

Studia Philosophiae Christianae

ROK LV
2019

NR 1

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe
UKSW

Warszawa 2019

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
INSTYTUT FILOZOFII

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470

Rada Naukowa / Advisory Board

Cyril Diatka (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Bernard Hałaczek (Szwajcaria),
Helena Hrehová (Trnavská Univerzita v Trnave), Stanisław Janeczek (KUL, Lublin),
Andrzej Kiepas (UŚ, Katowice), Joseph Koterski (Fordham University, New York),
Edmund Morawiec (UKSW, Warszawa), Edward Nieznański (Uczelnia Łazarskiego, Warszawa),
Andrzej Półtawski, Jan Sochoń (UKSW, Warszawa), Stanisław Wszolek (UPJPII, Kraków),
Paul Weingartner (Universität Salzburg), Gerhard Zecha (Universität Salzburg)

Kwartalnik recenzowany / Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Anna Latawiec

Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Jan Krokos, Anna Lemańska

Sekretarze / Assistant Editors: Grzegorz Bugajak, Kordula Świątorzecka

Redaktor numeru / Issue Editor: Piotr Leśniak

Redaktorzy językowi / Language Editors

Wiesława Tomaszewska (język polski), Simone Marini (English)

Skład i łamanie / Typesetting: Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
spch@uksw.edu.pl

Druk i oprawa / Print and binding

volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

Prenumerata / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

SPIS TREŚCI

MAŁGORZATA HOŁDA Can forgetting be constructive? The hermeneutics of memory, forgiveness and reconciliation	5
MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI Theodicy as God's portraiture	27
ADAM GRZEGORZYCA Eriugeny koncepcja stworzenia wszystkiego z niczego w człowieku	47
TADEUSZ PABJAN Uwagi o teistycznej interpretacji zasady antropicznej	71
MARCIN NAPADŁO Stworzenie i ewolucja – dwa „puzzle” chrześcijańskiego światopoglądu	97

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ADAM GRAVES (REC.) Małgorzata Hołda, <i>Paul Ricoeur's Concept of Subjectivity and the Postmodern Claim of the Death of the Subject</i> , Ignatianum University Press, Cracow 2018	129
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI Sprawozdanie z konferencji naukowej nt. <i>Oblicza nihilizmu we współczesnej filozofii i kulturze</i> , Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 23 maja 2018 r.	135
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI Sprawozdanie z XVIII Sympozjum Filozoficznego nt. <i>Filozofia dla teologów</i> , Instytut Teologiczny im. św. Józefa Bilczewskiego, Lwów, 28 kwietnia 2018 R.	145

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

MAŁGORZATA HOŁDA	
Can forgetting be constructive? The hermeneutics of memory, forgiveness and reconciliation	5
MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI	
Theodicy as God's portraiture	27
ADAM GRZEGORZYCA	
The concept of creating everything from nothing in man according to Eriugena	47
TADEUSZ PABJAN	
Some remarks on the theistic interpretation of the anthropic principle	71
MARCIN NAPADŁO	
Creation and evolution – “two puzzles” in the Christian outlook on life	97
REVIEWS AND REPORTS	129

MAŁGORZATA HOŁDA

CAN FORGETTING BE CONSTRUCTIVE? THE HERMENEUTICS OF MEMORY, FORGIVENESS AND RECONCILIATION

Abstract. In his hermeneutics of memory, Ricoeur points to the dialectic character of the interrelation between remembering and forgetting. He abandons an understanding of forgetting as limited only to oblivion, or to deletion in the Bergsonian use of the term. He supplants the negativity of forgetting by the productivity of disremembering, and stretches forgetting to its reserve, to the dynamic unveiling of the details of past events, with varied degrees of truthfulness and accuracy. This article attempts to demonstrate that the positivity of forgetting in the context of reconciliation is a tangible possibility. Forgetting is viewed here as a positive, constructive faculty, which influences the future, makes it possible to create and shape it, and is opposed to a slavish adherence to memory anchored wholly in the past. The totality of the anchorage in the past results in an exclusive focus on remembering, and causes the impasse of being entrapped in a disconsolate past. We ascertain that forgetting is not a failure but rather a productive possibility, either self-creative or purgative, to educate oneself and the Other towards a more promising future.

Keywords: forgetting, forgiveness, philosophical hermeneutics, reconciliation, Paul Ricoeur

1. Introduction. 2. The dialectics of forgetting and remembering. 3. Forgetting, justice and reconciliation. 4. Forgetting and self-education. 5. Forgetting, accountability and narrative identity. 6. Forgetting and the subconscious. 7. Conclusion.

1. INTRODUCTION

In *Memory, History, Forgetting* Ricoeur states: “In the first instance and on the whole *forgetting* is understood as an attack on the reliability of memory. An attack, a weakness, a lacunae. In this regard, memory defines itself, at least in the first instance, as a struggle against forgetting.”¹ Ricoeur’s words express the commonly held view which

1 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago 2004, 413.

sees forgetting as a negative quality. In this article, we pinpoint the possibility of a positive view of forgetting that is in accord with forgiving and the ensuing process of learning. Ricoeur's hermeneutics of memory and forgetting surmounts an understanding of forgetting as limited only to oblivion, or to deletion in the Bergsonian use of the term. Ricoeur supplants the negativity of forgetting by a productivity of disremembering. He broadens forgetting to its reserve, to the dynamic unveiling of the details of past events, with varied degrees of truthfulness.² Instead of grieving the impossibility of the completeness of remembering, he would rather speak of the monstrosity of an out-and-out memory, drawing on Luis Borges' imagery in *Funes the Memorious*.³ In his hermeneutics of memory, Ricoeur expounds the interconnectedness of forgetting and forgiving, as well as the ethics of forgetting and reconciliation. He sees forgetting as an ethical issue.⁴ In this article we follow Ricoeur's explication of the dialectics of forgetting and remembering, as well as his inimitable approach to justice and love as interlaced, and to the possibility of reconciliation. We also address the issue of forgetting and self-education as ensuing from the process of reconciliation. Last but not least, we signal the relationship between forgetting and the subconscious.

2. THE DIALECTICS OF FORGETTING AND REMEMBERING

A discussion of the positivity of forgetting raises various questions pertaining to the paradoxical nature of the phenomenon. Is constructive forgetting an unthinkable possibility? Or is it a leeway oriented towards achieving profound changes in the 'I' and 'Thou' relation? To what degree and in what ways is the negativity

² Ibid., 413.

³ L. Borges, *Funes the Memorious*, in: *Labyrinths: Selected Stories and other Writings*, eds. D.A. Yeats, J.E. Irby, New York 1962, 59–66.

⁴ P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago 2004, 452–453.

of forgetting transformable into a productive stimulus in learning – learning *with* and *from* each other? Can the positivity of forgetting genuinely enhance self-education? These and other queries related to the paradox of the positive, productive dimension of forgetting and, thus, of enriched learning, will be considered in this article in light of the exceptionality of forgiveness and the necessity to forget according to Ricoeur.

We should like to begin with a clear-cut but telling statement: in order to live one needs to forget, or with another significant contention: to forget means to have hope. We propose to see the radicalness of this avowal as echoing an important assertion by Tzvetan Todorov: “Narrative equals life; absence of narrative, death.”⁵ Surprisingly as it may seem, forgetting performs a similar role to that of narrating. As the possibility of surfacing the concealed, a narrative occasions an outlet of the healing energy, which comes from the release of the repressed, the hidden, the unarticulated, the inexpressible, or even the reprehensible. The lapses of memory, the fissures in remembering the evil or the wounded past become meaningful loopholes in a narrative – the markings of the often-inexpressible emotions and images of the past. Forgetting serves the role of mitigating the poignancy of the past, and thus brings about a more benevolent view of the human being, whose proclivity not to remember creates the space for a renewed recognition of the Other, but also of oneself as the Other. In other words, narrating, remembering, unveiling, and equally crucially forgetting, which dismisses the narrative opportunity, are of ontological nature. They are wholly immersed in the texture of a lived experience – an experience which is always and in each case unique, and which always demands a distinctive approach and treatment. The art of forgetting exerts an enormous impact on life and on the possibility to educate oneself and the Other in an ongoing process which encompasses

5 T. Todorov, *The Poetics of Prose*, Ithaca (NY) 1977, 37.

a positive state of dis-remembering, and which aims at reconciliation and a new beginning.

One form of forgetting is an attentive prioritizing of some constituents of the past over some others. Forgetting can also mean an awareness of memory's delimitations. To configure and to reconfigure the retrieved past is the way memory operates. We can pose a question: is remembering and, therefore, not forgetting, a responsibility which cannot be dismissed? Ricoeur argues: "The duty of memory is the duty to do justice."⁶ The inextricability of remembering and reconciliation leads to an execution of justice. In *Who Decides Whether to Remember or Forget?*, Marcie Mersky explains the need for remembering and analyzing past events thus: "in many places after periods of massive human rights violations and atrocity, the demand for truth became much broader, as a call not only to reveal the facts of the violations themselves, but also to explore the root causes of the violations and underlying historical grievances."⁷ She contends that wounds remain open, not just because they are remembered, but because they are not re-articulated, or because they remain ignored, or even negated. Thus, remembering may mean a chance to reconcile.⁸ However, oddly as it may seem at first glance, when we consider the opposite of remembering, that is forgetting, we can also conceive of it in terms of an achievement. This happens in cases where the past amounts to an insoluble impossibility, an impasse of not re-living the occurrences which were too improbable to be cured. If forgetting is instantaneously regarded as a negativity, can we speak of ways in which it can become affirmative and constructive?

Ricoeur speaks of the tension between remembering and forgetting. The dialectical nature of memory's workings beckons the problem of

6 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, op. cit., 89.

7 M. Mersky, *Who Decides Whether to Remember or Forget?*, <https://www.ictj.org/debate/article/remember-or-forget> [accessed on 4.04.2018], 1.

8 *Ibid.* 1.

the preciseness of the recalled past, the faithfulness of the account and the use and abuse of memory. In *Is memory for remembering? Recollection as a form of episodic hypothetical thinking*, Filipe De Brigard claims that “remembering is a particular operation of a cognitive system that permits the flexible recombination of different components of encoded traces into representations of possible past events that might or might not have occurred, in the service of constructing mental simulations of possible future events.”⁹ We would like to use this definition of remembering to discuss its apparent opposite – forgetting. The encoded traces may vary in degrees of truthfulness. Accordingly, different levels of faithfulness equal differing levels of forgetting. Forgetting amounts to the crevices existing in a smooth, uninterrupted flow of memories. Forgetting of the poignant past seems to be dictated by the need to reconstruct the traces in such a way as to conquer the past which we cannot and do not accept. The unacceptable must be forgotten to make space for the simulations and constructions of the possible future, which are constitutively acceptable.

The positivity of forgetting is a necessity and a chance for a new beginning. Forgetting is not an expression of negligence or ignorance. On the contrary, it is an opportunity to renew the power of dialogue, especially in situations of conflict. The indispensability and irreducibility of dialogue to heal the wounds of the past rests not on a dilettante obliviousness, but on a deliberate, mindful re-visiting and re-working of the wrongs with an aim to educate oneself and the Other towards righteousness and justice. The conscious choice to forget the disgraceful is so vital because it helps build a bridge between the inconsolable past and the life-giving future. In *Paul Ricoeur’s Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, Maria Duffy notices: “Memory is one of the most fragile

9 F. De Brigard, *Is memory for remembering? Recollection as a form of episodic hypothetical thinking*, in: *Synthese* 191(2014)2, 155–185, 2014, 156.

faculties, open to abuse as well as use, life-enhancing as well as life-diminishing.”¹⁰ The two divergent poles of memory’s workings, life-enhancement and life-curtailement, are in a constant struggle, especially when the negativity of the wounded past seems to speak loud and is daunting. The tension between the two viable possibilities betokens the tenuousness of the human condition and the complex and challenging task of reconciliation.

In a different passage Duffy explains: “Allowing painful memories to emerge can be costly and suppression is one way of coping with the truth. Fear can block and distort the act of remembering as it may be too dangerous to remember, especially if the *status quo* is unchanged.”¹¹ The suppression, blockage, or distortion of memories are commonly viewed as ways to overcome the grueling past. We provide a further explication of the suppressed memories in the last subsection of this article. The negative mental techniques mentioned here are seen, however, as controversial in leading to a constructive overcoming of the abstruse, strenuous and troublesome past. The productive work of reconciliation is based predominantly on the positivity of forgetting, which comes from the re-opening of the past in order to forget and heal. Ricoeur’s model of forgetting relies on the premise of its beneficial outcome for individuals and communities. Practicing positive forgetting may and does affect both victims and perpetrators.

3. FORGETTING, JUSTICE AND RECONCILIATION

Rejecting forgetting seems an all too easy option. Ricoeur meaningfully shifts attention away from vengeance and compensation to, as he asserts, the true purpose of forgetting and reconciliation, which is peace. In her review article of Ricoeur’s *The Just*, Linda M. MacCammon

10 M. Duffy, *Paul Ricoeur’s Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, London – New York 2011, 10.

11 *Ibid.* 10.

explains: “Ricoeur contends that justice does not spring primarily from a deontological sense of duty, but is an integral part of the ethical intention *to live a good life with and for others in just institutions*. In his words, the just “is first an object of desire, of a lack, of a wish. It begins as a wish before it is an imperative.”¹²

The longing for justice is dictated by a desire. This desire is the expectance of a return to equilibrium. To reconcile means to surpass the forced and evil asymmetry between ‘I’ and ‘Thou,’ the subjugated and the occupant, the unjustly treated and the justice seeker, the victim and the wrongdoer. The hideously built clash of interests, the unjust treatment, the atrocities of wars call for a reenactment of interpersonal balance or inter-national stability. According to Ricoeur, the need for and the necessity of justice arise from a wish or a lack that cannot be fulfilled otherwise than by means of positivity. Such a lack is a disruption, a cleavage in the firm, controllable agreement of rights. It cannot be satisfied by negativity; it can only be satiated by positivity. The positivity which rests on the movement from potentiality to actualization. It is always an upward trajectory, a transition from capacity to its genuine realization. The wish is not a wishful thinking, but a realization of the innermost responsibility to respect and to be respected. Ricoeur claims that the wish is the manifestation of a capable subject (*l’homme capable*). MacCammon comments on Ricoeur’s examination of the issue of the subject capable of justice thus: “In (...) *Who is the Subject of Rights?* Ricoeur isolates the ‘who’ behind the subject of rights. The aim of his regressive analysis is to discover the fundamental features that make a subject capable of commanding esteem and respect – a capacity that prompts the desire for justice.”¹³ The wish for justice, which is viewed as

12 L. MacCammon, *Justice and Fundamental Anthropology: Uncovering Essential Connections with Paul Ricoeur*, <http://www.jcrt.org/archives/03.1/maccammon.shtml>, [accessed on 4.04.2018], 2.

13 Ibid, 2.

the manifestation of a capable subject, is interwoven with human vulnerability. In situations of conflict and necessary reconciliation, the capable subject is also the suffering subject. An act of reconciliation involves going beyond, and through this going beyond the suffering subject becomes an understanding subject. Thus, its total devastation is circumvented in a soothing embrace of wisdom.

The interlocking character of forgetting and reconciliation requires an understanding of the demand faced by the two sides in a situation of conflict: the injured party and the guilty party. The concomitant dynamics of forgetting and forgiving, the latter prompted by the former, open a foray into the otherwise extremely doubtful or unachievable reconciliation. Forgetting here is an act of benevolence – it is the generosity of the wounded self, which we can venture to call the giver of hope. The potentiality of munificence is not a simplistic proposition or an easily achievable destination. Rather, it is a consequential recourse to the primordially of the harmonic coexistence, a resignation from a prospect of a vengeful action. It is a return to, or a renewed uncovering of the rudimentary truth about humans, expressed profoundly by Gabriel Marcel: *esse est co-esse* (to exist is to co-exist).¹⁴ This life-enhancing act of forgetting satiates the exigency of reconciliation which is the need of love. For Ricoeur, the commonly disjoint ethical values of love and justice are interrelated. He sees love as fundamental for an understanding of justice and as inseparably linked to it. The indivisibility of love and justice rests on the intersection between love of oneself and love of the Other. The well-being of the self calls for autonomy on the one hand, and, on the other hand, it consists in the self's predisposition to solicitude – the urgency of connection. Ricoeur writes: “The autonomy of the self will appear then to be tightly bound up with solicitude for one's neighbor and with justice for each individual.”¹⁵

14 G. Marcel, *The Mystery of Being*, trans. by G.S. Fraser, Chicago 1950, 16.

15 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, Chicago 1992, 18.

Pondering on Ricoeur's elucidation of the requirements of justice, Linda MacCammon states: "Ricoeur's emphasis on memory is also central to his understanding of pardon, which does not involve the trial process, but which is vital in the quest for justice. Pardon is a supra-ethical value (belonging to the "economy of the gift") that can only be freely offered by the victim as a final act in the process of mourning."¹⁶ The quest for justice signifies the processual nature of justice, thus articulating the potential difficulties and obstacles on the way to forget, forgive and reconcile. The supra-ethical dimension of forgiving denotes a conscious, voluntary act.¹⁷ Ricoeur investigates the problematic nature of forgiveness and justice thus: "the idea of justice rests essentially on a relation of equivalence. Forgiveness, on the other hand, rests on a relation of excess, of super-abundance. There are two different logics operating here. Hence the question, can the logic of excess, which defines forgiveness, penetrate the logic of equivalence that defines justice."¹⁸ According to him, the mutually excluding values of forgiveness and justice can only meet at the symbolic level.¹⁹ The distinction that he makes, however, does not preclude him to express his firm conviction of the pointless character of vengeance, which he characterizes after Hegel: "punishment always remains imprisoned within the repetition of vengeance (...) the apex of law is the apex of injustice."²⁰ Significantly, he accentuates his idea of appeased memory, the memory which no longer speaks with the anger of the evil that has been done.²¹

16 L. MacCammon, *Justice and Fundamental Anthropology: Uncovering Essential Connections with Paul Ricoeur*, op. cit., 2.

17 A. Dessingué, *The Ethics of Memory in My Heart of Darkness*, in: *(Post)Colonial Histories – Trauma, Memory and Reconciliation in the Context of the Angolan Civil War*, eds. B. Jager, S. Hobuß, Transcript-Verlag 2017, 96.

18 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgiveness: A Dialogue between Paul Ricoeur and Sorin Antohi*, Janus Head 8(2005)1, 14.

19 Ibid., 14

20 Ibid., 15.

21 Ibid., 17.

Forgiving is an act which instantiates a new economy, unthinkable as it is, and which feeds itself on the positivity of forgetting. It derives its power from the wellspring of the human potential to fight the dark forces of negativity by reinstating the positive via the seemingly pejorative. As Ricoeur sees it, the restorative work lies in the specificity of forgetting in reconciliatory situations. He employs the notion of overlooking, which conveys an effective initiation and puts an end to the process of mourning, thus constituting a genuine possibility of healing. Ricoeur also addresses the distinctive character of overlooking, which does not mean that remembrance is forsaken or eradicated. Rather, the oversight is constitutive of healing in its fundamental framework of 'looking away', therefore positively moving away from the wounded memory to look forward. Ricoeur explicates the concept of pardon thus: "Pardon is a kind of healing of memory, the end of mourning. Delivered from the weight of debt, memory is freed for great projects. Pardon gives memory a future."²²

Remembrance, forgetting and reconciliation usually involve tension, emotional excess, as well as a cathartic resurfacing of the evil and a new beginning. Genuine reconciliation triggers and possibilizes creativity, which helps resolve conflict and cure the wounded past. This creative capability lies in the deepest recesses of what it means to be human. Creativity serves the role of a connective thread, which binds the theory of reconciliation to its practical execution. After Galloway, we would like to draw attention to the correspondence between Ricoeur's notion of pardon and the Nietzschean sense of voluntary forgetting: "for Nietzsche the purpose of 'active forgetting' is to willfully forget the past in order to overcome our traumas and transform our hauntings. Not dissimilar to Ricoeur, Nietzsche treats forgetting as a kind of affirmation rather than as a denial. In this way forgetting becomes necessary for

22 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago 2004, 144.

our happiness and for imagining our possible futures.”²³ The poignancy of the wounded self and the inexorable memory of the past event are powerfully expressed in Confucius’ maxim: “To be wronged is nothing unless you continue to remember it.”²⁴ Remembering is not just a duty in terms of justice. It is also undoubtedly a burden in terms of the moral guilt felt not only by the wrongdoer, but by the victim too. It is the burden which needs to be shaken off, it is the pain which needs to be relieved on both sides. In *Oblivion*, Mark Augé deploys the imagery of the sea to render the life-giving force of forgetting: “memories are crafted by oblivion as the outlines of the shore are created by the sea (...) Oblivion is the life force of memory and remembrance is its product.”²⁵ In this passage, the author expresses metaphorically the interplay of forgetting and remembering metaphorically. Remembering gives contours to forgetting. Forgetting is reliant on remembering. Like the seashore holds the seawater, forgetting precludes the devastating, horrid effects of complete remembering. This image calls to mind once again Ricoeur’s account of productive disremembering and the idea of holding at bay the hideous consequences of the fullness of remembering.

4. FORGETTING AND SELF-EDUCATION

The richness of the sea image in reference to memory, oblivion and remembrance leads to yet one more facet of forgetting and forgiving. Forgetting ensues learning anew. The educative force behind forgetting and forgiving definitely escapes any forms of counterfeit, it cannot be artificially made up. It amounts to an authentic, unadulterated possibility of educating one another to counterpoise the injured past and build the future happiness. Hannah Arendt talks about an

23 A. Galloway, *Collective remembering and the importance of forgetting: a critical design challenge*, <http://bit.ly/spc55-1-h1> [accessed on 3.04.2018], 3.

24 J.M. Templeton, *Discovering Laws of Life*, London – New York 1995, 194.

25 M. Augé, *Oblivion*, trans. by M. de Jager, Minneapolis 2004, 11.

irreducible character of conversion which is caused by forgiving, and the recovery from the past which breaks the constraint brought on our lives, the horror,²⁶ as well as the horror of being delimited to one single act, deed or event. In *The Human Condition*, she contends: “Without being forgiven, released from the consequences of what we have done, our capacity to act would, as it were, be confined to one single deed from which we could never recover; we would remain the victims of its consequences forever, not unlike the sorcerer’s apprentice who lacked the formula to break the spell.”²⁷ Forgiving frees us from the fixated, obsessive concentration on the singularity of an occurrence and its murky aftermath – the constantly renewed coming back to the wounded past, which annihilates any positive prospects for the future. Similarly to Ricoeur, who states: “Man is this plural and collective unity in which the unity of destination and the differences of destinies are to be understood through each other,”²⁸ Arendt accentuates our mutual vulnerability and indebtedness. “The possible redemption from the predicament of irreversibility – of being unable to undo what one has done – is the faculty of forgiving. The remedy for unpredictability, for the chaotic uncertainty of the future, is contained in the faculty to make and keep promises. Both faculties depend upon plurality, on the presence and acting of others, for no man can forgive himself and no one can be bound by a promise made only to himself.”²⁹

The victim of wrongdoing is doubly victimized. The pain afflicted by the performing of an evil deed is augmented by its remaining under the spell of evil unless it is broken and genuine healing occurs. The educative trajectory does not rest on the mere recognition of the erroneous facets of the bygone, but much more profoundly, learning here is the probing to the very core of human freedom and the

26 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 20132, 237.

27 *Ibid.*, 237.

28 P. Ricoeur, *Fallible Man*, revised, trans. Charles A. Kelbley, New York 1986, 138.

29 *Ibid.*, 237.

hermeneutic creativity of morality. Learning anew is the reinvigorated flight to light. It may be a brisk recognition of the potentiality of goodness in the guilty party. It may also mean a difficult identification with the culprit in the sense that if there is harm done in the world it requires atonement, and the demand of expiation probably does not lie with the perpetrator only, but with us all – with human beings.

Thus, the defying of the forces of darkness entails an absurd, almost illogical repentance by the victimized party, who would otherwise stay forever in the state of a disturbed equilibrium. Arendt affirms: “Forgiveness is the key to action and freedom.”³⁰ Forgiving enables both parties, the perpetrator and the victim, to forsake a state of stagnant irresolution. It is the change brought about by an act of forgiveness which liberates both of them from the gloomy recollection of wrongdoing. The educatory force of forgetting lies in the abandonment of the old forms of thinking about the past and the future, and in the acquisition of new ones. An Irish poet, Seamus Heaney, speaks of hope as something existing on the far side of revenge – the possibility to discern this far side and what is there reanimates man’s capabilities to act otherwise, to recognize the other pole, the other side of the story: “Hope for a great sea-change. On the far side of revenge. Believe that a further shore is reachable from here. Believe in miracles. And cures and healing wells.”³¹ If forgiving is the key to action and freedom, it is achieved in an overwhelming presence of moral creativity. The miracles, cures and healing wells come to being because of creativity. To be morally creative means to be human. Moral creativity embraces tension, catharsis, excess and renewal.

The bond of forgiveness and forgetting relieves the dire sensation of absolute remembering. The educative dynamism stems here from the victim’s propensity to reject the perplexing feeling of being enmeshed in a situation of no real deliverance. The crossing of the

30 J. Demakis, *The Ultimate Book of Quotations*, New York 2012, 134.

31 S. Heaney, *The Cure at Troy: A Version of Sophocles’s Philoctetes*, London 1990, 77.

border of an unresolvable past demands an acquisition of the novel, formerly unrecognized and unnamed capabilities. The victim educates herself in uncovering the potential to curtail the non-communication, complication, or the unintelligibility of that which is unbearable. The most excruciating feelings need to be translated into the language of intelligibility. The intolerable must find its way to become graspable. The blatancy and infiniteness of the entanglement of one's life story into the stories of others³² calls for a recognition of the possible ways to surmount an impasse and return to a state of positivity.

The positivity of forgetting relies to a great degree on the avoidance of clinging to some stereotypical or oversimplified renditions of the past, since these often become a hindrance to a fuller understanding of one's life and the life of the Other. Concentrating on collective remembrances that are too simple or too difficult constitutes an obstacle to a full understanding of the past, to a comprehension of the consequences of the committed evil, and to the learning of new-fangled ways of dealing with the knotty issues. In *Ricoeur's Critical Theory*, David Kaplan accentuates the clichéd character of the highly unified group memories, which Ricoeur also acknowledges, and states the following: "The dangers of the stories groups tell about themselves is that they often become frozen oversimplifications, expressed in slogans and caricature, serving only the interests of power and authority."³³ Resorting to stereotype and rhetoric precludes the hermeneutic investigation and re-interpretation. It blocks the path to a more trustworthy account of the past.

Learning anew ensues from the hermeneutic reconfiguration of recollections. It may concomitantly entail a retracing of the previously concealed nuances, which also involves a cleansing effect. Furthermore, the hermeneutic reconfiguration can and often does exceed the pitfalls of the all too easily conceived accounts of the

32 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. K. Blamey, Chicago 1992, 140–145.

33 R. Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory*, Albany (NY) 2012, 96.

past, and thus involves a tedious educative process which embraces acquisition, but also and above all, comprehension and acceptance. Memory becomes viewed in terms of a fulfilled or unfulfilled responsibility of locating, naming and rendering an increasingly more faithful image of past events. The fundamental concepts of trace, imprint and image relating to memory shine in a new light when revisited according to a hermeneutic recognition of the past.³⁴ Ricoeur, after the ancient Greeks, draws attention to the interrelation between memory and imagination.³⁵ Viewing memory as related to imagination directs our attention to an essential import of the correlation between the pastness of memory accounts – and, thus, the exigency to retrieve the remembrances of the past – and the present, creative and possibly agile and mobile aspect of memory, expressed in imagining the past.

The advantage of educating oneself, derived from the hermeneutic investigation, has nothing to do with a nostalgia mode. The hermeneutic examination of the past does not delimit itself to a mere excavation of the minute details of the past, or to an exclusive search for the truth of grievances, but rather, it focuses on the profound and ever deepening apprehension of that which has already become history. Most significantly, the hermeneutic investigation orients itself towards educative objectives. Similarly, in the case of positive recollections, the hermeneutic retrieval of the past, neither invests in an expression of the nostalgic yearning nor resorts to a banal sentimentalizing of the niceties of the past. It unflinchingly centers on the possibility to both upkeep and upgrade the exquisite value of the good, the righteous, or the progressive.

The hermeneutic reflection on remembering, and the possibility of constructive forgetting, demonstrate that reconciliation comes

34 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago 2004, 170–176.

35 *Ibid.*, 8–11.

when the sense of the necessity of complete remembering is forsaken. Forgetting then becomes a positive quality, oriented towards the future. To abandon the evil of complete remembering means to care for the cultural, the refined, the sophisticated, the righteous, with the force of education which eradicates the undesirable, the unlikable, the negative. Memory in this context adopts the quality of imagination, or it can be said to be one with it. Imagination becomes all-encompassing – the past, present and future perspectives merge and serve an ethos of learning anew, learning *from* mistakes and *thanks to* mistakes, from one another and with each other. The erroneous character of the past and the remembering of it in such a perspective are nothing more than instantaneous incentives to apply what should be in a place of what was, or what is. The desirable wins the existent over.

The hermeneutic retrieval accommodates ceaselessly the past while simultaneously considering future events. Resultantly, the hermeneutic approach plays an exquisite educative role; it guides and shapes that which is ahead. The excavation of the past is vitally important when viewed through the prism of the recognition of oneself and the Other. The question of identifying oneself as a subject is interwoven with the question of remembering, which stands in agreement with a succinct yet extremely potent paradigm: 'I remember, and thus I am.' Memory is constitutive of me as a subject. However, to overweigh memory is to construe a monstrous image of the self, as one cannot remember all and remain untouched, untroubled, unmoved, or undisturbed. Disquietude caused by an unrefined, limitless access to remembrances can even go as far as to entail a complete discomposure of identity.

5. FORGETTING, ACCOUNTABILITY AND NARRATIVE IDENTITY

Another aspect of Ricoeur's analysis of memory and forgetting, which we should like to comment on here, is the intertwined nature of memory accounts and accountability. Accountability rests on two factors: self-constancy and reliability, and these are strictly interrelated. In

Ricoeur's view, to feel responsible and to perform responsibility one must actually narrate, or vice versa – one is the narrator of one's own life and therefore one is responsible. To give an account, to narrate, equals to perform responsibility. The capability of being accountable is ultimately kindled by a predisposition for narration.³⁶ In light of the aforementioned, there arise the following questions. Does my memory give me a full access to accountability? Does forgetting also intersect with my accountability, or more precisely, can my forgetting facilitate accountability, or is it a wholly contradictory facility? Forgetting can be a productive, positive, and constructive facility, which paradoxically enhances accountability. This is the essence of the *aporia* of forgetting. Forgetting becomes a prerequisite of remembering when remembrances are relieved, when they cease to weigh me down. In that case, what I remember is no longer burdensome. I can focus then on construing my life. And this construing of the story of my life is endorsed by an effort to discern. I become capable of distinguishing what is best for me as well as for the Other.

Ricoeur's state-of-the-art notion of narrative identity gives a powerful answer to the human need for both remembering and forgetting. The intricacies of the interlacing capabilities of remembering and accountability become explainable in light of narrative identity, which credits both the constant and the changing elements of human subjectivity. The narrative of one's life provides a framework for all the dispersed fragments of a life story to combine into a cohesive whole. According to Ricoeur we are our lives' narrators. His *Life – a story in search of a narrator* grants us an insight into the capability of narrating. Each of the human capabilities is accompanied by vulnerabilities. Thus, the capability of narrating is interrelated with the vulnerability to mis-narrate, to give a distorted account of the past, which must be viewed in terms of responsibility. In light of Ricoeur's conception of narrative identity, if the human subject is capable of forgetting there arises

36 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. K. Blamey, Chicago 1992, 165.

a question of the validity of the unified and integrated subjectivity. Is subjectivity something whole and reliable? Ricoeur's phenomenological hermeneutics of the self opens itself to the versatility of the nuanced facets of human forgetting. The phenomenon of forgetting embraces the interpretative process. Narrating our life stories, we do interpret, we are interpretative subjects. This processual aspect is of vital importance. The human subject is not a transparent, ready-made entity, but it formulates and re-formulates itself. Remembering and forgetting play a crucial role in the configuring and re-configuring of the texture of what constitutes the self. Remembering fosters accountability – I am accountable for my deeds, I can narrate, I can retrieve past events from my memory. Forgetting seems to act as a facilitator as well. Narrating, I choose the style and way of doing so, and the troublesome can be mitigated by the lapses in memory, which, however, does not mean that I do not give a true account of the past. Remembering enables to reimagine the past. Forgetting contributes to the re-enlivening of the past with the aid of mental censorship. An account based on memory cannot be said to fully cater for an event, to fully render the past. The idea of the fallibility and versatility of memory-based accounts has given rise to an enormous and unflagging interest in historiography and in historiographic fiction in *belles lettres*.³⁷ The belief in the remembering-accountability-responsibility paradigm is counterbalanced by the disbelief in the possibility of the completeness of memory-based accounts according to the forgetting-accountability-responsibility scheme.

6. FORGETTING AND THE SUBCONSCIOUS

In light of our assertion of the positivity of forgetting, it is worth mentioning the interconnection between forgetfulness and the

37 L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, London – New York 2004, 92–93.

subconscious, to whose understanding psychoanalytic investigation has greatly contributed. We do not aim to interrogate the nooks and crannies of psychoanalysis for its own sake here. Rather, we would like to draw attention to the phenomenon of repression in the context of the human capability of forgetting and its impact on the philosophical articulation of the positivity of forgetting. Can pushing memory out of our reach and making it inaccessible be positive? It seems clear that in cases of atrocious, calamitous events, repressing them can also serve the role of construing a world we can practically dwell in. In a situation of repression, the suffering subject finds itself at the limits of vulnerability. When all one's defenses topple, when there is no space for privacy, when one is robbed of what was most intimate and dear, repressing memories seems to be a constructive capability, or the only way of coping with the past. Whereas re-living the past, re-articulating it, opening it anew in order to narrate plays the healing role, in extreme cases repressing memories seems to be the only possibility to grapple with dire events, and in this sense forgetting takes on a positive tone.

Developing his hermeneutics of the self, Ricoeur enters into a dialogue with psychoanalysis. He does it in *Freud and Philosophy*, but also in his other writings. This meaningful encounter allows him to recognize that our immediate consciousness is not our true consciousness. It is when the initial knowledge of ourselves gets demeaned that we can fuller understand who we are. By repressing the difficult past, we are also capable of isolating what seems intensely poignant to us, more devastating than anything else. And in this way forgetting via repressing, albeit subconscious, becomes the source of knowledge. It contributes to our uncovering of who we are.

7. CONCLUSION

To conclude, we want to highlight that the issue of the positivity of forgetting seems to be less frequently discussed than the negative

aspect of forgetting. However, philosophical hermeneutics as exemplified here by Paul Ricoeur's notion of pardon, his insistence on the avoidance of the "frozen oversimplifications" in group memories, and the relationship between memory and accountability has shed light on the possibility to consider forgetting as a capability, as a positive faculty, instead of viewing it as a deficiency, or a wholly negative quality. The positive, constructive aspect of forgetting is undeniably connected with an effective reconciliation, executed via the balance of justice and love, which Ricoeur acknowledges as indispensable in settling conflicts and healing the wounded party, thus leading to achieve a more promising future, as well as the possibility of learning anew.

