdarzeń nie wymaga odwołania się do jakiegoś nad-
rzędnego, nadnaturalnego czynnika. W związku z tym nie jest
konieczne uznanie istnienia Boga jako Przyczyny sprawczej.

Gruntowną krytykę argumentów kosmologicznych prze-
prowadził też intelektualny spadkobierca Hume'a, czyli Kant.
Odrzucenie tego typu argumentacji na rzecz istnienia Boga
była zresztą w przypadku filozofa z Królewca efektem jego
rozstrzygnięć epistemologicznych. Możliwości poznawcze
człowieka ograniczają się do sfery zjawisk (fenomenów), a nie
rzeczy samych w sobie (noumenów), w związku z czym prze-
konanie o istnieniu Boga nie może być wynikiem czystego ro-
zumowego poznania. Kant był z zasady przeciwnikiem takich
rozumowań, które wykraczają poza możliwe doświadczenie –
naruszanie granic poznawczych może bowiem skutkować two-
rzeniem dowolnych konstruktów myślowych, o których nie
możemy powiedzieć niczego pewnego. Błąd metafizyki w wy-
daniu Tomasza z Akwinu polegał więc na tym – zdaniem Kan-
ta – że subiektywne formy umysłu (m.in. „substancja” czy „przy-
czynowość”) przenosi ona poza właściwe im granice, ze świata
zjawiskowego do świata pozaempirycznego.

Zakwestionowanie koncepcji „bytu koniecznego” polega-
ło z kolei na wykazaniu, że świat stanowiący wyłącznie zbiór
bytów przygodnych jest jak najbardziej możliwy do pomyśle-
nia, nie ma w tym nic logicznie absurdalnego¹⁰. Świat może
więc obejść się bez bytu koniecznego. Metafizyczna racja nie

10 Zob. J. Woleński, *Granice...*, dz. cyt., s. 125–127; J. Woleński, *Wierzę
w to, co potrafię zrozumieć*, Kraków 2014, s. 161–162.

jest wcale niezbędnym warunkiem istnienia przyrody. Innymi słowy, zależność bytowa (tj. bytów przygodnych od bytu koniecznego) nie jest tak oczywista, jak usiłował argumentować Akwinata. Co więcej, nawet gdyby zaakceptować ideę „bytu koniecznego”, to z argumentacji Tomasza z Akwinu nie wynika jeszcze, że takim bytem musi być osobowy, duchowy Bóg chrześcijańskiego teizmu.

Najpoważniejsze kontrargumenty zaczęły jednak płynąć wraz z rozwojem filozofii przyrody i narodzinami współczesnej nauki – zwłaszcza fizyki i biologii, które zmieniły nasze wyobrażenia o budowie materii, koncepcji ruchu i czasu, a także pochodzeniu oraz ewolucji życia. Wpłynęło to siłą rzeczy na recepcję argumentów kosmologicznych. Metafizyka Akwinaty była pochodną arystotelesowskiej fizyki. Ta z biegiem lat traciła na znaczeniu i nie miała szans w starciu z przyrodoznawstwem¹¹, które odrzuciło substancjalne rozumienie bytu, oferując w zamian dynamiczną wizję ewoluującej przyrody, a dotychczasowe rozumienie materii zastępując pojęciami operacyjnymi (masa, energia). Nowoczesny obraz świata pośrednio – bo poprzez zerwanie z tomistyczną teorią bytu i jej terminologią – ugodził więc w wartość argumentów kosmologicznych.

Mimo licznych zastrzeżeń do argumentacji typu kosmologicznego, cieszyła się ona popularnością w niektórych środowiskach xx-wiecznych teologów oraz filozofów chrześcijańskich, np. wśród neotomistów czy anglosaskich apologetów

11 Zob. M. Tempczyk, *Fizyka a świat realny. Elementy filozofii fizyki*, Warszawa 1991, s. 157–158.

reprezentujących nurt analityczny¹². W obronę różnych odmian argumentu kosmologicznego zaangażowali się m.in. tacy myśliciele jak Jacques Maritain czy Frederick Copleston. Ten ostatni wdał się zresztą w słynną dyskusję z ateistą Bertrandelem Russelem, argumentując na rzecz teizmu, m.in. poprzez odwołanie się do pojęcia „bytu koniecznego” (trzecia droga Tomasza z Akwinu). Wszystkie te przykłady świadczą o filozoficznej żywotności poglądów Akwinaty, który wciąż wydaje się istotnym autorytetem w sporach dotyczących istnienia Boga.

12 Zob. J. Salamucha, *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 15 (1934) nr 1, s. 53–92; W. Granat, *Teodycea...*, dz. cyt.; R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, przeł. I. Ziemiński, Poznań 1999.

5.3. Argumenty teleologiczne

Argumenty teleologiczne (gr. *telos* – „cel”), zwane też argumentami z celowego zamysłu, wnoszą o istnieniu Boga w oparciu o występowanie w przyrodzie różnych przejawów ładu, porządku i harmonii. Według zwolenników tej formy argumentacji świat został zaprojektowany w sposób celowy, czego odbiciem są różne celowe struktury, jakie spotykamy w naturze (np. organizmy żywe). Celowość wydaje się wręcz immanentną cechą natury; ma być ona jednak niewytłumaczalna bez odwołania się do przyczyny wykraczającej poza istniejący świat. Ład, jaki panuje we Wszechświecie, nie może być bowiem dziełem przypadku. Łatwiej zrozumiały staje się więc po przyjęciu, że istnieje Bóg, którego „celowy zamysł” przenika przyrodę.

Źródła argumentacji teleologicznej sięgają czasów starożytnych. Pojawiły się m.in. u Pitagorasa i jego następców, były dostrzegalne u Platona i Arystotelesa oraz wielu innych myślicieli greckich. Chrześcijaństwo przejęło koncepcję celowości, dostosowując ją do wiary w Stwórcę. Klasyczną postać argumentowi teleologicznemu nadał w średniowieczu Tomasz z Akwinu (tzw. piąta droga). W czasach nowożytnych przekonanie o istnieniu Boga w oparciu o celowość wpisaną w naturę głosił m.in. teolog William Paley. Z kolei nowsza postać argumentu teleologicznego pojawia się przede wszystkim w nawiązaniu do tzw.

zasady antropicznej. Ze względu na popularność tych dwóch ostatnich ujęć, pokrótce zostaną one przedstawione w dalszej części rozdziału.

5.3.1. William Paley

Paley był anglikańskim teologiem, który do historii myśli ludzkiej przeszedł jako autor bardzo popularnego argumentu na rzecz teizmu, sformułowanego w oparciu o refleksję nad porządkiem przyrody. Zasadniczo argument ten nie był zupełnie nowatorski, jednak skala jego oddziaływania (zwłaszcza w kręgu anglosaskim) okazała się na tyle duża, że warto go tutaj przybliżyć.

Argumentacja Paleya zmierza do wykazania, że świat został zaprojektowany, czyli stworzony zgodnie z celowym zamysłem boskiego projektanta. Paley wychodzi od obserwacji przyrody, w której dostrzega pewne subtelne prawidłowości, budzące skojarzenia z mechanizmami tworzonymi przez inteligentnych twórców. Kluczowym elementem rozważań anglikańskiego teologa jest porównanie świata do mechanizmu, a konkretnie – do mechanizmu zegarka:

załóżmy, że przekraczając wrzosowisko, uderzyłem stopą o kamień i zapytano mnie, w jaki sposób ów kamień się tam znalazł. Mógłbym odpowiedzieć, że on zawsze tam leżał, o ile nie posiadałbym innej wiedzy na ten temat. Nie byłoby też rzeczą łatwą wykazać niedorzeczność takiej odpowiedzi. Załóżmy jednak,

że znalazłem na ziemi zegarek, a pytanie, jakie należy mi wówczas zadać, powinno dotyczyć tego, jak to się stało, że ten zegarek znalazł się w rzeczonym miejscu – nie powinienem w takiej sytuacji odpowiadać w ten sam sposób, w jaki zrobiłem to wcześniej, czyli, że o ile mi wiadomo, to zegarek ten mógł tam być od zawsze¹³.

Analogia między naturą a zegarkiem podyktowana jest przekonaniem o zdumiewającej złożoności świata organicznego, który sprawia wrażenie, jakby musiał mieć swojego stwórcę¹⁴. Coś tak złożonego i funkcjonalnego – jak np. ludzkie oko – nie sposób bowiem tłumaczyć działaniem bezcelowych sił natury. W związku z tym Paley konkludował, że „zegarek musiał mieć jakiegoś stwórcę i że kiedyś, w tym lub w innym miejscu, musiał lub musieli istnieć jacyś rzemieślnicy chcący stworzyć go w celu, który według nas on spełnia, a także rozumiejący jego konstrukcję i projektujący sposób jego funkcjonowania”¹⁵. Jeśli analogia między światem a zegarkiem jest trafna, to według Paleya oczywistym jest, że tak jak istnienie zegarka zakłada istnienie zegarmistrza, tak istnienie świata domaga się odwołania do jego twórcy. Zatem Bóg istnieje.

Choć argument teleologiczny w stylu Paleya ma wielu zwolenników, to jednak w dziejach filozofii i nauki spotykał się z licznymi zastrzeżeniami. Atakowany był już m.in. przez

13 W. Paley, *Teologia naturalna – fragmenty*, „Studia z Historii Filozofii” 10 (2019) nr 2, s. 49–50, <https://doi.org/10.12775/szhf.2019.015>.

14 Zob. T. Pabjan, *Argument teleologiczny*, [w:] *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 255.

15 W. Paley, *Teologia naturalna...*, dz. cyt., s. 50.

Hume'a (krytyka Hume'a nie była skierowana przeciwko samemu Payleyowi, lecz pozostawała w kontrze do wcześniejszych wersji argumentu z celowości), a swoje krytyczne uwagi co do tego typu argumentacji przedstawiali nawet teologowie (problem teodycei: jeśli w świecie widoczny jest celowy zamysł Boga, to jak tłumaczyć obecność zła i cierpienia?), i to teologowie reprezentujący różne religie (argument nie rozstrzyga bowiem, czy idea Boskiego Projektanta odpowiada np. idei Boga chrześcijan).

Argumentacja Paleya budzi też wiele zastrzeżeń wśród współczesnych filozofów i uczonych. W tym kontekście eksponowane są m.in. trudności natury metodologicznej: argument Paleya narusza bowiem regułę naturalizmu metodologicznego i zasadę ekonomii myślenia (wprowadza ideę boskiego projektanta jako czynnika tłumaczącego zjawiska naturalne), a w swojej formie przypomina po prostu tzw. argument „Boga-luk” (*God of the gaps fallacy*). Niewyjaśnione jeszcze aspekty świata – takie jak porządek i jego złożoność – Paley automatycznie tłumaczył bowiem ideą Stwórcy.

Obecnie tego typu argumentację kwestionują też m.in. ewolucjoniści. Według Paleya te cechy świata biologicznego, które sprawiają wrażenie zaprojektowanych, nie mogły pojawić się w przyrodzie w sposób naturalny. Właśnie ta przesłanka argumentu bywa przedmiotem krytyki, głównie w związku z faktem, że te elementy świata organicznego, które zdają się być zaprojektowane, w istocie powstawały w naturalny sposób. Analogia między naturą a zegarkiem wydaje się więc nietrafiona, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę rolę doboru naturalnego w powstawaniu złożoności świata ożywionego.

Paley był zdumiony celowością urządzanej natury. Efektowna i zarazem efektywna maszyna życia sprawiała wrażenie misternie zaprojektowanej. Według ewolucjonistów Paley uległ jednak pewnemu złudzeniu, biorąc za celowo zaprojektowane to, co w istocie stanowiło efekt trwającej od miliardów lat selekcji naturalnej. To właśnie dobór naturalny jest tym procesem ewolucyjnym, który stanowi fundamentalny czynnik odpowiadający za stopniową, narastającą transformację obiektów prostszych do bardziej złożonych¹⁶. Dobór ten nie realizuje jakiegoś zaplanowanego odgórnie scenariusza, nie jest też wewnętrznie ukierunkowany na realizację określonych celów. Jest automatyczny i działa jak swego rodzaju „sito” – w biologicznej grze o przetrwanie pozwala przeżyć i rozmnożyć się tylko pewnym osobnikom, a pozostałe skazuje na nieodwracalne wypadnięcie z gry. Co prawda z perspektywy zwycięzców w tej grze o przetrwanie ich życie może wydawać się efektem działania jakichś celowych sił, ale w istocie jest tylko produktem zautomatyzowanego procesu.

W związku z tym filozofowie biologii zaproponowali, aby na gruncie nauk o życiu zastąpić myślenie teleologiczne myśleniem w kategoriach kauzalistycznych¹⁷. W tym kontekście niektórzy posługują się terminem „teleonomia”, które wyraża

16 Zob. R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, przeł. A. Hoffman, Warszawa 1994, s. 40.

17 Zob. M. Rządeczka, *Problematyka metafizyczna we współczesnych naukach biologicznych. Zarys wybranych problemów i zagadnień*, Kraków 2018, s. 72.

nie tyle celowość, co wyłącznie pewną kierunkowość procesów naturalnych, sprawiającą co najwyżej wrażenie (pozór) celowości¹⁸. Fakt, że ludzie mają naturalną skłonność do dostrzegania celowości w przyrodzie, można natomiast wyjaśnić, odwołując się do współczesnych nauk o człowieku: myślimy o świecie kategoriami „celu” czy „projektu” nie dlatego, że przyroda rzeczywiście jest urządzona w sposób celowy, lecz dlatego, że mamy naturalną, wykształconą w procesie ewolucji skłonność do wykrywania celowości i traktowania złożonych struktur jako rezultatów projektu¹⁹. Mówienie o celowości w odniesieniu do ogółu zjawisk przyrodniczych jest przejawem antropomorfizacji i w tym sensie jawi się jako filozoficzne nadużycie.

Dla uzupełnienia obrazu całości należy jednak wspomnieć, że idea Boskiego Projektanta i przekonanie o wewnętrznej celowości świata bywa wciąż naczelną ideą niektórych filozofów związanych zwłaszcza z koncepcją Inteligentnego Projektu (m.in. Michael Behe, William Dembski), którzy kwestionują rolę i znaczenie przypadku w rozwoju form żywych. Przedstawiciele ID (ang. *Intelligent Design*) powołują się na tzw. argument z nieredukowalnej złożoności, w świetle którego pewne złożone systemy biologiczne nie mogły powstać spontanicznie w drodze stopniowego procesu ewolucji. Specyficzna budowa oraz struktura tych systemów mają sprawiać, że przy wyjaśnieniu ich powstania należy odwołać się do działania inteligentnego Stwórcy. W stosunku do ID pojawiają się jednak

18 Zob. K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1986, s. 19.

19 Zob. H. de Cruz, J. de Smedt, *Teologia naturalna?*, dz. cyt., s. 103.

podobne zastrzeżenia, które wyrażono wcześniej. Świat akademicki zarzuca zwolennikom ID przede wszystkim nieznajomość mechanizmów ewolucyjnych oraz wybiórcze potraktowanie danych naukowych z zakresu biologii czy paleontologii. Koncepcja Inteligentnego Projektu oddziałuje zwłaszcza w kręgu angloamerykańskim (choć przenika również do Polski, głównie w postaci przekładów prac anglojęzycznych) i tam też najszerzej dyskutowane są kwestie związane z celowością w przyrodzie²⁰.

5.3.2. Zasada antropiczna

Podstawę dla współczesnej argumentacji typu teleologicznego stanowi często tzw. zasada antropiczna, która została spopularyzowana w latach 80. ubiegłego stulecia przez Johna Barrowa i Franka Tiplera. Jest to koncepcja, która narodziła się w związku z odkryciami kosmologii²¹. Zasada antropiczna jest pewną formą filozoficznej interpretacji danych naukowych i w swojej popularnej postaci głosi, że Wszechświat musi mieć bardzo

20 Zob. J.A. Coyne, *Teoria inteligentnego projektu. Wiara, która nie chce się ujawnić*, przeł. D. Sagan, S. Piechaczek, [w:] *Nauka a kreacjonizm. O naukowych uroszczeniach teorii inteligentnego projektu*, red. J. Brockman, Warszawa 2007, s. 15–34.

21 Omówienie zasady antropicznej (a właściwie różnych odmian zasad antropicznych) zob. M. Zabierowski, *Zasady antropiczne*, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Warszawa 1996, s. 309–362 (*Z Zagadnień Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody*, 15).

dokładnie określone własności fizyczne, aby w jego obrębie rozwinęło się życie. Innymi słowy, pewne fundamentalne wielkości fizyczne, które są właśnie takie, a nie inne, sprawiły, że w naszym Wszechświecie zapoczątkowane zostały procesy biogenezy, a w konsekwencji także ewolucja człowieka. Wprowadzenie nawet drobnej korekty do stałych fizycznych uniemożliwiłoby istnienie Wszechświata w znanej nam formie, z planetami i gwiazdami oraz istotami myślącymi. Można więc odnieść wrażenie, że wszystkie parametry fizyczne miały dokładnie takie wartości, aby w świecie powstało życie; że były wręcz „dostrojone” i dopasowane do tego, aby w pewnym momencie ewolucji pojawił się na scenie świata świadomy obserwator.

Niektórzy filozofowie i uczeni wyciągają na tej podstawie wniosek, że najwyraźniej świat został zaprojektowany przez Boga, tzn. zaplanowany w sposób celowy, aby mogła zaistnieć w nim rozumna istota. Tylko Bóg mógł bowiem ustanowić tak dokładne własności fizyczne świata i zharmonizować je ze sobą, że w konsekwencji na co najmniej jednej z planet zainicjowane zostały procesy organiczne. Boski projekt w związku z zasadą antropiczną dostrzegał m.in. Paul Davies:

jeśli wszechświat powstał w wyniku prostego przypadku, to prawdopodobieństwo, że stan początkowy jest choćby odrobinę uporządkowany, jest absurdalnie małe. Jeśli wielki wybuch był wydarzeniem przypadkowym, to jest bardzo prawdopodobne, że materia wypełniająca kosmos wyłoniła się z osobliwości w stanie równowagi termodynamicznej, z maksymalną entropią i zerowym uporządkowaniem. Ponieważ tak oczywiście nie było, to trudno uniknąć konkluzji, że faktyczny stan wszechświata

został «wybrany» spośród bardzo wielu możliwych stanów, z których prawie wszystkie są całkowicie nieuporządkowane. A skoro tak nieprawdopodobny stan został wybrany, to chyba dowodzi to istnienia projektodawcy, który dokonał wyboru?²²

Nowa postać argumentu teleologicznego szybko spotkała się z głosami krytycznymi. Obecnie zagadnienie to bywa komentowane także przez przedstawicieli „nowego ateizmu”²³. Jednym z alternatywnych wyjaśnień kosmicznych koincydencji jest hipoteza wielu światów, zgodnie z którą obserwowany Wszechświat jest tylko jednym z wielu równolegle istniejących, odrębnych światów. W każdym z nich stałe fizyczne są inne, decyduje o tym przypadek. Jeśli jednak przyjmie się, że równoległych wszechświatów jest nieskończenie wiele, to nasuwa się myśl, iż w kosmicznej loterii musiał też zaistnieć taki świat, który opierałby się na prawach fizyki pozwalających na rozwój inteligentnego życia. Wystarczyła odpowiednio duża liczba kosmicznych „prób” do tego, by jeden ze wszechświatów okazał się właśnie tym, w którym żyjemy²⁴. Obserwowany przez nas świat może wprawdzie wydawać się wyjątkowy, ale

22 P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2006, s. 211.

23 Zob. V. Stenger, *Bóg – błędna hipoteza*, dz. cyt., s. 251–287.

24 Martin Rees proponuje w tym kontekście analogię do sklepu z ubraniami: „Kosmos będzie raczej przypominał sklep z gotowymi ubraniami: jeśli w sklepie jest duży wybór ubrań, to nie jesteśmy zdziwieni, kiedy znajdujemy w nim odpowiedni garnitur. Na podobnej zasadzie, jeśli nasz Wszechświat jest wyróżniony w wieloświecie, to jego na pozór zaprojektowane i precyzyjnie

w zarysowanej perspektywie istnienie człowieka nie jest w istocie niczym dziwnym – byłoby wręcz „cudem”, gdyby w żadnym ze światów życie w znanej nam formie się nie pojawiło. Propozycja wielu światów traktowana jest jako śmiała hipoteza i ma tyluż zwolenników, co przeciwników. Krytycy zwracają m.in. uwagę na fakt, że hipoteza jest nieweryfikowalna i narusza metodologiczną zasadę poszukiwania w nauce najprostszych wyjaśnień o możliwie najmniejszej liczbie założeń. Koncepcję wieloświata traktuje się wręcz jako hipotezę nie tyle fizyczną, co metafizyczną.

Innym sposobem argumentowania przeciwko argumentowi z zasady antropicznej jest stwierdzenie, że nie wnosi on do naszej wiedzy nic poza tym, że gdyby własności fizyczne były inne, to świat po prostu byłby inny; niewykluczone, że nawet życie istniałoby w innej postaci i byłoby np. oparte na krzemie, a nie węglu²⁵. Mamy psychologiczną skłonność do szukania celowości tam, gdzie w istocie zachodzą tylko procesy fizyczne, które nie kierują się żadnymi „intencjami”. Dziwimy się własnościami świata, ponieważ istniejemy, ale nie istniejemy dlatego, że taki był kosmiczny plan. Z faktu naszego istnienia nie wynika, że musi istnieć jakiś boski projektant.

Taki sposób kontrargumentowania odwołuje się do zakorzenionej w nas perspektywy antropocentrycznej, naszego ludzkiego punktu widzenia. Zwolennicy argumentu z zasady antropicznej zakładają, że życie – a zwłaszcza życie ludzkie – jest

dostrojone cechy nie będą tak zaskakujące” (M. Rees, *Nasz kosmiczny dom*, przeł. P. Rączka, Warszawa 2001, s. 171).

25 Zob. P. Michalak, *Jeśli Bóg jest*, Stare Groszki 2012, s. 242.

fenomenem wymagającym specjalnego wyjaśnienia, bo jest lepszą formą istnienia niż np. istnienie obiektów nieożywionych. Uważamy, że jesteśmy wyjątkowi, a sam fakt, że możemy pytać o nasze miejsce w świecie, miałby usprawiedliwiać dociekania o to, skąd się tutaj wzięliśmy. Wystarczy jednak odrzucić założenie, że jesteśmy uprzywilejowanym dzieckiem Wszechświata, a kwestia argumentu teleologicznego w kontekście zasady antropicznej straci na znaczeniu.

5.4. Inne rodzaje argumentów

Przytoczone wyżej argumenty na rzecz teizmu nie wyczerpują filozoficznej dyskusji o istnieniu Boga. Na przestrzeni dziejów sformułowano jeszcze wiele innych argumentów i kontrargumentów, które stanowiły ważny głos w tej dyskusji. Specyfika tych argumentów sprawia jednak, że pojawiają się niekiedy pewne trudności z ich klasyfikacją. W efekcie nie zawsze jest oczywiste, czy należałoby rozpatrywać je jako argumenty typu ontologicznego, kosmologicznego czy teleologicznego.

Te odmienne rodzaje argumentów są zbyt liczne, by je tutaj szczegółowo omawiać. W związku z tym ograniczę się do przedstawienia dwóch przykładowych, tj. do argumentów moralnych i argumentu z matematyczności świata. Wybór ten nie jest przypadkowy. Przytoczone rozumowania z jednej strony mają bogatą filozoficznie przeszłość (jak argumenty moralne, które znane są od czasów starożytnych), a z drugiej – zdają się poważnie oddziaływać w czasach współczesnych, zwłaszcza w kontekście relacji między teologicznym i naukowym obrazem świata, jak to ma miejsce w przypadku argumentu z matematyczności przyrody.

5.4.1. Argumenty moralne

Specyficzną klasę argumentów na rzecz teizmu stanowią tzw. argumenty moralne, które wnoszą o istnieniu Boga w oparciu o życie moralne człowieka. Nowożytnie źródło tej argumentacji tkwi m.in. w poglądach Kanta. Filozof z Królewca odrzucił możliwość wykazania istnienia Boga w oparciu o spekulacje metafizyczne. Krytycyzm względem klasycznej metafizyki nie przeszkodził mu jednak w opracowaniu systemu etycznego, w którym postulował istnienie Boga (a także nieśmiertelnej duszy ludzkiej i wolności woli). Bóg w systemie etycznym Kanta był traktowany jako podstawa moralności. Człowiek, jako podmiot moralny, musi według Kanta w swoim postępowaniu uznać istnienie absolutnego punktu odniesienia, tj. istotę tworzącą i egzekwującą normy. Taką istotą może być tylko Bóg.

Kant nie był jednak ani pierwszym, ani ostatnim filozofem, który kwestię istnienia Boga rozpatrywał od strony etycznej. Argumenty moralne przybierały też w historii bardzo zróżnicowaną postać. Ich autorzy wychodzili zwykle z założenia, że czymś powszechnym dla człowieka jest zdolność moralnego wartościowania („doświadczenie moralne”²⁶), która znajduje odbicie w różnych przejawach życia indywidualnego i społecznego. Według zwolenników tej argumentacji, ta uniwersalna zdolność nie znajduje uzasadnienia w samej naturze ludzkiej, lecz odsyła do czynnika sprawczego, którym – jak konkludują – może być tylko Bóg, rozumiany jako źródło i podstawa porządku moralnego.

26 Zob. J. Hick, *Argumenty...*, dz. cyt., s. 119.

Warto dopowiedzieć, że argumenty moralne cieszą się popularnością nie tylko wśród filozofów. Chętnie sięga się po nie w codziennych dyskusjach i sporach o charakterze światopoglądowym. Bóg bywa tu traktowany jako Prawodawca (twórca prawa naturalnego, którego szczególnym przypadkiem jest prawo moralne) czy Sędzia (wynagradzający dobro, karzący zło), który jest ostatecznym źródłem moralności, a zarazem gwarantem szczęścia w życiu pośmiertnym dla ludzi respektujących ustanowione zasady moralne i religijne przykazania. W skrajnych przypadkach ten punkt widzenia prowadzi do krzywdzących stereotypów: jest to dostrzegalne chociażby w sytuacjach, w których postrzeżają się osoby niewierzące za niemoralne wyłącznie na podstawie deklarowanego ateizmu. Niewiara w Boga bywa bowiem utożsamiana ze światopoglądem odrzucającym normy moralne²⁷.

Warto nadmienić, że koncepcja Boga, który stoi na straży moralności jako Sędzia wynagradzający dobro i karzący zło, stanowi zaplecze m.in. słynnego Zakładu Pascala. Francuski myśliciel argumentował, że wiara w Boga jest bardziej opłacalna niż niewiara: nawet bowiem, jeśli rację mają ateści, to człowiek niewiele traci (co najwyżej czas ziemskiego życia), a jeśli słuszność leży po stronie teistów, to można zyskać nieporównywalnie więcej (życie wieczne). W podejściu Pascala dostrzegalne są ślady teologii, która akcentuje obraz Boga właśnie jako Prawodawcy i Sędziego. I choć propozycja francuskiego matematyka nie cieszy się obecnie powszechną akceptacją – gdyż

27 Zob. R. Blackford, U. Schuklenk, *50 mitów o ateizmie*, przeł. P. J. Sz wajcer, Stare Groszki 2014, s. 96.

wśród sporej części dzisiejszych teologów akademickich rozpatrywanie wiary w kategoriach zysku i strat wydaje się wątpliwe – to warto o niej pamiętać jako o jednym z historycznie interesujących przykładów filozoficznego myślenia o Bogu właśnie w kategoriach moralnych.

Argumentacja odwołująca się do moralności, a w szczególności sposób do pytania o genezę zachowań moralnych, jest od dawna przedmiotem dyskusji. W ostatnich latach kontrpropozycje wysuwane są z różnych stron, a fundamentem trwających polemik jest właśnie pytanie o pochodzenie moralności. W tym kontekście niektórzy traktują fenomen moralności jako twór kulturowy, zakorzeniony w złożonej sieci oddziaływań społecznych (ze szczególnym uwzględnieniem procesu socjalizacji w wieku dziecięcym), podczas gdy inni biorą pod uwagę przede wszystkim ewolucyjne korzenie moralności²⁸. Jest też grupa filozofów, którzy łączą te dwie perspektywy, wskazując na biologiczne i zarazem kulturowe podłoże naszych moralnych działań. Niezależnie od przyjętego rozwiązania, zjawisko moralności traktuje się tu jako zjawisko naturalne. Przyjęcie istnienia Boga nie jest konieczne, aby wyjaśnić, dlaczego mamy skłonność do wartościowań moralnych czy kierowania się w życiu tzw. głosem obowiązku. Myślenie kategoriami

28 Zwięźle stanowisko to wyłożył m.in. Stanisław Lem, mówiąc, że „szlachetne odruchy ludzkie, wraz ze wszystkimi innymi, są zaprogramowane genetycznie. Wartości naczelne [...] są wywodliwe z osnowy biologicznej. Jest to ukształtowane ewolucyjnie i można to udowodnić matematycznie” (S. Lem, S. Bereś, *Rozmowy ze Stanisławem Lemem*, Kraków 1987, s. 382).

„dobra” i „zła” jest efektem złożonych, choć naturalnych procesów, a nie wynikiem ustanowionego przez Boga obiektywnego porządku moralnego, które człowiek rozpoznaje jako absolutne i niezależne od wszelkich naturalnych uwarunkowań.

Szczególnie interesujące wydają się w tym kontekście hipotezy odwołujące się do nauk przyrodniczych, które uwypuklają ciągłość między moralnością ludzi a skłonnościami (instynktami) społecznymi zwierząt. W ostatnich dekadach na znaczeniu zaczął zyskiwać pogląd, że moralność należy potraktować jako zjawisko naturalne; jako fenomen, który ewoluował wraz z naszymi przodkami i który powinien być badany tak jak inne zjawiska o naturalnej genezie. W tym kontekście część badaczy podkreśla, że pewne wzorce zachowań, którym zwykliśmy nadawać moralne konotacje, są w nas zakorzenione, ponieważ w przeszłości pomagały przetrwać naszym przodkom. To właśnie z tego powodu zyskały one z czasem kulturową podbudowę, podlegając procesowi racjonalizacji i systematyzacji, np. w kodeksach religijnych²⁹. Moralne wzorce zachowań należałoby więc traktować jako swego rodzaju ewolucyjne dziedzictwo, uprzednie zarówno w stosunku do systemów etycznych, jak i wierzeń religijnych czy innych przejawów życia kulturowego.

To oczywiście tylko jedna z propozycji naturalistycznego wyjaśnienia zachowań moralnych (i zarazem pochodzenia wierzeń religijnych), która obchodzi się bez hipotezy Boga. Warto podkreślić, że w ramach znaturalizowanych nauk o moralności

29 Zob. J. Vetulani, *Mózg. Fascynacje, problemy, tajemnice*, Kraków 2012, s. 62–64.

w szczególny sposób, obok biologii i antropologii fizycznej, uwzględnia się też wyniki psychologii ewolucyjnej oraz neuro-nauki. Na przykład w kontekście danych empirycznych z zakresu neurobiologii coraz bardziej zasadny staje się pogląd sugerujący emocjonalne podstawy naszych moralnych działań. Wiedza o tym, w połączeniu z hipotezą ewolucyjnych źródeł moralności, wydaje się kwestionować pewne istotne założenia, które stoją u podstaw poglądu o szczególnym charakterze moralności i jej nadnaturalnym pochodzeniu³⁰. W ramach naturalistycznie zorientowanych nauk o moralności poddaje się w wątpliwość m.in. następujące przekonania:

- pogląd, że zjawisko moralności jest wyjątkowym i niewytłumaczalnym naukowo fenomenem w przyrodzie. Przeciwnicy twierdzą, że moralność nie jest wyjątkowa – w tym sensie, że skłonności społeczne wśród zwierząt były i są powszechne, a to właśnie one są kluczem do zrozumienia moralności specyficznie ludzkiej, która ukształtowała się w toku ewolucyjnej historii naszego gatunku na kanwie zachowań społecznych;
- pogląd, że rozumność jest kluczowym warunkiem działania moralnego (tj. rozumowe poznanie dobra jako celu działania), na co przeciwnicy replikują, iż jest to utopijny sposób myślenia o naturze ludzkiego postępowania. Działania moralne mają bowiem przede wszystkim oparcie w sferze intuicyjno-emocjonalnej, a ich racjonalizacja bywa procesem wtórnym;

³⁰ Więcej na ten temat w par. 6.3.2.

- pogląd o obiektywnym i absolutnym porządku moralnym, co jest kwestionowane z tej racji, że moralność kształtowała się w toku ewolucji, i to dokładnie w takim zakresie, w jakim sprzyjała przetrwaniu naszych ewolucyjnych przodków.

Tym samym wielu badaczy wskazuje, że fenomen ludzkiej moralności można wyjaśniać bez odwoływania się do idei Boga, rozumianego jako Prawodawca czy Sędzia. W konsekwencji także argument z moralności na rzecz teizmu traci rację bytu: bazuje on bowiem, jak twierdzą krytycy, na wadliwym rozumieniu specyfiki działań moralnych, a w swej klasycznej formie nie uwzględnia wyników współczesnych nauk, które tłumaczą naturę i genezę ludzkiej moralności w oparciu o bogaty materiał empiryczny.

Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że odrzucenie koncepcji, w myśl której normy moralne są pochodzenia Bożego i mają status bezwarunkowy, nie musi prowadzić do skrajnego relatywizmu w sferze moralnej. Niektórzy teologowie sugerują wręcz, że poglądy naturalistyczne (w domyśle: ateistyczne) przekładają się na całkowite zanegowanie porządku etycznego³¹. Tego typu opinie należy uznać za pozbawione racji.

31 Zob. m.in. następującą wypowiedź: „Przy interpretacji zasad moralnych wynikających z natury ludzkiej trzeba się strzec pewnej jednostronności, zagrażającej najbardziej przedstawicielom nauk przyrodniczych, a mianowicie biologizmu, sprowadzania wszystkiego w człowieku do poziomu biosu, wartości witalnych [...] Biologizm w pojmowaniu człowieka jest nie tylko błędny, lecz i szkodliwy etycznie, ponieważ likwiduje wszelką etykę” (S. Olejnik, *Etyka lekarska*, Katowice 1995, s. 27).

Naturalizm nie jest stanowiskiem, który z konieczności wiąże się z relatywizowaniem ocen i norm moralnych. Faktem jest, że część filozofów – np. z kręgu neopozytywizmu – odrzucała istnienie wartości absolutnych, przecząc jednocześnie możliwości zbudowania racjonalnej etyki normatywnej jako nauki. Formułowanie i uzasadnianie zdań normatywnych uważano za pozbawione sensu; nie są one twierdzeniami poznawczymi i o żadnym z nich nie można powiedzieć, że jest prawdziwe bądź fałszywe³². Ludzkie doświadczenia moralne nie świadczą o tym, że istnieje jakiś obiektywny porządek wartości, w oparciu o który można budować wiedzę moralną. Zamiast więc formułować zdania powinnościowe, zasadniej byłoby spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w ogóle człowiek postępuje moralnie – w tym wypadku etyka zostałaby *de facto* zrównana z psychologią, która na drodze empirycznej bada prawidłowości życia psychicznego³³. Należy jednak dodać, że tego rodzaju poglądy nie kwestionują potrzeby posiadania przekonań etycznych jako istotnych z punktu widzenia życia indywidualnego i społecznego (co najwyżej odmawiają tym przekonaniom statusu rzetelnej wiedzy), nie wyczerpują też panoramy możliwych ujęć bliskich naturalizmowi.

Naturalista może na przykład uznać, że „podstawowe normy moralne [...] są uznawane z racji ich służenia gatunkowym potrzebom człowieka. Jest to tzw. minimum treści prawa natury chroniące podstawowe interesy (przede wszystkim życie,

32 Zob. H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, dz. cyt., s. 286.

33 M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, przeł. M. i A. Kawczakowie, Warszawa 1960, s. 43.

zdrowie)”³⁴. Poglądy Woleńskiego stanowią tu interesujący przykład jednej z wielu współczesnych odpowiedzi na motywowaną religijnie krytykę moralności laickiej. Wobec tej krytyki można również podnieść argument odwołujący się do historii etyki. Przykłady niechrześcijańskich projektów etycznych – np. znane w starożytności arystotelizmu czy stoicyzmu – świadczą o tym, że spójne poglądy na naturę ludzkiego działania moralnego mogą być formułowane poza kontekstem teologicznym, jednocześnie pozostając odległe od skrajnych idei relatywistycznych.

5.4.2. Argument z matematyczności przyrody

Ostatni z omawianych argumentów odwołuje się do faktu poznawalności świata – stąd bywa niekiedy w literaturze określany jako rodzaj argumentu epistemologicznego³⁵, choć można by go również rozpatrywać jako nowszy wariant argumentu teleologicznego. Kwestia związana z klasyfikacją zostanie zasygnalizowana przy okazji bliższej charakterystyki tego rozumowania.

Kluczowym punktem odniesienia dla argumentu jest możliwość naukowego opisu przyrody w języku matematyki. Sukcesy nauk empirycznych – począwszy od czasów nowożytnych – potwierdzają, że matematyka jest sprawdzonym narzędziem

34 J. Woleński, *Kilka uwag w sprawie etyki teistycznej*, „Diametros” 2006, nr 7, s. 135.

35 Zob. M. Hołda, *Teistyczne podstawy nauki...*, dz. cyt.

służącym zdobywaniu wiedzy o świecie. Procesy i zjawiska naturalne, jak np. ruch ciał, można skutecznie opisywać matematycznie. Innymi słowy, przyroda jest matematyzowalna, tj. poznawana dzięki stosowaniu matematyki. W związku z tym fenomenem powstaje pytanie: czy zachodzi jakiś ścisły związek między matematyką a światem, między ludzką myślą a badaną materią? Dlaczego wysoce abstrakcyjne kategorie pojęciowe matematyki można stosować do opisu procesów fizycznych?

Zjawisko matematyzowalności przyrody zwykło się wyjaśniać na dwa sposoby – albo odwołując się do aktywnej roli podmiotu poznającego, który swoim umysłem konstruuje obiekty matematyczne i przez te umysłowe konstrukcje opisuje przyrodę, albo zakładając, że to świat ma pewną cechę, którą nasz umysł tylko odkrywa poprzez stosowanie modeli matematycznych³⁶. W przypadku pierwszego rozwiązania zawężamy perspektywę do obszaru epistemologii: podmiot poznający świat kreuje obiekty matematyczne, którymi następnie operuje w nauce. Z kolei zwolennicy drugiego rozwiązania – przedstawiciele tzw. realizmu matematycznego – przyjmują, że podstawa epistemologiczna pozwala na wyciągnięcie wniosku o charakterze ontologicznym. Świat jest poznawalny, ponieważ jest w swej istocie racjonalny (czyli, jak twierdzą, właśnie matematyczny – matematyka stanowi tu wzorzec racjonalności), a badacze tę racjonalność wtórnie odkrywają, uprawiając zmatematyzowane nauki i odnosząc na tym polu sukcesy.

36 Zob. M. Heller, *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism*, Kraków 2008, s. 35; R. Murawski, *Matematyk – twórca czy odkrywca?*, [w:] *Człowiek. Twór Wszechświata – twórca nauki*, dz. cyt., s. 31–44.

Idea racjonalności (matematyczności) przyrody ma bogatą przeszłość. Już w starożytnej Grecji rozpowszechniony był pogląd, że świat wykazuje oznaki harmonii i uporządkowania. Niektórzy, jak pitagorejczycy oraz ich kontynuatorzy z Akademii Platońskiej, uznawali wręcz, że to właśnie matematyka stanowi klucz do zrozumienia przyrody³⁷. Pogląd ten zyskał na znaczeniu w czasach nowożytnych, gdy wraz z rozwojem fizyki Newtonowskiej okazało się, iż rzeczywiście matematyka – w połączeniu z badaniami empirycznymi – stanowi skuteczne „narzędzie” eksploracji świata. Skuteczność metod matematyczno-empirycznych od wielu lat skłania niektórych do pytania o związek między matematyką a samą przyrodą.

W ostatnim stuleciu zdumienie istnieniem trudnej do wytłumaczenia zależności między przyrodą a matematyką tak oto wyrażał jeden z klasyków matematycznego platonizmu (skrajnej wersji realizmu w filozofii matematyki) – Penrose:

jak «rzeczywiste» są obiekty świata matematyków? [...] Czyż mogą one być czymś innym jak tylko zwykłymi, dowolnymi konstrukcjami ludzkiego umysłu? Równocześnie jednak jakaś głęboka rzeczywistość zdaje się owiewać pojęcia matematyczne, rzeczywistość wykraczająca daleko poza umysłowe deliberacje konkretnego matematyka. To tak, jakby myśl ludzka była prowadzona

37 Zob. B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010; B. Dembiński, *U źródeł pytania o matematyczność świata...*, dz. cyt. Poglądy pitagorejczyków i ich następców były w starożytności szeroko dyskutowane i istotnie wpłynęły na rozwój filozofii matematyki (zob. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., ks. XIII–XIV).

ku jakiejś zewnętrznej w stosunku do niej, wiecznej prawdzie – prawdzie, która odznacza się własną rzeczywistością i która tylko częściowo nam się objawia³⁸.

Nie jest to jedyny przykład świadczący o tym, że wśród współczesnych uczonych zrodził się namysł nad specyfiką matematyki i jej ontologicznymi odniesieniami. Fizyk Eugene Wigner pisał swego czasu, że „przedziwna skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych jest czymś graniczącym z tajemnicą i że nie ma dla niej żadnego racjonalnego wyjaśnienia”³⁹. Według niektórych zwolenników koncepcji matematycznego świata wyjaśnienie fenomenu zasygnalizowanego przez Wignera można znaleźć w idei teistycznej. Fakt poznawalności świata (komponent epistemologiczny) interpretuje się tutaj zgodnie z poglądem, że to przyroda posiada pewną racjonalność typu matematycznego (komponent ontologiczny). Obiekty lub struktury matematyczne istnieją niezależnie od naszego poznania i są względem świata czymś pierwotnym, niczym idee Platońskie. Pomiedzy „platońskim światem” idei matematycznych a światem fizycznym zachodzi jednak pewna odpowiedniość, co pozwala uczonym uzyskiwać informacje o strukturze rzeczywistości fizycznej. Platonizm w wersji strukturalistycznej wysuwa hipotezę, że sukcesy związane z modelowaniem świata przy pomocy matematyki sugerują, iż świat jest pewną strukturą, którą właśnie struktury

38 R. Penrose, *Platońska rzeczywistość pojęć matematycznych*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1991, nr 13, s. 23.

39 E. Wigner, *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych*, przeł. J. Dembek, [w:] *Refleksje na rozdrożu...*, dz. cyt., s. 163.

matematyczne potrafią dobrze przybliżyć. W przyrodzie nie ma chaosu, a ontologia świata jest w pewnym sensie trzymana w ryzach, w związku z czym jedne procesy fizyczne są konieczne, inne prawdopodobne, a jeszcze inne niemożliwe⁴⁰.

Dlaczego jednak przyroda jest matematyczna? Według zwolenników omawianego argumentu jest tak, ponieważ istnieje Bóg (niekiedy rozumiany jako Matematyk albo Programista), odpowiadający za racjonalną – w sensie matematycznym – strukturę rzeczywistości, stając się tym samym Bytem nadającym światu ład i porządek (ten właśnie element zbliża rozumowanie do argumentów teleologicznych). W przeszłości ideę bliską tej koncepcji wyraził Gottfried Wilhelm Leibniz, mówiąc, że „gdy Bóg liczy i zamyśla, świat się staje”, a obecnie pogląd ten znajduje swój wyraz np. w pracach Życińskiego czy Hellera:

W dziele stworzenia został zrealizowany racjonalny zamysł Boga. Współczesna nauka odkrywając strukturę świata, odszyfrowuje ten zamysł. Matematyczna metoda badania jest tak skuteczna, ponieważ stwórczy zamysł Boga jest matematycznie precyzyjny, ponieważ Bóg stwarzając świat, myśli matematycznie⁴¹.

W świetle tej filozofii nawet zdarzenia i zjawiska przypadkowe stanowić mają integralną część racjonalności świata. Jak pisał Heller,

40 Zob. M. Heller, *Filozofia przypadku*, Kraków 2015.

41 M. Heller, *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, Kraków 1994, s. 256.

przypadek nie jest jakąś destrukcyjną siłą, która niszczy, lub przynajmniej narusza, strukturę Wszechświata [...] przypadek stanowi nieusuwalny element struktury Wszechświata. Element przypadkowości jest nieliniowo wkomponowany w dynamiczną architekturę całości. Co więcej, przypadki nie są wyłomem w matematycznym porządku, same mają charakter matematyczny i, jako takie, są istotnym aspektem „matematyczności świata”⁴².

Argument jest, jak widać, zakorzeniony w epistemologii, a dalej posiada swoje ugruntowanie w przyjęciu określonego rozstrzygnięcia ontologicznego. Pod pewnymi względami zaprezentowane podejście może nawet przypominać znany z filozofii nauki „argument z cudu” na rzecz realizmu⁴³: o ile tam zgodność między teorią naukową a doświadczeniem należałoby traktować jako cud, gdyby nauka nie dostarczała nam żadnej wiedzy o świecie, tak w tym przypadku uważa się, że gdyby nie istniał Bóg, który ustanowił racjonalne prawa przyrody, mające matematyczną postać, to stosowalność matematyki byłaby tylko szczęśliwym zbiegiem okoliczności. Wiemy jednak, że tak nie jest.

W istocie argument z matematyczności przyrody jest bardziej złożony i zawiera więcej przesłanek, które z kolei bywają obiektem sporów filozoficznych. Podważa się zwłaszcza ontologiczne założenie, że świat jest matematyczny. Jak twierdzą przeciwnicy tego ontologicznego stanowiska, matematyczna

42 M. Heller, *Granice nauki*, Kraków 2021, s. 235–236.

43 Nie należy mylić tego argumentu z tzw. argumentem z cudu na rzecz teizmu.

jest tylko nasza wiedza o świecie⁴⁴. Nasz matematyczny umysł nie ujmuje świata takim, jaki on jest, lecz takim, jakim pojawia się w naszym poznaniu. Innymi słowy, z faktu, że świat jest przez nas matematyzowalny, nie wynika, że jest on matematyczny w sensie ontologicznym. Tym bardziej naciągany wydaje się wniosek, że za matematyzowalność przyrody odpowiada Bóg. Krytycy argumentu uważają, że w tym kontekście epistemologia nie daje żadnych wskazówek co do ontologii świata, nie mówiąc już o kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga⁴⁵. Warto dodać, że argument z matematyczności przyrody bywa też krytykowany w podobny sposób, w jaki krytykuje się teistyczne interpretacje zasady antropicznej.

W sporze o matematyczność świata niektórzy odwołują się do teorii ewolucji, sugerując, że zdolności matematyczne zostały ukształtowane w toku ewolucyjnej historii naszego gatunku. Racjonalność, którą w poznawczym kontakcie z rzeczywistością niejako „rzutujemy” na świat, wykształciła się w drodze selekcji naturalnej i jest wyłącznie efektem procesów o charakterze biologicznym, a nie zamysłem Boga. Z drugiej strony, argument ten bywa przytaczany na korzyść poglądu o matematyczności świata:

jeżeli to efekty selekcji, czyli ostatecznie mechanizmy przystosowania do świata, wymusiły na naszym gatunku poznawczą racjonalność, to znaczy, że świat posiada pewną cechę (lub pewne

44 Zob. Ł. Lamża, *Świat nie jest matematyczny*, <https://www.wielkiepytania.pl/article/swiat-nie-jest-matematyczny/> (dostęp: 23.01.2025).

45 Zob. V. Stenger, *Bóg – błędna hipoteza*, dz. cyt., s. 143–149.

cechy), dzięki której nauczyliśmy się go badać, a to właśnie przyjęliśmy jako definicję racjonalności świata⁴⁶.

Procesy ewolucyjne jako procesy probabilistyczne same w sobie noszą też znamiona matematyczności, co przy okazji ma wzmacniać stanowisko platonizujące. Stąd już tylko krok od pytania, dlaczego procesy zachodzące w przyrodzie mają naturę matematyczną.

Trudności filozoficzne w sporze o matematyczność świata sprawiają, że niektórzy sugerują ostrożność w formułowaniu wniosków i interpretowaniu ich w duchu teistycznym bądź ateistycznym. Fakt, iż przyroda wykazuje cechy uporządkowania, dzięki którym można ją modelować matematycznie, nie przesądza bowiem o tym, że rzeczywistość jest matematyczna w sensie ontologicznym. Kwestię relacji między opisem świata proponowanym przez teorię fizyczną a samym światem należałoby uchwycić w szerszym kontekście, uwzględniającym także odmienne rozwiązania. Wobec pytania, czy teoria przyrodnicza odkrywa istniejące obiektywnie prawa, czy też konstruuje opis świata, niektórzy odpowiadają, że problem jest pozorny, a tych dwóch stanowisk nie należy uważać za niezgodne ze sobą. Teoria naukowa może bowiem stanowić odbicie rzeczywistości, jak i być jej rekonstrukcją, ustrukturyzowaniem, a nawet swego rodzaju „kreacją”⁴⁷. Tym samym należy zachować dystans

46 M. Heller, *Filozofia i Wszechświat...*, dz. cyt., s. 45.

47 A. Fuliński, *Dyskusja po referacie A. Fulińskiego [głos w dyskusji]*, [w:] *Nauka, religia, dzieje. IV seminarium w Castel Gandolfo 6–8 sierpnia 1986*, red. J. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1988, s. 213–222.

wobec pytania, czy matematyka jest ontologią świata. Chociaż nie odrzuca się takiej możliwości, to jednocześnie zwraca się uwagę na liczne trudności interpretacyjne – zwłaszcza trudności natury językowej. Niejednoznaczności terminologiczne pojawiające się w kontekście sporu, a także okoliczność, że „problem pierwotności lub wtórności języka wobec postrzegania jest bezpośrednio związany z rozumieniem matematyczności świata i ze statusem ontologicznym fizyki teoretycznej”⁴⁸, sprawiają, że metafizyczne pytanie o naturę rzeczywistości domaga się bardzo subtelnych analiz i ostrożności w formułowaniu odpowiedzi.

Niewątpliwie interesująca dla sporu jest także kwestia tzw. „nadwyżkowości matematyki” w stosunku do fizyki, a – przy zachowaniu tezy o matematyczności świata – także w stosunku do samej przyrody. Historia nauki pokazuje, że matematyka, rozumiana jako twór umysłu ludzkiego, rozwijała się niezależnie od interpretacji fizycznych (tzw. matematyka czysta), a mimo to pewne jej pojęcia i twierdzenia znajdowały z czasem zastosowanie w badaniach przyrody (tzw. matematyka stosowana). Zacieranie się granic między matematyką czystą a stosowaną jest dostrzegalne wówczas, gdy nauki przyrodnicze asymilują zdobycze matematyków. Faktem jest jednak, iż matematyka czysta rozwija się zwykle niezależnie od dyscyplin empirycznych, a pewne gałęzie wiedzy matematycznej dopiero z czasem znajdują zastosowanie w naukach. Dobrymi

48 A. Fuliński, *O matematyczności świata*, [w:] *Nauka, religia, dzieje...*, dz. cyt., s. 51–72; zob. także: A. Fuliński, *Co jak istnieje? Z punktu widzenia fizyka*, [w:] *Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, red. M. Heller i in., Kraków 1991, s. 81.

przykładami są m.in. teoria prawdopodobieństwa, która rozwinęła się na długo zanim znalazła zastosowanie w mechanice kwantowej, a także geometrie nieeuklidesowe, które zostały przyswojone w fizyce Einsteina dopiero po kilkudziesięciu latach od ich odkrycia.

„Nadwyżkowość matematyki” stanowi poważne wyzwanie dla filozofów podejmujących pytanie dotyczące racjonalności przyrody. Nie tylko bowiem stawia pod znakiem zapytania samą ideę matematyczności przyrody, ale także generuje trudności interpretacyjne wśród zwolenników hipotezy matematycznej racjonalności świata. Jak rozumieć matematyczność przyrody, jeśli sama matematyka jest naddatkowa w stosunku do świata⁴⁹? Jaki jest stopień tej nadwyżkowości? Jak nadwyżkowość matematyki ma się do fizyki i jakie płyną z tego konsekwencje dla ontologii? W kontekście tych pytań i problemów także argument na rzecz teizmu z matematyczności świata wymaga istotnych uzupełnień, o ile ma zachować wartość w dyskusjach światopoglądowych.

