

PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENCKIEGO KOŁA
NAUKOWEGO FILOZOFÓW
WYDANIE SPECJALNE

Teizm i ateizm w filozofii i nauce

Pod redakcją:
Damiana Gruszczyńskiego
i Cezarego Kościelniaka

Adres redakcji:
Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89 c (sekretariat)
60-568 Poznań
e-mail: sknf@artemida. [amu.edu.pl](mailto:sknf@artemida.amu.edu.pl)

*

Wydawnictwo finansowane ze środków Instytutu
Filozofii UAM, Poznań

Projekt okładki: Urszula Kurzawa

Recenzenci tekstów studenckich:

Ks. Prof. dr hab. Ludwik Wciórka

Dr Piotr Śliwiński

Wydawca:

Studenckie Koło Naukowe Filozofów przy IF UAM.

Poznań

Skład, łamanie, druk:

Damian Gruszczyński

Oprawa: Zakład Introligatorski "B. Lewandowski"

Spis treści

| | |
|---|----|
| 1. Słowo od redakcji..... | 5 |
| 2. Leszek Nowak <i>O Bogu i światach boskich.....</i> | 7 |
| 3. Ks. Tomasz Węclawski <i>O ateizmie.....</i> | 23 |
| 4 Jan Tadeusz Jopek <i>Czy astronom może być chrześcijaninem?</i> | 35 |
| 5. Małgorzata Jaskólska, Jacek Kołtan <i>Pytanie o ateizm.....</i> | 55 |
| 6. Anna Poprawska <i>Bóg w twórczości Gustawa Heriinga - Grudzińskiego.....</i> | 69 |
| 7. Krzysztof Przybyszewski <i>Moja wizja ateizmu jako sposobu życia na płaszczyźnie porozumienia z „wierzącymi”</i> | 87 |
| 8. Cezary Kościelniak <i>Teologia a metafizyka.....</i> | 99 |

SŁOWO OD REDAKCJI

W lutym 1999 roku, studenci filozofii zorganizowali interdyscyplinarną konferencję pt. *Teizm i ateizm w filozofii i nauce*. Głównymi celami sesji była refleksja nad problematyką obecności, znaczenia i wpływu teizmu i ateizmu na różnorakie dziedziny wiedzy oraz poszukiwanie wspólnych płaszczyzn dialogu pomiędzy obojgiem stanowisk. Aby nasze rozważania prowadzić w szerokiej perspektywie, zaprosiliśmy przedstawicieli różnych nauk i światopoglądów. Wychodziliśmy z założenia, że tematyka teizmu i ateizmu, choć dotyczy się głównie teologii i filozofii, znacznie wykracza poza te dziedziny. Pytania o wiarę bądź niewiarę religijną i jej znaczenie obecne są również m.in. w literaturze i przyrodoznawstwie. Na naszą konferencję przybyli naukowcy i studenci reprezentujący: astronomię, polonistykę, socjologię, politologię, i wreszcie teologię i filozofię. Myślę, że interdyscyplinarna dyskusja okazała się o wiele bardziej płodna intelektualnie, niż gdybyśmy ją prowadzili li tylko w gronie filozoficznym.

Konferencja odbyła się w szczególnym miejscu - domu Duszpasterstwa Akademickiego na Jamnej. Położona w górach, z dala od dróg i odziana w zimową szatę okolica Jamnej podarowała nam wspaniałe warunki nie tylko pracy, ale i wypoczynku. Dom na Jamnej, na trzy dni stał się kuźnią intelektualną i miejscem dialogu.

Oddajemy do rąk czytelnika specjalny numer *Pretekstów*, prezentujący artykuły przygotowane na konferencję. Część pierwsza zeszytu zawiera teksty: prof. Leszka Nowaka ks. prof. Tomasza Węćławskiego oraz dr Tadeusza Jopka. Profesorowie przychylnie odnieśli się do naszej inicjatywy i pomimo, że nie mogli przybyć na Jamną, zgodzili się na opublikowanie swoich tekstów w niniejszym zeszycie. W części drugiej znajdują się artykuły zaprezentowane na Jamnej przez studentów. Każdy z

opublikowanych tekstów jest autonomiczny, tzn. nie odnosi się do pozostałych (jedynie tekst prof. Leszka Nowaka i Cezarego Kościelniaka odnoszą się do koncepcji metafizyki unitarnej). Wszystkie artykuły łączy podejmowany kontekst, który można wyrazić w haśle tytułu konferencji: teizm i ateizm.