In light of Ricoeur's concept of a narrative identity, we can better understand the dialectic of remembering and forgetting. The revisited past, together with the omitted and the distorted accounts of the past contribute to its meaning. The forgotten is a consequential loophole, as there always arises a question about the reason for forgetting – was it intentional or involuntary? The meaning of the narrative of one's life with the unavoidable imperfections and infelicities rests also on the interconnection between forgetting and the subconscious. The repressed datum reveals something important about us. We do not want to remember the feelings associated with the events which were devastating for us. However, as suffering subjects, we also become understanding subjects – we understand more about who we are. Thus, the repressed memories help us discover who we are. It must be stressed that coming out of the vicious circle of revenge and unlimited remembering adheres to a human propensity for creativity. Therefore, forgetting becomes a constructive faculty. Through forgetting, or to use Ricoeur's term, disremembering, we can construct the future, we can be saved by justice as inextricably woven with love, and we can be saved by love which is pure forgiveness, and which makes space for forgetting. We would like to use H. Richard Niebuhr's famous words to recapture the main ideas relating to memory and forgiveness, and the constructive aspect of forgetting, addressed in this article:

- Nothing worth doing is completed in our lifetime;
- Therefore, we are saved by hope;
- Nothing true or beautiful or good makes complete sense in any immediate context of history;
- Therefore, we are saved by faith;
- Nothing we do, however virtuous, can be accomplished alone;
- Therefore we are saved by love;
- No virtuous act is quite as virtuous from the standpoint of our friend or foe as from our own;
- Therefore we are saved by the final form of love, which is forgiveness.³⁸

REFERENCES

- Arendt H., *The Human Condition: Second Edition*, University of Chicago Press, Chicago 2013.
- Augé M., *Oblivion*, trans. by Marjolijn de Jager, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004.
- Bergson H., *Matter and Memory*, trans. N.M. Paul, W.S. Palmer, Dover Publications Inc., Mineola (NY) 2004.
- Borges L., *Funes the Memorious*, in: *Labyrinths: Selected Stories and other Writings*, eds. D.A. Yeats, J.E. Irby, New Directions, New York 1962, 59–66.
- De Brigard F., *Is memory for remembering? Recollection as a form of episodic hypothetical thinking*, in: *Synthese* 191(2014)2, 155–185.
- Demakis J., *The Ultimate Book of Quotations*, Raleigh: Lulu Enterprises Inc., New York 2012.
- Dessingué A., *Towards a phenomenology of memory and forgetting*, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 2(2011)1, 168–178.
- Dessingué A., *The Ethics of Memory in My Heart of Darkness*, in: *(Post)Colonial Histories – Trauma, Memory and Reconciliation in the Context of the Angolan Civil War*, eds. B. Jager, S. Hobuß, Transcript-Verlag 2017, 81–98.
- Duffy M., *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, Continuum, London – New York 2011.

³⁸ H.R. Niebuhr, *The Irony of American History*, Chicago 2010, 63.

- Galloway A., *Collective remembering and the importance of forgetting: a critical design challenge*, <http://bit.ly/spc55-1-h1>
- (Post)Colonial Histories – Trauma, Memory and Reconciliation in the Context of the Angolan Civil War, eds. B. Jager, S. Hobuß, Transcript-Verlag 2017.
- Heaney S., *The Cure at Troy: A Version of Sophocles's Philoctetus*, Faber & Faber, London 1990.
- Hutcheon, L., *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, Routledge, London – New York 2004.
- Kaplan D., *Ricoeur's Critical Theory*, SUNY Press, Albany (NY) 2012.
- MacCammon L., *Justice and Fundamental Anthropology: Uncovering Essential Connections with Paul Ricoeur*, <http://www.jcrt.org/archives/03.1/maccammon.shtml>.
- Marcel G., *The Mystery of Being*, Henry Regnery Company, Chicago 1950.
- Mersky M., *Who Decides Whether to Remember or Forget?*, <https://www.ictj.org/debate/article/remember-or-forget>.
- Niebuhr H.R., *The Irony of American History*, Chicago University Press, Chicago 2010.
- Ricoeur P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. by D. Savage, Yale University Press, New Haven (CT) 1970.
- Ricoeur P., *Fallible Man*, revised translation by Charles A. Kelbley, Fordham University Press, New York 1986.
- Ricoeur P., *Memory, History, Forgetting*, trans. K. Blamey, D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 2004.
- Ricoeur P., *Oneself as Another*, trans. K. Blamey, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Ricoeur P., *Memory, History, Forgiveness: A Dialogue between Paul Ricoeur and Sorin Antebi*, Janus Head 8(2005)1, Trivium Publications, 14–25.
- Templeton M. J., *Discovering Laws of Life*, Continuum, London – New York 1995.
- Todorov T., *The Poetics of Prose*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1977.

MALGORZATA HOLDA

margaret.c.holda@gmail.com

Czestochowa University of Technology, Faculty of Management, Department of Business Language
Armii Krajowej 19 B, 42–200 Czestochowa, Poland

DOI: 10.21697/spch.2019.55.1.01

MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI

THEODICY AS GOD'S PORTRAITURE

Abstract. The aim of this paper is to examine one of the best known and most frequently disapproved philosophical ideas: namely, theodicy. Some classical arguments formulated by Plotinus, Augustine, and Leibniz are examined. Then, Kant's harsh critique of theodicy is introduced. The main aim of our suggested reinterpretation of the classical debate is to employ a new definition of evil formulated by Richard Kearney. Having considered evil as 'something that must be actively *contested*', the theodicean reasoning should be reimagined. The paper will advance from the rational vindication of God's goodness and justice to the portraiture of God's active contestation of evil. The metaphysical thought of Plotinus, Augustine and Leibniz is to be redirected from its past orientation towards a future disposition. The Kantian idea of an authentic theodicy based on the *Book of Job* will also be introduced. This will allow us to steer firmly between the Scylla of a metaphysical overlooking of individual suffering and the Charybdis of disregarding God when facing evil.

Keywords: theodicy, evil, God, portraiture

1. Theodicy: A Definition. 2. Some Historical Examples. 3. Kant's Critique. 4. Practical Contestation. 5. God's Portraiture. 6. A New Theodicy. 7. Conclusions.

1. THEODICY: A DEFINITION

A marvelous plenitude of different formulations of theodicy grips one's attention when first glimpsing at the historical background of the issue. Various authors stressed various facets of the problem. The idea of God's immutability, wisdom, sovereignty, and will, as well as the ideas of human freedom and the transience of evil have all been taken under consideration. A famous definition introduced by Kant states: "By «theodicy» we understand the defense of the highest wisdom of the creator against the charge which reason brings against

it for whatever motive is counterpurposive in the world.”¹ What Kant puts at stake here is the rationality of God (‘wisdom’, in German: *die Weisheit*). It goes without saying that it is a notion of rationality adjusted to human cognitive powers, which Kant expresses with the word ‘reason’ (in German: *die Vernunft*). Evil, characterized above as ‘counterpurposive in the world’, is a fact that cannot be understood in terms of human reasoning. It erupts into the world and makes a rupture in the rational worldly order. It violates the world’s purposiveness that has been tacitly implied. In Kant’s account, human reason is not only capable, but also obliged to pass verdict on that rupture. In a theodicy, God’s actions will no longer be misted with an opaque cloud of transcendence. In other words, Kant understands theodicy as a rational explanation of anything that goes wrong in the world. If: (1) God has created the world; and (2) there is a flaw in it; then (3) the idea of a rational God must be rejected, unless (4) one finds a reasonable solution that is to be called theodicy. Having considered theodicy in such a way, Kant ends up saying it is impossible to bring it forward within philosophy. However, for Kant there is another option originally introduced in the *Book of Job*, which I will consider in later sections.

Another example of a definition of theodicy can be found in a provocative essay by Hans Jonas, titled *The Concept of God after Auschwitz*. Having in mind the horrific reports that brought to light the almost ineffable suffering of the innocents, Jonas has no choice but to reject classical theodicean reasoning. There are different ways of doing this. Jonas says: “seeing the existence of evil in the world, we must sacrifice intelligibility in God to the combination of the other two attributes. Only a complete unintelligible God can be said to be absolutely good and absolutely powerful, yet tolerate the world as

1 I. Kant, *Religion and Rational Theology*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1996, 24.

it is.”² To Jonas, such an unintelligible God is not coterminous with the God of Judaism. As a result, he ultimately stands for “the elimination of the divine omnipotence.”³ In fact, that was an act of God’s self-limitation. The definition above discloses the most fundamental aim of any theodicean reasoning, which is a philosophical strategy that combines three of God’s attributes (i.e. (i) intelligibility, (ii) goodness, and (iii) power) in their absolute state. What is more, given that God is understandable, merciful and mighty, he must relate to the world. Otherwise, God is only an abstract formula that is coherent, but not real. It is precisely God’s accountability for the world’s misery that is troublesome for each of his three absolute attributes.

2. SOME HISTORICAL EXAMPLES

Having presented a basic definition of theodicy, let me now confront it with some classical examples. I will summarily draw on Plotinus, Augustine, and Leibniz. Although their ideas have been extensively studied for hundreds of years, my intention is to take a step forward and after introducing their views, to read them in a new way.

It is believed that the very beginning of theodicean reasoning is in Plotinus’ *Enneads*. The Neoplatonic thinker explores an intriguing intertwinement of the bad and the material in the world. Before getting to the bad, however, Plotinus first pays attention to the good. It is the good that all else depends on and circles around. He speaks about the good in terms of a deity, a central element in his metaphysical vision. Plotinus’ metaphysics of evil can be summed up with the following syllogism: (1) Nothing but the divine good can be called being. What is more, (2) there is no evil in the good, for if there were the good would be feeble and lose its goodness. Thus, (3)

2 H. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*, *The Journal of Religion* 67(1987)1, 9.

3 *Ibidem*, 11.

“Evil cannot have place among Beings or in the Beyond-Being.”⁴ Nevertheless, we are constantly afflicted by the variety of bad things. It seems they exist. It seems they *are* beings. How does Plotinus respond to this? In the *Enneads* it is said that “if Evil exists at all, then it must be situated in the realm of Non-Being.”⁵ A paradoxical conclusion. Evil can be recognized as being in one sense: namely, as a non-being being. One could easily get confused with an entity so ambiguous and self-contradictory as a ‘non-being being’. Thus, in order to ground his reasoning in ordinary experience Plotinus makes haste with a popular example. He considers matter. In ancient times, due to a widely accepted Neoplatonic view, matter was considered to be a shadow, a misshaped image, a lack. There is no other thing so corrupting and destroying of the absolute being, which was equated with the good, as evil. Therefore, one can clearly conclude: “evil is an absolute lack.”⁶

Going back to the definition of theodicy as a strategy that combines three absolute attributes of God, it seems that Plotinus claims that evil cannot spoil God’s intelligibility, goodness and power, because there is no existing evil at all. Evil is a non-being being. Its being is a lack of the being of the good.

In the following centuries the history of theodicy went from Plotinus to Augustine, who fleshed out Platonic and Neoplatonic ideas and adapted them to the Christian doctrine. Most of the analysis discussed above was also endorsed by the Roman thinker. However, Augustine finds the problem of matter a moot point in the debate with Greek philosophy. After a long struggle, he finally rejected the repudiation of matter in the name of the biblical doctrine of Creation.

⁴ Plotinus, *The six Enneads translated by Stephen MacKenna and B. S. Page*, William Benton, Chicago 1952, I:8:2.

⁵ *Ibidem*, I:8:3.

⁶ *Ibidem*, I:8:5.

The core of Augustine's argument against evil is an ontological reasoning, which truly resembles the Plotinian account of the good. The conclusions of Augustine's argument, however, go well beyond their predecessors due to their Christian background. The author of the *Confessions* pondered on all the things other than God and realized that "they are neither wholly real nor wholly unreal. They are real in so far as they come from [God]; but they are unreal in so far as they are not what [God] is."⁷ This idea has undoubtedly been borrowed from Plotinus or even Plato. Yet, Augustine does not say that a non-good being is a non-being being. There is an embryo of goodness in everything in the world. Even the Devil has preserved a residue of his angelic nature. Otherwise, he would be a sheer counterpart to God and Augustine's account would look like a Gnostic-Manichean view. Augustine supplements philosophical speculation with the religious idea of the prodigal son.

Considering the bad things, Augustine says: "If they are deprived of all good, they will cease to be. So long as they are, therefore, they are good. Therefore, whatsoever is, is good. Evil, then, the origin of which I had been seeking, has no substance at all."⁸ The *Confessions* arrive at essentially the same conclusion as the *Enneads*. Still, the former work is considerably more careful when it comes to condemning the bad in the world, whereas the *Enneads* disregard it openly. This difference is due to the Christian idea of contingently renewing, enhancing and christening the corrupted world of matter. Christ's incarnation redeems matter. Christianity speaks against the Platonic or Orphic departing from it.

For the same reason Augustine introduces into the debate on theodicy a new argument, i.e. the harmony of the universe. He expands on the idea of the non-substantial, spectral nature of evil. The badness of evil could be found to be an illusion, when we look at

7 Augustine, *Confessions*, Hendrickson Publishers Marketing, Peabody 2011, 129 (VII:11).

8 Ibidem, 130 (VII:12).

the bigger picture. Augustine says: “But in the parts of creation, some things, because they do not harmonize with others, are considered evil. Yet those same things harmonize with others and are good, and in themselves are good.”⁹ The point here is that the impression of evil has its origin in a limited view of the highly complex whole. Each supposedly bad thing is to be replenished by the specific part of the creation that makes it valuable and reasonable. There are beasts and cattle, both needed in the food chain. Sunny days and stormy rains have been equally allowed by the Creator for climate sustainability. Not everybody will come to terms with the Augustinian argument. One needs to think here about Voltaire’s account of the Lisbon earthquake, Fyodor Dostoyevsky’s deep look into a raped girl’s eyes or Hans Jonas’ expression of grief after the horror of Auschwitz. What kind of benefit could justify the torments of the innocents? The only answer that Augustine could give was that suffering occurred as a justified punishment for sin in its most fundamental dimension: the original sin.

To sum up: in Augustine, as in Plotinus, evil has been deprived of the strong status of being. Evil, however, has not yet slipped into the dark abyss of nothingness or non-existence. For Augustine, there still is the possibility to transform it and save it through Christ. What is more, he says that evil is a human misperception of the harmonized world. There is no blame on the Creator. On the contrary, there is a double human fault: a moral one for the terrible deeds which destroyed the originally perfect creation and a cognitive one for overlooking the harmony in the world.

When tracing the history of the debate on theodicy, one can single out Gottfried Wilhelm Leibniz. The German thinker explores the Augustinian idea of harmony. However, by going much further than Augustine he makes it more radical and draws far-reaching conclusions. In *Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and*

⁹ Ibidem, 130 (VII:13).

the Origin of Evil, Leibniz accepts the principles of God's absolute wisdom and goodness. It follows from these assumptions that "this supreme wisdom, united to a goodness that is no less infinite, cannot but have chosen the best."¹⁰ Therefore, Leibniz contends, the world we live in is the best possible one. Yet, all the bad things in the world seem to run against the allegedly best option chosen by the supreme wisdom. Could he not choose a better world? Could he not exclude from his creation suffering, distress and the misery of human life? In other words, how does Leibniz deal with the issue of evil? In his *Theodicy*, he examines the mutual dependence between good and evil. Leibniz notices that "as a lesser evil is a kind of good, even so as a lesser good is a kind of evil if it stands in the way of a greater good."¹¹ The absoluteness of God's goodness forces God to choose the best option. Any imperfection in his creation would pose the alarming question whether it could have been done better. Maximizing the good involves including some of the bad things. Then Leibniz says: "there are innumerable ways (...) and an infinitude of possible worlds among which God must needs have chosen the best."¹² However, according to Leibniz, God's choice is absolute and perfect. Now Leibniz is approaching the core of the Augustinian argument based on the world's harmony, but his own interpretation expands on it: "it is true that one may imagine possible worlds without sin and without unhappiness (...) but these same worlds again would be very inferior to ours in goodness."¹³ This reasoning exceeds the idea of Augustine. Not only can one find many good things that supplement the bad things in the world, but the bad things themselves are necessary to increase the world's goodness. Therefore suffering, pain and lament are inevitably interwoven with bliss, joy and exhilaration. Only

10 G.W.F. Leibniz, *Theodicy*, Routledge & Kegan Paul, London 2008, 131 (I:8).

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*, 132 (I:10).

against the background of the bad can the good reach its ultimate level. Leibniz concludes: “if the smallest evil that comes to pass in the world were missing in it, it would no longer be this world; which, with nothing omitted and all allowance made, was found the best by the Creator who chose it.”¹⁴ The utmost optimism permeates the philosophy of Gottfried Wilhelm Leibniz.

3. KANT’S CRITIQUE

The modern debate on theodicy reaches its peak in a penetrating analysis of the pros and cons written by Kant. In his short essay *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy*, the German philosopher brings forward the arguments on both sides of the dispute and eventually, as the title of his essay suggests, claims that no rational theodicy is viable. Kant says that evil violates three of God’s attributes, which are not the ones considered by his predecessors. For Kant, the divine attributes in question are: (1) holiness, (2) goodness and (3) justice, rather than (i) intelligibility, (ii) goodness, and (iii) power. (1) The first attribute has been undermined by “the absolutely counterpurposive, or what cannot be condoned or desired either as end or means.”¹⁵ If there are terrible and entirely unjustifiable things in the world, one can no longer predicate holiness of God; (2) The second attribute is undermined by the ‘conditionally counterpurposive’. This means that there are some bad things that will ultimately be accepted as a means of fulfilling an absolute and good aim. However, in the meantime they must be perceived as the infringement of God’s goodness. (3) Finally, God’s justice is threatened by the weal of the wicked and the woe of the righteous. Let me skip the third aspect of the controversy over theodicy and focus on the first two.

¹⁴ *Ibidem*, 132 (1:9).

¹⁵ I. Kant, *op. cit.*, 25.

(1.a) The most common defense against the first accusation is to say: “there is no such thing as an absolute counterpurposiveness which we take the trespassing of the pure laws of our reason to be.”¹⁶ In other words, it is human perception, rather than God’s wisdom, that is being discomfited by the allegedly absolute counterpurposive in the world. One can easily identify this defense with Plotinus’ argument against evil based on the idea that matter was a non-being being. A non-material God could ignore evil because of its material nature. Human beings have the possibility to go beyond their carnal condition and thanks to the non-material and God-likening, reason could liberate itself from evil. However, Kant does not entirely follow the Plotinian argument in his interpretation. He cites *Isaiah* 55.8: “My thoughts are not like your thoughts,” and seems to reject Plotinus’ assumption of the human rational understanding of evil as a non-being. A convincing interpretation of Kant’s reasoning would be the following: one can understand evil as non-existing only at the price of sacrificing one’s rationality. For Kant there is no way to rationally believe that ‘there is no evil’ without falling into the pitfalls of fideism, which would devastate the intrinsically rational nature of theodicy. Even if for God there is no evil, this is useless from the theodicean point of view. As mentioned in the Introduction, theodicy is a human (not godly) reasoning. Thus, for Kant the apology above “in which the vindication is worse than the complaint, needs no refutation; surely it can be freely given over to the detestation of every human being who has the least feeling for morality.”¹⁷

(1.b) Another way of discharging the threat posed by the absolute counterpurposive in the world formulated by Kant is to point at the “limitations of the nature of human beings, as finite.”¹⁸ For that reason, evil perpetrated by human beings could not be prevented.

16 Ibidem, 26.

17 Ibidem, 27.

18 Ibidem.

Evil has essentially been inherited by mankind with the very gift of freedom received during its creation. There is an element of Leibnizian thinking in this. A limited human nature can be blamed for spreading evil in the world. Yet, according to Leibniz that very nature also makes a crucial contribution to increasing the amount of goodness. Therefore, its weak point, that is free will, should not have been sublated by God. However, Kant discerns here a seed of determinism. If a necessary inclination to doing bad deeds is to be found in free will, one could conclude that the bad in human nature is predetermined by the very act of creation. Hence, “the evil would thereby be justified, and, since it could not be attributed to human beings as something for which they are to be blamed, we would have to cease calling it «a moral evil».”¹⁹

(2) The next accusation introduced by Kant concerns the ‘conditional counterpurposive’. The temporal bad things are to be accepted for the sake of their ultimate completion in the good. This argument fully resembles Augustine’s and Leibniz’s theodicy discussed in the sections above. Kant says that “the arduous and sorrowful state in the present life must without exception precede that hoped-for superabundant blessedness.”²⁰ This, however, is nothing but pious wishing and Kant is fully aware of its philosophical limitations. Although he does not conclude it is false, he also stresses that this point “can indeed be pretended but in no way can there be insight into it.”²¹ Despite its boastful language, theodicy has no means to convince one with the arguments of logical reasoning. Its persuasive value is solely coaxing. Although faith is accompanied by a complex motivational system, it remains a leap into the abyss of darkness and hope. One can undoubtedly argue on theological grounds that the bad in the world has a salvific meaning. Yet, no insight of pure reason has access to it.

19 Ibidem.

20 Ibidem, 28.

21 Ibidem.

4. PRACTICAL CONTESTATION

A devastating critique of theodicy is not the only achievement in Kant's essay. Towards the end of it he turns his attention to the *Book of Job* and suggests another type of theodicy. The German philosopher makes a crucial distinction here. He differentiates between doctrinal and authentic theodicy. The former is based on a logical interpretation of God's utterance and its speculative conclusions are to be drawn by reason alone from the world and all of God's creation. The latter is, however, solely under the dominion of the Creator. As Kant puts it: "God then becomes himself the interpreter of his will as announced through creation."²² To confuse his reader, Kant claims it is God himself (not human reason!) that produces an authentic theodicy. Contrary to popular belief, one can easily find here an anti-modern strand in Kant's philosophy²³. The divine provenance of theodicy is an important idea shared both by the pre-modern Church Fathers and the proto-postmodern Karl Barth, who protested against the modern subject-object epistemological paradigm. Kant, however, confines it to the realm of practical reason. According to Kant, in every human being there is "an efficacious (in German: *machtthabend*) practical reason. (...) It can be considered as the unmediated definition and voice of God."²⁴ The ethical response to the problem of evil, i.e. charity, hope or faith, does not originate in a human power. Its original source resides in God. This means, once again,

22 Ibidem, 31.

23 Two opposing interpretations of Kant's idea are possible. One is prone to say that God's transcendence has been reduced and sacrificed to the immanence of human action. The other argues that the human being, together with his/her moral deeds, has been enhanced and made god-like. A British philosopher and theologian, John Milbank, showing sympathy for the former interpretation, says there is a question whether modernity means 'to naturalize the supernatural' or 'to supernaturalize the natural'. In my view it is the latter option which is more viable. See: J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond the Secular Reason*, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge (MA) 1999, 207.

24 I. Kant, op. cit., 31.

that philosophical speculation cannot challenge the problem of evil. This is only achieved through action and practical understanding. The philosopher's answer to the aporetic image of the perfect God facing the imperfection of his world is a call to bold human action. Job's trust and fidelity can be interpreted as a practical theodicy. In Kant's view the biblical figure of Job represents the superiority of the authentic theodicy over the doctrinal one.

Kant's conclusions have been eagerly accepted and implemented in contemporary philosophy. Richard Kearney finds Kant's paradigm "an ability to transfer the aporia from the sphere of theory (*theoria*) (...) to the sphere of a more practical art of understanding (*techne/praxis*)."²⁵ For that reason, Kearney introduces a new definition of evil: "evil is something that must be actively *contested*."²⁶ This gives philosophy a great asset and ethics is no longer burdened with a metaphysical inquiry concerning the roots, sources and reasons of past evils. Ethics is instead oriented towards the future. It invests all its efforts into preventing evil-to-come. This, however, does not mean one needs to abandon philosophy in favour of practicing mercy in the world. What Kearney, after Kant, Ricoeur, Taylor, and (last, but not least) Aristotle, aims to achieve is 'phronetic understanding'. This is where "narrative and interpretation have their proper place, in contrast to purely theoretical reason which is the domain of science proper"²⁷. The point of 'phronetic understanding' is to tell the history of evil. Kearney underscores its personal dimension. The history of evil makes it subjective. It binds the great metaphysical questions with an individual human fate. Any philosophical investigation gets its reward only in its practical implementation in a personal experience. Metaphysical speculation cannot satisfy the dramatic question of Job:

25 R. Kearney, *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*, Routledge, London 2009, 101.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*, 102.

'why me?', with a particular emphasis on one's personal experience. This is what Ricoeur stressed in his brilliant essay *Evil: A challenge to philosophy and theology*²⁸. Kearney, following Ricoeur, describes 'working-through' (in Freud's idiom: *durcharbeiten*) and pardon as the apt strategies for giving cathartic answers to the problem of evil.

5. GOD'S PORTRAITURE

At this stage, it is worthwhile to ask how the new definition of evil makes us revisit the classical dispute on theodicy. (1) The first point has already been made by Kant. In no way could the metaphysical tradition meet the requirements that theodicy originally set up. In a nutshell: the personal dimension of the affliction caused by evil rejects any universal application. (2) The second point is my own contribution to the debate. The idea is that the traditional theodicy needs to be understood as God's portraiture.

The grammatical ambiguity of this expression is not coincidental. An analogy with the Latin *genetivus subjectivus* and *genetivus objectivus* forms can be usefully employed here. Theodicy as God's portraiture has to include both of these dimensions. To say theodicy is God's portraiture means to hold that God is both the object and the subject of it. (2a) In the first case, theodicy is a descriptive attribution of intelligibility, goodness, and power in the absolute abundance ascribed to God by humans. However, contrary to classical metaphysics the superiority of God's features has not yet been conclusively established. It depends on the active contestation of evil that humans will articulate in the future. (2b) In the second case, due to Kant's idea introduced above the attribution of intelligibility, goodness, and power is of divine (rather than human) origin. To put it another way, portraiture is the depiction of an object made by

28 P. Ricoeur, *Evil, a Challenge to Philosophy and Theology*, *Journal of the American Academy of Religion* 53(1985)4, 644.

the artistic subject. However, regardless how non-realistic the vision is, there still remains an undoubted influence of the object, which dictates the structure of the representation. What is more, the divine origin of the practical attribution of God's perfect features is actually doing away with the gnostic threat. Since the early formulations of theodicy, its proponents felt obliged to defend God's absolute intelligibility, goodness, and power because of the concurrent gnostic worldview. Had God not been originally ascribed his perfection, there would be another metaphysical principle in the world. Thus, God has a negative counterpart that limits and endangers his divinity. In religious traditions, God's negative counterpart is called a Demon. In modern humanism, it is often found to be a human being. Now, the junction of Kant's idea of an authentic theodicy and Kearney's new definition of evil opposes both the absolute metaphysical attribution with no room left for active contestation and the gnostic threat. On the one hand, there is no absolute metaphysical attribution because the final prevailing of goodness depends on future human actions. On the other hand, according to Kant such actions still remain an 'unmediated definition and voice of God.'

There is also another facet of the subjectivity of theodicy. Surprisingly to the followers of the classical debate concerning Plotinus, Augustine or Leibniz, the postmodern thinkers are stretching out the original understanding of the notion of theodicy. Graham Ward suggests that postmodern thinkers "propose that the narratives by which our experience of the world is made meaningful (...) are all forms of theodicy."²⁹ This claim is obviously in line with a Kantian understanding of theodicy. If one assumes that Kant makes theodicy a rational explanation of anything that goes wrong in the world, it follows that any narrative search for the general meaning and cohesion of the world is a theodicy. Making the world meaningful is

29 G. Ward, *Barth and Postmodernism*, New Blackfriars 877(1993), 555.

primarily to mend the breach that evil, with its pain and wickedness, has caused.

6. A NEW THEODICY

Having in mind the idea of portraiture, let us take a closer look at the classical examples of theodicy introduced in the previous sections. Each of the proponents of a theodicy mentioned above should be reinterpreted in order to find their proper place in practical philosophy and 'phronetic understanding'.

What is then the practical dimension of Plotinus' theodicy? One needs to rely here on the metaphysical idea of the intertwining of being and goodness. However, these two notions are to be seen in a new way. Plotinus' abstract reasoning and its paradoxical conclusions would be found appalling by the innocent victims of evil. Those shackled in anguish would never find consolation in philosophical advice based on the privation of goodness and the deception of cognition, which they would find enraging and deceitful instead. Nevertheless, if the origins of evil reside in the impenetrable mists of the past, as argued by Kant and Kearney, Plotinus' wisdom, despite its being rooted in the past, should be projected into the future. The only viable option is to contest and counteract the evil-to-come. If the future is to come, it has to mean fulfilling goodness in the world. There would be no future for us if its coming were to be based on evil. A non-good future is not a future at all. This follows from Plotinus' view that only goodness can be equated with being. A non-good being is a non-being being. What is more, personal existence is also essentially dependent on the good. Solving ethical dilemmas, I can easily reject the good and slip into the lurking abyss of evil. This however endangers my genuine existence. It makes me a lesser being, and ultimately a non-being being again. One can also reinterpret Plotinus' disregard for matter in the light of 'phronetic understanding'. However, one needs to be clear about this. There is no point in literally fighting the material

world. My aim is neither to support a radical strand of solipsism, nor to defend a theory of an immaterial mind. Rather, I want to resume the ancient philosophical tradition of confronting the active will of spirit with the passive determinism of matter. The theodicy of Plotinus, which is removed from past-oriented metaphysics and cast into the future, is the philosophy of will. If the intensity of my pure existence hinges on my good actions, then the act of being must be grounded upon a strong potency within me. The contingent answers to the evil-to-come are anchored in my free will and the ability to contest. Free will is, however, not a necessary presupposition to arrive at the proper theory of evil. Rather, it is ascribed to me in ‘phronetic understanding’. In the very act of facing evil I recognize it as ‘something that must be actively *contested*’. But where is God, then? In what way does the new theodicean reasoning pertain to God? The key here is to make full use of the Kantian understanding of an authentic theodicy. In actively contesting evil, and thus intensifying my being by extending the range of goodness, God’s picture is to be discerned. To focus on the good of the future means to point towards God. It means to resemble his absolute goodness and perfect being.

The same strategy could obviously be employed in the case of Augustine’s theodicy. Plotinus’ theodicy was extended and strengthened by Augustine with the idea of the great world harmony. In Augustine’s view all the bad things have been synchronized with the good things. Apparently, the misery of our world and life has been completed with a greater good that gives solid reasons for understanding evil. Nevertheless, as it was said before this type of reasoning seems unacceptable to the innocent victims of abominable Auschwitz or Kolyma. Its ontological boldness and uncompromised definitiveness demean individual suffering and the moral despair that accompanies the victims’ pain. However, the idea of the great harmony, stripped of its metaphysical arrogance, is to be found plausible in a future perspective. Augustine believes that “the Omnipotent God (...) would not allow any evil in his works,

unless in his omnipotence and goodness, as the Supreme Good, he is able to bring forth good out of evil.”³⁰ The point here is that in the matter of evil the last word has not been said yet. After Augustine, one can reiterate that each bad thing has its good counterpart only on condition that one will personally do one’s best to promote the good in the world. Without personal engagement, dedication and action the great world’s harmony remains a fallacious testimony. Considering the most radical example of the Holocaust, one can bring to the fore the words of Etty Hillesum: “You (God) cannot help us, but we must help you and defend Your dwelling place inside us to the last.”³¹ She truly believed that even the most atrocious deeds of Nazi persecutors could be overcome by her individual commitment to goodness and love. One can undoubtedly discern God’s portraiture in the figure of a powerless girl challenging the horror of war and genocide with the practice of goodness. A genuine theodicy shines through her dauntless thoughts and actions. It is also important to recall Augustine’s appreciation of matter here. With Plotinus’ condemnation of matter the significance of will has been discovered. Augustine, instead, gives matter its limited, but deserved place once again. The power of will is not unrestricted. The epitome of Etty Hillesum makes this clear. She could not stop the extermination policies and eventually met her tragic fate. This, however, did not mean she rejected her life conditions. On the contrary, the genocidal reality was for her a call to practice goodness in the world. She recognized evil as something that must be actively contested.

The most difficult task is to find a new, phronetic meaning in the theodicy of Leibniz. The Leibnizian account is deeply rooted in the past. His search for the best possible world created by the

30 Augustine, *Enchiridion On Faith, Hope, and Love*, Newly translated and edited by Albert C. Outler, Newman Press, Westminster 1955, 3:11.

31 E. Hillesum, *An Interrupted Life*, Owl Books, New York 1996, 176. Kearney analyzes the Etty Hillesum case in his *The God Who May Be*. See: R. Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 2001, 101.

almighty God is based upon his metaphysical orientation towards the absolute completeness. The world's great harmony has already been meticulously established. There is no serious need for Kearney's definition, if the world has originally been designed to alleviate all the bad things with greater goods. *Pace*, Leibniz eschews a deterministic worldview that permeates other great metaphysical systems (Spinoza's system in its most radical form). This, however, does not infringe God's definite victory over evil in the world. Human actions and reasoning are important for their salvific value, but not to implement the divine triumph. According to Leibniz, one rejects evil to save one's soul and not to contribute to God's struggle. The only plausible way to modify the theodicy of Leibniz and find a new meaning in it attuned to Kant's and Kearney's accounts is to root it out of its metaphysical dedication to the past. The perspective of the best possible world must be projected into the future. Once again, this means that the flourishing of goodness will come together with the active human contestation of evil. Moreover, the idea of the best possible world to be realized in the future reinvigorates the old religious tradition of messianism. Our particular causes are destined to save the world from evil. In the Christian worldview, their climax is to be found in the figure of Christ. Therefore, Kant's idea of an authentic theodicy could be understood as faithfully following the Messiah on behalf of practical reason.

7. CONCLUSIONS

Equating practical reason with an authentic theodicy is a rescue kit for the philosophical idea of theodicy, which was undermined by Kant's systematic critique. There are five main advantages to this understanding of theodicy. (1) Theodicy is no longer biased with the kind of metaphysical reasoning rejected by Kant in his essay. (2) Theodicy is no longer rooted in the past, and one can easily project its strength into the future. (3) This transforms theodicy from

a theory into a 'phronetic understanding' of evil. (4) As a result, the new type of theodicy does not overlook individual suffering. Rather, it fully embraces the tragic and painful fate of individuals facing evil. (5) Finally, the authentic theodicy of Job and Etty Hillesum still leaves room for God. The shattering of metaphysical reasoning is not tantamount to doing away with God in the philosophical picture. Theodicy becomes God's picture painted both by humans and by God himself.

Nevertheless, the new type of theodicy has its own weak points that one needs to consider with caution or even with dismay. Some alarming questions should be asked in particular: if following the advice of practical reason means listening to 'the unmediated voice of God', does any contestation of evil fulfill God's will? What should we say about the Grand Inquisitor's falling prey to the temptation of resisting evil with cruelty and madness? The new type of theodicy requires exploring its deep phronetic understanding. Some further rules produced by practical reason are needed. Their final formulation, however, could be a moot point in the practical theodicy debate.

REFERENCES

- Augustine, *Confessions*, Hendrickson Publishers Marketing, Peabody 2011.
- Augustine, *Enchiridion On Faith, Hope, and Love. Newly translated and edited by Albert C. Outler*, Newman Press, Westminster 1955.
- Hillesum E., *An Interrupted Life*, Owl Books, New York 1996.
- Jonas H., *The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*, *The Journal of Religion* 67(1987)1, 1–13.
- Kant I., *Religion and Rational Theology*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1996.
- Kearney R., *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting otherness*, Routledge, London 2009.
- Kearney R., *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 2001.
- Leibniz G.W.F., *Theodicy*, Routledge & Kegan Paul, London 2008.

Milbank J., *Theology and Social Theory: Beyond the Secular Reason*, Basil Blackwell, Oxford – Cambridge 1999.

Plotinus, *The six Enneads translated by Stephen MacKenna and B. S. Page*, William. Benton, Chicago 1952.

Ricoeur P., *Evil, a Challenge to Philosophy and Theology*, *Journal of the American Academy of Religion* 53(1985)4, 635–648.

Ward G., *Barth and Postmodernism*, *New Blackfriars* 877(1993), 550–556.

MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI

milosz.puczydowski@up.krakow.pl

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Wydział Humanistyczny, Instytut Filozofii i Socjologii
Podchorążych 2, 30-084 Kraków

DOI: 10.21697/spch.2019.55.1.02

ADAM GRZEGORZYCA

ERIUGENY KONCEPCJA STWORZENIA WSZYSTKIEGO Z NICZEGO W CZŁOWIEKU

Streszczenie. Stary Testament objawia prawdę o stworzeniu przez Boga wszystkiego z niczego, a chrześcijaństwo przyjęło to objawienie i chrześcijańscy myśliciele rozwinęli tę koncepcję. Chrześcijański neoplatonik Jan Szkot Eriugena prowadził rozważania dotyczące stworzenia oraz nicości, z której Bóg uczynił wszystko. Interpretując biblijny opis stworzenia na gruncie autorskiego systemu filozoficznego Eriugena doszedł do wniosku, że nicość jest doskonałą pełnią dobroci Boga, który dokonał aktu stworzenia wszystkiego w ludzkiej naturze. W doskonałym człowieku powstało doskonałe stworzenie. Błąd wynikający z nierozumnego wyboru spowodował, że człowiek pozbył się doskonałości i zaczął istnieć w niedoskonałej formie. Wraz z człowiekiem do gorszej formy istnienia zeszło również całe stworzenie, które w ludzkiej naturze powstało. Koncepcja stworzenia wszystkiego z niczego w człowieku wydaje się stanowić wstęp do rozważań Eriugeny dotyczących wcielenia odwiecznego Logosu – Słowa – Boga Syna, który umożliwił powrót do stanu doskonałości.