49 W kontekście tego problemu niektórzy, jak np. L. Sokołowski, gotowi byli uznać, że „świat przyrody jest realizacją jednej określonej struktury matematycznej, której pewne fragmenty już znamy, a inne czekają na odkrycie. Matematyka zawiera w sobie i dopuszcza istnienie wielu rozmaitych struktur, które, konceptualnie przynajmniej, można by przyporządkować rozmaitym światom [...] Matematyka ma dużo więcej możliwości, niż może się zrealizować w świecie przyrody, który choć bogaty i zadziwiający różnorodnością zjawisk, jest w swej istocie tworem jednolitym. Matematyka jest ogromnie nadmiarowa względem przyrody” (L. Sokołowski, *Nadwyżkowość matematyki*, [w:] *Matematyczność przyrody*, red. M. Heller, J. Życkiński, A. Michalik, Kraków 1992, s. 69).

5.5. Niektóre pytania i problemy

Przegląd różnych stanowisk na rzecz teizmu pokazuje, że wśród popularnych argumentów za istnieniem Boga nie ma takiego, który byłby powszechnie akceptowalny i nie stanowiłby przedmiotu kontrowersji. Wybrane przykłady recepcji świadczą jednak nie tylko o żywotności sporu o istnienie Boga, ale także o tym, że szereg dyskutowanych kwestii przenosi się ze sfery metafizyki i filozofii Boga do obszaru nauka–religia. Można spodziewać się, że w przyszłości proces ten tylko się pogłębi, a poważne dyskusje nad argumentami za istnieniem Boga będą toczyły się przede wszystkim w kontekście naukowej wiedzy o świecie.

Stanowi to szczególne wyzwanie dla teistów. To na nich bowiem leży ciężar dostarczenia dowodu (*onus probandi*) istnienia Boga. Należy w tym miejscu podkreślić, że ateista nie musi udowadniać, że Bóg nie istnieje. Dopóki bowiem brakuje przekonujących dowodów na istnienie jakiegoś bytu, dopóty za racjonalną można uznać decyzję, by nie uznawać, że taki byt (w tym wypadku: boski byt) istnieje. „Zawsze dowodzi się pozytywnych twierdzeń egzystencjalnych – pisał Woleński – znaczy to, że ciężar dowodu spoczywa na stronie, która twierdzi, że coś istnieje, a nie na stronie, która temu

zaprzecza”⁵⁰. Ta okoliczność sprawia, że to teiści mają przed sobą zadanie szczególnego rodzaju, związane z formułowaniem takich argumentów za istnieniem Boga, których wartość będzie wyższa niż wartość argumentów tradycyjnych. Warto dodać, że obecnie część świata teologicznego odpowiedziała na to wyzwanie, a przedstawiciele niektórych nurtów teologii – np. teologii analitycznej – starają się albo unowocześniać klasyczne argumenty na rzecz teizmu⁵¹, albo proponują nowe rodzaje argumentów⁵².

50 J. Woleński, *Granice niewiary*, dz. cyt., s. 109.

51 Należy podkreślić, że impulsy w tym kierunku płynęły już blisko sto lat temu m.in. ze strony polskich filozofów i teologów – przedstawicieli tzw. Koła Krakowskiego (o. Józef Maria Bocheński, Jan Franciszek Drewnowski, ks. Jan Salamucha i Bolesław Sobociński) – których celem była odnowa myśli chrześcijańskiej przy pomocy metod logiki matematycznej. Te śmiałe próby formalizacji teologii podjęte w Kole Krakowskim były zakrojone na szeroką skalę. W kontekście interesującego nas zagadnienia należy wspomnieć chociażby o logicznej analizie argumentu „z ruchu” za istnieniem Boga, którą przeprowadził Salamucha (zob. J. Salamucha, *Dowód „ex motu”...*, dz. cyt.). W podobnym okresie pomysł formalizacji teologii – wedle wzorca teorii fizycznych – zaproponował wybitny matematyk i filozof, Kurt Gödel, zob. K. Gödel, R. Carnap, *Prototypiczny dyskurs*, przeł. T. Sierotowicz, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, oprac. S. Wszolek, Tarnów 2000, s. 253–255. Znamienne, że po latach Gödel zaproponował nawet własną wersję argumentu ontologicznego, dokonanego na gruncie logiki modalnej.

52 Zob. M. Hołda, J. Wojtysiak, *Does Science Need God? A Theistic Argument from Science*, „Religions” 12 (2021) nr 3, art. 195, <https://doi.org/10.3390/rel12030195>.

Dla teologii dodatkowym wyzwaniem jest również fakt, że argumenty na rzecz teizmu w istocie niewiele wnoszą na temat wartości doktrynalnej rozmaitych form religii teistycznych. Argumenty za istnieniem Boga właściwie tylko generują dalsze pytania i problemy, chociażby na temat relacji boskiego bytu do świata fizycznego. Kwestią dyskusyjną pozostaje m.in. to, czy boski Absolut zachowuje jakąś formę transcendencji wobec przyrody (jak głosi tradycyjna teologia chrześcijańska), czy też jest z nią tożsamy. W przypadku wielu argumentów na rzecz teizmu – jak np. argumentu z matematyczności świata, w świetle którego Bóg stanowi źródło racjonalnego charakteru przyrody – obszar interpretacji na temat natury Boga, a także stosunku Boga do świata, jest bardzo rozległy. Rozmaite modele relacji Boga do przyrody, wyrażane np. w koncepcjach deizmu, panteizmu czy panenteizmu, stanowią w tym wypadku poważne alternatywy dla tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego⁵³.

Pozostając przy argumencie z matematyczności przyrody, interpretacja w duchu deizmu będzie ograniczała „działanie” Absolutu jedynie do jednorazowego aktu powołania świata do istnienia (zgodnie z boską, matematyczną myślą, której przejawem ma być matematyczny charakter przyrody), panteizm z kolei utożsamia racjonalność boskiego Absolutu z racjonalnością samej przyrody (stawiając ontyczną równość między matematycznością Boga a matematycznością natury), podczas

53 Zob. K. Trombik, *The Idea of Mathematicity of the Universe as a Locus Theologicus. Michael Heller and Representatives of „The Kraków School of Philosophy in Science”*, „Religions” 16 (2025) nr 1, art. 54, <https://doi.org/10.3390/rel16010054>.

gdy panenteizm postrzegał będzie Boga jako racjonalną podstawę przenikającą świat, choć boski byt będzie tu rozumiany jako ontycznie niezależny od przyrody. Każda z tych interpretacji wydaje się zgodna z koncepcją Boga jako źródła kosmicznego porządku. Nie istnieją powody, by interpretację teistyczną (w duchu teizmu chrześcijańskiego) uznać za uzasadnioną bardziej niż pozostałe.

Powyższy przykład pokazuje, że argumenty na rzecz teizmu nie przesądzają o naturze Absolutu i specyfice boskich przymiotów. Nawet argumenty moralne, które wnoszą o istnieniu Boga-Prawodawcy, w istocie tylko wskazują na Absolut jako podstawę ludzkiej moralności, podobnie jak argument z matematyczności przyrody wnosi jedynie o istnieniu Absolutu jako racjonalnej podstawy praw przyrody. Argument z matematyczności świata jest też zresztą dobrym przykładem argumentu, który daje bardzo rozległe możliwości interpretacyjne w kontekście pytania o własności boskiego bytu. Argument ten nie daje żadnych wskazówek, czy Bóg jest osobowy, czy też ma naturę bezosobową; czy jest twórcą praw moralnych, czy tylko kreatorem porządku fizycznego; czy jest kimś (czymś?) w rodzaju Matematyka, a może – jak sugerują niektórzy sympatycy pankomputacjonalizmu – Programisty, który programuje (względnie: przelicza) i w efekcie wyłania się świat jako swoisty program, jako efekt boskich obliczeń. Możliwych interpretacji jest wiele, a rozmaite analogie (np. Bóg-Matematyk czy bardziej współczesna wersja: Bóg-Informatyk) wydają się w tym wypadku nie mniej zasadne od tych, którymi operuje tradycyjna chrześcijańska teologia (np. Bóg rozumiany jako najwyższe Dobro).

Warto w tym miejscu powiedzieć, że w dziejach teologii – zwłaszcza w chrześcijaństwie wschodnim – istotne znaczenie odegrał również nurt tzw. teologii negatywnej (apofatycznej⁵⁴), która kwestionuje możliwość poznania natury Boga drogą rozumowych spekulacji i proponuje postawę intelektualnego milczenia wobec tajemnicy boskiego bytu. W tradycji chrześcijańskiej teologia negatywna zyskała na znaczeniu już w okresie patrystycznym, m.in. dzięki pracom anonimowego pisarza zwanego Pseudo-Dionizym Areopagitą. Myśliciel ten propagował pogląd, że mowa ludzka nie jest w stanie wyrazić natury boskości, a rozum stanowi w istocie przeszkodę na drodze zjednoczenia z Bogiem.

Przesłanie teologii negatywnej – w mniejszym lub większym zakresie – przyjęło z aprobatą wielu chrześcijańskich teologów. W dojrzałym okresie średniowiecza stanowiło ono nawet istotny element teologii Tomasza z Akwinu, choć jeszcze bardziej na znaczeniu zyskało u takich myślicieli jak np. Mikołaj z Kuzy⁵⁵. Kuzańczyk jest o tyle interesującym przykładem, że w swoich rozważaniach na temat natury boskości zdawał się dopuszczać pogląd o szczególnej roli matematyki: „oznajmiamy, że szeroki trakt do rzeczy boskich wiedzie jedynie poprzez symbole i że najsmadniej się nim posuwać, pożytkując symbole matematyczne, a to z racji ich niezawodnej, trwałej pewności”⁵⁶. Według Kuzańczyka matematyka nie

54 W języku greckim *apofatikos* znaczy „przeczący”.

55 Zob. J. Miernowski, *Bóg-nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa 2002.

56 Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 69.

pozwala jednak na zgłębienie tajemnic Boga. Epistemologiczna i semiotyczna niemoc wobec boskiego bytu nakazuje postawę milczenia, „oświeconą niewiedzę” wobec transcendencji Boga.

Teologia negatywna nie była tylko dziełem starożytnych i średniowiecznych. Wręcz przeciwnie: bujnie rozwijała się w nowożytności, a także jest głęboko zakorzeniona w panoramie współczesnych nurtów teologicznych. Na przestrzeni ostatnich lat można wręcz dostrzec wzrost popularności badań nad apofatyzmem w teologii⁵⁷. Zasadniczo przedstawiciele tego nurtu przyjmują oczywiście tezę o istnieniu Boga, jednak głoszą swoisty agnostycyzm w kwestii rozmaitych twierdzeń na temat boskiej natury. Stwierdzają, że drogą rozumową nie można pojąć istoty Absolutu; jest ona niepoznawalna i niewyraźna, gdyż Bóg przekracza możliwości poznania intelektualnego, jest ponad ludzkimi wyobrażeniami i kategoriami językowymi.

Tego typu stanowisko nie usuwa jednak filozoficznych i teologicznych problemów. Zarzuty wobec tak rozumianej teologii negatywnej mają różną postać. Po pierwsze, teologia negatywna deklaruje krytycyzm wobec rozumowych prób poznania natury Boga. W krytycyzmie tym wydaje się jednak niekonsekwentna: drogą rozumowego namysłu wnosi bowiem o tym, jaki Bóg nie jest i jakich przymiotów nie należy Bogu przypisywać. Rozum, który ma nie być wystarczająco sprawny, aby orzekać,

57 Zob. np. M. Hołda, *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020; W. Grygiel, *Apofatyzm filozoficzny a Michała Hellera idea matematyczności przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 70 (2022) nr 2, s. 227–245, <https://doi.org/10.18290/rf2202.12>; P. Urbańczyk, *Paradoksy apofatyizmu*, Toruń 2024.

czym Bóg jest, okazuje się wystarczający, by rozstrzygać, czym Bóg nie jest. Rodzi to pytanie o podstawę i zasadność takiego epistemologicznego rozstrzygnięcia.

Co więcej, na gruncie teologii apofatycznej formułuje się jednocześnie poglądy na temat Boga, które w istocie sporo wnoszą o boskiej naturze. Stwierdzenia, że Bóg stanowi „Tajemnicę” czy „zbieżność przeciwieństw”⁵⁸, jest „Bogiem ukrytym”, który pozostaje „wywyższony ponad wszystkie rzeczy”, są tego dobrymi przykładami⁵⁹. Tego typu stwierdzenia trudno uznać za coś innego niż owoc spekulacji. Teologia negatywna akceptuje więc pewien zbiór wypowiedzi na temat natury Boga, przypisując boskiemu bytowi nawet swoście rozumiane intencje (jak np. „ukrytość” przed ludzkim podmiotem⁶⁰), a *de facto* także tradycyjne atrybuty (jak „doskonałość bytowa”, która ma przekraczać możliwości ludzkiego poznania). Pomimo deklaracji teologów apofatycznych, że na temat natury Boga nie sposób formułować pozytywnych twierdzeń, sami przedstawiciele tej teologii takie twierdzenia wysuwają, posiłkując się przy tym subtelny-
mi spekulacjami. Oczywiście jest również to, że przedstawiciele chrześcijańskiej teologii apofatycznej w pełni akceptują wyobrażenia o Bogu zawarte na kartach Biblii, które – choć stanowią przecież owoc myślenia ludzkimi kategoriami na temat Boga – traktują jako wiążące źródło teologicznej refleksji, obowiązującej doktrynalnie.

58 Bóg rozumiany jako „zbieżność przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*) to pogląd wyrażony przez przywołanego Mikołaja z Kuzy.

59 Zob. W. Granat, *Teodycea...*, dz. cyt., s. 366.

60 Zob. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon...*, dz. cyt., s. 403.

Z punktu widzenia relacji między naukowym a religijnym obrazem świata teologia negatywna bywa oceniana bardzo różnie. Jedni uważają ją za mało satysfakcjonującą propozycję intelektualną, która nie jest w stanie wspierać światopoglądu chrześcijańskiego w kontekście wyzwań związanych z naturalistycznymi interpretacjami teorii naukowych. Według deklaracji teologów apofatycznych możliwości ludzkiego rozumu w kontekście poznania natury Boga są skrajnie ograniczone. Przekonania o Bogu można żywić co najwyżej w oparciu o specyficzne źródła poznania, jak np. kontemplacja czy bliżej nieokreślona intuicja. Przekonania te nie są jednak intersubiektywne, należą one bardziej do sfery osobistej wiary (*fides qua*). Poza ewentualnym znaczeniem dla życia religijnego i psychologii religijności, zdają się nie przedstawiać istotnej wartości dla dyskusji dotyczących istnienia i natury Boga, jakie podejmuje się w ramach dziedziny nauka i religia (a przynajmniej tych obszarów dyskusji, które dzielą sympatyków naturalizmu i antynaturalizmu).

Z drugiej strony, jak podkreślają sympatycy tego nurtu teologicznego, apofatyzm – przynajmniej w swej umiarkowanej formie – w istocie otwiera dyskusję nad problematyką boskiego Absolutu. Nakazując ostrożność w stosunku do tradycyjnych wzorców myślenia o Bogu i relacji Boga do świata, sugeruje możliwość wprowadzenia zmian w dotychczasowych modelach refleksji teologicznej⁶¹. Niektórzy wprost proponu-

61 Zob. M. Heller, *Ważniejsze niż Wszechświat*, Kraków 2018, s. 29–54. W przypadku Hellera apofatyzm teologiczny ugruntowany jest w tzw. apofatyzmie logicznym. W związku z wielością logik

ją, aby w realiach XXI wieku wyważyć i zniuansować chrześcijański dyskurs na temat Boga, zwłaszcza wobec coraz bardziej widocznych ograniczeń spekulatywnego języka klasycznej teologii. Na przykład Heller uważał, że w perspektywie refleksji antynaturalistycznej

postawienie tylko na negatywne myślenie groziłoby zapewne paraliżem; całkowite zapomnienie o nim – uproszczeniem

nieklasycznych Heller sugerował zachować ostrożność w stosunku do prób łączenia logiki klasycznej (z zasadą niesprzeczności) z „logiką Boga”. Przykład logiki parakonsystentnej (która dopuszcza sprzeczności, ale – co jest kluczowe – nie prowadzi do rozlania się sprzeczności na cały system) może według Hellera stanowić pomoc w refleksji nad naturą Boga, którego racjonalność nie musi być ściśle związana z racjonalnością wzorowaną na logice klasycznej: „Twierdzenie, że Bóg w swoich zamysłach musi posługiwać się którymś z naszych systemów logicznych, byłoby jeszcze jednym antropomorfizmem [...] Odkrycie kategoriowej logiki nie pozostaje bez znaczenia dla analiz teologicznych. Przy najmniej w tym sensie, że jest ono potężnym ostrzeżeniem przed bezkrytycznym stosowaniem logiki klasycznej (wraz z jej zasadą niesprzeczności) w odniesieniu do Boga [...] Jedyną rzeczą, jaką o «logice Boga» możemy twierdzić z rozsądną pewnością, jest to, iż nie jest to logika, w której «wszystko ujdzie» (*anything goes*), czyli że nie jest to logika, w której panuje przepełnienie systemu [...] Tego rodzaju *ignorantia* z pewnością nie prowadzi do teologicznego irracjonalizmu; jest jedynie konsekwencją świadomości naszych ograniczeń. A taka świadomość stanowi warunek konieczny zdrowej racjonalności” (s. 51–52). Zob. także: M. Hołda, *Źródło i noc...*, dz. cyt.; M. Hołda, *O Bożej ukrytości poważnie i bez ułatwień. Odpowiedź krytykom*, „Roczniki Filozoficzne” 71 (2023) nr 1, s. 473–490, <https://doi.org/10.18290/rf23711.25>.

i naiwnościami. Rzecz jednak w tym, że nie jest to tylko sprawa wewnątrzteologiczna. Elementy napięcia pomiędzy apofatycznym a katafatycznym stylem refleksji odnajdujemy – z zachowaniem należytych proporcji – w każdym myśleniu, które wychodzi poza ciasną empirię. Zwłaszcza wówczas, gdy myślenie to usiłuje zmierzyć się z zadaniem zrozumienia wszechświata⁶².

Dla naturalisty takie postawienie sprawy będzie jednak niewystarczające. Otwarte pozostanie choćby pytanie, czy analogia między myśleniem naukowym a myśleniem teologicznym jest tu w ogóle zasadna, biorąc pod uwagę głębokie różnice między naukami a teologią, zwłaszcza w świetle osiągniętych rezultatów poznawczych. Napięcie, o którym wspomina Heller, powinno się być może ograniczyć do tych wysiłków intelektualnych, które koncentrują się na tym, co w ogóle jest – przynajmniej w pewnym zakresie – poznawalne. Podczas gdy teologia negatywna zdaje się definitywnie zatrzymywać na poziomie niepoznawalnej i niewyraźnej Tajemnicy, nauka próbuje wyjaśniać te aspekty rzeczywistości, które pozostają do wyjaśnienia, usiłując wyrazić to w języku intersubiektywnie komunikowalnym.

W efekcie naturalista może uznać, że bliżej nieokreślone obszary rzeczywistości, wymykające się racjonalnemu myśleniu, pozostają jedynie sferą dowolnych domysłów i subiektywnych przekonań, których nie sposób zestawiać z wiedzą

62 M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Kraków 2012, s. 250.

naukową. W tym kontekście teologia apofatyczna jawi się jako mało perspektywiczna wobec wyzwań pojawiających się obszarze nauka–religia, choć w obszarze samej teologii może – jak sugerują sympatycy podejścia apofatycznego – wzbogacić religijne myślenie o Bogu, przyrodzie i człowieku⁶³.

63 Zob. M. Hołda, *Czy powinniśmy chcieć wiedzieć Boga wyraźniej? Szkic z aksjologii fenomenologii religii*, „Logos i Ethos” 28 (2022) nr 2, s. 7–28, <https://doi.org/10.15633/lie.60201>.

6

Współczesne problemy na styku nauka–religia

Współczesne dyskusje na styku nauki i religii obejmują wiele obszarów spornych. Kwestie problematyczne dotyczą m.in. pytania o pochodzenie świata i narodziny życia. Teologowie chrześcijańscy od dawna rozważają, jak doszło do powstania otaczającej nas rzeczywistości we wszystkich jej przejawach, poczynając od poziomu elementarnego, po ogromne struktury w rodzaju supergromad galaktyk. W przypadku tego typu sporów w dyskusję z teologią wchodzi od wielu dekad przedstawiciele takich nauk jak kosmologia, fizyka, chemia i biologia. Dyscypliny te dostarczają cennych informacji na temat pochodzenia kosmosu oraz biogenezy, która zrodziła różnorodność świata organicznego.

Obok różnych kwestii dotyczących otaczającego nas świata przyrodniczego, naczelne miejsce w dyskusjach na linii wiara–nauka zajmują też problemy związane z konkretnym elementem przyrodniczego uniwersum, czyli z człowiekiem.

Dla tradycyjnej teologii człowiek zdaje się nawet bardziej istotny niż świat go otaczający, gdyż – jak zakłada chrześcijańska doktryna – to właśnie człowiek jest jedynym bytem w przyrodzie, który miał zostać stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Taka perspektywa bywa dziś szeroko dyskutowana. Jak na naturę człowieka i koncepcję jego uprzywilejowanego miejsca w świecie zapatrują się współczesne nauki, takie jak biologia ewolucyjna, antropologia fizyczna, psychologia czy neuronauka? Czy wyniki empirycznych nauk o człowieku stanowią wyzwanie dla teologicznej koncepcji człowieka?

Te i wiele innych kwestii problemowych, pojawiających się na styku teologii i współczesnej nauki, zostaną podjęte w następnych częściach książki. Punktem wyjścia będą kwestie związane z pochodzeniem świata i powstaniem życia (sekcje 6.1– 6.2), a w dalszej kolejności przedmiotem zainteresowania będzie człowiek (sekcja 6.3). W kontekście tych grup problemowych specyficzne elementy teologii zostaną zestawione z perspektywą, która wyłania się w świetle wyników nauki, a także naturalistycznie zorientowanej filozofii naukowej.

6.1. Wszechświat

Kluczowym zagadnieniem, będącym w polu zainteresowań zarówno uczonych, jak i filozofów oraz teologów, jest kwestia pochodzenia Wszechświata. Skąd wzięły się wszystkie obiekty fizyczne, które tworzą kosmos? Jak doszło do tego, że cokolwiek w ogóle istnieje? Pytania te towarzyszą ludzkości od zarania dziejów. Metafizyczny wyraz dał im m.in. Leibniz, zastanawiając się, dlaczego właściwie istnieje coś, a nie nic. Obecny stan wiedzy pozwala rzucić nieco światła na zagadkę pochodzenia Wszechświata, co przy okazji prowokuje do refleksji nad religijną problematyką stworzenia.

6.1.1. Perspektywa teologiczna

Pierwsze słowa apostołskiego wyznania wiary, ukształtowanego w okresie patrystycznym, brzmią: „wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”. Wiara w to, że Bóg jest Stwórcą świata przenika całą refleksję teologiczną i stanowi jej niewzruszony fundament. W ujęciu chrześcijańskim Wszechświat jest dziełem Boga, który powołał wszystko (tj. „niebo i ziemię”) do istnienia.

Podstawy wiary teologia formułuje na podstawie źródeł biblijnych, a zwłaszcza ksiąg Starego Testamentu. Punktem odniesienia są przede wszystkim początkowe fragmenty Księgi Rodzaju, w których zawarto dwa opisy stworzenia (Rdz 1, 1–2, 4a oraz Rdz 2, 4b–25). Przedstawiają one, jak według autorów ksiąg biblijnych Bóg powoływał do istnienia różne rodzaje bytów, a także to, w jaki sposób stworzył pierwszą parę ludzką, którą umieścił w ogrodzie Eden. W kulturze zachodniej biblijne opisy stworzenia przez setki lat były punktem wyjścia do rozważań na temat pochodzenia Wszechświata i człowieka.

Współczesna teologia katolicka czyni kilka istotnych zastrzeżeń związanych z interpretowaniem tekstów biblijnych. Wskazuje bowiem, że rozmaite fragmenty Biblii – które po wielu historycznych etapach redakcji rozmieszczono w strukturze całego dzieła w postaci znanej obecnie – powstawały w różnych okresach i miały różnych autorów. Dopiero po długim czasie redaktorzy nadawali im spójną formę, dostosowaną do potrzeb religijnych. Księga Rodzaju nie stanowi tu wyjątku. Jest to również dzieło stanowiące kompilację licznych, niejednorodnych tekstów literackich.

Dobrym przykładem są tu właśnie opisy stworzenia, zawarte na początku Księgi Rodzaju. Ich rozmieszczenie w Biblii nie odzwierciedla chronologii ich powstawania. Tak zwany „drugi opis stworzenia” (zaczynający się od fragmentu Rdz 2, 4b) powstał kilkaset lat wcześniej niż tekst zawarty na samym początku Księgi Rodzaju, tj. w Rdz 1, 1–Rdz 2, 4a. Różny okres powstania, a przy tym odmienny kontekst historyczny i okoliczności, w jakich zostały spisane (warto dodać, że fragmenty dotyczące

stworzenia rodziły się pod istotnym wpływem znanych wówczas mitologii, np. babilońskiej¹) oraz cele, jakie przyświecały autorom tych tekstów, sprawiają, że ich interpretacja nastrocza poważnych trudności.

Wczesne chrześcijaństwo, kształtując swoje podstawy doktrynalne m.in. za pomocą terminologii zaczerpniętej z tradycji grecko-rzymskiej, szybko stanęło przed problemem genezy kosmosu. Biblijny fragment mówiący o tym, że „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1), sugerował, po pierwsze, że świat miał swój początek, a po drugie, że cały świat został zapoczątkowany aktem stwórczym Boga. Taka koncepcja nie do końca przystawała do poglądów rozpowszechnionych w tradycji greckiej. Wśród Greków panowało bowiem przekonanie o odwiecznym istnieniu świata, a rolę czynnika boskiego w tym kontekście postrzegano nieco inaczej niż w świetle przekazu biblijnego: nie był on stwórcą, jak Bóg chrześcijan, lecz twórcą (warto zwrócić uwagę na tę drobną różnicę językową), który – porządkując pierwotną materię (otchłań) – nadawał jej właściwy kształt. Tego typu poglądy pojawiały się m.in. u Platona, w jego koncepcji Demiurga, który był właśnie tym boskim czynnikiem tworzącym świat poprzez wprowadzanie porządku w pierwotnym chaosie². Demiurg pełnił tu rolę swego rodzaju

1 Zob. K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przeł. B. Cenderowska, Warszawa 1996, s. 37–40; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1988, s. 115–117.

2 Platon, *Timaios*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1951.

rzemieślnika, który kształtował kosmos w oparciu o istniejące już tworzywo.

Wobec poglądów greckich pierwsi chrześcijanie zajmowali stanowisko ambiwalentne. Pojawiali się nawet teologowie, jak Ireneusz z Lyonu czy Klemens Aleksandryjski, którzy podejmując refleksję dotyczącą stworzenia, wzorowali się właśnie na poglądach myślicieli greckich. Ostatecznie jednak w świecie chrześcijańskim została zaakceptowana idea, że Bóg stworzył świat, nie posługując się żadnym uprzednim tworzywem. W panoramie ówczesnych poglądów było to swoiste *novum*, gdyż Grecy nie operowali koncepcją stworzenia świata „z niczego”. Tymczasem już Teofilowi z Antiochii, chrześcijańskiemu myślicielowi żyjącemu w II wieku n.e., przypisuje się takie oto przemyślenia:

Cóż nadzwyczajnego byłoby w tym, gdyby Bóg wyprowadził świat z istniejącej już wcześniej materii? Ludzki twórca, gdy otrzyma materiał, zrobi z niego wszystko, co zechce. Tymczasem moc Boga okazuje się właśnie w tym, że wychodzi On od nicości, by uczynić wszystko, co zechce³.

Zestawienie ludzkiego twórcy z Boskim Stwórcą, który powołuje wszystko do istnienia z nicości jednym aktem, miało służyć wyrażeniu nowego poglądu, który w niedługim czasie zakorzenił się w chrześcijańskiej teologii. Pogląd ten – znany pod ideą *creatio ex nihilo* (łac. „stworzenie z niczego”) – stanowi

3 Cyt. za: *Katechizm...*, dz. cyt., nr 296.

wyraz przekonania, że Bóg stworzył cały Wszechświat bez jakiegokolwiek czynnika pośredniczącego.

Koncepcja *creatio ex nihilo* została rozwinięta już w czasach patrystycznych, zwłaszcza przez Augustyna z Hippony. Według autora *Wyznań* Bóg powołał wszystko do istnienia z niczego, ale nie każdy byt pojawił się od razu się w gotowej postaci. Jak sugerował Augustyn, wiele bytów istnieje bowiem potencjalnie, w formie zarodkowej (tzw. *rationes seminales*). Za sprawą Boga nadane zostały materii określone potencjalności, dzięki którym możliwy jest dalszy jej rozwój i urzeczywistnianie się pozornie nowych indywiduów; są one pozornie nowe, ponieważ forma zarodkowa została im nadana już w pierwotnym akcie stwórczym. Niektórzy interpretatorzy doszukują się w koncepcji Augustyna myślenia w kategoriach ewolucyjnych, jednak teoria treści zarodkowych jest w swej istocie odmienna. Trudno doszukiwać się w poglądach tego teologa śladów transformizmu. Wręcz przeciwnie – zarodki są bowiem fundamentem stałości pozornie nowych bytów. W świecie nie zachodzi żadna zmienność czy ewolucja; z zarodka urzeczywistnia się indywiduum, ale w określonej z góry, stałej postaci.

Koncepcja *rationes seminales* nie spotkała się z szerszą recepcją, podczas gdy idea *creatio ex nihilo* znalazła doktrynalne potwierdzenie w nauczaniu dwóch soborów: laterańskiego IV (1215) i watykańskiego I (1869–1870). W tym miejscu warto dodać, że do poglądu o stworzeniu świata z niczego chrześcijaństwo dołączyło jeszcze jedną koncepcję, mówiącą o tym, że Bóg nieustannie podtrzymuje świat w istnieniu. Innymi słowy, Bóg nie ograniczył się tylko do aktu stwórczego, z którego wyłonił się znany nam Wszechświat, lecz także pozostaje przyczyną aktualnego

istnienia wszystkich bytów. Już w okresie patrystycznym Grzegorz Wielki miał głosić, że „wszystkie rzeczy stworzone zostały z niczego, lecz ich istota popadłaby w nicość, gdyby jej nie podtrzymywała dłoń sprawcy wszelkiego władania”⁴.

Koncepcja, o której mówimy, została określona jako *creatio continua* (łac. „ciągłe stwarzanie”). Zasadnicza myśl, która się za tym sformułowaniem kryje, głosi, że Bóg oddziałuje na świat w taki sposób, iż nieustannie utrzymuje go w istnieniu. Teologowie traktują więc stwarzanie jako ciągły proces, w ramach którego Bóg stanowi rację i podstawę wszelkiego istnienia. Stworzenie jest uzależnione w swoim bytowaniu od Stwórcy – tak najkrócej można by oddać ideę *creatio continua*. Ponieważ idea ta nie jest tak powszechnie znana, jak koncepcja stwarzania z niczego, warto wspomnieć, że ma ona swoje odzwierciedlenie w nauczaniu Kościoła katolickiego, zwłaszcza w dokumentach Soboru Watykańskiego I oraz II, a także w *Katechizmie Kościoła katolickiego*⁵.

Dwie komplementarne koncepcje – *creatio ex nihilo* oraz *creatio continua* – stanowią więc podstawę nauczania Kościoła o stworzeniu. Istotnym wątkiem tej problematyki pozostaje też kwestia czasu. Teologia katolicka, zwracając uwagę na kontekst teologiczny tekstów biblijnych (Rdz 1,1; J 1,1), uznaje zwykle, że Wszechświat został stworzony przez Boga razem z czasem. Innymi słowy, przed stworzeniem *ex nihilo* nie istniały zarówno przestrzeń, jak i czas. Czas stanowi więc część dzieła

4 Cyt. za: J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie. Teologia prawd wiary*, t. 4, Pelplin 1998, s. 100.

5 *Katechizm...*, dz. cyt., nr 320.

stworzenia⁶. Ma swój początek i koniec. Oryginalność chrześcijaństwa w pierwszych wiekach po Chrystusie polegała m.in. na promowaniu linearnej koncepcji czasu (następstwo jedno-razowych zdarzeń), która stanowiła zerwanie z zakorzenioną w tradycji greckiej ideą czasu cyklicznego (wciąż powracające cykle zdarzeń).

Kwestią sporną był zaś w chrześcijaństwie stosunek do interpretacji „dni stworzenia”. Czy autorzy tekstów biblijnych uważali, że Bóg stworzył świat w sześć dwudziestoczworodzinnych dni, dokładnie w porządku opisanym w Księdze Rodzaju? Wraz z rozwojem nowożytnej nauki problem ten wracał w chrześcijańskiej teologii wielokrotnie, generując podziały na zwolenników dosłownej i niedosłownej interpretacji opisu stworzenia. Obecnie ci pierwsi (np. Adwentyści Dnia Siódmego) uważają, że Bóg działał dokładnie tak, jak to zostało opisane w Biblii, podczas gdy drudzy traktują opis stworzenia wyłącznie jako wyraz teologicznej idei, że świat ma Stwórcę, natomiast kwestia sześciu dni jest tu interpretowana w sposób metaforyczny. W zależności od przyjętego rozwiązania rozpatruje się teologiczny problem stworzenia, co okaże się widoczne w części 6.1.3.

6 M. Kowalczyk, Z. Danielewicz, *Dogmatyka*, t. 6: *Traktat o stworzeniu. Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007, s. 103.

6.1.2. Perspektywa naukowa

Problematyka związana z kosmogenezą jest podejmowana na gruncie astrofizyki i kosmologii, które dostarczają wielu danych pozwalających odtworzyć przebieg ewolucji Wszechświata od bardzo wczesnego stadium jego rozwoju. To, że użyto tutaj słów „ewolucja” i „rozwój”, nie jest dziełem przypadku. Godząc się na pewne uproszczenie, można powiedzieć, że Wszechświat nie jest czymś statycznym i niezmiennym (jak uważano przez całe stulecia), lecz ma dynamiczną naturę. Ewoluuje, rozwija się i zmienia.

Wszechświat można rozpatrywać z różnych punktów widzenia. Nauka zwana kosmologią zajmuje się Wszechświatem jako całością⁷, tj. w wielkiej skali, na poziomie galaktyk, a także gromad galaktyk (czyli miejsc, w których galaktyki są zgrupowane w taki sposób, że łączy je wzajemne przyciąganie grawitacyjne) i supergromad galaktyk – podejmując przy tym pytania o jego strukturę i ewolucję. Zanim kosmologia zaczęła odnosić poważne sukcesy, przez wiele wieków pozostawała dziedziną z pogranicza filozofii i astronomii, stanowiąc kolaż najróżniejszych hipotez oraz spekulacji dotyczących natury kosmosu⁸. Rozwój nowoczesnej kosmologii przypadł dopiero na pierwszą połowę XX wieku, a poprzedzony został m.in. powstaniem

7 Problemy związane z definiowaniem Wszechświata na gruncie współczesnej kosmologii omówił m.in. L. Sokołowski, *Granice fizyki w kosmologii*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2015, nr 59, s. 25–81.

8 Zob. M. Heller, *Filozofia kosmologii*, Kraków 2016.

geometrii nieeuklidesowych, opracowaniem teorii względności i rozwojem specjalistycznej aparatury (jak np. radioteleskopy), umożliwiającej prowadzenie zaawansowanych badań empirycznych. Dopiero więc rozwój matematyki oraz fizyki (teoria czasu i przestrzeni oraz teoria grawitacji), w połączeniu z ewolucją technologii obserwacyjnych, sprzyjały bardziej zaawansowanym pracom badawczym w zakresie kosmologii.

Współczesna kosmologia znacząco przeobraziła dawne wyobrażenia dotyczące Wszechświata. Jeszcze na początku ubiegłego stulecia astronomowie przypuszczali, że Wszechświat to wyłącznie Droga Mleczna – galaktyka będąca ogromnym rezerwuarem licznych gwiazd, z których jedna stanowi centrum naszego Układu Słonecznego. Niedługo później okazało się, że ten obraz Wszechświata jest w istocie bardzo, wręcz niebywale fragmentaryczny. Droga Mleczna to bowiem tylko jedna z ogromnej liczby galaktyk, a Wszechświat jest tak wielki, że myślenie o nim jako całości przekracza granice wyobraźni. Co więcej, kosmologia zakwestionowała też obraz statycznego kosmosu, który nie podlega ekspansji, lecz trwa w stałym, niezmiennym stanie. Również na tym polu dokonał się na przestrzeni ostatniego stulecia przewrót w myśleniu, a idea Wszechświata ewoluującego zyskała (początkowo nie bez oporów ze strony części świata nauki) aprobatę.

Matematyczno-fizycznym modelem, opisującym prawdopodobny scenariusz poszczególnych etapów historii obserwowalnego Wszechświata, jest tzw. standardowy model kosmologiczny, który opiera się na ogólnej teorii względności. W ramach tego modelu Wszechświat rozpoczyna swoją ewolucję od Wielkiego

Wybuchu⁹. Według obecnego stanu wiedzy niespełna 14 miliardów lat temu (ok. 13,8 mld lat wstecz, choć ze względu na niedawne odkrycia Teleskopu Webba być może wiek Wszechświata będzie należało wydłużyć nawet o kilkanaście miliardów lat¹⁰) doszło do wydarzenia, które dało początek czasoprzestrzeni. Model Wielkiego Wybuchu przyjmuje, że Wszechświat wyłonił się ze stanu nieskończonej gęstości i zapoczątkował proces rozszerzenia się przestrzeni. Od tego „punktu” rozpoczął się również upływ czasu¹¹.

Standardowy model kosmologiczny ma we współczesnej nauce status paradygmatu, choć dzieje tego modelu nie są długie. Wizja rozszerzającego się Wszechświata zyskała na znaczeniu dopiero na przestrzeni minionych kilkudziesięciu lat. Jeszcze na początku xx wieku tacy uczeni jak Einstein przyjmowali, że Wszechświat jest statyczny – nie rozszerza się, ani nie kurczy. Niedługo później odkrycia Hubble’a sprawiły, że wizja świata jako niezmiennej areny jest nie do utrzymania. Hubble zauważył bowiem, że każda galaktyka – czyli grawitacyjnie związane skupisko ogromnej ilości gwiazd i materii międzygwiazdnej – coraz bardziej oddala się od pozostałych¹². Uczony ten dostrzegł też pewną istotną zależność: im większa

-
- 9 M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Tarnów 2007, s. 157.
 - 10 O ile w ogóle będzie możliwe obliczenie wieku Wszechświata, przynajmniej w konwencjonalnym sensie.
 - 11 Zob. A. Liddle, *Wprowadzenie do kosmologii współczesnej*, przeł. E. Ł. Łokas, B. Bieniok, Warszawa 2000, s. 53.
 - 12 Zob. J. Barrow, *Początek Wszechświata*, przeł. S. Bajtlik, Warszawa 1999, s. 22; P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, dz. cyt., s. 31.

odległość od określonej galaktyki, tym większa jest prędkość ucieczki. Ta zależność została sformułowana w postaci tzw. prawa Hubble’a, stając się przy okazji załącznikiem nowej wizji dynamicznego Wszechświata. Zjawisko ucieczki galaktyk bywa określane ekspansją Wszechświata.

Właśnie w kontekście koncepcji rozszerzającego się świata potwierdzenie znalazła idea Wielkiego Wybuchu, która pojawiła się dzięki połączeniu efektów obserwacji z rozważaniami teoretycznymi. Jeśli przyjąć, że Wszechświat ekspanduje, to najwyraźniej na wcześniejszym etapie swojego rozwoju był mniejszy i gęstszy. Cofając się tak w czasie, można dojść do momentu zwanego w kosmologii „początkową osobliwością”, gdy to, co miało stać się Wszechświatem, było w stanie o minimalnych rozmiarach oraz nieskończonej gęstości i temperaturze. Cała masa i energia obserwowalnego Wszechświata była ściśnięta w jednym „punkcie”. Dopiero Wielki Wybuch zapoczątkował gwałtowną ekspansję przestrzeni. Wszechświat zaczął się rozszerzać i stopniowo stygnąć, a arenę kosmosu wypełniły atomy – podstawowe budulce materii.

Istotną pozostałością po pierwotnym etapie ewolucji kosmosu, którą uznaje się za empiryczne potwierdzenie modelu Wielkiego Wybuchu, jest m.in. obecność mikrofalowego promieniowania tła (zwanego także promieniowaniem szczałkowym). To właśnie pomiary wykrytego w latach 60. XX wieku mikrofalowego promieniowania tła pozwoliły naukowcom na zrekonstruowanie fizyki wczesnego Wszechświata, aż po stan supergęstego Wszechświata w stanie pierwotnym. Odkrycie promieniowania tła i zbadanie jego widma potwierdziło teorię Wielkiego Wybuchu, zgodnie z którą w przeszłości

świat był znacznie bardziej gorący niż obecnie¹³. Nie znaleziono jak dotąd żadnego innego wytłumaczenia zjawiska promieniowania tła, które wypełnia Wszechświat we wszystkich kierunkach.

Badania nad ewoluującym od Wielkiego Wybuchu Wszechświatem potwierdziły również, że rzeczywistość fizyczna ma bardzo bogatą i złożoną strukturę, znacznie wykraczającą poza potoczne doświadczenie tego, co zwykło nazywać się „materią”. Okazało się, że Wszechświat jest ogromny, a materia – wielowarstwowa¹⁴. Zmysły człowieka nie są w stanie przeniknąć w głąb tej warstwowej struktury świata. Nawet poniżej i tak już niedostrzegalnego gołym okiem poziomu atomowego jest bowiem coś jeszcze: rzeczywistość cząstek elementarnych jako bardziej fundamentalnych składników przyrody.

Ta złożona rzeczywistość cząstek subatomowych, której opisem zajmuje się mechanika kwantowa, stanowi bardzo specyficzny element struktury rzeczywistości fizycznej: w tym mikroświecie tzw. obiekty kwantowe wykazują mało intuicyjne, „dualne”, falowo-cząstkowe własności. Teoria kwantowa kreśli też obraz rzeczywistości niepodlegającej serii deterministycznych

13 Zob. A. Liddle, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 79.

14 Istotne dopowiedzenie: Wszechświat istnieje w znanej nam postaci dzięki oddziaływaniom między cząsteczkami. Dla zrozumienia własności materii należy więc uwzględnić cztery fundamentalne siły (oddziaływania), które kontrolują zachowanie wszystkich zjawisk we Wszechświecie, tj. oddziaływanie elektromagnetyczne, oddziaływanie silne, oddziaływanie grawitacyjne i oddziaływanie słabe.

interakcji¹⁵, a nawet zdaje się kwestionować pogląd o obiektywnym, niezależnym od człowieka istnieniu fizycznego świata na jego fundamentalnym poziomie. To, co jawi się jako rzeczywiste na poziomie kwantowym, zależy bowiem od tego, czy i w jaki sposób obserwuje się układ; akt obserwacji ma bowiem wpływ na stan układu poddanego pomiarowi¹⁶. Jak głosi tzw. zasada nieoznaczoności, na poziomie subatomowym metody obserwacji – a ściślej: pomiaru – nie pozwalają na równoczesne ustalenie (zmierzenie) położenia i pędu cząstki elementarnej¹⁷.

Mechanika kwantowa operuje jedynie prawdopodobieństwami, co skłania wielu uczonych do refleksji nad naturą rzeczywistości: czy świat na poziomie mikro jest światem opartym na przypadku i niepewności? W statystyczną naturę mechaniki kwantowej – tak różną od mechaniki Newtona – nie mógł uwierzyć sam Einstein. W słynnym powiedzeniu, że „Bóg nie gra w kości”, wyrażał sceptyczny stosunek do właściwości, które

15 Należy dodać, że istnieją też propozycje alternatywne w stosunku do konwencjonalnej interpretacji indeterminizmu kwantowego. Przykładowo, David Bohm rozważał deterministyczne ujęcie mechaniki kwantowej, sugerując, że indeterminizm na poziomie obserwacji (czynnik epistemologiczny) nie jest wynikiem indeterminizmu na poziomie fundamentalnym (ontologia świata), lecz odzwierciedla nasze ludzkie ograniczenia w poznawaniu najbardziej elementarnych poziomów rzeczywistości. Zob. T. Pabjan, *David Bohm teoria zmiennych ukrytych*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2009, nr 44, s. 25–39.

16 Zob. W. Heisenberg, *Fizyka a filozofia*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1965.

17 Zob. M. Tempczyk, *Fizyka najnowsza*, Kraków 1998, s. 83–84.

odkrywa właśnie fizyka kwantowa¹⁸. Warto przy tej okazji dodać, że istnieją różne interpretacje mechaniki kwantowej, które w istocie dotyczą fundamentalnych kwestii z zakresu ontologii i epistemologii, tj. związku między matematycznym formalizmem tej teorii a samą naturą fizycznej rzeczywistości¹⁹.

Faktem pozostaje jednak to, że cała „warstwowa” rzeczywistość, złożona tak strukturalnie już w mikroskali, wyłoniła się w toku kosmicznej ewolucji, doprowadzając do powstania

-
- 18 Trudno się dziwić temu sceptycyzmowi, wszak „mechanika kwantowa wywróciła prostą filozofię fizyki do góry nogami. Tak samo jak w przypadku teorii klasycznej, również i tutaj do opisu teoretycznego zostaje wprowadzona przestrzeń i czas. Podobnie jak wcześniej, ustalamy i tutaj swoje reguły gry w postaci nowych praw – tym razem: praw fizyki kwantowej. Kluczową różnicą są jednak sami występujący aktorzy, którzy mają ten spektakl odgrywać. Nie są to bowiem klasycznie rozumiane ciała materialne i pola, które można łatwo zinterpretować jako przedmioty świata fizycznego. Mamy do czynienia z obiektami typu funkcji falowej, której status ontologiczny [...] jest kontrowersyjny i niejednoznaczny. Nie ma tutaj tej prostoty, co w filozofii fizyki klasycznej, w której aktorzy są jak gdyby «jeden do drugiego» przepisani ze świata rzeczywistego do abstrakcyjnego świata teorii matematycznych. Spektakl, który rozgrywa się w teatrze kwantowym, nie jest narracją o konkretnym świecie, w którym żyjemy, lecz raczej opowieścią o wszystkich możliwych scenariuszach, które mogą się wydarzyć [...] Podczas gdy teoria klasyczna mówi nam o tym, co się wydarzyło i co się stanie, teoria kwantowa mówi tylko o tym, co stać się może” (M. Łobejko, Ł. Lamża, *Co się dzieje w świecie kwantów? O interpretacjach mechaniki kwantowej*, Kraków 2019, s. 188–189).
- 19 Zob. M. Łobejko, Ł. Lamża, *Co się dzieje...*, dz. cyt.; M. Heller, T. Pabjan, *Elementy...*, dz. cyt., s. 102–107.

obiektów makroskopowych w rodzaju ciał niebieskich – w tym planety, którą zamieszkujemy. Ziemia jest stosunkowo młoda na tle historii Wszechświata, liczy bowiem dopiero ok. 4,5 mld lat. Tymczasem kosmiczna organizacja materii nastąpiła dużo wcześniej. Standardowy model kosmologiczny zakłada, że już po początkowej ekspansji Wszechświat ochłodził się na tyle, że możliwe było uformowanie się cząstek subatomowych i atomów, które w efekcie zrodziły pierwsze gwiazdy. Niezliczone gwiazdy skupiły się z czasem w miliardy galaktyk – jedną z nich jest nasza rodzima Droga Mleczna, która rozciąga się na ok. 100 tysięcy lat świetlnych. Jeden rok świetlny wyraża odległość, z jaką światło poruszające się w próżni z prędkością bliską 300 tysięcy kilometrów na sekundę pokonuje w ciągu 365 dni, co daje ~9,5 biliona kilometrów; przemnożenie tego wyniku przez 100 tysięcy uświadamia skalę rozmiarów naszej galaktyki. Z drugiej strony Droga Mleczna jest przecież zaledwie jedną z wielu miliardów galaktyk (i gromad galaktyk) stanowiących obserwowalny Wszechświat, który wyłonił się z początkowej osobliwości.

Od momentu Wielkiego Wybuchu przestrzeń zaczęła się rozszerzać, a materia – stopniowo rozrzedzać i stygnąć (ochładzać się). Przebieg ewolucji Wszechświata był zależny m.in. od określonych praw i fundamentalnych stałych fizycznych, które w pewnym sensie „nakreśliły” scenariusz jego rozwoju od początkowej osobliwości. Przedmiotem dyskusji pozostaje natomiast kwestia, jak będą przebiegały dalsze etapy ewolucji kosmosu. Wraz z pytaniem o początek świata powstaje również problem jego hipotetycznego końca. Dzieje nauki pokazują, że kosmologia wkraczała tu często w obszar spekulacji

i domysłów. Jeden ze znanych historycznie scenariuszy odwoływał się do drugiej zasady termodynamiki, w myśl której w układzie izolowanym (czyli takim, który nie wymienia energii z otoczeniem) entropia nigdy nie maleje. Entropia to matematyczna wielkość, będąca ilościową miarą nieuporządkowania. Zastosowanie prawa wzrostu entropii do kosmicznej skali prowadzi do przypuszczenia, że w miarę upływu czasu świat będzie coraz bardziej nieuporządkowany. Po osiągnięciu maksymalnej wartości Wszechświat w znanej nam postaci dobiegnie końca – w wyniku osiągnięcia stanu termicznej równowagi nie będą możliwe już żadne zmiany fizyczne. Stanie się tak, ponieważ zaniknie wymiana energii termicznej, a wraz z nią ustaną również inne rodzaje wymiany energii. Temperatury zostaną wyrównane, a Wszechświat ostygnie. Ten prognozowany scenariusz, bazujący na ekstrapolacji zasad termodynamiki na cały kosmos, bywa określany hipotezą „śmierci cieplnej Wszechświata”.

Powyższa hipoteza otworzyła szereg dyskusji w kosmologii oraz prowokowała do pytań o to, jak faktycznie może przebiegać końcowy etap rozwoju znanego nam świata²⁰. Niektóre bardziej współczesne modele w pewnym sensie wykraczają poza znany nam Wszechświat, przyjmując, że w istocie nie nastąpi żaden ostateczny jego kres. Na przykład teoria Wszechświata pulsującego zakłada, że otaczająca nas rzeczywistość to tylko

20 Hipoteza śmierci cieplnej Wszechświata generowała trudności przede wszystkim w związku ze stosowaniem praw termodynamiki (obowiązujących w układach zamkniętych) do Wszechświata jako całości.

jeden z przejściowych etapów znacznie rozleglejszego cyklu ewolucji kosmosu. Wielki Wybuch jest tu traktowany jako zjawisko powtarzalne. Wszechświat się rozszerza, a następnie kurczy i zapada, „dokonując swego żywota w końcowej osobliwości, która jednocześnie byłaby początkową osobliwością dla następnego cyklu”²¹. W tej wizji nasz Wszechświat jest traktowany jako jeden z wielu przejściowych światów, fragment bardziej złożonego, kosmicznego procesu cyklicznego. Nieco bardziej oszczędne, choć filozoficznie interesujące rozwiązanie zakłada z kolei, że w osobliwości końcowej zniknie materia oraz czas i przestrzeń, natomiast w pewnym sensie „pozostaną” same prawa fizyki, pozbawione desygnatów.