Chciałbym w tym miejscu podziękować wszystkim, którzy wsparli nasze przedsięwzięcie. Przede wszystkim ówczesnemu Dziekanowi d/s Studenckich prof. Januszowi Wiśniewskiemu i ówczesnym Dyrektorom Instytutu Filozofii: prof. Janowi Suchowi i prof. Romanowi Kubickiemu za pomoc finansową. Ojcu dr Janowi Górze OP, za udostępnienie domu Św. Jacka na Jamnej i pełnemu zaufaniu jakiego udzielił organizatorom. Serdecznie dziękuję panu dr Piotrowi Przybyszowi za udzielenie niezbędnych rad organizacyjnych, ks. dr Adamowi Adamskiemu za uwagi krytyczne oraz wszystkim pracownikom nauki, którzy zyczliwie odnieśli się do naszych działań.

Cezary Kościelniak

Leszek Nowak

O BOGU I ŚWIATACH BOSKICH Przyczynek do metafizyki unitarnej

1. Problematyka tekstu

ROSZCZENIA LAPLASJAŃSKIE VS. ROSZCZENIA TEISTYCZNE. Zwykłą strategią postępowania właściwą doktrynom nieteistycznym w metafizyce jest strategia "laplasjańska": należy coś, jakiś mniej kontrowersyjny (domyślnie: mniej niż Bóg) byt założyć, przyjąć pewną jego charakterystykę i z niej wyprowadzić całą resztę metafizycznego uniwersum; jeśli zadanie się powiedzie, wówczas można za Laplaczem powtórzyć: założenie teizmu jest zbyteczne, uniwersum da się objaśnić bez tak kontrowersyjnej hipotezy.

Strategia ta wymaga jednak pewnych uściśleń i doprecyzowań. Co to właściwie znaczy, w filozofii, "kontrowersyjne"? "Budzące kontrowersje"? — a cóż w naszej dziedzinie ich nie budzi?. "Budzące szczególnie ostre kontrowersje"? — w różnych okresach czasu budzą kwestie różne, w XX w. pewnie bardziej kontrowersyjna niż kwestia istnienia Boga była np. kwestia sensu pojęcia sensu (językowego, kulturowego, etc). "Budzące szczególnie uzasadnione kontrowersje"? -- takie sformułowanie jest już nieprawomocne. Z góry bowiem zakłada ono to, co ma być dopiero dowiedzione: wyższą wiarygodność argumentacji "przeciw" (istnieniu Boga) niż "za". A przecież idzie o to, aby na to m.in. pytanie odpowiedzieć.

Nieco mniej oczywiste jest to, że strategia laplasjańska cokolwiek bezrefleksyjnie przechodzi nad dwoma

odmiennymi, choć pokrewnymi, pojęciami istnienia. W jednym "być" to tyle, co należeć do konstruowanego uniwersum metafizycznego. W drugim "być" to tyle, co spełniać przyjęty w danym systemie metafizycznym warunek (np. definicję) istnienia. Jeśli za Meinongiem odróżniać subsystowanie od istnienia, to pierwszy sens "bycia" to tyle, co subsystencja a drugi to tyle, co egzystencja. Stosunek między nimi jest taki, że cokolwiek istnieje subsystuje, ale nie na odwrót — są substystencje, które nie są egzystencjami. I owoż *wymóg laplasjański* może być rozumiany bądź tak, że nie daje się — z racji zbyteczności -- dopuścić substystencji Boga (*wersja mocna*), bądź tak, że nie daje się dopuścić egzystencji Boga (*wersja słaba*).