Słowa kluczowe: Eriugena, Bóg, człowiek, nicość, stworzenie

1. Wstęp. 2. Problem panteizmu i koncepcja transcendentnego Stwórcy. 3. Stworzenie z niczego. 4. Stworzenie wszystkiego w człowieku. 5. Intelktualne dni stwarzania. 6. Zakończenie.

1. WSTĘP

Prawda o stworzeniu przez Boga wszystkiego z niczego została objawiona w Drugiej Księdze Machabejskiej¹ i znalazła uznanie w myśli chrześcijańskiej, aż do zapisów aktualnego Katechizmu Kościoła Katolickiego². Koncepcję *creatio ex nihilo* rozwinął św. Au-

1 Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wydanie piąte, Poznań 2000, 2 Mch 7, 28.

2 Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 296, Poznań 1994.

gustyn³, a chrześcijański neoplatonik Jan Szkot Eriugena, prowadząc na gruncie autorskiego systemu filozoficznego rozważania dotyczące stworzenia przez Boga wszystkiego z niczego, doszedł do koncepcji stworzenia wszystkiego w ludzkiej naturze. Eriugena uznaje Pismo Święte za pełnoprawne źródło informacji, więc fenomen ludzkiej natury rozważa w perspektywie człowieka prymordialnego (stworzonego z niczego jako doskonałego) oraz człowieka teofanicznego, który z wolnej woli dopuścił się błędu – nierozumnego wyboru⁴. Eriugena przyjmuje, że Bóg stworzył z niczego doskonałego człowieka, dla którego (również z niczego) powołał do istnienia resztę stworzenia. Ten niejako drugi etap jednego pozaczasowego aktu stwórczego dokonał się właśnie w stworzonym, doskonałym człowieku. Prymordialny (doskonały) człowiek, w którym wszystko zostało stworzone, dopuścił się nierozumnego wyboru i wraz z własną naturą pociągnął do gorszego sposobu istnienia całe stworzenie, które w ludzkiej naturze powstało. Niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia tej oryginalnej koncepcji neoplatońskiego, chrześcijańskiego filozofa potępianego przez papieży i synody oraz budzącego uznanie np. Benedykta XVI⁵.

2. PROBLEM PANTEIZMU I KONCEPCJA TRANSCENDENTNEGO STWÓRCY

W 848 roku mnich włóczęga Gottschalk z Orbais wywołał spór o predestynację. Wśród uczestników dysputy znalazł się sam król Karol Łysy, arcybiskup Hinkmar oraz jego sufragan Pardulus z Laon. Dwaj duchowni zaproponowali, by Eriugena wypowiedział się w sprawie predestynacji. Stanowisko Eriugeny zyskało najpierw

3 Zob. Św. Augustyn, *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. z łac. J. Sulowski, ATK PSP 25, Warszawa 1980, s. 25–29 oraz także *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, 87–89.

4 F. Bertin, *Les origines de l'homme chez Jean Scot*, w: *Jean Scot et l'histoire de la philosophie. Colloque du C.N.R.S., Laon juillet 1975*, Paris 1977, 307–308.

5 Zob. Benedykt XVI, *Jan Szkot Eriugena*, Audiencja Generalna 10 czerwca 2009 roku, L'Osservatore Romano (2009)9.

uznanie, niemniej następnie zostało potępione przez dwa synody. Spór pozostał nierozstrzygnięty, lecz odcisnął piętno na losach Eriugeny. Przeciwników filozofa szokowała treść dzieła *De divina praedestinatione liber* oraz przyjęta przez niego metodologia i zaproponowana struktura stanowiąca przeciwieństwo powszechnie wówczas stosowanej metody katenicznej. Pomimo potępień Eriugena nie utracił zaufania króla, a najistotniejsze dzieła Jana Szkota pochodzą z lat 859–877, a więc z czasów po pierwszych potępieniach.

Oskarżenia o panteizm spowodowały, że w 1050 roku papież Leon IX potępił *Periphyseon*, a w 1225 roku papież Honoriusz III nakazał spalenie dzieła. Zarzuty dotyczące panteizmu w systemie Eriugeny utrwaliły się w literaturze przedmiotu, ponieważ ten system wzbudzał obawy od czasów współczesnych jego autorowi do XXI wieku włącznie. Autor niniejszego artykułu chce zwrócić uwagę na fakt, iż współczesne badania, np. prowadzone przez Agnieszkę Kijewską, nie potwierdzają panteizmu w systemie Eriugeny, lecz nawiązują do stanowiska Étienne Gilsona, który jednoznacznie zwraca uwagę, że dla Eriugeny Bóg jest bytem transcendentnym, a problemy związane z interpretacją systemu filozoficznego wynikają z języka i terminologii, a nie z rzetelnej analizy treści dzieł filozofa. Étienne Gilson pisze: „Nic bardziej nie mogłoby nam uświadomić faktu, jak doktryna ta, mimo wprowadzającego w błąd języka, zabiega o zachowanie Boga ponad wszelkim skończonym bytem. Nawet zbawieni nie będą w wizji uszczęśliwiającej zdolni do widzenia najskrytszej tajemnicy Bóstwa. Dość dziwne jednak, że podczas gdy wielu teologów oskarży Eriugenę o mieszanie Boga ze stworzeniami, inni obwiniać go będą o całkowite oddzielenie stworzeń od Boga”⁶.

W systemie filozoficznym Eriugeny Bóg jest Pierwszą Zasadą absolutnie transcendentną wobec wszystkiego, co istnieje i co nie istnieje. Według Eriugeny te byty, które nie wymykają się całkowicie

6 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z fr. S. Zalewski, Warszawa 1987, 112–113.

ludzkiemu poznaniu, są bytami istniejącymi, natomiast wszystko, co wymyka się ludzkiemu poznaniu, należy zaliczyć do tego, co nie istnieje, więc stanowi niebyt. Absolutnie transcendentny Bóg, który w swej istocie przekracza możliwości poznawcze wszystkiego, jest Niebytem, ponieważ sam transcenduje wszystkie kategorie bytowe i sam stanowi źródło każdego bytu⁷. W *Periphyseonie* Eriugena pisze: „Czyż w sposób ogólny nie stwierdziliśmy, że Boża Istota jest sama przez się niepojmowalna dla żadnego cielesnego zmysłu, żadnego rozumu, żadnego intelektu, czy to ludzkiego, czy anielskiego?”⁸. Człowiek nie ma możliwości poznania transcendentnego Boga, lecz może poznawać boskie teofanie, które według Eriugeny również bywają nazywane Bogiem: „Albowiem teofanią jest wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie, przez które i w którym Bóg często się pojawiał, pojawia oraz będzie się jawił. (...). Stąd się bierze to, co mówi Dionizy: »Jeśli ktoś twierdziłby, że Go (tj. Boga) widział, to nie Jego widział, ale coś, co przez Niego zostało stworzone«. On sam jest bowiem całkowicie niewidzialny, a »lepiej zna się Go – nie znając« i niewiedza o Nim jest prawdziwą mądrością”⁹.

Wydaje się, że koncepcja Eriugeny zakłada fakt, iż Bóg najczęściej przemawia do człowieka poprzez teofanie, a postrzegalne zmysłowo stworzenie otwarcie mówi o Stwórcy, natomiast tajemnice Stwórcy zostały powierzone człowiekowi w Piśmie Świętym, które wymaga jednak właściwego odczytania. To wymaganie dotyczy również rzeczywistości zmysłowej, ponieważ właściwe odczytanie postrzegalnego zmysłowo stworzenia prowadzi do wiedzy, że Stwórca istnieje i jest dobry. Warto zwrócić uwagę, że przykładem mędrców, którzy doszli do takich wniosków, są Abraham i Platon, choć ta droga może być niebezpieczna, ponieważ nadmiernie koncentruje uwagę

7 Zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994, 111.

8 Eriugena, *Periphyseon, Księga I*, tłum. z łac. A. Kijewska, Kęty 2009, 79.

9 Eriugena Jan Szkot, *Komentarz do Ewangelii Jana z Homilią do Prologu Ewangelii Jana*, tłum. z łac. A. Kijewska, Kęty 2000, 75.

na bytach zmysłowych. Wydaje się, że można jednak wskazać na konieczność jej przebycia¹⁰, ponieważ Abraham i Platon dzięki analizie postrzegalnego zmysłowo stworzenia lepiej poznali niepoznawalnego Stwórcę, a lepsze poznanie Boga jest w systemie Eriugeny celem każdego życia – doczesnego i wiecznego. Uważne czytanie Pisma Świętego to podejmowanie wysiłku zgłębnienia Bożych tajemnic z wykorzystaniem skutecznego narzędzia badawczego, jakim jest, według Eriugeny, filozofia, bo „skoro substancja wiary dana jest nam w Piśmie Świętym, zatem filozoficzne badanie słowa Bożego jest jedyną rozsądną metodą postępowania”¹¹.

Czytając Pismo św., dowiadujemy się, że mówiące o Bogu stworzenie zostało powołane do istnienia z nicości. W Drugiej Księdze Machabejskiej żydowska matka wypowiada znamienne słowa: „Proszę cię, synu, spojrzij na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób”¹². Eriugena przyjął, że wszystko to, co jest, i to, co nie jest, można ująć w epistemologiczny podział, w którym należy rozróżnić cztery natury. Pierwszą naturę (niestworzoną i stwarzającą) stanowi sam Bóg, natomiast drugą naturę (stworzoną i stwarzającą) stanowią pierwotne przyczyny wzorcze (przyczyny prymordialne), które zostały ustanowione przez Boga w Synu Bożym – odwiecznym Słowie Logosie. Syn-Logos jest Bogiem zrodzonym z Boga, natomiast przyczyny zostały ustanowione, więc jako stworzenie są radykalnie różne od Stwórcy, choć istnieją wiecznością Boga Syna, ponieważ nigdy nie było takiej sytuacji, że istniał Syn-Logos bez ustanowionych przyczyn prymordialnych. Przyczyny nie istnieją własną mocą, lecz są w pełni zależne od Stwórcy. Ustanowienie w pozaczasowej rzeczywistości, w Synu Bożym-Logosie odwiecznych lecz stworzonych przyczyn

10 Zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, dz. cyt., 194–195.

11 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., 106.

12 *Pismo Święte*, 2 Mch 7, 28, dz. cyt.

prymordialnych stanowi, według Eriugeny, pierwszy akt stwórczy – początek stworzenia. Pismo Świąte ustami żydowskiej matki mówi jednak, że wszystko powstało z niczego, więc Eriugena dostrzega dwie istotne dla systemu filozoficznego kwestie wymagające wyjaśnienia: a) jak pogodzić koncepcję stworzonej natury stwarzającej z biblijną prawdą o stworzeniu wszystkiego z niczego? b) czym jest nicość, z której Bóg uczynił wszystko?

3. STWORZENIE Z NICZEGO

Władysław Seńko uważa, że Eriugena jest jedną z najświetniejszych postaci okresu reform zapoczątkowanych przez Karola Wielkiego. Okres ten bywa przez historyków nazywany renesansem karolińskim¹³. Rosamond McKitterick zwraca uwagę, że królewski patronat nad zmianami kulturowymi jest jedną z najistotniejszych cech okresu reform karolińskich¹⁴, w którym szczególną rolę odgrywała znajomość sztuk wyzwolonych oraz ich wykorzystanie w egzegezie biblijnej, prowadzonych badaniach i edukacji. Studiowanie siedmiu sztuk wyzwolonych podzielono na dwa etapy: a) *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka), b) *quadrivium* (geometria, arytmetyka, astronomia, muzyka). Królewski patronat bardzo sprzyjał kulturowym zmianom i przyciągał wybitnych myślicieli. Jerzy Strzelczyk uważa, iż szczególne znaczenie dla reform karolińskich miała tzw. druga fala intelektualnej migracji Iroszkotów¹⁵, którzy przybyli do Europy kontynentalnej¹⁶.

Wśród rozległych zainteresowań Iroszkotów, obok nauk przyrodniczych i gramatyki, szczególne miejsce zajmowała egzegeza

13 Zob. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, 111.

14 Zob. R. McKitterick, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751–987*, Longman 1983, 143.

15 Zob. A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, 44.

16 Zob. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, 247.

biblijna, z której bezpośrednio wynikała również kwestia stworzenia wszystkiego z niczego. Święty Augustyn, który cieszył się dużym autorytetem wśród karolińskich uczonych, zachęcał do wykorzystywania sztuk wyzwolonych w prowadzonych analizach – również tych dotyczących nicości, z której Bóg wszystko stworzył. Wyniki gramatycznych badań wskazywały, że każdy określony rzeczownik coś oznacza, więc słowo *nicość* również musi coś konkretnego oznaczać i nie może nie być czymś konkretnym i określonym¹⁷. Eriugena przyjmuje, że słowo *nicość* musi oznaczać coś bardzo konkretnego i właśnie z tego czegoś transcendentny Bóg wszystko stworzył. W tym kontekście naturalnym problemem jest według Eriugeny sposób istnienia nicości, która może być jakąś sposobnością stworzenia, materią, nieobecnością, brakiem, przyczyną, a nawet czymś współlistotnym Bogu, współwiecznym z Bogiem lub czymś istniejącym poza Bogiem. Dla Eriugeny absolutna transcendencja Boga jest faktem niekwestionowalnym, więc nic nie może równać się z Bogiem i nic nie może odwiecznie współistnieć z Bogiem jako coś zewnętrznego wobec Boga – również nicość, z której Bóg stworzył wszystko. Ustanowione w Słowie – Synu – Logosie pierwotne przyczyny wzorce (prymordialne), stanowiące naturę stworzoną i stwarzającą, zostały stworzone z nicości, więc nicość musi być, zdaniem Eriugeny, czymś wielkim, chociaż przyczyny jako byty stworzone pozostają zależne w istnieniu od swego Stwórcy. W *Homilii do Prologu Ewangelii Jana* Eriugena pisze: „I abyś przypadkiem nie sądził, że pewne rzeczy spośród tych, które są, zostały stworzone przez samo Słowo Boga, a inne zostały stworzone poza nim lub istniały same przez się, tak że nie wszystko spośród tego, co jest i co nie jest, odnosiłoby się do jednego Początku, [Ewangelista] dodał [to], co jest konkluzją całej powyższej teologii: *A bez Niego nic się nie stało*. Znaczy to, że nic nie

17 Zob. Fridugisio di Tours, *De substantia nihil et tenebrarum*, 30–44, Padova 1963, 126–127 oraz zob. M. Colish, *Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method*, *Speculum* 59(1984)4, 758–759.

zostało stworzone poza Nim, ponieważ On sam obejmuje w sobie wszystko, wszystko zawiera i nie ma niczego – poza Jego Ojcem i Jego Duchem pochodzącym z Ojca przez Niego – co uznaje się za współ-wieczne Mu czy współ-substancjalne lub współistotne”¹⁸. Nicość nie jest więc sposobnością stworzenia, przyczyną rzeczy czy materią. Nie jest również czymś, co istnieje poza Bogiem, a prymordialne przyczyny powstały z nicości w ten sposób, iż z tego, co nie istniało, powstało wszystko, co zaczęło istnieć. Stworzenie powstało z nicości, ponieważ nie istniało, zanim zostało powołane do bytu przez Stwórcyela.

Nicość, według Eriugeny, nie może być również brakiem, który występuje jedynie tam, gdzie wcześniej zachodziło posiadanie. Eriugena dopuszcza, że słowo ‘nicość’ może oznaczać nieobecność stworzenia, lecz akceptacja takiego założenia powoduje, że pojawia się problem spójności autorskiego systemu filozoficznego, zgodnie z którym z nicości zostały ustanowione przez Boga w Słowie-Logosie prymordialne przyczyny całego stworzenia. Sam Logos jest Bogiem i Słowem – Synem Boga zrodzonym z Boga. Logos jest wieczny, dlatego przyczyny prymordialne również są wieczne, lecz dla swego istnienia koniecznie potrzebują Logosu, który podtrzymuje tę stworzoną naturę w istnieniu. Przyczyny są wieczne nie wiecznością własną, lecz wiecznością Logosu – są wieczne tylko dlatego, że sam Bóg Logos jest wieczny. Nicość nie może również oznaczać nieobecności w znaczeniu braku stworzonych przyczyn w zrodzonym Logosie i powołaniu ich do istnienia. Wydaje się, że gdyby nicość oznaczała tak rozumianą nieobecność przyczyn w Logosie, to można by wskazać na taki pozaczasowy moment, w którym istniał zrodzony z Boga Bóg-Logos bez prymordialnych przyczyn. Eriugena wyklucza taką możliwość przyjmując, iż nigdy nie było takiego stanu, że istniał sam Logos bez stworzonych w nim pierwotnych przyczyn wzorczych.

18 Eriugena, *Komentarz z Homilii*, dz. cyt., 51.

Przyjmując, iż wszystko zostało stworzone z nicości, a prymordialne przyczyny stworzenia istnieją wiecznie wiecznością Logosu, Eriugena dostrzega problem miejsca bytowania nicości, z której powstało stworzenie, i podejmując się rozwiązania tego problemu, pisze: „Jest doprawdy sprzeczne z rozumem, żeby te rzeczy, które zawsze istniały, zaczęły powstawać z niczego. I jeśli ktoś by powiedział »Ta nicość, z której zostały stworzone, istniała zawsze i zawsze z niej one powstawały«, to zapytalibyśmy się go, gdzie zawsze była owa nicość, czy w Słowie Bożym, w którym wszystko istnieje, czy istniała sama przez się poza Słowem. A jeśli odpowie: »Była zawsze w Słowie«, to powiemy mu: nie była zatem nicością, lecz czymś wielkim. Wszystko bowiem, co istnieje w Słowie Bożym, istnieje prawdziwie i naturalnie, a ponadto do ciągu przyczyn prymordialnych będzie zaliczać się to, co uznano za nicość, a z czego, jak się wierzy, wszystko zostało stworzone¹⁹». Nicość nie istnieje w Bogu, w którym nic nie może istnieć poza Bogiem samym, oraz nie istnieje poza Bogiem, ponieważ nicość nie jest zrodzona i nie jest stworzona, więc jako taka nie może współistnieć z Bogiem przed stworzeniem wszystkiego, ponieważ nic nie może w ten sposób współistnieć z Bogiem. Nicość nie jest również brakiem i nie jest nieobecnością, lecz „jest to Nicość pojmowana jako źródło wszystkich rzeczy, które nie jest jednak dostępne żadnemu intelektowi i dlatego nazywane jest Nicością, zgodnie z pierwszym rozumieniem nie-bytu, które zostało zaproponowane w księdze pierwszej²⁰». W systemie filozoficznym Eriugeny Bóg jest Niebytem, ponieważ wymyka się poznaniu przez ludzki intelekt. Podobnie do niebytu zalicza Eriugena przyczyny prymordialne, które zostały stworzone i poznane tylko przez Boga i do niebytu zaliczyć należy również nicość, z której dzięki Bogu przyczyny zostały ustanowione (stworzone).

19 Eriugena, *Periphyseon, Księga III*, tłum. z łac. A. Kijewska, Kęty 2010, 191.

20 Zob. Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon, Księga I*, dz. cyt., 63.

Boska pełnia i bezgraniczna dobroć to właśnie nicość, która wymyka się ludzkiemu poznaniu. Ta nicość, z której Bóg uczynił wszystko, to nieograniczona i wieczna jasność dobroci Boga²¹. Ze względu na człowieka Bóg pozwala, by nicość manifestowała swe istnienie w stworzeniu i dzięki temu człowiek może zrozumieć, że nicość: a) istnieje, b) jest odwieczna, c) jest niepojęta, d) została nazwana nicością z powodu faktu, iż pozostaje niedostępna dla poznania przez ludzki intelekt. Dobroć Boga objawia się w stworzonych teofaniach, więc człowiek może orzekać, że z niczego powstało coś. Bóg pozwala ludzkiej naturze poznawać teofanie i zbliżać się w tym procesie do siebie, by ludzka natura mogła kontemplować boską transcendencję. Bóg objawia w teofaniach ludzkiej naturze swoją dobroć – nicość. Cztery podstawowe zagadnienia dotyczące stworzenia wszystkiego z niczego w rozważaniach Eriugeny zamieszczono w poniższej tabeli.

Bóg	Transcendentny Niebyt, o którym w sensie właściwym nic orzekać nie można
Pochodzenie stworzenia	Bóg stworzył wszystko z niczego
Nicość	Niedostępna, niedefiniowalna, wieczna pełnia – doskonałość – dobroć Boga
Początek stworzenia	Ustanowienie w odwiecznym Logosie przyczyn prymordialnych

Źródło: synteza własna na podstawie *Periphyseonu* Eriugeny

Rozważania Eriugeny nad stworzeniem wszystkiego z niczego wyraźnie ukazują problemy ludzkiego języka. Słowu pisanemu Eriugena powierzył neoplatoński, chrześcijański system filozoficzny, w którym ludzkie słowa są jedynym narzędziem wypowiedzi o transcendentnym Bogu. Wydaje się, że system Eriugeny ukazuje granice

21 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, Księga III, dz. cyt., 239.

ludzkiej wypowiedzi o transcendentnym Bogu oraz granice ludzkiego poznania.

4. STWORZENIE WSZYSTKIEGO W CZŁOWIEKU

Każdy gatunek jako całość mieści się w określonym rodzaju. Człowiek należy do rodzaju zwierzęcego, jednak, mając rozum i intelekt, wyraźnie wykracza poza sferę zwierzęcości²². Cieleśność człowieka manifestuje się wegetatywnymi siłami oraz zmysłowością i nieracjonalnymi popędami charakterystycznymi dla zwierząt. Duchowość człowieka natomiast manifestuje się rozumnymi wyborami, intelektem, pamięcią boskich rzeczy, poruszeniami duszy, zmysłem wewnętrznym i racjonalnością. Duchowość powoduje, że człowiek przekracza zwierzęcość i może uczestniczyć w życiu aniołów²³. Ludzka dusza stanowi odpowiednik intelektu, którym jest anielskie życie²⁴. Eriugena przyjmuje, że ludzkie ciało stanowi aspekt zwierzęcy, natomiast umysł, intelekt i duch stanowią aspekt anielski w człowieku. Ontologicznie zwierzęcość jest naturalną częścią bytu ludzkiego, natomiast etycznie człowiek może ulegać nierozumnym poruszeniom własnej wolnej woli i czyniąc zło może zezwierzęcać samego siebie znacznie bardziej, niż wynika to z natury ludzkiego bytu. Człowiek może również wyzbywać się zwierzęcości na tyle, na ile to możliwe, ponieważ nigdy nie wyzbędzie się tego obszaru zwierzęcości, który wynika z jego natury. Ten wysiłek może jednak mieć bardzo pozytywne skutki, ponieważ człowiek może podążać w stronę duchowości drogą opartą na wiedzy i czynieniu dobra. Gdy człowiek podejmie się tego wysiłku, wówczas może spodziewać się pomocy samego Boga, który pragnie dla człowieka duchowego wzrostu i nieustannego odnawiania pierwotnego założenia, według któ-

22 Zob. Eriugena, *Periphyseon, Księga IV*, tłum. z łac. A. Kijewska, Kęty 2012, dz. cyt., 89.

23 Zob. tamże, 89–91.

24 Zob. Eriugena, *Periphyseon, Księga III*, dz. cyt., 397–399.

rego człowiek powinien zawsze być obrazem samego Boga Stwórcy²⁵. Zwierzęcość człowieka nie podlega potępieniu, ponieważ wynika z natury, jednak człowiek jest zwierzęciem rozumnym, więc nie powinien ulegać temu, co nierozumne, i nie powinien dopuszczać się złych czynów, które sprawiają, że człowiek żyje jak nierozumne zwierzę.

Zło zaciera w człowieku Boży obraz, który powinien być wielką chlubą ludzkiej natury²⁶. Według Eriugeny, człowieka wyróżniają spośród reszty stworzenia dwa następujące fakty: a) w niestwarzającej naturze stworzonej człowiek zaistniał jako zwierzę, którego wyróżnia rozumność, więc jest jedynym rozumnym zwierzęciem, b) człowiek jako jedyny spośród stworzenia zaistniał jako obraz Boży. Można więc powiedzieć, że człowiek jest zwierzęciem i obrazem jednocześnie, a zwierzę istnieje w obrazie oraz obraz w zwierzęciu²⁷. Cieleśność powoduje, że człowiek jest częścią świata materialnego, natomiast dusza sprawia, że człowiek przynależy również do świata duchowego. Człowiek mający ciało i duszę stanowi więc ogniwo łączące ze sobą dwa porządki stworzenia – materialny i duchowy. Inne porządki stworzenia nie istnieją, więc ludzka natura jest zdaniem Eriugeny warsztatem stworzenia, w którym zawiera się powołana do istnienia z nicości cała stworzona rzeczywistość. Człowiek, który ma duszę i ciało, „pojmuje jak anioł, rozumuje jak człowiek, odczuwa jak nierozumne zwierzę, żyje jak roślina, istnieje w ciele i duszy: ma zatem udział we wszelkim stworzeniu, ponieważ poza nim nie znajdziesz żadnego stworzenia”²⁸. Natura ludzka jest więc pośrednikiem całego stworzenia, „w niej bowiem łączą się one ze sobą nawzajem i z wielości tworzą jedno. (...) nie ma żadnego stworzenia od najwyższego po najniższe, którego nie dałoby się odkryć w czło-

25 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, Księga IV, dz. cyt., 101–103.

26 Zob. tamże, 119–121.

27 Zob. tamże, 111.

28 Eriugena, *Periphyseon*, Księga III, dz. cyt., 399–401.

wieku (...). Gdyż w nim schodzi się wszystko, co zostało przez Boga stworzone, i z różnych natur, niby z jakichś odległych dźwięków, tworzy jedną harmonię”²⁹.

Eriugena przyjmuje, że wśród różnych natur stworzenia można wyróżnić trzy następujące światy: 1) czyste niewidzialne duchy uczestniczące w prawdziwej światłości, 2) cielesne (materialne) byty, 3) stan łączący w sobie cielesność i duchowość. Świat czystych duchów jest rzeczywistością doskonałą i bliską samemu Bogu, jednak świat materialny zasługuje na szczególny szacunek, ponieważ właśnie na tym świecie Boże Słowo stało się ciałem – do tego świata przyszedł odwieczny Logos. Od analizy rzeczy świata materialnego rozpoczyna się również często droga wiodąca człowieka do świata rzeczy niewidzialnych. Stan łączący w sobie duchowość świata czystych duchów z cielesnością świata materialnego można odkrywać tylko w naturze ludzkiej, ponieważ człowiek posiada duszę ze świata duchowego i ciało ze świata materialnego. Człowiek jest według Eriugeny uporządkowanym kosmosem i tygłem, w którym całe stworzenie stapia się w jedną całość³⁰. Nawiązując do Grzegorza z Nyssy, Eriugena nazywa człowieka małym wszechświatem i mikrokosmosem, przestrzegając jednocześnie przed nieuprawnionym zachwytem nad naturą ludzką, która jest tym, czym jest, w aspekcie pozytywnym tylko dlatego, iż została z nicości stworzona przez Boga na obraz i podobieństwo Boga. Ten fakt jest największą chlubą ludzkiej natury³¹.

Uznając ludzką naturę za tygiel, mikrokosmos i warsztat stworzenia, Eriugena dopuszcza dosłowne pośrednictwo człowieka w Boskim akcie stworzenia. Pośrednictwo to polega na stworzeniu przez Boga w ludzkim umyśle rzeczy, które najpierw stały się dla natury ludzkiej przedmiotami poznania, a następnie zostały przez człowieka nazwane i człowiek przejął panowanie nad nazwanym stworzeniem,

29 Eriugena, *Periphyseon*, Księga II, dz. cyt., 59.

30 Zob. Eriugena, *Komentarz z Homilią*, dz. cyt., 60.

31 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, Księga IV, dz. cyt., 215.

co zostało potwierdzone w Księdze Rodzaju³². Nazwać można prawidłowo tylko to, o czym posiada się właściwą wiedzę, więc nadanie stworzeniu nazw świadczy o tym, iż człowiek posiadał w swoim umyśle pojęcia rzeczy, które nazywał. Człowiek sam z siebie nie mógł posiadać tych pojęć w swoim umyśle, mógł je posiadać tylko dzięki Bogu. Stwórca obdarzył ludzką naturę wielkim darem, ponieważ pojęcia stworzenia w ludzkim umyśle są prawdziwą substancją stworzenia nazwanego przez człowieka. Posiadanie przez człowieka pojęć stworzonych rzeczy i nadanie im nazw stanowi również o podobieństwie człowieka do Boga, ponieważ prawdziwą substancją całego wszechświata jest pojęcie wszechświata, które jako doskonałe istnieje tylko w Umyśle Bożym, gdzie istnieje również doskonałe pojęcie człowieka³³. Eriugena przyjmuje, że w człowieku łączą się i dopełniają różne porządki rzeczywistości, ponieważ właśnie ludzka, a nie anielska natura, jest zwornikiem stworzenia. Według Eriugeny nie istnieje stworzenie, które powstało poza naturą ludzką i z tego powodu Księga Rodzaju opisuje stworzenie człowieka w ostatnim dniu kreacji. W ten sposób tekst biblijny podkreśla doniosłość tego, iż w ludzkiej naturze mieści się całe stworzenie – wszystkie dni kreacji wszystkiego z niczego.

5. INTELEKTUALNE DNI STWARZANIA

Jeden akt Bożej kreacji Księga Rodzaju opisuje jako sześciodniowy proces stwarzania. Według Eriugeny to sam Duch Święty poprzez proroka rozpiisał jednorazowy akt na sześć dni, ze względu na tych, którzy analizują Księgę Rodzaju. Celem dokonanego opisu było wskazanie, poprzez doskonałość liczby sześć, na doskonałość działania Stwórcy, a kolejne dni procesu stwarzania nie oznaczają następujących po sobie etapów czasowych, lecz odnoszą się do ustanowionych

32 Zob. *Pismo Święte*, Rdz 1, 28 oraz 2, dz. cyt., 19–20.

33 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, Księga IV, dz. cyt., 139–141.

ze względu na człowieka sześciu dni intelektualnych³⁴. Według Eriugeny fundamentalnym aktem stwórczym jest powołanie do istnienia stworzonej natury stwarzającej – prymordialnych przyczyn, w których Bóg powołał do istnienia całość stworzenia w formie prostej i doskonałej. O kreacji stworzonej natury stwarzającej pouczają już pierwsze wersety Pisma Świętego³⁵. Sześć intelektualnych dni stwarzania opisanych w Księdze Rodzaju wraz z interpretacją Eriugeny i koncepcją odniesienia do natury ludzkiej zamieszczono w poniższej tabeli.

Pierwszy intelektualny dzień stwarzania	
Zapis w Księdze Rodzaju	„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. Wtedy Bóg rzekł: »Niechaj się stanie światłość!« I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy” ^a .
Interpretacja Eriugeny	Bóg powołał do istnienia: a) stworzoną naturę stwarzającą – prymordialne przyczyny rzeczy, b) byty anielskie, c) światłość – rozum i intelekt ^b .
Odniesienie do natury ludzkiej	Natura ludzka i anielska zostały obdarzone rozumem i intelektem. W wyniku błędu (grzechu) natura ludzka przyjęła postać cielesną. Rozum i intelekt umożliwiają poznanie, więc w wyniku procesu poznawania się anioł istnieje w człowieku, a człowiek w aniele. Stworzona światłość – intelekt i rozum – stanowią fundamentalną część natury ludzkiej.

³⁴ Zob. Eriugena, *Periphyseon, Księga III*, dz. cyt., 299 oraz *Księga IV*, dz. cyt., 195.

³⁵ Zob. Eriugena, *Periphyseon, Księga III*, dz. cyt., 271 oraz A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, 102–105.

Drugi intelektualny dzień stwarzania

Zapis w Księdze Rodzaju	„A potem Bóg rzekł: »Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!« Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, Bóg nazwał to sklepienie niebem. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień drugi” ^c .
Interpretacja Eriugeny	Sklepienie, to ustanowienie przez Boga granicy dla rzeczy cielesnych, zmysłowych i czasowych ^d . Stworzona natura składa się z natury cielesnej, duchowej i pośredniej ^e . Natura pośrednia składa się z ognia, powietrza, wody i ziemi. Z własności czterech składników natury pośredniej – gorąca, wilgoci, zimna i suchości, po uzupełnieniu w formę, powstają materialne ciała ^f . Cieleśność natury stworzonej powoduje, że materialne byty rozpadają się. Duchowość natury stworzonej powoduje, że wszystkie byty posiadają swe fundamentalne źródło w niewidzialnych przyczynach. Taki porządek natury stworzonej tworzy harmonię wszechświata ^g . Sklepienie znajduje się poniżej niewidzialnych przyczyn stworzenia, tzn. poniżej wyższych wód oraz powyżej zmienności materialnych ciał, tzn. powyżej niższych wód ^h .
Odniesienie do natury ludzkiej	Natura ludzka zawiera w sobie cztery elementy, z których składa się natura pośrednia (sklepienie) stanowiąca jedną z trzech części natury stworzonej. W naturze ludzkiej występują własności czterech elementów: ogień – gorąco, powietrze – wilgoć, woda – zimno, ziemia – suchość.

Trzeci intelektualny dzień stwarzania

Zapis w Księdze Rodzaju	„A potem Bóg rzekł: »Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukáže powierzchnia sucha! «A gdy tak się stało, Bóg nazwał tę suchą powierzchnię ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem. Bóg widząc, że były dobre, rzekł: »Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona«. I stało się tak. Ziemia wydała rośliny zielone: trawę dającą nasienie według swego gatunku i drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków.
-------------------------	--

	A Bóg widział, że były dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień trzeci ¹ .
Interpretacja Eriugeny	Zmienna materia zostaje uporządkowana w wyniku syntezy z jakościową formą i dochodzi do zakreslenia granicy, która sprawia, że uporządkowana materia może zostać uchwycona przez ludzki intelekt w jednym pojęciu zmienności i formy, która do materii przynależy. Powstaje substancjalna forma – niepoznawalna istota rzeczy ¹ oraz dusza, która umożliwia stworzeniu wzrost. Dochodzi do aktu narodzin – przejścia z przyczyn do kształtów i form ^k .
Odniesienie do natury ludzkiej	Natura ludzka uczestniczy w powszechnym życiu – ludzie żyją. Natura ludzka charakteryzuje się zmiennością przypadłości – zwłaszcza materialnych, zmysłowych, więc zawiera w sobie powszechną substancję. Trzeciego dnia powstała występująca w człowieku stała powszechna substancja, charakteryzujące się zmiennością przypadłości oraz powszechne życie ^l , w którym każdy człowiek uczestniczy.
Czwarty intelektualny dzień stwarzania	
Zapis w Księdze Rodzaju	„A potem Bóg rzekł: »Niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata; aby były ciałami jaśniejącymi na sklepieniu nieba i aby świeciły nad ziemią«. I stało się tak. Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejące: większe, aby rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy. I umieścił je Bóg na sklepieniu nieba, aby świeciły nad ziemią; aby rządziły dniem i nocą i oddzielały światłość od ciemności. A widział Bóg, że były dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień czwarty ^m ».
Interpretacja Eriugeny	Sklepienie pośrodku wód stanowi naturę czterech elementów prostych ⁿ . Połączenie własności czterech elementów powoduje, że powstają ciała niebieskie ^o . Powołanie do istnienia mniejszych światel oznacza stworzenie zmysłu zewnętrznego, który łączy się z ciałem powstałym poprzez syntezę czterech elementów.
Odniesienie do natury ludzkiej	Natura ludzka posiada zewnętrzny zmysł, który łączy się z ciałem złożonym z czterech elementów. W wyniku tej syntezy człowiek jest zdolny do rozpoznawania jakości

i ilości widzialnych rzeczy i kształtów, czyli jest zdolny do przyjmowania form zmysłowych rzeczy^p. Natura ludzka ma zdolność rozpoznawania rzeczy zmysłowych.

Piąty intelektualny dzień stwarzania

Zapis w Księdze Rodzaju „Potem Bóg rzekł: »Niechaj się zaroją wody od roju istot żywych, a ptactwo niechaj lata nad ziemią, pod sklepieniem nieba!« Tak stworzył Bóg wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe, którymi zaroiły się wody, oraz wszelkie ptactwo skrzydlate różnego rodzaju. Bóg widząc, że były dobre, pobłogosławił je tymi słowami: »Bądźcie płodne i mnożcie się, abyście wypełniały wody morskie, a ptactwo niechaj się rozmnaża na ziemi«. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień piąty”^q.