Hipotezy dotyczące przyszłości Wszechświata należy jednak traktować z pewną dozą ostrożności. Z faktu, że kosmiczna ekspansja przyspiesza nie wynika jednoznacznie, jak będzie przebiegała odległa przyszłość Wszechświata, np. za 20 miliardów lat²². Sfera domysłów i spekulacji jest tu rozległa, czemu sprzyjają pojawiające się regularnie scenariusze końca Wszechświata. Mimo to współczesna wiedza o kosmosie jest już na tyle rozległa, że stanowi dobrą podstawę do dyskusji z poglądami teologicznymi.

21 B. Korzeniewski, *Trzy ewolucje*, Kraków 1997, s. 13.

22 Ł. Lamża, *Wszechświat krok po kroku*, Kraków 2019, s. 26–27; L. Oster, *Astronomia współczesna*, przeł. M. Kubiak, Warszawa 1986, s. 407; M. Rees, *Nasz kosmiczny...*, dz. cyt., s. 125.

6.1.3. Próba zestawienia

Czy można pogodzić ze sobą hipotezy i teorie kosmologiczne z teologiczną doktryną o stworzeniu? A może w tym obszarze nauka przeczy religijnemu obrazowi rzeczywistości? W kontekście modelu integracji naukowej i teologicznej punkt widzenia w kwestii pochodzenia świata może wydawać się niesprzeczny przy zachowaniu dwóch istotnych warunków:

1. Biblijny opis stworzenia nie jest interpretowany dosłownie. Przyjmuje się zasadę hermeneutyczną, że tekst biblijny mówi wyłącznie o tym, że Bóg jest stwórcą świata; Księga Rodzaju nie zawiera zaś informacji o tym, w jaki sposób świat został stworzony. Tekstu biblijnego nie należy interpretować tak jak teksty naukowe²³.
2. Kosmologia pozostaje neutralna wobec problemu istnienia Boga i stworzenia świata, zgodnie z zasadą naturalizmu metodologicznego. Nierespektowanie tej reguły przez teologię może prowadzić do błędu *God of the gaps* („Bóg-luk”), gdy luki w wiedzy dotyczącej określonego zjawiska fizycznego próbuje się zastąpić „hipotezą Stwórcy” („jeśli czegoś nie wiemy lub nie rozumiemy, to za tym zjawiskiem na pewno stoi Bóg”). Fakt, że współczesna kosmologia pozostawia pewną dozę domysłów

23 Zob. E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, przeł. J. Rodzeń, Kraków 1993; J. Homerski, *Pieśń o stworzeniu świata. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1, 26–28 i 2, 7. 15. 18. 21–23*, [w:] *Początek świata. Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 17.

i spekulacji na temat początku oraz ewolucji kosmosu nie może stanowić podstawy do snucia refleksji o boskich interwencjach w poszczególnych fazach rozwoju Wszechświata.

Odnosząc się do punktu pierwszego należy podkreślić, że współczesna biblistyka katolicka traktuje biblijne opisy stworzenia w kategoriach teologiczno-literackich. Nie przypisuje im wartości naukowych czy historycznych, lecz stara się odkryć w nich treści mające znaczenie religijne (np. „Bóg jest Stwórcą świata”) i literackie (opisy stworzenia są pewną formą poematu, który należy interpretować niedosłownie²⁴). W tym kontekście teologowie katoliccy powtarzają, że opisy stworzenia nie powinny być interpretowane tak, jak interpretuje się dokumentację historyczno-przyrodniczą; z punktu widzenia osoby wierzącej Biblia zawiera bowiem wyłącznie treści o znaczeniu doktrynalnym i moralnym²⁵. Warto zauważyć, że rozróżnienie na biblijną „prawdę teologiczną” i „prawdę naukową” jest założeniem dyskusyjnym, które można odczytać jako teologiczną

24 Ten punkt bywa jednym z obszarów kontrowersji między współczesnym katolicyzmem a bardziej ortodoksyjnymi odłamami chrześcijaństwa, dla których forma wypowiedzi nie przesądza o charakterze jej treści: tekst poetycki może bowiem, jak uważają niektórzy, przekazywać informacje historyczne. W ten sposób niektóre odłamy protestantyzmu bronią dosłownej interpretacji Księgi Rodzaju.

25 Zob. M. L. Dumeste, *Powstanie świata według Księgi Rodzaju*, [w:] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, red. B. Walczak, Poznań 1969, s. 162.

próbę wpisania problemu w model odrębności nauki i religii, mający na celu uniknięcie bezpośredniej konfrontacji²⁶.

Wskazówki co do interpretacji Biblii w Kościele znaleźć można np. w soborowej konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* z 1965 roku:

by zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą. Lecz ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględnić treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary²⁷.

Polemiści wskazują natomiast, że zastosowanie tego typu podejścia do interpretacji fragmentów o stworzeniu nie jest powszechne dla wszystkich kościołów chrześcijańskich²⁸, poza

26 Zob. par. 3.2.2.

27 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 12.

28 Dosłowne, historyczne rozumienie Księgi Rodzaju stanowi wciąż fundament wielu odłamów protestantyzmu. Warto też zaznaczyć, że biblijne podstawy nauczania o stworzeniu świata „z niczego” odnoszą się wyłącznie do krótkiego fragmentu z 2. Księgi Machabejskiej (2 Mch 7, 28). Księga ta powstała o kilkaset lat później od Księgi Rodzaju; nie wchodzi ona w skład Biblii żydowskiej, a jej

tym jawi się ono jako pewna forma asekuracji w związku z najnowszymi odkryciami naukowymi. Historia chrześcijaństwa świadczy bowiem o tym, że biblijne opisy stworzenia interpretowano często dosłownie, a przy dosłownym ich rozumieniu teologiczna koncepcja stworzenia stałaby w sprzeczności z wiedzą kosmologiczną dotyczącą Wszechświata i poszczególnych etapów jego ewolucji. Jak sugerują krytycy biblijnej koncepcji stworzenia, dopiero rozwój przyrodoznawstwa miał wymusić w niektórych odłamach chrześcijaństwa modyfikację teologicznych poglądów dotyczących stworzenia świata, aby dostosować je do współczesnego stanu wiedzy. To z kolei rodzi pytanie o wartość nauczania chrześcijańskiego, podlegającego tak głębokim przeobrażeniom.

Ponadto w kontekście sporu o opis stworzenia problematyczne wydaje się ustalenie jasnych kryteriów interpretacyjnych tekstu biblijnego. Ten szerszy problem można wyrazić w pytaniu: dlaczego jedne fragmenty biblijne powinno interpretować się dosłownie, podczas gdy inne już tej procedurze nie mogą podlegać? Krytycy chrześcijaństwa zwracają uwagę, że sposób interpretacji tekstów biblijnych jest w dużej mierze arbitralny, zmienny, dostosowany do bieżących wyzwań i problemów, co ma w konsekwencji świadczyć o niespójności teistycznej wizji świata, którą przyjmują chrześcijańskie kościoły. Podkreśla się przy tym, iż zastosowanie współczesnych metod hermeneutycznych do analizy starożytnych tekstów nastreca wielu

teologiczne znaczenie bywa też kwestionowane w kościołach protestanckich.

trudności – chociażby w związku z faktem, że nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy autorzy biblijni świadomie stosowali różne gatunki literackie i figury stylistyczne (tak jak opisuje je współczesna hermeneutyka biblijna), a jeśli tak, to czy przyjęte przez nich formy wypowiedzi jednoznacznie determinowały charakter treści, jakie autorzy ci zamierzali przekazać swoim odbiorcom. Faktem jest, że w starożytności nie przyjmowano tak ostrych granic między różnymi formami wypowiedzi – np. między rozprawą naukową a poematem – jak to ma miejsce w czasach współczesnych. Utwory poetyckie niejednokrotnie służyły więc np. w przekazywaniu treści naukowych, jak chociażby w przypadku poematów dydaktycznych przedsokratejskich filozofów przyrody czy poematu o tematyce przyrodniczej *De rerum natura* autorstwa Lukrecjusza. Mając to na uwadze, można więc zasadnie pytać o intencje autorów tekstów biblijnych: czy zamierzali przekazać informacje o tym, w jaki sposób Bóg powoływał świat do istnienia, a także czy chcieli, aby ich czytelnicy dosłownie interpretowali opowieść o stworzeniu.

W przypadku kwestii poruszonej w punkcie drugim (problem naturalizmu metodologicznego i *God of the gaps fallacy*) interpretacje pojawiające się w kontekście współczesnej wiedzy kosmologicznej przybierają różną postać. Podejście neutralne – wyrażające się w stwierdzeniu, że nauka nie dostarcza argumentów na rzecz stworzenia lub przeciw tej koncepcji – pozostaje w pełni zgodne z regułą naturalizmu metodologicznego. Nie zmienia to faktu, że kosmologia może generować pytania metafizyczne, w tym pytanie o istnienie Boga jako Stwórcy świata. Pytanie to nabrało szczególnego znaczenia

w kontekście pojawienia się modelu Wszechświata z „osobliwością początkową”, który wprowadził część świata naukowego w niemałą konsternację. Osobliwość mogła bowiem nasuwać skojarzenia z religijną ideą stworzenia. Niektórzy zajęli w tej kwestii sceptyczne stanowisko, podczas gdy inni zinterpretowali dane kosmologiczne w świetle perspektywy teistycznej. Ten drugi sposób interpretacji przybiera umiarkowaną lub radykalną postać. Postać umiarkowana przejawia się w poszukiwaniu możliwych punktów stykowych między teologią a naukami, które mają wskazywać na niesprzeczność tych dwóch sfer. Z kolei postać radykalna doszukuje się w nauce potwierdzenia perspektywy teistycznej.

Postać umiarkowaną dobrze oddaje m.in. następujący fragment wypowiedzi Davies’a, dotyczący Wielkiego Wybuchu i związanego z tym pytania o początek czasu:

co było przed Wielkim Wybuchem? Jedyną możliwą odpowiedzią jest, iż nie było żadnego «przedtem», gdyż czas również powstał w momencie Wielkiego Wybuchu [...] św. Augustyn już w starożytności głosił, że świat zrodził się wraz z czasem, a nie w czasie, co odpowiada dokładnie pogładowi współczesnej nauki²⁹.

Mamy tutaj wprost wyrażoną sugestię, że współczesne poglądy kosmologiczne mogą pozostawać w zgodzie z tradycją chrześcijańską. Nie przeczą one perspektywie religijnej,

29 P. Davies, *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1996, s. 51.

a nawet – zinterpretowane w kluczu teologicznym – wydają się z nią kompatybilne³⁰.

Postać radykalną można natomiast odnaleźć m.in. w wypowiedzi papieża Piusa XII, który w 1951 roku w ten oto sposób interpretował teorię Wielkiego Wybuchu:

współczesna nauka [...] zdołała stać się świadkiem początkowego *Fiat lux*, wypowiedzianego w momencie, kiedy jednocześnie z materią wybuchło z nicości morze światła i promieni, a cząsteczki materii rozbiegły się i uformowały miliony galaktyk [...] Jakie jest więc znaczenie nauki nowoczesnej dla dowodzenia istnienia Boga w oparciu o zmienność kosmosu? Poprzez dokładne i szczegółowe badania makrokosmosu i mikrokosmosu nauka poważnie rozszerzyła i pogłębiła fundament empiryczny, na którym to dowodzenie się opiera i z którego dochodzi się do istnienia *Ens a se*, niezmiennego ze swej natury [...] A więc stworzenie miało miejsce w czasie. Czyli – istnieje Stwórca. Więc Bóg istnieje³¹.

Pius XII wyraźnie utożsamiał Wielki Wybuch ze stwórczym działaniem Boga, uznając, że sama nauka nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o genezę świata; według papieża należy w tym miejscu odwołać się do czynnika transcendentnego. Początek świata został wprost utożsamiony z teologiczną ideą

30 Zob. także G.V. Coyne, A. Omizollo, *Podróż przez Wszechświat*, przeł. K. Włodarczyk, Kraków 2003.

31 Cyt. za: M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek Wszechświata. Teologia, filozofia, kosmologia*, Kraków 2014, s. 98.

stworzenia – Pius XII potraktował dane naukowe jako podstawę rozumowania mającego na celu wykazanie istnienia Boga, naruszając w ten sposób regułę metodologicznego naturalizmu i popadając przy okazji w historycznie skompromitowane wyobrażenie Boga jako „Boga-luk”.

Obok zaproponowanych interpretacji teistycznych istnieją również takie, które sugerują daleko posunięty sceptycyzm w kwestii istnienia Boga. Teorie Wszechświata cyklicznego czy idea wielu wszechświatów mogą sprzyjać perspektywie ateistycznej lub agnostycznej, zwłaszcza gdy podbuduje się je sugestią, że znany nam świat nie jest tworem tak wyjątkowym, niepowtarzalnym i domagającym się teologicznych wyjaśnień. Co więcej, niektóre współczesne hipotezy sugerują, że nawet idea *ex nihilo* – odpowiednio zreinterpretowana³² – może mieć zastosowanie w kosmologii bez jakichkolwiek odniesień do stwórczego czynnika ponadnaturalnego (tj. próżnia kwantowa jako stan wyjściowy dla Wszechświata). Tym samym odpowiedź na pytanie o istnienie Wszechświata nie wymagałoby odwołania do hipotezy Boga-Stwórcy.

Niektórzy współcześni badacze, jak np. Hartle i Hawking, zaproponowali model Wszechświata, który nie ma początku i końca w czasie oraz przestrzeni. Jest to koncepcja tzw. Wszechświata „bez brzegów”. W swojej propozycji Hawking odwołuje się do zapożyczonej z mechaniki kwantowej koncepcji czasu urojonego, który różni się od czasu odczuwanego przez każdego

32 W sensie teologicznym słowo „nicość” używane jest bowiem w nieco innym kontekście.

z nas. Według Hawkinga kategorie „początku” i „końca” mają mieć zastosowanie wyłącznie w naszej ludzkiej skali czasu rzeczywistego, natomiast

tak zwany czas urojony jest naprawdę rzeczywisty, a to co dziś uważamy za czas rzeczywisty, stanowi jedynie wytwór naszej wyobraźni. W rzeczywistym czasie Wszechświat zaczyna się i kończy osobliwościami będącymi brzegami czasoprzestrzeni, w których załamują się wszelkie prawa fizyki. Natomiast w urojonym czasie nie ma żadnych osobliwości ani brzegów. Być może zatem, czas urojony jest bardziej podstawowy, a to, co nazywamy czasem rzeczywistym, jest tylko koncepcją wymyśloną do opisu Wszechświata³³.

Wszechświat w modelu Hartle’a-Hawkinga rozszerza się, ale nie ma czasowego początku utożsamianego z osobliwością. Na wcześniejszych etapach ewolucji czas był tożsamy z przestrzenią, niejako „zlewał się” z wymiarami przestrzennymi. Hipoteza Hartle’a i Hawkinga bywa interpretowana w duchu ateistycznym: jeśli Wszechświat nie ma granic ani brzegów, początku ani końca, lecz po prostu istnieje jako struktura samowystarczalna, to nie potrzebuje żadnego Stwórcy rozumianego jako pierwsza przyczyna. Taki Wszechświat mógł powstać samoistnie. Model Hartle’a-Hawkinga tłumaczy pochodzenie Wszechświata na płaszczyźnie naturalnej, nie pozostawiając miejsca na odniesienia teologiczne.

33 S. Hawking, *Krótką historia czasu. Od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1990, s. 133.

Czasoprzestrzeń może nie mieć żadnych brzegów, a więc nie ma potrzeby, by określać zachowanie Wszechświata na brzegu [...] Taki Wszechświat byłby całkowicie samowystarczalny i nic z zewnątrz nie mogłoby nań wpływać. Nie mógłby być ani stworzony, ani zniszczony. Mógłby tylko być [...] Tak długo, jak Wszechświat ma początek, można przypuszczać, że istnieje jego Stwórca. Ale jeżeli Wszechświat jest naprawdę samowystarczalny, nie ma żadnych granic ani brzegów, to nie ma też początku ani końca, po prostu istnieje. Gdzież jest wtedy miejsce dla Stwórcy?³⁴.

Możliwe spektrum interpretacji danych z zakresu fizyki i kosmologii oraz różnorodność kwestii problematycznych pojawiających się w kontekście teologicznej idei stworzenia (związanych np. z interpretacją tekstów biblijnych) sprawiają, że relacja religia–kosmologia jawi się jako sfera przypuszczeń i domysłów dalekich od oczywistości. Można zresztą odnieść wrażenie, że niepewność co do kwestii „czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg?” znajduje odzwierciedlenie w literaturze³⁵. Interpretowanie „początkowej osobliwości” w kluczu naturalistycznym czy teistycznym jest o tyle trudne, że kosmologia współczesna nie daje żadnej ze stron rozstrzygających argumentów. To sprawia, że w obszarze dyskusji między teologią a fizyką i kosmologią radykalizacja stanowisk wydaje się obecnie względnie mniejsza niż np. w przypadku sporów między teologią a biologią.

34 S. Hawking, *Krótką historia czasu...*, dz. cyt., s. 130, 134.

35 Zob. *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg? Argumenty naukowców i teologów*, red. T.D. Wabbel, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.

6.2. Życie i pochodzenie człowieka

Jednym z najważniejszych pytań, jakie w ciągu wieków stawiały nauka, filozofia i religia, dotyczyło powstania życia. Skąd wzięło się życie, i to jeszcze w tak zadziwiającej złożoności oraz różnorodności? Zdumienie specyfiką świata organicznego sprawia, że można wręcz sparafrazować pytanie Leibniza i rozważać, dlaczego istnieją byty ożywione, a nie tylko martwa materia. Kwestię istoty, pochodzenia i ewolucji życia podejmują od dawna nauki przyrodnicze, choć w tym obszarze głos zabierali także teologowie. W niniejszej części książki dyskusja na styku nauki i wiary zostanie zawężona do fundamentalnych zagadnień pojawiających się w kontekście biologii i teologii stworzenia.

6.2.1. Perspektywa teologiczna

Z perspektywy teologicznej kluczowa jest idea, że Bóg jest stwórcą całego świata. Istotne jest jednak również inne pytanie: „w jaki sposób Bóg stworzył świat?”. Problem ten jednak nie stanowi centralnego zagadnienia dla ogółu wyznań chrześcijańskich. Innymi słowy, wielu teologów poprzestaje na stwierdzeniu, że świat jest dziełem Stwórcy, jednak nie

rozstrzyga, jak – co do szczegółów – dokonało się dzieło stworzenia. Na przykład znaczna część współczesnych teologów katolickich pozostawia tę kwestię otwartą, o ile proponowane rozwiązanie nie koliduje z doktryną o stworzeniu: „w odpowiedzi na pytanie «jak» mogą brać udział nauki przyrodnicze. Jak długo nauki te w swoich wnioskach nie sprzeciwiają się wprost Objawieniu, że świat został stworzony przez Boga, tak długo ich badania są kompetentne, a wnioski możliwe do przyjęcia”³⁶. Podobne sformułowania można znaleźć także w innych podręcznikach katolickiej teologii³⁷.

Nieco odmiennie rzecz ma się z propozycjami teologicznymi, które w kontekście omawianego zagadnienia optują za dosłownym rozumieniem tekstów biblijnych. Historia chrześcijaństwa pokazuje, że teologowie różnych wyznań nie stanowią pod względem ideowym jednolitej grupy, a kwestie dotyczące stworzenia stanowią tego dobrą ilustrację. Na przykład tzw. kreacjoniści młodej Ziemi poszukują we fragmentach Księgi Rodzaju dokładnych informacji, jak Bóg stwarzał świat. Sugerują więc, że Bóg powołał do istnienia całą rzeczywistość i ukształtował ją w ciągu kilku dni; również świat ożywiony powstał w znanej obecnie formie, a działo się to nie więcej niż kilka tysięcy lat temu. Kreacjonizm młodej Ziemi ma swoje historyczne źródła w poglądach wielu teologów protestanckich. Wyomowny jest tu przykład anglikańskiego biskupa Jamesa Usshera, który w XVII wieku wyliczył, że Ziemia powstała dokładnie

36 S. J. Stasiak, R. Zawila, A. Małachowski, *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław 1999, s. 27.

37 Zob. M. Kowalczyk, Z. Danielewicz, *Dogmatyka...*, t. 6, dz. cyt., s. 122.

22 października 4004 roku p.n.e. Dzieje życia na naszej planecie miałyby zatem toczyć się od kilku tysiącleci, w trakcie których miało dojść także do innych wydarzeń opisywanych w Biblii, jak np. wielki potop, w wyniku którego wyginął niemal cały świat ożywiony. Tego rodzaju poglądy stanowią zaplecze ideowe teologii kreacjonistów młodej Ziemi. W Polsce są one podzielane m.in. przez Macieja Giertycha³⁸.

Teologia stworzenia ma więc różne oblicza. Także w kwestii pochodzenia i istoty życia jedni teologowie chętnie zabierają głos, podczas gdy inni zachowują dystans. Wspólne dla chrześcijaństwa jest natomiast przekonanie, że biblijny opis stworzenia wyraża myśl, iż to Bóg jest stwórcą wszystkiego, tj. całej rzeczywistości. Przyroda nie jest dziełem przypadku, lecz ma swojego Stwórcę, który ukształtował Wszechświat samodzielnie. W tym znaczeniu akt stwórczy Boga jest, jak mawiają teologowie, nieprzechodni – zgodnie z nowotestamentalną ideą, że „wszystko przez Nie [tj. Boski Logos] się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 3).

Należy w tym miejscu wyeksponować historyczny fakt, że w kontekście dyskusji nad naturą życia tradycja filozoficzno-teologiczna chrześcijaństwa korespondowała zwykle z myśleniem w kategoriach esencjalistycznych. W odniesieniu do filozofii biologii esencjalizm proponował wyjaśnienie złożoności i różnorodności życia przez wskazanie stałej, niezmiennej istoty (czyli esencji) specyficznej dla poszczególnych gatunków. Esencjalizm podtrzymywał przez stulecia ideę,

38 Zob. M. Giertych, *Ewolucja, dewolucja, nauka*, Warszawa 2016.

że gatunki są niezmiennie w czasie, a dla każdego z nich można podać skończony zbiór cech, które składają się na jego istotę. Esencja każdego bytu ożywionego (a właściwie grupy bytów stanowiących gatunek) została określona i nadana wraz z aktem stwórczym.

Koncepcja stałości gatunków, która odrzucała możliwość zmian jednych gatunków w drugie, przez długi czas znajdowała sprzymierzenie w przekonaniu o jednym, bezpośrednim akcie formowania gatunków przez Boga. Esencjalizm sprzyjał też dzieleniu i wyodrębnianiu w przyrodzie trwale określonych klas (w tym klas organizmów), niezmiennych i wyraźnie różnych od innych. Dzielenie przyrody na trwałe klasy stanowiło podstawę hierarchizacji świata. Teologowie chętnie nawiązywali do przekonania, mającego źródła w tradycji neoplatonickiej i arystotelesowskiej, o hierarchii panującej w przyrodzie, która to hierarchia ma odzwierciedlać zamysł Boży względem stworzenia. Idea wielkiego łańcucha bytów miała w tym wypadku teologiczne podłoże.

W kontekście idei „drabiny jestestw” interpretowano rzeczywistość przyrodniczą. W strukturze świata nie ma miejsca na przypadek, a pewne byty – jak człowiek obdarzony duszą rozumną – mają przydzielone w naturze szczególne miejsce. Przede wszystkim stoją one w ontycznej hierarchii znacznie wyżej niż inne organizmy i elementy nieożywione. To właśnie przekonanie o szczególnym miejscu człowieka w przyrodzie stanowiło główny punkt sporny w dyskusjach z ewolucjonizmem, które toczyły się od drugiej połowy XIX wieku. Już samo rozpatrywanie świata organicznego w kontekście przemian ewolucyjnych wydawało się teologom trudne do zaakceptowania,

jednak to hipoteza ewolucyjnego pochodzenia człowieka napotkała największe trudności. Esencjalizm wspierał myśl, że ludzie stanowią klasę trwale oddzieloną od innych organizmów, a teologiczna interpretacja esencjalizmu wiązała to z twórczym zamysłem Boga. Ewolucjonizm tymczasem zmienił optykę, włączając człowieka w bieg naturalnych procesów, którym podlegają także inne gatunki.

Idea Bożego zamysłu względem stworzenia sugeruje jednocześnie celowość w przyrodzie. Stanowiskiem podzielanym powszechnie na gruncie chrześcijaństwa bywa finalizm historyzoficzny (pogląd głoszący, że dzieje ludzkości zmierzają do określonego celu), który bywa rozciągany na cały świat stworzony przez Boga. W świetle tego poglądu przyroda jako całość również realizuje cel nakreślony przez Stwórcę. Tradycyjnym teologicznym poglądem jest to, że świat urządzony został celowo (zob. wspomniane już argumenty teleologiczne). Nie rządzą nim „ślepe” siły, lecz we wszystkim tkwi zamysł Boży, który ma uobecniać się w naturalnych zjawiskach. Teleologiczne wyjaśnienia różnych własności świata (w tym również świata ożywionego) stanowią wciąż podstawę wielu koncepcji kreacjonistycznych; idea celowo urządzonego Wszechświata wydaje się wręcz jedną z naczelných idei chrześcijańskiej nauki o stworzeniu.

Wskazane elementy chrześcijańskiej teologii stworzenia nałożyły myślenie zachodnich intelektualistów na długie stulecia. W nowożytności, a zwłaszcza w XIX wieku rozpoczął się jednak proces przemian w myśleniu o naturze życia. Rodzący się obraz świata organicznego w znaczący sposób zakwestionował podzielane wcześniej przekonania, sprawiając, że pod adresem teologii zaczęły padać istotne pytania i zastrzeżenia.

6.2.2. Perspektywa naukowa

Dyskusja nad fenomenem życia towarzyszy nauce od wieków. Co ciekawe, mimo tak znaczących postępów w obszarze biologii, filozofowie i uczeni do dziś wskazują na pewne trudności terminologiczne związane nawet z tak fundamentalnym dla biologii pojęciem, jakim jest „życie”³⁹. Sformułowanie powszechnie akceptowalnej definicji życia stanowi bowiem nie lada wyzwanie. Czy życie to wyłącznie urzeczowienie procesów przebiegających w organizmach? Jeśli tak, to czy rozumienie życia nie będzie zmieniało się w czasie? Na podobne kwestie zwracało uwagę wielu badaczy, według których życie nie ma raz na zawsze ustalonych cech czy własności, bowiem podlegają one ciągłym, ewolucyjnym zmianom, wymuszonym przez środowisko (np. procesy życiowe najstarszych organizmów odbywały się bez udziału tlenu). Niektórzy podkreślają, że nawet zakorzeniony w kulturze podział na formy ożywione i nieożywione wynika raczej z kulturowego przyzwyczajenia – wszak na poziomie atomowym nie zachodzą różnice między tym, co żywe, a tym, co nieożywione. Dla ludzkiego obserwatora materia sprawia wrażenie wyraźnie zróżnicowanej dopiero w skali makro. Wówczas ujawniają się różnice względem systemów nieożywionych, które pozwalają wskazywać cechy

39 Zob. K. Chodasewicz, *Definiować czy nie? Współczesne kontrowersje na temat potrzeby i sposobu definiowania życia*, „Kosmos” 63 (2014) nr 4, s. 501–516; W. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 26; E. Mayr, *To jest biologia...*, dz. cyt., s. 19–33.

specyficzne organizmów żywych, m.in. zdolność do ewoluowania, rozmnażania się, metabolizmu i wiele innych.

Spory dotyczące tego, czym jest życie i w jaki sposób wyjaśniać procesy życiowe, toczą się na szerszą skalę od czasów nowożytnych, stanowiąc istotny fragment dziejów biologii⁴⁰. Warto prześledzić kilka etapów tej historii, gdyż rzucają one światło na kluczowe kontrowersje nowożytnej nauki o życiu.

Jak pamiętamy z rozdziału drugiego, dyscypliny przyrodnicze już od nowożytności zaczęły zyskiwać metodologiczną autonomię. Przodowała wśród nich fizyka. Z fizyki płynęły też bodźce dla innych nauk, w tym nauk o życiu. W okresie, w którym na umysły uczonych oddziaływały idee mechanistyczne, natura życia była również wyjaśniania czysto mechanistycznie⁴¹. W późniejszym okresie ten mechanistyczny obraz świata – rozciągający się także na świat ożywiony – przejął fizykalizm, który na gruncie filozofii biologii był poglądem zacierającym istotowe różnice między organizmami a materią nieożywioną. Fenomen życia tłumaczony był wyłącznie prawami fizyki i chemii. Przyjmowano, że żywe organizmy to wprawdzie układy złożone, ale wyjaśnienie tych układów jest możliwe poprzez opis ich części składowych, tj. najprostszych elementów, z których są zbudowane, a które to elementy mają naturę fizyko-chemiczną.

40 E. Mayr, *To jest biologia...*, dz. cyt., s. 19.

41 Tak rozumiany mechanicyzm stanowił właściwie kontynuację starożytnego atomizmu, reprezentowanego w późnym okresie filozofii starożytnej np. przez Lukrecjusza. W czasach nowożytnych nurt ten zyskał popularność szczególnie wśród przedstawicieli oświecenia, takich jak La Mettrie czy d'Holbach.

Reakcją na mechanistyczne interpretacje zjawisk biologicznych był tzw. witalizm, który w nowożytności znalazł zwolenników w grupie filozofów chrześcijańskich (neotomiści) i wśród niektórych przyrodników (np. Hans Driesch). Witaliści głosili, że żywe istoty różnią się pod względem jakościowym od bytów nieożywionych, w związku z tym nie jest uprawnione redukowanie biologii do fizyki i chemii. Niektórzy zwolennicy tego nurtu przyjmowali istnienie specyficznej, niematerialnej substancji obecnej w fenomenach życiowych (np. *entelechia* w arystotelizmie czy „siła życiowa” w nowszych odmianach witalizmu), którą rozumiano jako substancję radykalnie odmienną od tych, jakimi zajmują się fizycy czy chemicy. Witalizm nie oddziaływał jednak w sposób znaczący; w biologii ta koncepcja została szybko zarzucona, gdyż nie była empirycznie weryfikowalna, naruszała zasadę naturalizmu metodologicznego i ekonomii myślenia. Ponadto wskutek xx-wiecznych osiągnięć na gruncie biologii molekularnej, genetyki i biochemii przeważać zaczęły poglądy, które były albo wprost fizykalistyczne (takie poglądy reprezentowali np. odkrywcy struktury DNA – Francis Crick i James Watson; ujmowali oni życie jako fenomen biochemiczny⁴², który można satysfakcjonująco wyjaśnić za pomocą praw fizyki i chemii), albo takie, które stanowiły łagodniejsze, bardziej subtelne odmiany fizykalizmu. Do takich poglądów należał organicyzm i emergentyzm.

42 Zob. F. Crick, *Istota i pochodzenie życia*, przeł. A. Hoffman, s. 43.

Organicyzm przyjmował koncepcję organizmu jako systemu o złożonej, hierarchicznej organizacji⁴³. Fundamentem takiej organizacji nadal są mechanizmy fizykochemiczne, ale według organicystów mechanizmy te są niewystarczające dla wyjaśnienia specyfiki wszystkich własności organizmów żywych. Organizmy stanowiące złożoną, funkcjonalną całość należy zatem rozumieć jako coś więcej niż tylko sumę ich fizykochemicznych części. To „coś więcej” nie świadczy o tym, że organicyści przyjmowali istnienie jakiegoś odpowiednika entelechii czy „siły życiowej”. Wręcz przeciwnie: złożone, zorganizowane systemy żywe stanowią wytwór naturalnych czynników, są one jednak na tyle specyficzne, że nie można ich zredukować w całości do poziomu fizycznego. Pogląd ten jeszcze bardziej wzmocnili i wyostrzyli emergentyści. Uważali oni, że w złożonych systemach można wskazać różne poziomy organizacji, od podstawowego (fizycznego), aż po wyższe (chemiczny, biologiczny). Według emergentyzmu na wyższych poziomach organizacji pojawiają się pewne specyficzne właściwości, wręcz nowe jakości, których nie można przewidzieć i wyjaśnić na podstawie funkcjonowania niższych poziomów integracji.

Wszystkie te koncepcje świadczą o zmaganiach nauki z opisem fenomenu życia, a część z nich przyjmuje typowo naturalistyczny model wyjaśniania zjawisk organicznych, który

43 E. Mayr, *To jest biologia...*, dz. cyt., s. 29–30. Zob. także K. Chodasewicz, *Emergencja w biologii – redukcjonizm versus organicyzm*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 2 (2014), s. 381–401.

okazał się heurystycznie płodny⁴⁴. Dzieje biologii pokazują również, że zgłębianie problemu istoty życia nie sposób było podejmować w oderwaniu od zagadnienia związanego z biogenezą. Skąd wzięło się życie? Pytanie przez długi czas było nie mniej problematyczne niż pytanie o pochodzenie kosmosu. Obecnie wiadomo, że Wszechświat ma bardzo długą historię, a fragmentem tych złożonych dziejów są również dzieje życia na naszej planecie.

Przyjmuje się, że historia życia na Ziemi sięga czasów sprzed około 3,5–3,9 miliarda lat⁴⁵. Na temat początków życia powstało szereg hipotez usiłujących nakreślić procesy, które doprowadziły do powstania żywej materii i zapoczątkowały proces ewolucji biologicznej. Niektórzy sugerują nawet, że życie w istocie nie powstało na Ziemi – tzw. hipoteza panspermii przyjmuje scenariusz związany z kosmicznym pochodzeniem życia: miliardy lat temu mikroskopijne zarodki życia dotarły na naszą planetę z kosmosu i znalazły tu dogodne warunki do rozwoju⁴⁶. Hipoteza ta nie cieszy się jednak aż tak powszechnym poważaniem jak inna teoria, która proponuje wyjaśnienie powstania życia z ziemskiej materii nieożywionej. Teoria abiogenezy, tłumacząca genezę życia jako efekt

44 Zob. C. G. Hempel, *Filozofia nauk przyrodniczych*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2001, s. 216.

45 Zob. J. William Schopf, *Kolebka życia. O narodzinach i najstarszych śladach życia na Ziemi*, przeł. J. Kaźmierczak, Warszawa 2002; J. Dzik, *Dzieje życia na Ziemi. Wprowadzenie do paleobiologii*, Warszawa 1992.

46 Hipotezę panspermii zaproponował u progu ubiegłego stulecia szwedzki uczony S. Arrhenius, a rozwinął ją m.in. Crick; zob. np. F. Crick, *Istota...*, dz. cyt., s. 159.

naturalnych, fizyko-chemicznych procesów mających miejsce w warunkach ziemskich, kreśli scenariusz osadzony w kontekście ewolucji całego kosmosu:

1. Pierwszym etapem tej ewolucji była ewolucja chemiczna, zapoczątkowana po Wielkim Wybuchu i związana z procesem tworzenia się pierwiastków. Z punktu widzenia życia na naszej planecie szczególnie istotny okazał się dalszy ciąg tej chemicznej ewolucji, polegający na łączeniu się pierwiastków – w wyniku tego powstały bowiem ważne związki chemiczne, takie jak np. woda, która jest związkiem tlenu i wodoru.
2. Kolejnym etapem była ewolucja biochemiczna, gdy ze związków nieorganicznych powstawały związki organiczne (zawierające węgiel). Istnienie związków organicznych w pierwotnej atmosferze ziemskiej było kluczowe dla powstania życia, a poprzedzone zostało ono m.in. spontanicznym powstaniem aminokwasów, białek (zbudowanych z aminokwasów) i kwasów nukleinowych. Specyficzne warunki fizyczne panujące na Ziemi 3,5–3,9 miliarda lat temu, w połączeniu postępującą ewolucją biochemiczną, umożliwiły narodziny pierwszych, prostych organizmów żywych.
3. Trzecim, trwającym dotąd, procesem ewolucji jest ewolucja biologiczna, która rozpoczęła się w momencie powstania w środowisku wodnym pierwszych organizmów jednokomórkowych (prokarionty). To właśnie one są przodkami wszystkich organizmów żywych, jakie kiedykolwiek zasiedlały naszą planetę. Te mikroorganizmy ewoluowały przez setki milionów lat, zanim – wskutek

sprzyjających warunków, związanych m.in. z pojawieniem się znaczących ilości tlenu w atmosferze Ziemi ok. 2 mld lat temu – zaczęły rozwijać się bardziej złożone formy życia (tj. wielokomórkowe rośliny i zwierzęta)⁴⁷.

Kluczem do zrozumienia rozwoju życia jest więc ewolucja, a ściślej: ewolucja biologiczna. Jest ona zjawiskiem opisywanym przez naukową teorię ewolucji. Teoria ta stanowi tak istotny fundament współczesnej biologii, że – jak głosił Theodosius Dobzhansky – „nic w biologii nie ma sensu, jeśli nie jest umieszczone w perspektywie ewolucji”. Choć pewne idee ewolucyjne pojawiały się wielokrotnie na różnych etapach rozwoju nauki i filozofii, to faktycznymi autorami przyrodniczej teorii ewolucji byli niemal równocześnie dwaj brytyjscy uczeni, żyjący w XIX wieku – Darwin i Wallace. Obecnie teoria ewolucji, wzbogacona o wyniki z zakresu genetyki (których nie znał jeszcze ani Darwin, ani Wallace), jest traktowana jako teoria adekwatnie opisująca i wyjaśniająca te zjawiska w przyrodzie, które odpowiadają za złożoność i organizację świata organicznego. Wprawdzie na gruncie biologii ewolucyjnej i filozofii biologii pojawiają się wciąż pewne spory oraz polemiki, dotyczą one jednak nie tyle samego faktu zachodzenia ewolucji w świecie ożywionym (bo ten wydaje się bezsprzeczny), ile określonych mechanizmów i procesów z nią związanych.

Jestem całkowicie przekonany, że gatunki są zmienne i że gatunki należące do jednego tak zwanego rodzaju są w prostej linii

47 M. Heller, T. Pabjan, *Elementy...*, dz. cyt., s. 197–199.

potomkami jakiegoś innego, zazwyczaj wygasłego gatunku, tak samo jak uznane odmiany jakiegoś jednego gatunku są pochodnymi tego gatunku. Jestem prócz tego przekonany, że dobór naturalny był najważniejszym, chociaż nie wyłącznym czynnikiem przekształcania gatunków

– te oto słowa umieścił Darwin we wstępie do swego najważniejszego dzieła, *O powstawaniu gatunków*⁴⁸. W tym krótkim fragmencie mieszczą się fundamentalne założenia ewolucjonizmu, na podstawie których Darwin analizował fenomen zmienności w świecie ożywionym: teoria wzrostu liczby gatunków, przekonanie o wspólnym pochodzeniu wszystkich organizmów oraz istnienie zjawiska doboru naturalnego jako czynnika ewolucyjnych zmian⁴⁹. Dobór naturalny stanowi mechanizm, za sprawą którego z walki o przetrwanie oraz reprodukcję jedne osobniki (lub – przy odmiennym spojrzeniu na jednostkę doboru naturalnego – grupy osobników albo geny) wychodzą zwycięsko, inne zaś zostają bezpowrotnie „odsiane” w procesie swego rodzaju selekcji. Selekcja ta odgrywa rolę stabilizującą: sprawia, że przeżywają i reprodukują się osobniki lepiej przystosowane do środowiska, a giną bezpowrotnie (bo nie przekazują swoich cech kolejnym pokoleniom) osobniki gorzej przystosowane.

Zjawisko ewolucji odnosi się do zmienności i różnorodności organizmów. Proces ewolucji zachodzi ciągle, stopniowo i jednokierunkowo od miliardów lat, co potwierdzają

48 K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, przeł. Sz. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2001, s. 17.

49 Zob. E. Mayr, *To jest biologia...*, dz. cyt., s. 140.

gromadzone dane empiryczne⁵⁰ m.in. z zakresu paleontologii, która bada przebieg ewolucji w oparciu o materiały kopalne. Stopniowe zmiany cech biologicznych kolejnych pokoleń osobników dokonują się nieustannie, w oparciu o określone mechanizmy ewolucyjne i związane z nimi prawa genetyki. Kluczowym pojęciem jest w tym kontekście pojęcie „genu” jako podstawowej jednostki dziedziczenia i nośnika informacji biologicznej, w którym tkwi „przepis” na rozwój określonych cech organizmu potomnego. W tym kontekście teoria ewolucji wyjaśnia zmienność gatunkową i różnorodność wszystkich organizmów zamieszkujących Ziemię – od najdawniejszych czasów po współczesność – przede wszystkim poprzez następujące mechanizmy:

50 Ewolucja jest procesem zachodzącym w różnych skalach czasowych, stąd wyróżnia się – ale nie przeciwstawia sobie – makroewolucję (zmiany na dużą skalę, następujące w dłuższych okresach) i mikroewolucję (zmiany na małą skalę, zachodzące w krótszych okresach). Zmiany makroewolucyjne mają „zaplecze” w postaci zmian mikroewolucyjnych (lokalnych, wewnątrzgatunkowych), które są obserwowalne w sposób bezpośredni. Zjawisko makroewolucji potwierdzają z kolei m.in. badania paleontologiczne (skamieniałości), genetyczne (budowa DNA), anatomiczne (narządy homologiczne), ekologiczne i biogeograficzne (rozmieszczenie organizmów na Ziemi). Te dwa poziomy ewolucji są ze sobą nieodłączne, a „usiłowanie wyznaczenia ścisłych granic poszczególnych poziomów ewolucji jest nie tylko niemożliwe, lecz byłoby szkodliwe, gdyż w istocie ewolucja jest procesem jednolitym” (H. Krzanowska, A. Łomnicki i in., *Zarys mechanizmów ewolucji*, Warszawa 1997, s. 323).

- dobór naturalny, za sprawą którego w danym środowisku przetrwają organizmy posiadające cechy pozwalające na przeżycie i reprodukcję, co w konsekwencji prowadzi do zwiększenia częstości występowania ich genów w populacji;
- mutacje genetyczne, czyli przypadkowe, nieprzewidywalne i samorzutne (bądź indukowane, tj. związane z czynnikami środowiskowymi) zmiany w materiale genetycznym, które – o ile mamy do czynienia z mutacjami neutralnymi i korzystnymi – utrwalają się, a w konsekwencji zwiększają bioróżnorodność (stanowią źródło zmienności);
- rekombinacje genetyczne rozumiane jako proces wymiany materiału genetycznego, wskutek którego powstają nowe zespoły (kombinacje) genów warunkujących właściwości osobników potomnych (mechanizm ten również jest ściśle związany ze zjawiskiem zmienności genetycznej);
- izolacje rozumiane w kontekście braku (lub znaczącego ograniczenia) oddziaływań między osobnikami, wskutek której nie dochodzi do przepływu genów w obrębie gatunku; bariery izolacyjne mogą mieć np. naturę geograficzną i ekologiczną.

Powyższa charakterystyka procesów ewolucyjnych, łącząca w sobie elementy darwinizmu (ewolucja drogą doboru naturalnego) z genetyką, która z kolei tłumaczy, w jaki sposób zachodzi dziedziczenie cech i gatunkowa zmienność, stanowią składowe tzw. syntetycznej teorii ewolucji. Koncepcja ta stanowi powszechnie akceptowaną wersję ewolucjonizmu i pozwala

wyjaśnić fenomen rozwoju życia na naszej planecie, obejmując także kwestię antropogenezy. Przez antropogenezę rozumieć należy zespół złożonych procesów ewolucyjnych, które w przeciągu milionów lat doprowadziły do powstania człowieka rozumnego (*Homo sapiens*) z wcześniejszych form.

Umieszczenie ewolucji człowieka w kontekście historii Wszechświata obrazuje, jak niewielki, wręcz znikomym odcinek czasu obejmują dzieje naszego gatunku. Wiek Wszechświata szacuje się na około 13,8 miliarda lat, a powstanie Ziemi datuje się na okres około 4,5 miliarda lat wstecz. W przypadku powstania pierwszych form życia, również operujemy skalą miliardów lat, cofając się w czasie o około 3,5–3,9 miliarda lat. Tymczasem pierwsi ludzie z rodzaju *Homo* wyewoluowali nie miliardy, a „zaledwie” miliony lat temu – i mamy tu na myśli czas sprzed około 2,5–3 milionów lat. W skali życia jednostkowego to oczywiście ogromny rezerwuuar czasu, jednak operując skalą czasu geologicznego, mówimy tu właściwie o krótkiej „chwili”. Chwila ta jeszcze bardziej się skraca, gdy weźmiemy pod uwagę oczywisty fakt, że nasi przodkowie z rodzaju *Homo* (np. *Homo habilis* i *Homo erectus*) także podlegali ewolucji zanim przekształcili się w przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*, co miało miejsce około 200 tysięcy lat temu⁵¹.

Pokutując w społeczeństwie przekonanie dotyczące naszej ewolucyjnej genezy głosi, że „pochodzimy od małpy”. Jest to pogląd, nierzadko nacechowany pejoratywnie, który znacząco

51 Zob. np. I. Tattersall, *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, przeł. E. K. Suskiewicz, Warszawa 2010.

upraszcza naszą historię ewolucyjną. Ujmując rzecz w szerszym kontekście, należałoby wpierw podkreślić, że wszystkie organizmy, które zamieszkują naszą planetę – w tym również człowiek – pochodzą od wspólnego przodka sprzed miliardów lat. Odkrycie uniwersalności kodu genetycznego potwierdziło, że różne formy życia są ze sobą ściśle powiązane. Teoria ostatniego uniwersalnego wspólnego przodka całego świata ożywionego, który zamieszkiwał Ziemię około 3,5 miliarda lat temu, pokazuje, że niezwykle różnorodny świat organizmów – od bakterii po słonie czy żyrafy – jest ze sobą biologicznie spokrewniony. Przez miliardy lat życie ewoluowało na naszej planecie, prowadząc do rozwoju bardzo licznych gatunków. Większość z nich już wymarła, pośrednio umożliwiając rozwój innym gatunkom. Przykładowo, gatunki z gromady ssaków ewoluują od około 200 milionów lat, choć na ich rozwój w istotny sposób mogło wpłynąć m.in. wyginięcie dinozaurów, które nastąpiło około 65 milionów lat temu. Ssaki, w tym nasi bezpośredni przodkowie, „skorzystali” z niszy pozostawionej przez dinozaury, ewoluując przez kolejne miliony lat.

Odnosząc się do poglądu o naszym „pochodzeniu od małpy”, należy podkreślić, że choć należymy wraz z małpami do ssaków naczelnych, to jednak nie jesteśmy bezpośrednimi potomkami małp czy innych naczelnych zamieszkujących obecnie Ziemię. Wraz z małpami mamy jednak – zgodnie z prawidłami ewolucji – wspólnego przodka, żyjącego kilka milionów lat temu. Rozejście się linii ewolucyjnych między człowiekiem, szympansem i gorylem nastąpiło około 6–7 milionów lat temu. Faktem pozostaje jednak nasze biologiczne pokrewieństwo: pod względem genetycznym jesteśmy bowiem niemal w 99% procentach

identyczni z szympansem. Współcześni biologowie nieustannie prowadzą badania porównawcze obejmujące człowieka i inne człękoksztaltne. Efekty tych badań jednoznacznie wskazują, że jesteśmy bardzo podobni do innych człękoksztaltnych pod względem anatomicznym, genetycznym, a nawet behawioralnym (czyli pod względem wzorców zachowań). Materiał badawczy jednoznacznie wskazuje na nasze zwierzęce pochodzenie, a nawet – jak twierdzą niektórzy – bycie jednym z gatunków zwierząt.

Podsumowując tę część rozdziału, można powiedzieć, że na gruncie biologii teoria ewolucji służy za podstawę całego konglomeratu nauk przyrodniczych, od biologii komórki, przez antropologię fizyczną, aż po biogeografię. Życie narodziło się i rozwijało wskutek procesów ewolucyjnych, które odpowiadają za złożoność i różnorodność świata organicznego. Choć między filozofami biologii trwają spory, jak wyjaśniać naturę zjawisk organicznych, to punktem odniesienia jest płaszczyzna fizyczna: organizmy bowiem albo są traktowane jako materia redukowalna do swoich fizycznych części (fizykalizm), albo jako klasa bytów o specyficznej naturze i własnościach, które z materii nieorganicznej wyłaniają się (emergentyzm) bądź stanowią efekt jej organizacji (organicyzm).

6.2.3. Próba zestawienia

W zderzeniu ze statyczną wizją świata ożywionego, podzielonego hierarchicznie na trwale wydzielone, niezmiennie gatunki, perspektywa ewolucyjna głęboko przeobrażała sposób myślenia

o przyrodzie. Z kolei zmiana w myśleniu o świecie prowokowała często modyfikacje światopoglądowe. Odtąd bowiem idea Boga-Stwórcy w opinii wielu uczonych nie była już potrzebna do wyjaśnienia fenomenu złożoności i różnorodności świata organicznego, w tym człowieka.

Nic więc dziwnego, że model konfliktu na linii nauka–wiarę został na przestrzeni ostatnich stu kilkudziesięciu lat w dużej mierze sprowadzony do relacji biologia–teologia. Do przykładowych problemów pojawiających się w kontekście sporu między teologicznym a biologicznym obrazem świata i człowieka należą m.in.:

- kwestia biblijnej chronologii – w świetle dosłownej interpretacji opisów stworzenia zawartych w Księdze Rodzaju „datowanie” aktu stwórczego i rozciąganie go na kilka dni jest w zderzeniu z faktami dotyczącymi dziejów życia na Ziemi pozbawione racji;
- stosunek teorii abiogenezy do chrześcijańskiej koncepcji stworzenia – możliwość powstania życia z materii nieorganicznej na drodze naturalnych procesów stawia pod znakiem zapytania ideę Boga, który wskutek interwencji w bieg świata powołuje do istnienia życie; który swoim bezpośrednim działaniem wprowadza w materię pierwiastek ożywiający („duszę” w rozumieniu filozofów greckich);
- ewolucjonizm wobec koncepcji niezmiennych gatunków – zakorzeniona w esencjalistycznym myśleniu idea niezmiennych gatunków, która stanowiła w przeszłości podstawę dla teologii stworzenia, a także teologicznej antropologii (Bóg miał bowiem stworzyć parę

pierwszych ludzi, Adama i Ewę, już w ukształtowanej postaci), została zakwestionowana i upadła wraz z odkryciem mechanizmów odpowiedzialnych za zmienność całego świata organicznego, której podlegali także przodkowie *Homo sapiens*;

- natura procesów przyrodniczych a problem celowości – zakorzeniona w myśleniu teologicznym idea celowości przyrody jest kwestionowana w świetle podstawowych założeń ewolucjonizmu; ewolucja tworzy co najwyżej złudzenie projektu, a odpowiedzialny za to jest mechanizm zwany dobozem naturalnym⁵²;
- rola przypadku w ewolucji a kwestia opatrności Bożej – w tworzeniu się zmienności biologicznej kluczową rolę odgrywa przypadek, co w sporach na linii nauka–wiarę często stanowiło pretekst do dyskusji nad pojęciem opatrności Bożej. Pojawia się bowiem pytanie, jak pogodzić ideę Boga kierującego losami istot żywych, w tym człowieka, z przypadkami, które stanowią motor ewolucji zdający się przeczyć koncepcji świata funkcjonującego zgodnie z Bożym planem i ustanowioną przez Boga harmonią;
- problem pochodzenia i natury człowieka: teoria ewolucji włącza człowieka w naturalny bieg dziejów, wskazuje na jego zwierzęce pochodzenie, a przy tym wyraźnie kwestionuje ideę gradacji bytów (w tym sensie wręcz „detronizuje” człowieka, naruszając pogląd o uprzywilejowanej

52 Zob. H. Krzanowska i in., *Zarys...*, dz. cyt., s. 335.

pozycji istot ludzkich w porządku przyrody). Ewolucjonizm stawia również pod znakiem zapytania teologiczne podstawy nauczania o człowieku jako ukształtowanym bezpośrednio przez Boga, na Boży obraz i podobieństwo, wyróżniającym się istotowo na tle całego świata ożywionego⁵³;

- kwestia nieśmiertelności Adama i Ewy – w teologii zakorzeniona jest idea, że pierwsi ludzie stworzeni przez Boga byli pozbawieni biologicznych niedoskonałości i nie podlegali śmierci aż do momentu zerwania owocu z drzewa poznania dobra i zła. Pogląd ten jednak kłóci się ze stanowiskiem, w myśl którego panuje ewolucyjna ciągłość między człowiekiem a jego zwierzęcymi przodkami, którzy również podlegali cierpieniu i śmierci (śmierć i cierpienie obejmuje całą rzeczywistość złożonych organizmów, co przy okazji generuje pytanie o dobroć Boga). W opinii niektórych teistycznych badaczy relacji nauka–wiara kwestia ta stanowi ten element chrześcijańskiej doktryny, który jest najtrudniejszy do pogodzenia z wiedzą naukową⁵⁴.