Interpretacja Eriugeny Bóg stwarza żyjącą duszę, co nie oznacza, że wcześniejsze stworzenia były pozbawione życia^r. Powołując się na autorytet Platona i Pismo św.^s, Eriugena przyjmuje, że stworzona dusza jest powszechną formą życia w której uczestniczą wszystkie ciała^t, składające się z formy i materii. Forma istnieje, ponieważ uczestniczy w swej substancji – przyczynie formy, która uczestniczy w życiu, co sprawia, że ciała posiadają (widzialny lub niewidzialny) życiowy ruch^u. Każda forma życia powraca do życia powszechnego i podlega uszczegółowieniu^w. Dopełnia się stworzenie zmysłów i powstaje żyjąca dusza – powszechność życia, która sprawia, iż każda (rozumna i nierozumna) forma życia po powstaniu jest niezniszczalna.

Odniesienie do natury ludzkiej Natura ludzka posiada zmysły charakterystyczne dla ludzi i zwierząt^z. W człowieku stworzonym jako zwierzę zawierają się wszystkie byty widzialne^z. Człowiek uczestniczy w niezniszczalnej formie życia rozumnego.

Szesty intelektualny dzień stwarzania

Zapis w Księdze Rodzaju „Potem Bóg rzekł: »Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pełzające i dzikie zwierzęta według ich rodzajów!« I stało się tak. Bóg uczynił różne rodzaje dzikich zwierząt, bydła i wszelkich zwierząt pełzających po ziemi. I widział Bóg, że były dobre.

	<p>A wreszcie rzekł Bóg: »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!« Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi.« I rzekł Bóg: »Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona«. I stało się tak. A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty”^z.</p>
Interpretacja Eriugeny	<p>W szóstym intelektualnym dniu Bóg stworzył człowieka. Liczba ‘sześć’ wskazuje na doskonałość ludzkiej natury i jednocześnie na doskonałość całego stworzenia, które w ludzkiej naturze zostało powołane do istnienia. Stworzenie człowieka w szóstym intelektualnym dniu oznacza, że z nicości w ludzkiej naturze Bóg stworzył wszystko, a liczba sześć symbolizuje doskonałość jednorazowego aktu (rozpisanego na sześciodniowy proces) stworzenia. Intelektualne dni stwarzania nie odnoszą się do czasowego porządku, lecz oznaczają przechodzenie stworzonej natury stwarzającej w stworzoną naturę niestwarzającą – oznaczają przechodzenie natury drugiej w naturę trzecią, czyli przechodzenie prymordialnych przyczyn w ich skutki^{al}.</p>
Odniesienie do natury ludzkiej	<p>Ludzka natura została stworzona jako doskonała i zawierała w sobie całość doskonałego stworzenia. W doskonałej ludzkiej naturze zostało powołane do istnienia doskonałe stworzenie.</p>

Źródło: synteza własna na podstawie Pisma Świętego oraz *Periphyseonu* Eriugeny

- a *Pismo Święte*, Rdz 1, 1–5, dz. cyt.
- b Zob. A. Kijewska, *Eriugena*, Warszawa 2005, 78–79.
- c *Pismo Święte*, Rdz 1, 6–8, dz. cyt.
- d Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga III*, dz. cyt., 283.
- e Zob. tamże, 285.
- f Zob. tamże, 335–337.
- g Zob. tamże, 287.
- h Zob. tamże, 287–289.
- i *Pismo Święte*, Rdz 1, 9–13, dz. cyt.
- j Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga III*, dz. cyt., 303 i n.
- k Zob. tamże, 313–315.
- l Zob. A. Kijewska, *Eriugena*, dz. cyt., 79.
- m *Pismo Święte*, Rdz 1, 14–19, dz. cyt.
- n Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga III*, dz. cyt., 333 oraz A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury*, dz. cyt., 122–126.
- o Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga III*, dz. cyt., 335–337.
- p Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga IV*, dz. cyt., 187.
- q *Pismo Święte*, Rdz 1, 20–23, dz. cyt.
- r Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga III*, dz. cyt., 385 oraz A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury*, dz. cyt., 126–134.
- s Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga III*, dz. cyt., 385.
- t Zob. G. Mathon, *Jean Scot Erigène; Chalcidius et le problème de l'âme universelle*, w: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale 1958*, Louvain 1960, 361–375.
- u Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga III*, dz. cyt., 385.
- w Tamże, 387.
- x Zob. A. Kijewska, *Eriugena*, dz. cyt., 79.
- y Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga IV*, dz. cyt., 125.
- z *Pismo Święte*, Rdz 1, 24–31, dz. cyt.
- a1 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga IV*, dz. cyt., 193.

6. ZAKOŃCZENIE

Eriugena podkreśla absolutną transcendencję Boga, który wszystko stworzył z niczego. Nicość to według filozofa doskonałość, dobroć i pełnia samego Boga, który powołuje do istnienia coś, co nie istniało. *Księga Pisma* objawia prawdę o stworzeniu z niczego i ukazuje akt stworzenia, ujmując go w sześciodniowy proces intelektualnych dni stwarzania. Analiza tego procesu wskazuje, iż dotyczy on

przechodzenia przyczyn prymordialnych w ich skutki. Człowiek, którego stworzenie sytuuje się w ostatnim – szóstym dniu intelektualnej kreacji jest koroną stworzenia, które w ludzkiej naturze powstało i które człowiekowi zostało poddane. Doskonały – prymordialny człowiek korzystając z daru wolnej woli popełnił błąd i dokonał nierozumnego wyboru. Grzech pierworodny spowodował, że człowiek zszedł do niedoskonałej formy istnienia i pociągnął ze sobą do tego stanu stworzenie, które w ludzkiej naturze zaistniało. Wydaje się, że Eriugena świadomie koncentruje się na pozaczasowych wydarzeniach i podejmuje próbę analizy tekstu biblijnego przyjmując, że tekst ten jeden akt kreacji ujmuje w procesie jakby czasowym tylko z uwagi na czytelników – dla dobra ludzi. Eriugena, również dla ludzi, podejmuje próbę ukazania bardzo ważnych kwestii, które najczęściej ostatecznie wymykają się ludzkiemu poznaniu. Dla Eriugeny ważny jest jednak sam wysiłek człowieka, który pragnie zbliżyć się do załomów i tajemnic tego, co niepojęte, lecz bliskie ludziom poszukującym Boga. Coraz częściej w XXI wieku padają pytania dotyczące stworzenia, człowieka i transcendencji. Odpowiedzi sugerowane przez Jana Szkota Eriugenę wydają się stanowić atrakcyjną propozycję dla współczesnych rozważań.

BIBLIOGRAFIA

- Bertin F., *Les origines de l'homme chez Jean Scot*, w: *Jean Scot et l'histoire de la philosophie. Colloque du C.N.R.S., Laon juillet 1975*, red. R. Roques, Paris 1977, 307–314.
- Colish M., *Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method*, *Speculum* 59(1984)4, 757–795.
- Eriugena Jan Szkot, *Komentarz do Ewangelii Jana z Homilią do Prologu Ewangelii Jana*, przełożyła Agnieszka Kijewska, ANTYK, Kęty 2000.
- Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon, Księga I*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon, Księga II*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon Księga III*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.

- Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon Księga IV*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Fridugiso di Tours, *De substantia nihili et tenebrarum*, 30–44, wydanie C. Gennaro, Padova 1963.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z fr. S. Załewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
- Kijewska A., *Eriugena*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005.
- Kijewska A., *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999.
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Mathon G., *Jean Scot Erigène; Chalcidius et le problème de l'âme universelle, w: L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale 1958*, Louvain 1960, 361–375.
- McKitterick, R., *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751–987*, Longman 1983.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wydanie piąte, Pallottinum, Poznań 2000.
- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, ANTYK, Kęty 2001.
- Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, PIW, Warszawa 1987.
- Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom, Przeciwno manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju, Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, tłum. z łac. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1980.

THE CONCEPT OF CREATING EVERYTHING FROM NOTHING IN MAN ACCORDING TO ERIUGENA

Abstract. The Old Testament reveals the truth about God's creation of everything from nothing. Christianity has accepted this revelation and Christian thinkers have further developed this concept. The Christian Neoplatonist Eriugena, in particular, considered the creation and nothingness out of which God made everything. Interpreting the biblical description of creation in the context of his own philosophical system, Eriugena came to the conclusion that nothingness is the perfect fullness of the goodness of God, who created all the qualities of human nature. A perfect creature was created in a perfect man. The error resulting from an unreasonable choice caused man to get rid of perfection and exist in an imperfect form. The concept of creating everything from nothing in a human being

seems to be a prelude to Eriugena's reflections on the incarnation of the eternal Logos – the Word – God the Son, which makes it possible to return to the state of perfection.

Keywords: Eriugena, God, man, nothingness, creation

ADAM GRZEGORZYCA

grzegorzycadam@gmail.com

Uniwersytet Opolski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii

Katowicka 89, 45–061 Opole

DOI: 10.21697/spch.2019.55.1.03

BIBLIOGRAFIA

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formie opisanej w „Sugerowanym sposobie cytowania” (s. 134), z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu

Np.:

Lubański M., *Fizykałne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 52–63.

WARUNKI PUBLIKACJI TEKSTÓW W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE*

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje że:

1. Praca nie była dotąd nigdzie publikowana.
2. Praca nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji i nie będzie złożona w innej redakcji w czasie, gdy podlega recenzowaniu dla *SPCh*.
3. W artykule w odpowiedni sposób ujawnione są informacje o podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, ewentualne źródła finansowania etc.), w szczególności, że informacja o autorstwie pracy jest adekwatna. Autor (główny autor) potwierdza spełnienie tego wymogu w Umowie zawieranej z Wydawnictwem Naukowym UKSW przed publikacją pracy (umowa taka jest przesyłana Autorowi po decyzji o przyjęciu pracy do druku).

Przypadki nierzetelności naukowej, w szczególności *ghostwriting* (istotny wkład w powstanie publikacji osoby nie ujawnionej w odpowiedni sposób w pracy) i *guest authorship* (przypisanie autorstwa lub współautorstwa pracy osobie, której wkład w powstanie artykułu był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca) będą przez Redakcję ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające autorów itp.).

TADEUSZ PABJAN

UWAGI O TEISTYCZNEJ INTERPRETACJI ZASADY ANTPROPICZNEJ

Streszczenie. Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, jaką wartość dla teologicznej argumentacji za istnieniem Boga ma zasada antropiczna. Mówi ona o subtelnym „dostrojeniu” praw przyrody i parametrów kosmologicznych, bez którego we wszechświecie nie mógłby pojawić się człowiek. Wszechświat wydaje się zatem istnieć dla określonego celu, jakim jest „wyprodukowanie” rozumnego obserwatora. Ze względu na swój teleologiczny charakter zasada antropiczna jest podatna na interpretację teologiczną, w której zakłada się, że to Bóg powołuje do istnienia wszechświat przygotowany dla człowieka. W tym ujęciu Stwórca jawi się jako projektant wszechświata, ale Jego projekt dotyczy tu tylko praw przyrody – z tej racji interpretacja ta różni się zasadniczo od tzw. teorii inteligentnego projektu. W artykule uzasadniono tezę, że zasada antropiczna jest ciekawym argumentem – ale nie naukowym dowodem – za racjonalnością religijnej wiary w Boga, który jest stwórcą wszechświata.

Słowa kluczowe: zasada antropiczna, kosmiczne koincydencje, subtelne dostrojenie, „dowód” kosmologiczny

1. Antropiczne wyjaśnienia kosmicznych koincydencji. 2. Pomiędzy teleologią i teologią. 3. Czy wszechświat jest zaprojektowany? 4. Interpretacja teistyczna a naturalistyczne wyjaśnienia kosmicznych koincydencji.

Jeden z bardziej istotnych argumentów analizowanych w ramach teologii naturalnej¹, która na gruncie czysto filozoficznym poszukuje racji przemawiających za istnieniem Boga, ma związek z uporządkowaniem, harmonią i pięknem świata przyrody. Istotę tego argumentu dobrze oddaje intuicja zawarta w słowach Księgi Mądrości: „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5). Historia teologii i filozofii dostarcza wielu in-

¹ Pod tym określeniem będę w niniejszym artykule rozumiał dyscyplinę filozoficzną zajmującą się istnieniem i naturą Boga – dyscyplinę określaną również mianem teologii filozoficznej, teologii racjonalnej, filozofii Boga albo teodycei.

interesujących przykładów wykorzystania tej intuicji w argumentacji dotyczącej objawienia naturalnego albo kosmologicznych „dowodów” na istnienie Boga, w których określone własności świata przyrody traktuje się jako przesłankę rozumowania prowadzącego do wniosku o obecności Stwórcy. Ze względu na interdyscyplinarny charakter tej problematyki, dyskusja nad wartością i zasadnością takiej argumentacji została w czasach nowożytnych w istotny sposób ukierunkowana rozwojem nauk empirycznych. Nauki te odsłoniły bowiem nieznanie wcześniej aspekty uporządkowania i racjonalności świata przyrody, która przejawia się w działaniu matematycznych praw opisywanych odpowiednimi teoriami fizycznymi. Dla teologii wszelkie przejawy tej racjonalności stają się filozoficznym argumentem przemawiającym za stwórczą obecnością Boga, który powołuje do istnienia cały wszechświat i kieruje jego rozwojem za pośrednictwem praw przyrody.

Współczesną dyscypliną nauk empirycznych, która najpełniej wydaje się potwierdzać spójność tej narracji, jest kosmologia relatywistyczna. Nauka ta ukazuje niezwykle subtelną zależność zachodzącą pomiędzy istnieniem człowieka a wartościami stałych przyrody i parametrów kosmologicznych, które zdecydowały o tym, że we wszechświecie mogła rozpocząć się ewolucja życia biologicznego i że w wyniku tej ewolucji pojawił się rozumny obserwator. Ujmująca tę zależność zasada antropiczna, która jest współczesną koncepcją z pogranicza nauk empirycznych i filozofii, dostarcza interesującego argumentu dla teologicznej dyskusji nad kosmologicznymi „dowodami” na istnienie Boga. Jaka jest wartość tego argumentu i w jakim zakresie można go wykorzystać w tej dyskusji? Niniejszy artykuł jest próbą znalezienia odpowiedzi na to pytanie.

1. ANTROPICZNE WYJAŚNIENIA KOSMICZNYCH KOINCYDENCJI

Zależności zachodzące pomiędzy faktem istnienia istot rozumnych oraz określonymi własnościami wszechświata, które to zaistnienie

umożliwiły, określa się mianem kosmicznych lub antropicznych koincydencji². W tym kontekście mówi się również o precyzyjnym albo subtelnym „dostrojeniu” (*fine tuning*)³, które dotyczy parametrów – są nimi np. masy cząstek elementarnych albo różnego rodzaju stałe (stała grawitacji, stała Plancka itp.) – decydujących o tym, że wszechświat spełnia warunki umożliwiające ewolucję życia biologicznego. Wyraźne powiązanie tych dwóch faktów – pierwszym jest obecność we wszechświecie rozumnego obserwatora, drugim to, że własności wszechświata tę obecność rzeczywiście umożliwiają – dokonano się w latach 70. ubiegłego wieku. Brandon Carter po raz pierwszy użył wtedy określenia „zasada antropiczna”⁴, które odtąd miało się stać swego rodzaju etykietą problematyki dotyczącej wspomnianych zależności. W sensie ścisłym jednak zależności te nie dotyczą obecności we wszechświecie samego człowieka – a właśnie to sugeruje określenie „zasada antropiczna” – ale warunków koniecznych do ewolucji życia. Na oznaczenie tego zagadnienia proponuje się w związku z tym również inne określenia, takie jak np. „zasada biofiliczna”, „zasada węglowa”, „zasada planetarna”, „zasada galaktyczna”, „zasada psychocentryczna”, „zasada poznawalności” itp. Ale historia tego zagadnienia miała swój początek znacznie wcześniej – zanim jeszcze pojawiły się tego typu określenia⁵. Składają się na tę historię

2 Por. np. J. Turek, *Kosmiczne koincydencje. Proponowane wyjaśnienia*, Lublin 2014; Z. Klimmek, *Koincydencje dużych liczb kosmologii i mikrofizyki*, *Postępy Astronomii* 24(1976)4, 223–233; J. Gribbin, M. Rees, *Kosmiczne zbiegi okoliczności. Ciemna materia, ludzkość i antropiczna kosmologia*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Warszawa 1996.

3 Por. np. S. Coleman, *Fine-Tuning and Probability: Does the Universe Require Explanation?*, *Sophia* 40(2001)1, 7–15; J.J. Davis, *The Design Argument, Cosmic “Fine-Tuning” and the Anthropic Principle*, *Philosophy of Religion* 22(1987), 139–150; J. Leslie, *Przejawy delikatnego dostrojenia*, tłum. z ang. W. Maciejewski, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 16(1994), 27–62.

4 B. Carter, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, w: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, red. M.S. Longair, Dordrecht 1974, 291–298.

5 Na temat tej historii por. np. J.D. Barrow, F. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, New York 1986, 219–287; J. Turek, *Kosmiczne koincydencje*, dz. cyt., 104–119.

epizody związane z odkryciami dokonywanymi przez uczonych, którzy zauważali zagadkowe zbieżności dotyczące z jednej strony stałych przyrody i różnego rodzaju parametrów kosmologicznych, z drugiej zaś – obecności we wszechświecie istot rozumnych.

Jedno z pierwszych tego typu spostrzeżeń dotyczyło tzw. koincydencji wielkich liczb i zostało dokonane przez Arthura S. Eddingtona i Paul A.M. Diraca, którzy w latach 30. XX wieku zauważyli, że istnieje ciekawy związek pomiędzy mechaniką kwantową i kosmologią: stosunek wielkości charakterystycznych dla świata kwantowego (np. siły wiążącej elektron z jądrem atomowym) i dla świata makroskopowego (np. siły oddziaływania grawitacyjnego) jest stały i w przybliżeniu zawsze równy liczbie 10^{40} .⁶ Z przeprowadzonych obliczeń wynikało, że to właśnie ta liczba określa np. ilość barionów w obserwowalnym wszechświecie albo obecny wiek wszechświata wyrażony w tzw. naturalnych jednostkach czasu⁷. Czy taka zbieżność jest czysto przypadkowa, czy też wynika z jakichś głębszych uwarunkowań? Z czasem zaczęło przybywać argumentów przemawiających za słusnością tej drugiej możliwości, przy czym w argumentach tych coraz częściej zaczęły pojawiać się nawiązania do obecności człowieka we wszechświecie. Żeby na arenie dziejów mógł pojawić się człowiek, najpierw musiała rozpocząć się biologiczna ewolucja życia. Ponieważ zaś ta forma życia oparta jest na węglu – autorem tego rozumowania jest Robert Dicke – człowiek będący wynikiem ewolucji biologicznej nie mógł pojawić się we wszechświecie, zanim ten pierwiastek nie został wyprodukowany w gwiazdach⁸. Z kolei do podtrzymywania życia potrzebne jest odpowiednie źródło energii – takie jak stabilna gwiazda o średniej masie – i dlatego rozumny

6 Zob. A.S. Eddington, *Preliminary note on the masses of the electron, the proton and the universe*, Proceedings of the Cambridge Philosophical Society 27(1931), 15–19; P.A.M. Dirac, *Cosmological constants*, Nature 139(1937), 323.

7 Naturalna jednostka czasu (równa 10–23 s) to interwał czasu, w jakim światło pokonuje odległość równą średnicy jądra atomowego.

8 R.H. Dicke, *Dirac's Cosmology and Mach's Principle*, Nature 192(1961), 440–441.

obserwator nie będzie mógł istnieć w odległej przyszłości wszechświata, gdy już wszystkie gwiazdy zgasną. Życie biologiczne oparte na węglu mogło zatem pojawić się tylko w stosunkowo krótkim okresie historii wszechświata – określonym liczbą 10^{40} naturalnych jednostek czasu – w którym panują warunki sprzyjające jego ewolucji.

Bez obecności węgla i odpowiedniej gwiazdy stanowiącej stabilne źródło energii życie biologiczne nie mogłoby się rozwinąć. Nie są to jednak *jedynie* warunki konieczne do spełnienia, by we wszechświecie mógł pojawić się rozumny obserwator. Szybko okazało się, że lista takich warunków (określonych przez konkretne wartości stałych przyrody i różnego rodzaju parametrów kosmologicznych) jest bardzo długa i że – co było najbardziej zagadkowe – w obecnym wszechświecie każdy z nich jest dokładnie spełniony. „Szczęśliwe zbiegi okoliczności”, które umożliwiły ewolucję życia, dotyczą najpierw takich parametrów, jak wiek wszechświata, jego wielkość (promień) i masa (ilość zawartej w nim materii)⁹. Ścisła zależność zachodząca pomiędzy tymi wielkościami w zasadniczy sposób decyduje o tym, że taka ewolucja mogła się rozpocząć. Do budowy organizmów biologicznych oprócz węgla potrzebne są bowiem również inne pierwiastki (tlen, wodór, azot, siarka, fosfor itd.), które powstają w masywnych gwiazdach. Aby jednak takie gwiazdy mogły się pojawić, od Wielkiego Wybuchu musiało upłynąć kilka miliardów lat. Równie długi okres czasu potrzebny był do tego, by z materii „wyprodukowanej” w gwiazdach i rozrzuconej w przestrzeni kosmicznej powstały planety (takie jak Ziemia) i stabilne gwiazdy kolejnej generacji (takie jak Słońce). Nic więc dziwnego, że ekspandujący przez tak długi czas wszechświat musi mieć ogromne rozmiary przestrzenne, i musi zawierać znaczne ilości materii. Co istotne, ilość

9 Por. np. B. Carter, *The anthropic principle and its implications for biological evolution*, Philosophical Transactions of the Royal Society A310(1983), 347–363; J. Turek, *Dlaczego wszechświat jest tak duży, jak jest?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, t. 3, Warszawa 2001, 132–143.

tej materii jest bardzo precyzyjnie określona: gdyby bowiem masa wszechświata była zbyt mała, siła grawitacji nie zdołałaby odpowiednio spowolnić pierwotnego tempa ekspansji czasoprzestrzeni (a to uniemożliwiłoby powstanie wielkoskalowych struktur, takich jak galaktyki, i w konsekwencji – układów planetarnych zbudowanych wokół stabilnych gwiazd); gdyby zaś była zbyt duża, grawitacja bardzo szybko powstrzymałaby ekspansję i doprowadziła do kolapsu (co znowu przekreśliłoby możliwość powstania galaktyk, w których może rozpocząć się ewolucja życia biologicznego)¹⁰. W obecnym wszechświecie galaktyki zdołały się utworzyć, co oznacza, że stosunek siły związanej z ekspansją czasoprzestrzeni do hamującej siły oddziaływania grawitacyjnego materii jest określony w taki sposób, iż wszechświat może uniknąć dwóch skrajności uniemożliwiających ewolucję życia. Niezwykłą subtelność tego „dostrojenia” ujawniają obliczenia, z których wynika, że gdyby tuż po Wielkim Wybuchu tempo ekspansji wszechświata wzrosło zaledwie o 0,1 %, to obecna jego wartość byłaby tysiące razy większa od obserwowanej; gdyby zaś zmalało o 0,1 %, to wszechświat bardzo szybko uległby grawitacyjnemu kolapsowi. W obydwu przypadkach nie mogłyby powstać galaktyki, i nie mogłoby rozwinąć się życie¹¹.

Argumentów za tym, że wszechświat rzeczywiście „balansuje na ostrzu noża”, i że to „balansowanie” umożliwia pojawienie się rozumnego obserwatora, jest znacznie więcej. Dotyczą one np. koincydencji związanych z tzw. parametrem gęstości Ω ¹² (w obecnym wszechświecie jest on niemal dokładnie równy jedności, a to oznacza, że tuż po Wielkim Wybuchu jego wartość musiała być

10 Por. J.D. Barrow, F. Tipler, dz. cyt., 384–385.

11 Zob. R.H. Dicke, *Gravitation and the Universe*, Philadelphia 1970, 62.

12 Jest on definiowany przez stosunek średniej gęstości materii do tzw. gęstości krytycznej, która wystarcza do zatrzymania gwałtownej ekspansji czasoprzestrzeni, ale zarazem jest zbyt mała do rozpoczęcia kontrakcji.

określona z nieprawdopodobną precyzją: $1 - 10^{-60} < \Omega < 1 + 10^{-60}$ ¹³ albo z wielkością pierwotnych fluktuacji gęstości materii, z których później mogły wyłonić się galaktyki i inne struktury wielkoskalowe (pomiar anizotropii promieniowania relikowego potwierdza słuszność teoretycznych przewidywań, z których wynika, że wielkość tych fluktuacji musiała być precyzyjnie określona bardzo wąskim przedziałem $10^{-5} < \delta\rho/\rho < 10^{-4}$)¹⁴. W opracowaniach dotyczących zasady antropicznej wskazuje się również na wiele innych koincydencji, które umożliwiły ewolucję życia biologicznego. „Subtelne dostrojenie” dotyczy m.in. mas cząstek elementarnych, stabilności atomów, stosunku liczby fotonów do liczby barionów, asymetrii barionowej (nieznacznej nadwyżki materii nad antymaterią), wartości stałej kosmologicznej (która określa wpływ ciemnej energii na tempo ekspansji wszechświata), wielkości oddziaływań fundamentalnych (grawitacji, elektromagnetyzmu, oddziaływań jądrowych silnych i słabych), własności i lokalizacji gwiazd i planet oraz wielu innych zagadkowych „kosmicznych zbiegów okoliczności”¹⁵. Nawet najmniejsza zmiana warunków określonych przez tzw. swobodne parametry (są nimi np. masy cząstek i siły oddziaływań), które decydują o tych koincydencjach, uniemożliwiłaby rozwój życia biologicznego.

Istnieje przynajmniej kilka koncepcji, które w odmienny sposób wyjaśniają omówione koincydencje (o kilku z nich będzie mowa w dalszej części tego artykułu), natomiast sama zasada antropiczna wiąże ich obecność z pojawieniem się człowieka – rozumnego obserwatora wszechświata. Brandon Carter wyróżnił dwie odmienne, choć niewykluczające się, wersje tej zasady: słabą i mocną¹⁶. Słaba zasada antropiczna zawiera intuicję, którą już wcześniej – przed Carterem –

13 Por. B.J. Carr, *On the Origin, Evolution and Purpose of the Physical Universe*, Irish Astronomical Journal 15(1982)3, 244.

14 Por. J.D. Barrow, F.J. Tipler, dz. cyt., 417; J. Turek, *Kosmiczne koincydencje*, dz. cyt., 24–29.

15 Por. np. J. Leslie, art. cyt., 27–62; J. Turek, *Kosmiczne koincydencje*, dz. cyt., 13–85; P. Davies, *Zasada antropiczna*, Postępy Fizyki 37(1986)3, 215–249.

16 Zob. B. Carter, *Anthropic Principle in Cosmology*, arXiv:gr-qc/0606117 [dostęp: 19.01.2018].

wypowiadało wielu innych autorów: ponieważ we wszechświecie faktycznie pojawił się człowiek, to wszechświat nie może być jakikolwiek – musi umożliwiać zaistnienie rozumnego obserwatora. „To, co spodziewamy się zaobserwować – zauważa Carter – musi spełniać warunki do istnienia nas jako obserwatorów (...). Nasze położenie we wszechświecie jest w sposób konieczny uprzywilejowane w tym sensie, że powinno być zgodne z naszym istnieniem jako obserwatorów”¹⁷. Myśl Cartera można zinterpretować następująco: nie ma żadnej zagadki w tym, że życie rozwinęło się tu (w pobliżu stabilnej gwiazdy) i teraz (kilkanaście miliardów lat po Wielkim Wybuchu), bo w innych miejscach i innych okresach historii wszechświata rozwinąć się nie mogło. Ta sama okoliczność wyjaśnia to, dlaczego człowiek obserwuje dziś taki a nie inny wszechświat: życie nie mogło pojawić się wcześniej, i nie będzie mogło istnieć później, więc nic dziwnego, że obserwator nie ma dostępu do wcześniejszych i późniejszych okresów historii wszechświata.

Mocna zasada antropiczna w sposób o wiele bardziej radykalny wiąże obecność człowieka z własnościami wszechświata. W oryginalnym sformułowaniu Cartera zasada ta brzmi następująco: „wszechświat (a więc i podstawowe parametry, od których on zależy) musi być taki, ażeby dopuszczał zaistnienie obserwatorów na pewnym etapie swoich dziejów”¹⁸. Jak widać, różnica względem słabego sformułowania zasady antropicznej jest tu zasadnicza: wszechświat nie może – zgodnie z mocną wersją zasady – być nieprzyjazny człowiekowi, musi umożliwiać jego zaistnienie. „Nasze zwykłe istnienie jako rozumnych obserwatorów – wyjaśnia istotę tej wersji Carter – nakłada ograniczenia nie tylko na naszą sytuację, ale również na ogólne własności wszechświata, włączając w to wartości fundamentalnych

17 B. Carter, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, art. cyt., 291, 293.

18 Tamże, 294.

parametrów”¹⁹. Koniecznościowy charakter mocnej zasady antropicznej (wszechświat *musi* być taki...) decyduje o tym, że łatwo nadać jej interpretację teleologiczną, uznając, że wszechświat istnieje dla konkretnego celu, jakim jest „wyprodukowanie” istot rozumnych. Nic dziwnego, że większość autorów właśnie w taki sposób rozumie tę wersję zasady antropicznej²⁰.

2. POMIĘDZY TELEOLOGIĄ I TEOLOGIĄ

Czy idea celowości wszechświata rzeczywiście znajduje swoje potwierdzenie w mocnej zasadzie antropicznej? Jak wiadomo, wyjaśnienia teleologiczne zostały na progu czasów nowożytnych wyeliminowane z nauk empirycznych, i dlatego nauki te poszukują w świecie przyrody związków przyczynowo-skutkowych, a nie celowościowych. Nic dziwnego, że dane obserwacyjne dotyczące kosmicznych koincydencji i „subtelnych dostrojów” bezpośrednio nie potwierdzają tego, iż wszechświat istnieje dla określonego celu. Mocną zasadę antropiczną, która zdaje się dostarczać argumentów za tym, że tak właśnie jest, traktuje się w związku z tym raczej jako koncepcję filozoficzną, a nie ściśle naukową – choć zdania są tu podzielone i nie brakuje autorów opowiadających się za tym, że mocna zasada antropiczna to nauka, a nie filozofia²¹. Co istotne, teleologiczny wydźwięk tej zasady decyduje o tym, że staje się ona również bardzo podatna na interpretację teologiczną: wyjaśnienie głoszące, że wszechświat musi być taki, by umożliwić ewolucję życia prowadzącą do pojawienia się w nim rozumnego obserwatora, przypomina bowiem argumentację opartą na religijnej wierze w to, że to sam Bóg powołał do istnienia wszechświat specjalnie „przygotowany” dla człowieka.

19 B. Carter, *The anthropic principle and its implications for biological evolution*, art. cyt., 351.

20 Por. J. Życiński, *The Anthropic Principle and the Teleological Interpretation of Nature*, *Reviev of Metaphysics* 41(1987), 317–333.

21 Por. J. Turek, *Kosmiczne koincydencje*, dz. cyt., 189–209.

Dyskutując nad istotą i merytoryczną wartością wyjaśnień teleologicznych, nie należy jednak zapominać o tym, że nieobecność takich wyjaśnień w naukach empirycznych wynika przede wszystkim z metodologicznych założeń leżących u podstaw tych nauk, a nie z jakichś głębszych powodów, które w sposób jednoznaczny decydowałyby o wyższości wyjaśnień przyczynowych nad celowościowymi. Metoda nauk przyrodniczych została „zaprojektowana” do wykrywania i opisywania związków przyczynowo-skutkowych, a nie do dostarczania wyjaśnień celowościowych. Nic więc dziwnego, że nauki empiryczne „zauważają” związki kauzalne zachodzące pomiędzy zdarzeniami i obiektami świata przyrody i systematycznie pomijają wszystko to, co dla tych związków nie jest ważne. Jeśli wyjaśnienia teleologiczne rzeczywiście zostały wyeliminowane z nauk ścisłych, to właśnie w takim sensie: procedura badawcza nakazuje naukowcom koncentrować się na tym, co jest oddziaływaniem kauzalnym i „nie zauważać” tego, co nim nie jest. Tak określona reguła metody – systematyczne pomijanie aspektów nie mających związku z relacjami przyczynowo-skutkowymi – nie zmienia jednak samego świata przyrody, który w rzeczywistości podlega różnego rodzaju ukierunkowaniom, choć z racji metodologicznych nauki empiryczne nie mogą tych ukierunkowań dostrzec.

Najbardziej wyraźny przykład takiego ukierunkowania można zauważyć w świecie organizmów roślinnych i zwierzęcych, które zachowują się tak, jak gdyby realizowały jasno określone cele. Roślina rozsiewająca nasiona, z których wyrosną potomne rośliny, albo ptak budujący gniazdo, w którym złoży jaja i wychowa pisklęta – to najprostsze przykłady tego typu zachowań. Nawet jeśli nauki biologiczne wyjaśniają te zachowania jedynie w kategoriach przyczyn i skutków, to jednak ich celowościowy charakter jest oczywisty. Również sama ewolucja biologiczna, choć oparta na przypadkowych mutacjach,

wyduje się podlegać wyraźnemu ukierunkowaniu²². Wynika ono przede wszystkim z działania mechanizmu doboru naturalnego, który jest procesem twórczym, prowadzącym do nieustannego wzrostu złożoności organizmów żywych, zdolnych do rozwoju i ciągłego przystosowywania się do zmieniających się warunków środowiska²³. Nic dziwnego, że nie brakuje dziś opinii przemawiających za tym, iż choć biologia nie dowodzi istnienia wyraźnego celu ewolucji, to jednak tego celu jednoznacznie nie wyklucza – co z kolei otwiera pole dla różnego rodzaju interpretacji filozoficznych dotyczących tego zagadnienia²⁴.

Zasada antropiczna wydaje się potwierdzać słuszność tego samego wniosku, przy czym wspomniane ukierunkowanie nie dotyczy w tym przypadku jedynie ewolucji biologicznej, ale globalnej ewolucji całego wszechświata. Jeśli rzeczywiście jest tak, że nawet najmniejsza zmiana parametrów kosmologicznych i stałych przyrody wykluczyłaby możliwość pojawienia się życia na Ziemi i jeśli mimo wszystko parametry i stałe tę możliwość dopuszczają dzięki „subtelnym dostrojeniom”, to ten wyjątkowo szczęśliwy zbieg okoliczności można uznać właśnie za przejaw globalnego ukierunkowania wszechświata. Choć nauki empiryczne ze wspomnianych wcześniej racji bezpośrednio tego ukierunkowania nie potwierdzają, to jednak dostarczają mocnych argumentów za tym, że takie ukierunkowanie faktycznie istnieje. Co istotne, argumenty te wpisują się dobrze nie tylko w interpretację filozoficzną tego zagadnienia, ale również w teologiczną narrację dotyczącą celowego działania Boga, który powołuje

22 Por. S. Conway Morris, *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge 2003.

23 Interesujące przykłady tego typu przystosowania podaje F.J. Ayala w książce *Dar Karola. Darwin dla nauki i teologii*, tłum. z ang. P. Dawidowicz, Warszawa 2009, 55–57, 138–141.

24 Por. W.R. Stoeger, *The Immanent Directionality of the Evolutionary Process, and Its Relationship to Theology*, w: *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala, Vatican City State – Berkeley 1998, 184.

do istnienia wszechświata „przygotowany” dla człowieka. Pozostając na płaszczyźnie wyjaśnień teologicznych, można bowiem uznać, że globalne ukierunkowanie wszechświata, o którym mówi mocna wersja zasady antropicznej, dostarcza ważnej racji przemawiającej za spójnością teizmu ewolucyjnego²⁵. Zgodnie z tą koncepcją, stwórcze działanie Boga dokonuje się za pośrednictwem praw przyrody, które powodują nieustanny rozwój wszechświata, zachodzący na wszystkich poziomach uorganizowania materii, i w konsekwencji prowadzący do ewolucji życia i pojawienia się człowieka. Dane nauk empirycznych dotyczące kosmicznych koincydencji i „subtelnych dostrojzeń” stałych przyrody nie mogą być z oczywistych względów traktowane jako *naukowe dowody* na obecność celowego zamysłu Stwórcy powołującego do istnienia wszechświata, który ma być przyjaznym „mieszkanem” dla człowieka. Wydają się one jednak wyraźnie sprzyjać właśnie takiej interpretacji i potwierdzać jej słuszność²⁶.