Na najbardziej ogólnym poziomie można by sprowadzić te różne kwestie problematyczne do kontrowersji między ewolucjonizmem a różnymi rodzajami kreacjonizmu. Czy ewolucjonizm dostarcza wyczerpujących odpowiedzi na pytania o powstanie

53 Zob. D. Adamczyk, *Stworzenie, opatrzność, ewolucja. Przyczynek do dialogu nauki i wiary*, Szczecin 2009, s. 44.

54 Zob. J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość. Związki między nauką i teologią*, przeł. P. Tomaszek, Kraków 1995, s. 135.

i złożoność fenomenu życia? A może uznanie mechanizmów ewolucji nie wyklucza hipotezy o istnieniu Stwórcy, którego działanie miałoby się przejawiać np. w procesach naturalnych?

Próbie zestawienia warto rozpocząć od uwagi natury historycznej. Choć od czasów Darwina minęło przeszło 150 lat, stosunek chrześcijaństwa do ewolucjonizmu można uznać za niejednoznaczny, co uwidacznia się zwłaszcza w kontekście przyrodniczej antropogenezy. Tę niejednoznaczność widać także w nauczaniu Kościoła katolickiego. W związku z teorią ewolucji nauczanie to podlegało pewnym istotnym historycznym przeobrażeniom, od postawy krytycznej po znacznie bardziej aprobującą.

Przykładowo, papież Leon XIII w encyklice *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880) wyraźnie akcentował pogląd, w myśl którego człowiek został stworzony bezpośrednio przez Boga, bez udziału żadnych innych przyczyn:

Wspomnimy tu o znanych wszystkim i niewątpliwych rzeczach: gdy Bóg w szóstym dniu stworzenia uczynił człowieka z mułu ziemi i tchnął w jego oblicze tchnienie żywota, postanowił dać mu towarzyszkę, którą wywiódł w cudowny sposób podczas snu męża z jego boku. Tym sposobem postanowił Bóg w swej pieczołowitości, żeby ta para małżonków stała się naturalnym początkiem wszystkich ludzi; od niej mianowicie miał rodzaj ludzki pochodzić i przez nieprzerwane rodzenie potomstwa utrzymanym być po wszystkie czasy⁵⁵.

55 Leon XIII, Encyklika *Arcanum Divinae Sapientiae*, Warszawa 2002, nr 5.

Wymowny jest tu chociażby fragment o „cudownym” stworzeniu kobiety, tj. powołaniu jej do istnienia wskutek nadprzyrodzonego (nadenaturalnego) aktu Boga.

Podobny sposób myślenia był bardzo długo zakorzeniony w katolickim nauczaniu. Jeszcze w orzeczeniach Papieskiej Komisji Biblijnej z 1909 roku oddalano wszelkie ewolucjonistyczne wyjaśnienia antropogenezy, uznając, że opisy stworzenia z Księgi Rodzaju mają charakter dosłowny, historyczny, a człowiek został stworzony przez Boga na drodze szczególnego aktu (co wyklucza możliwość ewolucji). Natomiast niespełna pół wieku później papież Pius XII w encyklice *Humani generis* (1950) dopuszczał już rozważanie hipotezy o pochodzeniu ciała ludzkiego z materii, na drodze ewolucyjnych przekształceń. Poważniejsze impulsy w stronę akceptacji teorii ewolucji pojawiły się natomiast za czasów pontyfikatu Jana Pawła II. Świadczy o tym chociażby przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji sesji pt. *Powstanie i pierwotna ewolucja życia* w 1996 roku, podczas której Jan Paweł II dał do zrozumienia, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż tylko śmiałą hipotezą („nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”⁵⁶). Przy okazji papież zwrócił uwagę na problem filozoficznych interpretacji ewolucjonizmu w kontekście nauk o człowieku. Jan Paweł II wskazywał, że nie do pogodzenia z katolickim nauczaniem są poglądy

56 Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1996, s. 185.

monistyczne, tzn. kwestionujące istnienie pierwiastka duchowego w człowieku bądź zakładające, że duch jest wytworem sił materii ożywionej lub jej epifenomenem. Zbliżone poglądy wyraził później (w 2006 roku) także m.in. Episkopat Polski.

Historia minionych dekad pokazuje zatem, że najwyżsi hierarchowie Kościoła katolickiego stopniowo otwierali się na myślenie w kategoriach ewolucyjnych, przy czym z góry odrzucali – jako nieuprawnione z teologicznego punktu widzenia – monistyczne (materialistyczne) interpretacje ewolucjonizmu. Wypowiedzi hierarchów nie wydają się jednak reprezentatywne dla ogółu chrześcijaństwa, a nawet dla poglądów wielu teologów katolickich, którzy w kwestii relacji nauka–religia bywają bardzo podzieleni⁵⁷. To wewnętrzne zróżnicowanie poglądów teologicznych usiłujących wyrazić doktrynę o stworzeniu świata i życia przez Boga, bardzo dobrze widać w literaturze⁵⁸.

W tym kontekście można wyróżnić wiele odmian kreacjonizmu, np. w katolicyzmie od dawna oddziałuje nurt (nazywany niekiedy kreacjonizmem tradycyjnym), w ramach którego usiłuje się opisać specyfikę aktu stwórczego Boga w języku filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Przedstawiciele tego podejścia

57 Zob. M. Chaberek, *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Warszawa 2014; T. Kuczyński, *Człowiek – twór przyrody czy coś więcej?*, Płock 2015.

58 Zob. K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1, Warszawa 1999; M. Heller, T. Pabjan, *Elementy...*, dz. cyt.; K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, Warszawa 2007.

niekiedy deklarują chęć pogodzenia chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu z naukowym obrazem ewolucji życia⁵⁹. Warto przy tym nadmienić, że próby te zwykle spotykają się z licznymi zarzutami i przez świat nauki są traktowane jako nieprzekonujące. Z kolei tzw. kreacjonizm „naukowy”, który zyskał popularność przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, przyjmuje, że cały świat ożywiony powstał wskutek intencjonalnego, bezpośredniego działania Boga. Kreacjoniści „naukowi” nie tylko głoszą pogląd o nadnaturalnym pochodzeniu życia, ale także kwestionują teorię ewolucji. Uważają, że złożone systemy biologiczne, które występują w przyrodzie, nie mogły powstać drogą naturalnych przekształceń bez interwencji Stwórcy⁶⁰.

Krytyczny stosunek wobec podstawowych założeń ewolucjonizmu wykazuje również popularna w ostatnich dekadach koncepcja „Inteligentnego Projektu”. Uważana za bardziej wyrafinowaną postać biblijnego kreacjonizmu, bywa traktowana z dystansem i w świecie nauki nie cieszy się znaczącym poważaniem⁶¹. Jeszcze inną formą kreacjonizmu jest tzw. kreacjonizm ewolucyjny. Stanowi on próbę pogodzenia chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu świata i życia przez Boga z teorią ewolucji. Jego przedstawiciele w szczególności eksponują pogląd, że komplementarna dla idei *creatio ex nihilo* jest koncepcja *creatio continua*, którą w tym kontekście można

59 Za przykład mogą posłużyć próby niektórych przedstawicieli neotomizmu w wydaniu łowańskim.

60 Zob. J. Rodzeń, *Tendencje antynaukowe w rozwoju tak zwanego kreacjonizmu naukowego*, „Seminare” 12 (1996), s. 161.

61 Zob. par. 5.3.1.

rozumieć jako ciągle działanie Boga w świecie za pośrednictwem naturalnych procesów, w tym również mechanizmów ewolucyjnych. Zwolennicy ewolucyjnego kreacjonizmu kładą nacisk na niedosłowną interpretację tekstów biblijnych, chętnie odwołując się m.in. do hermeneutycznej zasady Augustyna z Hippo-ny, że niezgodności między nauką a literalnie interpretowanym fragmentem Biblii należy rozstrzygać na korzyść nauki, a tekst biblijny rozumieć niedosłownie⁶². Obecnie kreacjonizm ewolucyjny bywa traktowany jako najpoważniejsza propozycja teologiczna, która jest w stanie wejść w dialog z kulturą naukową⁶³.

Warto podkreślić, że wskazane rodzaje kreacjonizmu różnią się od siebie nie tylko stosunkiem do teorii ewolucji (co wyraźnie widać, zestawiając np. kreacjonizm ewolucyjny z kreacjonizmem „naukowym”), lecz także stosunkiem do metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej: kreacjonizm ewolucyjny przyjmuje bowiem znacznie bardziej dynamiczny obraz świata, niż jest to widoczne w kreacjonizmie tradycyjnym, który z kolei operuje generalnie statycznym rozumieniem materii oraz koncepcją złożzeń bytowych, trudnych do pogodzenia ze stanem współczesnej wiedzy naukowej (np. stanowiący zaplecze dla filozofii tomistycznej arystotelizm przyjmował, że określone formy, jak gatunki zwierząt czy roślin, są wieczne, niezienne, a tym samym z jednej formy nie może powstać jakaś inna forma). Ponieważ kreacjonizm tradycyjny i „naukowy”

62 Zob. par. 2.2.3.

63 Zob. S. Leciejewski, *Dialog religii z nauką wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, „Człowiek i Społeczeństwo” 54 (2022), s. 46–47, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.54.3>.

nie stanowią poważnych płaszczyzn dyskusji na styku nauka–religia (a w dodatku kreacjonizm „naukowy” – wraz z koncepcją „Inteligentnego Projektu” – został już szeroko omówiony w znanych angloamerykańskich opracowaniach⁶⁴), w dalszej części przywołany zostanie wyłącznie kreacjonizm ewolucyjny.

Kreacjonizm ewolucyjny zaczął oddziaływać w chrześcijańskiej teologii zwłaszcza po drugiej wojnie światowej. Po stronie katolickiej próbę pogodzenia teologii stworzenia z perspektywą ewolucyjną podjął m.in. Teilhard de Chardin. Ten francuski myśliciel pojmował akt stwórczy Boga jako proces rozłożony na kilka etapów, którymi są (w kolejności chronologicznej): kosmogeneza (powstanie materii), biogeneza (powstanie życia), noogeneza (powstanie człowieka świadomego) i chrystogeneza (przebóstwienie świata w Chrystusie). Teilhard de Chardin proponował dynamiczne ujęcie rzeczywistości przyrodniczej, nadając temu dynamizmowi teologiczne odniesienia. W zbliżony sposób teologiczną refleksję nad stworzeniem rozwinęli także inni myśliciele, w tym teologowie protestanccy. Kreacjonizm ewolucyjny stał się z czasem podstawą poglądów wielu znaczących myślicieli (np. Arthur Peacocke, John Polkinghorne, Ernan McMullin), a nawet istotnym podłożem całego nurtu teologicznego zwanego teologią procesu. Teologia procesu stanowi przykład świadczący o tym, w jaki sposób nauka może oddziaływać na teologię, prowokując ją do przemyślenia podstawowych idei dotyczących świata i Boga.

64 Zob. *Nauka a kreacjonizm...*, dz. cyt.

W Polsce jednym z głównych propagatorów teologii procesu był Życiński. Filozof ten wyraźnie opowiadał się po stronie integracji nauki i teologii. Akceptował podstawowe idee ewolucjonizmu, a nawet uważał, że „zakwestionowanie ewolucji zarówno kosmicznej, jak i biologicznej prowadzi współcześnie do stanowisk, których nie można uznać za racjonalne”⁶⁵. Jednocześnie sugerował, że możliwe jest zaproponowanie takiej interpretacji ewolucjonizmu, która okaże się zgodna z doktryną chrześcijańską. Według niego potrzeba tworzenia takiej właśnie interpretacji jest istotna również z tego względu, iż nie istnieją racje, by ewolucjonizm utożsamiać wyłącznie ze stanowiskiem naturalizmu ontologicznego, który programowo neguje istnienie rzeczywistości pozafizycznej⁶⁶. Możliwość przekroczenia naturalizmu ontologicznego znalazł Życiński w filozoficznej idei emergencji, którą odnosił do fenomenów świata organicznego: wymiar fizykochemiczny stanowi wprawdzie warunek konieczny, ale nie wystarczający dla wyjaśnienia fenomenu życia, zwłaszcza na wyższych poziomach jego organizacji. Ewolucjonizm zinterpretowany w kluczu emergentyzmu wyraża się w poglądzie, że wskutek doboru naturalnego powstają w przyrodzie nowe „jakości”, które nie dają się zredukować do poziomów bardziej elementarnych. Szczególnego rodzaju nową jakość w przyrodzie stanowi człowiek obdarzony

65 J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 76 (Prace Wydziału Filozoficznego – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 89).

66 J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009, s. 109 (Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych, 4).

wyższymi funkcjami poznawczymi, których nie sposób, jak twierdził Życiński, wytłumaczyć wyłącznie sumą reakcji zachodzących w mózgu.

W kontekście idei emergencji część myślicieli chrześcijańskich dostrzega możliwość pogodzenia nauki i wiary⁶⁷. Jak twierdzą, teologicznie uprawnione jest bowiem przyjęcie tezy głoszącej obecność Boga w ewoluującej przyrodzie, w której wyłaniają się nowe jakości, zgodnie z odwiecznym zamysłem Stwórcy wobec stworzenia. Bóg jest tu rozumiany jako immanentny Stwórca, który działa poprzez procesy naturalne – w tym ewolucję – i przejawia się w racjonalnej strukturze przyrody⁶⁸. Tym sposobem, jak argumentują, możliwe byłoby pogodzenie stanowiska ewolucjonizmu z wiarą teologów w boski akt stwórczy oraz stałą obecność Boga we Wszechświecie. Nie trzeba przeciwstawiać działania Boga działaniu praw przyrody. Aktywność Boga dokonuje się poprzez prawa natury i bez naruszania obowiązującego w przyrodzie racjonalnego porządku. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby godzić, a w każdym razie, aby nie przeciwstawiać sobie radykalnie stanowisk biologii i religii.

Tego typu propozycje można właściwie uznać za próbę odświeżenia dawnej chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu. Kreacjonizm ewolucyjny akceptuje bowiem klasyczny dla teologii pogląd, że wszystko, co istnieje, znajduje rację istnienia w Bogu, a sam Bóg nie kończy stwórczego działania z chwilą powołania

67 Zob. A. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, przeł. L. Sokołowski, Kraków 1991.

68 Zob. par. 4.2.4.

świata do istnienia, lecz poprzez swoją stałą obecność (immanencję) podtrzymuje go nieustannie w trwaniu. Te klasyczne dla teologii idee kreacjonizm ewolucyjny ujmuję w nowych szatach pojęciowych i z uwzględnieniem współczesnego stanu wiedzy.

Tego rodzaju próby integracji nauki i teologii nie wszędzie jednak spotykają się z życzliwym odbiorem. Wielu naturalistycznie zorientowanych biologów interpretuje zjawisko ewolucji bez jakichkolwiek transcendentnych odniesień, a nawet przyjmuje, że nauka w tym wypadku wyklucza możliwość istnienia Boga. Model konfliktu na linii biologia–teologia jest szeroko rozpowszechniony i ma bardzo wielu zwolenników zarówno wśród naukowców, jak i filozofów reprezentujących przede wszystkim racjonalistyczny naturalizm. Za przykład mogą tu posłużyć poglądy Richarda Dawkinsa.

Idee Dawkinsa warto umiejscowić w szerszym kontekście polemik, które przetoczyły się w drugiej połowie XX wieku na gruncie biologii. Jedną z często dyskutowanych i zarazem wpływowych form ewolucjonizmu jest tzw. genocentryzm, którego źródła tkwią głównie w pracach Williama Donalda Hamiltona i George’a Christophera Williamsa, choć najbardziej wyrazisty wyraz zyskał dzięki popularnonaukowym publikacjom wspomnianego już Dawkinsa. Ten brytyjski uczony jest od wielu lat zwolennikiem hipotezy „samolubnego genu”, zgodnie z którą jednostką doboru naturalnego (tj. poziomem, na którym zachodzi dobór naturalny) jest nie tyle osobnik czy grupa osobników, lecz gen – cząsteczka DNA decydująca o strukturze organizmów oraz strategii ich działania. To geny, rozumiane jako replikatory – czyli samopowielające się struktury, w „interesie” których leży wytworzenie jak największej liczby własnych

kopii – cechują się długowiecznością, a organizmy są tylko ich tymczasowymi „pojemnikami”⁶⁹. Fizyczne cechy istot żywych oraz ich strategie zachowań zostały zakodowane przez geny po to, aby je – czyli geny – chronić. Geny są „samolubne” nie w tym sensie, że przypisuje się im jakieś motywacje czy intencje, lecz dlatego że w perspektywie ewolucyjnej ich rola sprowadza się do przetrwania i replikacji⁷⁰. To dlatego programują swoje „maszyny przetrwania” (metafora ta odnosi się do organizmów) w taki sposób, aby wyposażać je w cechy czy umiejętności, które z jednej strony będą sprzyjały przeżyciu w określonym środowisku, a z drugiej – rozmnożeniu, czyli przekazaniu genów potomstwu⁷¹.

Dawkins opowiadał się za mechanicystycznym sposobem wyjaśnienia fenomenów związanych z życiem i ewolucją organizmów. „Nie ma żadnej metafizycznej siły sprawczej, żadnego *spiritus movens* w postaci rytmicznie pulsującej, pobudzającej

69 Wieleść cudzysłówów w tych partiach tekstu wynika z faktu, że sam Dawkins stosował liczne metafory i analogie do popularyzatorskiego opisu procesów ewolucyjnych. Sformułowań w stylu „samolubny gen” nie można więc rozumieć dosłownie, lecz należy traktować je jako umowny sposób porozumiewania się z czytelnikami.

70 Sformułowanie „samolubny gen” zostało też rozpowszechnione w podręcznikach akademickich, zob. np. P. C. Winter, G. I. Hickey, H. L. Fletcher, *Genetyka*, przeł. J. Augustyniak i in., Warszawa 2003, s. 244.

71 Jak ujął to jeden z twórców socjobiologii (Wilson), „organizm jest tylko sposobem DNA na zrobienie większej ilości DNA” (E. O. Wilson, *Moralność genu*, przeł. J. Szacki, [w:] *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Warszawa 1991, s. 278).

do życia, plazmatycznej i mistycznej galarety. Życie to nic innego tylko bity, setki tysięcy bitów cyfrowej informacji⁷². Geny, jako łańcuchy cyfrowo zapisanej informacji, budują swoje organizmy, które są niczym innym, jak tylko układem cząsteczek zaprogramowanym na powielanie cyfrowej bazy danych. Formy żywe od nieżywych dzieli więc wyłącznie różnica stopnia, a nie jakości – byty określane jako żywe cechują się po prostu większą złożonością⁷³. Według Dawkinsa w przyrodzie nie istnieje żaden stwórca, boski zamysł. Jedynym zegarmistrzem są ślepe siły fizyczne. Takim „ślepy zegarmistrz” jest zwłaszcza dobór naturalny, który odpowiada za złożoność i różnorodność świata ożywionego:

Gdy powstawało na Ziemi życie, nie było żadnych umysłów, żadnego zmysłu twórczego, żadnej celowości. Była tylko czysta chemia. Mimo to, gdy tylko zaistniała możliwość powielania się związku chemicznego, jego ilość zaczęła gwałtownie wzrastać, automatycznie uruchomił się więc mechanizm prowadzący do liczebnej przewagi wariantów skuteczniejszych nad mniej skutecznymi⁷⁴.

W tej wizji przyrody także przedstawiciele *Homo sapiens*, podobnie jak wszystkie inne organizmy, są jedynie „maszynami przetrwania” dla samolubnych genów, podlegającymi takim samym, powolnym, bezcelowym i ślepym procesom ewolucyjnym,

72 R. Dawkins, *Rzeka genów. Darwinowski obraz życia*, przeł. M. Janasz, Warszawa 2010, s. 38.

73 R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz...*, dz. cyt., s. 21.

74 R. Dawkins, *Rzeka genów...*, dz. cyt., s. 205.

co cały świat ożywiony: „Jesteśmy oto maszynami przetrwania – zaprogramowanymi zawczasu robotami, których zadaniem jest ochraniać samolubnych cząsteczek, zwanych genami”⁷⁵. Dawkins uważał, że człowiek – tak jak inne organizmy – jest niczym więcej, jak tylko krótkotrwałą (w perspektywie osobniczej, ale też gatunkowej) „maszyną przetrwania” dla potencjalnie nieśmiertelnych replikatorów, jakimi są geny, decydujące o budowie poszczególnych indywiduów i strategii ich zachowania. Geny wprawdzie nie sterują zachowaniem swoich maszyn bezpośrednio, ale pośrednio – określając sposób budowy układu nerwowego i wytyczając tym samym wzorce zachowań, dzięki którym „maszyny przetrwania” mają możliwość przeżycia w środowisku i przekazania materiału biologicznego potomstwu⁷⁶.

Hipoteza samolubnego genu, po uważnym rozpatrzeniu, niesie wiele istotnych konsekwencji dla rozumienia człowieka i jego miejsca w świecie. Filozoficzne znaczenie poglądów Dawkinsa eksponuje wielu myślicieli⁷⁷. Naturalistyczne spojrzenie brytyjskiego uczonego generuje szereg pytań o egzystencjalnym

75 R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996, s. 7.

76 „Geny nie kontrolują behawioru bezpośrednio, nie ingerują w zachowanie zwierzęcia. Czynią to tylko pośrednio, wcześniej programując zachowanie się maszyny” (R. Dawkins, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, przeł. J. Gilowicz, Warszawa 2003, s. 33). Zob. także R. Dawkins, *Samolubny gen*, dz. cyt., s. 445–446.

77 Zob. D. Dennett, „*Samolubny gen*” jako esej filozoficzny, przeł. M. Lipa, [w:] *Richard Dawkins. Ewolucja myślenia*, red. A. Grafen, M. Ridley, Gliwice 2008, s. 119–133; F. Dyson, *Początki życia*, przeł. P. Golik, Warszawa 1993, s. 98.

zabarwieniu. Czy rzeczywiście ludzie są tylko „maszynami genowymi”, tj. istotami zaprogramowanymi przez naturę wyłącznie w jednym celu, aby powielić swój materiał genetyczny? Czy ludzkie życie nie ma większej wartości niż ta, którą wyznaczają granice chemii i biologii? Przy takim spojrzeniu upadają ambitne projekty filozoficzne, które ujmują człowieka jako istotę wyjątkową, powołaną do realizacji „wyższych celów”. Ujęcie Dawkinsa zakwestionowało zakorzenione w teologii przekonanie o naszej wyjątkowości w przyrodzie.

W opinii Dawkinsa i podobnie myślących filozofów idee neodarwinizmu umożliwiają wyczerpujące wyjaśnienie różnorodności życia i własności istot żywych. Jeśli zagadka istnienia form żywych daje się rozwiązać przy wykorzystaniu metod nauk przyrodniczych, to nie istnieją powody, dla których musieliśmy powoływać się na teologiczną czy filozoficzną hipotezę Boga-Stwórcy, który odpowiadałby za istnienie procesów zachodzących w przyrodzie. Dobór naturalny, jako główny mechanizm ewolucji, to ślepy, bezrozumny i automatyczny proces, działający bez żadnego zamysłu. To on jest jedynym kreatorem życia, a nie jakiś planujący Zegarmistrz Paley’a czy immanentny Bóg Whiteheada lub Życińskiego.

„Ewolucja nie ma programu ani celu. Jest ślepa i losowa, a pozorny kierunek ewolucji, jaki obserwujemy, wynika z licznych ograniczeń, narzucanych przez czynniki fizyczne i chemiczne oraz przeszłe zdarzenia ewolucyjne i rozwojowe”⁷⁸. Teologowie wciąż mierzą się z pytaniem, w jaki sposób pogodzić

78 W. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, dz. cyt., s. 23–24.

ewolucyjny obraz świata, w którym kluczową rolę odgrywa przypadek i w którym dobór naturalny jawi się jako bezlitosny (niesie bowiem ze sobą śmierć ogromnej liczby organizmów) kreator różnorodności z chrześcijańską ideą Boga-Stwórcy. W świetle doktryny katolickiej Bóg z troską i w racjonalny sposób kieruje losami świata. Katechizm wprost podaje, że piękno tego świata ma wyrażać się w porządku i harmonii, które są „odbiciem nieskończonego piękna Stwórcy”⁷⁹. Zestawienie tej wizji z filozoficznymi konsekwencjami, wpływającymi np. z propozycji Dawkinsa, może budzić poważny dysonans. Podczas gdy część teologów stara się łagodzić go przez próbę pogodzenia teorii ewolucji z teologią (np. projekt tzw. teologii ewolucyjnej jako przejaw dążenia do integracji nauki i wiary), istnieje wśród ludzi wierzących pokusa, by redukować ten dysonans przez pomijanie kwestii problematycznych (w kluczu modelu odrębności) lub przez kwestionowanie wartości wyników nauki (jak czyni np. kreacjonizm „naukowy”). Faktem jest jednak, że ewolucjonizm pozostaje trwałym elementem współczesnego obrazu świata i w związku z tym nieustannie będzie stanowić wyzwanie dla religijnej wizji stworzenia.

79 Por. *Katechizm...*, dz. cyt., nr 341.

6.3. Natura człowieka

Spór o rozumienie człowieka toczy się od tysiącleci. We współczesnej filozofii przybrał on na znaczeniu wraz z oddziaływaniem poglądów „mistrzów podejrzeń” (Feuerbach, Marks, Nietzsche, Freud) oraz rozwojem paradygmatu ewolucyjnego, który przeniknął do antropologii już pod koniec XIX wieku i – podobnie jak filozofia „mistrzów podejrzeń” – stał się szybko poważnym wyzwaniem dla zakorzenionego w religii myślenia o człowieku.

Według naturalistycznie zorientowanych filozofów to właśnie teoria ewolucji w najbardziej przekonujący sposób zakwestionowała dominujące w zachodniej kulturze podstawy biblijne i teologiczne chrześcijańskiej antropologii. Obecnie, gdy syntetyczna teoria ewolucji cieszy się powszechną akceptacją wśród uczonych, przed teologami pojawiają się liczne wyzwania, związane z aplikacją ewolucjonizmu do nauk o człowieku – w tym do nauk o umyśle, moralności czy religii, a więc tych obszarów, które wcześniej były zarezerwowane dla filozofii i religii.

W tej części książki zostaną zaprezentowane i zestawione ze sobą dwa różne spojrzenia na naturę człowieka: teologiczny oraz ten wyłaniający się ze współczesnych nauk (takich jak np. neurobiologia). Dla zobrazowania najpoważniejszych różnic oraz punktów spornych, uwzględnione zostaną głównie

te hipotezy naukowe, które zdają się w istotny sposób kwestionować podstawy chrześcijańskiej wizji osoby.

6.3.1. Perspektywa teologiczna

Chrześcijańska koncepcja człowieka kształtuje się od czasów starożytnych. Początkowo rozwijała się w oparciu o źródła biblijne i grecko-rzymską filozofię, którą w pierwszych wiekach po Chrystusie reinterpretowali dla potrzeb teologii myśliciele patrystyczni⁸⁰. Od XIII wieku antropologia chrześcijańska zyskała oparcie w metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej, która na długi czas naznaczyła zachodni sposób myślenia o człowieku, zwłaszcza w środowiskach katolickich. Dopiero w XX wieku wśród myślicieli katolickich pojawiły się próby wyjścia poza tomizm, a polegały one głównie na łączeniu perspektywy chrześcijańskiej z nowszymi prądami filozoficznymi, takimi jak fenomenologia, egzystencjalizm czy filozofia dialogu. Należy dodać, że od czasów nowożytnych rozwijają się – równoległe do tradycji katolickiej – rozmaite koncepcje człowieka na gruncie protestanckim.

Mimo że chrześcijański sposób myślenia o człowieku bywa wewnętrznie zróżnicowany (w zależności od przyjętych założeń filozoficznych czy wyznaniowych), to jednak można wyodrębnić w nim kilka elementów trwałych, wspólnych właściwie

⁸⁰ Zob. podrozdz. 2.2.

dla ogółu chrześcijańskich kościołów. Poniższa charakterystyka będzie stanowiła więc próbę uchwycenia tych podstawowych i najbardziej istotnych cech chrześcijańskiej antropologii.

Ideą bazową dla teologii człowieka jest przede wszystkim idea kreacjonistyczno-esencjalistyczna. Kreacjonizm w tym ujęciu odnosi się do przekonania o pochodzeniu człowieka: osoba ludzka została stworzona przez Boga, na Boży obraz (*imago Dei*) i Boże podobieństwo, w drodze specjalnego aktu stwórczego. Człowiek nie jest dziełem przypadkowego działania sił natury, lecz ma boskie pochodzenie. Stwarzając człowieka, Bóg wyposażył go w pewne stałe, niezbywalne cechy i przymioty, które czynią osobę dokładnie tym, czym jest. Gdy więc mówi się o esencjalistycznej koncepcji człowieka, ma się na myśli pogląd, w świetle którego to Bóg obdarzył człowieka trwałą, niezmienną istotą (naturą) i nadał mu niezbywalną godność, czyniąc go najdoskonalszym bytem w przyrodzie. Warto dodać, że idea trwałej natury ludzkiej miała w dziejach teologii ugruntowanie m.in. w akceptowanej powszechnie koncepcji stałości gatunków⁸¹.

Człowiek jest w chrześcijaństwie rozumiany jako osoba, a ściślej: jako cielesny byt obdarzony duchową i nieśmiertelną duszą, powoływaną do istnienia bezpośrednio przez Boga *ex nihilo*. Idea duszy pojawiła się dziejach już przed chrześcijaństwem, była obecna m.in. w filozofii greckiej. Grecy chętnie wiązali pojęcie duszy ze zdolnością do myślenia; myślenie jest wszak czymś nieuchwytnym, nienamacalnym, więc

81 Zob. esencjalizm w podrozdz. 6.2.1.

i dusza ma – jak konkludowali niektórzy – charakter niematerialny. Jedno z klasycznych ujęć, które przewijało się w starożytności, ujmowało człowieka jako *animal rationale* (łac. „zwierzę rozumne”). Wskazywało ono na swego rodzaju dwoistość człowieka: z jednej strony podkreślało ludzką animalność (człowiek poprzez swoje materialne ciało stanowi część przyrody, jest zwierzęciem), a z drugiej – eksponowało ludzką rozumność (człowiek jest zwierzęciem, ale zwierzęciem wyjątkowym, bo rozumnym). W późniejszym czasie chrześcijaństwo nawiązało do tej idei i odpowiednio ją wyostrzyło, traktując rozumność jako jeden z kluczowych przejawów duchowości – owego niematerialnego pierwiastka w człowieku, ofiarowanego nam przez Boga (warto dodać, że „duch” w tradycji greckiej odnosił się właśnie do „rozumności”).

Chrześcijańska antropologia ma więc wymiar dualistyczny, tzn. przyjmuje istnienie dwóch różnych elementów tworzących osobę. Są to fizyczne ciało i duchowa dusza⁸². Materialne ciało i niematerialna dusza to dwie zasady niesprowadzalne do siebie. Funkcji duszy nie można wytłumaczyć przez oddziaływanie materii, teologowie przyjmują więc, że ma ona inną naturę niż ciało; niektórzy wręcz twierdzą, wyrażając swoje przekonania w języku metafizyki, że stanowi ona zupełnie oddzielną substancję. Takie ujęcie bliskie jest poglądom Kartezjusza (i jego następców) na kwestię relacji umysłu do ciała, choć należy dodać, że tak skrajny dualizm nie jest podzielany w doktrynie

82 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 14.

Kościół⁸³. Nie zmienia to jednak faktu, że myśl chrześcijańska wyraźnie eksponuje niematerialny aspekt osoby ludzkiej, który jest wyraźnie transcendentny w stosunku do biologicznego ciała.

Fundamentem chrześcijańskiej antropologii jest więc przekonanie, że w człowieku istnieje duchowa, niematerialna dusza, ontycznie niezależna od sfery cielesnej. Dusza ta ma wprawdzie swój początek, ale – w przeciwieństwie do ciała – nigdy nie ginie⁸⁴. Kluczowymi władzami duszy ludzkiej są rozum oraz wolna wola. Rozumność i wolność osoby to podstawowe atrybuty, mające stanowić o specyfice człowieka jako stworzenia Bożego. To dzięki rozumowi człowiek ma możliwość poznawania

83 Kościół przyjmuje nieco bardziej zniuansowane stanowisko głoszące, że człowiek jest bytem jednostkowym, tzn. stanowi jedność cielesno-duchową (zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 140; J. Buxakowski, *Stwórca...*, dz. cyt., s. 255). Z punktu widzenia filozofii typu naturalistycznego niewiele to jednak zmienia, gdyż nadal pogląd ten zakłada istnienie odrębnej od ciała, niematerialnej i nieśmiertelnej duszy. Warto nadmienić, że niektórzy teologowie bywają świadomi pewnych niejasności w tym punkcie nauczania o naturze człowieka: „Kościół często się potykał o przesadny dualizm wyodrębniający w człowieku elementy tak autonomiczne, że jego jedność traciła wszelki pozór trwałości. Za doktrynę Kościoła musimy uważać następujące twierdzenie: w człowieku istnieją tylko dwa istotne elementy składowe, między którymi zachodzi tego rodzaju stosunek, iż nie burzy jedności bytu ludzkiego” (B. Hansoul, I. H. Dalmais, *Człowiek*, [w:] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, red. B. Walczak, Poznań 1969, s. 200).

84 Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański...*, dz. cyt.; J. Kulisz, *Nieśmiertelność duszy. O co pytamy, pytając o nieśmiertelność duszy*, „Studia Bobolanum” 30 (2019) nr 4, s. 35–50.

istniejących niezależnie od uwarunkowań podmiotowych wartości poznawczych (prawda), etycznych (dobro) i estetycznych (piękno). Z kolei za sprawą woli człowiek ma możliwość działania lub niedziałania, co odnosi się także do realizowania swojego powołania wedle zamysłu Bożego⁸⁵. W świetle teologii katolickiej wolność człowieka – dzięki której osoba może stanowić sama o sobie – jest udziałem w wolności Boga⁸⁶.

Człowiek jako istota cielesno-duchowa, obdarzona rozumem i wolną wolą, jest uważana w chrześcijaństwie za koronę stworzenia, tzn. najdoskonalszy byt świata materialnego. W tym kontekście stawia się tezę o uprzywilejowanej, wyjątkowej pozycji człowieka w przyrodzie. Dychotomiczny podział świata na ludzi i zwierzęta jest głęboko zakorzeniony w teologicznym myśleniu. O szczególnym statusie osoby ma świadczyć wiele czynników, m.in. samoświadomość, inteligencja, potencjał kulturotwórczy, zdolność do działań moralnych czy poznawczo-wolitywne otwarcie na transcendencję. W kontekście tego ostatniego fenomenu teologowie głoszą często pogląd, że człowiek jest po prostu istotą z natury religijną, „otwartą na Boga” (co oddają czasami przez sformułowanie *homo est capax Dei*). Zjawisko to bywa tłumaczone w teologii jako efekt Bożego wybrania: Bóg stworzył człowieka jako istotę, która ma potrzebę poszukiwania transcendencji i pragnie wiecznego szczęścia oraz duchowego spełnienia w bycie najdoskonalszym. To religijne pragnienie poznania i kontemplacji Boga

85 Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.

86 Zob. S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1977, s. 127.

stanowi konstytutywny element bycia człowiekiem. Augustyn z Hippony wyrażał to pragnienie w słynnym wyznaniu, że „nie-spokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie [Boże] nie spocznie”⁸⁷.

Rozumność, duchowość, religijność czy zdolność do moralnego wartościowania to elementarne cechy i fenomeny, mające świadczyć o szczególnym statusie człowieka w świecie, tzn. o pewnej odrębności i zarazem ontycznej wyższości wobec innych istot, pozbawionych tak złożonego życia wewnętrznego. Przekonanie to mają wzmacniać przekazy biblijne, które ujmują człowieka jako istotę powołaną do tego, by czynić sobie ziemię poddaną i by panować nad wszelkim stworzeniem (Rdz 1,28)⁸⁸. Wyrazem przekonań o szczególnym miejscu człowieka w przyrodzie są liczne wypowiedzi kierowane ze strony Kościoła, np.: „wszystko, co jest na ziemi, powinno być odnoszone do człowieka jako do jego centrum i punktu szczytowego wszelkiego istnienia”⁸⁹, „człowiek jest ukoronowaniem dzieła stworzenia [...] jego inteligencji, świadomości siebie, odczuć moralnych nie można nawet porównać ze zdolnościami innych organizmów”⁹⁰.

Idea człowieka jako korony stworzenia utrwalała się głęboko w kulturze Zachodu. Była obecna nie tylko w teologii i filozofii inspirowanej religijnie, lecz także w literaturze czy sztuce. „Jak doskonałym tworem jest człowiek! – mówił Szekspirowski

87 Augustyn z Hippony, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2007, s. 27.

88 Zob. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, s. 143.

89 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 12.

90 Z. Świerczek, *Błogosławieństwo dla Ziemi*, „Posłaniec” 8 (2008), s. 6.

Hamlet – Jak wielkim przez rozum! Jak niewyczerpanym w swych zdolnościach! Jak szlachetnym postawą i w poruszeniach! Czynami podobnym do anioła, pojętnością zbliżonym do bóstwa! Ozdobą on i zaszczytem świata. Arcytypem wszech jestestw!”⁹¹. Tego typu myślenie o człowieku – jako o istocie będącej „zaszczytem świata” i „arcytypem wszech jestestw” – zostało ugruntowane wiarą w szczególną pozycję człowieka w przyrodzie, która przejawia się zwłaszcza w zdolności do myślenia czy podejmowania działań moralnych, bazujących na wrodzonej sprawności pomagającej odróżniać dobro od zła.

Co istotne, nawet w tych kościołach chrześcijańskich, w których panuje bardziej pesymistyczna wizja osoby (akcentująca np. skłonności człowieka do czynienia zła, jak w teologii Augustyna z Hippony i jego następców⁹²), antropologia nadal wyraża przekonanie o tym, że osoba wyrasta swoją naturą ponad całą resztę stworzenia. „Człowiek jest tylko trzcina, najwątliwszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą” – pisał Pascal⁹³, a zbliżone poglądy o człowieku – wątlým co do ciała, ale wyjątkowym i niepowtarzalnym co do ducha – stanowią trzon chrześcijańskiej doktryny. Osoba uchodzi tu za centralny element świata, umiejscowiony w hierarchii bytów „wyżej” od innych zwierząt⁹⁴.

91 W. Szekspir, *Hamlet. Królewicz duński*, przeł. J. Paszkowski, Warszawa 1986, s. 56.

92 Zob. M. Luter, *Rozprawa przeciwko teologii scholastycznej*, przeł. P. Augustyniak, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 23 (2012) nr 4, s. 5–11.

93 B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 50.

94 Zob. idea łańcucha bytów w par. 6.2.1.

W świetle teologii cały Wszechświat został zaplanowany dla człowieka i ze względu na niego⁹⁵.

Wskazane elementy chrześcijańskiej antropologii pozwalają rozpatrywać ją jako przykład tzw. antropologii odgórnjej. Jest to antropologia odgórna w tym sensie, że ujmuje osobę poprzez abstrakcyjne pojęcia metafizyki (np. człowiek jako „substancja” natury rozumnej, byt „materialno-duchowy”, dusza obdarzona specyficznymi „władzami”) lub idee biblijno-teologiczne (np. człowiek jako „byt pochodny” względem Boga, jako stworzenie, tj. istota powołana do istnienia „na obraz i podobieństwo Boże”, czy też jako „korona stworzenia”), pomijając szersze odniesienia do materiału empirycznego, których dostarczają nauki o człowieku. Zasadniczy tok argumentacji i analiz fenomenów związanych z osobą jest w przypadku chrześcijańskiej antropologii zakotwiczony w systemie filozoficznych idei oraz koncepcji stanowiących pokłosie interpretacji tekstów biblijnych. Pod adresem tego rodzaju antropologii wysuwa się często zarzuty nienaukowości oraz dogmatyzmu, co stanowi pretekst do dyskusji nad relacjami między chrześcijańską filozofią człowieka a koncepcjami bardziej naturalistycznymi, nawiązującymi do wyników współczesnych nauk. Zanim jednak relacje te zostaną szerzej omówione, zarysowane zostaną istotne elementy współczesnego obrazu człowieka, jaki generują biologia i psychologia ewolucyjna wraz z neuronauką⁹⁶.

95 Zob. B. Hansoul, I. H. Dalmais, *Człowiek*, dz. cyt., s. 202.

96 Zob. np. D. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, przeł. M. Orski, Gdańsk 2001; B. Pawłowski, D. Danel, *Psychologia ewolucyjna – nauka o adaptacjach i ewolucyjnej inercji ludzkiego umysłu*, „Kosmos” 58 (2009)

6.3.2. Perspektywa naukowa

W podrozdziale 6.2.2 pojawiła się już wzmianka o antropogenezie, która odsłania poszczególne etapy na drodze do rozwoju człowieka współczesnego. W tym miejscu należy dopowiedzieć, że w kluczu ewolucyjnym można nie tylko wyjaśnić pojawienie się *Homo sapiens*, lecz także zaproponować hipotezy dotyczące specyficznie ludzkich cech, funkcji i zdolności (zwłaszcza poznawczych), które ewoluowały wraz z naszymi biologicznymi przodkami. Pionierem tego podejścia był Darwin, który rozważał hipotezy dotyczące m.in. ewolucji władz umysłowych, genezy moralności czy religii⁹⁷.

Od wieków uważa się, że człowiek jest specyficznym bytem w przyrodzie, ponieważ myśli i rozumuje. Przez długi czas w kulturze zachodniej popularny był pogląd wiążący zdolność myślenia z jakąś odrębną, niematerialną substancją, która stanowi o istocie człowieka. Dualizm niematerialnej duszy i fizycznego ciała stanowił fundament wielu koncepcji antropologicznych (nie tylko teologicznych), poczynawszy od starożytnej Grecji, aż po czasy nowożytne. Obecnie wiemy, że siedliskiem myśli i rozumowań jest mózg. Współcześni badacze układu

nr 3–4, s. 573–583; V.S. Ramachandran, *Neuronauczka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?*, przeł. A. i M. Binderowie, E. Józefowicz, Warszawa 2012; R. Passingham, *Neuronauczka poznawcza. Krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Rudnicki, Łódź 2021.

97 Zob. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, dz. cyt.

nerwowego – przedstawiciele tzw. neuronauk – dostarczają interesującej wiedzy na temat własności, które w przeszłości przypisywano właśnie duszy, a które aktualnie bada się w kontekście pracy mózgu. Choć opis działania człowieka przez pryzmat funkcjonowania mózgu i układu nerwowego nie dostarczył być może jednoznacznych odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące podłoża neuronalnego tych licznych procesów, które czynią nas ludźmi, to jednak faktem jest, że neuronaukowa wizja człowieka stanowi już wystarczający punkt odniesienia dla filozoficznej dyskusji dotyczącej specyfiki *Homo sapiens*.

W obszarze badań nad mózgiem często pojawia się pytanie o przebieg ewolucji tego szczególnego organu, zwłaszcza pod kątem naszych zdolności poznawczych. Dlaczego i w jakich okolicznościach na pewnym etapie rozwoju my, ludzie, posiadliśmy zdolność poznawania świata, myślenia i wnioskowania? W tym kontekście współczesna nauka proponuje hipotezy, które sugerują, że mózg ewoluował zasadniczo w tym celu, aby nasi przodkowie lepiej radzili sobie z wyzwaniami, które pojawiały się w ich codziennym życiu tysiące lat temu. Innymi słowy, mózg jest organem, który ewoluował – podobnie zresztą jak inne organy czy narządy – aby ułatwić nam przetrwanie, sukces reprodukcyjny i opiekę nad osobnikami spokrewnionymi. Ponieważ ludzki mózg powstał w wyniku ewolucji, to również nasz aparat poznawczy podlegał działaniu doboru naturalnego i kształtował się w taki sposób, aby zapewnić nam biologiczny sukces. Można powiedzieć, że mózgi *Homo sapiens* nie ewoluowały więc w pierwszej kolejności dla zaspokojenia jakichś wyższych potrzeb poznawczych, estetycznych

albo religijnych, lecz po to, by umożliwić przekazanie genów następnym pokoleniom⁹⁸.

Ewolucjoniści dopowiadają, że to właśnie z tego powodu w kontakcie poznawczym z otaczającym nas światem skazani jesteśmy na pewne ograniczenia. Nasze naturalne możliwości poznawcze są zbyt ubogie, by móc dotrzeć do rzeczywistości „samej w sobie”. Jak sugerują przedstawiciele tzw. ewolucyjnej teorii poznania (np. Gerhard Vollmer⁹⁹), struktury poznawcze człowieka pasują do świata tylko częściowo – dokładnie na tyle, na ile w historycznym procesie ewolucji umożliwiały naszym przodkom przetrwanie i reprodukcję. Ludzki aparat poznawczy stanowi wynik ewolucji, a jest wspólny wszystkim ludziom, gdyż jest w znacznym stopniu uwarunkowany genetycznie i podlega dziedziczeniu. Nasze subiektywne struktury poznawcze pasują zaś do rzeczywistości, gdyż w czasie ewolucji powstały jako adaptacje do realnego świata¹⁰⁰. Pasują jednak do niej tylko częściowo (nie jesteśmy bowiem w stanie np. poznawać rzeczywistości w skali mikro, a w każdym razie nie jest to możliwe bez odpowiedniej aparatury), gdyż tylko takie częściowe dopasowanie umożliwiało przeżycie naszym przodkom.

98 Zob. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 28; M. S. Gazzaniga, *Kto tu rządzi, ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*, przeł. A. Nowak, Sopot 2013, s. 64.

99 Zob. J. Wehler, *Zarys racjonalnego...*, dz. cyt., s. 67.

100 Podobnie rozwijały się zdolności poznawcze innych gatunków. Różne organizmy „poznają” świat w specyficzny dla siebie sposób, dostosowany do zróżnicowanych i zmiennych okoliczności środowiskowych, w których żyli ich przodkowie.

Pytanie o ewolucję mózgu i nasze zdolności poznawcze generuje przy okazji fundamentalną dla zachodniego sposobu myślenia kwestię relacji tego, co mentalne, do tego, co materialne¹⁰¹. Jak się ma nasze życie umysłowe – to całe bogactwo „wewnętrznych” przeżyć, utożsamiane niekiedy ze sferą duchową – do naszych ciał, a konkretnie do naszego mózgu? Czy „umysł” jest czymś całkowicie odrębnym i niezależnym od mózgu? Współczesna nauka usiłuje rzucić nieco światła na ten filozoficzny problem. W kontekście dyskusji nad specyfiką ludzkiego umysłu część współczesnych uczonych zajmuje stanowisko redukcjonistyczne, przyjmując, że procesy przetwarzania informacji przez mózg odpowiadają za całokształt zjawisk umysłowych¹⁰². Życie umysłowe to efekt skończonej liczby reakcji chemicznych i elektrycznych, które zachodzą w mózgu; ścisła zależność różnych stanów umysłu (bądź ich brak) od stymulacji (bądź uszkodzenia) pewnych obszarów mózgu to jeden z kluczowych argumentów na rzecz materialnego charakteru naszego „wewnętrznego” życia¹⁰³. Tego typu pogląd naturalistyczny wyrażał m.in. Crick. Na kartach

101 Zob. J. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Karłowski, Poznań 2010; J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010.

102 Zob. S. Pinker, *Tabula rasa...*, dz. cyt., s. 69.

103 „Sama idea, że może istnieć nieśmiertelna dusza potrafiąca rozumować, kochać, pamiętać i tak dalej, a przy tym będąca bytem metafizycznie niezależnym od mózgu, jest kompletnie nie do obrony choćby w obliczu faktu, że zniszczenie wybranych obwodów neuronalnych pozbawia żywego człowieka tych właśnie umiejętności” (S. Harris, *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, przeł. P.J. Sz wajcer, Stare Groszki 2012, s. 222).

jednej ze swoich książek zwracał się on do swojego czytelnika następującymi słowami (można je uznać za klasyczny wyraz naturalistycznego stanowiska na gruncie nauk o umyśle): „Ty, Twoje radości i smutki, Twoje wspomnienia i ambicje, Twoje poczucie tożsamości i wolna wola, nie są w rzeczywistości niczym innym niż sposobem, w jaki zachowuje się ogromny zbiór komórek nerwowych i związanych z nimi cząsteczek”¹⁰⁴. Innymi słowy, Crick redukował stany umysłowe do stanów fizykalnych, tj. procesów zachodzących w mózgu; tzw. sfera duchowa człowieka to nic innego, jak tylko manifestacja aktywności systemu nerwowego.

Redukcjonizm na gruncie neuronauki występuje w wersji mocniejszej i słabszej¹⁰⁵. Wersja mocniejsza przyjmuje, że to, co nazywamy stanami mentalnymi, to w istocie stany fizyczne; tzw. stany mentalne to jedynie użyteczna językowo fikcja, przydatna m.in. w kontekście międzyludzkiej komunikacji. W nauce jednak, jak twierdzą zwolennicy tej wersji redukcjonizmu, język odnoszący się do „stanów umysłowych” należałoby zastąpić językiem fizykalnym. Mowa potoczna odnosząca się do zjawisk mentalnych jest z punktu widzenia nauki pozbawiona wartości, bo odnosi się do czegoś, co nie istnieje (lub istnienia czego nie da się wykazać). Osobiste doznania czy pragnienia to w istocie suma określonych procesów zachodzących w mózgu. „Doznanie” i „proces fizyczny” odnoszą się bowiem do tego

104 F. Crick, *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, przeł. B. Chacińska-Abrahamowicz, M. Abrahamowicz, Warszawa 1997, s. 17.

105 Zob. J. Bremer, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 98–136.

samego zjawiska; mówiąc więc o prywatnym doznaniu, wyrażamy po prostu myśl, że zachodzą w naszym ciele ściśle określone, fizykalne procesy. Stany psychiczne są tożsame ze stanami neurofizjologicznymi, a „stan psychiczny” i „stan neurofizjologiczny” to dwie różne nazwy jednego zjawiska. Tym samym redukcja ontologiczna (umysł ma naturę fizyczną) jest tu uzupełniona o redukcję językową (terminy odnoszące się do stanów mentalnych należy przełożyć na język fizykalny). Z kolei łagodniejsza postać redukcjonizmu tłumaczy zdarzenia mentalne poprzez zdarzenia fizyczne, przyjmując, że umysł to po prostu mózg. Odrzuca jednak redukcję językową: pojęć odnoszących się do życia wewnętrznego człowieka nie da się bowiem przełożyć na język fizykalny. Subiektywnej mowy podmiotu doznającego określonych stanów mentalnych nie sposób zredukować do języka fizykalnego.

Natura umysłu od dłuższego czasu stanowi przedmiot badań naukowych, nie inaczej jest też z innymi fenomenami związanymi z człowiekiem, takimi jak moralność, wolność czy religijność, które omówione zostaną w dalszej części tego podrzędu. Wieloaspektowe podejście nauki do badania tych zjawisk widać chociażby na przykładzie moralności. Problematykę tę podejmuje się m.in. na gruncie neuronauki (a ściślej: neuroetyki¹⁰⁶), która bada mózgowie podstawy moralności, a także w obszarze socjobiologii i psychologii ewolucyjnej, które z kolei poszukują ewolucyjnie ukształtowanych źródeł

¹⁰⁶ Zob. A. Kot, *Neuroetyka – mózg a moralność*, „Edukacja Biologiczna i Środowiskowa” 2 (2018), s. 55–62.

wzorców moralnych zachowań. Te różne dziedziny nauki dokonały w ostatnich latach istotnych przeobrażeń w rozumieniu fenomenu moralności. Podały w wątpliwość m.in. zakorzeniony z zachodniej kulturze obraz człowieka jako racjonalnego podmiotu, który w pełni świadomie, niezależnie od licznych uwarunkowań biologicznych, ma naturalną skłonność do kierowania się w życiu zasadami moralnymi (tzw. syndereza). Wiele wyników badań sugeruje bowiem, że w podejmowaniu decyzji moralnych kluczową rolę pełni nie tyle (albo nie tylko) rozum, co procesy emocjonalne, których człowiek nie zawsze jest nawet w pełni świadomy.