Teleologiczna argumentacja za istnieniem Boga ma długą historię, w której niejednokrotnie pojawiała się w przeszłości pokusa apologetyki polegającej na „wypełnianiu” Stwórcą dziur w naukowej wiedzy o świecie (*God of gaps*)²⁷. Dziś nie ulega już wątpliwości, że taki sposób wyjaśniania niezrozumiałych aspektów świata przyrody jest błędem metodologicznym, który w rzeczywistości przynosi teologii więcej szkody niż pożytku. Rozwój nauk przyrodniczych bardzo często dostarcza bowiem naturalnego wyjaśnienia tego, co wcześniej tłumaczono bezpośrednim działaniem Stwórcy. „Hipoteza Boga” staje się w takim przypadku niepotrzebna, a argumentacja teleologiczna,

25 Por. np. J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, 91–104; D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, tłum. z ang. Ł. Kwiatek, Kraków 2016, 70–85.

26 Por. G.F.R. Ellis, *The Theology and the Anthropic Principle*, w: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, N.C. Murphy, Ch.J. Isham, Vatican City State – Berkeley 1996, 367–405.

27 Na temat argumentacji teleologicznej, por. np. T. Pabjan, *Argument teleologiczny*, w: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, 255–269.

która w zamyśle apologety miała dowodzić istnienia Stwórcy, nie tylko traci jakąkolwiek siłę przekonywania, ale dodatkowo obraca się przeciwko temu, co rzekomo miała wykazywać. W kontekście dyskutowanego w tym artykule zagadnienia warto zauważyć, że globalne ukierunkowanie wszechświata, o którym mówi mocna zasada antropiczna, potraktowane jako argument za słusnością teizmu ewolucyjnego, nie jest narażone na ten sam zarzut. Kosmiczne koincydencje dotyczące „subtelnych dostrojenia” parametrów i stałych przyrody nie są bowiem „dziurami” w naukowej wiedzy o świecie. Nauki empiryczne po prostu stwierdzają prosty fakt: parametry i stałe przyrody są takie a nie inne. Nadając temu zagadnieniu interpretację teologiczną należy zatem uznać, że działanie Boga nie polega na nadzwyczajnych – sprzecznych z prawami przyrody – ingerencjach oznaczających „wypełnianie” tego, czego nauka nie jest w stanie wyjaśnić, ale jedynie na ustalaniu zestawu praw przyrody i konsekwentnym respektowaniu określonego w ten sposób porządku wszechświata ewoluującego zgodnie z tymi prawami²⁸. Jak wiadomo, problem genezy praw przyrody jest zagadnieniem metanaukowym. Nie jest zatem metodologicznym błędem to, gdy poszukując jego wyjaśnienia na płaszczyźnie teologicznej, wskazuje się na Boga, który jest najgłębszym źródłem racjonalności wszechświata, przejawiającej się w działaniu matematycznych praw przyrody²⁹.

3. CZY WSZECHŚWIAT JEST ZAPROJEKTOWANY?

Dla dyskusji nad możliwością wykorzystania zasady antropicznej w filozoficzno-teologicznej argumentacji za istnieniem Boga

28 Por. np. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, tłum. z ang. M. Chojnacki, Kraków 2013, 74–111; T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Pomiędzy nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, 115–142; R.J. Russell, *Boże działanie w świecie*, w: *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. I, Tarnów 2006, 91–104.

29 Por. J. Polkinghorne, *Prawa natury i prawa fizyki*, w: *Stwórca – Wszechświat – człowiek*, dz. cyt., 200–215; W.B. Drees, *Czy istnieje dziury, w których działa Bóg?*, w: tamże, 216–235.

istotne jest to, w jaki sposób rozumie się ideę projektu, która zdaje się wynikać z mocnej wersji tej zasady. Jeśli wszechświat istnieje dla jasno określonego celu, jakim jest „wyprodukowanie” rozumnego obserwatora, to znaczy, że stałe przyrody i parametry kosmologiczne umożliwiające ewolucję życia biologicznego musiały zostać przez Stwórcę bardzo precyzyjnie dobrane. Trudną do wyobrażenia skalę tej precyzji dobrze oddaje znany argument Rogera Penrose’a, który obliczył, że prawdopodobieństwo tego, iż wszechświat wyłaniający się z początkowej osobliwości będzie przyjazny dla życia biologicznego, jest mniejsze niż 1 do $10^{10^{123}}$ ³⁰. Mówiąc o akcie stworzenia, można w związku z tym wyobrazić sobie Boga, który cienką igłą musi trafić w jeden nieskończenie mały punkt w ogromnej przestrzeni fazowej³¹. „Aby stworzyć wszechświat podobny do tego, w jakim żyjemy – zauważa Penrose – Stwórca musiałby trafić w absurdalnie małą komórkę w przestrzeni fazowej możliwych wszechświatów. Objętość takiej komórki jest $10^{10^{123}}$ razy mniejsza niż objętość całej przestrzeni fazowej”³². Jak widać, precyzja, z jaką zostały dobrane parametry wszechświata, który sprzyja życiu, jest ogromna. Nic dziwnego, że w tym kontekście w sposób nieomal naturalny pojawia się idea projektu: wszechświat sprzyja życiu, bo Stwórca specjalnie przygotował go – „zaprojektował” – dla człowieka.

Warto w tym miejscu zauważyć, że idea ta jest poniekąd podobna do innej koncepcji mówiącej o projekcie, która współcześnie zyskuje znaczną popularność w dyskusjach z pogranicza teologii

30 Zob. R. Penrose, *Droga do rzeczywistości. Wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących wszechświatem*, tłum. z ang. J. Przystawa, Warszawa 2006, 700, 732–734.

31 Przestrzeń fazowa jest abstrakcyjną przestrzenią matematyczną, w której każdy punkt oznacza jeden z możliwych stanów danego układu. W przykładzie analizowanym przez Penrose’a chodzi o przestrzeń fazową możliwych wszechświatów – każdy punkt takiej przestrzeni oznacza jedną z wszystkich możliwych konfiguracji stałych przyrody i warunków początkowych charakteryzujących jeden z możliwych wszechświatów.

32 R. Penrose, *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Warszawa 1997, 58.

i nauk empirycznych, a mianowicie do tzw. teorii inteligentnego projektu (ID)³³. Ta ostatnia teoria nie dotyczy projektu całego wszechświata, ale mówi o projekcie pewnych jego podstruktur, tzn. organizmów żywych. Jej zwolennicy sądzą, że współczesna teoria ewolucji nie wystarcza do pełnego wyjaśnienia subtelnej złożoności tych organizmów. Złożoność ta nie mogła – ich zdaniem – powstać na skutek działania doboru naturalnego i przypadkowych mutacji w materiale genetycznym i dlatego należy przyjąć, że organizmy są bezpośrednio projektowane przez Boga. Ze względu na chęć upodobnienia tej koncepcji do teorii ściśle naukowych, jej wyznawcy wolą w tym kontekście mówić o działaniu Inteligentnego Projektanta (a nie Boga), ale ich intencja jest w tym przypadku jasna: chodzi o zakwestionowanie wyjaśnień proponowanych przez teorię ewolucji i znalezienie naukowego „dowodu” na bezpośrednie działanie Stwórcy, projektującego żywe organizmy³⁴.

Dla merytorycznej i metodologicznej oceny obydwu koncepcji, w których pojawia się idea projektu – pierwsza z nich dotyczy zasady antropicznej i „kosmicznego projektu”, druga teorii ID i „biologicznego projektu”³⁵ – istotne jest to, że w obydwu przypadkach projekt dokonuje się na zupełnie innym poziomie i dotyczy odmiennych

33 Argumenty zwolenników tej teorii można znaleźć m.in. w książkach: M.J. Behe, *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, New York 1996; W.A. Dembski, *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology*, Downers Grove 1999. Historię tej koncepcji i jej merytoryczną ocenę przedstawia M. Heller w książce *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2011, 131–186.

34 Sędzia John E. Jones prowadzący w Dover w roku 2005 sprawę dotyczącą teorii inteligentnego projektu (*Kitzmiller vs. Dover Area School District*) w następujący sposób uzasadnia werdykt wydany w tej sprawie: „Przytłaczające dowody przedstawione w procesie wskazują, iż ID jest poglądem religijnym, zwykłym kreacjonizmem występującym pod zmienionym szyldem, nie zaś teorią naukową. (...) ID nie jest nauką i nie może być uznany za uzasadnioną, akceptowaną teorię”. <http://bit.ly/spc55-1-p1> [dostęp: 19.01.2018].

35 Por. S.M. Barr, *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, tłum. z ang. A. Molek, Wrocław 2005, 77–78. Rozróżniając te koncepcje, autor koncentruje się na analizie „struktur symetrycznych” występujących w świecie przyrody nieożywionej i „struktur organicznych” charakteryzujących żywe organizmy.

aspektów świata przyrody. W pierwszym przypadku projekt dotyczy praw przyrody i subtelnie „zestrojonych ze sobą” warunków początkowych, od których rozpoczyna się ewolucja wszechświata; w drugim zaś przedmiotem projektu są szczegóły anatomiczne żywych organizmów, których rzekomo nie jest w stanie wyjaśnić syntetyczna teoria ewolucji. Funkcja projektanta jest zatem zupełnie inna w obydwu tych przypadkach: w pierwszym z nich projektant jedynie określa zestaw przyjaznych życiu praw przyrody i nie występuje w charakterze jednej z przyczyn fizyko-chemicznych możliwych do zidentyfikowania przez nauki empiryczne; w drugim narusza porządek określony przez te prawa, ingerując bezpośrednio w świat przyrody ożywionej, a jego „projektowanie” sprowadza się w rzeczywistości do działania jednej z przyczyn naturalnych, którą mogą odkrywać i badać nauki empiryczne. Metodologiczna ocena obydwu tych koncepcji musi być zatem różna. Jeśli chodzi o teorię ID, to rości sobie ona prawo do tego, by uchodzić za teorię naukową (obecność projektanta jest tu wykazywana na płaszczyźnie ściśle naukowej), ale zarazem nie respektuje podstawowych zasad metodologii nauk, wyjaśniając funkcjonowanie organizmów bezpośrednim działaniem nadprzyrodzonego projektanta³⁶. Jest również obciążona ryzykiem teologicznego błędu „współczesnego manicheizmu”³⁷, polegającego na nieuzasadnionym wyłączeniu zdarzeń przypadkowych z całego arsenału środków, którymi może posługiwać się Stwórca powołujący do istnienia wszechświat podlegający ewolucji.

Na takie ryzyko nie jest wystawiona teologiczna interpretacja mocnej zasady antropicznej. Interpretacja ta nie jest bowiem koncepcją naukową (ale metanaukową), i dlatego nie jest w tym przypadku metodologicznym błędem wskazywanie na Stwórcę, który jedynie określa zestaw praw przyrody powodujący ewolucję wszechświata przyjaznego życiu i który nie narusza określonego przez

36 Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, dz. cyt., 98–104.

37 Zob. M. Heller, dz. cyt., 141–147.

siebie porządku nadprzyrodzonymi interwencjami w świat przyrody. Wcześniej była już mowa o tym, że problem natury i genezy praw przyrody nie może być rozstrzygany na płaszczyźnie nauk empirycznych, i dlatego dyskusja dotycząca tego zagadnienia musi mieć charakter metanaukowy. Pozostając na płaszczyźnie wyjaśnień filozoficzno-teologicznych, można bez naruszania zasad metodologicznych dostrzegać w Bogu ostateczne źródło racjonalności przejawiającą się w działaniu matematycznych praw przyrody, które umożliwiły pojawienie się we wszechświecie rozumnego obserwatora. Co istotne, nadawanie właśnie takiej interpretacji zasadzie antropicznej wpisuje się dobrze w wielowiekową tradycję teologicznej argumentacji, która w uporządkowaniu i harmonii świata przyrody dostrzegała zawsze ślad stwórczej obecności Boga³⁸.

4. INTERPRETACJA TEISTYCZNA A NATURALISTYCZNE WYJAŚNIENIA KOSMICZNYCH KOINCYDENCJI

Teistyczne wyjaśnienia antropicznych koincydencji z oczywistych względów nie zamykają dyskusji nad interpretacją zasady antropicznej i nie wyczerpują zbioru możliwych odpowiedzi na pytanie o przyczynę „kosmicznych zbiegów okoliczności”, które umożliwiły ewolucję życia we wszechświecie. Zbiór tych odpowiedzi jest bardzo obszerny i w znacznej mierze zdominowany przez propozycje mające związek z teoriami współczesnych nauk empirycznych. Nic dziwnego, że rozwiązanie teistyczne, wskazujące na Boga, który powołał do istnienia świat przyjazny dla człowieka, w wielu opracowaniach dotyczących zasady antropicznej jest marginalizowane albo nawet całkowicie pomijane. Co istotne, alternatywne propozycje wyjaśnień antropicznych koincydencji bardzo często motywowane są właśnie chęcią wykazania, że zagadkowe dostrojenie kosmicznych

38 Więcej na temat teologicznej interpretacji zasady antropicznej, por. J. Turek, *Kosmiczne koincydencje*, dz. cyt., 260–279.

parametrów można wytłumaczyć bez odwoływania się do Stwórcy, który ustala zestaw praw przyrody sprzyjających ewolucji życia. Nie bez znaczenia jest również wspomniana wcześniej okoliczność dotycząca tego, że zasada antropiczna – zwłaszcza w mocnej wersji – ma wydźwięk teleologiczny, a to ze zrozumiałych względów budzi podejrzliwość u wielu przedstawicieli nauk empirycznych. Poszukują oni w związku z tym rozwiązań, w których obecność kosmicznych koincydencji można byłoby wyjaśnić bez uwzględniania przyczyn celowościowych.

Dla zilustrowania stanu współczesnej dyskusji nad zasadą antropiczną warto w tym miejscu choćby krótko wspomnieć o kilku koncepcjach, które dostarczają naturalistycznego wyjaśnienia antropicznych koincydencji i które stanowią alternatywę dla stanowiska teistycznego. Przykładem takiej koncepcji jest tzw. teoria wielu światów, którą Hugh Everett zaproponował pierwotnie dla usunięcia interpretacyjnych trudności pojawiających się w mechanice kwantowej³⁹. Każdy z możliwych wyników pomiaru, przewidywanych przez formalizm tej teorii, realizuje się – zgodnie z rozwiązaniem Everetta – w osobnym wszechświecie. „Techniczne szczegóły” tej propozycji (np. mechanizm powstawania nowych światów w momencie pomiaru) mają związek z mechaniką kwantową, ale jej ogólna idea okazuje się dostarczać jednego z możliwych wyjaśnień kosmicznych koincydencji, które sprzyjają życiu. Jeśli założyć, że realnie istnieje wiele, lub nawet nieskończenie wiele, wszechświatów różniących się między sobą konfiguracją praw przyrody i parametrów kosmologicznych, to antropiczne koincydencje występujące w jednym z tych wszechświatów przestają być zagadką: we wszystkich innych światach konfiguracja praw i stałych przyrody wyklucza możliwość ewolucji życia i dlatego tam nie pojawił się rozumny obserwator wyrażający swoje zdumienie subtelnym dostrojeniem parametrów odpowiedzialnych

39 H. Everett, 'Relative state' formulation of quantum mechanics, *Reviews of Modern Physics* 29(1957)3, 454–462.

za jego zaistnienie. Pojawił się on za to w „naszym” wszechświecie, bo tylko tutaj ta konfiguracja na to zezwoliła.

Istotnym zarzutem sformułowanym pod adresem teorii wielu światów jest jej zasadnicza nieweryfikowalność; nie bez znaczenia jest również gigantyczny „bagaż metafizyczny”, którym to rozwiązanie jest obciążone⁴⁰. Podobna słabość charakteryzuje również inną propozycję dostarczającą naturalistycznego wyjaśnienia kosmicznych koincydencji, a mianowicie koncepcję wszechświata partycypacyjnego, której autorem jest John A. Wheeler⁴¹. Nawiązuje ona do filozoficznych idei Berkeleygo, który głosił, że istnieje tylko to, co jest postrzegane (*esse est percipi*), i do jednej z podstawowych reguł mechaniki kwantowej, zgodnie z którą akt obserwacji decyduje o tym, że obiekt kwantowy uzyskuje realność, której przed momentem pomiaru był pozbawiony. Tę samą intuicję – zdaniem Whellera – należy odnieść do całego wszechświata, który istnieje (z całą swoją przeszłą historią) dlatego, że obecnie jest obserwowany przez człowieka. Jest to wszechświat „uczestniczący” (partycypacyjny) w tym sensie, że obserwator, decydujący o realnym zaistnieniu całego kosmosu, sam partycypuje w aktualizacji wszechświata jako całości⁴². Ponieważ zaś obserwator jest organizmem biologicznym i zarazem istotą rozumną, wszechświat, który istnieje dzięki jego obserwacji, jest uporządkowany i sprzyjający życiu.

Jak widać, obydwie przywołane powyżej koncepcje – teoria wielu światów i idea wszechświata partycypacyjnego – oparte są na bardzo mocnych założeniach filozoficznych. Co ciekawe, założenia takie pojawiają się również w znakomitej większości innych, „naturalnych”

40 Por. T. Pabjan, *Teoria wielu światów – nauka czy filozofia?*, *Filozofia Nauki* 63–64(2008), 141–154.

41 Por. J.A. Wheeler, *Genesis and Observership*, w: *Foundational Problem in Special Sciences*, red. R.E. Butts, J. Hintikka, Dordrecht 1977, 3–33.

42 Por. E.E. Harris, *Cosmos and Anthropolos. A Philosophical Interpretation of the Anthropic Cosmological Principle*, New Jersey – London 1991, 7; P. Davies, *The Accidental Universe*, Cambridge 1993, 122.

wyjaśnień, diskutowanych wspólnie w kontekście problemu kosmicznych koincydencji. Wielu uczonych⁴³ opowiada się dziś za tym, że w problemie tym w rzeczywistości nie kryje się żadna tajemnica: wszechświat nie ma żadnego celu, a w jego istnieniu nie należy się dopatrywać żadnego sensu ani projektu – jest to wszechświat absurdalny, który jedynie przez czysty przypadek umożliwił ewolucję życia. Stawianie pytań o przyczynę tego „umożliwienia” jest w związku z tym również nieuzasadnione jak poszukiwanie wyjaśnienia tego, że na loterii przypadkiem wygrało się szczęśliwy los. Za jeszcze innym rozwiązaniem problemu antropicznych koincydencji opowiadają się ci, którzy sądzą, że wszechświat jest niepowtarzalny – w tym sensie, że z nieznanych przyczyn (być może poszukiwana od lat „teoria wszystkiego”⁴⁴ pozwoli kiedyś te przyczyny poznać) istnieje tylko jeden możliwy, wewnętrznie spójny, zestaw stałych i praw przyrody, którym odpowiada tylko jeden możliwy wszechświat. To, że sprzyja on życiu, byłoby w tym przypadku jedynie konieczną konsekwencją (brak odpowiedniej teorii unifikującej fizykę nie pozwala tej konieczności na razie zrozumieć) tego, że opisujący jego funkcjonowanie matematyczny formalizm po prostu nie dopuszczałby innej możliwości.

Uznanie, że wszechświat, w którym żyjemy, jest absurdalny i że nie ma żadnej tajemnicy w tym, iż obowiązujące w nim prawa przyrody umożliwiły ewolucję życia, jest stosunkowo najłatwiejszym sposobem „wyjaśnienia” antropicznych koincydencji. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w rzeczywistości jest to raczej ucieczka przed problemem, a nie próba jego rozwiązania. Poza tym – jeśli wszechświat jest absurdalny, to zupełnie niezrozumiałe stają się sukcesy współczesnej nauki, która tak skutecznie odkrywa jego tajemnice.

43 Paul Davies sądzi, że „jest to prawdopodobnie najszerzej reprezentowane wśród uczonych stanowisko” dotyczące zasady antropicznej; zob. P. Davies, *Kosmiczna wygrana. Dlaczego wszechświat sprzyja życiu?*, tłum. z ang. B. Bieniok, E.L. Łokas, Warszawa 2008, 284.

44 Pod tym określeniem fizycy rozumieją najczęściej teorię, która pozwoli połączyć ze sobą mechanikę kwantową i ogólną teorię względności, i która dostarczy spójnego opisu wszystkich zjawisk fizycznych we wszechświecie.

Jeśli zaś wszechświat jest niepowtarzalny i jeśli z jakichś powodów prawa przyrody nie mogą być inne, niż są, i muszą pozwalać na ewolucję życia, to tego typu „wyjaśnienie” – pomijając to, że jest wysoce hipotetyczne i że odwołuje się do fizycznej teorii, której jeszcze nie ma – niewiele różni się od argumentacji wynikającej z mocnej zasady antropicznej.

Arbitralne, mocne założenia – bardzo często o wydźwięku filozoficznym (a nawet więcej: metafizycznym) – to wysoka cena, jaką trzeba zapłacić za znalezienie „naturalnego” wyjaśnienia antropicznych koincydencji. Widać to również dobrze w przypadku przywołanej uprzednio teorii wielu światów i koncepcji wszechświata partycypacyjnego: realne istnienie wielu, lub nawet nieskończenie wielu, światów albo akt obserwacji, który powołuje do istnienia całą materialną rzeczywistość – to ambitne pomysły uczonych, którzy są skłonni przystać na wiele, by w wyjaśnianiu „kosmicznych zbiegów okoliczności” nie odwoływać się do Boga, stwarzającego wszechświat przyjazny dla człowieka. Warto w tym kontekście zauważyć, że okoliczność ta rzuca interesujące światło na teistyczną interpretację zasady antropicznej. Przy wszystkich różnicach metodologicznych pomiędzy podejściem naukowym i teologicznym, interpretacja ta wydaje się dostarczać wyjaśnienia o porównywalnej „mocy heurystycznej” – choć jego charakter jest inny niż w przypadku hipotez czysto naukowych. Religijna wiara w Boga, powołującego do istnienia wszechświat sprzyjający życiu, *co do zasady* niewiele różni się bowiem od filozoficznej wiary⁴⁵ w realne istnienie innych światów albo w sprawczą moc aktu obserwacji, dzięki któremu uzyskuje realne istnienie cały kosmos. Który z tych dwóch „rodzajów” wiary jest bardziej racjonalny i lepiej uzasadniony? Odpowiedź na tego rodzaju pytanie z oczywistych względów zależy od światopoglądu tego, kto odpowiedzi udziela, ale w kontekście przywołanych w tym artykule

45 W obydwu tych przypadkach wiara polega na akceptowaniu jakiejś prawdy bez możliwości jej empirycznego potwierdzenia.

argumentów staje się jasne to, że wiara religijna wcale nie musi w tym przypadku przegrywać z wiarą filozoficzną.

Teistyczna interpretacja zasady antropicznej wyznacza ważny epizod nowożytnej historii teologicznych poszukiwań dotyczących objawienia naturalnego i kosmologicznych „dowodów” na obecność Boga. W nowym świetle pozwala bowiem zobaczyć stary argument dotyczący uporządkowania przyrody, który świadczy o stwórczym zamiśle Boga powołującego do istnienia racjonalny wszechświat. Naukowy kontekst, w którym toczy się obecnie dyskusja nad wyjaśnieniem „kosmicznych zbiegów okoliczności” szczęśliwie sprzyjających ewolucji życia i obecności we wszechświecie rozumnego obserwatora, z oczywistych względów nie zmienia charakteru interpretacji teistycznej – nie staje się ona naukowym dowodem przez to, że przesłanki wykorzystywanego w niej rozumowania zaczerpnięte są z kosmologii i innych nauk empirycznych. Jest to nadal argumentacja o charakterze filozoficzno-teologicznym, która – podobnie jak inne „dowody” kosmologiczne rozpatrywane w teologii naturalnej – zostanie zignorowana przez uczonych poszukujących „naturalnego” wyjaśnienia antropicznych koincydencji. Dla tych jednak, którzy wierzą w Boga powołującego do istnienia wszechświat i działającego w nim za pośrednictwem praw przyrody, zasada antropiczna może stanowić ciekawy argument przemawiający za racjonalnością światopoglądu religijnego.

BIBLIOGRAFIA

- Ayala F.J., *Dar Karola Darwina dla nauki i teologii*, tłum. z ang. P. Dawidowicz, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009.
- Barr S.M., *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, tłum. z ang. A. Molek, Techtra, Wrocław 2005.

- Barrow J.D., Tipler F., *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, New York 1986.
- Behe M.J., *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, The Free Press, New York 1996.
- Carr B.J., *On the Origin, Evolution and Purpose of the Physical Universe*, Irish Astronomical Journal 15(1982)3, 237–253.
- Carter B., *Anthropic Principle in Cosmology*, arXiv:gr-qc/0606117.
- Carter B., *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, w: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, red. M.S. Longair, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1974, 291–298.
- Carter B., *The anthropic principle and its implications for biological evolution*, Philosophical Transactions of the Royal Society A310(1983), 347–363.
- Coleman S., *Fine-Tuning and Probability: Does the Universe Require Explanation?*, Sophia 40(2001)1, 7–15.
- Conway Morris S., *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Davies P., *Kosmiczna wygrana. Dlaczego wszechświat sprzyja życiu?*, tłum. z ang. B. Bieniok, E.L. Łokas, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, 284.
- Davies P., *The Accidental Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Davies P., *Zasada antropiczna*, Postępy Fizyki 37(1986)3, 215–249.
- Davis J.J., *The Design Argument, Cosmic "Fine-Tuning" and the Anthropic Principle*, Philosophy of Religion 22(1987), 139–150.
- Dembski W.A., *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999.
- Dicke R.H., *Dirac's Cosmology and Mach's Principle*, Nature 192(1961), 440–441.
- Dicke R.H., *Gravitation and the Universe*, American Philosophical Society, Philadelphia 1970.
- Dirac P.A.M., *Cosmological constants*, Nature 139(1937), 323.
- Drees W.B., *Czy istnieją dziury, w których działa Bóg?*, w: *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. I, Biblos, Tarnów 2006, 216–235.
- Eddington A.S., *Preliminary note on the masses of the electron, the proton and the universe*, Proceedings of the Cambridge Philosophical Society 27(1931), 15–19.
- Edwards D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, tłum. z ang. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, tłum. z ang. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2013.
- Ellis G.F.R., *The Theology and the Anthropic Principle*, w: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell,

- N.C. Murphy, Ch.J. Isham, Vatican Observatory and CTNS, Vatican City State – Berkeley 1996, 367–405.
- Everett H., 'Relative state' formulation of quantum mechanics, *Reviews of Modern Physics* 29(1957)3, 454–462.
- Gribbin J., Rees M., *Kosmiczne zbiegi okoliczności. Ciemna materia, ludzkość i antropiczna kosmologia*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Cyklady, Warszawa 1996.
- Harris E.E., *Cosmos and Anthropos. A Philosophical Interpretation of the Anthropic Cosmological Principle*, Prometheus Books, New Jersey – London 1991.
- Heller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i coda*, Copernicus Center Press, Kraków 2011.
- Klimek Z., *Koincydencje dużych liczb kosmologii i mikrofizyki*, *Postępy Astronomii* 24(1976)4, 223–233.
- Leslie J., *Przejawy delikatnego dostrojenia*, tłum. z ang. W. Maciejewski, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 16(1994), 27–62.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Pomiedzy nowym ateizmem a teologią nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Pabjan T., *Argument teleologiczny*, w: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, WAM, Kraków 2016, 255–269.
- Pabjan T., *Teoria wielu światów – nauka czy filozofia?*, *Filozofia Nauki* 63–64(2008), 141–154.
- Penrose R., *Droga do rzeczywistości. Wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących wszechświatem*, tłum. z ang. J. Przystawa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Penrose R., *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Polkinghorne J., *Prawa natury i prawa fizyki*, w: *Stwórca – Wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. I, Biblos, Tarnów 2006, 200–215.
- Russell R.J., *Boże działanie w świecie*, w: *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. I, Biblos, Tarnów 2006, 91–104.
- Stoeger W.R., *The Immanent Directionality of the Evolutionary Process, and Its Relationship to Theology*, w: *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala, Vatican Observatory and CTNS, Vatican City State – Berkeley 1998, 163–190.
- Turek J., *Dlaczego wszechświat jest tak duży, jak jest?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, t. 3, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, 132–143.
- Turek J., *Kosmiczne koincydencje. Proponowane wyjaśnienia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.

Wheeler J.A., *Genesis and Observership*, w: *Foundational Problem in Special Sciences*, red. R.E. Butts, J. Hintikka, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1977, 3–33.

Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.

Życiński J., *The Anthropic Principle and the Teleological Interpretation of Nature*, *Review of Metaphysics* 41(1987), 317–333.

SOME REMARKS ON THE THEISTIC INTERPRETATION OF THE ANTHROPIC PRINCIPLE

Abstract. This article attempts to answer the question of the relevance of the anthropic principle for theological arguments for the existence of God. The anthropic principle focuses on the subtle “fine-tuning” of the laws of nature and cosmological parameters, without which man could not have appeared in the universe. It seems therefore that the universe exists for a certain purpose, which is the “production” of rational observers. Because of its teleological character the anthropic principle is susceptible to theological interpretation, which assumes that God brings into existence a universe made for man. In this approach the Creator appears as the designer of the universe, albeit his design is confined exclusively to the laws of nature. This is why such an interpretation is essentially different from the so-called theory of intelligent design. This paper defends the thesis that the anthropic principle is an interesting argument – but not a scientific proof – for the rationality of religious faith in God as the creator of the universe.

Keywords: anthropic principle, cosmological coincidences, subtle fine-tuning, cosmological “proof”

TADEUSZ PABJAN

tadeusz.pabjan@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny sekcja w Tarnowie
Piłsudskiego 6, 33–100 Tarnów

DOI: 10.21697/spch.2019.55.1.04

SPOSÓB PRZYGOTOWYWANIA TEKSTÓW DO DRUKU W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE*

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (*.doc) lub RTF, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie PDF.
2. Wielkość czcionki: 11 pt., w przypisach: 9 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie »niemieckim«.
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępnie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (adres, telefon, e-mail) prosimy podać w treści maila lub w osobnym załączniku.
6. Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku polskim i jego tłumaczenie (wraz z tytułem artykułu) na język angielski, a także listę 5–10 słów kluczowych w obu językach. Styl streszczenia winien być bezosobowy.
7. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje).
8. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany”, czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.

MARCIN NAPADŁO

STWORZENIE I EWOLUCJA – DWA „PUZZLE” CHRZEŚCJAŃSKIEGO ŚWIATOPOGLĄDU

Streszczenie. Problem relacji między religią i nauką, rozumiany jako relacja między doktryną chrześcijańską i naukami przyrodniczymi, jest dzisiaj powszechnie znany i dyskutowany. Artykuł podejmuje bardzo praktyczne zagadnienie, jakim jest formowanie oraz rewidowanie światopoglądu chrześcijańskiego w kontekście spotkania się w człowieku religijnym dwóch wielkich idei: stworzenia i ewolucji. Wychodząc od zaproponowanej definicji światopoglądu, w artykule zostanie ukazany fundamentalny rys światopoglądu chrześcijańskiego oraz jego istotne cechy. Dopiero w takim świetle próbuje się przedstawić propozycję interpretacji spotkania i wzajemnego oddziaływania idei stworzenia i ewolucji. Zaproponowana relacja dialogu jest drogą do zdobywania dojrzałej postawy względem rzeczywistości zarówno dla człowieka religijnego, jak i dla ludzi uprawiających nauki przyrodnicze. Jednocześnie jest to propozycja, która, prowadząc do wewnętrznej integracji człowieka, może stać się odpowiedzią na niektóre współczesne kryzysy kultury.

Słowa kluczowe: stworzenie, ewolucja, kreacjonizm, ewolucjonizm, kosmologia, światopogląd chrześcijański, dialog nauka – religia, pytania metafizyczne, Michał Heller

1. Światopogląd – definicja, rodzaje i uwagi.
2. Teoria ewolucji oraz standardowy model kosmologiczny w ogólnym zarysie.
3. Kreacjonizm a ewolucja – niektóre pytania i problemy światopoglądu chrześcijańskiego.
 - 3.1. Zarys historyczno-teologicznego komentarza do biblijnego opisu stworzenia.
 - 3.2. Kosmologiczne tło obrazu świata.
 - 3.3. Kłopoty wokół Wielkiego Wybuchu.
4. Pytania metafizyczne... zamiast zakończenia.

Każdego dnia człowiek podejmuje rozmaite praktyczne działania, starając się osiągać określone cele. Jednocześnie nie tylko chce sprawnie działać, ale także wiedzieć: co, jak i dlaczego istnieje. Teoria i praktyka pozostają ze sobą w ścisłym związku, chociaż bardzo często zdarza się i tak, że między jedną a drugą perspektywą życia ludzkiego występuje konflikt albo, łagodniej mówiąc, brak spójności. Przyczynami takiego stanu rzeczy mogą być ogólnie mówiąc błędy poznawcze. Oczywiście jest, że taka sytuacja nie należy do rzadkości

w przypadku ludzi religijnych (akcent zostanie położony na religię chrześcijańską). Natomiast szczególnym przypadkiem w tym temacie jest kwestia spotkania się poglądów religijnych (źródłem jest Objawienie, wiara chrześcijańska) i naukowych. „Nowożytnie nauki przyrodnicze posiadają kilka organizujących je, prostych idei; jedną z nich jest idea ewolucji, zgodnie z nią każdy naturalny rodzaj rzeczy stał się tym, czym jest, przebywając długą drogę stopniowego rozwoju, którą można śledzić, cofając się w czasie. W chrześcijańskiej tradycji teologia również pracuje w oparciu o kilka podstawowych idei; jedną z nich jest idea stworzenia, zgodnie z którą wszechświat w swoim istnieniu zależy od transcendentnego Boga. Te dwie idee oddziaływały na siebie w bardzo złożony sposób w ciągu stuleci i nadal na siebie oddziaływiają”¹.

Niestety dla wielu chrześcijan owo „oddziaływanie” przybiera charakter konfliktu prowadzącego do konieczności decyzji: „albo – albo” lub – być może częściej – do uproszczonych eklektycznych syntez bądź sceptycznego zawieszenia sądu. Ujawniają się w ten sposób rozmaite problemy ignorancji religijnej czy naukowej. Sprawę braków dostatecznej wiedzy w różnych dziedzinach można do pewnego stopnia tłumaczyć tym, że bardzo szybki rozwój nauk szczegółowych i postępująca wciąż specjalizacja zawodowa nie ułatwiają pojedynczej osobie opanowania choćby jednego działu wiedzy. Natomiast osobnym problemem wydaje się być potwierdzanie albo rewidowanie czy po prostu rozumienie chrześcijańskiego światopoglądu. Jak w sposób racjonalny i krytyczny osoba religijna może dokonywać formowania i wyboru światopoglądu? Poszukiwanie i budowanie syntetycznego spojrzenia na całość spraw człowieka to nierzadko zadanie na całe życie. Może przypominać wieloelementową układankę (puzzle), z której na końcu wyłania się różnobarwny obraz.

1 Z Przedmowy do: *Evolution and Creation*, red. E. McMullin, Notre Dame 1985, cyt. za: M. Heller, *Przedmowa do pierwszego i drugiego wydania polskiego*, w: E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, tłum. z ang. J. Rodzeń, Kraków 2014, 14.

Wymaga to czasu, cierpliwości oraz – ogólnie to ujmując – poznania i rozumienia pewnych zasad związanych z takim przedsięwzięciem². Z pewnością należy do tego zaliczyć określenie sobie: co to jest światopogląd; jakie są jego cechy; co stanowi szczególny rys światopoglądu chrześcijańskiego? Te zagadnienia stanowić będą pierwszą część niniejszego artykułu. W części drugiej przedstawione zostaną tylko dwa elementy tej złożonej „układanki”. Przede wszystkim chodzić będzie o uwyrażnienie istotnych pytań i problemów, które ukazują się przy spotkaniu tych dwóch wielkich idei: stworzenia i ewolucji. W świetle zaproponowanej definicji światopoglądu chrześcijańskiego, zostanie przedstawiona propozycja interpretacji łączenia tych idei w całościowym wyjaśnianiu świata. Jednocześnie będzie to próba wskazywania, jak owa interpretacja koreluje z istotnymi cechami chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości.