Dyskusja nad uwarunkowaniem decyzji moralnych od procesów emocjonalnych podejmowana jest np. w kontekście słynnego „dylematu wagonika”. Dylemat ten jest dobrze opisany w literaturze¹⁰⁷, dlatego w tym miejscu ograniczę się tylko do wskazania popularnej interpretacji wyników eksperymentu. Neurobiologiczne badania reakcji mózgu na moralno-etyczne dylematy obrazują, że w przypadku osobistych (tj. wymagających bezpośredniego zaangażowania) dylematów o charakterze moralnym aktywizacji ulegają struktury odpowiedzialne za emocje. Z kolei obszary mózgu związane z wyższymi funkcjami poznawczymi (odpowiedzialnymi za racjonalne decyzje) bywają bardziej zaangażowane w przypadku dylematów czysto teoretycznych, niewymagających osobistego zaangażowania. Innymi słowy, dylematy moralne bywają odmiennie odbierane przez mózg w zależności

107 Zob. J. Vetulani, *Mózg...*, dz. cyt., s. 56–59.

od stopnia zaangażowania jednostki. Może się nasuwać wniosek, że w przypadku osobistych, bezpośrednich wyborów moralnych człowiek bardziej skłonny jest działać emocjonalnie niż racjonalnie. Takie sugestie poważnie kolidują z zakorzenionym w zachodniej kulturze (zwłaszcza w chrześcijańskiej teologii moralnej) przekonaniem, że moralność zasadza się przede wszystkim na rozumie.

Innym, nie mniej istotnym, wkładem neuronauki w refleksję nad moralnością było też odkrycie specyficznych komórek nerwowych w mózgu (tzw. neuronów lustrzanych), które według badaczy mają odpowiadać za rozpoznawanie nastrojów, uczuć i myśli innych osobników. Przypuszcza się, że to właśnie dzięki neuronom lustrzanym ludzie potrafią rozpoznawać cudze emocje oraz intencje, które nie są wyrażane werbalnie¹⁰⁸. Z ewolucyjnej perspektywy rozumienie przekonań czy intencji innych miało istotne znaczenie w budowaniu relacji społecznych, sprzyjało również przetrwaniu jednostki, która właśnie dzięki tzw. teorii umysłu była w stanie automatycznie reagować chociażby na sytuacje zagrożenia¹⁰⁹. Na temat neuronów

108 R. Passingham, *Neuronauka poznawcza...*, dz. cyt., s. 116.

109 Zob. P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2010, s. 125. Rozpoznawanie cudzych stanów mentalnych można potraktować jako mechanizm stanowiący element architektury poznawczej człowieka – jest on w znacznej mierze nieświadomy i opiera się na aktywności pewnych struktur mózgowych, które wyewoluowały u naszych przodków; zob. W. Dziarnowska, *Sposoby poznawania innych umysłów*, [w:] *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Kraków 2012, s. 495–534.

lustrzanych mówi się też w kontekście poszukiwania mózgowych podstaw moralności. Jako ludzie potrafimy, przynajmniej do pewnego stopnia, „odczytywać” stany mentalne innych osobników – przyjmujemy, że inni ludzie wykazują życie wewnętrzne (umysłowe), tzn. mają zamiary, myśli, pragnienia podobne do naszych. Ważne w tym kontekście jest to, że ten typ komórek nerwowych prawdopodobnie odpowiada za empatię oraz współczucie. Niektórzy są wręcz skłonni twierdzić, że neurony lustrzane to podstawa zachowań empatycznych; biologiczny odpowiednik zmysłu moralnego, który nakazuje człowiekowi „nie czynić drugiemu tego, co mnie niemiłe”. Jeśli rzeczywiście tak jest, to czy nasze podstawowe intuicje moralne są – przynajmniej do pewnego stopnia – uwarunkowane neurofizjologicznie? Pytanie to jest nietrywialne, chociażby w kontekście sporu o istnienie obiektywnego, niezależnego od podmiotu porządku wartości moralnych.

Wśród ewolucjonistów trwa dyskusja, do jakiego stopnia moralność jest zakorzeniona w naszej zwierzęcej naturze, a na ile pozostaje efektem kulturowych oddziaływań, które mają na celu hamować nasze popędy. Wielu badaczy sugeruje, że pewne wzorce zachowań przejęliśmy po naszych przodkach, dzielimy je też z innymi, istniejącymi współcześnie gatunkami, które są naszymi najbliższymi ewolucyjnymi krewnymi. W kontekście tej dyskusji niektórzy socjobiologowie są skłonni twierdzić, że szereg postaw, które nazywamy „moralnymi”, wyewoluowało w istocie dla ochrony naszych genów. Pojawiły się hipotezy tłumaczące pewne działania moralne (takie jak np. altruizm) jako działania w interesie naszych „samolubnych genów”, których „celem” jest zwiększenie liczby swoich kopii

w kolejnych pokoleniach. Geny określają strukturę naszego mózgu, a w efekcie niejako programują też określone wzorce zachowań, które my nazywamy moralnymi i które kodyfikujemy w postaci praw (nakazów i zakazów), nadając im kulturową podbudowę. W istocie jednak, jak przekonują niektórzy, zachowania te są w istocie działaniami na korzyść genów, zwiększając szansę na ich przetrwanie.

Interesującym przykładem myślenia w kategoriach „samolubnych genów” jest analiza działań altruistycznych. Jako ludzie miewamy naturalną skłonność do poświęcania się na rzecz innych, zwłaszcza najbliższej z nami spokrewnionych osób. Dzieje się tak jednak nie dlatego (albo: nie tylko dlatego), że kierujemy się przy tym wyższymi, zrationalizowanymi ideałami moralnymi. Działamy na rzecz innych, ponieważ to dobór naturalny faworyzował w przeszłości te osobniki, które wykazywały się altruizmem. My zaś, jako ich potomkowie, przejęliśmy od nich geny, które z kolei kształtują wzorce naszych zachowań – kształtują je w taki sposób, że sami również miewamy tendencje do działań altruistycznych. Altruizm ten jednak w pewnym sensie jest pozorny, ponieważ poświęcanie się na rzecz innych tłumaczy się tu jako działanie w interesie genów. W tym kontekście niektórzy sugerują, że szlachetne odruchy wydają się wręcz zaprogramowane genetycznie. Niezależnie od interpretacji, faktem jest, że w pewnych gałęziach psychologii ewolucyjnej w podobny sposób usiłuje się wyjaśnić genezę i specyfikę wielu innych ludzkich działań o charakterze moralnym. Filozofów z kolei prowokuje to m.in. do pytań o wartość poglądu na temat niezmiennych, absolutnych wartości moralnych.

W kontekście dyskusji nad działaniami moralnymi pojawia się często zagadnienie wolności oraz świadomości. Kwestią o doniosłym znaczeniu dla etyki – i oczywiście antropologii – jest spór o wolną wolę¹¹⁰. Czy jesteśmy istotami wolnymi, posiadającymi możliwość autonomicznego działania (bądź nie działania) zgodnie z racjami rozumu, a może jednak podlegamy jakimś deterministycznym prawidłowościom? Czy podejmowane przez nas decyzje są zależne od nas, a może są wynikiem oddziaływania czynników zewnętrznych w stosunku do „świadomego ja”? Od wielu lat nauki szczegółowe próbują podejść do tego zagadnienia, analizując je z różnych stron. Panorama poglądów w kwestii wolnej woli rozpościera się od determinizmu (który wskazuje na czynniki determinujące ludzkie działanie), przez kompatybilizm (determinizm i indywidualna wolność człowieka dają się ze sobą pogodzić) po libertarianizm (człowiek jako istot wolna w pełni decyduje o swoim losie). Warto nadmienić, że różnaitość stanowisk bywa niejednokrotnie wynikiem odmiennego rozumienia „wolności” i „determinizmu”. Przykładowo, niektóre podejścia kompatybilistyczne przyjmują koncepcję wolności jako możliwości działania w granicach narzuconych rozmaitymi zewnętrznymi uwarunkowaniami, godząc tym samym determinizm (a w każdym razie jego specyficzne rozumienie) z ideą wolnej woli.

W xx wieku wielu naukowców skłonnych było podzielać pogląd deterministyczny: wola człowieka zasadniczo nie jest

110 Zob. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2013.

wolna, lecz jest wynikiem złożonych interakcji i prawidłowości, które nie są zależne od nas jako w pełni świadomych swoich działań podmiotów. To, jak postępujemy, jest w znacznym stopniu uwarunkowane rozmaitymi czynnikami. W tym kontekście przywołać można kilka klasycznych odmian determinizmu:

- determinizm biologiczny wskazuje na biologiczne uwarunkowania działających podmiotów (wzorce zachowań mają podłoże genetyczne). Zwolennicy tego poglądu głoszą, że dziedzictwo genetyczne ma decydujący wpływ na osobowość, a tym samym na pewne indywidualne postawy, cechy czy skłonności;
- determinizm kulturowy sugeruje, że wpływ na to, jak myślimy i działamy, mają rozmaite czynniki społeczno-kulturowe, w których żyjemy. Jedną z odmian tego poglądu reprezentuje np. skrajny behawioryzm propagujący ideę, jakoby umysł człowieka był niezapisaną kartą (*tabula rasa*), wypełnianą doświadczeniami, a zachowania człowieka sprowadzały się w istocie do reagowania na bodźce płynące ze środowiska zewnętrznego – to one bowiem kształtują naszą osobowość, która jest zbiorem nawyków ukształtowanych wzmocnieniami środowiskowymi;
- determinizm biologiczno-kulturowy wskazuje na interakcję genów i środowiska w kształtowaniu cech i zachowań człowieka. Choć proporcje między czynnikami determinującymi stanowią przedmiot dyskusji, to zwraca się uwagę na fundamentalne znaczenie dziedziczności, która wyznacza ramy (granice) wpływów

środowiskowych. Środowiskowe warunki sprzyjają natomiast ekspresji cech genetycznych¹¹¹.

W historii nauki kwestię relacji między biologią a środowiskiem (natura a kultura) w kontekście rozwoju człowieka podejmowano wielokrotnie. Jako przykład można podać klasyczny determinizm psychologiczny w wydaniu psychoanalizy, który sugerował, że zachowanie człowieka jest zdeterminowane przez potrzebę rozładowywania ciągle narastających popędów i dążeń, a specyfikę postępowania w dorosłym życiu wyznacza ją doświadczenia nabyte na wczesnym etapie rozwojowym¹¹². W ostatnich latach na znaczeniu zaczął zyskiwać determinizm, mający podbudowę w niektórych wynikach neuronauki. Punktem odniesienia przez długi czas były tu eksperymenty neurologa Benjamina Libeta, który u wybranych osób badał aktywność mózgu, analizując specjalistyczne pomiary w kontekście subiektywnych spostrzeżeń osób badanych. Wyniki jego eksperymentu ukazywały zależności między wykonywaniem prostych czynności ruchowych, należącym do tego działania świadomym aktem woli i występowaniem zmian neuronalnych¹¹³. Wyniki badań Libeta wskazały, że jeszcze przed momentem uświadomienia sobie decyzji o działaniu, w mózgu człowieka zachodzi określona aktywność na płaszczyźnie fizycznej (neuronalnej), która odpowiada za to działanie. Świadoma intencja

111 Zob. A. Sperling, *Psychologia*, przeł. M. Bardziejewska i in., Poznań 1995, s. 169.

112 Zob. J. Koźmicki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 2000, s. 100.

113 Zob. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna?*, dz. cyt., s. 186.

jest więc wtórna wobec biegnących poza świadomością procesów neurobiologicznych. Skoro zaś stan fizyczny poprzedza stan mentalny, to kwestia wolnej woli staje się dyskusyjna.

Filozoficzno-metodologiczna analiza badań przeprowadzonych przez Libeta nakazuje ostrożność interpretacyjną, nie mniej wielu uczonych skłania się do przekonania, że obecnie neuronauka dostarcza materiału na rzecz stanowiska podważającego ideę niczym niezdeterminowanej wolności¹¹⁴. Jeśli akty woli stanowią bezpośredni efekt aktywności mózgu, który dostarcza „świadomemu ja” tylko decyzję o określonym planie działania, to wolna wola wydaje się ideą iluzoryczną. Podjęcie decyzji można bowiem potraktować jako wynik złożonych procesów, pozostających poza naszą świadomością. Do „świadomego ja” bowiem dociera (i to po fakcie) zaledwie część informacji, które mózg nieustannie przetwarza:

Trzeba się pogodzić z rzeczywistością – nawet jako podmiot własnego doświadczenia nie wiem tak naprawdę, co za chwilę pomyślę lub zrobię, dopóki ta myśl albo intencja nie pojawi się w moim świadomym doświadczeniu, a za te myśli i intencje odpowiadają zjawiska fizyczne i przepływy umysłowe, których nie jestem świadomy¹¹⁵.

114 Dobrym przykładem są neurobiologiczne eksperymenty przeprowadzane przez Johna-Dylana Haynesa w 2008 roku; ich interpretacja wzmacnia stanowisko deterministyczne.

115 S. Harris, *Pejzaż moralny...*, dz. cyt., s. 150.

Zbieżna z tego rodzaju poglądami jest tzw. hipoteza lewopółkulowego interpretatora, którą zaproponował neuropsycholog Michael Gazzaniga. Lewopółkulowy interpretator to struktura znajdująca się w lewej półkuli mózgu każdego człowieka. Jest ona rozumiana jako układ tłumaczący (racjonalizujący) nasze zachowania, których źródła tkwią *de facto* w ogromnej ilości aktywności mózgowych, biegnących poza obszarem „świadomego ja”. Kiedy skutki owych aktywności się ujawniają – w postaci określonych działań podmiotu – mózgowy interpretator poszukuje dla nich wyjaśnienia, a w realizacji tego celu niejednokrotnie naginać ma nawet oczywiste fakty. Hipoteza Gazzanigi sugeruje, że nasza świadoma rzeczywistość okazuje się niczym więcej, jak wtórną refleksją nad światem, który został uprzednio zbudowany przez interpretatora poza naszą świadomością¹¹⁶. Innymi słowy, do naszego „świadomego ja” mają docierać tylko wyniki aktywności mózgowej, nie dysponujemy zaś informacjami o istnieniu określonych modułów mózgu ani o tym, jak one działają¹¹⁷. W opinii niektórych hipoteza Gazzanigi stanowi kolejne wyzwanie dla tradycyjnej antropologii, ponieważ sugeruje iluzoryczność świadomego sprawstwa i wolnej woli.

Kolejnym, szczególnie interesującym z antropologicznego punktu widzenia zjawiskiem jest fenomen religii¹¹⁸. Dlaczego

116 J. Vetulani, *Mózg...*, dz. cyt., s. 63.

117 M. Gazzaniga, *Kto tu rządzi...*, dz. cyt., s. 84.

118 Od dawna trwają spory o to, jak poprawnie definiować religię. Problem jest o tyle istotny, że sposób rozumienia religii bywa ściśle powiązany z przyjętą perspektywą badawczą: „określona

i w jaki sposób rozwijały się wierzenia religijne? Dyskusje na ten temat trwają od starożytności. W czasach nowożytnych sformułowano wiele hipotez na temat genezy i ewolucji religii. Wskazać tu można propozycje socjologiczne (np. Hobbesa, Marksa, Durkheima), istotne znaczenie miały też teorie psychologiczne, który zyskały na popularności w XIX wieku i potem rozwijały się na przełomie XIX i XX stulecia¹¹⁹.

Przykładowo, Benjamin Constant wiązał genezę religii ze świadomością skończoności i kruchości ludzkiego życia: to „z idei śmierci czucie religijne bierze swe najobszerniejsze oraz najpiękniejsze rozwinięcie”¹²⁰. Feuerbach z kolei rozpatrywał wierzenia religijne jako zobiektywizowaną próbę

perspektywa teoretyczna nakłada na definicje pewne wymogi”, a „od tego, na ile trafią definicję przyjmujemy, zależy stosowność całej koncepcji do rzeczywistości empirycznej” (K. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji religii*, Poznań 2013, s. 131). Nie mniej problematyczne jest sformułowanie definicji religii, która określałaby cechy wspólne możliwie wszystkich (historycznych i obecnie istniejących) religii, a także okazałaby się na tyle ostra, że nie obejmowałaby zjawisk quasi-religijnych, np. o charakterze polityczno-ideologicznym.

119 Zob. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 21.

120 B. Constant, *O religii*, przeł. S. Kruszyńska, Warszawa 2007, s. 200. Z czasem pogląd ten spopularyzował się; w opinii wielu współczesnych myślicieli to właśnie fenomen śmierci stanowi istotny korzeń religii, zob. np.: „Twierdzę uporczywie, że po śmierci dzieje się z nami to samo, co działo się przed naszym urodzeniem. To znaczy nie było nas i nie będzie [...] Religie są protezami, które mają nam ułatwić oswojenie się z myślą o przykłej perspektywie niebytu” (S. Lem, K. Mrozewicz, *Wracam z Kosmosu* [wywiad], „Polityka” 1995, nr 41, s. 30).

wrażenia ludzkich uczuć, pragnień i wyobrażeń. Świat religii jest wytworem psychiki człowieka, a naczelną dla religii idea Boga – przejawem skłonności do antropomorfizacji. „Bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką”¹²¹, jest projekcją pragnień człowieka w wymyślone, fikcyjne zaświaty. Psychologiczną próbę wyjaśnienia genezy religii podjął również Freud, dla którego wierzenia są wyrazem niespełnionych pragnień i dążeń człowieka, a przy okazji odpowiadają na naturalne potrzeby związane z poczuciem ochrony, opieki i pocieszenia. Stąd powszechna obecność religii w kulturze¹²².

W ostatnich dekadach fenomen religijności często podejmuje się „w kluczu” ewolucyjnym, prowadząc interdyscyplinarne badania w odniesieniu do wyników antropologii fizycznej, neuronauki i psychologii ewolucyjnej. W ramach tego interdyscyplinarnego podejścia religia bywa różnie rozumiana; niektóre ujęcia traktują ją jako kosztowne – zarówno pod względem materialnym, emocjonalnym, jak i poznawczym – zaangażowanie (bądź system) o charakterze społecznym, którego cechami specyficznymi są wiara w nadprzyrodzony czynnik sprawczy obdarzony zdolnością wpływania na los ludzi oraz przekonanie o możliwości starania się o jego aprobatę¹²³. Fenomeny skła-

121 L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 25.

122 Zob. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2013.

123 Zob. D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2008; S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, przeł. M. Kolan, Kraków 2013.

dające się na tak rozumianą religię poddaje się wieloaspektowym badaniom, usiłując przy tym znaleźć odpowiedź na podstawowe pytanie: jak (i dlaczego) powstała religia?

Część religioznawców z nurtu kognitywistycznego sądzi, że wiara w istoty nadprzyrodzone to nasze ewolucyjne dziedzictwo, promowane w ciągu tysiącleci przez dobór naturalny. Jednym z pierwszych naukowców drugiej połowy XX wieku, który podjął się próby wyjaśnienia wierzeń religijnych na gruncie ewolucjonizmu (a ściślej: socjobiologii), był Edward Osborne Wilson. Uznał on, że religia to zjawisko naturalne, zapewniające ewolucyjne korzyści przedstawicielom *Homo sapiens* poprzez wspieranie poczucia tożsamości grupowej i wzmacnianie więzów społecznych¹²⁴. Biorąc pod uwagę fakt, że religia jest zjawiskiem dla człowieka ewolucyjnie kosztownym, zastanawiające jest, dlaczego w ogóle pojawiła się w ludzkiej kulturze i z jakiego powodu jest tak powszechna. Proponowane hipotezy wyjaśniające genezę religii dzielą się w tym wypadku na dwie grupy: jedna wskazuje na adaptacyjne znaczenie wierzeń religijnych, podczas gdy druga sugeruje, że religia to w istocie produkt uboczny innych adaptacji ewolucyjnych¹²⁵.

Zwolennicy pierwszego podejścia wskazują na adaptacyjne znaczenie różnych komponentów religijnych. Innymi słowy, wierzenia religijne ukształtowały się w przeszłości, ponieważ wykazywały swego rodzaju użyteczność biologiczną – sprzyjały przetrwaniu przedstawicieli naszego gatunku, pomagając

124 E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 209–233.

125 Zob. S. Atran, *Ewolucyjny...*, dz. cyt.

im uporać się z rozmaitymi wyzwaniami, jakie napotykali w ciągu tysięcy lat ewolucji. W zależności od badaczy sugeruje się zatem, że religia jest adaptacją w tym sensie, że:

- z punktu widzenia jednostki pełni ona m.in. ważną psychologicznie funkcję ochronną (dzięki systemowi przekonań na temat zbawienia czy życia wiecznego może łagodzić egzystencjalny lęk i nieść pociechę w obliczu cierpienia oraz śmierci), tłumaczącą świat (system wierzeń stanowi teoretyczny model, dzięki któremu w oczach jednostki świat nabiera cech spójności oraz zrozumiałości);
- z punktu widzenia życia społecznego przyczynia się do umacniania więzów w grupach społecznych, a to za sprawą obecnych w niej czynników konsolidujących, takich jak modlitwy, rytuały, ceremonie i inne praktyki grupowe.

Sympatycy powyższych hipotez wskazują na to, że religia – pomimo niewątpliwie wielkich kosztów ewolucyjnych (jak np. składanie ofiar), które ponoszą jednostki i całe grupy zaangażowane w praktykowanie wiary – pozostaje mimo wszystko pożytecznym mechanizmem sprzyjającym indywidualnemu dobrostanowi i scalającym całe grupy społeczne¹²⁶.

Twórcy odmiennych hipotez sugerują, że wierzenia religijne ukształtowały się jako produkt uboczny różnych biologicznych adaptacji. Innymi słowy: religia sama w sobie jest

126 Zob. R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, przeł. B. Kucharczyk, Kraków 2015, s. 222–223.

nieadaptacyjna, a uformowała się na podłożu innych adaptacji, które miały znaczenie dla przetrwania. Popularna wśród tej grupy badaczy analogia głosi, że tak jak kolor krwi człowieka nigdy nie był przedmiotem naturalnej selekcji, gdyż czerwona barwa stanowi jedynie produkt uboczny właściwości chemicznych przenoszenia tlenu, tak religia jest tylko wynikiem różnych dostosowań, nie niosąc ze sobą bezpośredniej wartości dla przetrwania. Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób miałyby przebiegać narodziny kosztownych ewolucyjnie wierzeń religijnych. Innymi słowy, produktem ubocznym jakich adaptacji miałyby się one okazać? Możliwych odpowiedzi jest wiele; znaczna część z nich stanowi wariant hipotezy głoszącej, że zjawiska składające się na religię należy wyjaśniać jako produkty uboczne funkcjonowania ludzkiego mózgu, a zwłaszcza pewnych naturalnych skłonności psychologicznych, które w innych okolicznościach wykazują istotną biologicznie użyteczność.

Część badaczy wskazuje, że religijne koncepcje tzw. istot sprawczych (agensów) są produktem ubocznym powstałych w toku ewolucji mechanizmów poznawczych, ukierunkowanych na wykrywanie sprawstwa w otoczeniu. Automatyczne przypisywanie sprawstwa innym bytom stanowiło adaptację niezbędną w radzeniu sobie w sytuacjach, które mogą stanowić zagrożenie. Ponieważ jednak automatyzm ten łatwo ulegał aktywacji na fragmentaryczne informacje pojawiające się w niejasnych okolicznościach, mógł sprzyjać powstawaniu idei podmiotów obdarzonych zdolnościami sprawczymi także wówczas, gdy takowe zdolności faktycznie nie występowały (zob. np. animistyczny sposób postrzegania rzeczywistości w religiach pierwotnych). Niektórzy sugerują, że religia jest

produktem ubocznym nieznacznie zmodyfikowanych społecznych mechanizmów przetrwania – szczególnie tych, które odpowiadają za nasze rozumienie innych ludzi (teoria umysłu). Zwolennicy tej hipotezy sugerują, że właśnie mechanizmy teorii umysłu, kluczowe w życiu społecznym, mogły jednocześnie wspierać proces kreowania idei niematerialnych bóstw, obdarzonych wysoce zaawansowanymi zdolnościami umysłowymi¹²⁷. Nie mniej interesujące są koncepcje, w świetle których religia jest rozumiana jako produkt uboczny pewnych naturalnych skłonności psychologicznych oraz wrodzonych mechanizmów wnioskowania, jak np. konformizm (uleganie autorytetom) czy nastawienie projektowe (tzw. myślenie teleologiczne, polegające na przypisywaniu celowości zjawiskom zachodzącym w otaczającym świecie).

Powyższe propozycje wykluczają możliwość, że religia miała jakieś znaczące ewolucyjne funkcje. Jej powstanie powinno się tłumaczyć jedynie jako efekt uboczny powstania innych mechanizmów, które miały w historii naszego gatunku znaczenie dla przetrwania. Na przykład Pascal Boyer zauważył¹²⁸, że religia wykorzystuje nasze wrodzone oczekiwania wobec tego, jak urządzona jest otaczająca rzeczywistość, przy czym minimalnie oczekiwania te narusza – „udoskonała” pewne idee, za pomocą których zwykle kategoryzujemy świat (np. idea „osoby”)

127 Zob. np. J. Anderson Thomson, C. Aukofer, *Dlaczego wierzymy w boga(-ów)*. *Krótki przewodnik po nauce i wierze*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2013.

128 Zob. P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?*, przeł. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa 2001.

o cechy kontrintuicyjne, a więc niezgodne ze zdroworozsądkowymi przekonaniami (np. do idei „osoby” dołączamy kontrintuicyjną cechę w postaci „braku fizycznego ciała”), czego konsekwencją może być powstanie łatwo zapadającej w pamięć koncepcji istoty nadprzyrodzonej („duch” jako „osoba”, która „nie ma fizycznego ciała”). Sukces powstawania tego rodzaju idei religijnych zawdzięcza się temu, że dopasowane są one do naszej wewnętrznej maszynerii poznawczej, przez co – oprócz tego, że posiadają obecnie znaczenie indywidualne i społeczne – wydają nam się wiarygodne i mogą z powodzeniem być przekazywane drogą socjalizacji. Podobne wyjaśnienia skłaniają niektórych badaczy do przypuszczeń, że religie czeka w istocie świetlana przyszłość – przetrwają w naszej kulturze, gdyż idee religijne łatwo ulegają aktywizacji i rozpowszechnianiu¹²⁹.

Ten krótki przegląd wybranych koncepcji z obszaru biologii, psychologii ewolucyjnej czy neurobiologii wskazuje, że nauka proponuje dziś wiele interesujących hipotez dotyczących różnych fenomenów, które przez stulecia stanowiły zagadkę. Umysł, zdolność moralnego wartościowania czy religijność zdawały się pozostawać poza obszarem naukowych dociekań, a do ich opisu używano języka metafizyki i teologii. Teologowie uważali zresztą, że w zrozumieniu genezy tych fenomenów konieczne jest wręcz odwołanie się do aktu stwórczego, gdyż – jak sądzono – materia nie jest w stanie samoistnie wytworzyć istot mogących myśleć, działać moralnie czy oddawać czci Bogu. Okazało się jednak, że współczesna nauka potrafi

129 Zob. S. Atran, *Ewolucyjny...*, dz. cyt., s. 337.

rzucić światło nawet na te fenomeny związane z człowiekiem, które przez wieki zdawały się wymykać jej metodom. Dzisiejsi uczeni proponują hipotezy dotyczące genezy i specyfiki „duchowości” (jako sumy oddziaływań w mózgu) czy religijności (jako adaptacji bądź produktu ubocznego adaptacji), włączając je przy tym w bieg naturalnego procesu, jakim jest ewolucja. Jak teologia zareagowała na te liczne wyzwania płynące ze strony dzisiejszych nauk?

6.3.3. Próba zestawienia

Chrześcijańska antropologia opiera się na wielu założeniach o biblijnym i metafizycznym rodowodzie, które w świetle osiągnięć współczesnej wiedzy zostały zakwestionowane przez naturalistycznie zorientowanych filozofów. Zestawiając chociażby katolicką filozofię człowieka z poglądami reprezentowanymi przez nurt naturalistyczny, można dostrzec duże rozbieżności w najbardziej fundamentalnych kwestiach.

W świetle teologii człowiek to istota stworzona przez Boga (na obraz i podobieństwo Boże), obdarzona stałą, niezmienną naturą nadaną mu w akcie stwórczym. Antropologia chrześcijańska uznaje pogląd, że każdej osobie ludzkiej przysługuje przyrodzona godność, a człowiek zajmuje w przyrodzie centralną pozycję. Według katolickiej teologii osoba jest istotą cielesno-duchową, a duchowa dusza, będąca bezpośrednim dziełem Boga, jest siedliskiem rozumu i wolnej woli. Dzięki rozumności, samoświadomości i wolnej woli człowiek, obdarzony

przez Boga głosem sumienia, zdolny jest do moralnego wartościowania (odróżniania dobra od zła) i działania. W świetle chrześcijańskiej etyki człowiek ma pewną wrodzoną zdolność do pojmowania podstawowych zasad moralnych i postępowania w świetle nakazu tzw. synderezy, czyli wewnętrznego głosu, który nakazuje czynić dobro i unikać zła. Naturę dobra określa Bóg, człowiek owo dobro zaś odkrywa i poznaje rozumowo. Moralność jest więc zakotwiczona na rozumie, ale także wolnej woli; rozumność i wolność są fundamentalnymi założeniami katolickiej etyki. Człowiek podejmuje działania wolne, opierając się na wskazaniach naczelnej władzy duszy, tj. rozumu.

Za kluczowy fenomen wskazujący na wyjątkowy status człowieka w świecie uznaje się naturalną skłonność do wierzeń religijnych, świadectwem czego ma być powszechność religii. Religia ma stanowić w istocie odpowiedź człowieka na Boże objawienie¹³⁰. Człowiek jest zatem nie tylko istotą moralną, lecz także z natury religijną, otwartą na transcendencję (*capax Dei*), zdolną do poznania istnienia Stwórcy i nawiązania z nim relacji. Ta relacja ma być fundamentem i celem ludzkiej egzystencji. *Katechizm Kościoła katolickiego* podaje, że „pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga. Bóg nie przestaje przyciągać człowieka do siebie i tylko w Bogu człowiek znajdzie prawdę i szczęście, których nieustannie szuka”¹³¹.

130 M. Rusecki, *Istota...*, dz. cyt., s. 239.

131 *Katechizm...*, dz. cyt., nr 27.

Z perspektywy naturalistycznej obraz człowieka jest zgoła odmienny. Człowiek to nie dzieło Boga, lecz efekt procesów ewolucyjnych, które zostały opisane przez nauki przyrodnicze. Koncepcja „natury” człowieka pozbawiona jest tu spekulatywnego dziedzictwa charakterystycznego dla antropologii chrześcijańskiej; w perspektywie naturalistycznej termin „natura” odnosi się co najwyżej do biologicznych uwarunkowań bycia istotą ludzką¹³². W świetle ewolucjonizmu człowiek jest tylko jednym z gatunków zwierząt. Różnica w stosunku do innych gatunków jest wyłącznie ilościowa (ze względu na stopień złożoności), a nie jakościowa: jako ludzie jesteśmy takim samym rodzajem bytu, jak inne gatunki zwierząt, a wszelkie odmienności – anatomiczne czy behawioralne – stanowią efekt różnic na poziomie organizacji materii wskutek działania mechanizmów ewolucyjnych¹³³. Naturalizm kwestionuje więc zakorzenioną w tradycji teologicznej ideę „łańcucha bytów”. Odrzuca koncepcję hierarchii w przyrodzie, w której naczelną pozycję miałaby zajmować istota ludzka; nie sposób bowiem określić obiektywnych kryteriów, które pozwoliłyby wykazać naszą wyższość nad innymi gatunkami. Człowiek to jedynie „produkt” procesów ewolucyjnych, a zakorzeniony w zachodniej

132 Zob. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, dz. cyt.; S. Pinker, *Biologiczna koncepcja natury ludzkiej*, przeł. P. J. Sz wajcer, A. Eichler, [w:] *Nowy renesans. Granice nauki*, red. J. Brockman, Warszawa 2005, s. 39–57; E. Neckar, *Ewolucyjna psychologia osobowości. O psychologicznej naturze człowieka w ujęciu darwinowskim*, Warszawa 2018.

133 Pogląd taki wyrażał już Darwin: K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, dz. cyt., s. 81, 122.

kulturze antropocentryzm nie ma w istocie żadnych naukowych podstaw:

ewolucjonizm zmienił optykę – to nie świat został stworzony dla człowieka, to ludzie ewoluowali tak, by dopasować się do środowiska [...] teoria Karola Darwina pokazuje, że jesteśmy jednym z milionów gatunków, nie mającym żadnych podstaw, by rościć sobie prawo do jakiegokolwiek wyjątkowości i do wyższości¹³⁴.

Naturalistycznie zorientowana filozofia odrzuca m.in. koncepcję duchowości człowieka, przedkładając fizykalistyczną interpretację relacji umysł–ciało nad interpretację dualistyczną. Złożone życie wewnętrzne człowieka traktuje się jako efekt działania mózgu: znana od biologa Karla Vogta analogia głosi, że mózg produkuje myśli, tak jak wątroba żółć. Obraz człowieka wyłaniający się z neuronauki zakłada, że neurony muszą stanowić podstawę jakiegokolwiek modelu umysłu. Naturalizm, mający w tym wypadku empirycznie ugruntowane uzasadnienie swojego poglądu, dopowiada, że to właśnie fizyczny fundament, a nie jakiś jego metafizyczny odpowiednik, stanowi istotę i jedyne wyjaśnienie stanów mentalnych człowieka.

W wielu gałęziach nauk o człowieku podkreśla się też znaczenie złożonych uwarunkowań biologicznych i psychologicznych w sferze myślenia oraz działania. Rozumność nie jest traktowana jako własność niematerialnej duszy, stworzonej w celu

134 S. Stewart-Williams, *Darwin, Bóg i sens życia. Dlaczego teoria ewolucji zmienia wszystko, co (myśleliśmy, że) wiemy*, przeł. P.J. Szwajcer, Stare Groszki 2014, s. 210.

poznawania wyższych wartości (prawda, dobro, piękno); aparat poznawczy człowieka wyewoluował bowiem do przetrwania i w tym sensie jest niejako „szyty” na miarę biologicznych potrzeb człowieka. Takie spojrzenie stanowi wyzwanie dla tradycyjnej, inspirowanej religijnie antropologii. Zdaje się bowiem przeczyć koncepcji człowieka jako racjonalnego podmiotu rozmaitych działań, eksponując pozaracjonalne, pozostające zwykle poza obszarem świadomości (instynktowne, intuicyjne), źródła postępowania.

W biologicznej naturze człowieka leży też specyficzny fenomen, umieszczany tradycyjnie w systemach religijnych i metafizycznie zorientowanej filozofii, czyli moralność. Naturalizm wskazuje na ewolucyjne źródła moralności, sugerując, że ewoluowała ona wraz z naszymi mózgami i nie ma nic wspólnego z jakimś obiektywnym porządkiem dobra i zła, postulowanym np. w systemie tomistycznym czy w filozofii personalistycznej. Współcześnie uczeni kładą nacisk na mózgowie podstawy moralności oraz rozważają ewolucyjne korzyści, które płynęły w związku z określonymi modelami zachowań, a którym wtórnie – wraz z rozwojem cywilizacyjnym – nadano moralne konotacje. W klasycznym sporze o źródła moralności nauka zdaje się podważać pogląd, jakoby moralność wypływała z rozumu¹³⁵; w podejmowaniu decyzji moralnych kluczową rolę pełnią bowiem obszary mózgu związane z przetwarzaniem emocji. Zakwestionowaniu ulega również idea niczym niezdeterminowanej wolności człowieka: obecnie trwają spory, na ile różne

135 Zob. J. Vetulani, *Mózg...*, dz. cyt., s. 53.

determinanty wpływają na nasze postępowanie i jak w tym kontekście wieloprzyczynowość ma się do subiektywnego postrzegania własnej egzystencji jako wolnej. Faktem jest, że codzienne dylematy oraz wybory moralne trudno rozpatrywać przede wszystkim w kontekście działania rozumu i wolnej woli, tak jak sugeruje pogląd zakorzeniony w katolickiej teologii moralnej¹³⁶. Wyzwanie stanowią też hipotezy dotyczące wierzeń religijnych – w świetle podejścia kognitywnego religie nie mają nadnaturalnego pochodzenia i nie są wynikiem objawienia Boga, lecz narodziły się w ścisłym związku z ewolucyjnymi losami naszych przodków, stanowiąc biologiczną adaptację bądź produkt uboczny innych adaptacji. Idee religijne są puste, nie mają realnie istniejących odniesień, a fakt, że „ludzie mają doświadczenia religijne, jest interesujące z punktu widzenia psychologii, lecz w żaden sposób nie świadczy, że istnieje coś takiego, jak wiedza religijna”¹³⁷. Nie istnieje ani metafizycznie rozumiany duch ludzki, ani odpowiadająca mu nadnaturalna rzeczywistość duchowa. My, ludzie, egzystujemy bowiem nie po to, by realizować jakieś cele duchowe i wznosić się na wyższe poziomy rozumienia – np. Boga czy obiektywnie istniejącego porządku wartości moralnych – lecz po to, by przeżyć i odnieść sukces reprodukcyjny. W realizacji tego celu wykorzystujemy najróżniejsze, pozornie odległe od siebie wzorce zachowań, których źródła tkwią w naszej biologicznej naturze. Wszelkie

136 *Katechizm...*, dz. cyt., nr 1730, 1731, 1749; zob. także: C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002.

137 A. Ayer, *Krytyka teologii*, [w:] *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 28.

fenomeny mające świadczyć o naszym wyjątkowym miejscu w przyrodzie zdają się mieć wyłącznie naturalne pochodzenie i można je wytłumaczyć w kluczu ewolucyjnym – to jest zasadnicze przesłanie wypływające z naturalistycznej interpretacji ewolucjonizmu, która kwestionuje najbardziej istotne założenia chrześcijańskiego rozumienia człowieka.

W kontekście oddziaływania naturalistycznej antropologii niektórzy współcześni myśliciele chrześcijańscy sformułowali projekt „oddolnej” filozofii człowieka (Teilhard de Chardin i jego kontynuatorzy¹³⁸), kładącej nacisk na konieczność uwzględniania w filozoficznych analizach materiału empirycznego o człowieku. Jest to swego rodzaju próba „naturalizacji” teologii, swoista reakcja na pewne uproszczenia antropologii „odgórnej”. W ramach tego podejścia interpretuje się wyniki nauk o człowieku w sposób, który mógłby wykazać zgodności między naukowym obrazem *Homo sapiens* a teologiczną wizją osoby. Jako przykład mogą tu posłużyć dyskusje wokół natury ludzkiego umysłu.

Podjmując polemikę z redukcjonizmem na gruncie filozofii umysłu niektórzy filozofowie chrześcijańscy odwołują się do wzmiankowanej już wcześniej koncepcji emergentyzmu.

Emergentyzm zakłada hierarchiczną strukturę świata fizycznego: istnieją różne poziomy rzeczywistości, a kolejne (wyższe poziomy) są uwarunkowane stopniem organizacji materii na poziomie niższym. Zrywając z ontologicznym redukcjonizmem

138 W Polsce np.: T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985.

sugeruje się tutaj pogląd, w myśl którego pewne złożone struktury, zwłaszcza w organizmach żywych, na wyższym poziomie wykazują nowe możliwości i funkcje, których nie można sprowadzić do funkcji niższych poziomów¹³⁹. Pewne własności mogą niejako „wyłaniać się” z przyrody, jak gdyby wcześniej były w niej ukryte jako potencjalności, aż do czasu zaistnienia odpowiednich warunków umożliwiających ich ujawnienie. Takimi własnościami mają być m.in. wrażliwość moralna oraz wyższe funkcje intelektualne. Jak twierdzą zwolennicy tego podejścia, tak rozumianej emergencji nie należy rozumieć jako odpowiednika metafizycznej siły witalnej przeciwstawianej determinantom fizycznym. Emergentyzm nie odrzuca idei, że to właśnie czynniki fizyczne i biologiczne stanowią konieczny warunek pojawienia się określonych własności na pewnym etapie ewolucji. Stwierdza się jednak, że te własności – jak np. wrażliwość moralna, specyficzna dla gatunku *Homo sapiens* – nie dają się sprowadzić na drodze redukcji jedynie do czynników biologiczno-fizycznych¹⁴⁰.

Stanowisko emergentyzmu jest tu interpretowane w kontekście doktryny chrześcijańskiej: pewne stany mentalne należy rozumieć jako stany emergentne (teza filozoficzna), które tworzą nową, duchową jakość w przyrodzie, wyłaniającą się w toku ewolucji Wszechświata za sprawą Boga (interpretacja teologiczna). Jak pisał Życiński:

139 J. Życiński, *Wszechświat...*, dz. cyt., s. 12.

140 Zob. E. Boné, *Bóg. Niepotrzebna hipoteza? Wiara a nauki przyrodnicze*, przeł. W. Szymona. Kraków 2004; J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, dz. cyt., s. 72.

we wszechświecie emergentnym na najwyższym poziomie interpretacji pojawiają się własności, które naturalista ontologiczny uzna za ostateczne i nieredukowalne. Filozof teista będzie w nich natomiast widział przejaw Bożego Logosu, który przez prawa przyrody objawia swą immanentną obecność w przyrodzie¹⁴¹.

W tego typu poglądach wybrzmiewa idea, że to Bóg, kierując naturalnymi procesami, w tym procesem ewolucji, odpowiada za pojawianie się w przyrodzie nowych jakości.

Taka wizja człowieka może, w opinii licznych teologów, podtrzymywać pogląd o osobie jako koronie stworzenia: człowiek jest bowiem istotą obdarzoną takimi własnościami, których nie da się wytłumaczyć sumą czynników fizycznych i biologicznych. Interpretacja teologiczna wskazywać będzie, że takie fenomeny jak świadomość refleksyjna czy różne formy doświadczenia religijnego są w istocie przejawami duchowości, której istnienie człowiek zawdzięcza zamysłowi Bożemu. Bóg ten, kontynuując proces stwarzania (*creatio continua*), na pewnym etapie ewolucji miał dokonać swego rodzaju uduchowienia materii. W tym sensie naturalny, biologiczny „początek” człowieka (hominizacja) należy odróżnić od początku metafizycznego, zainicjowanego stworzeniem duszy przez Boga (uduchowienie)¹⁴². Taka wizja nie usuwa jednak pewnych trudności związanych z procesem (a może momentem?) stworzenia duszy:

141 J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, dz. cyt., s. 77.

142 D. Lambert, *Rzykowne spotkania...*, dz. cyt., s. 204.

jeśli jest to proces, to czy można sensownie mówić o tym, że również akt stworzenia duszy jest rozciągnięty w czasie? A jeśli nie jest to proces, tylko zdarzenie dokonujące się w jednej chwili, to z którym konkretnie momentem czy epizodem procesu hominizacji należy go utożsamiać? Czy stworzenie duszy dotyczyło jednocześnie wielu par praprzodków (poligenizm) czy tylko jednej pary (monogenizm), albo jedynie poszczególnych osobników? Jak w tym kontekście wyjaśniać naturę grzechu pierworodnego? Na żadne z tych pytań współczesna teologia nie ma łatwych, jednoznacznych, gotowych odpowiedzi¹⁴³.

Dla osłabienia naturalistycznej koncepcji relacji psychofizycznych niektórzy myśliciele chrześcijańscy odwołują się też do innych ujęć współczesnej filozofii umysłu, np. do dualistycznej koncepcji Johna Carewa Ecclesa, który twierdził, że umysł jest innym rodzajem bytu niż mózg. Swego czasu jednym z poważniejszych wyzwań dla redukcjonistycznej teorii umysłu było też wyjaśnienie specyfiki tzw. qualiów, czyli świadomie doświadczanych jakości o charakterze subiektywnym, prywatnym (np. moje indywidualne, „prywatne”, odbijające się w świadomości odczuwanie bólu czy przyjemności). Qualia wiążą się z perspektywą pierwszoosobową, są własnościami wewnętrznymi moich osobistych przeżyć i wyrażają się w naturalnym doświadczeniu „bycia mną”. Kwestią problematyczną staje się natomiast próba

143 T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, s. 108. Zob. także J.M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988.

przełożenia tych subiektywnych jakości na zobiektywizowany język nauki. Skoro wyrażenie osobistych doświadczeń jest niezwykle trudne nawet w języku potocznym – o czym przekonujemy się, gdy np. chcemy zakomunikować innym o przeżywanych przez nas smutkach czy radościach – to sprawa dodatkowo się komplikuje, gdy zachodzi próba wyrażenia tych subiektywnych jakości w technicznym języku nauki, który operuje terminami wskazującymi na neuronalne korelaty świadomości¹⁴⁴. Dostęp do qualiów jest bezpośredni z perspektywy pierwszoośobowej („ja”), ale czy (i ewentualnie w jakim zakresie) dostęp do nich mają osoby trzecie? Ten dylemat sprawia, że w opinii niektórych qualia całkowicie wymykają się poznaniu naukowemu, są niewyraźne w języku specjalistycznym i zarazem stanowią pretekst do zakwestionowania teorii redukcjonistycznej:

organizm ma z istoty stany mentalne wtedy i tylko wtedy, gdy jest coś takiego, jak bycie tym organizmem – coś co jest jakby dla tego organizmu. Możemy to nazwać subiektywnym charakterem doznań. Nie uchwytuje go żadna ze znanych ostatnio obmyślonych redukcyjnych analiz tego, co mentalne [...] każdy subiektywny fenomen jest istotnie związany z jednym jedynym punktem widzenia i nieuchronne wydaje się to, że obiektywna teoria fizykalna pominie ten punkt widzenia¹⁴⁵.

144 Zob. A. Klawiter, *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji*, [w:] *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Kraków 2012, s. 353–394.

145 T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 204–205.

Natura pewnych zjawisk umysłowych sprawia, że – jak zasugerował Thomas Nagel – są one czymś niesprowadzalnym do biologicznych struktur i funkcji układu nerwowego.

W świetle takiego stanowiska świadomość stanowi swego rodzaju zagadkę, a związane z nią subiektywne zjawiska (przeżycia świadome) zdają się nie podlegać badaniu w oparciu o intersubiektywne metody. Oponenti wskazują tu jednak na pewną arbitralność w podejściu do analizy fenomenu świadomości, sugerując przy tym możliwość poszukiwania mózgowych determinant świadomości i konieczność rozróżniania między samym przeżywaniem qualiów, ich fizyczną naturą oraz poznawczym dostępem do procesów odpowiedzialnych za wystąpienie określonego przeżycia psychicznego¹⁴⁶. W tym kontekście nie przekonuje ich też dualizm duchowego umysłu i materii: hipoteza dualistyczna generuje bowiem znacznie więcej problemów badawczych i interpretacyjnych, jawi się jako pozbawiona przekonujących podstaw empirycznych¹⁴⁷.

Kontrowersja umysł–ciało jest przykładem problemu, który od pewnego czasu przenosi się z metafizyki oraz filozofii umysłu na obszar dyskusji na styku nauki i wiary. Takich elementów spornych jest tutaj oczywiście więcej – wyzwania, które dla chrześcijańskiej koncepcji człowieka płyną ze strony

¹⁴⁶ Zob. A. Klawiter, *Świadomość...*, dz. cyt.

¹⁴⁷ V.S. Ramachandran, W. Hirstein, *Trzy prawa qualiów. Co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego Ja*, [w:] *Formy aktywności umysłu. Ujęcie kognitywistyczne*, t. 1, red. A. Klawiter, Warszawa 2008, s. 324–363.

współczesnych nauk, dotyczą różnych fenomenów, tradycyjnie rozpatrywanych na gruncie filozoficznej antropologii. Obecnie filozoficzne interpretacje wyników nauki bywają bardzo odmienne. Z jednej strony mogą one zmierzać w stronę naturalistycznego scjentyzmu, podczas gdy dla niektórych myślicieli stanowią pretekst do stanowisk, które zdają się współgrać z tradycyjną doktryną chrześcijańską.

W tym drugim przypadku stanowiska naturalistyczne i redukcjonistyczne (całokształt życia umysłowego jest redukowany do poziomu materialnego, tzn. do oddziaływania elementów organizmu oraz ich wzajemnej konfiguracji) ocenia się negatywnie. Zwraca się uwagę, że „potrzebna jest bogatsza narracja na temat ludzkiej tożsamości, nieprzecząca wiarygodnym, naukowym sposobom przedstawiania człowieczej natury, lecz zarazem dążąca do ich uzupełnienia za pomocą środków niedostępnych środkom empirycznym”¹⁴⁸. Przeciwnicy wskazują tu z kolei, że tego typu antyredukcjonistyczne myślenie grozi tworzeniem dowolnych konstruktów teoretycznych, pozbawionych empirycznych podstaw. Antynaturalizm jawi się w tym kontekście jako bezwartościowy z poznawczego punktu widzenia, głównie z tego względu, że arbitralnie zakłada istnienie takich poziomów rzeczywistości i rodzajów bytów (jak niematerialna dusza), które stanowią co najwyżej przedmiot wiary, a nie wiedzy; w tym sensie np. koncepcja duchowej

148 A. McGrath, *Patrzę szerzej. Dialog teologii i nauki*, przeł. E. Lizak, Poznań 2021, s. 265; zob. także J. Hick, *Nowe pogranicze religii i nauki. Doświadczenie religijne, neuronauka i Transcendentne*, przeł. J.A. Lipski, Łódź 2019, s. 326–327.

duszy narusza zasadę „ekonomii myślenia” i nie ma żadnej mocy wyjaśniającej. Naturalistyczne podejście pozwala zaś satysfakcjonująco wyjaśnić pewne fenomeny, takie jak np. relacje umysł–ciało, wskazując na mózgowe źródła i determinanty stanów mentalnych. W świetle zarysowanych tu koncepcji można powiedzieć, że w istocie spór między naturalistycznym i chrześcijańskim spojrzeniem na człowieka w znacznym stopniu sprowadza się do pytań o ich filozoficzno-metodologiczne fundamenty¹⁴⁹.

149 Zob. rozdz. 1.

7

Światopoglądowe odniesienia sporów nauka–religia

Jak pokazał przegląd dotychczasowych zagadnień, różne kwestie z pogranicza nauki i religii budzą kontrowersje, a tym samym stają się przedmiotem filozoficznych sporów oraz dyskusji. Historia pokazuje, że świat zachodni był wielokrotnie świadkiem zażartych polemik światopoglądowych, które toczyły się właśnie w kontekście relacji między naukowym a religijnym obrazem rzeczywistości¹. Nie inaczej jest także dzisiaj. Spory na styku nauki i wiary toczą się nieustannie, sprzyjając – tak jak dawniej – radykalizacji stanowisk, których skrajnymi postaciami bywają dziś m.in. fundamentalizm religijny i wojujący ateizm.

1 Zob. np. dwutomową monografię: G. Minois, *Kościół i nauka...*, dz. cyt.

Problematyka o charakterze filozoficzno-światopoglądowym stanowi, rzecz jasna, nie tylko przedmiot akademickich sporów oraz dyskusji. Kwestie z pogranicza nauki i religii podejmuje się także poza murami wyższych uczelni, np. w gronie rodzinnym czy wśród przyjaciół i znajomych. Dyskusje te przenoszą się również do kultury masowej, a niejednokrotnie stanowią tło sporów politycznych: w przeszłości dobrym tego przykładem był tzw. małpi proces w USA (1925 rok), a obecnie za przykład mogą posłużyć niektóre kontrowersje bioetyczne toczące się wokół pytań o rozumienie człowieka na różnych etapach jego rozwoju.