1. ŚWIATOPOGLĄD – DEFINICJA, RODZAJE I UWAGI

„Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” – przekonywał Arystoteles. Dowodem na to jest wartość jaką nadajemy naszym zmysłom, a wśród nich w sposób szczególny: zmysłowi wzroku. On bowiem „w najwyższym stopniu umożliwia nam poznanie i ujawnia wiele różnic”³. Chcemy widzieć (wiedzieć) z różnych względów (teoretycznych bądź praktycznych), jak „coś wygląda”, tzn. chcemy to zrozumieć. Zatem w naturze człowieka leży również pragnienie „zobaczenia” sensu w życiu rozumianym jako całość. Taką tendencję do całościowego układania wszystkich spraw i ustalania sensu życia można nazwać poszukiwaniem światopoglądu. Czym więc ostatecznie jest światopogląd?

2 Zob. S. Kamiński, *Od spostrzeżeń do poglądu na świat*, w: tenże, *Światopogląd – Religia – Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, 13–31.

3 Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. z gr. K. Leśniak, Warszawa 1983, księga I, 3.

Polski termin, powszechnie przyjęty i stosowany, jest tłumaczeniem niemieckiego rzeczownika *Weltanschauung*, który w XVIII w. wprowadził F.E.D. Schleiermacher, a w drugiej połowie XIX w. rozpowszechnił W. Dilthey. Dosłownie oznacza więc: pogląd na świat konkretnej osoby⁴. A.B. Stępień definiuje go w następujący sposób: „(...) jest to zespół przekonań i postaw, twierdzeń, ocen i norm, który – przynajmniej w oczach zwolenników czy wyznawców – stanowi spójny, całościowy obraz rzeczywistości (tego, co istnieje), porządkujący (wartościujący i normujący) postępowanie względem siebie i otoczenia”⁵.

Krótko mówiąc, światopogląd to myślowa (duchowa) postawa człowieka wobec całej rzeczywistości dająca jej syntetyczny obraz, to pewien rodzaj ogólnej wiedzy, która pozwala na orientację i działanie w otaczającym świecie. W świetle powyższej definicji widać, z jak wielu rozmaitych elementów i czynników budowana jest taka duchowa postawa. Ukazuje się ona w zespole istotnych sądów dotyczących człowieka (kim jest, skąd się wziął, jaki jest cel i sens jego istnienia itd.), ludzkości (dokąd zmierza cała ludzkość), świata (skąd się wziął i dlaczego, jaki jest jego początek, dokąd zmierza itd.), wartości (pytania o dobro i zło itp.), Absolutu (czy istnieje, a jeżeli tak, to jaki jest Jego stosunek do człowieka i świata) oraz we wzajemnych relacjach człowieka do otoczenia⁶. M. Lubański zauważa, że im bardziej ów system sądów i przekonań „jest logicznie spójny, uzasadniony i całościowy, tzn. nie pomija żadnej dziedziny i żadnego zagadnienia w niej występującego, tym bardziej wartościowy jest cały światopogląd”⁷.

Jednakże światopogląd człowieka nie jest czymś jednoznacznie uformowanym tylko na podstawie wyników czy twierdzeń

4 Por. W. Dłubacz, *Światopogląd*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, 346.

5 A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, 40.

6 Por. M. Lubański, *Światopogląd*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1997, 362–363.

7 Tamże.

czerpanych z wiedzy naukowej, zarówno przyrodniczej, jak i humanistycznej. Istotną rolę odgrywa tutaj jeszcze tzw. element wolitywny i emocjonalny. Zasadniczym źródłem światopoglądu jest bowiem doświadczenie życiowe danego człowieka. W takim znaczeniu nie można mówić o światopoglądzie naukowo, racjonalnie uzasadnionym. I.M. Bocheński nawet dowodził, że „akt przyjęcia światopoglądu poprzedza rodzaj hipotezy wyjaśniającej, porządkującej całość doświadczenia danego człowieka, i to nie tylko doświadczenia faktów, ale także wartości moralnych, estetycznych itp. Taka hipoteza nie jest intersubiektywnie sprawdzalna, między innymi dlatego, że pole doświadczenia każdego z nas jest inne”⁸.

Jakkolwiek nie można mówić o dowodzeniu (w naukowym tego słowa znaczeniu) konieczności przyjęcia danej postawy myślowej, to można i należy wskazywać na pewne racje, na których dany światopogląd jest oparty. Mając to na uwadze, można wyróżnić trzy główne jego rodzaje: racjonalny (krytyczny), scjentyistyczny oraz religijny. Zasadniczym rysem światopoglądu racjonalnego jest odwoływanie się do rozumu jako źródła poznania, a więc podejście krytyczne, eliminujące bądź ograniczające wpływ takich czynników, jak: emocje, popędy, nawyki itp. Odwołuje się on do nauk szczegółowych i filozoficznych zgodnie z zakresem ich kompetencji. Światopogląd scjentyistyczny buduje obraz rzeczywistości, ufając wynikom czy twierdzeniom nauk szczegółowych. Natomiast o charakterze światopoglądu religijnego decyduje oparcie się na fundamencie jakiejś religii, z której czerpie się wszystkie podstawowe idee rozumienia świata. W centrum więc będzie zaufanie Bogu i Jego objawieniu⁹.

Należy teraz podkreślić fakt występowania szczególnego rodzaju światopoglądu religijnego, mianowicie chrześcijańskiego. Krótko mówiąc, u jego podstaw leży nauka Jezusa Chrystusa zawarta

8 I.M. Bocheński, *Filozofia a światopogląd*, Znak 37(1985)5, 6.

9 Por. A.B. Stępień, dz. cyt., 41 oraz W. Dłubacz, art. cyt., 346.

w Ewangelii, a której przekazicielem jest Kościół Powszechny¹⁰. Wydaje się jednak, że o jego specyfice świadczy nie tyle odwoływanie się do objawienia judeo-chrześcijańskiego i przyjęcie konkretnych norm postępowania moralnego człowieka (to jest oczywiste!), ile przekonanie, że w jego budowaniu ogromną rolę odgrywa rozum. „Głosi się, że chrześcijanin ma obowiązek wiedzieć (nie tylko wierzyć), w co i dlaczego wierzy, że jego wiara ma być rozumna”¹¹. Oznacza to m.in., że wiara nie powinna być sprzeczna z trwałymi osiągnięciami nauki. Przyjmując Objawienie Boże, chrześcijanin nie tylko nie powinien negować trwałych osiągnięć naukowych, ale – według M. Lubańskiego – „ma obowiązek przyjąć je bez wahania”¹². Zatem jest to światopogląd nie tylko religijny, na który składa się wiara religijna i związany z tym stosunek do osoby Jezusa Chrystusa, ale także racjonalny i czerpiący z wiedzy naukowej.

Za M. Lubańskim można wskazać kilka ważniejszych cech światopoglądu chrześcijańskiego. Są to: 1) uniwersalizm; 2) humanizm (istotowa równość między ludźmi); 3) personalizizm (godność i wolność każdej osoby ludzkiej); 4) pluralizm (w różnym ujęciu i rozumieniu: przekonanie o wielości bytów, osób, wartości itp.); 5) antyfideizm; 6) spirytualizm (nieograniczanie rzeczywistości tylko do bytów czysto materialnych); 7) realizm (przekonanie o istnieniu i poznawalności obiektywnej rzeczywistości); 8) integralizm¹³.

¹⁰ Por. M. Lubański, art. cyt., 363.

¹¹ W. Dłubacz, art. cyt., 346.

¹² M. Lubański, art. cyt., 363. Kategoryczność takiego stwierdzenia może budzić czyjś niepokój o nadmierne przeakcentowanie czy nawet „dominację” wiedzy naukowej w kształtowaniu światopoglądu chrześcijańskiego. Nie sądzę, aby taka była intencja autora. „Przyjąć coś bez wahania” nie oznacza braku krytycyzmu czy namysłu nad danym problemem. Nie oznacza również specjalnych priorytetów dla twierdzeń naukowych. Czy chrześcijanin może w sposób krytyczny i odpowiedzialny nie przyjąć np. heliocentrycznego modelu układu słonecznego jako trwałego osiągnięcia nauki? Wypowiedź M. Lubańskiego wydaje się raczej sprzeciwem wobec światopoglądów opartych na koncepcjach religii uznających niemożliwość pogodzenia prawd rozumu (nauki) i wiary.

¹³ Por. tamże.

W kontekście podejmowanego tutaj problemu „oddziaływania” na siebie idei stworzenia i ewolucji szczególnie należy podkreślić: uniwersalizm, antyfideizm¹⁴ oraz integralizm chrześcijańskiej postawy wobec świata.

2. TEORIA EWOLUCJI ORAZ STANDARDOWY MODEL KOSMOLOGICZNY W OGÓLNYM ZARYSIE

Praktycznie aż do połowy XIX w. człowiek był przekonany o niezmienności gatunków. Oznaczało to, że rośliny i zwierzęta nie podlegają ewolucji, więc dla światopoglądu przeciętnego człowieka świat przyrody pozostawał stały i niezmienny. Współczesna nauka pokazuje nam jednak, w sposób już dzisiaj niekwestionowany, że trzy miliardy lat temu życie na Ziemi miało bardzo prymitywną postać i w ciągu milionów lat zmieniało swoją formę, zwiększając stopień zaawansowania aż do poziomu, który obecnie możemy obserwować na naszej

14 Antyfideizm należy rozumieć w odniesieniu do pojęcia fideizmu (łac. *fides* – wiara), czyli poglądu dotyczącego relacji wiary i rozumu, akcentującego rolę wiary w poznaniu ludzkim. Mogą tu wystąpić różne postawy intelektualne, od skrajnego zanegowania rozumu do przekonania o dopełniającej roli czynników pozaracjonalnych w poznaniu umysłowym. W praktyce często występuje jako bezkrytyczne przyjmowanie pewnych treści podawanych za prawdę religijną przez jakiś autorytet. W takim kontekście antyfideizm będzie oznaczał postawę dowartościowującą rolę rozumu w doświadczeniu wiary. „Wiara sama w sobie jest także użyciem rozumu” – twierdzi S. Wszolek (tenże, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, 11). Postawa antyfideistyczna widzi m.in. zasadność oparcia przekonań religijnych na historycznym uzasadnieniu faktu objawienia Bożego oraz widzi potrzebę krytyczno-refleksyjnej analizy różnych typów poznania (filozoficzno-naukowego i religijnego), umożliwiającej głębsze zrozumienie prawd wiary. W konsekwencji chrześcijaństwo broni racjonalności świata, głosi racjonalność prawd wiary oraz potrzebę ich uzgodnienia z wynikami badań naukowych. Zob. Z. Chlewiński, *Fideizm w filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, 427–428; Cz. Bartnik, *Fideizm w teologii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, dz. cyt., 428–429; zob także rozdz. *Religia i racjonalność*, w: A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, 355–387.

planecie. Tę prawidłowość, określaną ogólnie jako stopniowy wzrost złożoności organizmów żywych, nazywamy ewolucją życia¹⁵.

Termin 'ewolucja' nie jest jednoznaczny. Zmieniał się zależnie od rozwoju wiedzy przyrodniczej, metodologicznej oraz filozoficznej refleksji nad nim i współcześnie zależy od obszaru rzeczywistości, do którego jest on odnoszony. W tych różnych kontekstach ewolucję pojmuje się jako wszelkie stopniowe zmiany, postępujące sukcesywnie w jednokierunkowym procesie, np. od stanu nieuporządkowania do stanu określonego, od stanu niższego do wyższego¹⁶. W związku z interpretacyjnymi nieporozumieniami w 1959 roku w Chicago zostało przyjęte przez biologów umowne określenie ewolucji: „jako jednokierunkowy, nieodwracalny, przebiegający w czasie proces, który urzeczywistniając się przynosi nowość, różnorodność i wyższe szczeble organizacji. Proces ten zachodzi w każdej sferze świata zjawisk, został jednak najpełniej opisany i zbadany w sferze biologii”¹⁷. Proces ten związany jest z wyjaśnianiem rozwoju wszechświata (kosmogeneza), tworzenia się skorupy ziemskiej (geogeneza), powstania życia (abiogeneza) oraz pochodzenia człowieka (antropogeneza).

15 Por. M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Kraków 2014, 229.

16 Należy jednocześnie zauważyć, że 'ewolucja' jest terminem podstawowym, od którego pochodzi inny wieloznaczny termin: 'ewolucjonizm'. Oznacza rozmaite poglądy i doktryny (przyrodnicze i filozoficzne) odnoszące się do procesów ewolucyjnych; akceptacja tych ujęć i przypisywana im ranga w bardzo dużym stopniu zależy od przyjętego kryterium uznawania twierdzeń za wiarygodne, od znajomości metod współczesnej nauki oraz od orientacji w aktualnym stanie badań różnych dziedzin nauki. Często w potocznych sformułowaniach stanowi synonim „teorii ewolucji”. Uogólniając, trzeba odróżniać to, że problem ewolucji najczęściej związany jest z przyrodniczą (zwykle darwinowską) teorią ewolucji, zaś ewolucjonizm można określić jako filozoficzny, światopoglądowy czy wręcz ideologiczny korelat przyrodniczej teorii ewolucji. Jako taki stanowi ważną część współczesnej problematyki określanej mianem relacji nauka i wiara. Zob. szerzej J. Zon, *Ewolucjonizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, 335–351; tenże, *Ewolucja i ewolucjonizm*, w: *Filozofia przyrody*, (Seria: *Dydaktyka filozofii*, t. 3), red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda, Lublin 2013, 87–113.

17 *Evolution after Darwin*, t. III: *Issues in evolution*, red. S. Tax, Ch. Calender, Chicago – Londyn 1960, 107, cyt. za: M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, dz. cyt., 229.

Przyjmując w punkcie wyjścia fakt biologicznej zmienności organizmów żywych, przyrodnicza teoria ewolucji mierza do: a) przedstawienia zmienności i rozwoju organizmów jako dokonującego się w czasie procesu historycznego; b) uszeregowania faz rozwojowych poszczególnych gatunków roślin i zwierząt na podstawie danych kopalnych; c) rozpoznania praw rządzących ewolucją oraz sformułowania teorii umożliwiających wytłumaczenie faktu zmienności i rozwoju¹⁸.

Pierwszą naukową teorią, wyjaśniającą procesy ewolucyjne, była koncepcja Jeana Baptisty de Lamarcka z 1809 r., zwana lamarkizmem lub teorią transmutacji¹⁹. Natomiast właściwa teoria ewolucji została sformułowana przez Karola Darwina, który ogłosił ją w opublikowanym w 1859 r. dziele *O powstawaniu gatunków*. Opierając się na długotrwałych badaniach i obserwacjach przyrody, naukowiec ten stwierdził, że istnieją dwie prawidłowości, które są przyczynowym wyjaśnieniem bogactwa gatunków roślin i zwierząt oraz tłumaczą fakt ich zmienności i przystosowań. Są to: 1) walka o byt – polegająca na ciągłej rywalizacji o ograniczone zasoby środowiska oraz 2) dobór naturalny – decydujący o tym, że przeżywają osobniki najlepiej przystosowane do warunków życia w danym środowisku. Właśnie te dwa mechanizmy, zdaniem Darwina, ukierunkowując ewolucję wszystkich gatunków, decydują o tym, że populacje kolejnych pokoleń dziedziczą cechy najlepiej przystosowanych osobników²⁰. Teoria Darwina nie była w stanie w pełni wyjaśnić mechanizmu dziedziczenia cech i zmienności gatunków. Dopiero odkrycia współczesnej genetyki doprowadziły do powstania tzw. syntetycznej teorii ewolucji. Łącząc ze sobą dane różnych nauk biologicznych, paleontologii, ekologii, biogeografii, etologii oraz genetyki molekularnej,

18 Por. S.W. Ślaga, *Ewolucjonizm*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1997, 117.

19 Chodzi o teorię wyjaśniającą zmienność gatunków. Natomiast sama idea ewolucji pojawia się w rozważaniach filozoficznych już we wczesnej starożytności. Zob. E. McMullin, dz. cyt., 43–56.

20 Por. M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, dz. cyt., 235–238.

stanowi ona wszechstronną i spójną, chociaż niejednorodną, teorię tłumaczącą przyczynowo fakty i prawidłowości ewolucji, opierającą się na zasadach darwinizmu²¹.

Do podstawowych tez syntetycznej teorii ewolucji zaliczamy stwierdzenie, że:

- a. dziedziczenie cech dokonuje się na podstawie praw genetyki;
- b. proces dziedziczenia nie jest absolutnie dokładny, w wyniku czego organizmy podlegają zmienności;
- c. zmienność organizmów powodowana jest przez mutacje, rekombinacje oraz transfery genów;
- d. ograniczone zasoby środowiska powodują, że osobniki zmuszone są do walki o byt;
- e. dobór naturalny stanowi czynnik stabilizujący, dzięki czemu usuwane są mutanty o skrajnych cechach;
- f. dobór naturalny prowadzi do tego, że przeżywają i rodzą potomstwo osobniki lepiej przystosowane do warunków środowiskowych, co skutkuje utrwaleniem się w populacji cech tych osobników²².

Według tej teorii za główne czynniki i mechanizmy przyczynowe procesów ewolucyjnych uznaje się: zmienność genetyczną (mutacje, rekombinacje, transfer genów), dobór naturalny, dryf genetyczny (zmiana częstości występowania danego genu w populacji), bariery izolacyjne (ograniczenie lub zahamowanie przepływu informacji genetycznej między populacjami danego gatunku) – geograficzną, ekologiczną i rozrodczą²³.

Syntetyczna teoria ewolucji nie powinna wywoływać w świadomości człowieka religijnego ekscytacji podobnych do tych, jakie miały

21 Por. S.W. Ślaga, art. cyt., 118.

22 Por. M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, dz. cyt., 243.

23 Na temat mechanizmów przemian ewolucyjnych świata organizmów żywych toczą się dyskusje, jednak aktualnie standardowym ujęciem jest przedstawiona syntetyczna teoria ewolucji. Por. J. Zon, *Ewolucja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, 333.

miejsce ponad wiek temu. Jest ona dobrze uzasadniona przez różną naukę, zarówno przez paleontologię (choć nie odkryto wszystkich „ogniw przejściowych”), jak i przez współczesną genetykę. Stanowi więc uogólnioną teorię integrującą i unifikującą rozmaite dziedziny wiedzy dotyczącej powstania i rozwoju życia na Ziemi.

Jednocześnie ewolucja biologiczna rozpatrywana jest dzisiaj jako logiczny, kolejny etap kosmicznej ewolucji. „Obraz świata, jaki kreśli współczesna kosmologia, jest na wskroś ewolucyjny”²⁴.

Za jedno z ważniejszych osiągnięć współczesnej nauki uważa się dzisiaj skonstruowanie tzw. standardowego modelu kosmologicznego, opisującego najbardziej prawdopodobny scenariusz ewolucji wszechświata. Praktycznie aż do początków XX w. nie istniała żadna ściśle naukowa teoria wszechświata, która dawałaby opis obrazu świata w skali globalnej (jego kosmologiczne tło). Dopiero wraz z rozwojem kosmologii relatywistycznej pojawiła się możliwość najpierw teoretycznego zbudowania, następnie empirycznego potwierdzenia standardowego modelu kosmologicznego²⁵. Otóż według tej teorii, kosmiczna epopeja rozpoczyna się około 14 miliardów lat temu od Wielkiego Wybuchu (ang. *Big Bang*) – tzw. początkowej osobliwości. Hipoteza Wielkiego Wybuchu pojawiła się w 1922 r. w kosmologicznym modelu Aleksandra Friedmana oraz – niezależnie – model

24 M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2015, 165.

25 Kosmologia, ogólnie mówiąc, jest nauką o wszechświecie jako największej możliwej rzeczywistości materialnej. Przez bardzo długi czas podejmowane przez nią zagadnienia były domeną filozofii. Jednakże wraz z rozwojem nowożytnych nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki i astronomii, wykształciła się nowa dyscyplina naukowa, która „odwołując się do metod matematycznego przyrodznawstwa, usiłuje sformułować empirycznie testowalną wiedzę o wszechświecie jako całości”. Tak rozumiana kosmologia jest nauką z pogranicza astronomii i fizyki. W formułowaniu i uzasadnianiu swoich tez szeroko korzysta z danych empirycznych ujętych w języku matematycznym. Kosmologią relatywistyczną nazywa się kosmologię budowaną w oparciu o ogólną teorię względności. Zob. J. Turek, *Kosmologia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, 885–889; M. Heller, *Filozofia kosmologii. Wprowadzenie*, Kraków 2013.

ekspandującego (od początkowej osobliwości) wszechświata – odkrył w 1927 r. belgijski ksiądz Georges Lemaître. Do rozwoju tej hipotezy przyczynił się Edwin Hubble – amerykański astronom badający przesunięcie ku czerwieni w widmach galaktyk (prawo Hubble’a, 1929 r.). Jej kolejnym potwierdzeniem stało się odkrycie mikrofalowego promieniowania tła (zwanego też promieniowaniem reliktowym lub szczątkowym), będącego odległym „echem” po wczesnych etapach ewolucji wszechświata, powstałym niedługo po Wielkim Wybuchu. Odkrycie to, dokonane w latach 1964–1965 przez dwóch fizyków Arno Penziasa i Roberta Wilsona, zostało ostatecznie potwierdzone przez badania sond kosmicznych COBE (1991), WMAP (2003) i satelity Planck (2013).

Badane zjawisko przesunięcia ku czerwieni w widmach odległych galaktyk zostało zinterpretowane jako dowód na to, że galaktyki „uciekają” od siebie z rosnącymi prędkościami. Konsekwencją było uznanie, że cały ten proces musiał rozpocząć się od swego rodzaju ogromnej eksplozji obejmującej całą czasoprzestrzeń razem z zawartą w niej materią. Tak pojawia się intuicyjnie zrozumiałe określenie „Wielkiego Wybuchu”²⁶. Jest ono stosowane zamiennie z technicznym terminem: „początkowa osobliwość”. Nazwa ta związana jest z tym, że w „punkcie startu” (metaforycznie mówiąc) wszystkie parametry fizyczne przyjmują wartości osobliwe: czas i objętość dążą do zera, a ciśnienie, temperatura i gęstość – do nieskończoności. To jest „punkt”, w którym pojawia się przestrzeń i zaczyna płynąć czas ($t = 0$ s). Aby wyjaśnić zachodzące w tym momencie procesy fizyczne, nie wystarczy odwołanie się do aktualnie znanych teorii fizycznych, być może dopiero znalezienie kwantowej teorii grawitacji (zbudowanie kwantowej kosmologii) pomoże rozwiązać zagadkę początkowej

26 Na temat historii teorii Wielkiego Wybuchu zob. np. M. Heller, *Granice kosmosu i kosmologii*, Warszawa 2005.

osobliwości²⁷. Chwila, w której zaczynają obowiązywać znane nam dziś teorie fizyki, nazywa się progiem lub erą Plancka i jej wartość wynosi $t = 10^{-44}$ sekundy po Wielkim Wybuchu.

Dzieje wszechświata to następujące teraz po sobie kolejne etapy obejmujące pięć er kosmicznych: chaotyczną, hadronową, leptonową, radiacyjną i galaktyczną²⁸. W bardzo dużym skrócie można powiedzieć, że w niewyobrażalnych ułamkach sekundy, przy spadającej temperaturze i gęstości, pojawiają się cztery oddziaływania fundamentalne: grawitacyjne, elektromagnetyczne, jądrowe silne i jądrowe słabe; istnieją już także kwarki (luźne cząstki elementarne), z których następnie tworzą się hadrony (protony i neutrony) oraz ich antycząstki; przez kilka sekund tworzą się leptony (np. elektrony, neutrino i ich antycząstki), a następnie przez kilka minut zachodzi proces syntezy jąder lekkich pierwiastków, zwłaszcza helu²⁹. Etapem ewolucji kosmicznej, którego długość nie oblicza się w sekundach, ale szacuje się go na około 400 tys. lat, jest era radiacyjna (promienista). To okres oddzielenia się promieniowania od materii, po którym rozpoczyna się trwająca do dzisiaj era galaktyczna. Przez dziesiątki milionów lat tworzą się pierwsze galaktyki oraz załączki pierwszych gwiazd, wewnątrz których powstają jądra pierwiastków ciężkich. Z czasem niektóre z nich eksplodują jako tzw. supernowe, wyrzucając w przestrzeń kosmiczną nowe pierwiastki. Następnie przez kilka miliardów lat pod wpływem grawitacji powstają nowe gwiazdy z ich własnymi układami planetarnymi. W jednym z takich

27 Zob. szerzej J. Golbiak, *Początek Wszechświata w kosmologii kwantowej*, w: *Filozofia przyrody*, dz. cyt., 255–279.

28 Zob. J. Turek, *Kosmologia*, art. cyt., 888.

29 Jądra najlżejszego pierwiastka – wodoru – to (w przypadku podstawowego izotopu) pojedyncze protony, a zatem jądra te istniały już wcześniej (powstały w erze hadronowej) – zob.: M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, dz. cyt., 182.

układów pojawia się planeta, na której zaistniały warunki sprzyjające abiogenezie, czyli powstaniu i ewolucji życia³⁰.

Przyjmując zatem taką szerszą perspektywę, zauważamy, że początek i ewolucyjny rozwój wszechświata oraz życia na Ziemi, ujmowane jako empiryczne fakty naukowe, domagają się poszukiwania całościowych interpretacji filozoficzno-teologicznych, które przekraczałyby domenę poznania biologicznego i fizycznego. Taka refleksja może stawać się przyczynkiem do krytycznego namysłu człowieka wierzącego nad budowanym światopoglądem.

3. KREACJONIZM A EWOLUCJA – NIEKTÓRE PYTANIA I PROBLEMY ŚWIATOPOGLĄDU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Istnieje z pewnością wiele szczegółowych pytań i problemów rodzących się w spotkaniu rozważanych tutaj „dwóch idei”. Podjęte tutaj tylko wybrane kwestie mają zwrócić uwagę na to, co jest ważne, aby w szczególnego rodzaju dialogu wiary i nauki zaistniała możliwość kształtowania się uniwersalnego, integralnego i antyfideistycznego światopoglądu chrześcijańskiego.

3.1. ZARYS HISTORYCZNO-TEOLOGICZNEGO KOMENTARZA DO BIBLIJNEGO OPISU STWORZENIA

Podstawą i punktem wyjścia wszystkich rozważań związanych z ideą stworzenia jest biblijny opis tego wydarzenia zawarty w dwóch pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju³¹. Ten w istocie niedługi fragment

30 Syntetyczny opis scenariusza standardowego modelu kosmologicznego podają za M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, dz. cyt., 178–183.

31 Oczywiście poza Księgą Rodzaju istnieje szereg innych ważnych fragmentów w Piśmie Świętym, które w różnych aspektach związane są z ideą stworzenia. Zob. np.: P. Auvray, *Stworzenie*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. z fr. K. Romaniuk, Poznań 1994, 907–913; B. Poniży, *Pojęcie stworzenia w leksyce i argumentowaniu Księgi Mądrości*, w: *Słowo pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin*

starożytnego tekstu, będący przede wszystkim nośnikiem ważnych prawd teologicznych, stał się źródłem trwających wiele wieków dyskusji, sporów czy wręcz kontrowersji na płaszczyźnie religia (teologia) – nauka. Jak zatem czytać i rozumieć ów biblijny opis?

W aspekcie podejmowanych tutaj zagadnień, wydaje się, że pierwszym krokiem w podejściu do jakiegokolwiek tekstu biblijnego jest uświadomienie sobie, że mamy do czynienia ze starożytnym tekstem literackim, który powstał w konkretnym kontekście historyczno-kulturowym. W związku z tym należy zawsze pamiętać o zasadach interpretacji tekstów biblijnych, które mają wpływ na indywidualne przeżywanie wiary, jak i na życie całej wspólnoty Kościoła³². Odkrycie właściwego przesłania tekstu biblijnego, czyli interpretacji zgodnej z intencją autora, wymaga również odwołania się do wielu nauk pomocniczych biblistyki, takich jak archeologia i geografia biblijna, historia i filologia starożytna, literatura porównawcza itp.

W związku z tym wiemy dzisiaj, że poemat o stworzeniu, zwany Heksaameronem³³ (Rdz 1,1–2,4a), pochodzi z okresu niewoli babiloń-

Księdza Michała Czajkowskiego, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, 82–96; M. Baranowski, „Chwała Pana napełnia Jego dzieło” (*Syr 42,16b*). *Wysławianie Stwórcy i dzieła stworzenia w psalmach i księgach mądrościowych*, *Lumen vitae* 1(2000), 137–151; K. Romaniuk, *Zagadnienie naturalnego poznania Boga według Rz 1,18–33*, *Rocznik Teologii Katolickiej* 24(1977)1, 59–68; M. Gołębiwski, *Idea stworzenia w Biblii Hebrajskiej i teologii żydowskiej*, w: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, 53–71; J. Kosek, *Model budowy świata według Księgi Hioba [Hi 26,5–13]*, w: *Z badań nad Biblią*, red. T. Jelonek, Kraków 2003, 189–218; E. Świerczek, *Poznanie Boga według Pisma Świętego. Czy Mdr 13,1–9 i Rz 1,18–23 oraz późna tradycja żydowska uzupełniają ogólną naukę biblijną na temat poznania Boga?*, *Przegląd Kalwaryjski* 11–12(2007–2008), 25–47; M.V. Fabbri, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza. Eseggesi di Sap 1,13–15*, Roma 1998.

32 23 kwietnia 1993 r. Jan Paweł II ogłosił dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, który porządkuje i wyjaśnia te kwestie. Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, Poznań 1994.

33 W taki sposób po raz pierwszy biblijny opis stworzenia określił Filon z Aleksandrii (od gr. *hexa hemeron* – sześć dni).

skiej, a redakcja Księgi Rodzaju nastąpiła dopiero po powrocie Izraela z niewoli (VI w. przed Chrystusem)³⁴. Powstaje więc w kontekście poważnego kryzysu politycznego i religijnego związanego ze zburzeniem Jerozolimy przez Nabuchodonozora II (587 r. p.n.e), deportacją elit izraelskich do Babilonu oraz zderzenia się z obcą, politeistyczną kulturą. Zatem jest to próba zrozumienia i zinterpretowania w kategoriach teologicznych aktualnych doświadczeń historycznych Narodu Wybranego (dlaczego wygnanie i prześladowanie?). Pierwszym celem tego opisu jest pocieszenie, dodanie otuchy, budzenie nadziei i wiary. Bóg Jahwe nie zapomina o swoim ludzie. Jest Bogiem wszystkich narodów, ponieważ jest Stwórcą wszechświata. W związku z tym nawet Babilończycy stają się tylko narzędziami w Jego ręku³⁵. Inną bardzo ważną kwestią, która zrodziła się w kontekście zburzenia świątyni jerozolimskiej i niewoli, jest potrzeba teologicznego zinterpretowania i uzasadnienia liturgicznych przepisów związanych z kultem religijnym (np. świętowanie szabat).

Z całą pewnością więc biblijny opis stworzenia nie jest naukowym opisem kosmologicznym (choćby tylko historycznie wziętym). Kosmologia jako nauka o wszechświecie w jego globalnej skali nie była podstawowym zainteresowaniem starożytnych Hebrajczyków. Zatem i sama Biblia w rzeczywistości nie zawiera żadnej kosmologii³⁶.

Nie ma dzisiaj wątpliwości co do tego, że opis stworzenia jest poematem, czyli utworem poetyckim zbudowanym analogicznie do innych pieśni biblijnych albo znanych z tradycji pozabiblijnej, takich jak babiloński poemat *Enuma Elisz* lub sumeryjski poemat

34 Obszerną bibliografię dotyczącą powstania i egzegezy Księgi Rodzaju zobacz w komentarzach: T. Brzegowy, *Pięćoksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1 – 11*, Tarnów 2002; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962.

35 Por. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia – Filozofia – Kosmologia*, Kraków 2014, 13–37.

36 Por. N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. z niem. J. Doktor, Warszawa 1985, 28–29.

o Gilgameszu³⁷. Intencją autora natchnionego nie było przekazywanie wiedzy z zakresu przyrodoznawstwa, ale określone przesłanie teologiczne, które można ująć w czterech głównych zagadnieniach: natura Boga, prymat człowieka, pierwotne dobro stworzeń i obowiązek szabat³⁸.

Spróbujmy krótko podkreślić tylko jeden z aspektów teologii stworzenia, który bezpośrednio dotyczy tytułowej tematyki. Cały opis jednoznacznie wskazuje na fundamentalną prawdę – z punktu widzenia religijnej doktryny chrześcijaństwa – że wszystko, co istnieje (cały wszechświat), pochodzi od Boga. Heksaameron ukazuje stworzenie jako akt natychmiastowy – na rozkaz Boga. Dokonuje się on z łatwością, bez jakiegś nieokreślonej walki. Widać tu wyraźną polemikę ze starożytnymi kosmogoniami, w których początkiem wszystkiego jest pierwotna walka między bóstwami albo wszechświat jest emanacją jakiegoś bóstwa. Tekst biblijny w sposób jednoznaczny ukazuje prawdę, że Bóg Stwórca jest wszechmocny i jedyny. Nie musi więc z nikim walczyć, a stworzenie nie jest częścią Boga i nie posiada boskiej natury w wyniku emanacji. Nie należy także sądzić, by Stwórca tylko „tworzył” świat z jakiegoś przedwiecznego chaosu. Księga Rodzaju nie zawiera w sobie takich idei. Co więcej, opis ten jest polemiczną odpowiedzią na takie pogańskie koncepcje kosmologiczne³⁹. Podobnie polemikę z pogańskimi kosmogoniami widać w demitologizowaniu świata przyrody. Wszystkie ciała niebieskie otaczane boską czcią, jak np. Słońce, Księżyc oraz każdy inny byt,

37 Por. S. Grzybek, *Teologia kapłańskiego opisu stworzenia świata (Rdz 1,1 – 2,4a)*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, 36–41.

38 O bogactwie i wadze teologicznego przesłania Heksaameronu można przekonać się czytając i rozważając duszpasterski komentarz do ksiąg Starego Testamentu Jana Pawła II. Nie jest to ściśle naukowa, egzegetyczna praca. Jednak, wykorzystując całe dziedzictwo nauk biblijnych, papież ukazuje m.in. Księgę Rodzaju jako wielki skarbiec Bożej mądrości dotyczącej życia człowieka. Zob. Jan Paweł II, *Komentarz do Ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2012.

39 Por. T. Brzegowy, *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, w: *Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 80.

są tylko czysto naturalnymi stworzeniami, które na mocy stwórczej woli Boga mają służyć dobru człowieka. Sam Stwórca nadaje im imiona, co oznacza określenie ich niezmiennej natury.

Powyższa synteza jednego z aspektów teologicznego przesłania poematu o stworzeniu przekonuje o tym, co zostało już powiedziane, że Heksaameron nie jest naukowym opisem informującym o początkach i budowie wszechświata. Rozpoznawanie prawdy tego opisu pozwala na budowanie dojrzałego światopoglądu chrześcijańskiego, którego ważną cechą będzie antyfideizm. Człowiek wierzący (chrześcijanin), pozostając otwartym na możliwość krytycznego, racjonalnego wyjaśniania i uzasadniania (choć nie oznacza to dowodzenia) pewnych prawd wiary chrześcijańskiej, będzie m.in. unikał fundamentalistycznej interpretacji Pisma Świętego, co w powyższym kontekście szczególnie odnosi się do opisu stworzenia z Księgi Rodzaju⁴⁰.

Na koniec warto przytoczyć bardzo ważną uwagę św. Augustyna z Hippony (IV/V w.), Ojca Kościoła, w którego myśli znalazła najpełniejszy wyraz teologiczna refleksja nad dziełem stworzenia, zapoczątkowana już przez samych autorów Nowego Testamentu. Otóż w dziele *De Genesi ad Litteram*⁴¹, stanowiącym studium dyskutowanego tutaj tekstu z Księgi Rodzaju, a ukończonym po czternastu latach pracy w 415 r., podkreśla, że egzegeza przy poszukiwaniu interpretacji danego fragmentu biblijnego musi brać pod uwagę wnioski płynące z osiągnięć i rozważań poszczególnych nauk. Ilekroć zatem pojawia się konflikt między dosłownym odczytaniem jakiegoś fragmentu Pisma Świętego a dobrze ustaloną prawdą dotyczącą przyrody, należy poddać tekst biblijny reinterpretacji metaforycznej. W poszukiwaniu prawdy nie powinniśmy walczyć o własną interpretację, lecz

40 Krytyczne uwagi na temat fundamentalistycznego odczytywania Pisma Świętego zobacz dokument Papieskiej Komisji Biblijnej – *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt.