Czy ludzki zarodek to tylko „zlepek komórek”, a może „osobowy podmiot praw” (w tym prawa do życia), obdarzony duchową i nieśmiertelną duszą, nadaną mu przez Boga? Czy ludzie religijni są nietolerancyjni? Czy ateistów cechuje relatywizm w sferze moralnej? To tylko niektóre z pytań, które pojawiają się w kontekście światopoglądowych dyskusji między teistami a ateistami. Niestety jakość wielu wypowiedzi argumentacyjnych przedstawicieli różnych stron sporu – zwłaszcza tych najbardziej radykalizowanych – może budzić poważne zastrzeżenia.

W związku z faktem, że światopoglądowe odniesienia filozoficznych sporów na styku nauki i wiary cieszą się tak szerokim oddziaływaniem społecznym, warto zastanowić się nad sposobem, w jaki są prowadzone. W podrozdziale 7.2 zaproponuję kilka zasad, które mogą okazać się dobrym punktem wyjścia do refleksji nad przebiegiem dyskusji o światopoglądowym wydźwięku. Kluczowym elementem tego rozdziału jest zaś dyskusja wokół różnic między światopoglądami, zbudowanymi w oparciu o pewne konsekwencje wypływające z odmiennych

obrazów świata. Konsekwencje te bywają niekiedy daleko idące, obejmując rozmaite kwestie związane z rozumieniem człowieka, a także podzielanym systemem wartości czy wreszcie sposobem codziennego życia. Różnice te zostaną zilustrowane na przykładzie zagadnienia, które jest ważną częścią bodaj każdego dojrzałego światopoglądu, a które ogniskuje się wokół kwestii o wyrażnym zabarwieniu egzystencjalnym: czy życie człowieka (i Wszechświat, którego jesteśmy częścią) ma sens?

Właściwe rozważania należy poprzedzić kilkoma istotnymi uwagami terminologicznymi. Istnieje wiele określeń „światopoglądu”. Przykładowo, *Encyklopedia PWN* podaje, że światopogląd to „zbiór ogólnych przekonań dotyczących natury świata, człowieka i społeczeństwa, miejsca człowieka w świecie, sensu jego

-
- 2 „Sens życia” bywa różnie rozumiany i w tej materii nie ma zgody ani wśród filozofów, ani wśród przedstawicieli innych gałęzi wiedzy. Zob. T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989, s. 171; H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 338–379; P. Kozera-Mikuła, *Sens życia – analiza pojęcia w świetle nauk humanistycznych*, „Psychologia Rozwojowa” 25 (2020) nr 2, s. 9–28; A. Płoszczyniec, *Czy sens życia jest tym samym co cel życia? Rozważania aksjologiczne*, „Analiza i Egzystencja” 37 (2017), s. 43–60, <https://doi.org/10.18276/aie.2017.37-03>. W następnych partiach pracy będę odnosił słowo „sens” do obiektów i procesów pozajęzykowych („Wszechświat”, „człowiek”, „życie człowieka”), zestawiając znane z tradycji religijnej rozumienie „sensowności” świata oraz ludzkiej egzystencji (ufundowanej w przekonaniu, że wszystko, co istnieje, odgrywa istotną rolę w boskim planie, tzn. ma pewien wewnętrzny cel oraz stanowi wartość szczególnego rodzaju) z poglądami odmiennymi, które kwestionują tak rozumiany sens świata i życia człowieka.

życia oraz wynikających z tego wartościowań i ideałów wyznaczających postawy życiowe ludzi i sposób ich postępowania”³. Na tak rozumiany światopogląd składają się trzy klasy zdań⁴:

- a) zdania opisowe, dotyczące rozumienia świata jako całości, a przy tym odpowiadające na pytanie o miejsce człowieka w przyrodzie i społeczeństwie oraz sens życia („zbiór ogólnych przekonań dotyczących natury świata, człowieka i społeczeństwa, miejsca człowieka w świecie, sensu jego życia”);
- b) zdania wartościujące, które odnoszą się do przyjętego przez jednostkę układu aksjologicznego („zbiór wartościowań i ideałów”);

-
- 3 Cyt. za: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/swiatopoglad;3984412.html> (dostęp: 15.03.2024). W podobny sposób rozumiał światopogląd Michał Hempoliński: „W węższym sensie światopogląd to zbiór najogólniejszych sądów opisowych o świecie jako całości, zwłaszcza sądów o naturze i strukturze świata, o pochodzeniu i naturze człowieka i jego miejscu w świecie. W sensie szerszym światopogląd to złożony kompleks sądów opisowych i wartościujących (aksjologicznych) oraz postaw życiowych, przede wszystkim moralnych, ukierunkowujących zwłaszcza działania interpersonalne i społeczne. Cechą charakterystyczną światopoglądu (w szerokim rozumieniu) jest dążenie do określenia sensu ludzkiego życia w połączeniu z przypisywaniem światu, w którym człowiek żyje, określonej wartości” (M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 47).
- 4 Zob. A. Brożek, *Światopogląd a filozofia – charakterystyka systematyczna*, [w:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek i in., Lublin 2011, s. 17.

- c) zdania normatywne, które wyznaczają postawy życiowe i sposób działania („postawy życiowe i sposób postępowania wyznaczany przez wartościowania i ideały”).

Próbując odpowiedzieć na pytania, w jaki sposób kształtuje się światopogląd jednostki i jakie mogą być jego źródła, należałoby uwzględnić szereg czynników: począwszy od indywidualnych predyspozycji osobowościowych, poprzez socjalizację, rozległy kontekst historyczny i społeczno-kulturowy, aż po unikalne doświadczenia życiowe. W sporach światopoglądowych, które dotyczą kwestii z pogranicza nauki i religii, oczywistym tłem dyskusji oraz polemik są przekonania na temat wartości przekonań religijnych, posiadana wiedza naukowa, a także osobiste – choć nie zawsze wyrażane wprost – filozoficzne poglądy na naturę świata i człowieka. W takim rozumieniu każdy światopogląd bazuje na filozofii, a w dojrzałej postaci po prostu jest pewną życiową filozofią.

Dyskusje na styku nauki i wiary toczą się często między dwoma przeciwstawnymi światopoglądami. Po jednej stronie jest światopogląd teistyczny, oparty na przekonaniach religijnych oraz filozofii o charakterze metafizycznym – otwartej na pytania i problemy nierozstrzygalne na gruncie nauk matematyczno-empirycznych oraz akceptującej propozycje ontologiczne wykraczające poza naturalizm. Po drugiej jest światopogląd ateistyczny, zwłaszcza ten inspirowany wiedzą naukową i filozofią scjentyistyczną o charakterze antymetafizycznym (naturalistycznym), przy jednoczesnym areligijnym nastawieniu. W sporach dotyczących kwestii na styku nauka–religia zazwyczaj ujawniają się te dwa typy światopoglądu i ich rozmaite odmiany. W dalszej części książki zostaną one ze sobą zestawione i omówione

na wybranych przykładach, w kontekście problemu związanego z pytaniem o sens życia i sens Wszechświata. Problem ten wyłania się w dyskusjach na styku nauki i wiary, co znajduje odzwierciedlenie w literaturze⁵.

Zagadnienie to zasługuje na poruszenie również z innych względów. Stanowi ono dobrą ilustrację możliwych różnic między światopoglądami, ukazując ich wewnętrzną złożoność – odnoszącą się do powiązań między sądami opisowymi, wartościującymi i normatywnymi, które wchodzi w skład każdego dojrzałego i spójnego światopoglądu. Ponadto uwypukla ściśle powiązanie światopoglądu z różnymi ideami filozoficznymi.

5 Zob. S. Stewart-Williams, *Darwin...*, dz. cyt.; W. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, dz. cyt.; M. Heller, *Sens życia...*, dz. cyt.; J. Życkiński, *Wszechświat...*, dz. cyt.

7.1. Sens życia i sens Wszechświata

Dzieje filozofii świadczą o tym, że zagadnienia pojawiające się w obszarze relacji nauka–religia niejednokrotnie prowokowały do stawiania pytań o sens Wszechświata i ludzkiego istnienia. Problem ten wybrzmiewał już u starożytnych, którzy często podejmowali refleksję nad losem człowieka w ścisłym powiązaniu z przyrodniczym obrazem rzeczywistości⁶. W ciągu wieków do tej kwestii powracano wielokrotnie i formułowano w tym kontekście różne odpowiedzi. Świadczy to poniekąd o tym, że sam problem „czy świat ma sens?” pozostaje otwarty i prawdopodobnie nigdy nie uzyska satysfakcjonującego powszechnie rozstrzygnięcia. Mimo to warto przyrzeć się różnym stronom tego filozoficznego sporu, próbując umiejscowić pojawiające się w dyskusjach argumenty w kontekście zagadnień na styku nauka–religia.

Jak zauważył Heller, „pytania o sens człowieka i sens Wszechświata są ze sobą ściśle powiązane [...] [Jeśli] Wszechświat ma sens, to sens ten prawdopodobnie obejmuje także człowieka, ponieważ człowiek jest częścią – więcej, elementem struktury – Wszechświata”⁷.

6 Zob. par. 2.1.2.

7 M. Heller, *Sens życia...*, dz. cyt., s. 168; zob. także T. Czeżowski, *Pisma...*, dz. cyt., s. 174.

Wielu filozofów, bazując często na wynikach współczesnej nauki, usiłuje podjąć metafizyczne pytanie dotyczące sensu różnych aspektów poznawalnej rzeczywistości. Nie wszyscy jednak uważają, że problem ten w ogóle wymaga jakiegokolwiek refleksji. Budzi on bowiem poważne trudności językowe (choćby z tego względu, że termin „sens” funkcjonuje w filozofii jako struktura polisemantyczna), a także interpretacyjne, w efekcie czego, jak twierdzą niektórzy, należałoby go odrzucić, tak jak porzuca się każdy nienaukowy pseudoproblem, którego nie sposób jednoznacznie sformułować i poddać analizie. Niemniej pomimo sygnalizowanych trudności pytanie o „sens życia i świata” wraca, i to nie tylko w refleksjach teologów.

Ciekawym punktem odniesienia są w tym kontekście wcześnie poglądy Ludwiga Wittgensteina. Filozof ten uchodzi za jednego z głównych inspiratorów ruchu neopozytywistycznego. W słynnym *Traktacie logiczno-filozoficznym* wyraził znany pogląd, że o tym, „co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁸. Jednym z celów Wittgensteina było przeprowadzenie metodologicznej linii podziału między sensownymi zdaniami nauki (tj. przyrodoznawstwa, którego zdania odzwierciedlają rzeczywistość) a zdaniami metafizyki, które mają składać się z nazw logicznie pustych. Z tego rozróżnienia skorzystali później pozytywiści logiczni, przy czym poglądy te zradikalizowali – wyeksponowali wartość nauki jako jedyne sposoby zdobywania rzetelnej

8 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2012, s. 3 (Biblioteka Klasyków Filozofii).

wiedzy o świecie, a metafizykę uznali za dziedzinę jałowych spekulacji, pozbawionych jakiejkolwiek wartości poznawczej. Sam Wittgenstein jednak takiego radykalizmu zdawał się nie podzielać. Nie bez znaczenia jest zresztą fakt, że nawet *Traktat...* zamknął uwagami na temat sensu życia i świata.

Uwagi te można interpretować jako wyraz przekonania o tym, że choć rozważania metafizyczne nie przynoszą poznawczych rezultatów w takim znaczeniu, w jakim przynoszą je nauki, to jednak metafizyka zdaje się istotna z egzystencjalnego punktu widzenia. Przejawem intelektualnej uczciwości w podejmowaniu kwestii metafizycznych jest jednak zachowanie filozoficznej ostrożności i poznawczej skromności, ponieważ zagadnienia metafizyczne pozostają językowo niewyraźne; są one – jak to ujął Wittgenstein – „mistyczne”: „6.44. Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest” [...] 6.522 Jest zaiste coś niewyraźnego. To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne”⁹. Jak zauważył Wittgenstein, nauka wprawdzie informuje o faktach, ale jednocześnie nie daje odpowiedzi na kluczowe pytania natury egzystencjalnej: „6.52 Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź”¹⁰. Dla Wittgensteina był to jeden z tych obszarów, w których można dostrzec napięcie między nauką a metafizyką, między naukowym a metafizycznym obrazem świata.

9 L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 81.

10 L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 82.

Ten drugi stanowi próbę wyrażenia tego, co istotne – zwłaszcza z punktu widzenia specyficznej sytuacji egzystencjalnej podmiotu poznającego – a czego niestety językowo wyrazić się nie da¹¹. „Metafizyka jest w rozumieniu Wittgensteina próbą powiedzenia czegoś niesłychanie ważnego, czegoś co decyduje o sensie naszego życia. Jest próbą wyrażenia tego, co mistyczne – próbą tragiczną, albowiem to, co mistyczne, jest właśnie niewyrażalne”¹². Stąd słynna konkluzja *Traktatu...*, wyrażająca się w stwierdzeniu, że „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”¹³.

7.1.1. Iluzja sensu?

Mimo zastrzeżeń Wittgensteina, wielu naukowców, filozofów i teologów postanowiło jednak przemawiać językiem metafizyki i pytać o sens świata oraz ludzkiego życia. Pytania te pojawiały się chociażby w kontekście egzystencjalnych wyzwań czy – jak mówił Karl Jaspers¹⁴ – „sytuacji granicznych”, w które uwikłany jest każdy człowiek, a do których należą

11 Por. także: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 84–85.

12 W. Sady, *Wprowadzenie*, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 20.

13 L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 83.

14 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 1995, s. 13.

m.in. konieczność cierpienia, podleganie przypadkowi czy nieuchronność śmierci. Na tym polu temat „sensu” oczywiście chętnie podejmowali i podejmują teologowie. W perspektywie chrześcijańskiej świat jest przepojony sensem, jest światem „najlepszym z możliwych” (Leibniz). Z takiego obrazu przyrody wyłania się optymistyczna antropologia: sensowne jest również ludzkie życie, i to niezależnie od subiektywnych przekonań jednostki oraz jej psychologicznego poczucia, gdyż sens życia człowieka jest ugruntowany w czymś niezależnym od nas samych¹⁵. Człowiek został stworzony jako „korona stworzenia”, na obraz i podobieństwo Boga; sens ludzkiego życia jest ufundowany w akcie stwórczym Boga. W tej perspektywie nawet śmierć nie jest czymś przerażającym. Kres ziemskiego życia nie jest bowiem kresem życia w ogóle. Chrześcijańska eschatologia spogląda na los człowieka w kontekście idei zmartwychwstania i obietnicy wiecznego życia.

Chrześcijańska myśl przepojona jest więc swego rodzaju antropologicznym optymizmem, a optymizm ten ma podłoże biblijno-teologiczne, choć warto dodać, że niektórzy chrześcijańscy myśliciele usiłowali wykazać sensowność ludzkiego życia także poza religijnym kontekstem. Przykładowo, dominikanin Józef Maria Bocheński argumentował, że sensowność ludzkiej egzystencji można rozpatrywać w kontekście życia doczesnego¹⁶. Otóż według tego filozofa o sensowności życia należy mówić w dwóch przypadkach: gdy człowiek do czegoś

15 Zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 1980, s. 264.

16 J.M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Warszawa 1993, s. 7–22.

dąży (ma jakiś cel) albo gdy używa chwili. Bazując na tych założeniach, Bocheński argumentował, że życie większości ludzi ma sens właściwie przez większość chwil ich egzystencji. Pozwalałoby to stwierdzić, że generalnie można uznać życie ludzkie za sensowne, a pogląd przeciwny („życie żadnego człowieka nie ma w żadnej chwili sensu”) należałoby uznać za fałszywy. Analizy Bocheńskiego są ciekawym przykładem podejścia analitycznego do problemu sensowności ludzkiego życia, który jednocześnie współgra z chrześcijańską koncepcją człowieka.

Nie wszyscy współcześni myśliciele podzielają jednak optymistyczny pogląd wyrażany w chrześcijańskiej doktrynie i przez chrześcijańskich filozofów. Niektórzy zdecydowanie odrzucają przekonanie o istnieniu jakiegoś obiektywnego, tj. niezależnego od umysłu, sensu ludzkiej egzystencji. Okoliczność związana z faktem, że idea sensu tak bardzo zakorzeniła się w naszej kulturze, tłumaczy się naturalnymi własnościami podmiotów, a konkretnie: specyficzną, psychofizyczną konstrukcją człowieka. Skłonność do myślenia kategoriami „sensu” traktuje się m.in. jako efekt uboczny funkcjonowania ludzkiego mózgu, który w toku ewolucji wykształcił zdolność do wykrywania regularności w otoczeniu i przetwarzania informacji tak, by nadać im spójną formę. Skutkiem ubocznym tej niewątpliwie przydatnej ewolucyjnie zdolności jest doszukiwanie się prawidłowości również tam, gdzie w istocie one nie występują. Zakorzeniona w kulturze idea sensu życia ma być ugruntowana w tej właśnie naturalnej zdolności. W tym kontekście niektórzy sugerują, że rozmyślanie o sensowności życia jest niczym innym, jak tylko wyrazem psychologicznych potrzeb i zakorzenionej w naszej naturze skłonności do myślenia życzeniowego:

chcemy, aby świat i nasze życie miało sens, było wartościowe, i to w jakimś głębszym, metafizycznym znaczeniu. Świat, który jest sensowny, jawi się bowiem jako bardziej zrozumiały, spójny, dostosowany do naszej maszynierii poznawczej. Czy jednak istnieją powody, by kategorię „sensu” uznać tu za coś więcej niż mrzonkę naszego umysłu? Czy Wszechświat ma sens?

Naturalistycznie zorientowani filozofowie, jak np. Ray Brassier, uważają, że wskutek rozwoju nauki dysponujemy dziś wiedzą pozwalającą konstruować taki obraz świata, w którym w ogóle nie trzeba odwoływać się do kategorii „sensu”. W takim naukowym obrazie świata

zrozumiałość zostaje oderwana od sensu: konceptualna racjonalność nowożytnej nauki rezygnuje ze struktur narracyjnych, które nadal dominują w teologii i teologicznej metafizyce. Oznacza to decydujący krok naprzód w powolnym procesie stopniowego uwalniania się ludzkiej racjonalności od mitologii, która polega zasadniczo na interpretowaniu rzeczywistości przez pewną narrację. Świat nie posiada autora i nie istnieje żadna opowieść wpisana w strukturę rzeczywistości¹⁷.

Filozof ten nie tylko zanegował wartość tradycyjnych konstruktów metafizyczno-teologicznych, lecz także podał w wątpliwość projekty tych myślicieli, według których człowiek jest w stanie samodzielnie kreować sens swojego życia i kształtować

17 R. Brassier, *Jestem nihilistą, bo wciąż wierzę w prawdę*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 16 (2011) nr 1, s. 183.

swoją istotę¹⁸. Takie rozwiązanie również wydało się Brassierowi nie do przyjęcia, gdyż współczesny stan wiedzy pozwala wnosić, że „sensy generowane przez świadomość będą mogły być zrozumiane i wyjaśnione jako produkty bezcelowych, choć doskonale rozumiałych procesów o charakterze zarazem neurobiologicznym i socjohistorycznym”¹⁹. Brassier zasugerował, że idea sensu życia jest w istocie ideą iluzoryczną. Sens nie jest cechą żadnego przedmiotu, jest on wyłącznie pustym konstruktem umysłu człowieka.

Taka perspektywa jest wyzwaniem dla światopoglądu teistycznego. W swoich poglądach Brassier nie popadł w epistemologiczny sceptycyzm, nie stwierdził też – za postmodernistami – że kategorię „prawdy” należy zastąpić swobodną „interpretacją”. Ideałem poznania pozostaje dla niego poznanie naukowe. W jego oczach nauka jest w stanie dociekać prawdy o rzeczywistości i czyni to znacznie skuteczniej niż teologiczna metafizyka, w naturze której leży budowanie całościowych obrazów świata – obrazów, które są nieuprawnione, a właściwie zbędne, zwłaszcza w świetle poznawczych sukcesów nauki. „Zrozumiałość oderwana od sensu” stanowi według Brassiera kluczowy element dojrzałego, tj. pozbawionego metafizycznych odniesień, myślenia o świecie.

Rozważając antropologiczne konsekwencje wypływające z tego stanowiska, można by dojść do przekonania, że w świetle osiągnięć współczesnej nauki także człowiek został definitywnie

18 Zob. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.

19 R. Brassier, *Jestem...*, dz. cyt., s. 183.

obdarty z narracji metafizycznej, w którą „wplątało” go m.in. chrześcijaństwo. Warto w tym miejscu dodać, że poglądy Brassiera nie są rewolucyjne. Jak pokazuje historia, zbliżonym tropem myślenia poszło w ostatnich dziesięcioleciach wielu myślicieli. Zakwestionowanie idei sensowności ludzkiego życia wybrzmiewało m.in. w poglądach filozofów podejmujących problematykę egzystencjalną. Warto prześledzić dokładnie kilka wybranych ujęć i potraktować je jako świadectwa koncepcji znacząco odmiennych od propozycji chrześcijańskiej. Za przykład posłużą tu idee filozoficzne trzech filozofów, u których negacja koncepcji sensu ludzkiego życia przybrała szczególnie radykalną postać, a są nimi: Emil Cioran, Peter Wessel Zapffe i Jean Améry²⁰.

W świetle poglądów Ciorana sens życia jawi się jako idea absurda: narodziny człowieka to dzieło przypadku, a w ludzki

20 Poglądy tych myślicieli niełatwo jest umiejscowić w kontekście znanych xx-wiecznych nurtów filozofii. Pomimo zainteresowania szeroko rozumianą problematyką egzystencjalną trudno uznać ich za reprezentantów współczesnego egzystencjalizmu w stylu Marcela czy Sartre’a. Cechował ich indywidualizm zarówno w życiu, jak i w filozofii (a właściwie życie splatało się w ich wypadku z filozofią w nie mniejszym zakresie niż u starożytnych reprezentantów szkół hellenistycznych), co może nastroczać pewnych trudności interpretacyjnych w kontekście wyzwań historiografii filozofii (podobnych przykładów dostarcza myśl polskich intelektualistów w stylu Stanisława Ignacego Witkiewicza, Henryka Elzenberga czy Stanisława Lema). W tym opracowaniu nie będę szczegółowo omawiał filozoficznych podstaw poglądów tych myślicieli, lecz skupię się na wyeksponowaniu kluczowych idei obecnych w ich pracach – istotnych dla filozofii człowieka oraz dla analiz światopoglądu naturalistycznego, które podejmuję w tej części książki.

los nie ma wpisanego żadnego celu. Cioran zakwestionował zarówno chrześcijańską koncepcję godności osoby i jej wyjątkowego statusu w przyrodzie, jak i świecką tradycję oświeceniową, wyrażającą optymistyczną wiarę w naturalne możliwości człowieka oraz dziejowy postęp ludzkości. Antropologia rumuńskiego filozofa była nacechowana naturalistycznie. Człowiek rozumiany jest jako zwierzę, które na pewnym etapie ewolucji pojawiło się w przyrodzie, by żyć jak inne gatunki zwierząt, tj. zgodnie z prawidłami natury i – co szczególnie wybrzmiewa u Ciorana – bez rozbudowanej świadomości refleksyjnej. Na pewnym etapie historii naturalnej człowiek stał się jednak istotą myślącą, rozważającą własny los. Według Ciorana był to fundamentalny krok ku naszemu egzystencjalnemu zatraceniu: to właśnie świadomość, zwłaszcza świadomość siebie i świadomość kruchości, a nawet absurdalności swojego losu, stała się przyczyną odejścia człowieka od instynktownego trybu życia i zerwania wcześniejszych więzów z naturą. To za sprawą refleksyjnej świadomości pojawiły się w świecie i rozwinęły cierpienia psychiczne²¹.

W wielu punktach światopogląd Ciorana stanowi właściwie przeciwieństwo światopoglądu teistycznego. Człowiek nie jest żadnym ukoronowaniem dzieła stworzenia ani szczytem ewolucji. Wręcz przeciwnie: to „gatunek biologicznie upośledzony”, „anormalne, chorujące zwierzę”, przykład „antynatury”, byt „pod względem psychicznym bardziej pokraczny niż

21 Zob. E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 86–87.

dinozaur pod względem fizycznym”²². Wewnętrzne życie duchowe, związane ze świadomością i wyższymi funkcjami kognitywnymi, to nie powód do kosmicznego egalitaryzmu, lecz przeciwnie: to owoc biologicznego schorzenia i przejaw anomalii życia. Ludzka osoba rozumiana jest przez Ciorana jako istota tragiczna, niejako przegrana już w chwili swoich narodzin. Wraz z uwikłaniem w czas i historię, która jest zaprzeczeniem moralności i zdaje się być wprost „dziełem diabła”, człowiek może odnaleźć egzystencjalny ratunek właściwie tylko w idei kwestionującej wartość życia:

Myśl o samobójstwie pomaga żyć. Taka jest moja teoria [...] Gdyby nie myśl o samobójstwie, dawno bym się zabił. Co miałem na myśli? To, że życie da się znosić jedynie dzięki świadomości, że możemy je porzucić, kiedykolwiek zechcemy. Jest ono na naszej łasce. Ta myśl nie tylko nie odbiera ochoty do życia ani nie wtrąca w przygnębienie, lecz przeciwnie – przyprawia o upojenie. W gruncie rzeczy jesteśmy wrzuceni w ten świat i nie bardzo wiemy, dlaczego. Nie ma żadnego powodu, byśmy tu byli. Ale myśl, że możemy zatriumfować nad życiem, że trzymamy w rękach nasze życie i możemy opuścić ten spektakl, kiedy nam się spodoba – ta myśl wprawia nas w uniesienie²³.

Obok elementu opisowego także element wartościujący w światopoglądzie Ciorana stoi w wyraźniej opozycji względem

22 E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 13–17.

23 E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 79.

aksjologicznej hierarchii postulowanej przez myśl chrześcijańską²⁴.

Podobieństwo do idei Ciorana dostrzec można również w filozofii Zapffego. Myśliciel ten o jest tyle interesujący, że swój światopogląd budował przede wszystkim na podstawie wyników nauki – usiłował uprawiać filozoficzną refleksję o człowieku z punktu widzenia biologii. Projekt ten nazwał biozofią i była to *de facto* próba spojrzenia na egzystencjalne problemy człowieka z punktu widzenia naturalisty. Jakie konsekwencje światopoglądowe wypływają według Zapffego z porządku przyrody? Zdecydowanie inne, niż sugeruje chrześcijańska antropologia. Człowiek to tylko zwierzę; produkt ewolucji, który – wskutek rozwoju świadomości – stał się istotą skazaną na cierpienie i osamotnioną w porządku natury. Jako jedyne istoty na Ziemi zdajemy sobie sprawę z naszej kruchości, przemijalności i konieczności śmierci. Teoria ewolucji stanowi tu klucz do zrozumienia naszej sytuacji egzystencjalnej. Według norweskiego filozofa proces przypadkowych zmian ewolucyjnych doprowadził do ewolucji świadomości, która stała się przyczyną naszego egzystencjalnego cierpienia. Hipertrofia zdolności związanych ze świadomym życiem sprawiła, że na obecnym etapie rozwoju ludzie są nie dość dobrze dostosowani do wymogów stawianych przez środowisko. Nasze mózgi, które wyewoluowały do zupełnie innych celów niż rozmyślanie nad sensem i bezsensem życia, nie są w stanie radzić sobie z nadmiarem stymulacji.

24 Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995, nr 66.

W efekcie człowiek nadmiernie refleksyjny, jeśli chce przeżyć i sprawnie funkcjonować, powinien – co jest swoistym ratunkiem przed własnym „ja” – redukować zawartość swej świadomości. Aby chronić samych siebie przed nieprzyjemnymi doznaniem psychicznymi, nauczyliśmy się stosować różne mechanizmy obronne, sprowadzające się w istocie do tego, by żyć mniej świadomie: człowiek

ratuje siebie samego i kontynuuje istnienie – dokonuje, mniej lub bardziej zdając sobie z tego sprawę, procesu wyparcia nadmiaru szkodliwej nadwyżki świadomości. Owo zjawisko, tak długo, jak jesteśmy przytomni i aktywni, zachodzi praktycznie nieprzerwanie i jest warunkiem możliwości przystosowania społecznego oraz podstawą zjawiska popularnie zwanego normalnym i zdrowym biegiem życia²⁵.

Według Zapffego tragedią człowieka jest, że to, co wyróżnia nas od innych gatunków, stało się źródłem naszych nieszczęść, a jedyny środek zaradczy polega na redukowaniu kluczowego elementu konstytuującego nas jako ludzi.

Nie mniej radykalne, a być może bardziej konsekwentne, idee wyrażał inny xx-wieczny filozof – Améry, którego światopogląd równie mocno rozmiął się z perspektywą teistyczną: życie człowieka przepełnione jest absurdem, a zwieńczeniem jest śmierć, po której nie ma nic. Idee Améry’ego stanowią ilustrację światopoglądu, którego poszczególne elementy (opisowy,

25 P.W. Zapffe, *Ostatni Mesjasz*, „Analiza i Egzystencja” 21 (2013), s. 9.

wartościujący i normatywny) są ze sobą ściśle powiązane²⁶. Oto bowiem rozważania na temat sensu ludzkiego życia ostatecznie ogniskują się wokół możliwości „podniesienia na siebie rękę” z chwilą, gdy egzystowanie przestanie uchodzić za najwyższą wartość. W kontekście pytania „do kogo należy człowiek?” filozof ten rozważał problem dobrowolnej śmierci na płaszczyźnie religijnej, społecznej i indywidualnej. Odrzucając argumentację teologiczną i idee odwołujące się do interesu społecznego, Améry uznawał prawo indywiduum do samostanowienia o swoim losie, w tym o swoim końcu.

Czy musi się żyć? Czy musi się istnieć tylko dlatego, że raz się zaistniało? W chwili przed odskokiem samobójca zdiera przepisy natury i rzuca je pod nogi ich niewidzialnemu autorowi jak grający w teatrze męża stanu aktor innemu umowę, która w rezultacie staje się tylko kawałkiem papieru. Jeszcze zanim go zapytają, poszukujący dobrowolnej śmierci woła: nie! Lub mówi stłumionym głosem: może się musi, ale ja nie chcę i nie ugnę się pod presją, którą można odczuć z zewnątrz jako prawo społeczeństwa, a od wewnątrz jako *lex naturae*. Nie chcę ich już dłużej uznawać²⁷.

26 Améry jest przykładem filozofa, który choć doskonale znał tradycję racjonalistycznego naturalizmu (warto zauważyć, że studiował w Wiedniu – i to w okresie, gdy szeroko oddziaływało tzw. Koło Wiedeńskie), to jednocześnie miał, podobnie jak wczesny Wittgenstein, świadomość ograniczeń tej filozofii w kontekście wyzwań egzystencjalnych, co widać m.in. w jego esejach dotyczących przemijania i dobrowolnej śmierci.

27 J. Améry, *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja. Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran. Warszawa 2007, s. 148.

Przywołane idee, będące próbką xx-wiecznej filozofii egzystencji, warto rozpatrywać nieco szerzej niż tylko w kontekście tradycji skoncentrowanej wokół refleksji nad specyfiką różnych subiektywnych doświadczeń człowieka. Filozofie osadzone w pierwszoosobowej perspektywie, dla których kluczowym punktem odniesienia są analizy świadomości, nie są bowiem oderwane od ontologicznego tła. W tym sensie myśl Ciorana, Zapffego czy Améry'ego trudno interpretować w izolacji od przyjętej przez tych filozofów wizji świata, która niejednokrotnie jest sprzężona z wiedzą naukową, co dobrze widać chociażby w projekcie biozofii czy naturalistycznym spojrzeniu Ciorana. Wizja ta zdaje się mieć równie bezkompromisowy (przynajmniej z punktu widzenia teologii) wydźwięk, co zarysowane wyżej poglądy antropologiczne – jest to obraz świata, w którym nie sposób dostrzec śladów inteligentnego zamysłu czy jakiejś boskiej inwencji stwórczej. Świat ten po prostu nie ma „obiektywnego”, metafizycznego sensu: zrozumiałość naturalnych procesów została bezpowrotnie „oderwana od sensu”, a człowiek musi pogodzić się ze świadomością, że świat jest obojętny na jego los, życie i śmierć²⁸.

28 Koniecznie należy dopowiedzieć, że wnioski te nie muszą prowadzić do poczucia egzystencjalnej pustki, a ich przełożenie na myśl o indywidualnym losie (jak np. u Ciorana czy Améry'ego) nie musi świadczyć o dysfunkcjach w sferze poznawczej i emocjonalnej. Dojrzały, rozumny namysł nad egzystencjalnymi tematami tabu (jak np. samobójstwo), pojawiającymi się w horyzoncie światopoglądu, stanowi istotny fragment dziejów filozofii i był podejmowany na długo przez xx-wiecznym egzystencjalizmem, np. przez Senekę, Michela de Montaigne'a czy Davida Hume'a, a w czasach

Znamiennym rysem współczesnych dyskusji na temat znikomości i przypadkowości ludzkiego losu jest to, że biorą w nich udział także uczeni reprezentujący świat *science*, jak np. francuski biolog Jacques Monod. Jego przemyślenia bliskie są wizji świata pojawiającej się u niektórych filozofów rozważających problematykę egzystencjalną. W kontekście ewolucyjnego obrazu przyrody Monod pisał wymownie, że

nauka rujnuje wszystkie koncepcje ontogenezy mitycznej lub filozoficznej, na których tradycja animistyczna od Indian australijskich do materialistycznych dialektyków opierała wartości, moralność, obowiązki, prawa i zakazy. Jeżeli człowiek zgodzi się przyjąć ten przekaz w całym jego znaczeniu, to musi się narreszcie zbudzić z tysiącletniego snu, aby odkryć swoją zasadniczą obcość. Teraz już wie, że tak jak Cygan znajduje się na marginesie Wszechświata, w którym wypadło mu żyć. Wszechświata głuchego na jego pieśń, obojętnego na jego nadzieje, na jego cierpienia, na jego zbrodnie²⁹.

współczesnych – także w tradycji analitycznej czy w niektórych odmianach racjonalistycznego antynaturalizmu. Zob. T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986, s. 80–84; H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 143; 174–176; 196. Zob. także P. Okołowski, *Eutanazja a samobójstwo*, „Edukacja Filozoficzna” 56 (2013), s. 117–127; K. Trombik, *Problematyka egzystencjalna w ujęciu wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Logos i Ethos” 32 (2025) nr 1, s. 16–31, <https://doi.org/10.15633/lie.31102>.

- 29 J. Monod, *Przypadek i konieczność. Esej o filozofii naturalnej współczesnej biologii*, przeł. J. Bukowski, Warszawa 2022, s. 258. Dyskusję z propozycją Monoda podjął na gruncie polskim m.in. Życiński

Warto dokładniej prześledzić poszczególne elementy światopoglądu, który – w oparciu o naukowy obraz przyrody – zdecydowanie kwestionuje teologiczny punkt widzenia na człowieka.

W świetle wizji „świata głuchego na nasze nadzieje” osoba ludzka nie jest ukoronowaniem dzieła stworzenia. Jawi się jako tymczasowy byt egzystujący według zasad stanowionych przez siły natury. Przedstawiciel *Homo sapiens* to tylko jeden z gatunków zwierzęcych, podlegający – tak jak cały świat ożywiony – ewolucji rozumianej jako gra przypadku (losowe mutacje) i konieczności (dobór naturalny jako stały motor ewolucji). Człowiek nie jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Wywodzi się od wspólnego dla wszystkich organizmów przodka, a scenariusz dziejów życia, po których kroczy, ukształtowały nie tylko procesy ewolucyjne, lecz także inne, zupełnie przypadkowe wydarzenia³⁰. W szerszej, kosmicznej perspektywie człowiek jest tylko mieszkańcem małej planety okrążającej zwykłą gwiazdę, która nie wyróżnia się wśród innych gwiazd Drogi Mlecznej – ta z kolei jest zaledwie jedną z kilkuset miliardów galaktyk widzialnego Wszechświata. Czy w tym wypadku można mówić o tym, że świat został stworzony specjalnie dla człowieka, który ma być jego ukoronowaniem? Nie – powiadają niektórzy, dodając przy tym, że człowiek to jedynie dziecko kosmicznego trafu; istota, jak poetycko ujął to Jean

(J. Życkiński, *Miedzy przypadkiem i celowoscia*, [w:] M. Heller, J. Życkiński, *Drogi myslacych*, Kraków 1983, s. 189–198).

30 Jak np. uderzenie w Ziemię asteroidy 65 milionów lat temu, które doprowadziło do wyginięcia dinozaurów i w efekcie stworzyło niszę dla ssaków – naszych bezpośrednich przodków.

Paul Friedrich Richter, osamotniona w „wielkim, trupim dole wszechświata”³¹.

Specyficznym elementem światopoglądu naturalistycznego jest również eksponowanie tymczasowości ludzkiego istnienia. Kwestionuje się ideę życia po śmierci, a samą śmierć się demitologizuje, włączając ją w bieg naturalnych wydarzeń. Śmierć, fenomen budzący szczególny niepokój egzystencjalny, jest wkomponowana w projekt natury całkowicie obojętnej na ludzki los. Jest ona, podobnie jak życie, produktem ewolucji, a w kontekście zachowania różnorodności biologicznej jest wręcz koniecznym jej motorem. Ludzkie istnienie sprowadza się, przynajmniej z perspektywy naturalistycznej, do przetrwania i przekazania genów. Gdy więc na pewnym etapie życia komórki rozrodcze osiągną możliwość przekazania swojego DNA, to – z punktu widzenia ewolucji – jest to w istocie kluczowy etap naszej egzystencji, który jednocześnie inicjuje etap schyłkowy. Od tej pory komórki tworzące nasze ciało (w tym mózg, będący siedliskiem naszych myśli), stają się właściwie biologicznym balastem: nie pełnią już kluczowych ewolucyjnych funkcji, dlatego ulegają destrukcji, krok po kroku uśmiercając cały nasz organizm. Wraz ze śmiercią mózgu dobiega końca nasz los. Ciało się rozkłada, a atomy, z których było zbudowane, wracają do ziemi, wody i atmosfery, stając się z czasem także budulcem innych organizmów – tych wszystkich „maszyn

31 J. Paul Richter, *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 16 (2011) nr 1, s. 73.

przetrwania” dla genów, epizodów w długiej historii ziemskiego życia, które biorą udział w ewolucyjnej sztafecie kreowanej przez „ślepego zegarmistrza”.

W świetle zarysowanej wizji świata, pozbawionej transcendentnych odniesień i struktur narracyjnych „metafizyki sensu”, filozofia ludzkiego losu często eksponuje dwie składowe: przypadkowość i konieczność (przeznaczenie)³². Te dwie kategorie odnoszą się do rzeczywistości w różnych jej przejawach, od kosmosu jako całości aż po indywidualne ludzkie istnienie. Wprawdzie w kontekście światopoglądowym bywają one rozumiane nie dość ostro i precyzyjnie, mimo to stanowią często pretekst do egzystencjalnych rozważań³³.

Czy ludzkim losem – zarówno w skali indywidualnej, jak i globalnej – kieruje przypadek, czy może konieczność? Odpowiedź zależy w dużej mierze od przyjętej perspektywy, a rozważania natury egzystencjalnej podejmuje się w kontekście ogólnej, całościowej wizji świata. Tradycyjnie „konieczność” – rozumiana jako wynik praw przyrody³⁴ – bywała odnoszona zwłaszcza do świata nieorganicznego. „Przypadkowość” z kolei eksponowało się często w kontekście biologicznym, choć warto zaznaczyć, że historycznie koncepcje związane z przypadkiem i prawdopodobieństwem stały się wpierw motorem przemian w fizyce teoretycznej (przełom XIX i XX wieku) oraz w filozofii fizyki, a dopiero później w biologii i filozofii biologii.

32 Zob. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 4, Warszawa 2021, s. 248.

33 Tradycja tego typu refleksji sięga czasów starożytnych – zob. uwagi odnoszące się do epikureizmu i stoicyzmu w par. 2.1.2.

34 Zob. M. Heller, *Granice nauki*, dz. cyt., s. 227.

Związek przypadku z koniecznością można w pierwszej kolejności odnieść do kwestii pochodzenia życia. Fizyczne prawa stanowią niezbędny warunek procesów wiodących do powstania i ewolucji życia, jednak prawidłowości zjawisk przyrody nie prowadzą w sposób konieczny do pojawienia się życia, ani tym bardziej do pojawienia się inteligentnych istot. Na wczesnych etapach ewolucji kosmosu nie istniały jeszcze organizmy żywe, funkcjonowały już jednak prawa, które umożliwiły powstanie życia; sama biogeneza okazała się jednak wydarzeniem przypadkowym³⁵.

Wraz z przejściem na poziom ewolucji biologicznej przypadek i konieczność zyskują nowe oblicza. W filozofii biologii powszechny jest pogląd, że mechanizm doboru naturalnego jest deterministyczny, a mutacje genetyczne mają charakter przypadkowy, losowy³⁶. Nie wszystkie mutacje prowadzą oczywiście do lepszego przystosowania się organizmu do środowiska. Jedne z nich zwiększają przystosowanie, inne zmniejszają, a jeszcze inne są neutralne. Proces ewolucji przebiega powoli, kumulując przypadkowe zmiany. W sporze o rolę przypadku i konieczności w przyrodzie niektórzy zajmują więc stanowisko głoszące, że wszystko

odbywa się tak, jakby świat żywy łączył w sobie program stały, kształtujący charakterystyczną postać każdego gatunku, oraz program fluktuacyjny, warunkujący cechy fenotypowe. W tym

35 Zob. A. Hoffman, *Wokół ewolucji*, Warszawa 1997, s. 73.

36 Zob. M. Rządeczka, *Problematyka...*, dz. cyt., s. 83.

przypadkowym dziedziczeniu indeterminizm wypływa z okoliczności, w jakich dokonuje się fuzja gamet, oraz z mutacji. Program genetyczny posługuje się mimo to jednakowym alfabetem [...] Życie jest dla nas jednocześnie zdeterminowane i nie zdeterminowane i nie ma mowy o całkowitym opowiedzeniu się za pierwszą bądź drugą teorią filozoficzną³⁷.

W kontekście przyrodniczej wiedzy o świecie wyłania się klasyczny dla antropologii filozoficznej problem, wyrażający się w pytaniu o specyfikę ludzkiego losu. Wówczas kategorie przypadku i konieczności, zreinterpretowane filozoficznie, bywają rozpatrywane wręcz jako zasady organizujące ludzką egzystencję³⁸. Idea wzajemnego przenikania się przypadku i konieczności stanowi w tym wypadku kluczowy element refleksji nad egzystencjalną sytuacją człowieka zmagającego się z pytaniami o granice swojej wolności czy nieuniknioność cierpienia oraz śmierci. Refleksja ta obejmuje także pytanie bardziej fundamentalne: dlaczego ja w ogóle istnieję i jestem dokładnie tym, kim jestem?

W perspektywie naturalistycznej odpowiedź może odwoływać się właśnie do kategorii przypadku i konieczności, rozumianych jako dwie powiązane ze sobą zasady kreujące ludzką egzystencję od samych jej podstaw. Przypadek określa ramy naszego indywidualnego przeznaczenia; *de facto* ustanawia on naszą

37 P. Meyer, *Złudzenie konieczne. Biofilozofia* 1, przeł. W. Jadacka, Warszawa 1998, s. 173–174 (Biblioteka Myśli Współczesnej).

38 Zob. idea losu według Wolniewicza w: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. 4, dz. cyt., s. 248.

konieczność, która zarysowuje granice ludzkiego losu. Podstawową ramą losu człowieka, czyli przeznaczenia, jest genotyp, determinujący naszą cielesno-psychiczną naturę. To, jaki genotyp przypadł nam w udziale, jest jednak dziełem trafu: w chwili zapłodnienia jedna kombinacja genów wyparła w drodze przypadku niewyobrażalne liczby innych wariantów. Przypadek sprawił też, że koniecznością jest istnienie w określonym miejscu i czasie, w ściśle zakreślonych uwarunkowaniach kulturowo-społecznych, które wyznaczają ramy naszego indywidualnego rozwoju. Z punktu widzenia jednostki rozważającej swój własny los, wszystko to – od naszej biologii (genotypu) po środowisko, w którym żyjemy – nie było w żadnym wypadku kwestią wyboru, lecz stanowiło przeznaczenie, swego rodzaju konieczność, którą z kolei przydzielił nam traf, przypadek³⁹. W podobnym duchu dialektykę przypadku i przeznaczenia eksponował m.in. Lem, pisząc, że nasze ludzkie „żądze, nadzieje, porywy, troski i radości jednostek przychodzą na świat ślepe, bezrozumne i nagie. Formę, kierunek i dyrektywy działania wskazuje im dopiero zastana rzeczywistość. To ona nazywa wszystkie te samych siebie nieznające siły duszy ludzkiej”⁴⁰. W ten oto sposób kategorie przypadku i konieczności stanowią składowe ludzkiego

39 B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. 4, dz. cyt., s. 252.

40 Cyt. za: P. Okołowski, *Głos pana Lema. Szkice z filozofii człowieka, wartości i kosmosu. W stulecie urodzin autora „Summy”*, Kraków 2016, s. 348; zob. również tamże, s. 217. Por. następującą wypowiedź Lema: „Natura, dokonując od miliardów lat swych eksperymentów, wywodząc z raz na zawsze danego materiału [...] wszystko, co jest możliwe. Człowiek, syn matki Natury i ojca Przypadku, podglądając tę niezmożoną działalność, stawia od wieków pytanie o sens owej

losu, a sama idea losu jawi się jako całkowicie zracjonalizowana (pozbawiona treści przesądnych) i znaturalizowana (pozbawiona odniesień do religijnej transcendencji).

Warto w tym miejscu podkreślić – ponieważ na tym polu często dochodzi do niedopowiedzeń i nieporozumień – że idea życia pozbawionego jakiegoś ostatecznego celu wcale nie musi prowadzić do psychologicznego pesymizmu i rozpacz, ani tym bardziej skłaniać do wniosku, że nie warto żyć. Można bowiem akceptować – na poziomie intelektualnym – bezcelowość egzystencji i zarazem wieść szczęśliwe życie. Jak pisał Stewart-Williams, „nie ma chyba logicznej sprzeczności w założeniu, że życie jest dobre (choć nie ma wyższego sensu), a Wszechświat piękny i interesujący (choć nie ma żadnego celu)”⁴¹. To istotne rozróżnienie między psychologią a filozofią należy mieć na uwadze, rozważając i oceniając poglądy przedstawione wyżej, nawet te będące wyrazem filozofii egzystencjalnej w stylu Ciorana czy Zapffego.

7.1.2. Co dalej? Wyzwania i perspektywy

Zarysowane wyżej przykłady – specyficzne dla niektórych nurtów intelektualnych xx wieku – wyrastały zarówno w kontekście

kosmicznej, śmiertelnie poważnej, bo ostatecznej zabawy” (S. Lem, *Summa...*, dz. cyt., s. 21).

41 S. Stewart-Williams, *Darwin...*, dz. cyt., s. 242; zob. także J. Baggini, *Ateizm...*, dz. cyt., s. 73.

różnych filozofii podmiotu, jak i prób interpretacji naukowego obrazu świata. Skala oddziaływania tych poglądów jest tak duża, że część teologów od dłuższego czasu dostrzega, że problematyka sensu stanowi poważne wyzwanie dla religijnej wizji rzeczywistości. Gdy okazało się, że intuicje różnych przedstawicieli współczesnych filozofii podmiotu nie są wcale aż tak odległe od inspirowanych naturalizmem poglądów myślicieli analizujących los człowieka w kontekście wyników nauki, teologowie postanowili po raz kolejny postawić pytanie o sens życia i Wszechświata. Tym razem jednak, w przeciwieństwie do epok wcześniejszych, podeszli do problemu z wykorzystaniem nowych, niekoniecznie tomistycznych, narzędzi filozoficznych.

Chrześcijańska odpowiedź na propozycje światopoglądowe niezgodne z wizją teologiczną nasiliły się zwłaszcza po drugiej wojnie światowej⁴². Wielu teologów potraktowało alternatywne koncepcje jako impuls do rewizji dotychczasowego, ugruntowanego religijnie spojrzenia na świat i człowieka. Niektórzy wprost skierowali swoją uwagę na kwestie egzystencjalne. Idee płynące z filozofii akcentujących przede wszystkim absurdalne i tragiczne strony ludzkiej egzystencji potraktowano jako przejaw protestu przeciwko zbyt jednostronnej wizji

42 Choć warto dodać, że już nieco wcześniej znaczenie i wartość światopoglądów niechrześcijańskich akcentowali niektórzy teologowie, jak np. luterkański myśliciel Dietrich Bonhoeffer, który wręcz aprobował „świeckie” spojrzenie na świat i przeczuwał, że wraz z rozwojem nauki religia może zostać pozbawiona nawet egzystencjalnego odniesienia dla człowieka: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, przeł. A. Morawska i in., Warszawa 1970, s. 251–253.

teologicznej, w której podkreśla się wyłącznie harmonię i rozumny łańd przejawiający się w przyrodzie oraz ludzkiej historii⁴³. Pojawiły się też deklaracje, aby dramatyczną stronę ludzkiej egzystencji bardziej wyeksponować, wykorzystując do tego celu np. narzędzia fenomenologii, i jednocześnie próbować naświetlać ją chrześcijańską filozofią nadziei, w której naczelnym miejscu zajmuje idea Boga pozostającego w bliskiej relacji do cierpiącego człowieka⁴⁴.

Niektórzy teologowie i filozofowie chrześcijańscy uznali nawet, że naczelnym „narzędziem” służącym do uchwycenia naszej dramatycznej sytuacji egzystencjalnej jest nie tyle rozum, co specyficznie rozumiana intuicja – według tych myślicieli to ona ma odsłaniać ukryty sens wszechrzeczy, fundamentalną „prawdę bycia”⁴⁵. O ludzkim losie chętnie wypowiadają się więc językiem filozofii skrajnie irracjonalistycznej, np. w wydaniu pewnych odmian egzystencjalizmu (Heidegger) czy postmodernizmu. W opinii zwolenników tego podejścia poznawczo zbędny jest zarówno naukowy dyskurs o człowieku, jak i wypowiedzi racjonalistycznie zorientowanej filozofii, gdyż zatracają one istotne fenomeny związane z ludzką, podmiotową perspektywą. Dlatego racjonalistyczny styl filozofii należy zastąpić innym – takim, który „jest swoistą mieszkanką elementów tyleż

43 Zob. T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 17–18.

44 Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006; W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.

45 Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, dz. cyt., s. 18.

emocjonalnych, co intelektualnych”, w związku z czym „trzeba w pewnym stopniu ulec owej emocjonalnej presji, jeszcze zanim w możliwie wierny sposób wyłożymy samą filozoficzną koncepcję”⁴⁶. Tak zwany „zwrot antropologiczny”, który dokonał się wśród licznych teologów xx wieku i jest kontynuowany w obecnym stuleciu, choć ma swoje umiarkowane oblicze, przejawia się też w odniesieniach do filozofii typu Heideggerowskiego, odznaczającego się „emocjonalną presją” i poetyckim żargonem⁴⁷.

Tego typu refleksja, pozostając w izolacji od wpływów nauk empirycznych, ma wiele istotnych mankamentów. Na jeden z nich zwrócił uwagę Heller, pisząc, że

rozważanie sensu ludzkiego życia i innych egzystencjalnych problemów człowieka bez osadzania tych rozważań w kontekście jedności człowieka z Wszechświatem pozbawia je konkretności i łatwo może prowadzić do fikcyjnych ujęć i pseudowyjaśnień. W analizach „czystej świadomości” docieka się istoty świadomości bez pytania o jej genezę, tymczasem historia bytu jest zwykle nieodłączna od jego istoty⁴⁸.

46 M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2006, s. 34.

47 Zob. np. J. Cuda, *Antropo-logika komplementarnej nierozłączności problematyki „Dasein człowieka” z problematyką „autoprzekazu Boga”*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015) nr 9, s. 41–53, <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2015.62.9-3>.

48 M. Heller, *Nowa fizyka...*, dz. cyt., s. 65. Zob. także T. Sierotowicz, *Filozofia dramatu jako filozoficzna tradycja badawcza*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2018, nr 64, s. 59–92.