41 Polski przekład: *Przeciwko Manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma przeciw Manichejczykom*, (seria: Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XXV), tłum. z łac. J. Sulowski, Warszawa 1980.

o naukę Pisma Świętego. Rzecz w tym, abyśmy nie naginali znaczenia Biblii do naszych interpretacji, ale by nasze interpretacje wynikały z prawdy Pisma Świętego⁴². Uwzględnienie opinii św. Augustyna w pewnym sensie chroni teologię chrześcijańską przed wpadnięciem w pułapkę światopoglądu przednaukowego. Jego stanowisko, które przyjął i pogłębił św. Tomasz z Akwinu, z pewnością istotnie przyczyniło się do rozwoju kosmologii średniowiecznej od XIII w. oraz rozwiązywania sporów w relacji nauka i religia⁴³.

3.2. KOSMOLOGICZNE TŁO OBRAZU ŚWIATA

Przytoczona wyżej opinia św. Augustyna, aby przy interpretacji niektórych fragmentów Pisma Świętego brać pod uwagę wyniki poszczególnych nauk, może być dobrą okazją do zastanowienia się nad innymi ciekawymi i jednocześnie nietatwymi problemami chrześcijańskiego światopoglądu. Jest to również okazja do przemyślenia kolejnych jego charakterystycznych właściwości, mianowicie uniwersalizmu i integralizmu.

Uniwersalizm oznacza przede wszystkim to, że światopogląd, jak pisze M. Lubański, „jest dla wszystkich ludzi i kultur, po wszystkie czasy, przyswaja każdą prawdę, żadnej nie odrzucając”⁴⁴. Natomiast integralizm to niepominanie żadnej części i żadnego aspektu w patrzeniu na otaczający świat, co pozwala harmonijnie ujmować rzeczywistość, a więc człowieka, świat, Boga oraz chroni jednostkę przed skrajnymi interpretacjami.

Tak rozumiany uniwersalizm w perspektywie chrześcijańskiej wiary (teologii) jest zrozumiały. Uogólniając, możemy powiedzieć, że objawione prawdy pozostają niezmiennie te same niezależnie od

42 Por. T. van Bavel, *The Creator and the Integrity of Creation in the Fathers of the Church*, Augustinian Studies 21(1990), 1–33.

43 Por. A. McGrath, *Nauka i religia*, tłum. z ang. M. Chojnacki, Kraków 2009, 15.

44 M. Lubański, art. cyt., 363.

czasu, miejsca czy kultury. Jednak wiara religijna (teologia) potrzebuje języka, za pomocą którego będzie mogła adekwatnie wyrazić treści zawarte w Objawieniu. Z taką szczególną sytuacją wspólnota chrześcijańska zmagala się już w początkach głoszenia Ewangelii, kiedy uczniowie Jezusa, chcąc ogłosić Jego naukę, musieli sięgnąć do zrozumiałego języka ówczesnej kultury (języka greckiego) oraz poddać Objawienie niełatwym zabiegom interpretacyjnym. Trzeba zauważyć jednak, że każda epoka historyczna odznacza się pewnymi trendami kulturowymi, społecznymi i naukowymi, które podlegają zmianom. Trudno więc mówić o raz na zawsze ustalonym, uniwersalnym i powszechnym „kodzie językowym”, który przekazywałby ważne prawdy. Czy uniwersalność światopoglądu chrześcijańskiego w tym kontekście nie powinna być rozumiana również jako otwartość wiary (teologii) na krytyczne dostosowywanie swojego przekazu do tych przemian? Dotyczy to przede wszystkim ewolucji szeroko pojętej kultury i obrazu świata obowiązującego w danej epoce. To właśnie on w pewien sposób wpływa na język i kształtuje właściwy dla danej epoki styl myślenia i metodę działania. Oczywiście teologia nie powinna wiązać się w sposób ścisły z żadnym konkretnym obrazem ze względu na jego zmienność, ale nie może całkowicie pominąć czy wręcz zignorować jakiegokolwiek obrazu świata. Bardzo mocno podkreśla to M. Heller stwierdzając, że: „Jeśli prawdy teologiczne mają być zrozumiałe dla człowieka żyjącego w danej epoce, to nie mogą być całkowicie oderwane od obrazu świata, który stanowi kulturowe tło epoki”⁴⁵.

Szczególnie wyraźnie ujawnia się to w przypadku prawdy teologicznej dotyczącej stworzenia świata przez Boga. Prowadzi ona bowiem nieuchronnie do pytań i zagadnień z zakresu współczesnych nauk (biologii, fizyki, astronomii, kosmologii) o początek i ewolucję całego uniwersum. Budowanie uniwersalnego oraz integralnego światopoglądu chrześcijańskiego musi zmierzyć się z odpowiedziami

45 M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, dz. cyt., 90.

na te problemy także poza kontekstem teologicznym. Nie można więc uniknąć odwołania się do aktualnego obrazu świata. A ten z kolei zawsze do pewnego stopnia – a współcześnie widać to bardzo wyraźnie – jest obrazem „naukowym”, tzn. tworzą go elementy pochodzące z teorii lub modeli naukowych aktualnie obowiązujących. Ważnym aspektem tego obrazu jest kosmologiczne tło, które można by określić jako pewnego rodzaju „arenę, na której »dzieje się« historia całego wszechświata”⁴⁶. Dzięki rozwojowi kosmologii relatywistycznej w XX w. i skonstruowaniu tzw. standardowego modelu kosmologicznego, który jest konsekwencją dobrze potwierdzonych teorii naukowych, możemy zrozumieć, jak w rzeczywistości wygląda ów „globalny” aspekt obrazu świata⁴⁷.

Dla chrześcijańskiej teologii stworzenia, zainteresowanej kosmologicznym tłem przyrodniczego obrazu świata, zrodziło się pytanie: czy Wielki Wybuch, który rozpoczął ewolucję Wszechświata można, z perspektywy teologicznej, w prosty sposób utożsamić z aktem stworzenia świata przez Boga? Interesujące jest również to, że jednocześnie pojęcie ‘stworzenia’ zaczęło się pojawiać w ściśle naukowych dyskusjach dotyczących modeli wszechświata powstających na gruncie kosmologii relatywistycznej⁴⁸. Wydaje się, że integralizm i uniwersalizm światopoglądu chrześcijańskiego wymaga namysłu nad prawdą o stworzeniu świata przez Boga, biorąc pod uwagę kontekst „kosmologicznego tła” określonego przez standardowy model kosmologiczny.

46 Tamże.

47 Zob. M. Tempczyk, *Przyrodniczy obraz świata – standardowy model ewolucji Wszechświata*, w: *Filozofia przyrody*, dz. cyt., 231–254.

48 Por. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, dz. cyt., 92.

3.3. KŁOPOTY WOKÓŁ WIELKIEGO WYBUCHU

Analizując zagadnienie tzw. początkowej osobliwości, w naturalny sposób stajemy wobec pytania o początek świata i bardzo łatwo przechodzimy do wniosków o charakterze filozoficznym i światopoglądowym. Nawet naukowcy zajmujący się budowaniem modeli kosmologicznych podzielili się w sporze o interpretację początkowej osobliwości. Jedni utożsamiają Wielki Wybuch ze stworzeniem świata przez Boga, drudzy uważają go za początek świata lub początek jego obecnej fazy ewolucyjnej, lecz unikają interpretacji teologicznej, inni zaś z różnych powodów są przeciwni szukaniu genezy świata w początkowej osobliwości⁴⁹. Brak tutaj miejsca na referowanie tak licznych aspektów tego problemu. Należy natomiast powiedzieć, że nie widać przekonujących argumentów, które mogłyby zakończyć dyskusję na temat możliwości utożsamienia Wielkiego Wybuchu z początkiem świata. Być może sformułowanie teorii kwantowej grawitacji – połączenia mechaniki kwantowej z ogólną teorią względności – pozwoli w przyszłości rozstrzygnąć ten spór i odpowiedzieć na pytanie: czy Wielki Wybuch rzeczywiście rozpoczyna historię Wszechświata.

Nie można pominąć także faktu, że podejmowane są próby budowania modeli kosmologicznych, w których początkowa osobliwość (Wielki Wybuch) nie występuje. Bardzo znanym przykładem (ujawniającym również motywacje światopoglądowe) jest model Hawkinga-Hartle'a, który w zamierzeniu Hawkinga miałby dowieść,

49 Na atmosferę sporu wpłynęła także jedna z oficjalnych wypowiedzi papieża Piusa XII w 1951 roku, który potraktował teorię Wielkiego Wybuchu jako argument za stworzeniem świata przez Boga czy wręcz jako dowód za istnieniem Boga. Zob. Pius XII, *Dowody istnienia Boga w świetle nowoczesnej nauki*, w: *Dokumenty Nauki Kościoła*, seria III, t. 2, red. T. Dobrowolski, Londyn 1952. Podaję za: T. Pabjan, *Czy nauka dowodzi istnienia Boga? Naukowa apologetyka Piusa XII*, *Studia Philosophiae Christianae* 45(2009)2, 277–294. Zob. tam szerzej na temat interpretacji, jaką Pius XII nadawał teorii Wielkiego Wybuchu.

że Wszechświat powstał samoistnie za pomocą praw fizyki⁵⁰. Jednakże taki model zakłada najpierw istnienie praw fizyki, a zatem nie rozwiązuje problemu początku świata, ale zamienia go na problem początku (pochodzenia) praw fizyki⁵¹.

Przy budowaniu chrześcijańskiego światopoglądu (w podejmowanym tutaj aspekcie) może wystąpić bardzo subtelna „pokusa” utożsamienia Wielkiego Wybuchu z momentem, w którym Bóg stworzył świat (np. E.T. Whittaker, Pius XII). Niestety przypomina to dziedzictwo fizyko-teologii z XVII wieku. Wówczas zrodził się taki styl myślenia, w którym teologia i nauki przyrodnicze bardzo ściśle łączyły się ze sobą, kładąc fundament pod wiarę religijną, która – jak słusznie zauważa Michał Heller – była „łatwa”: „(..) istnienie Boga stanowiło niemal prawdę naukową, świat bez Stwórcy wydawał się tak samo niemożliwy, jak zegarek bez swego konstruktora”⁵². Jednak wraz z rozwojem nauk przyrodniczych, Bóg zaczął być stopniowo usuwany z takiego „naukowego obrazu świata”. Świat wyjaśniał się sam przez siebie bez konieczności uciekania się do „hipotezy Boga”.

Abstrahując od światopoglądowych motywacji Hawkinga, jego model kosmologiczny może być dobrą ilustracją próby pokonywania przez naukę napotykaných niejasności. Bowiern początkowa osobliwość jest raczej ciągle oznaką naszej niewiedzy i braku odpowiedniej teorii fizycznej (kwantowej teorii grawitacji), która wyjaśniałaby sam moment Wielkiego Wybuchu (o ile w ogóle miał miejsce). Utożsamienie zatem „kosmicznego zdarzenia” z aktem stworzenia świata przez Boga jest raczej formą uproszczonego „wyjaśnienia” świata

50 Jest to najbardziej znany przykład, ponieważ stanowi pewną podstawę dobrze spopularyzowanej kosmologii Hawkinga, który twierdzi, że zbudował koncepcję Wszechświata samowystarczalnego ukazującego kosmogenezę *ex nihilo* – zob. S.W. Hawking, *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, [Poznań] 2015; S.W. Hawking, L. Młodinow, *Jeszcze krótsza historia czasu*, tłum. J. Bieroń, [Poznań] 2007. Koncepcja Hawkinga niesie ze sobą wiele trudności natury filozoficznej oraz z obszaru metodologii nauk przyrodniczych – zob. J. Golbiak, art. cyt., 275.

51 Por. M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, dz. cyt., 189.

52 M. Heller, J. Życkiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 2016, 195.

przyrody, którą współcześnie ironicznie nazywa się metodą „Boga od zapychania dziur” (ang. *God of the gaps*). Jednocześnie jest to błąd o charakterze metodologicznym. Zadaniem nauki jest wyjaśnianie świata przyrody – zjawisk i procesów w nim zachodzących – za pomocą innych zjawisk i procesów pochodzących ze świata przyrody. Postulat ten określa się mianem naturalizmu metodologicznego. Stanowi on założenie związane z metodą naukową i nie rozstrzyga niczego na temat ontycznej struktury świata. Nie pozwala więc na przyjęcie hipotezy Boga przy wyjaśnianiu świata przyrody, lecz równocześnie nie domaga się zaprzeczenia istnienia czegokolwiek poza światem fizycznym (byłby to wówczas naturalizm ontologiczny).

Aktualnie we współczesnej kosmologii Wielki Wybuch rozpatrywany jest nie tyle jako początek wszechświata, ile jako początek obecnej ery lub obecnej fazy ewolucji wszechświata. Kosmologia jest więc neutralna wobec zagadnienia stworzenia świata przez Boga. Niezależnie od tego, jakie będą w przyszłości wyniki poszukiwań kwantowej teorii grawitacji – czy dowiedzie, że początkowa osobliwość nie jest absolutnym początkiem wszechświata, ale poprzedza ją wiele innych faz kosmicznej ewolucji – nie zmienia to niczego w teologicznej doktrynie o stworzeniu⁵³. Ona bowiem, otwierając filozoficzno-teologiczną perspektywę – mówiąc słowami Józefa Życińskiego – wypełnia naturalną potrzebę intelektualną człowieka, którą jest poszukiwanie całościowych interpretacji przekraczających płaszczyznę poznania biologii czy fizyki, „dostarczając odpowiedzi na najgłębsze pytania, zaliczane do tzw. Wielkich Pytań Metafizyki”⁵⁴.

4. PYTANIA METAFIZYCZNE... ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Metoda empiryczna, oczywista dla nauk przyrodniczych, ze swej natury związana jest ze „światem materialnym”. Wyprowadzane

53 Por. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, dz. cyt., 101–110.

54 M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, dz. cyt., 23.

wnioski oraz formułowane twierdzenia przy wyjaśnianiu wszechświata, w sposób automatyczny wyłączają wszystko to, co wymyka się takiej metodzie. Badając i analizując taką metodą zjawiska przyrody, pytamy o ich racje i w odpowiedzi wskazujemy na najbliższe, cząstkowe przyczyny istnienia danych bytów czy zjawisk. Często dzisiaj w niezwykle bogaty sposób pozwala ona udzielić odpowiedzi na pytania o to, jak rzeczy powstają, jak się rozwijają i dzięki czemu, jako istniejące, działają. Heller określa to ewolucyjną metodą badania świata, w której „ciągi racji i następstw układają się w łańcuchy, które (...) można uważać za ewolucyjne, chociaż w znacznie szerszym znaczeniu niż to się czyni na terenie biologii. Pomędzy kolejnymi ogniwami łańcuchów nie musi zachodzić związek genetyczny (...); może to być jakakolwiek relacja wyjaśniania jednego zjawiska przez inne, dopuszczalna przez metodę naukową”⁵⁵.

Inną perspektywę wyjaśniania świata przynosi refleksja filozoficzno-teologiczna. Metafizyka szuka odpowiedzi na pytanie, dzięki czemu ostatecznie rzeczy istnieją; dlaczego działają i do jakiego celu ostatecznie zdążają. Są to pytania o ostateczną rację istnienia całego świata. Analogicznie wygląda to z punktu widzenia teologii. „Dla teologa wyjaśnić świat to usprawiedliwić jego istnienie”, stwierdza Heller i dodaje: „jedynym teologicznym usprawiedliwieniem istnienia świata jest akt stwórczy”⁵⁶. Takiego usprawiedliwienia domaga się wszystko, co jest przygodne, tzn. taki byt, który może istnieć lub nie istnieć, istnienie nie należy do jego istoty; nie ma on racji istnienia w sobie samym. Skoro jednak istnieje, fakt ten domaga się racjonalnego usprawiedliwienia. Do tej kategorii należą również łańcuchy ewolucyjne, które służą naukom empirycznym do wyjaśnienia świata.

W rzeczywistości to właśnie akcentuje prawda o stworzeniu świata przez Boga. Pogłębione zrozumienie tego zawdzięczamy interpretacji

55 Tamże, 179.

56 Tamże. Myśl ta jest szczególnie analizowana w książce M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Kraków 1984.

św. Tomasza z Akwinu, który akt stwarzania ukazuje przede wszystkim jako „powoływanie pierwszych relacji”; konstytuowanie się samej zależności, czyli relacji bytu stworzonego od Stwórcy, dzięki któremu on zaistniał⁵⁷. W ten sposób uświadamiamy sobie, że idea stworzenia jest czymś radykalnie głębszym niż problem początku świata. Św. Tomasz, rozważając powyższe zagadnienia, wykazał, że z filozoficznego punktu widzenia możliwe jest odwieczne istnienie świata (a więc świata bez początku), który i tak byłby stwarzany przez Boga. Bowiem zależność w istnieniu od Stwórcy, a nie posiadanie początku jest istotą aktu stworzenia. Oznaczałoby to, że Bóg jest przyczyną sprawczą, która – istniejąc poza czasem – poprzedza świat w sensie logicznym, ale nie w sensie czasowym⁵⁸.

Reasumując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że całościowe wyjaśnianie rzeczywistości to nic innego jak próba ujmowania jej w dwóch perspektywach. Pierwsza – to naturalne łańcuchy przyczynowo-skutkowe ze wszystkimi ich trudnościami i wciąż nierozwiązanymi problemami. Jest to domena nauk przyrodniczych z właściwymi im metodami. Druga – to sprawa przygodności, czyli usprawiedliwienia faktu samego istnienia tego łańcucha przyczynowo-skutkowego. To jest kwestia filozoficzno-teologicznego myślenia. Mądrość leży w umiejętnym łączeniu tych dwóch aspektów dotyczących jednej rzeczywistości. W tym kontekście pomocne może być stanowisko Hellera, który przekonuje, że „przyczynowość Boga nie jest przyczynowością rzemieślnika, który wytwarza nową rzecz i poprawia ją w razie potrzeby, lecz przyczynowością Stwórcy, który dla swojego stworzenia jest nieustannym źródłem istnienia. Istnienie, dawane przez Boga swojemu stworzeniu, nie tylko sprawia, że ono

57 Zob. szerzej na temat tego zagadnienia A. Maryniarczyk, *Creatio ex nihilo*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, 306–318.

58 Zob. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. z łac. J. Salij, Poznań 1984, 275–281. Zob. także wyjaśnienie tego zagadnienia M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, dz. cyt., 78–88.

jest, lecz że jest tym, czym jest, i że działa tak, jak działa”⁵⁹. Innymi słowy oznacza to, że ewolucyjne ciągi przyczyn i skutków to ciągi przyczyn narzędnych, które istnienie i działanie zawdzięczają przyczynie głównej, czyli Bogu. Bóg działa przez nie, ale w ich wnętrzu, przez ich „naturalną przyczynowość”. W ten sposób uznając fakt, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną wszystkiego, nie niszczymy „naturalnej przyczynowości” – przekonuje Heller. Nie ma więc potrzeby uciekać się do nadzwyczajnych ingerencji Boga i rozrywać naturalny łańcuch przyczynowo-skutkowy, aby wyjaśnić jakiś trudny, przełomowy moment historii ewolucji Wszechświata (np. powstanie życia i człowieka).

Na koniec warto zastanowić się jeszcze nad potrzebą i wartością pytań o usprawiedliwienie Wszechświata. Otóż usuwanie problemów metafizycznych z obszaru naszej kultury, a nauka stanowi przecież jej bardzo ważną część, prowadzi w rezultacie do rozszczepienia i fragmentaryzacji rzeczywistości oraz kryzysu duchowości. Każdy kryzys kultury to w jakimś stopniu choroba ducha, która między innymi polega na tym, że nie podejmuje się już dawnych pytań metafizycznych, lecz zbyt pochopnie zakłada, że nic one nie znaczą. Pozytywistyczne, a później postmodernistyczne próby deprecjonowania i usuwania metafizyki miały przekonać człowieka nie tylko o jej niemożliwości, ale również o braku potrzeby. Czy jednak możemy zrezygnować z tego, że „świat jest”?⁶⁰

Usuwanie czy redukcjonowanie tych pytań jest zawsze wbrew naturze człowieka. Nie można od nich uciekać, bowiem zadaje je nasza własna natura i niczym echo powtarza je cały kosmos. Okazuje się dzisiaj, że sam opis „fenomenów” już nam nie wystarcza, aby zrozumieć świat oraz własne istnienie. Nie chodzi oczywiście o to, aby teraz zagadnienia metafizyczne uczynić przedmiotem nauk ścisłych ani tym bardziej nie chodzi o upraszczające „wciskanie” działania

59 M. Heller, J. Życkiński, *Dylematy ewolucji*, dz. cyt., 181.

60 Inspiracją do poniższych refleksji stała się dla mnie książka: M. Szulakiewicz, *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014.

Boga jako bezpośredniej przyczyny tłumaczącej fakty stwierdzane w naukowym badaniu świata. Wydaje się – i trzeba to podkreślać – że nauka po prostu nie powinna i nie wolno jej *a priori* zamykać współczesnego człowieka na metafizyczne pytania, uznając je za przestarzałe, przewyciężone i niepotrzebne. Z drugiej strony, integralne oraz antyfideistyczne myślenie religijne, szanujące prawa rozumu kierującego naukami przyrodniczymi, otwiera przestrzeń współczesnej kultury na „coś więcej”.

Świadomość tej „drugiej” perspektywy w odkrywaniu rzeczywistości sprawia, że świat przestaje być bytem absolutnym – w tym w znaczeniu, że wszystko się wyjaśnia przez „tu i teraz” (w jakimś sensie skończony ciąg rzeczy materialnych) – a dla człowieka otwiera się horyzont nieskończoności, który przynosi świadomość wartości i sensu⁶¹. Jeśli tego zaczyna brakować, to sam „świat fizyczno-zmysłowy ubożeje i przestaje tworzyć podniety do życia lub tworzy podniety fałszywe, skierowane przeciwko samemu życiu”⁶².

Zdobywanie dojrzałej postawy wobec całej rzeczywistości, dającej człowiekowi ogólne jej ujęcie, to trudne i odpowiedzialne zadanie. Staje się szczególnym wyzwaniem tak dla ludzi nauki, jak i dla ludzi religijnych, gdy spotykają się ze sobą dwie wielkie idee: stworzenie i ewolucja. Jak się wydaje, jest to nieuchronnie wpisane w drogę rozwoju człowieka. Aby takie spotkanie mogło być ubogacające, potrzebna jest atmosfera dialogu, pomagająca w poszukiwaniu prawdy⁶³.

Poznanie źródeł światopoglądu chrześcijańskiego, zrozumienie złożoności wszystkich elementów, które na niego się składają (m.in. historyczno-kulturowych uwarunkowań form, w jakich dociera do nas Boże Objawienie), z pewnością może pomóc w procesie formowania całościowego ujęcia ludzkich spraw. Fundamentem, na którym

61 Por. tamże, 33.

62 Tamże, 30.

63 Por. A. Adamski, *Ciągła potrzeba dialogu filozofii z teologią na przykładzie Sprawy Galileusza*, w: *Człowiek w przełomie wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, 309–319.

należy się oprzeć, jest krytyczna postawa umysłu, który, stojąc na twardym gruncie faktów, jednocześnie nie pomija *a priori* żadnych części rzeczywistości. Dojrzały światopogląd człowieka religijnego może stać się świadectwem, że duch nauki i etyka poszukiwania prawdy są do pogodzenia z wiarą chrześcijańską⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski A., *Ciągła potrzeba dialogu filozofii z teologią na przykładzie Sprawy Galileusza*, w: *Człowiek z przelotnych wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny, Poznań 2002, 309–319.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. z gr. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.
- Augustyn św., *Przeciwko Manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma przeciw Manichejczykom*, (seria: Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XXV), tłum. z łac. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1980.
- Auvray P., *Stworzenie*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. z fr. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1994, 907–913.
- Baranowski M., „*Chwała Pana napełnia Jego dzieło*” (*Syr 42,16b*). *Wystawianie Stwórcy i dzieła stworzenia w psalmach i księgach mądrościowych*, Lumen Vitae 1(2000), 137–151.
- Bartnik Cz., *Fideizm w teologii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, 428–429.
- Bavel T. van, *The Creator and the Integrity of Creation in the Fathers of the Church*, *Augustinian Studies* 21(1990), 1–33.
- Bocheński I.M., *Filozofia a światopogląd*, *Znak* 37(1985)5, 3–17.
- Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.
- Brzegowy T., *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, w: *Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź*, red. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2001.
- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1–11*, Biblos, Tarnów 2002.
- Chlewiński Z., *Fideizm w filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, 427–428.

64 Por. Jan Paweł II, *Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych*, przekł. polski, L'Osservatore Romano 1(1993), 23–26.

- Dłubacz W., *Światopogląd*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, 346–347.
- Evolution after Darwin, t. III: Issues in evolution*, red. S. Tax, Ch. Calender, Chicago – Londyn 1960.
- Evolution and Creation*, red. E. McMullin, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985.
- Fabbri M.V., *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza. Esegese di Sap 1,13–15*, Roma 1998.
- Golbiak J., *Początek Wszczęświata w kosmologii kwantowej*, w: *Filozofia przyrody*, (Seria: *Dydaktyka filozofii*, t. 3), red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, 255–279.
- Gołębiewski M., *Idea stworzenia w Biblii Hebrajskiej i teologii żydowskiej*, w: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, red. W. Chrostowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, 53–71.
- Grzybek S., *Teologia kapłańskiego opisu stworzenia świata (Rdz 1,1–2,4a)*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Biblos, Tarnów 1998.
- Hawking S.W., *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2015.
- Hawking S.W., Mlodinov L., *Jeszcze krótsza historia czasu*, tłum. z ang. J. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2007.
- Heller M., *Filozofia kosmologii. Wprowadzenie*, Copernicus Centre Press, Kraków 2013.
- Heller M., *Granice kosmosu i kosmologii*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005.
- Heller M., Pabjan T., *Elementy filozofii przyrody*, Copernicus Centre Press, Kraków 2014.
- Heller M., Pabjan T., *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia – Filozofia – Kosmologia*, Copernicus Centre Press, Kraków 2014.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Copernicus Centre Press, Kraków 2015.
- Heller M., *Usprawiedliwienie Wszczęświata*, Kraków 1984.
- Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*, Copernicus Centre Press, Kraków 2016.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, Pallottinum, Poznań 1994.
- Jan Paweł II, *Komentarz do Ksiąg Starego Testamentu*, oprac. M. Czeakański, Wydawnictwo M., Kraków 2012.
- Jan Paweł II, *Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych*, przekł. polski, L'Osservatore Romano (1993)1, 23–26.

- Kamiński S., *Światopogląd – Religia – Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998.
- Kosek J., *Model budowy świata według Księgi Hioba [Hi 26,5–13]*, w: *Z badań nad Biblią*, red. T. Jelonek, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2003, 189–218.
- Lubański M., *Światopogląd*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1997, 362–364.
- Łach S., *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pallottinum, Poznań 1962.
- Maryniarczyk A., *Creatio ex nihilo*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, 306–318.
- McGrath A., *Nauka i religia*, tłum. z ang. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2009.
- McMullin E., *Ewolucja i stworzenie*, tłum. z ang. J. Rodzeń, Copernicus Centre Press, Kraków 2014.
- Pabjan T., *Czy nauka dowodzi istnienia Boga? Naukowa apologetyka Piusa XII*, *Studia Philosophiae Christianae* 45(2009)2, 277–294.
- Pius XII, *Dowody istnienia Boga w świetle nowoczesnej nauki*, w: *Dokumenty Nauki Kościoła*, seria III, t. 2, red. T. Dobrowolski, Londyn 1952.
- Poniży B., *Pojęcie stworzenia w leksyce i argumentowaniu Księgi Mądrości*, w: *Słowo pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. J. Warzecha, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004, 82–96.
- Romanuk K., *Zagadnienie naturalnego poznania Boga według Rz 1,18–33*, *Rocznik Teologii Katolickiej* 24(1977)1, 59–68.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Szulakiewicz M., *Poszukiwania metafizyczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014.
- Ślaga S.W., *Ewolucjonizm*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1997, 117–119.
- Świerczek E., *Poznanie Boga według Pisma Świętego. Czy Mdr 13,1–9 i Rz 1,18–23 oraz późna tradycja żydowska uzupełniają ogólną naukę biblijną na temat poznania Boga?*, *Przeгляд Kalwaryjski* 11–12(2007–2008), 25–47.
- Tempczyk M., *Przyrodniczy obraz świata – standardowy model ewolucji Wszechświata*, w: *Filozofia przyrody*, (Seria: *Dydaktyka filozofii*, t. 3), red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, 231–254.
- Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. z łac. J. Salij, W Drodze, Poznań 1984.

- Turek J., *Kosmologia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, 885–889.
- Wildiers N.M., *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. z niem. J. Doktor, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.
- Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.
- Zon J., *Ewolucja i ewolucjonizm*, w: *Filozofia przyrody*, (Seria: *Dydaktyka filozofii*, t. 3), red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, 87–113.
- Zon J., *Ewolucja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, 331–335.
- Zon J., *Ewolucjonizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, 335–351.

CREATION AND EVOLUTION – TWO “PUZZLES” IN THE CHRISTIAN OUTLOOK ON LIFE

Abstract. The problem of the relationship between religion and science, understood as the relation between the Christian doctrine and natural sciences, is widely known and discussed today. This article undertakes a very practical approach in an effort to represent and reconsider the Christian outlook on life within the context of the encounter of two great ideas in the man of faith: creation and evolution.

A basic sketch of the Christian outlook on life along with its essential features is drawn from a proposed definition. Within this framework, we suggest an interpretation of the encounter and interaction of creation and evolution.

Dialogue provides the means to achieve a mature attitude towards reality to both the believer and those pursuing natural sciences. At the same time, it may lead to an inner integration of man and answer some current cultural crises.

Keywords: creation, evolution, creationism, evolutionism, cosmology, Christian outlook on life, science – religion dialogue, metaphysical questions

MARCIN NAPADŁO

marcin.napadlo@usz.edu.pl

Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny, Katedra Filozofii Chrześcijańskiej

Pawła VI 2, 71–459 Szczecin

DOI: 10.21697/spch.2019.55.1.05

ADAM GRAVES

MAŁGORZATA HOŁDA, *PAUL RICOEUR'S CONCEPT OF SUBJECTIVITY AND THE POSTMODERN CLAIM OF THE DEATH OF THE SUBJECT*, IGNATIANUM UNIVERSITY PRESS, CRACOW 2018, PP. 191.

Paul Ricoeur's Concept of Subjectivity and the Postmodern Claim of the Death of the Subject, is comprised of a brief introduction, followed by three parts, each consisting of several well-defined subsections, and a concluding section. Rather than attempting to faithfully summarize Holda's argument, I will offer some reflections on what I take to be the most significant aspects of her contribution to the field.

Part One, *Paul Ricoeur's philosophical hermeneutics*, lays out the basic features of Ricoeur's hermeneutic approach. But it is not merely one more general survey of Ricoeur's philosophical project. Rather, Holda's analysis here anticipates the more ambitious aims of her project concerning selfhood and the status of the subject in contemporary philosophy. Situating Ricoeur's oeuvre within the tradition of French reflexive philosophy, Holda argues that Ricoeur offers a notion of selfhood and self-understanding that is uniquely attuned to the self's fundamental vulnerabilities – vulnerabilities that stem from our embodiment, from our historicity, and from the manner in which self-reflection is always already mediated by language, symbols, etc. As Holda writes: "By locating his hermeneutics in language, in words which are of special symbolic importance, Ricoeur offsets an immensely significant turn in his phenomenological hermeneutics and philosophy of reflection; from this position stems an increasing maturation of his concept of human subjectivity." (p. 44)

Instead of viewing features of human fragility as an obstruction or impediment to selfhood, Ricoeur shows that vulnerability is constitutive of selfhood as such, and that self-understanding is

always – indeed inextricably – a risky matter. On this score, Holda's characterization of Ricoeur's rehabilitation of the subject as a narrative self is reminiscent of Gadamer's rehabilitation of the concept of prejudice in light of effective history (*Wirkungsgeschichte*): what seemed to certain enlightenment thinkers to be a barrier to understanding (whether this involves understanding texts or understanding the self as text) turns out to be the condition *sine qua non* of all genuine understanding. Our historicity and our situatedness are the very thing that makes understanding possible in the first place. And just as the presence of some historically constituted 'pre-understanding' is the condition of possibility for understanding as such, so too fragility and vulnerability (an exposure to suspicion and critique) turn out to be constitutive features of selfhood as such. This qualification, as Holda's analysis suggests, places Ricoeur's notion of narrative selfhood at arm's length from two polar extremes: on the one hand, the pretension of the so-called Cartesian subject (i.e., the transcendental subject that would claim immediate or absolute self-awareness) is shown to be problematic, if not wholly illusory; on the other hand, the post-modern penchant for eliminating the subject altogether (or reducing the subject to *nothing but* illusion, to put the matter crudely) is equally problematic, since it mistakenly identifies the fragility of the subject as an indication of its demise rather than a constitutive feature of selfhood itself.

Holda characterizes the innovative dimension of Ricoeur's thought as a "double allegiance," connecting it to better known aspects of his work (such as the dialectic between a hermeneutics of suspicion and a hermeneutics of understanding), and demonstrating how this underlying issue surfaces in his engagement with various figures and streams of thought, including Gadamer's philosophical hermeneutics and Habermas' critical theory. Contrary to Gadamer's hermeneutics of understanding and Habermas' hermeneutic stance, which is in some sense a hermeneutics of suspicion, "readiness to suspect

and the readiness to understand equally importantly comprise his [Ricoeur's] hermeneutic sensibility." (p. 12)

Part Two, *The Postmodern Predicament – an absence of 'self'*, offers an impressively ambitious attempt to weave the principle threads of postmodern critique of the subject into a single, cohesive narrative that is as attentive to the historical origins of the modern conceptions of the *Cogito* as it is to the details and nuances that differentiate contemporary efforts to undo and rework that traditional conception. Holda contends that "contemporary thinkers respond to the Cartesian *Cogito* in fashions which crisscross, diverge, or complete one another in an attempt to account for the human paradox – the opacity of the subject." (p. 51) She explores here the various ways in which human subjectivity is re-addressed and re-constituted. She further identifies the sense of a critical moment shared by Ricoeur and other French thinkers in rendering human subjectivity and avers that "identity is regarded no longer as something given, but as shaped, steadfastly construed." (p. 106) As we come to discover in Part Three, Holda's primary assertion is that Ricoeur's reformulation of the human subject has hermeneutic, ontological, and ultimately ethical/moral advantages over those of his postmodern (and mostly French) contemporaries.

Indeed, one of the virtues of Holda's book has to do with the angle or perspective from which she approaches Ricoeur, drawing him into dialogue with a current of twentieth-century French thought that is at once immediately related to his own intellectual development and yet all too often neglected in the secondary literature on his work. This speaks, in part, to Ricoeur's rather awkward standing within what might be called the French philosophical canon which, in Holda's view, would include Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, and Michel Foucault, among others.

Ricoeur's insistence on clarity and rigor, his relative impatience for profound sounding obscurities, his eagerness to learn from analytic modes of philosophical discourse which dominated the Anglo-American academy, and his favorable attitude toward both religious

and enlightenment traditions must have made him stand out like a sore thumb on Paris' intellectual stage in the 1960s and 1970s (and it is easy to imagine that this must have played some part in his decision to accept a position at the University of Chicago). But despite Ricoeur's oddball status among the theorists Holda broadly characterizes as "postmodernist," there can be no doubt that the philosophical concerns and sensibilities of this group determined the contours of Ricoeur's philosophical world, and thus exerted an incredible influence upon the topics and issues his work addressed. So, aside from offering a virtually exhaustive study of contemporary (French) critiques of the Cartesian subject, this chapter's contribution to Ricoeur scholarship is also quite significant.