Chrześcijańskie próby odpowiedzi na pytanie o sens człowieka i kosmosu zaczęły więc wybrzmiewać również w tych pracach, które stanowią próbę integrowania nauki z teologią. Coraz więcej projektów teologicznych rozwija koncepcję Boga obecnego w świecie, który jest rozumiany jako gwarant sensu w przyrodzie ewoluującej poprzez prawa i przypadki⁴⁹. Za przykład może posłużyć też projekt teologii nauki – zainicjowanej przez Hellera i Życińskiego dyscypliny teologicznej o takim obszarze zainteresowań, w którym znalazło się miejsce na zagadnienie sensu, rozpatrywane w świetle wyników współczesnych nauk. Obaj ci filozofowie wielokrotnie wypowiadali się na temat harmonijnego współdziałania kultury naukowej, humanistycznej i religijnej. Według nich konieczna jest próba wypracowania wspólnego paradygmatu, w którym akceptacja naukowego obrazu świata nie będzie stanowiła przeszkody w otwarciu na transcendencję i odwrotnie. Istotne, że kluczowym kontekstem tak rozumianej integracji ma być m.in. odpowiedź na egzystencjalne wyzwania człowieka. Życiński uważał, że właśnie

w ewoluującym wszechświecie można odnaleźć nowy horyzont nadziei [...] Niesie ona przełamanie determinizmów przeszłości i wprowadza układ odniesienia, w którym nasz byt i nasza kultura są ujmowane w perspektywie harmonii i ładu, wnoszących w ewoluującą przyrodę przez Boży Logos. Znika wtedy napięcie

49 D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, przeł. Ł. Kwiatek, Kraków 2016; T. Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych. O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, Kraków 2018.

między naturalnym i religijnym wymiarem zdarzeń, gdyż przyroda staje się jednym z ważnych miejsc spotkania sacrum⁵⁰.

W tym wypadku może jednak zrodzić się pytanie, czy zasadne jest mówienie o racjonalnej strukturze rzeczywistości i Bożym Logosie w świecie pełnym przypadków. W odpowiedzi na tak postawiony problem Heller rozważał ideę, w świetle której przypadki stanowią właściwie integralny element racjonalnej struktury świata⁵¹. Są one kluczową składową funkcjonowania przyrody; prawa przyrody i przypadki nie mogłyby bez siebie istnieć. W tym sensie

przypadek nie jest jakąś destrukcyjną siłą, która niszczy, lub przynajmniej narusza, strukturę Wszechświata zakodowaną w prawach przyrody [...] Przypadki nie są wyłomem w matematycznym porządku Wszechświata, same mają charakter matematyczny i, jako takie, są istotnym aspektem matematyczności świata⁵².

Przypadek nie stanowi więc samodzielnej, fundamentalnej zasady świata, mieści się on bowiem w ramach matematycznej struktury przyrody. W tak rozumianej wizji świata przypadkom nadaje się interpretację teologiczną, traktując je jako istotny element zamysłu Boga wobec stworzenia; Boga, który działa

50 J. Życiński, *Wszechświat...*, dz. cyt., s. 163.

51 Zob. także J. Polkinghorne, *Rozum...*, dz. cyt., s. 114; P. Polak, *Teizm i ewolucja*, [w:] *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 427.

52 M. Heller, *Granice nauki*, dz. cyt., s. 235–236.

nie tylko poprzez prawa ściśle deterministyczne, lecz także jest obecny w zjawiskach probabilistycznych.

Założenie harmonii, przejawiającej się w racjonalności świata, wciąż jednak nie usuwa problemu związanego z subiektywnym poczuciem tragizmu ludzkiej egzystencji⁵³. Dla Hellera fakt, że Wszechświat jest poznawalny, stanowi rodzaj „pośredniego [...] argumentu za sensownością ludzkiego istnienia”⁵⁴. Ktoś może jednak zasadnie zapytać: co z tego, że zaakceptuję koncepcję racjonalnego świata, skoro moje indywidualne życie jawi się wciąż jako pasmo nieszczęść i coś w gruncie rzeczy głęboko irracjonalnego? Albo: jaką wartość ma wiedza o „obiektywnych stanach rzeczy” wobec tych intymnych pokładów racjonalnego bądź co bądź myślenia, które eksponuje absurdalność egzystencji, a w swych konkluzjach przeciwstawia się biologicznemu (racjonalnemu?) instynktowi życia⁵⁵?

53 Warto dopowiedzieć, że krytycy teistycznego światopoglądu, jak np. Russell, wyrażają też wątpliwości w stosunku do odnoszenia idei „harmonii” w stosunku do samej przyrody. Zob. B. Russell, *Kim jest agnostyk?*, przeł. A. Litwiniszyn, „Principia” 15 (1996), s. 31–40.

54 M. Heller, *Ważniejsze...*, dz. cyt., s. 26.

55 Zob. J. Améry, *Podnieść na siebie rękę...*, dz. cyt., s. 158–161, 181–183. Por. z następującą wypowiedzią Wolniewicza o stosunku do cierpienia i śmierci w świecie pozbawionym boskiej opatrności: „Męki konających nigdy niczym wyrównane nie będą: cały dramat ludzkiego życia rozgrywa się i kończy tu na ziemi. Ich krzywda pozostanie więc na zawsze w księgach wieczystych wszechświata, zapisana tam jako ponury bezsens” (B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, dz. cyt., s. 286).

Ściera się tutaj perspektywa filozofii pierwszoosobowej z filozofią świata, dla której ludzki podmiot jawi się tylko jako fragment wielkiej kosmicznej struktury. Czy uda się kiedyś znaleźć jakąś nić porozumienia między tymi dwiema perspektywami? Zarówno Życiński⁵⁶, jak i Heller mieli świadomość trudności występujących na tym polu:

wyobraźmy sobie człowieka, którego życie rzeczywiście jest ślepe i bezsensowne, ale który stanowi część racjonalnego Wszechświata, bardzo misterną strukturę wbudowaną w kosmiczne superstruktury. W takiej sytuacji bezsens poprzez człowieka wciskałby się do skądinąd pięknego, harmonijnego, matematycznego Wszechświata⁵⁷.

Nie brakuje jednak głosów, że być może należałoby zmienić perspektywę i zapytać, czy rozpoznanie ludzkiej egzystencji jako pozbawionej szczególnego znaczenia nie jest w istocie przejawem racjonalnego namysłu, trafnie identyfikującego swoje miejsce w racjonalnej strukturze przyrody.

W kontekście różnych egzystencjalnych wyzwań człowieka problem sensu życia pozostaje kwestią otwartą. Teologia zdaje się wciąż szukać środków, by odpowiedzieć na napięcie między ideą racjonalnego świata a podmiotem szukającym w tym świecie swojej części sensu. Wielu teologów uważa, że nie pozostaje tu nic innego jak uznać, że tak rozumiany sens przerasta

56 J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, dz. cyt., s. 123.

57 M. Heller, *Granice nauki*, dz. cyt., s. 223.

nasze możliwości poznawcze i stanowi w istocie tajemnicę, której jednostka nie jest w stanie przeniknąć. Czy jednak taka odpowiedź będzie filozoficznie zadowalająca?

Przegląd powyższych stanowisk pokazuje, że wobec pytania o sens można zająć różne stanowiska. Jedni, jak np. wcześnie Wittgenstein, wykazują się swoistym agnostycyzmem: nie możemy wiele powiedzieć o sensie życia i Wszechświata, ponieważ problem leży poza obszarem racjonalnych dociekań. W kontekście pytania o sens świata nie pozostaje nic innego, jak wybrać postawę milczenia. Z kolei przedstawiciele tradycji chrześcijańskiej będą wskazywali na różne przejawy sensowności ugruntowanej w stwórczym działaniu Boga. Świat ma sens, a życie człowieka, będącego ukoronowaniem natury, ma wartość szczególnego rodzaju – gdyż człowiek jest stworzony na obraz i Boże podobieństwo; „osoba posiada sens, który przekracza ciężar jej bytu”⁵⁸. Stąd teologia chrześcijańska będzie mówiła o życiu człowieka jak o darze, który został dany przez Boga i tylko przez Boga może zostać odebrany. Pogląd ten ma umocowanie w założeniu, że zamysł Boga można odczytywać nie tylko z Biblii, lecz również z przyrody. Jak twierdzi Życiński, dopiero dzięki podejściu integrującemu wiarę z rozumem „otrzymujemy fascynującą wizję Boga, który przenika wszystko i przekraczając granice naszych dystynkcji pojęciowych pozostaje bliższy nas niż my sami sobie”⁵⁹. W tym kontekście naturalne procesy ewolucyjne interpretowane są jako

58 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przeł. Z. Włodkowska i in., Kraków 1969, s. 195.

59 J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, dz. cyt., s. 144.

przejawy uobecniania się Boga – będącego gwarantem sensu – w świecie. Boski Logos jawi się wówczas jako logos praw przyrody, których różnorodność wyrażać ma Boską immanencję w stworzeniu:

Boski logos, immanentnie obecny w splocie kruchych bytów aktualnych sprawia, iż nie jesteśmy kosmicznymi samotnikami wrzuconymi w świat obcy i wrogi, lecz – niczym Abraham – związani jesteśmy bosko-ludzkim przymierzem, którego treści można odszyfrować w strukturze naszego bytu⁶⁰.

Sympatycy odmiennego światopoglądu będą z kolei wskazywali, że właściwie nie ma żadnych przekonujących argumentów na rzecz teizmu, a rzeczywistość w swoich najróżniejszych formach i przejawach może zostać satysfakcjonująco wyjaśniona na gruncie nauk, bez odwoływania się do hipotezy osobowego Boga-Stwórcy. Niektórzy wzmacniają ten pogląd i dodają, że mechanizmy ewolucji wykluczają jakiekolwiek interwencje Stwórcy, którego istnienie – samo w sobie domagające się wyjaśnienia⁶¹ – zdaje się zupełnie nieprawdopodobne. Chociaż my, ludzie, „mamy zakodowaną w naszych umysłach potrzebę

60 J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1991, s. 31.

61 Problem ten w dziejach filozofii często pojawiał się w kontekście sporów o istnienie Boga i dotyczył następującej kwestii: czy jest uprawnione tłumaczyć pewne zjawiska przez tajemniczy czynnik nadnaturalnej natury, który sam w sobie domaga się wyjaśnienia? (zob. np. J. Meslier, *Testament*, dz. cyt., s. 99).

celowości wszystkiego”⁶², a także pragnienie poszukiwania sensu życia, musimy ostatecznie pogodzić się z myślą, że świat wokół nas może nie być ani dobry, ani zły, ani łaskawy, ani okrutny, lecz najzwyczajniej może być obojętny, bezduszny i bezcelowy. To świat bez Boga, w którym rządzą wyłącznie naturalne procesy, w tym zjawisko ewolucji, które sprawiło, że istniejemy, myślimy i wykazujemy potrzebę transcendencji, za którą nie stoi jednak żadna siła wyższa. Człowiek nie jest istotą wyjątkową w przyrodzie; jest efektem długiego procesu ewolucji, który nie rządzi się żadną celowością i nie realizuje żadnego odgórnie założonego planu. Życie człowieka nie ma metafizycznego sensu czy teologicznie ugruntowanej wartości, bo nie istnieje nic, co mogłoby taki sens ustanowić. Stąd człowiek jest wyłącznym panem swojego krótkiego żywota i powinien mieć prawo do decydowania o własnym losie – także losie ostatecznym.

Rozmaitość światopoglądów jest bez wątpienia zjawiskiem godnym dalszych analiz. Zestawienie światopoglądu ateistycznego – w tych kilku odsłonach, które zaproponowano wyżej – ze światopoglądem teistycznym w stylu Życińskiego czy Hellera ilustruje pewne interesujące zjawisko. Jak pamiętamy, światopoglądy obejmują zarówno ogólną wizję przyrody oraz człowieka (element opisowy światopoglądu), jak i stanowią próbę odniesienia do idei ludzkiego losu, istotnych wyborów życiowych, a nawet egzystencjalnych dylematów – łącznie z wytyczeniem osobistego stosunku do spraw ostatecznych (element wartościujący i normatywny). W przypadku zestawionych

62 R. Dawkins, *Rzeka genów...*, dz. cyt., s. 136.

tu światopoglądów punktem wyjścia był naukowy obraz świata. Podlegał on jednak różnym interpretacjom, co samo w sobie stanowiło próbę filozoficznego przekraczania granic ustanawianych przez nauki szczegółowe. Znamienne, że właśnie z tych filozoficznych interpretacji uformowały się dojrzałe światopoglądy, które w swej treści jeszcze bardziej pogłębiły wzajemne różnice, co uwidoczniło się chociażby w kontekście zarysowanych tu problemów natury egzystencjalnej. Dlatego w kontekście dyskusji światopoglądowych istotne jest, by zdawać sobie sprawę z tego filozoficznego „zaplecza”, a w trakcie wymiany poglądów trafnie identyfikować i eksponować filozoficzne źródła sporów (więcej o zasadach dyskusji w kolejnym podrozdziale).

Powiązania między wewnętrznymi elementami światopoglądu bywają niekiedy bardzo subtelne i w swoich konsekwencjach oczywiście nie muszą być w całości zbieżne ze światopoglądami zaprezentowanymi w tym rozdziale. Wielość światopoglądów jest zresztą tego najlepszym świadectwem. Doświadczenie pokazuje, że nie zawsze zachodzi też całkowita „zgodność” między światopoglądem a praktyką życia, a praktyka życia niekoniecznie bywa dokładnie taka, jakiej się po danym światopoglądzie oczekuje – nawet ideowy pesymista, który z kategorii cierpienia czyni wręcz filozoficzną zasadę życia, może zachowywać na co dzień zadziwiający dla innych spokój i pogodę ducha. Zaprezentowane w tym rozdziale opcje światopoglądowe warto więc potraktować wyłącznie jako pewną próbkę, obrazującą ważne – także z egzystencjalnego punktu widzenia – konsekwencje i związki, które mogą stać się udziałem naukowego i religijnego obrazu świata.

7.2. Zasady dyskusji w sporach światopoglądowych

Jak już wiemy, w dyskusjach na styku nauki i religii nie ma zgody w bardzo wielu kwestiach. Można spierać się na różnych płaszczyznach: od historycznej, przez metodologiczną, aż po złożone i zawile kwestie pojawiające się na przecięciu współczesnej nauki, filozofii i teologii, które niejednokrotnie stanowią bazę teoretyczną dla formowania światopoglądu jako całościowej wizji świata. Poniższe propozycje można potraktować jako zbiór zasad, jakimi powinny charakteryzować się dyskusje na linii nauka–wiara.

Jak reagować na poglądy innych osób? Na czym polega rzeczowa dyskusja? Omówienie kilku zasad konwersacyjnego *sa voir vivre*'u wydaje się istotne, gdy weźmie się pod uwagę filozoficzną wagę problematyki, a także powszechnie występujące zaangażowanie – zarówno intelektualne, jak i emocjonalne – dyskutantów biorących udział w sporach na styku nauki oraz religii. Sądzę, że uwzględnienie poniższych sugestii będzie nie tylko wyrazem szacunku dla intelektualnych oponentów i przysłuży się poziomowi dyskusji, lecz w ostatecznym rozrachunku okaże się również pomocne w rozwijaniu własnych kompetencji filozoficznych.

7.2.1. Postawa krytycyzmu i antydogmatyzmu

Naturalną kolejną rzeczą jest, że tam, gdzie poruszane są kwestie światopoglądowe, ścierają się bardzo różne stanowiska. Dla filozofów powinno to być wyzwanie szczególnego rodzaju. Wszak wymaga się od filozofii, by pozostawała przede wszystkim sztuką krytycznego i racjonalnego myślenia, polegającą na pogłębionym analizowaniu wszelkich stanowisk i formułowaniu poprawnych logicznie, uzasadnionych wniosków. Jedną z podstawowych metod służących szlifowaniu tych umiejętności jest konfrontowanie własnego stanowiska ze stanowiskami odmiennymi. Taka konfrontacja wymaga niekiedy pewnych osobistych ustępstw – zwłaszcza odrzucenia postawy dogmatyzmu, która przejawia się w bezkrytycznym stosunku do twierdzeń uznawanych jako absolutnie pewne, mimo braku niepodważalnych racji, by je za takie uznać. Dogmatyzm bardzo często uniemożliwia krytyczną ocenę przekonań i ewentualną rewizję własnego stanowiska.

Doświadczenie pokazuje, że nawet wówczas, gdy istotne racje przeczą różnym osobistym wartościom życiowym czy przekonaniom, wielu ludzi nie jest w stanie tych racji zaakceptować. Jednak niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z dogmatyzmem motywowanym religijnie, czy też dogmatyzm ten wynika np. z pobudek politycznych, warto w kontekście filozoficznych sporów potraktować go z należyтым dystansem i rezerwą.

7.2.2. Swoboda i kultura wypowiedzi

Dyskusjom światopoglądowym powinna towarzyszyć swoboda wypowiedzi, przy czym należy dodać, że nie chodzi tu o swobodę niczym nieograniczoną. W pierwszej kolejności w ryzach powinno trzymać dyskutantów respektowanie podstawowych zasad kultury. Nie należy ich mylić z innymi, nie zawsze pożądanymi zjawiskami, jak np. polityczna poprawność, która nakazuje powściągać krytyczny ton wobec uprzywilejowanych politycznie poglądów. Merytoryczna, rzeczowa i pozbawiona ataków personalnych krytyka nie powinna być utożsamiana z tzw. „mową nienawiści” czy „obrazą uczuć”.

Przez „zasady kultury” należy rozumieć przede wszystkim okazywanie szacunku rozmówcy, uważne słuchanie i nieprzerywanie wypowiedzi oraz unikanie nierzetelnej i nieuczciwej argumentacji wymierzonej przeciwko osobie dyskutanta (np. *ad personam*). Za potencjalnie wartościową, choć niełatwą w realizacji, można też uznać postawę polegającą na życzliwym interpretowaniu wypowiedzi naszego rozmówcy. Warto ćwiczyć tę umiejętność rekonstruując stanowisko oponenta i starając się je wyrazić tak jasno i dokładnie, jakbyśmy sami byli autorami tego poglądu⁶³.

Respektowanie tych wszystkich zasad sprzyja swobodnej wymianie zdań, przez co przedmiotem dyskusji mogą być nawet najbardziej kontrowersyjne aspekty sporu światopoglądowego. Wówczas różnorodność prezentowanych stanowisk potraktować należy jako rzeczywisty stan filozoficznej dyskusji.

63 D. Dennett, *Dźwignie...*, dz. cyt., s. 51.

7.2.3. Rzetelność w argumentowaniu

Następnym czynnikiem trzymającym w ryzach swobodę wypowiedzi winno być dążenie do rzetelnego argumentowania na rzecz własnego stanowiska. Zakłada to, po pierwsze, samą umiejętność poprawnego argumentowania. Należy starać się w sposób jasny prezentować składowe swojego rozumowania, tj. przesłanki (założenia) i konkluzje (wnioski), a także dbać o poprawny przebieg wnioskowania. Istotne jest przy tym zachowanie troski o precyzję wypowiedzi. Dążenie do klarowności terminologicznej i pojęciowego ładu stanowią podstawę warsztatu filozoficznego. Po drugie, należy zadbać o merytoryczne przygotowanie do dyskusji. Znajomość obszaru tematycznego sporu wiąże się z koniecznością dysponowania rozległą wiedzą, obejmującą także znajomość tych stanowisk, których osobiście nie podzielamy. Krytyczne elementy wypowiedzi, skierowane pod adresem oponenta, powinny bazować na merytorycznych podstawach. W sporach dotyczących pogranicza nauki i wiary warunkiem koniecznym polemiki jest więc rudymenarna wiedza w przedmiocie sporu, z uwzględnieniem dwóch perspektyw – naukowej oraz teologicznej. Tylko dzięki temu możliwe jest należyte zrozumienie różnych stron sporu i adekwatne odnoszenie się do nich.

Podważanie argumentów oponenta powinno być przeprowadzone rzetelnie, tj. merytorycznie, w odniesieniu do wypowiedzi rozmówcy. Klasyczne strategie polegają na kwestionowaniu wartości przesłanek argumentu oraz podważaniu związku między przesłankami a konkluzją.

7.2.4. Panowanie nad emocjami

Doświadczenie pokazuje, że dyskusje o charakterze światopoglądowym bywają bardzo angażujące nie tylko pod względem intelektualnym, lecz także emocjonalnym. Trudno się temu dziwić, biorąc pod uwagę egzystencjalne znaczenie pytań pojawiających się w kontekście dyskusji na styku nauki i religii, jak np. pytanie o istnienie Boga, naturę człowieka czy sens życia. Silne emocje często stanowią zaś poważną przeszkodę w jasnym, klarownym myśleniu, co w konsekwencji może przekładać się na jakość argumentacji i poziom (oraz kulturę) dyskusji. Panowanie nad emocjami w trakcie wymiany poglądów – zwłaszcza, gdy przedmiot sporu dotyka kwestii szczególnie istotnych dla naszego życia – bywa trudne, ale jest konieczne, jeśli naszym celem jest osiągnięcie wartościowych poznawczo rezultatów z dyskusji.

7.2.5. Świadomość możliwych błędów i zdolność do samokrytyki

Świadomość rozmaitych ograniczeń i niedoskonałości, będących efektem naszej konstrukcji psychofizycznej, powinna towarzyszyć każdej stronie światopoglądowego sporu. W tym kontekście szczególnie istotna jest świadomość podatności na różne błędy i zniekształcenia poznawcze, które negatywnie wpływają na przebieg rozumowań oraz mogą utrudniać prawidłowe

rozumienie istoty sporów⁶⁴. Takich uproszczonych metod wnioskowania i błędów poznawczych jest bardzo wiele, a do przykładowych należą efekt potwierdzenia, efekt autorytetu, heurystyka reprezentatywności, efekt aureoli czy efekt projekcji⁶⁵. Obok tego należy wspomnieć też o technikach nierzetelnego argumentowania i świadomie popełnianych błędach dowodzenia (np. *argumentum ad populum*, *petitio principii*, sofizmat rozszerzenia), które w dyskusjach światopoglądowych należy identyfikować i oceniać negatywnie. Wraz ze świadomością tych ograniczeń, możliwych błędów czy zniekształceń poznawczych, powinna rosnąć u dyskutantów zdolność do samokrytyki, polegająca na dopuszczeniu do myśli, że „ja mogę się mylić”. Taka zdolność może iść w parze z otwartością na merytoryczną krytykę zewnętrzną, co bywa niewątpliwie bardzo cenne w kontekście wielkiego ideału filozofii, jakim jest dążenie do prawdy.

7.2.6. Otwartość na modyfikację światopoglądu

Spory światopoglądowe dotyczące relacji nauka–religia w wielu przypadkach mają charakter sporu otwartego, tj. trudno

64 Zob. np. D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Poznań 2011; C. Tavis, E. Aronson, *Błądzą wszyscy (ale nie ja)*, przeł. A. Nowak, Sopot–Warszawa 2008.

65 Zob. np. K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2004; M. Tokarz, *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańsk 2006.

rozstrzygnąć definitywnie, kto przy danej kontrowersji na pewno ma rację, a kto na pewno błądzi. Jeśli jednak okaże się, że w jakimś obszarze sporu bardziej uzasadnione są argumenty oponenta, to warto postawić sobie pytanie, czy w świetle nowych danych będę skłonny do modyfikacji mojego światopoglądu. Pytanie jest nietrywialne, gdyż zjawiskiem powszechnie występującym jest trudność z akceptacją poglądów sprzecznych z własnymi przekonaniami. Warto więc rozważyć, czy po dokładnym rozpatrzeniu argumentów każdej ze stron sporu jestem w stanie zaakceptować odpowiedź najlepiej uzasadnioną, a nie taką, która jest mi bliska z powodów innych niż merytoryczne.

Tego typu postawa (tj. otwarcie na modyfikację światopoglądu) może mieć szczególne znaczenie w kwestiach fundamentalnych. Czy, jeśli jestem ateistą, będę w stanie przyjąć, że może jednak istnieje Bóg, o ile argumenty będą przemawiały za takim stanowiskiem? A jeśli jestem osobą wierzącą, to czy będę w stanie zaakceptować sprzeczną z moimi przekonaniami myśl o świecie pozbawionym Boga, jeśli argumenty drugiej strony okażą się przekonujące? Czy na pewno jestem gotowy poważnie przemyśleć każdą odpowiedź? Czy będę potrafił przyznać rację oponentowi? Poszukiwanie prawdy jest obarczone ryzykiem. Przystępując do filozoficznych sporów warto więc zadać sobie pytanie, czy jestem skłonny podjąć takie ryzyko, które w ostatecznym rozrachunku może nawet zmienić mój dotychczasowy światopogląd i wywrócić moje egzystencjalne „pewniki” do góry nogami.

Historia relacji nauka–religia zna wiele ciekawych polemik oraz dyskusji między reprezentantami różnych stron sporu. Do przykładowych należą m.in. debata między ateistą

Russellem a jezuitą Coplestonem czy dyskusje przedstawiciela „nowego ateizmu” Dennetta z wierzącymi uczonymi i filozofami – Plantingą czy Hellerem⁶⁶. Rozmowy te dotyczyły różnych kontrowersji na styku nauki i wiary. Zachęcam Czytelników, aby przestudiowali przynajmniej jedną z takich rozmów; nie tylko ze względu na jej merytoryczną wartość, lecz także pod kątem wskazanych zasad, oceniając, do jakiego stopnia różne strony światopoglądowego sporu zachowały przedstawione standardy dyskusji.

66 Zob. np. D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014.

Zakończenie

Niektórzy mogą oczekiwać, że w ostatniej części książki uda się wreszcie sformułować odpowiedź na pytanie, kto ma rację w sporze między naukowym a religijnym obrazem świata – naukowcy czy teologowie? Przypuszczam jednak, że w tym miejscu część Czytelników może być przekonana, że na tak ogólne pytanie trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi, a sytuacja jeszcze bardziej się komplikuje, gdy analizuje się szczegółowe aspekty sporu.

Faktem jest jednak, że w przypadku wielu kwestii poruszanych w tej książce jedna ze stron musi mieć rację. Bóg albo istnieje, albo nie. Człowiek albo jest cielesno-duchowy, albo nie. Być może wraz z rozwojem nauki uda się rozwikłać niektóre zagadnienia związane z naturą materii, pochodzeniem życia czy istotą świadomości, co rzuci nowe światło na stare problemy filozoficzne. Czy jednak uda się kiedykolwiek odpowiedzieć na wszystkie fundamentalne pytania, które od tak dawna interesują filozofów i teologów?

Nauka wciąż się rozwija i można żywić nadzieję, że w przyszłości nadal będzie odsłaniać zakryte do tej pory obszary

rzeczywistości. Starożytni Grecy nieprzypadkowo używali słowa *aletheia* na określenie prawdy: *aletheia* była rozumiana właśnie w kontekście „odsłaniania tego, co zakryte”. Wielu starożytnych Greków miało przeczucie, że istnieje prawda o świecie, tylko jest ona niedostępna potocznemu poznaniu; jest zasłonięta, a wysiłek ludzi nauki polega na tym, by stopniowo zrywać zasłonę, która odgradza nas od poznania prawdy o rzeczywistości. Nauka, wyposażona w odpowiednie instrumenty i procedury badawcze, od setek lat stopniowo odkrywa prawdę o świecie, a nowe wyniki determinują i będą determinowały kształt dalszych dyskusji między naukowcami a teologami.

W kontekście współczesnego stanu wiedzy pojawia się jednak pytanie, czy teologia ma jeszcze w ogóle coś istotnego do powiedzenia na temat człowieka i otaczającego go świata. Problem ten wraca jak bumerang we współczesnych dyskusjach na styku nauki i religii, a wielu myślicieli rozstrzyga go na niekorzyść teologii. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że nauka zdołała odpowiedzieć na szereg pytań, które wcześniej stanowiły domenę religii, lecz także dlatego, że sama idea Boga osobowego wydaje się już dla wielu mało atrakcyjna – jawi się bowiem wyłącznie jako twór ludzkiego umysłu, zmieniający się w toku historii w zależności od ludzkich potrzeb i wyobrażeń¹.

Krytykiem antropomorficznej koncepcji Boga, tj. Boga po-myślanego na obraz i podobieństwo człowieka, był m.in. Einstein. Przykład tego wybitnego fizyka jest o tyle specyficzny,

1 Zob. J. Anderson Thomson, C. Aukofer, *Dlaczego wierzymy...*, dz. cyt.; K. Armstrong, *Historia Boga...*, dz. cyt.; R. Wright, *Ewolucja Boga*, przeł. Z. Łomnicka, Warszawa 2010.

że mimo sceptycyzmu wobec koncepcji Boga osobowego Einstein nie poprzestawał na ateistycznym naturalizmie. Jak pisał: „nauka bez religii jest ułomna, religia bez nauki jest ślepa”, przy czym pisząc o religijności Einstein miał na myśli tzw. religijność kosmiczną, której nie odpowiada żadna antropomorficzna koncepcja Boga. Religijność kosmiczna odnosi się zasadniczo do wiary w racjonalny porządek przyrody. Racjonalność świata połączona z możliwością poznawania porządku natury odsyła do transcendencji znacznie bardziej subtelnej niż idea Boga osobowego, którego opisują tradycyjne religie teistyczne. To nie księgi spisane przez człowieka, lecz księga natury jest jedynym dziełem nieosobowego Absolutu, będącego fundamentem harmonii w przyrodzie. Stąd droga do tak rozumianej religijności kosmicznej „nie prowadzi przez strach egzystencji, lęk przed śmiercią i ślepą wiarę, lecz przez dążenie do poznania rozumowego”². Nie wiara i rytuały, lecz rozum i metoda naukowa stanowią podwaliny religii kosmicznej. Dopiero w poznawczym kontakcie z naturą, którą odsłania się (*aletheia!*) w drodze żmudnych badań naukowych,

jednostka czuje nicość ludzkich pożądań i celów oraz wzniosłość i cudowny porządek objawiający się w przyrodzie, a także w świecie myśli. Odczuwa ona indywidualną egzystencję jako coś w rodzaju więzienia i chce przeżywać całość tego, co istnieje jako coś jednolitego i sensownego³.

2 A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 2001, s. 372.

3 A. Einstein, *Pisma...*, dz. cyt., s. 347.

Nawiasem mówiąc, końcowy fragment wypowiedzi Einsteina może budzić skojarzenia z zarówno z sokratejskim rozumieniem filozofii, jak i platońską metaforą jaskini⁴; wątek ten zostawmy jednak na inną okazję.

Poglądy Einsteina warto bowiem rozpatrywać w szerszym kontekście, gdyż stanowią interesującą przestrzeń dyskusji nad przyszłością relacji nauka–religia. W swoich wypowiedziach Einstein zdawał się bowiem zajmować takie stanowisko, które wymykało się prostym klasyfikacjom. Osobiście sędzę, że Einstein żywił przekonanie, iż nauka „odsłania to, co zakryte”, ale chyba uważał też, że w rozszyfrowywaniu natury świata można znaleźć miejsce dla tego, co religijne, metafizyczne czy – jak pisał Wittgenstein – „mistyczne”. To, co mistyczne, jest trudne, a może nawet niemożliwe do wyrażenia, ale w procesie odkrywania prawdy o rzeczywistości nie warto z tej perspektywy definitywnie rezygnować. Jest to być może lekcja, którą Einstein zostawił nam wszystkim: teistom, ateistom i agnostykom.

Najpoważniejsze wyzwania – w związku z rozwojem takich nauk jak biologia czy neuronauka – płyną oczywiście w stronę teologii. To ona bowiem musi wykazać, że obraz świata i człowieka, który dziś proponuje, wart jest w ogóle namysłu. Trafny wydaje się pogląd niektórych badaczy, że dzisiejsze relacje między nauką a teologią oddaje idea „poznawczego wyścigu zbrojeń”. Jak zauważył Robert Tyrąła, „nauka wciąż ucieka teologii, która wciąż musi nadganiać dystans. Nauka cały

4 Por. Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002; Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2009.

czas udoskonala swoje poznawcze uzbrojenie i wykorzystuje je w celach ofensywnych, zmuszając tym samym teologię do obmyślenia coraz to przemyślniejszych metod obrony”⁵. W tym poznawczym wyścigu zbrojeń teologia nie tylko przyjmuje postawę defensywną, lecz także pracuje nad nowszymi środkami wyrazu dawnej doktryny⁶.

Na różnych etapach zaprezentowanych rozważań starałem się pokazać, że niektórzy współcześni myśliciele doszli do przekonania, iż naukowy obraz świata może stanowić dla teologii pozytywny impuls – w tym sensie, że teorie naukowe mogą ożywczo wpływać na rozumienie kluczowych idei religijnych, nawet tych dotyczących natury Boga, istoty człowieka czy relacji Boga do przyrody. Oczywiście dla ludzi wierzących otwarte pozostaje pytanie, w jaki sposób harmonizować wyniki nauk z teologią. W katolicyzmie przez długi czas zakorzenione było przekonanie, że można tego dokonać modyfikując (mniej lub bardziej) filozofię arystotelesowsko-tomistyczną. Wielu obecnych filozofów kroczy jednak inną drogą, dając przyczynek do rozwoju chrześcijańskiej filozofii o mniej systemowym nastawieniu, za to uwzględniającej wyniki nowszych kierunków filozoficznych. Ich idee wpisują się w tendencje do uwspółcześniania chrześcijańskiej refleksji filozoficznej, co ma polegać na próbie uchwycenia tradycyjnej doktryny (np. o stworzeniu

5 R. Tyrała, *Dwa bieguny ewolucjonizmu. Nauka i religia w poznawczym wyścigu zbrojeń*, Kraków 2007, s. 127.

6 Zob. J. Kempa, *Krytyczne funkcje teologii w perspektywie przyszłości*, „Studia Nauk Teologicznych” 16 (2021), s. 49–66.

świata przez Boga) w nowych szatach pojęciowych, z uwzględnieniem kontekstu dostarczanego przez wiedzę przyrodniczą o świecie.

Podejście do problemu nauka–teologia można w tym wypadku uznać za efekt pewnych metodologicznych rozstrzygnięć, w świetle których nie przekreśla się perspektywy metafizycznej ani nie wyklucza z obszaru racjonalnych dociekań sfery przynależnej teologii. Tego typu podejście bywa traktowane jako przejaw tzw. pluralizmu metodologicznego, w świetle którego podkreśla się znaczenie różnych typów poznania i metod, za pomocą których można badać rzeczywistość⁷. Akcentuje się tutaj autonomię nauki względem teologii, przy czym kładzie się nacisk na konieczność rozróżniania hipotez i teorii naukowych od filozoficznych interpretacji wyników przyrodoznawstwa. Zwolennikom takiego podejścia pozwala to na dokonywanie rozróżnień między tzw. naturalizmem metodologicznym (jako charakterystyczną dla wyjaśnień naukowych procedurą badania przyrody) a naturalizmem ontologicznym. Zwolennicy tej koncepcji, argumentując za harmonijnym współistnieniem nauki i teologii, akceptują naturalizm metodologiczny, ale odrzucają naturalizm ontologiczny. Innymi słowy, łączą oni naturalizm metodologiczny z przekonaniem, że metody nauk przyrodniczych nie ustanawiają poznawczych granic świata; że granice naukowej metody nie pokrywają się z granicami racjonalności w ogóle. W efekcie sympatycy tego podejścia nie wykluczają

7 Uwagi krytyczne w stosunku do tego podejścia zob. J. Coyne, *Wiera...*, dz. cyt., s. 213.

z obszaru racjonalności problemów metafizyki oraz teologii, stając się rzecznikami poglądu, który w literaturze bywa określany jako naturalizm chrześcijański⁸.

Co to znaczy, że naturalizm jest chrześcijański? Czy taki konstrukt jest w ogóle możliwy do zaakceptowania? Warto prześledzić, jak zwolennicy tej koncepcji rozwijają swoje idee. Przykładowo, Życiński przyjmował koncepcję pluralizmu metodologicznego i w jej świetle podejmował inspirowane perspektywą chrześcijańską problemy z zakresu filozofii przyrody, filozofii człowieka i filozofii Boga. Na gruncie tej pierwszej dał się poznać m.in. jako zwolennik tezy o matematyczności (racjonalności) świata. Pogląd ten otwierał szerokie perspektywy interpretacyjne. Przekonanie o racjonalności przyrody łączył Życiński m.in. z tezą o immanentnej obecności Boga w świecie⁹. W tym kontekście wymownym przykładem naturalizmu chrześcijańskiego była chociażby teistyczna interpretacja ewolucji. Życiński w pełni akceptował stanowisko, w myśl którego zjawiska zachodzące w przyrodzie ożywionej tłumaczy się mechanizmami opisywanymi przez teorię ewolucji. Jednocześnie uważał, że dane naukowe można umieścić w szerszym kontekście poglądów o naturze przyrody i dopatrywać się w zjawisku ewolucji obecności Boga, który kieruje procesami ewolucyjnymi.

Naturalizm chrześcijański w wydaniu Życińskiego przejawiał się także na gruncie filozofii człowieka, w ramach której

8 Zob. M. Heller, *Sens życia...*, dz. cyt., s. 113.

9 Zob. J. Życiński, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller i in., Kraków 1987, s. 181–185.

krakowski filozof m.in. odwoływał się do idei emergencji. Podstawą antropologii teologicznej jest pogląd o wyjątkowym statusie człowieka w przyrodzie, kwestionowany przez naturalistycznie zorientowanych filozofów. W tym kontekście Życiński wskazywał, że pewne fenomeny świadczące o wyjątkowości człowieka w przyrodzie można traktować jako tzw. własności emergentne¹⁰. Mają one stanowić nieredukowalną ontycznie jakość, niesprowadzalną do podłoża biologicznego. Wprawdzie „baza” biologiczna stanowi konieczny warunek pojawienia się pewnych własności, jednak Życiński optował za poglądem, że te własności – jak np. wrażliwość moralna – nie są redukwalne w całości do czynników biologicznofizycznych. Takie podejście pozwalało mu na nowo podjąć filozoficzny namysł nad statusem człowieka w przyrodzie, bez konieczności odwoływania się do dziedzictwa myśli tomistycznej.

Próba pogodzenia naukowego obrazu świata z perspektywą teologiczną uwidoczniła się także w poglądach Życińskiego dotyczących natury Boga i stosunku Boga do przyrody. Tutaj Życiński stał się m.in. zwolennikiem panenteizmu, według którego Bóg jest stale obecny w przyrodzie, choć nie jest z nią tożsamy. Jest twórcą przyrody i jej praw, jako Logos jest też w nich obecny, ale pozostaje równocześnie bytem transcendującym rzeczywistość fizyczną. W tej perspektywie światem nie rządzi gra przypadku i konieczności, lecz nadrzędny byt, który jest twórcą świata i kieruje procesami zachodzącymi w przyrodzie.

10 Zob. J. Życiński, *Wszechświat...*, dz. cyt., s. 26.

Powyższe idee świadczą o tym, że niektórzy teologowie szukają możliwości integracji naukowego i religijnego obrazu świata na wielu różnych polach jednocześnie, tj. podejmując refleksję nad światem, człowiekiem i naturą Absolutu. Tak wszechstronne, a przy tym interdyscyplinarne podejście daje ludziom wierzącym nadzieję, że teologia odzyska kulturowe znaczenie i będzie mogła jeszcze stanowić racjonalną propozycję dla świata nauki, który tej racjonalności często jej odmawia. Niektórzy współcześni teologowie uświadamiają sobie, że warunkiem owocnego przenikania się z kulturą współczesną jest nie tyle sam dialog z uczonymi, prowadzony z perspektywy przedstawicieli „królowej nauk”, lecz pełna pokory akceptacja naukowego obrazu świata¹¹. Przyszłość pokaże, na ile ta pełna pokory akceptacja naukowego obrazu świata przeniknie głębiej do świata teologów i stanie się nieco bardziej powszechnym stylem myślenia teologicznego.

Jeśli chrześcijańska teologia nie będzie proponowała intelektualnie płodnych propozycji na liczne wyzwania, które generuje rozwój nauk, to niewykluczone, że z czasem podzieli los teologii starożytnych Greków i – podobnie jak one – bezpowrotnie przejdzie do sfery mitów i legend. Przemysłany ateizm stanowi od dawna bardzo poważną propozycję światopoglądową, a jest tak głównie dlatego, że po prostu stoją za nim wartościowe argumenty. Wciąż jednak nie przebiło się to do świadomości wielu chrześcijan. Ateizm nadal bywa traktowany

11 Zob. J. Polkinghorne, *Nauka stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 177; M. Heller, *Teologia dzisiaj...*, dz. cyt.

jako niepoważna opcja światopoglądowa, co widać nawet w komentarzach wielu chrześcijańskich intelektualistów. Ceniony katolicki filozof Claude Tresmontant pisał wręcz, że „czysty ateizm nigdy nie był wyznawany” i że „nie ma [...] spójnej filozofii, która by podjęła się przemyślenia świata z ateistycznego punktu widzenia”¹², a jeden z najważniejszych teologów xx wieku, Gerhard Lohfink, uważał ateizm za „złego ducha”, który stanowi spuściznę po Związku Sowieckim¹³. W Polsce do dziś można zetknąć się z interpretowaniem ateizmu w kluczu politycznym, np. poprzez utożsamianie go wyłącznie z ideologią marksistowską i jej obecnymi transformacjami¹⁴. Notabene, traktowanie ateizmu jako ideologii bywa dość powszechne, np. w znanym podręczniku akademickim do teologii fundamentalnej naturalistycznie zorientowanych filozofów, którzy „kładą nacisk na związek człowieka z naturą”, określa się „ideologami materialistycznego ewolucjonizmu”¹⁵. W jeszcze innych opracowaniach autorzy chrześcijańscy opisują swoich intelektualnych oponentów jako „nieracjonalnych barbarzyńców”¹⁶. Takie spłycone, nacechowane negatywnie spojrzenie na ateizm sprawia, że teologia akademicka – jeśli przejmie ten punkt widzenia – nie będzie w stanie wejść z nim w merytoryczną dyskusję.

12 C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 2001, s. 401.

13 G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, przeł. J. Machnacz, Wrocław 2009, s. 17.

14 Zwraca na to uwagę m.in. Woleński, zob. J. Woleński, *Przedmowa do polskiego wydania*, [w:] J. Baggini, *Ateizm...*, dz. cyt., s. 33.

15 H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 210–211.

16 S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony*, Kraków 2013, s. 75, 77.

Nie zadając sobie trudu, by głębiej zrozumieć podstawy ideowe, które stoją za ateizmem, teologia zamyka sobie drogę do poważnej konfrontacji. Tymczasem ateizm może zaproponować jak najbardziej spójny pogląd na rzeczywistość. W dodatku zdaje się mieć tę przewagę nad chrześcijańskim teizmem, że jest do pogodzenia praktycznie z każdą hipotezą, która pojawia się w obszarze nauk¹⁷, a także nie musi tłumaczyć się z licznych założeń, które – poczynawszy od idei osobowego, trójjedynego Boga będącego dobrym i wszechmogącym Stwórcą opiekującym się swoim stworzeniem – spędzają sen z powiek teologom.

Współczesny ateizm ma oczywiście różne źródła. Z punktu widzenia naszych analiz istotne jest to, że ateizm znajduje sprzymierzeńca nie tylko w ustaleniach współczesnych nauk matematyczno-empirycznych, lecz także w kontekście wyników niektórych dyscyplin humanistycznych. Za przykład mogą tu posłużyć współczesne studia nad Biblią (tzw. krytyka biblijna), które obrazują złożone, rozłożone na setki lat dzieje powstawania wszystkich ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Na tle tej długiej historii, obejmującej także dzieje Żydów i kultur ościennych, eksponuje się liczne trudności, na które natrafia się w badaniu tekstów biblijnych. Trudności te w opinii niektórych badaczy kwestionują poznawczą wartość Biblii, zarówno logiczną (wskazuje się na istnienie wewnętrznych sprzeczności pomiędzy wieloma fragmentami biblijnymi), historyczną (wciąż trwają np. dyskusje, czy Jezus żył i działał w sposób

17 Podobną uwagę można by odnieść również do koncepcji „religii kosmicznej” Einsteina czy pewnych form deizmu i panteizmu (zob. par. 4.2.2 i 4.2.3).

opisany przez autorów Ewangelii¹⁸), a niekiedy wręcz teologiczną: wiele elementów chrześcijańskiej doktryny miało bowiem formować się w oparciu o mylnie interpretowane fragmenty biblijne, np. dotyczące idei stworzenia świata „z niczego”, boskiej samoidentyfikacji Jezusa czy koncepcji Trójcy Świętej¹⁹.

Badania historyczno-krytyczne zmodyfikowały dawne wyobrażenia teologów o powstawaniu poszczególnych fragmentów Biblii, ich autorstwie czy historyczności opisywanych wydarzeń, co przełożyło się na ewolucję w sposobie interpretacji poszczególnych perykop. Katoliccy teologowie od dawna są świadomi trudności związanych z badaniami biblijnymi, choć – jak naucza Kościół –

-
- 18 W teologii zagadnienie to znane jest jako kwestia sporna między tzw. „Jezusem historii” (kim był Jezus jako postać historyczna?) a „Chrystusem wiary” (kim jest Jezus rozumiany jako obiekt wiary i na ile obraz Chrystusa, w którego wierzą chrześcijanie, jest zgodny z historycznym Jezusem z Nazaretu?). Choć ten spór toczy się od dawna, to nawet wśród współczesnych myślicieli chrześcijańskich nie ma zgodności co do boskości Chrystusa, a opowieść o boskiej naturze Jezusa z Nazaretu niektórzy teologowie traktują wprost jako mit (zob. J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, przeł. J. Grzegorzcyk, Poznań 2005, s. 349–354).
- 19 Zob. B. Ehrman, *Przeinaczanie Jezusa. Kto i dlaczego zmieniał Biblię*, przeł. M. Chowaniec, Warszawa 2009; B. Ehrman, *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, przeł. S. Tokariew, Warszawa 2014; R. Carrier, *Jezus z kosmosu. Obraz Chrystusa w wierze pierwszych chrześcijan*, przeł. M. Górską, Katowice 2023.

egzegeta katolicki nie powinien upadać na duchu, gdy wykładając słowo Boże spotka się z zastrzeżeniami wysuwanymi przeciw Pismu św. Niech raczej usilnie pracuje, aby odkryć prawdziwy sens Ksiąg świętych, ufając nie tylko swej wiedzy, ale polegając na pomocy Bożej i na świetle dostarczonym przez Kościół²⁰.

Jak pokazuje rzeczywistość, trudności wskazywane przez krytykę biblijną stanowią często nie tyle bodziec do poszukiwania „prawdziwego sensu Ksiąg świętych”, ile jeden z czynników znacząco obniżających wartość religii chrześcijańskiej. Jeśli w przyszłości dialog między naukami a teologią obejmie – na jeszcze większą skalę niż obecnie – kwestie związane z oddziaływaniem badań historyczno-literackich nad Biblią, to ludzie Kościoła staną przed wyzwaniem równie poważnym jak wówczas, gdy teoria ewolucji przeobrażała obraz świata i człowieka.

Kolejnym istotnym punktem odniesienia dla przyszłych dyskusji na styku nauki i religii może być konfrontacja tradycyjnego obrazu świata chrześcijańskiej teologii z nowoczesnymi światopoglądami inspirowanymi kulturą naukowo-techniczną. Dobrym przykładem jest tu tzw. światopogląd informatyczny, który w ostatnich dekadach zdaje się odgrywać w filozofii coraz większą rolę, a w przyszłości może nawet będzie stanowił odpowiednik popularnego w minionych stuleciach światopoglądu mechanistycznego²¹. Kluczowym pojęciem światopoglądu mechanistycznego

20 Papieska Komisja Biblijna, Instrukcja *Sancta Mater Ecclesia*, 1964.

21 Zob. J. Rodzeń, *Filozofia w kontekście (historycznym) techniki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2007, nr 40, s. 76–110; P. Polak, Czy

poglądu informatycznego jest pojęcie informacji²², które staje się w tym wypadku swoistą kategorią filozoficzną, wyznaczającą fundament dla myślenia o świecie. W świetle tego nowego obrazu świata natura (przyroda) jest rozumiana jako specyficzny system obliczeniowy, względnie jako produkt procesów obliczeniowych.

Wzmocnionym, wyraźnie zaangażowanym ontologicznie poglądem jest w tym wypadku tzw. pankomputacjonizm, głoszący, że wszystkie byty mają naturę obliczeniową, a nawet,

wszystko wykonuje obliczenia? Wybrane filozoficzne implikacje pankomputacjonistycznej interpretacji obliczeń naturalnych, „Studia Metodologiczne” 2017, nr 38, s. 37–54, <https://doi.org/10.14746/sm.2017.38.2>; R. Krzanowski, *Minimal Information Structural Realism*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2017, nr 63, s. 59–75; R. Krzanowski, *Ontological Information. Information in the Physical World*, New Jersey 2022; R. Krzanowski, *An Inquiry Concerning the Persistence of Physical Information*, „Philosophies” 8 (2023) nr 2, art. 41, <https://doi.org/10.3390/philosophies8020041>; P. Stacewicz, *Światopogląd informatyczny. Naukowe podstawy i filozoficzne perspektywy*, [w:] *Informatyka a filozofia. Od informatyki i jej zastosowań do światopoglądu informatycznego*, red. P. Stacewicz, Warszawa 2015, s. 11–24; Ł. Mściśławski, *Is information ontological or physical, or is it perhaps something else? Some remarks on Krzanowski's approach to the concept of information*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2022, nr 73, s. 147–169.

22. Rozumienie informacji jest w tym wypadku szerokie – nie ogranicza się jedynie do poziomu międzyludzkiej komunikacji (jak potocznie pojmuje się informację, traktując ją jako fenomen *stricto* społeczny), lecz obejmuje też poziom biologii (zob. np. „przetwarzanie informacji” w kontekście genetyki), a wreszcie fizyki, w ramach której rozpatruje się informację jako podstawową własność samej przyrody.

że elementarnym tworzywem świata są po prostu cząstki informacji. Podstawowe idee pankomputacjonizmu bywają obrazowane przez analogię komputerową: prawa przyrody są rozumiane jako „oprogramowanie” (*software*) dla Wszechświata (*hardware*), a ewolucję kosmosu rozpatruje się w kontekście przetwarzania informacji. Tego typu wizja świata zyskuje na znaczeniu wśród filozofów i uczonych, stymulując od kilku dekad metafizyczną refleksję o fundamentalnych własnościach rzeczywistości. Jednocześnie idee pankomputacjonizmu zdają się mieć istotny potencjał dla dyscypliny nauka i religia, zwłaszcza w obszarach spornych, dotyczących rozumienia przyrody, natury człowieka (jako elementu obliczeniowej przyrody), specyfiki ludzkiego umysłu, a nawet istnienia Boga i relacji Boga do świata²³. Warto dodać, że potencjał w tym zakresie dostrzegają już współcześni filozofowie²⁴.

Jednym z najpoważniejszych wyzwań dla teologii XXI wieku będzie też zmierzenie się z dziedzictwem, które po sobie zostawia nowe technologie. Relacje między teologią a wyrosłą z nauki techniką bywają już przedmiotem analiz²⁵. Szczeg-

23 Więcej na temat jednej z wielu możliwych konsekwencji pankomputacjonistycznej wizji świata dla filozofii Boga – zob. podrozdz. 5.5.

24 Zob. W. Marciszewski, *Wszechświat jako komputer i sprawy ostateczne*, „Computerworld” 9 (1999); P. Polak, *Current perspectives on the development of the philosophy of informatics (with a special regard to some Polish philosophers)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2017, nr 63, s. 77–100.

25 Zob. J. Rodzeń, *Dialog dwudziestowiecznej myśli chrześcijańskiej ze światem techniki*, „Studia Paradyskie” 19 (2009), s. 97–111;

gólnie wrażliwym punktem interakcji będzie w tym wypadku zapewne antropologia. Przypuszczać można, że w kontekście najbliższych dekad istotną próbę dla teologii będzie stanowił transhumanizm, którego fundamentalnym celem jest walka z ludzkimi ograniczeniami (zarówno fizycznymi, jak i umysłowymi) oraz dążenie do poprawy ludzkiej kondycji za pomocą rozmaitych środków technologicznych. Pomysł doskonalenia, a nawet przekraczania natury człowieka, generuje nie tylko pytanie o to, gdzie leżą (i czy w ogóle gdzieś leżą) granice możliwości ingerencji w ludzkie ciało, ale zdaje się też kolidować z teologicznym rozumieniem osoby jako istoty cielesno-duchowej, podlegającej cierpieniu i śmierci, za którą kryje się „nowe życie”. Czy jeśli spełni się chociaż część marzeń transhumanistów, człowiek przyszłości będzie jeszcze takim człowiekiem, jak dziś opisuje go teologia? W jaki sposób teologia będzie ujmowała relacje duszy do ludzkiego (a właściwie post-ludzkiego) ciała? Czy w ogóle pojęcie duszy będzie miało jakąś wartość?

Przyszłość dialogu między nauką a teologią zapowiada się interesująco. Liczę na to, że Czytelnik – niezależnie od swoich poglądów – weźmie w tym dialogu udział, a może nawet wzbożać go o nowe perspektywy. W ten sposób wejdzie na ścieżki, po których kroczyli w przeszłości giganci ludzkiej myśli.

Postowie

Gdy spoglądam w nocne niebo, myślę o Was, moje dwa Skarby. Spoglądając w rozświetlone gwiazdami niebo zderzam się z przeszłością. Myśląc o Was, potykam się o te minione chwile, gdy byłem tatą.

Nie żyłyście długo, moje Skarby. Czy jednak mam prawo tak mówić? W perspektywie ludzkiej historii czas Waszej życiowej przygody był krótki, niemal niezauważalny. Lecz w perspektywie historii Wszechświata czas mierzony tygodniami czy dziesiątkami lat nie ma żadnego znaczenia. Zapisaliście się, moje Skarby, w dziejach Kosmosu – nie mniej niż sędziwi starcy.

„Nie to, jaki jest świat, jest tym,
co mistyczne, lecz to, że jest”.

Nie zdołałyście rozwinąć swojego fizycznego potencjału, moje Skarby. Czy jednak mam prawo tak mówić? W perspektywie ziemskiego życia byliście drobinkami niezdolnymi do samodzielnej egzystencji. Lecz w perspektywie ogromu Wszechświata

to nie ma żadnego znaczenia. Byłyście tak samo, jak teraz jestem ja i mój drogi Czytelnik, który mi towarzyszy – równie mali, równie znikomni wobec Kosmosu.

Informacja. W swej biologicznej odsłonie uformowała mnie i pozwoliła żyć, a nawet pisać książki. Wam pozwoliła być tylko krótką chwilę. Informacja, którą otrzymaliście, była jednak wyjątkowa, niepowtarzalna, wybrana z bezliku biologicznych możliwości. Byłyście jedyne w swoim rodzaju. Zapisaliście się w mojej pamięci jako moje dzieci.

„Jest zaiste coś niewyraźnego.

To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne”.

Informacja. Jest być może fundamentalnym poziomem rzeczywistości, swoistym *arché* świata. Nie wiem, czy faktycznie tak jest, ani nawet nie wiem, co w tym kontekście miałyby znaczyć „faktycznie”. Wierzę jednak, że gdy kiedyś moja świadomość bezpowrotnie zgaśnie, a drobinki mej cielesnej powłoki ulotnią się w przestworzach, to być może jeszcze przetną się nasze ścieżki, moje kochane Dzieci. Na szlaku wiodącym przez uniwersalne prawa rządzące światem ponownie się złączymy. Nie przytulę Was wprawdzie do siebie, tak jakbym chciał to uczynić teraz. Pocieszam się jednak myślą, że obejmie nas razem coś znacznie większego. W końcu wszyscy jesteśmy dziećmi Wszechświata, który nas zrodził i z którym nigdy nie zerwaliśmy naszych więzi. I choć nie mogę pogłaskać Was po główkach, to jednak wiem, że jesteśmy ze sobą zespoleni, uczestnicząc razem w losie naszego wyjątkowego Kosmosu. Gra przypadku i konieczności, w której

wszyscy bierzemy udział, nie kończy się wraz z Waszym odejściem. Właściwie to przecież nawet nigdzie nie odeszłyście. Informacja pozostała, choć już w innym sensie. Informację zostawiłyście, a w perspektywie ludzkiej – jeszcze zostawicie. Zadbam o to.

Nawet w tej małej, ziemskiej perspektywie, przeszłyście do historii, moje Skarby. A dzięki Tobie, mój drogi Czytelniku, moje Dzieci zaistniały choć na moment w innej świadomości. Stały się od tej pory małą częścią Ciebie, Twojej pamięci, Twojej historii. Za to Ci dziękuję.

„O czym nie można mówić,
o tym trzeba milczeć”.

„Through the clouds an open sky,
the wind flows through your watering eyes
The sounds are pitched to draw you
On your never-ending journey,
On the edge of time”
(Hawkwind, *The Golden Void*)

Skoczów, 14 kwietnia 2025

Bibliografia

- Adamczyk D., *Stworzenie, opatrność, ewolucja. Przyczynek do dialogu nauki i wiary*, Szczecin 2009.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 1: Wybór pism z lat 1920–1939, Warszawa 1985.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 2: Wybór pism z lat 1945–1963, Warszawa 1986.
- Ajdukiewicz K., *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934) nr 4, s. 399–408.
- Améry J., *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja. Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.
- Anderson Thomson J., Aukofer C., *Dlaczego wierzymy w boga(-ów). Krótki przewodnik po nauce i wierze*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2013.
- Arnold C., *Mała historia modernizmu*, przeł. T. Zatorski, Kraków 2009.
- Armstrong, K., *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przeł. B. Cenderowska, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Atran S., *Ewolucyjny krajobraz religii*, przeł. M. Kolan, Kraków 2013.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2007.
- Ayer A., *Krytyka teologii*, [w:] *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 23–28.

- Baggini J., *Ateizm. Krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013.
- Baniak J., *Wiara w reinkarnację wśród młodych i dorosłych katolików w Polsce na przełomie XX i XXI wieku. Wyniki badań socjologicznych*, „Zeszyty Naukowe KUL” 65 (2022) nr 1 (257), s. 89–106, <https://doi.org/10.31743/znkul.13602>.
- Baran B., *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004.
- Barbour I., *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Tarnów 2000, s. 29–75.
- Barbour I., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984.
- Barrow J. D., *Początek Wszechświata*, przeł. S. Bajtlik, Warszawa 1999.
- Blackford R., Schuklenk U., *50 mitów o ateizmie*, przeł. P. J. Szwajcer, Stare Groszki 2014.
- Bocheński J. M., *Sens życia i inne eseje*, Warszawa 1993.
- Boné E., *Bóg. Niepotrzebna hipoteza? Wiara a nauki przyrodnicze*, przeł. W. Szymona, Kraków 2004.
- Bonhoeffer D., *Wybór pism*, przeł. A. Morawska i in., Warszawa 1970.
- Boyer P., *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?*, przeł. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa 2001.
- Brassier R., *Jestem nihilistą, bo wciąż wierzę w prawdę*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 16 (2011) nr 1, s. 182–187.
- Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2013.
- Bremer J., *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010.
- Breś J., *Naturalizm we współczesnej filozofii nauki*, „Studia Philosophiae Christianae” 39 (2003) nr 1, s. 157–165.
- Bronk A., *Nauka wobec religii*, Lublin 1996.

- Brożek A., *Światopogląd a filozofia – charakterystyka systematyczna*, [w:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek i in., Lublin 2011, s. 17–19.
- Buss D., *Psychologia ewolucyjna*, przeł. M. Orski, Gdańsk 2001.
- Buxakowski J., *Stwórca i stworzenie. Teologia prawd wiary*, t. 4, Pelplin 1998.
- Carrier R., *Jezus z kosmosu. Obraz Chrystusa w wierze pierwszych chrześcijan*, przeł. M. Górską, Katowice 2023.
- Chaberek M., *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Warszawa 2014.
- Chalmers A., *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 1993.
- Chodasewicz K., *Definiować czy nie? Współczesne kontrowersje na temat potrzeby i sposobu definiowania życia*, „Kosmos” 63 (2014) nr 4, s. 501–516.
- Chodasewicz K., *Emergencja w biologii – redukcjonizm versus organizm*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 2 (2014), s. 381–401.
- Cioran E., *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007.
- Cioran E., *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999.
- Cioran E., *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008.
- Clements T., *Nauka kontra religia*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2002.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Warszawa 2009.
- Constant B., *O religii*, przeł. S. Kruszyńska, Warszawa 2007.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2004.
- Coyne G.V., Omizollo A., *Podróż przez Wszechświat*, przeł. K. Włodarczyk, Kraków 2003.

- Coyne J.A., *Teoria inteligentnego projektu. Wiara, która nie chce się ujawnić*, przeł. D. Sagan, S. Piechaczek, [w:] *Nauka a kreacjonizm. O naukowych uroszczeniach teorii inteligentnego projektu*, red. J. Brockman, Warszawa 2007, s. 15–34.
- Coyne J.A., *Wiara vs fakty. Dlaczego nauki i religii nie można ze sobą pogodzić*, przeł. M. Stogowska-Woszczyk, Katowice 2020.
- Crick F., *Istota i pochodzenie życia*, przeł. A. Hoffman, Warszawa 1992.
- Crick F., *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, przeł. B. Chacińska-Abrahamowicz i M. Abrahamowicz, Warszawa 1997.
- Crombie A.C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 2, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1960.
- Cuda J., *Antropo-logika komplementarnej nierozłączności problematyki „Dasein człowieka” z problematyką „autoprzekazu Boga”*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015) nr 9, s. 41–53, <https://doi.org/10.18290/rt.2015.62.9-3>.
- Czeżowski T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989.
- Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg? *Argumenty naukowców i teologów*, red. T.D. Wabble, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.
- Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, przeł. M. Ilecki, Kraków 2024.
- Darwin K., *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, przeł. S. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2001.
- Davies P., *Bóg i nowa fizyka*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2006.
- Davies P., *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1996.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwajcer, Stare Groszki 2012.
- Dawkins R., *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, przeł. J. Gilowicz, Warszawa 2003.
- Dawkins R., *Rzeka genów. Darwinowski obraz życia*, przeł. M. Jannasz, Warszawa 2010.

- Dawkins R., *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996.
- Dawkins R., *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, przeł. A. Hoffman, Warszawa 1994.
- De Cruz H., *Religion and science*, <https://plato.stanford.edu/entries/religion-science/> (dostęp: 19.05.2024).
- De Cruz H., De Smedt J., *Teologia naturalna? Religioznawstwo kognitywne a dowody na istnienie Boga*, przeł. S. Ruczaj i in., Warszawa 2023.
- Dembiński B., *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.
- Dembiński B., *U źródeł pytania o matematyczność świata. Pitagorejcy, Platon i Arystoteles*, [w:] *Oblicza filozofii w nauce. Księga Pamiątkowa z okazji 80. urodzin Michała Hellera*, red. P. Polak, J. Mączka, W. P. Grygiel, Kraków 2017, s. 11–27.
- De Montaigne M., *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2021.
- Dennett D., *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kwiatek, Kraków 2015.
- Dennett D., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Dennett D., „*Samolubny gen*” jako esej filozoficzny, przeł. M. Lipa, [w:] *Richard Dawkins. Ewolucja myślenia*, red. A. Grafen, M. Ridley, Gliwice 2008, s. 119–133.
- Dennett D., Plantinga A., *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014.
- De Waal F., *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, przeł. B. Brożek, M. Furman, Kraków 2013.
- D'Holbach P.-H., *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. 1–2, przeł. K. Szaniawski, Warszawa 1957 (Biblioteka Klasyków Filozofii, 34).
- Diderot, *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Hartwig, J. Rogoziński, Warszawa 2003.

- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., Warszawa 1984.
- Disse J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, przeł. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005.
- Dixon T., *Nauka i religia. Krótkie wprowadzenie*, przeł. G. Zinkiewicz, Łódź 2018.
- Dobrzyński M., *Teologia postliberalna w dialogu z filozofią ponowoczesną*, „*Studia Bobolanum*” 35 (2024) nr 2, s. 5–22.
- Dołęga J. M., *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988.
- Dumeste M. L., *Powstanie świata według Księgi Rodzaju*, [w:] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, red. B. Walczak, Poznań 1969, s. 153–169.
- Dunbar R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, przeł. B. Kucharzyk, Kraków 2015.
- Dyson F., *Początki życia*, przeł. P. Golik, Warszawa 1993.
- Dziarnowska W., *Sposoby poznawania innych umysłów*, [w:] *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Kraków 2012, s. 495–534.
- Dziwulski G., *Wyzwania postmodernizmu wobec Kościoła i teologii fundamentalnej*, „*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*” 8 (2013), s. 27–58.
- Dzik J., *Dzieje życia na Ziemi. Wprowadzenie do paleobiologii*, Warszawa 1992.
- Ehrman B., *Przeinaczanie Jezusa. Kto i dlaczego zmieniał Biblię*, przeł. M. Chowaniec, Warszawa 2009.
- Ehrman B., *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, przeł. S. Tokariew, Warszawa 2014.
- Einstein A., *Pisma filozoficzne*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 2001.

- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994.
- Elzenberg H., *Z filozofii kultury*, Kraków 1991.
- Epikur, *Listy, maksymy i sentencje*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.
- Ewards D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, przeł. Ł. Kwiatek, Kraków 2016.
- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981.
- Franciszek, Encyklika *Dilexit nos*, 24.10.2024.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29.06.2013.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2013.
- Fuliński A., *Co jak istnieje? Z punktu widzenia fizyka*, [w:] *Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, red. M. Heller i in., Kraków 1991.
- Fuliński A., *Dyskusja po referacie A. Fulińskiego [głos w dyskusji]*, [w:] *Nauka, religia, dzieje. IV seminarium w Castel Gandolfo 6–8 sierpnia 1986*, red. J. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1988, s. 213–222.
- Fuliński A., *O chaosie i przypadku, a także o determinizmie, redukcjonizmie i innych grzechach fizyków, czyli o zmianach w obrazie świata widzianych okiem jednego z nich*, „Znak” 465 (1993), s. 31–49.
- Fuliński A., *O matematyczności świata*, [w:] *Nauka, religia, dzieje. IV seminarium w Castel Gandolfo 6–8 sierpnia 1986*, red. J. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1988, s. 51–72.
- Gazzaniga M. S., *Kto tu rządzi, ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*, przeł. A. Nowak, Sopot 2013.
- Gärdenfors P., *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2010.
- Giertych M., *Ewolucja, dewolucja, nauka*, Warszawa 2016.

- Głódź M., *Filozofia w nauce i nauka jako filozofia*, [w:] *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, red. S. Wszolek, R. Janusz, Kraków 2011, s. 370–377.
- Gödel K., Carnap R., *Prototypiczny dyskurs*, przeł. T. Sierotowicz, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, oprac. S. Wszolek, Tarnów 2000, s. 253–255.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Granat W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968.
- Grobler A., *Metodologia nauk*, Kraków 2006.
- Grygiel W., *Apofatyzm filozoficzny a Michała Hellera idea matematyczności przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 70 (2022) nr 2, s. 227–245, <https://doi.org/10.18290/rf2202.12>.
- Grygiel W., Kałuża K., *Michael Heller's theology of science in a trinitarian perspective. Ontological aspects*, „Scientia et Fides” 12 (2024) nr 2, s. 83–105.
- Grygiel W., Wąsek D., *Teologia ewolucyjna. Założenia, problemy, hipotezy*, Kraków 2023.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska*, przeł. Z. Włodkowska i in., Kraków 1969.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański i in., Warszawa 2018.
- Hahn H., Neurath O., Carnap R., *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, przeł. A. Koterski, [w:] *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, red. A. Koterski, Gdańsk 2010, s. 65–139.
- Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2012.
- Halík T., *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2011.

- Hansoul B., Dalmais I. H., *Człowiek*, [w:] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, red. B. Walczak, Poznań 1969, s. 170–227.
- Harris S., *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, przeł. P. J. Szwajcer, Stare Groszki 2012.
- Hawking S., *Krótką historia czasu. Od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1990.
- Heisenberg W., *Fizyka a filozofia*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1965.
- Heller M., *Filozofia i Wszechświat. Wybór pism*, Kraków 2008.
- Heller M., *Filozofia kosmologii*, Kraków 2016.
- Heller M., *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 2011.
- Heller M., *Filozofia przypadku*, Kraków 2015.
- Heller M., *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2007.
- Heller M., *Granice nauki*, Kraków 2021.
- Heller M., *Jak możliwa jest „filozofia w nauce”?*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 22 (1986) nr 1, s. 7–19.
- Heller M., *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*, Kraków 1994.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992.
- Heller M., *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Kraków 2012.
- Heller M., *Projekt czy przypadek*, [w:] *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. T. Maziarka, Kraków 2020, s. 15–25.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002.
- Heller M., *Teologia dzisiaj – detronizowanie królowej?*, „*Vita Academica*” 2016, nr 3 (88), s. 7–9.
- Heller M., *Ważniejsze niż Wszechświat*, Kraków 2018.
- Heller M., *Wstęp do teologii nauki*, [w:] *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 13–22.

- Heller M., Liana Z. i in., *Nauki przyrodnicze a teologia. Konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001.
- Heller M., Pabjan T., *Elementy filozofii przyrody*, Tarnów 2007.
- Heller M., Pabjan T., *Stworzenie i początek Wszechświata. Teologia, filozofia, kosmologia*, Kraków 2014.
- Heller M., Życiński J., *Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 1980.
- Hempel C. G., *Filozofia nauk przyrodniczych*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2001.
- Hempoliński M., *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989.
- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków 1994.
- Hick J., *Nowe pogranicze religii i nauki. Doświadczenie religijne, neuro-nauka i Transcendentne*, przeł. J. A. Lipski, Łódź 2019 (W Poszukiwaniu Idei XXI Wieku).
- Hick J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, przeł. J. Grzegorzczak, Poznań 2005.
- Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studer, przeł. F. Gołębiewski i in., Kraków 2003.
- Hoffman A., *Wokół ewolucji*, Warszawa 1997.
- Hołda M., *Czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej? Szkic z aksjologii fenomenologii religii*, „Logos i Ethos” 28 (2022) nr 2, s. 7–28, <https://doi.org/10.15633/lie.60201>.
- Hołda M., *O Bożej ukrytości poważnie i bez ułatwień. Odpowiedź krytykom*, „Roczniki Filozoficzne” 71 (2023) nr 1, s. 473–490, <https://doi.org/10.18290/rf23711.25>.
- Hołda M., *Teistyczne podstawy nauki. Epistemologiczne argumenty za istnieniem Boga*, Tarnów 2014.

- Hołda M., *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020 (Deus absconditus – Deus revelatus).
- Hołda M., Wojtysiak J., *Does science need God? A theistic argument from science*, „Religions” 12 (2021) nr 3, art. 195, <https://doi.org/10.3390/rel12030195>.
- Homerski J., *Pieśń o stworzeniu świata. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1, 26–28 i 2, 7. 15. 18. 21–23*, [w:] *Początek świata. Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 17–31.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
- Illanes J. L., Saranyana J. I., *Historia teologii*, przeł. P. Rak, Kraków 1997.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, 25.03.1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, 14.09.1998.
- Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygiel, Tarnów 1996, s. 184–187.
- Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George’a Coyne’a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, nr 12, s. 2–12.*
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, Wrocław 1995.
- Jodkowski K., *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, Warszawa 2007.
- Justyn Męczennik, *Apologia*, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, oprac. M. Michalski, Warszawa 1975, s. 91–100.
- Kaczmarek K. M., *Mechanizmy ewolucji religii*, Poznań 2013.

- Kahneman D., *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Poznań 2011.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005.
- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. K. i M. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty 2009.
- Katechizm Kościoła katolickiego* [wraz z poprawkami naniesionymi przez Kongregację Nauki Wiary z 1998 r.], <http://www.katechizm.opoka.org.pl/> (dostęp: 13.06.2024).
- Kaucha K., *Czy może być co dobrego w postmodernizmie?*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 8 (2013), s. 73–86.
- Kelly J., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Kemeny J., *Nauka w oczach filozofa*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1967.
- Kempa J., *Krytyczne funkcje teologii w perspektywie przyszłości*, „Studia Nauk Teologicznych” 16 (2021), s. 49–66.
- Kempa J., *Pytanie o implikowaną hermeneutykę teologiczną Anzelmą z Canterbury*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011) nr 2, s. 387–396.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
- Kierul J., *Ład świata. Od kosmosu Arystotelesa do wszechświata Wielkiego Wybuchu*, Warszawa 2007.
- Klawiter A., *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji*, [w:] *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Kraków 2012, s. 353–394.

- Kloskowski K., *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1, Warszawa 1999.
- Kłósak K., *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum Veritatis*, 1990.
- Kopernik M., *O obrotach ciał niebieskich i inne pisma*, przeł. L.A. Birkenmajer, Warszawa 2001.
- Korzeniewski B., *Trzy ewolucje*, Kraków 1997.
- Kot A., *Neuroetyka – mózg a moralność*, „Edukacja Biologiczna i Środowiskowa” 2 (2018), s. 55–62.
- Kotarbiński T., *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986.
- Kowalczyk M., Danielewicz Z., *Dogmatyka*, t. 6: *Traktat o stworzeniu. Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007.
- Kozera-Mikuła P., *Sens życia – analiza pojęcia w świetle nauk humanistycznych*, „Psychologia Rozwojowa” 25 (2020) nr 2, s. 9–28.
- Kozielecki J., *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 2000.
- Kozłowski J., *Czy teorię ewolucji można zmatematyzować?*, [w:] *Ewolucja życia i ewolucja wszechświata*, red. J. Mączka, P. Polak, Kraków 2011, s. 75–84.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Krzanowska H. i in., *Zarys mechanizmów ewolucji*, Warszawa 1997.
- Krzanowski R., *An inquiry concerning the persistence of physical information*, „Philosophies” 8 (2023) nr 2, art. 41, <https://doi.org/10.3390/philosophies8020041>.
- Krzanowski R., *Minimal information structural realism*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2017, nr 63, s. 59–75.
- Krzanowski R., *Ontological information. Information in the physical world*, New Jersey 2022.
- Kuczynski T., *Człowiek – twór przyrody czy coś więcej?*, Płock 2015.

- Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 2001.
- Kulisz J., *Nieśmiertelność duszy. O co pytamy, pytając o nieśmiertelność duszy*, „*Studia Bobolanum*” 30 (2019) nr 4, s. 35–50.
- Kunicki-Goldfinger W., *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993.
- Lakatos I., *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przeł. W. Sady, Warszawa 1995.
- Lambert D., *Ryzykowne spotkania teologii z nauką*, przeł. P. Korycińska, Kraków 2018.
- La Mettrie J. O., *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Kraków 2023.
- Lamża Ł., *Świat nie jest matematyczny*, <https://www.wielkiepytania.pl/article/swiat-nie-jest-matematyczny/> (dostęp: 23.01.2025).
- Lamża Ł., *Wszecławiat krok po kroku*, Kraków 2019.
- Leciejewski S., *Dialog religii z nauką wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, „*Człowiek i Społeczeństwo*” 54 (2022), s. 33–48, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.54.3>.
- Lem S., *Summa technologiae*, Lublin 1984.
- Lem S., Beres S., *Rozmowy ze Stanisławem Lemem*, Kraków 1987.
- Lem S., Mrozewicz K., *Wracam z Kosmosu* [wywiad], „*Polityka*” 1995, nr 41, s. 30–31.
- Leon XIII, *Encyklika Aeterni Patris*, 04.08.1879.
- Leon XIII, *Encyklika Arcanum Divinae Sapientiae*, 10.02.1880.
- Liana Z., *Criteria for the Acceptability of Scientific Theories as Locus theologicus. A Methodological Analysis of Catholic Church's Reactions to the Cases of Galileo and Darwin (Bellarmine, Pius XII, John Paul II)*, „*Religions*” 16 (2025) nr 2, art. 153, <https://doi.org/10.3390/rel16020153>.
- Liddle A., *Wprowadzenie do kosmologii współczesnej*, przeł. E. Ł. Łokas, B. Bieniok, Warszawa 2000.

- Lohfink G., *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, przeł. J. Machnac, Wrocław 2009.
- Lorenc W., Heidegger, Lévinas, Derrida – trzy krytyki filozofii Zachodu, „Sztuka i Filozofia” 5 (1992), s. 71–92.
- Lorenz K., *Regres człowieczeństwa*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1986.
- Losee J., *Wprowadzenie do filozofii nauki*, przeł. T. Bigaj, Warszawa 2001.
- Lukrecjusz, *O rzeczywistości ksiąg sześć*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.
- Luter M., *Rozprawa przeciwko teologii scholastycznej*, przeł. P. Augustyniak, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 2012, nr 4 (23), s. 5–11.
- Łobejko M., Lamża Ł., *Co się dzieje w świecie kwantów? O interpretacjach mechaniki kwantowej*, Kraków 2019.
- Łomnicki A., *Czy darwinowska teoria ewolucji jest falsyfikowalną teorią naukową?*, [w:] *Otwarta nauka i jej zwolennicy*, red. M. Heller, J. Urbaniec, Tarnów 1996, s. 11–21.
- Macek W. M., *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.
- Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981.
- Marciszewski W., *Wszechświat jako komputer i sprawy ostateczne*, „Computerworld” 9 (1999).
- Mayr E., *To jest biologia. Nauka o świecie ożywionym*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2002.
- Maziarka T., *W stronę teologii nauki – na kanwie myśli ks. prof. Michała Hellera*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35 (2016) nr 1, s. 7–18, <https://doi.org/10.15633/tst.1711>.
- Meslier J., *Testament*, przeł. Z. Bieńkowski, Warszawa 1955.
- Meyer P., *Złudzenie konieczne. Biofilozofia 1*, przeł. W. Jadacka, Warszawa 1998 (Biblioteka Myśli Współczesnej).

- McGrath A., *Nauka i religia*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2009.
- McGrath A., *Patrząc szerzej. Dialog teologii i nauki*, przeł. E. Lizak, Poznań 2021.
- McMullin E., *Ewolucja i stworzenie*, przeł. J. Rodzeń, Kraków 1993.
- Michalak P., *Jeśli Bóg jest*, Stare Groszki 2012.
- Miernowski J., *Bóg-nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa 2002.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997.
- Minois G., *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1995.
- Minois G., *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Galileusza do Jana Pawła II*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1996.
- Minois G., *Historia ateizmu. Niewierzący w świecie zachodnim od jego początków do naszych czasów*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2019.
- Monod J., *Przypadek i konieczność. Esej o filozofii naturalnej współczesnej biologii*, przeł. J. Bukowski, Warszawa 2022.
- Mściśławski Ł., *Is information ontological or physical, or is it perhaps something else? Some remarks on Krzanowski's approach to the concept of information*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2022, nr 73, s. 147–169.
- Mściśławski Ł., *Wartość kontyngencji*, [w:] *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbanczyk, Kraków 2015, s. 57–73.
- Murawski R., *Matematyk – twórca czy odkrywca?*, [w:] *Człowiek. Twórca Wszechświata – twórca nauki*, red. M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, Kraków–Tarnów 2007, s. 31–44.
- Muszyński H., *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 17–68.
- Nagel T., *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997.

- Nauka a kreacjonizm. O naukowych uroszczeniach teorii Inteligentnego Projektu*, red. J. Brockman, przeł. D. Sagan, S. Piechaczek, Warszawa 2007.
- Napiórkowski S. C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996.
- Natanson W., *De rerum natura*, Kraków 1931.
- Neckar J., *Ewolucyjna psychologia osobowości. O psychologicznej naturze człowieka w ujęciu darwinowskim*, Warszawa 2018.
- Nietzsche F., *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Nowicki A., *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa 1986.
- Okołowski P., *Eutanazja a samobójstwo*, „Edukacja Filozoficzna” 56 (2013), s. 117–127.
- Okołowski P., *Głos pana Lema. Szkice z filozofii człowieka, wartości i kosmosu. W stulecie urodzin autora „Summy”*, Kraków 2016.
- Olejek S., *Etyka lekarska*, Katowice 1995.
- Olejek S., *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1977.
- Orygenes, *Filokalia*, przeł. K. Augustyniak, Warszawa 1979.
- Oster L., *Astronomia współczesna*, przeł. M. Kubiak, Warszawa 1986.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Pabjan T., *Argument teleologiczny*, [w:] *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 255–269.
- Pabjan T., *David Bohm teoria zmiennych ukrytych*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2009, nr 44, s. 25–39.
- Pabjan T., *Świat najlepszy z możliwych. O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, Kraków 2018.
- Palacz R., *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożytnej filozofii przyrody*, Wrocław 1979.

- Paley W., *Teologia naturalna – fragmenty*, „Studia z Historii Filozofii” 10 (2019) nr 2, s. 49–59, <https://doi.org/10.12775/szhf.2019.015>.
- Papieska Komisja Biblijna, Instrukcja *Sancta Mater Ecclesia*, 1964.
- Pascal B., *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002.
- Passingham R., *Neuronauka poznawcza. Krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Rudnicki, Łódź 2021.
- Paul J., *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 2011 nr 1 (16), s. 72–74.
- Pawlicki S., Ks. Mariana Morawskiego filozofia i jej zadanie, „Przegląd Polski” 45 (1878), s. 382–402.
- Pawłowski B., Danel D., *Psychologia ewolucyjna – nauka o adaptacjach i ewolucyjnej inercji ludzkiego umysłu*, „Kosmos” 58 (2009) nr 3–4, s. 573–583.
- Peacocke A., *Teologia i nauki przyrodnicze*, przeł. L. Sokołowski, Kraków 1991.
- Pedersen O., *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, przeł. W. Skoczny, Tarnów 1997.
- Penrose R., *Platońska rzeczywistość pojęć matematycznych*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1991, nr 13, s. 23–27.
- Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.
- Pinker S., *Biologiczna koncepcja natury ludzkiej*, przeł. P.J. Szwajcer, A. Eichler, [w:] *Nowy renesans. Granice nauki*, red. J. Brockman, Warszawa 2005, s. 39–57.
- Pinker S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Sopot 2012.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2009.
- Platon, *Timaios. Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1951.

- Płoszczyńiec A., Czy sens życia jest tym samym co cel życia? Rozważania aksjologiczne, „Analiza i Egzystencja” 37 (2017), s. 43–60, <https://doi.org/10.18276/aie.2017.37-03>.
- Polak P., *Current perspectives on the development of the philosophy of informatics (with a special regard to some Polish philosophers)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2017, nr 63, s. 77–100.
- Polak P., Czy wszystko wykonuje obliczenia? Wybrane filozoficzne implikacje pankomputacjonistycznej interpretacji obliczeń naturalnych, „Studia Metodologiczne” 2017, nr 38, s. 37–54, <https://doi.org/10.14746/sm.2017.38.2>.
- Polak P., *Philosophy in science. A name with a long intellectual tradition*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2019, nr 66, s. 251–270.
- Polak P., *Teizm i ewolucja*, [w:] *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 421–436.
- Polak P., *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, [w:] *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 25–56.
- Polak P., Trombik K., *The Kraków School of Philosophy in Science. Profiting from two traditions*, „Edukacja Filozoficzna” 74 (2022), s. 205–229, <https://doi.org/10.14394/edufil.2022.0023>.
- Polkinghorne J. C., *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008.
- Polkinghorne J. C., *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008.
- Polkinghorne J. C., *Rozum i rzeczywistość. Związki między nauką i teologią*, przeł. P. Tomaszek, Kraków 1995.
- Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002.
- Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016.

- Ramachandran V. S., *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?*, przeł. A. i M. Binderowie, E. Józefowicz, Warszawa 2012.
- Ramachandran V. S., Hirstein W., *Trzy prawa qualiów. Co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego Ja*, [w:] *Formy aktywności umysłu. Ujęcie kognitywistyczne*, t. 1, red. A. Klawiter Warszawa 2008, s. 324–363.
- Rees M., *Nasz kosmiczny dom*, przeł. P. Rączka, Warszawa 2001.
- Reichenbach H., *Powstanie filozofii naukowej*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1960.
- Renan E., *Żywot Jezusa*, przeł. A. Niemojewski, Łódź 1991.
- Rodzeń J., *Czy sukcesy nauki są cudem? Studium filozoficzno-metodologiczne argumentacji z sukcesu nauki na rzecz realizmu naukowego*, Tarnów 2005.
- Rodzeń J., *Dialog dwudziestowiecznej myśli chrześcijańskiej ze światem techniki*, „*Studia Paradyskie*” 19 (2009), s. 97–111.
- Rodzeń J., *Filozofia w kontekście (historycznym) techniki*, „*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*” 2007, nr 40, s. 76–110.
- Rodzeń J., *Religia a technika*, [w:] *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 403–419.
- Rodzeń J., *Tendencje antynaukowe w rozwoju tak zwanego kracjonizmu naukowego*, „*Seminare*” 12 (1996), s. 149–165.
- Rodzeń J., *Teologia nauki – skazana na sukces?*, „*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*” 2021, nr 70, s. 235–242.
- Rodzeń J., Polak P., *Contemporary theologies of science in the light of Bonaventure’s „De reductione artium ad theologiam”*, „*Religions*” 16 (2025) nr 3, art. 368, <https://doi.org/10.3390/rel16030368>.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997.

- Russell B., *Kim jest agnostyk?*, przeł. A. Litwiniszyn, „Principia” 15 (1996), s. 31–40.
- Russo L., *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Kraków 2005.
- Rycyk K., *Uwagi na temat starożytnych źródeł i przesłanek teorii Mikołaja Kopernika*, „Studia Historiae Scientiarum” 23 (2024), s. 71–129, <https://doi.org/10.4467/2543702XSHS.24.003.19576>.
- Rządeczka M., *Problematyka metafizyczna we współczesnych naukach biologicznych. Zarys wybranych problemów i zagadnień*, Kraków 2018.
- Sady W., *Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Talesa z Miletu do Mahome-ta*, Kęty 2010.
- Sady W., *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarého do Laudana*, Toruń 2013.
- Sady W., Wprowadzenie, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 7–57.
- Salamucha J., *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 15 (1934) nr 1, s. 53–92.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Schleiermacher F., *Mowy o religii*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 1995.
- Schlick M., *Zagadnienia etyki*, przeł. M. i A. Kawczakowie, Warszawa 1960.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006.
- Schoof M., *Przełom w teologii katolickiej. Początki drogi, perspektywy*, przeł. H. Bortnowska, Kraków 1972.
- Schopenhauer A., *O religii*, przeł. J. Błeszyński, Kraków 2013.
- Schrödinger E., *Przyroda i Grecy. Nauki przyrodnicze i humanistyczne*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 2017.

- Searle J., *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Karłowski, Poznań 2010.
- Seneka, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Seneka, *Mysli*, przeł. S. Stabryła, Kraków 1987.
- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010.
- Sieczkowski T., *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018.
- Sierotowicz T., *Filozofia dramatu jako filozoficzna tradycja badawcza*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2018, nr 64, s. 59–92.
- Skarga B., *Część II: lata 1864–1895*, [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 134–252.
- Słomka J., *Jaka koncepcja prawdy kształtuje teologię Franciszka?*, „Studia Bobolanum” 34 (2023) nr 1, s. 25–45, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0016.3129>.
- Słomka J., *Jaki pożytek z fenomenologii dla teologa?*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 55 (2022) nr 1, s. 25–40.
- Słomka J., *Papieża Franciszka teologia czasu w świetle filozofii Emmanuela Levinasa*, „Studia Bobolanum” 34 (2023) nr 2, s. 5–21, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0053.7042>.
- Słomka J., *Przeciw myśleniu modelami. Jaka racjonalność teologii?*, „Studia Bobolanum” 33 (2022) nr 1, s. 59–74, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0015.8691>.
- Słomka J., *Wprowadzenie do teologii katolickiej. Podręcznik*, Katowice 2024, <https://doi.org/10.31261/PS.234>.
- Smoluchowski M., *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1956.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, 1965.

- Sokal A., Bricmont J., *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004.
- Sokołowski L., *Człowiek jako twórca teorii fizycznych w wieloświecie*, [w:] *Człowiek: twór Wszechświata – twórca nauki*, red. M. Heller, R. Janusz, J. Mączka, Kraków–Tarnów 2007, s. 73–86.
- Sokołowski L., *Głos w dyskusji po referacie ks. Gadacza, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”* 1989, nr 11, s. 44–45.
- Sokołowski L., *Granice fizyki w kosmologii*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2015, nr 59, s. 25–81.
- Sokołowski L., *Nadwyżkowość matematyki*, [w:] *Matematyczność przyrody*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, Kraków 1992, s. 56–71.
- Sokołowski L., *Teorie efektywne i emergencja fizycznego obrazu świata*, [w:] *Struktura i emergencja*, red. M. Heller, J. Mączka, Kraków–Tarnów 2006, s. 121–139.
- Sperling A., *Psychologia*, przeł. M. Bardziejewska i in., Poznań 1995.
- Stacewicz P., *Światopogląd informatyczny. Naukowe podstawy i filozoficzne perspektywy*, [w:] *Informatyka a filozofia. Od informatyki i jej zastosowań do światopoglądu informatycznego*, red. P. Stacewicz, Warszawa 2015, s. 11–24.
- Stasiak S. J., Zawila R., Małachowski A., *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław 1999.
- Stenger V., *Bóg – błędna hipoteza. Jak nauka wykazuje, że Bóg nie istnieje*, przeł. T. Sieczkowski, Łódź 2018.
- Stewart I., *Matematyka życia*, przeł. E. Łokas, B. Bieniok, Warszawa 2014.
- Stewart-Williams S., *Darwin, Bóg i sens życia. Dlaczego teoria ewolucji zmienia wszystko, co (myśleliśmy, że) wiemy*, przeł. P. J. Szwajcer, Stare Groszki 2014.

- Stróżyński M., *Egzystencjalny kontekst filozofii*, [w:] *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 155–190.
- Swinburne R., *Czy istnieje Bóg?*, przeł. I. Ziemiński, Poznań 1999.
- Szekspir W., *Hamlet. Królówic duński*, przeł. J. Paszkowski, Warszawa 1986.
- Szłaga J., *Hermeneutyka biblijna*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 184–220.
- Szymanek K., *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2004.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.
- Śnieżyński K., *Metafizyka w teologii. Metafizyczne instrumentarium w myśli teologicznej Dietricha Bonhoeffera, Karla Rahnera, Eberharda Jungela*, Poznań 2008.
- Świerczek Z., *Błogosławieństwo dla Ziemi, „Posłaniec” 8* (2008), s. 6–7.
- Tacjan, *Mowa do Greków*, [w:] *Pierwsi apologety greccy*, oprac. L. Miśarczyk, J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 295–366.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Warszawa 2009.
- Tattersall I., *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, przeł. E. K. Suskiewicz, Warszawa 2010.
- Tavris C., Aronson E., *Błądzą wszyscy (ale nie ja)*, przeł. A. Nowak, Sopot-Warszawa 2008.
- Tempczyk M., *Fizyka a świat realny. Elementy filozofii fizyki*, Warszawa 1991.
- Tempczyk M., *Fizyka najnowsza*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

- Tokarz M., *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańsk 2006.
- Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij i in., Kęty 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003.
- Tresmontant C., *Problem istnienia Boga*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 2001.
- Trombik K., *Andrzej Fuliński as a representative of the concept of philosophy in science*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2023, nr 75, s. 233–256.
- Trombik K., *Philosophy in the context of physics and cosmology. Leszek M. Sokołowski's philosophical views*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2024, nr 77, s. 55–70.
- Trombik K., *Problematyka egzystencjalna w ujęciu wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Logos i Ethos” 32 (2025) nr 1, s. 16–31, <https://doi.org/10.15633/lie.31102>.
- Trombik K., *The idea of mathematicity of the Universe as a locus theologicus. Michael Heller and representatives of „The Kraków School of Philosophy in Science”*, „Religions” 16 (2025) nr 1, art. 54, <https://doi.org/10.3390/rel16010054>.
- Trzecia kultura*, red. J. Brockman, przeł. P. Amsterdamski i in., Warszawa 1996.
- Twardowski K., *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, Lwów 1910.
- Twardowski K., *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927.
- Tyrała R., *Dwa bieguny ewolucjonizmu. Nauka i religia w poznawczym wysięgu zbrojeń*, Kraków 2007.
- Uchmański J., *Matematyczność biologii*, „Filozofia Nauki. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 3 (2015), s. 345–352.
- Urbańczyk P., *Paradoksy apofatyizmu*, Toruń 2024.

- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2025.
- Vetulani J., *Mózg. Fascynacje, problemy, tajemnice*, Kraków 2012.
- Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005.
- Wallace D., *Filozofia fizyki. Krótkie wprowadzenie*, przeł. W. Sady, Łódź 2022.
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2006.
- Wehler J., *Zarys racjonalnego obrazu świata*, Warszawa 1998.
- Weizsäcker C.F. von, *Jedność przyrody*, przeł. K. Napiórkowski i in., Warszawa 1978.
- Whitehead A.N., *Nauka i świat nowożytny*, przeł. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Kraków 1987.
- Wichrowicz C.J., *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002.
- Wigner E.P., *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych*, przeł. J. Dembek, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, oprac. S. Wszolek, Tarnów 2000, s. 161–180.
- William Schopf J., *Kolebka życia. O narodzinach i najstarszych śladach życia na Ziemi*, przeł. J. Kaźmierczak, Warszawa 2002.
- Wilson E.O., *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, przeł. J. Mikos, Poznań 2011.
- Wilson E.O., *Moralność genu*, przeł. J. Szacki, [w:] *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Warszawa 1991, s. 277–281.
- Wilson E.O., *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, Warszawa 1988.
- Winter P.C., Hickey G.I., Fletcher H.L., *Genetyka*, przeł. J. Augustyniak i in., Warszawa 2003.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2012 (Biblioteka Klasyków Filozofii).

- Wittgenstein L., *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995.
- Wojciechowski T., *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985.
- Woleński J., *Granice niewiary*, Kraków 2004.
- Woleński J., *Kilka uwag w sprawie etyki teistycznej*, „Diametros” 2006, nr 7, s. 134–137.
- Woleński J., *Przedmowa do polskiego wydania*, [w:] J. Baggini, *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Warszawa 2013, s. IX–XXXVIII.
- Woleński J., *Wierzę w to, co potrafię zrozumieć*, Kraków 2014.
- Woleński J., *Wykłady o naturalizmie*, Toruń 2016.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. 1, Warszawa 2018.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. 2, Warszawa 2018.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. 4, Warszawa 2021.
- Woroniecki J., *Nasz polski fideizm*, „Prąd” 15 (1926) nr 2, s. 52–57.
- Wright R., *Ewolucja Boga*, przeł. Z. Łomnicka, Warszawa 2010.
- Wróblewski M., *Zatarg Jeana-Francoisa Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, „Diametros” 2010, nr 24, s. 125–142.
- Wszolek S., *Pękające projekty. Szkice z filozofii religii*, Tarnów 1996.
- Zabierowski M., *Zasady antropiczne*, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Warszawa 1996, s. 309–362 (*Z Zagadnień Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody*, 15).
- Zapffe P.W., *Ostatni Mesjasz*, „Analiza i Egzystencja” 21 (2013), s. 5–19.
- Zatwardnicki S., *Ateizm urojony*, Kraków 2013.
- Zdybicka Z., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między Bogiem a światem*, Lublin 1972.
- Ziemiński I., *Filozofia nowożytna a filozofia współczesna*, [w:] *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 249–270.

- Zuberbier A., *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975.
- Życiński J., *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1991.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002 (Prace Wydziału Filozoficznego – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 89).
- Życiński J., *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller i in., Kraków 1987.
- Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993.
- Życiński J., *Miedzy przypadkiem i celowością*, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 189–198.
- Życiński J., *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, przeł. M. Furman, Kraków 2013.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988.
- Życiński J., *W poszukiwaniu teologii nauki*, [w:] *Nauka, religia, dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 6–9 września 1982 roku*, red. J. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1984, s. 80–86.
- Życiński J., *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009 (Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych, 4).

Abstrakt

Kamil Trombik

<https://orcid.org/0000-0003-0235-9490>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

Nauka a religia.

Spory, kontrowersje i wyzwania

Niniejszą książkę można rozpatrywać w dwóch aspektach: dydaktycznym i badawczym. Po pierwsze, stanowi ona syntetyczne wprowadzenie do problematyki relacji nauka–religia. Kluczowe kwestie zostały w tej pracy naświetlone zarówno z perspektywy historycznej, jak i z uwzględnieniem panoramy współczesnych zagadnień dyskutowanych na styku teologii i nauk (takich jak fizyka, kosmologia, biologia, neuronauka

i psychologia). Przedstawione zostały także filozoficzne źródła kontrowersji na linii nauka–religia. Po drugie, książka może stanowić punkt wyjścia do bardziej zaawansowanych badań na styku nauk i religii. W monografii uwydatniono kluczowe wyzwania, jakie dla religijnego światopoglądu generuje rozwój nauk szczegółowych, a przy tym wskazano, w jaki sposób współczesny stan wiedzy oddziałuje na zagadnienia tradycyjnie rozpatrywane w obszarze filozofii religii (argumenty za istnieniem Boga). Podjęto również dyskusję nad współczesnymi próbami zażegnania konfliktu między nauką a religią, jakie podejmuje się w kręgu tzw. Krakowskiej Szkoły Filozofii w Nauce. W monografii wyeksponowano także bardzo istotny, egzystencjalny aspekt problematyki nauka–religia.

Słowa kluczowe

nauka–religia, Krakowska Szkoła Filozofii w Nauce, teizm, ateizm, deizm, naturalizm, antynaturalizm, kosmologia, biologia ewolucyjna, neuronauka, sens życia, światopogląd, filozofia religii, filozofia człowieka

Abstract

Kamil Trombik

<https://orcid.org/0000-0003-0235-9490>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

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

Science and religion.

Disputes, controversies and challenges

The specificity of this book can be considered from two perspectives: didactic and research. Firstly, it can be treated as an introduction to the issue of the relationship between science and religion (Christianity). Important areas of this relationship are examined both from a historical perspective, as well as in the context of contemporary methodological and systematic issues, encompassing problems discussed at the

intersection of theology and science (such as physics, cosmology, biology, neuroscience, and psychology). The philosophical sources of disputes between science and theology are also presented. Secondly, the book can serve as a starting point for more advanced research at the intersection of science and religion. It highlights the key challenges that the development of sciences poses to the religious worldview, while also pointing out how the current state of knowledge about the world affects some issues traditionally considered in the field of philosophy of religion (arguments for the existence of God). It also discusses contemporary approaches to resolve the conflict between science and religion, as undertaken by the so-called Kraków School of Philosophy in Science, initiated by Michał Heller. Moreover, the monograph highlights the existential aspect of the science-religion issue.

Keywords

science–religion, Kraków School of Philosophy in Science, theism, atheism, deism, naturalism, anti-naturalism, cosmology, evolutionary biology, neuroscience, meaning of life, worldview, philosophy of religion, philosophical anthropology

Spis treści

WPROWADZENIE 5

1 USTALENIA TERMINOLOGICZNE 19

- 1.1. O roli filozofii w kontekście relacji
nauka–religia (dodatek) 30

2 Z DZIEJÓW RELACJI NAUKA–RELIGIA 53

- 2.1. Starożytność przedchrześcijańska 54
 - 2.1.1. Narodziny filozofii przyrody 54
 - 2.1.2. Okres klasyczny i hellenistyczny 64
- 2.2. Starożytne chrześcijaństwo 73
 - 2.2.1. Kulturowe korzenie chrześcijaństwa 73
 - 2.2.2. Rozwój apologetyki 76
 - 2.2.3. Systematyzacja doktryny 80
- 2.3. Średniowiecze 87
 - 2.3.1. Stereotypowy obraz średniowiecza 87
 - 2.3.2. Intelktualny klimat epoki 88
 - 2.3.3. Rozwój scholastyki 92
- 2.4. Nowożytność 97
 - 2.4.1. Okres przemian 97
 - 2.4.2. Rozwój naukowego
i filozoficznego obrazu świata 101
 - 2.4.3. Chrześcijaństwo w obliczu nowych wyznań 109

3	ZAGADNIENIA METODOLOGICZNE	119
3.1.	Różnice między nauką a teologią	121
3.1.1.	Postawa naukowa	124
3.1.2.	Postawa teologiczna	137
3.2.	Modele relacji nauka–religia	145
3.2.1.	Teoria konfliktu	146
3.2.2.	Teoria odrębności	149
3.2.3.	Teoria integracji	153
4	SPÓR O ISTNIENIE BOGA – ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE	157
4.1.	Klasyfikacja stanowisk w sporze o istnienie i poznawalność Boga	158
4.1.1.	Ateizm	158
4.1.2.	Agnostycyzm	162
4.1.3.	Teizm	163
4.1.3.1.	Teizm spekulatywno-racjonalistyczny	164
4.1.3.2.	Fideizm	165
4.1.3.3.	Intuicjonizm	167
4.2.	Klasyfikacja stanowisk w sporze o transcendencję i immanencję Boga w świecie	169
4.2.1.	Teizm tradycyjny	170
4.2.2.	Deizm	171
4.2.3.	Panteizm	174
4.2.4.	Panenteizm	175
5	ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA	177
5.1.	Argumenty ontologiczne	179
5.1.1.	Anzelm z Canterbury	180

5.1.2. Kartezjusz	182
5.1.3. Dalsza recepcja	185
5.2. Argumenty kosmologiczne	187
5.2.1. Tomasz z Akwinu	188
5.2.2. Recepcja w czasach nowożytnych i współczesnych	191
5.3. Argumenty teleologiczne	195
5.3.1. William Paley	196
5.3.2. Zasada antropiczna	201
5.4. Inne rodzaje argumentów	206
5.4.1. Argumenty moralne	207
5.4.2. Argument z matematyczności przyrody	214
5.5. Niektóre pytania i problemy	224
6 WSPÓŁCZESNE PROBLEMY NA STYKU NAUKA–RELIGIA	235
6.1. Wszechświat	237
6.1.1. Perspektywa teologiczna	237
6.1.2. Perspektywa naukowa	244
6.1.3. Próba zestawienia	254
6.2. Życie i pochodzenie człowieka	264
6.2.1. Perspektywa teologiczna	264
6.2.2. Perspektywa naukowa	269
6.2.3. Próba zestawienia	281
6.3. Natura człowieka	299
6.3.1. Perspektywa teologiczna	300
6.3.2. Perspektywa naukowa	308
6.3.3. Próba zestawienia	330

7 ŚWIATOPOGLĄDOWE ODNIESIENIA

SPORÓW NAUKA–RELIGIA 345

- 7.1. Sens życia i sens Wszechświata 351
 - 7.1.1. Iluzja sensu? 354
 - 7.1.2. Co dalej? Wyzwania i perspektywy 373
- 7.2. Zasady dyskusji w sporach światopoglądowych 385
 - 7.2.1. Postawa krytycyzmu i antydogmatyzmu 386
 - 7.2.2. Swoboda i kultura wypowiedzi 387
 - 7.2.3. Rzetelność w argumentowaniu 388
 - 7.2.4. Panowanie nad emocjami 389
 - 7.2.5. Świadomość możliwych błędów
i zdolność do samokrytyki 389
 - 7.2.6. Otwartość na modyfikację światopoglądu 390

ZAKOŃCZENIE 393

POSŁOWIE 409

BIBLIOGRAFIA 413

ABSTRAKT 441

ABSTRACT 443



Czy można pogodzić ze sobą naukowy i religijny obraz świata? Jak przebiegały historyczne relacje między nauką a teologią? Jaką wartość mają argumenty za istnieniem Boga w świetle wniosków, które wypływają ze współczesnych teorii naukowych? Jak na kondycję ludzką zapatrują się dzisiejsze nauki o człowieku? Czy akceptacja naukowego poglądu na świat stawia pod znakiem zapytania ideę sensu życia? Czy teologia chrześcijańska skutecznie odpowiada na wyzwania płynące ze strony współczesności? To tylko niektóre z pytań, które podjęto na kartach tej książki – książki, którą można potraktować zarówno jako wprowadzenie do problematyki nauka–religia, jak i punkt wyjścia bardziej zaawansowanych dyskusji oraz pogłębionych badań.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