The book's third part, *Ricoeur's attempt to recuperate subjectivity via the philosophical hermeneutics*, demonstrates how Ricoeur's theory of narrative selfhood "recuperates" a notion of the subject which can "survive" the various critiques outlined in the previous part of the book. Holda argues that Ricoeur's hermeneutics represents a "counterpoint [to] both the epistemological and the axiological crisis in the age of postmodernism." (p. 109) Holda, quite rightly, presents the problem in terms of the role of language plays in molding the self. Therefore, her analysis of Ricoeur's oeuvre and his explication of subjecthood in particular, is predicated on the linguistic aspect of human experience. She writes: "The discovery of who one is happens in language and via language, it is inscribed in its essential dialogic nature." (p. 112) The decision to launch her analysis by way of a reading of Bakhtin's "theory of speech as a theoretical stance" is inasmuch perplexing as intriguing. In the final analysis, the novelty of this approach does bear interesting fruit, and so her decision (while perhaps idiosyncratic) is not, in the end, unjustified.

Over the course of Part Three, Holda addresses the core aspects of Ricoeur's theory of self-narrativity and the three-fold *mimesis*, the dialectics of self and other, the relation between *ipse* and *idem* identity, etc. She also considers the ethical/moral implications of this

notion of selfhood in important subsections organized around such themes as the “demand of the other,” *phronesis*, mutual recognition, the ethics of individual and collective memory, and embodiment. She concludes that “His [Ricoeur’s] retrieval of the subject involves a reflection on memory, forgiveness, and reconciliation as bespeaking the self’s mutual concern for the good of the self and the good of the Other.” (p. 152)

Throughout the book, Holda tends to provide more thorough reference information for her secondary sources than she does for her primary sources (i.e., Ricoeur’s texts). One could argue that this is a sensible move, since readers are less likely to be familiar with, say, Erfani’s interpretation of Ricoeur than they are with the original texts by Ricoeur himself. So Holda’s book serves as a fine introduction to some of the lesser-known secondary literature. However, there are points where providing a more direct indication of the specific primary sources could prove valuable and could clear up any concerns readers might have with her more controversial and innovative interpretations. In the end, Holda is at her best when working through specific texts, drawing out their subtle implications and arranging them in ways that speak directly to her core concern—the postmodern critique of the subject. In the course of this interpretive work, she draws an ambitiously wide range of philosophical perspectives into dialogue with each other—and this is an ambition I applaud.

Overall, Holda’s defense of Ricoeur’s so-called philosophy of subjectivity as a viable and coherent alternative to the postmodern critique of the subject is itself a valuable addition to our understanding of the topic, as well as to our understanding of the place of Ricoeur within late twentieth-century French philosophy.

ADAM GRAVES

agrave13@msudenver.edu

Metropolitan State University of Denver, Department of Philosophy

P.O. Box 173362, Campus Box 49, Denver, CO 80217, USA

DOI: 10.21697/spch.2019.55.1.31

SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

- Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, bez znaku "s." przed numerami stron.

Wzór:

1. **artykuł z czasopisma**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strona lub strony. Np.

J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, 36–37.

2. **artykuł z dzieła zbiorowego**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak 'w:' tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie 'red.' inicjały imion i nazwiska redaktorów, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

M. Lubański, *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 57.

3. **książka**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 83–85.

- Jeśli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem 'tłum.' i odwołaniem do języka oryginału. Np.:

A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. z ang. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wyd. Znak, Kraków 1987.

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami 'art. cyt.' lub 'dz. cyt.' umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem 'Tamże'.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem 'Tenże'.

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ NT. *OBLICZA NIHILIZMU WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII I KULTURZE*, UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO, WARSZAWA, 23 MAJA 2018 R.

23 maja 2018 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie miało miejsce sympozjum nt. *Oblicza nihilizmu we współczesnej filozofii i kulturze*. Konferencja została zorganizowana przez Sekcję Etyki, która stanowi jednostkę organizacyjną tego wydziału. Otwarcia konferencji dokonał ks. prof. dr hab. Ryszard Moń, były dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swoim wystąpieniu zwrócił on uwagę na związek obecnego sympozjum z innymi projektami badawczymi, które były realizowane przez Sekcję Etyki na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat.

Jedną z takich inicjatyw był projekt badawczy nt. *Dziedzictwo współczesnej etyki*. Badania prowadzone w ramach tego projektu opierały się na współpracy czterech ośrodków uniwersyteckich: Akademii Ignatianum w Krakowie, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Innym projektem były ogólnopolskie konwersatoria z cyklu *Styczeń – Ślipko – Tischner. Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, w których uczestniczyli przedstawiciele wielu krajowych ośrodków naukowych. Natomiast w międzynarodowym projekcie badawczym nt. *Filozofia praw człowieka* brali udział naukowcy z Czech, Niemiec, Polski i Słowacji.

Prof. Moń stwierdził, że problem obecności nihilizmu we współczesnej filozofii i kulturze jest bardzo aktualny. Pojęcie nihilizmu może mieć znaczenie religijne, polityczne, etyczne. Analizy dotyczące fenomenu nihilizmu są prowadzone w ramach różnych tradycji

filozoficznych. Niezwykle inspirujące diagnozy tego zjawiska zostały wypracowane m.in. w takich krajach, jak Niemcy, Francja i Włochy.

Pierwszej sesji przewodniczył dr Jarosław Kucharski z Akademii Ignatianum w Krakowie. Obrady rozpoczęły się od wystąpienia dr Anny Szklarskiej z Uniwersytetu Jagiellońskiego, która wygłosiła referat nt. *Nadczłowiek versus ostatni człowiek, czyli problem nihilizmu w filozofii Nietzschego*. Prelegentka podkreśliła, że nadczłowiek i ostatni człowiek są fundamentalnymi figurami filozofii Fryderyka Nietzschego. Kim jest ostatni człowiek? To postać, która zawiera w sobie minimum istoty człowieczeństwa. Ostatni człowiek jest zamknięty na wartości wyższe i towarzyszy mu przekonanie, że potęgą swej woli panuje nad światem. Pytania, które stawia, są ironiczne i pogardliwe. Pozostaje on w opozycji do tego wszystkiego, co wielkie, piękne i wzniosłe. Ostatni człowiek nie jest konkretną jednostką, ale stanem ludzkiego ducha i umysłu. Kim jest natomiast nadczłowiek? To personifikacja woli mocy. Nietzsche przeciwstawia go ostatniemu człowiekowi. Nadczłowiek odrzuca gnuśność i bezsens. Źródłem jego nadziei jest idea wiecznego powrotu – wszystko, co się wydarza, wiecznie powraca. Przeciwnością myśli o wiecznym powrocie jest pustka i nicość.

Drugi referat nt. *Akceptacja czy przewyciężenie nihilizmu? Moralne implikacje „śmierci Boga”* zaprezentował ks. dr hab. Andrzej Kobyliński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Stwierdził on, że doświadczenie różnych przejawów nihilizmu należy do specyfiki naszej obecnej *Zeittheimat* – ojczyzny w czasie. Nihilizm to inaczej „śmierć Boga”, czyli rozpad tradycyjnego fundamentu moralności i kultury. Mówiąc językiem Nietzschego, to „odpętanie ziemi od jej słońca”. Prelegent ukazał w swoim wystąpieniu problem akceptacji bądź przewyciężenia nihilizmu w interpretacji Martina Heideggera, Gianniego Vattima i Vittoria Possentiego.

Dla Heideggera nihilizm jest nieuniknionym przeznaczeniem myśli zachodniej, która narodziła się u Greków. Jest on wewnętrzną niezdolnością metafizyki, aby myśleć właściwie o byciu – aby rozpoznać różnicę ontologiczną jako różnicę między byciem a bytem. Dla

autora dzieła *Bycie i czas* nihilizm i metafizyka są dwoma obliczami tego samego fenomenu. Heidegger twierdził, że trzeba zaakceptować nihilistyczne przeznaczenie naszej epoki i panowanie techniki jako formy współczesnego świata. Na czym polega specyfika stanowiska Vattima? Odrzucił on potoczne rozumienie nihilizmu jako akceptacji całkowitej anarchii i destrukcji moralnej oraz nie zgodził się na utożsamienie nihilizmu z przekonaniem o nicości tego, co istnieje. W swojej interpretacji nawiązuje w dużym stopniu do nihilizmu twórczego i spełnionego, głoszącego potrzebę nie tyle przewyciężenia nihilizmu, ile akceptacji świadomości nihilistycznej – rezygnacji z woli narzucania sensu i znaczenia rzeczom. Natomiast według Posentiego nihilizm, antyrealizm i zapomnienie prawdy bycia stanowią swego rodzaju triadę wzajemnie przenikających się elementów. Żeby przewyciężyć nihilizm, trzeba powrócić do klasycznej filozofii bytu, następnie do personalistycznej wizji człowieka.

Kolejnym wystąpieniem był referat dr. Jana Wasiewicza z Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu nt. *Czy współczesna kultura pamięci jest nihilistyczna?* Prelegent stwierdził, że obecnie żyjemy w epoce upamiętniania. Na całym świecie powstają nowe pomniki, miejsca pamięci, centra badań historycznych. Wielu ludzi szuka swoich korzeni rodzinnych. W różnych krajach prowadzi się badania nad pamięcią zbiorową i coraz bardziej rozprzestrzeniają się praktyki kommemoratywne. W konsekwencji tych zmian także w relacjach między państwami coraz większą rolę odgrywa polityka historyczna, polityka pamięci. Każda kultura jest kulturą pamięci. Co sprawia, że obecnie troska o pamięć stała się szczególnie intensywna? Jednym z powodów jest demokratyzacja historii, która dokonuje się na naszych oczach. Kolejną przyczyną jest potrzeba konstruowania stabilnych tożsamości w obliczu tożsamościowej płynności. Swego rodzaju modę na pamięć historyczną wzmacnia także niepewność przyszłości i kryzys idei postępu.

Jeśli zgodzimy się z konstatacją Pierre'a Nory, francuskiego historyka pochodzenia żydowskiego, że mówimy tak dużo o pamięci, ponieważ tak niewiele jej zostało, oraz zgodzimy się także, że idea

łączącą różne znaczenia nihilizmu jest idea braku – tam, gdzie coś winno być, znajdujemy nicość – to wtedy dość uprawniony wydaje się wniosek, że współczesna kultura pamięci ma rys nihilistyczny. Obecnie istnieje nihilizm kultury pamięci, który polega na dojmującej świadomości niemożliwości naprawienia wyrządzonych krzywd. Istotą tak rozumianego nihilizmu jest przekonanie, że minione cierpienia nie dadzą się naprawić.

Po przerwie kawowej rozpoczęła się następna sesja, której przewodniczył ks. dr Jacek Meller z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pierwszy referat w tej części obrad zaprezentował dr Jarosław Kucharski nt. *Nihilizm i kontraktualizm – aspekty semantyczne i etyczne*. Zauważył on, że na przestrzeni dwóch ostatnich stuleci zostały wypracowane różne definicje nihilizmu, ukierunkowane na konkretne rozumienie tego zjawiska. Desygnatami tego pojęcia są różne postawy, zachowania, wartości. Jednym ze współczesnych autorów, tworzących nowe modele etyczne w kontekście kultury nihilistycznej, jest amerykański myśliciel Thomas Scanlon. Jego propozycja dotyczy możliwości zbudowania etyki niezależnej od fundamentu metafizycznego. Punktem wyjścia tak rozumianej etyki jest następujące pytanie: co jesteśmy winni sobie nawzajem? Scanlon twierdzi, że ludzie dążą do tłumaczenia swego zachowania w kategoriach moralnych. Jego etyka odwołuje się przede wszystkim do rozsądku umawiających się podmiotów, rezygnując z jakichkolwiek założeń o charakterze metafizycznym.

Drugim wystąpieniem był referat prof. UKSW dr hab. Ewy Podrez z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie nt. *Nihilizm jako zachęta do odkrywania etyki*. Prelegentka skupiła swoją uwagę na egzystencjalnym wymiarze nihilizmu. Stwierdziła, że należy nie tyle szukać ostatecznych rozstrzygnięć, ile zastanawiać się nad tym, w jaki sposób problematyka dotycząca nihilizmu może wpłynąć na filozoficzny namysł nad moralnością. Nihilizm dotyczy człowieka, jego poznania, wartościowania, decyzji, a więc tego, kim chce i kim powinien być. Człowiek, by istnieć wartościowo, musi mieć poczucie sensu życia. A to wymaga aktywnego uczestnictwa

jednostki w świecie. Proces ten zachodzi w czasie, w którym na indywidualne i zbiorowe wybory nakładają się różne zewnętrzne uwarunkowania. Bywa, że prowadzą one do klęski, tragedii, a nawet do samozagłady. W tych granicznych sytuacjach człowiek dotyka nicości, a więc stanu, w którym uświadamia sobie nie tyle fakt, że wartości tracą swoją ważność, ile że jego życie jest kruche, a los nieprzewidywalny.

Trzeci referat wygłosił dr hab. Piotr Bartula z Uniwersytetu Jagiellońskiego nt. „*My*” i „*Nic*”. Punktem wyjścia tego wystąpienia była teza Arystotelesa, że człowiek jest z natury istotą społeczną, stworzoną do istnienia w teleologicznym państwie. Opinia Arystotelesa wydaje się na pierwszy rzut oka oczywista, jednakże w rzeczywistości taką nie jest. Przeczą temu liczni anarchiści i nihilisci, którzy przynależność do politycznej i aksjologicznej wspólnoty mają za nic. I odwrotnie: państwo i społeczeństwo też ma ich za nic. Mówca z Krakowa zaprezentował galerię kreatywnych anarcho-nihilistów: od Diogenesa z Synopy po Witolda Gombrowicza.

Po dyskusji i przerwie obiadowej rozpoczęła się trzecia sesja, której przewodniczyła dr Anna Szklarska. Pierwszy referat zaprezentował ks. dr Roman Tomanek z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie nt. *Logiki nihilistyczne*. W swoim wystąpieniu skoncentrował się on na podstawowych założeniach przyjmowanych przy budowaniu nihilistycznych rachunków zdań. Czym są logiki nihilistyczne? To pewne nieklasyczne rachunki (systemy, teorie) logiczne, które nawiązują do tzw. nihilistycznej koncepcji prawdy Tadeusza Kotarbińskiego – zdanie „prawdą jest, że »p«” jest równoznaczne z samym zdaniem „p”. W logikach nihilistycznych odrzuca się podstawowe założenia klasycznej logiki dwuwartościowej. Nihilistyczne rachunki zdań są tworzone metodą aksjomatyczną i odwołują się do współczesnych deflacyjnych teorii prawdy. Na czym polega deflacja? Nie jest on pojedynczą teorią, lecz zespołem koncepcji, wyrastających z pewnych wspólnych intuicji, które zakładają, że predykat prawdy jest w pewnym sensie „niesubstancjalny” czy też

„metafizycznie neutralny”. W konsekwencji prawda nie ma „natury”, wymagającej analizy o charakterze naukowym.

Drugi referat w tej części obrad wygłosił dr Jacek Frydrych z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II nt. *Problem amoralizmu. W nawiązaniu do powieści J. Littella „Łaskawe”*. Przedmiotem tego wystąpienia było zagadnienie amoralizmu, które stanowi poważne wyzwanie dla etyki. Prelegent dokonał charakterystyki amoralizmu z perspektywy wypowiedzi bohatera i jednocześnie narratora książki amerykańskiego pisarza Jonathana Littella pt. *Łaskawe*, która została opublikowana w 2006 roku. Powieść ukazuje kulisy Zagłady i rolę, jaką w jej przygotowaniu odegrali technokraci i eksperci: prawnicy, ekonomiści i świetnie wykształcona kadra administracyjna. Czym jest amoralizm? To jedno ze stanowisk etycznych w szeroko rozumianej filozofii moralności. Fenomen amoralizmu stanowi jedną z postaci nihilizmu. Amoralizm w wersji ontologicznej oznacza stanowisko filozoficzne, które wyklucza istnienie moralności jako odrębnego zespołu faktów, własności i wartości. Amoralizm w wersji epistemologicznej jest formą akognitywizmu, tzn. zakłada, że moralność jest niepoznawalna. Amoralizm w wersji etycznej ma charakter aksjologiczno-normatywny. Amoralistą praktycznym jest osoba, której nie można przypisać żadnej sprawczości moralnej. Amoralista kwestionuje standardy moralne i krzywdzi innych ludzi.

Kolejny referat zaprezentował ks. dr Jacek Meller nt. *Poglądy pro-eutanatyczne jako konsekwencja negacji wartości*. Stwierdził on, że różne badania socjologiczne, przeprowadzone w naszym kraju na przestrzeni ostatnich lat, wykazały poparcie społeczne dla legalizacji eutanazji na poziomie 40–80 proc. Poziom poparcia zmienia się w zależności od grupy społecznej, wieku, wykształcenia itp. W niektórych badaniach odróżnia się akceptację prawnej legalizacji eutanazji czynnej od akceptacji prawnej legalizacji samobójstwa wspomaganego. Z badań wynika, że religijność mierzona intensywnością praktyk religijnych wpływa na sprzeciw wobec eutanazji. Zdecydowanymi przeciwnikami skracania życia na życzenie są m.in. osoby zaangażowane w ruch hospicyjny.

Czwartym wystąpieniem w tej części obrad był referat ks. mgr. Branislava Čanigi z Trnavskiej univerzity v Trnave nt. *St. Augustine's Unquiet Heart and his Passion for Truth as a Response to Human Nothingness and Spiritual Emptiness*. Prelegent ze Słowacji poddał analizie różne przejawy kryzysu intelektualnego i duchowego świata zachodniego. Odwołał się m.in. do sporu o chorobę, cierpienie i śmierć małego chłopca Alfiego Evansa z Wielkiej Brytanii na początku 2018 roku. Współczesny nihilizm nie jest tylko sporem intelektualnym, ale dotyczy także praktyki życia moralnego konkretnych ludzi i społeczeństw. Jedną z ciekawych diagnoz obecnych problemów egzystencjalnych ludzi Zachodu wypracował włoski myśliciel Luigi Giussani, który zwracał uwagę na potrzebę doświadczenia religijnego w życiu ludzi. Inspirujące analizy współczesnej mentalności nihilistycznej można znaleźć także w dziełach austriackiego filozofa i teologa Emericha Coretha. Jego zdaniem, szukając lekarstwa na pustkę i nicość, warto dzisiaj powracać do myśli św. Augustyna, który był przekonany o istnieniu prawdy niezależnej od czasu i przestrzeni.

Kolejny referat wygłosił mgr Wiesław Setlak z Uniwersytetu Rzeszowskiego nt. *Nihilista (?) Albert Camus*. Kwestia nihilizmu w twórczości eseistycznej i prozatorskiej Alberta Camusa sprowadza się do pytania o tożsamość albo pokrewieństwo „absurdu” i „nicości”. Francuski pisarz i filozof był przekonany o absurdalności istnienia. Stawiał jednak sobie i światu pewne wymagania aksjologiczne, pragnąc trud Syzyfa zastąpić dążeniem do egzystencji autentycznej według Karla Jaspersa. Camus za pierwszą czynność umysłu uważał odróżnienie prawdy od fałszu. Dostrzegając prawdopodobieństwo dokonania tej operacji zakładał, że istnieje możliwość sprzeciwu wobec absurdalności świata. Hipotetyczny nihilizm był dla niego zachętą do nieustającej aktywności poznawczej, konfrontowania swoich niekoniecznie immanentnych racji z różnymi ujęciami szeroko rozumianej filozofii życia, rodzajem intelektualnej gry legitymizującej status myśliciela i artysty. Antropologia francuskiego myśliciela była bliska wizji człowieka jednowymiarowego Herberta

Marcusego. Człowiek zbuntowany to ten, który ucieka od swojej jednowymiarowości.

Ostatnim referatem było wystąpienie mgr. Pawła Marcina Mazanki z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie nt. *Antropologia Johna F. Crosby'ego jako odpowiedź na współczesny nihilizm*. Prelegent rozpoczął swoje wystąpienie od osobistych spostrzeżeń dotyczących własnej pracy psychoterapeutycznej. Podkreślił, że coraz częściej pacjenci skarżą się na bezsens życia, brak motywacji do działania, doświadczenie pustki i absurdalności istnienia. Austriacki psychiatra i psychoterapeuta Viktor Frankl twierdził, że należy szukać w kulturze przyczyn tego, z czym przychodzą pacjenci do gabinetów psychoterapeutycznych. Jedną z odpowiedzi na współczesny nihilizm jest antropologia amerykańskiego myśliciela Johna F. Crosby'ego, który uważa, że podstawowymi kategoriami bytu ludzkiego są podmiotowość, nieudzielność i przygodność. Crosby podkreśla znaczenie wymiaru moralnego czynów ludzkich i zwraca uwagę na rolę solidarności społecznej. Amerykański myśliciel opowiada się za personalistyczną wizją bytu ludzkiego. Osoba ludzka należy do samej siebie. Jest celem samym w sobie, nigdy zaś jedynie środkiem do realizacji innych celów. Personalistyczna wizja człowieka stanowi skuteczne antidotum na różne formy nihilizmu.

Na zakończenie obrad sympozjalnych, po wspólnej dyskusji i inspirowanej wymianie zdań, zabrała głos prof. Ewa Podrez, która podziękowała prelegentom i wszystkim uczestnikom za udział w konferencji. Zwróciła także uwagę na konieczność dalszej współpracy między różnymi ośrodkami naukowymi krajowymi i zagranicznymi, która może przyczynić się do adekwatnej diagnozy filozoficznej współczesnych wyzwań kulturowych i cywilizacyjnych.

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

a.kobyliński@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2019.55.1.41

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

**SPRAWOZDANIE Z XVIII SYMPOZJUM FILOZOFICZNEGO
NT. FILOZOFIA DLA TEOLOGÓW, INSTYTUT TEOLÓGICZNY
IM. ŚW. JÓZEFA BILCZEWSKIEGO, LWÓW, 28 KWIECZNIA 2018 R.**

28 kwietnia 2018 roku w Instytucie Teologicznym im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie na Ukrainie miało miejsce XVIII Sympozjum Filozoficzne nt. *Filozofia dla teologów*. Konferencja naukowa została zorganizowana przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Teologiczny im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie, Rzymskokatolickie Towarzystwo Teologiczne na Ukrainie oraz Wyższe Seminarium Duchowne archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego.

Przed rozpoczęciem obrad sympozjalnych została odprawiona Msza święta, której przewodniczył bp Marian Buczek, od 2014 roku emerytowany biskup diecezji charkowsko-zaporoskiej obrządku łacińskiego na Ukrainie, w latach 2002–2007 biskup pomocniczy archidiecezji lwowskiej. Homilię wygłosił ks. dr hab. Andrzej Kobylński z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swoich rozważaniach dotyczących możliwości filozoficznego poznania Boga przywołał postać kard. Mariana Jaworskiego, który był arcybiskupem metropolitą Lwowa w latach 1991–2008. W filozofii religii uprawianej przez kard. Jaworskiego ważną rolę odgrywa dzieło niemieckiego myśliciela Romana Guardiniego (1885–1968), który w działalności naukowej kierował się zasadą „Pomagać przez prawdę” – *Helfen durch die Wahrheit*. Filozoficzna analiza fenomenu religii, wypracowana przez Guardiniego i Jaworskiego, stanowi ważną część współczesnej filozofii chrześcijańskiej, zakorzenionej w dziele św. Justyna Filozofa (100–165), który jest twórcą następującej maksymy: „Pan Bóg w trosce o upadły rodzaj

ludzki dał Hebrajczykom Prawo a Hellenom filozofię”. Harmonii między wiarą i rozumem potrzeba obecnie m.in. w społeczeństwie ukraińskim, w którym funkcjonuje wiele różnych kościołów, związków wyznaniowych, wspólnot religijnych, grup modlitewnych i sekt.

Po Mszy Świętej rozpoczęła się konferencja naukowa. Uczestników sympozjum powitał ks. dr Jacek Uliasz, dyrektor Instytutu Teologicznego im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie. Instytut został erygowany w 2009 roku i kontynuuje bardzo bogatą, uniwersytecką i naukową, tradycję Lwowa, który od kilku stuleci stanowi niezwykle ciekawą mozaikę wielu kultur i religii. Obradom sympozjalnym przewodniczył ks. dr hab. Kazimierz Mikucki, wykładowca filozofii we lwowskim Instytucie Teologicznym oraz w Wyższym Seminarium Duchownym archidiecezji lwowskiej.

Pierwszy referat nt. *„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię...”* – *filozoficzne spojrzenie na biblijny obraz stworzenia świata* wygłosił ks. prof. UKSW dr hab. Adam Świeżyński, prodziekan ds. jakości kształcenia Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swoim wystąpieniu poddał on analizie dwa pierwsze zdania Starego Testamentu: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 1–2). Prelegent stwierdził, że do interpretacji Pisma Świętego można wykorzystać pojęcia filozoficzne. Głębsza analiza filozoficzna czyni tekst biblijny żywym i inspirującym dla człowieka współczesnego. Egzegeza filozoficzna może stać się podstawą do dalszych analiz teologicznych.

Biblijne wyrażenie „niebo i ziemię” oznacza, że Bóg jest stwórcą wszystkiego – z nicości i nieokreśloności stwarza to, co istnieje. Bóg musi stworzyć na początku pustkę i nicość, pewną przestrzeń i możliwość, w której następnie pojawią się różne stworzenia. Profilami nicości są następujące dookreślenia: bezkształt, nieskończoność, niemożliwość, nieokreśloność. Bóg działa jako istota, która wszystko transcenduje – jest poza wszelkim bytem i niebytem. Jego działanie jest nieprawdopodobne, czyli cudowne. „Nieprawdopodobne” nie

oznacza, że jest to niemożliwe. Istotą aktu twórczego Boga jest stworzenie możliwości. Cud jest tym, co jest możliwe, ale nieprawdopodobne ze wszystkich możliwości, które są dostępne. Mamy prawo oczekiwać rzeczy nieprawdopodobnych, bo są możliwe i mogą się zdarzyć. To, co dla nas jest nieprawdopodobne, pojawia się, choć nam się wydaje, że to niemożliwe – w tym właśnie tkwi cudowny charakter stworzenia nieba i ziemi, świata i człowieka.

Drugim referatem było wystąpienie dr. Grzegorza Embrosa, prodziekana ds. studenckich Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, nt. *Postulacja w ochronie środowiska w kontekście celów zrównoważonego rozwoju*. Prelegent przypomniał, że istotą adekwatnej ochrony środowiska jest podkreślenie wzajemnych relacji między człowiekiem a jego otoczeniem. Wiąże się to z postulowaniem pewnych celów, aby człowiek przekształcał świat w sposób odpowiedzialny. W 2014 roku Organizacja Narodów Zjednoczonych opublikowała opracowanie pt. *The Road to Dignity by 2030: Ending Poverty, Transforming All Lives and Protecting the Planet*. Dokument ONZ zawiera plan zrównoważonego rozwoju naszej planety do 2030 roku.

O koncepcji zrównoważonego rozwoju mówi także wiele innych dokumentów krajowych i międzynarodowych. Na obecnym poziomie cywilizacyjnym możliwy jest rozwój zrównoważony, to jest taki rozwój, w którym potrzeby obecnego pokolenia mogą być zaspokojone bez umniejszania szans przyszłych pokoleń na ich zaspokojenie. Warto w tym miejscu podkreślić, że pojęcie zrównoważonego rozwoju pochodzi z leśnictwa, a stworzone zostało przez Hansa Carla von Carlowitza. Oznaczało ono pierwotnie sposób gospodarowania lasem polegający na tym, że wycina się tylko tyle drzew, ile może w to miejsce urosnąć, tak by las nigdy nie został zlikwidowany, by mógł się zawsze odbudować.

Opracowanie ONZ wskazuje 17 konkretnych zadań do realizacji dla całej ludzkości do 2030 roku. Dr Embros poddał analizie kilka wybranych celów odnoszących się do kwestii społecznych. Jeden z nich zakłada wyeliminowanie ubóstwa we wszelkich formach na całym świecie. Niestety,

dokument nie precyzuje, czym jest ubóstwo. Podobne niejasności łączą się także z zadaniem dotyczącym likwidacji głodu na świecie. Z pewnością w likwidacji głodu i ubóstwa pomagają promocja bezpieczeństwa żywnościowego i lepszego odżywiania oraz zrównoważonego rolnictwa. Ważne zadania do realizacji dotyczą także innowacyjności w gospodarce, rozwoju przemysłu, pokoju, sprawiedliwości czy globalnego partnerstwa na rzecz zrównoważonego rozwoju, którego istota tkwi w optymalizacji oddziaływań na środowisko i minimalizacji ryzyka.

Kolejnym wystąpieniem był referat prof. UKSW dr. hab. Jana Ciecucha, dyrektora Instytutu Psychologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, nt. *Cnoty i skłonności do grzechów w strukturze osobowości człowieka*. Na początku swego wystąpienia prelegent zwrócił uwagę na specyfikę badań psychologicznych, w których są stosowane metody empiryczne. Psychologia ogranicza swoje badania do wyjaśnienia zachowania człowieka. W wymiarze psychologicznym mogą być interpretowane także grzechy i cnoty. Grzech jest wykroczeniem przeciw rozumowi, prawdzie, prawemu sumieniu. Jest brakiem prawdziwej miłości względem Boga i bliźniego z powodu niewłaściwego przywiązania do pewnych dóbr. Rani on naturę człowieka i godzi w ludzką solidarność. Natomiast cnota jest habitualną i trwałą dyspozycją do czynienia dobra. Pozwala ona osobie nie tylko wypełniać dobre czyny, ale także dawać z siebie to, co najlepsze. Osoba cnotliwa wszystkimi swoimi siłami zmysłowymi i duchowymi dąży do dobra; zabiega o nie i wybiera je w konkretnych działaniach.

Psychologia, wyjaśniając zachowanie człowieka, szuka mechanizmów, uwarunkowań sytuacyjnych, różnic indywidualnych oraz uwarunkowań podmiotowych. Na przestrzeni ostatnich 20 lat ukształtował się kanon pięciu podstawowych wymiarów uwzględnianych w opisie osobowości: ekstrawersji, otwartości na doświadczenia, sumienności, ugodowości i stabilności emocjonalnej. Obecnie do interpretacji zachowania człowieka wykorzystuje się coraz częściej model dwóch wymiarów osobowości i model kołowy cech osobowości.

W jaki sposób w kołowym modelu struktury cech osobowości w ujęciu Lewisa Goldberga umiejscowić trwałą tendencję do

grzechów i cnót? Co mówią wyniki badań empirycznych? Prof. Ciecuch stwierdził, że badania potwierdzają istnienie psychologicznej łatwości popełniania grzechów głównych i psychologicznej łatwości posiadania cnót kardynalnych. Pewnego rodzaju konstelacje osobowości łączą się ze skłonnościami o charakterze moralnym. Konstrukcja osobowościowa warunkuje skłonność do grzechów i podatność na cnoty.

Czwarty referat wygłosił ks. dr hab. Andrzej Kobyliński nt. *Czy istnieje katolicyzm słowiański? Przyczyny i skutki współczesnej decentralizacji Kościoła katolickiego*. Prelegent stwierdził, że wielką szansą dla zachowania tradycji religijnej i kulturowej Europy Środkowo-Wschodniej jest mądre rozumienie obecnego procesu decentralizacji Kościoła katolickiego. Czym jest decentralizacja? Jak rozumieć katolicyzm słowiański? Jednym z najważniejszych elementów obecnej reformy Kościoła katolickiego jest jego decentralizacja. Można mówić dzisiaj o rozwoju procesu, który rozpoczął się w drugiej połowie ubiegłego wieku. Obecnie decentralizacja jest nie tyle spójnym projektem, ile formą uznania różnych nurtów istniejących w Kościele i próbą rozwiązania wielu napięć i konfliktów. Co jest istotą tego procesu? Decentralizacja oznacza mniej władzy Rzymu, a więcej kompetencji przekazywanych kościołom lokalnym. Od 2013 roku prowadzi się w Watykanie wiele dyskusji dotyczących możliwości przeniesienia niektórych uprawnień z dykasterii rzymskich na biskupów lokalnych i konferencje episkopatów.

Na przestrzeni dwóch tysięcy lat istniały bardzo różne modele funkcjonowania chrześcijańskiego życia kościelnego. Upraszczać problem można powiedzieć, że szczególnie od Soboru Trydenckiego (1545–1563) do Soboru Watykańskiego II (1962–1965) Kościół katolicki był bardzo scentralizowany. To znaczy, że w tym okresie bardzo akcentowano rolę papieży i Stolicy Apostolskiej. Najważniejsze kwestie dotyczące rozumienia prawd wiary i moralności były rozstrzygane w Rzymie. Katolicy na całym świecie poznawali swoją religię zasadniczo z tych samych książek i podręczników. Sakramenty święte były

sprawowane w ten sam sposób na wszystkich kontynentach. Istniała jedna ogólnościowa wersja religii katolickiej.

Głęboka zmiana nastąpiła po Vaticanum II. W drugiej połowie ubiegłego wieku katolicyzm na świecie stał się bardzo różnorodny. Nie chodzi tutaj o naturalne różnice związane z inkulturacją, czyli zakorzenieniem religii katolickiej w różnych kulturach, ale o głębokie zmiany odnoszące się do rozumienia prawd wiary i moralności. W Polsce oraz w innych krajach byłego Bloku Wschodniego dominuje zasadniczo konserwatywne rozumienie katolickich prawd wiary i moralności. W pewnym sensie można mówić w naszym regionie Europy o istnieniu odrębnej formy religijności, którą można nazwać katolicyzmem słowiańskim. Na czym polega jego specyfika? Wśród wielu charakterystycznych elementów religijności słowiańskiej można podkreślić m.in. zachowanie sakramentu spowiedzi, sprzeciw wobec religijnego błogosławienia par homoseksualnych czy negatywną ocenę komunizmu. Wydaje się, że w ramach procesu decentralizacji kościoły lokalne Europy Środkowo-Wschodniej mogą zachować swoją specyfikę.

Ostatnim wystąpieniem był referat dr. Andrzeja Waleszczyńskiego, wicedyrektora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, nt. *Prawa mniejszości a idea praw człowieka*. Prelegent zauważył, że z powodu kryzysu migracyjnego ponownie w domenie publicznej pojawiło się pojęcie praw człowieka i kategoria mniejszości. Czym są prawa człowieka? Czy ich podstawą jest prawo naturalne? Jak dzisiaj interpretujemy prawa człowieka, które zawsze powinny być uniwersalne, nietykalne, niezbywalne i nienaruszalne? Dr Waleszczyński stwierdził, że można wyróżnić dwa główne modele rozumienia praw człowieka: tradycję anglo-amerykańską, która kładzie nacisk na prawa jednostki, oraz tradycję kontynentalną, która zwraca szczególną uwagę na rolę społeczeństwa w określaniu podstawowych praw jednostki ludzkiej.

Pod koniec XX wieku powszechnie przyjmowaną typologią praw człowieka było rozróżnienie wypracowane przez czesko-francuskiego prawnika Karela Vasaka. Zgodnie z tym podziałem mówiono

o trzech generacjach praw człowieka. Prawa pierwszej generacji mają swoje źródło w prądach filozoficzno-kulturowych XVIII–XIX wieku i dotyczą praw osobistych i politycznych. Prawa drugiej generacji znajdują swoją genezę w ruchach społecznych i politycznych XIX–XX wieku i akcentują prawa gospodarcze, socjalne i kulturowe. Prawa trzeciej generacji zrodziły się w drugiej połowie XX wieku i dotyczą praw solidarnościowych (rozwój, pomoc humanitarna, współpraca międzynarodowa).

Od kilkunastu lat można mówić o narodzinach praw czwartej generacji, nazywanych także „nowymi prawami człowieka” (*new human rights*). Tego rodzaju prawa dotyczą przede wszystkim ochrony różnego rodzaju mniejszości. W odróżnieniu od praw człowieka poprzednich generacji, *new human rights* nie akcentują uprawnień człowieka o charakterze politycznym czy społecznym, lecz koncentrują swoją uwagę zasadniczo na kwestiach natury etycznej i światopoglądowej. Czy prawa grupowe są jeszcze prawami człowieka, które powinny być uniwersalne? Warto zauważyć, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku, będąca wielkim kompromisem wielu różnych tradycji filozoficznych i kulturowych, nie uwzględniła praw mniejszości.

Na zakończenie obrad sympozjalnych zabrał głos ks. dr Jacek Eliaz, który podziękował prelegentom i wszystkim uczestnikom za udział w konferencji. Szczególne podziękowanie zostało skierowane pod adresem prof. dr hab. Anny Latawiec, dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, która od wielu lat koordynuje organizację Sympozjów Filozoficznych we Lwowie. Zamknięcia konferencji dokonał bp Marian Buczek.

ANDRZEJ KOBYLŃSKI

a.kobylinski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
Wóycickiego 1/3, 01–938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2019.55.1.42