Rozróżnimy więc pomiędzy dwoma roszczeniami laplasjańskimi:

LI. Bóg jest zbyteczny jako element uniwersum metafizycznego (i nie subsystuje w tym uniwersum);

LII. Bóg jest zbyteczny jako element podzbioru istnień uniwersum metafizycznego (i nie istnieje w tym uniwersum);

Odpowiednio można by rozróżnić między dwoma roszczeniami *teistycznymi*:

TI. Bóg jest niezbędny jako element uniwersum metafizycznego (i subsystuje w tym uniwersum);

Przyznaję, że dotyczy to również niektórych wywodów w duchu laplasjańskim zawartych w [B&M], ss.333n.

III. Bóg jest niezbędny jako element podzbioru istnień uniwersum metafizycznego (i istnieje w tym uniwersum).

Z punktu widzenia założeń metafizycznych, za jakimi miałem już okazję optować (por. *Byt i myśl*, t.I, Poznań: Zysk, 1998, *Wprowadzenie I*; dalej w skrócie [B&M]) -- niezbywalnego, i nieodzownego dla naszej dziedziny, pluralizmu doktrynalnego — wszystkie te cztery stanowiska, od LI do TU, są prawomocne. A nie ma innego sposobu, by przekonać się, które z tych stanowisk jest bardziej trafne od alternatywnych niż ten po prostu, by porównać moc wyjaśniającą systemów metafizycznych realizujących roszczenia laplasjanizmu czy teizmu. A więc najpierw należy zrobić coś — zaproponować pewną wizję rzeczywistości lub zinterpretować wizje już podane - a potem dopiero osądzać.

A (hipotetycznie!) "osądzać" -- wbrew nieśmiertelnej, jak się okazuje, sofistycie filozoficznej —warto, a nawet należy. To przecież ważne, i ciekawe, dowiedzieć się, czy możliwe jest spójne i kompletne uniwersum metafizyczne bez Boga pojętego tak, jak się to normalnie rozumie. Kto mówi, że tak (pogląd LI), ten przesądza tym samym kwestię nieistnienia Boga (LI jest mocniejsze od LII). Równie ważne i ciekawe jest ustalenie, czy Bóg normalnie pojmowany jest (koniecznym) bytem, a więc mieści się ze swej istoty w wyróżnionym podzbiorze istnień uniwersum metafizycznego danego systemu. Kto twierdzi, że tak, a więc utrzymuje, że Bóg jest takim bytem (pogląd Tli), ten tym bardziej przesądza kwestię jego subsystemy (Tli jest mocniejsze od TI).

Zauważyć trzeba, że kto uznaje Boga za niezbędny element uniwersum metafizycznego (pogląd TI), jest więc teistą w sensie słabszym, ten może być laplasjanistą w słabszym sensie (pogląd LII). Można więc uważać, że Bóg jest nieodzownym elementem spójnego i kompletnego uniwersum metafizycznego, bo niemożliwa jest spójna i

kompletna teoria subsystemy bez wprowadzenia Boga do uniwersum metafizycznego. Można zarazem sądzić także, że ten akurat element uniwersum metafizycznego nie istnieje, a świadczy o tym fakt, iż możliwa jest akceptowalna teoria istnienia, która prowadzi do wniosku o nieistnieniu Boga. Można więc być słabym teistą i słabym laplasjanistą na raz.

Pytanie, które chciałbym tu rozważyć brzmi, czy jest tak w wypadku negatywistycznej metafizyki unitarnej. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że negatywistyczna metafizyka unitarna jest na raz teistyczna w sensie słabym i laplasjańska w takimże sensie. Świat doskonały (parafrazujący w ramach tej koncepcji tomistyczne pojęcie Boga) subsystemuje, bo jest elementem bytowości. i to niezbędnym, bo wynikającym z zasad konstrukcji tejsze.

PROBLEM TEKSTU. Problem wszakże w tym, iż w powoływanej monografii [B&M] samo pojęcie Boga parafrazowane jest niedość subtelnie. Tak. mianowicie, iż poszukuje się w uniwersum unitarnym konstrukt, który dziedziczy zwykle charakterystyki Boga (dokładniej, te z nich, jakie dają się w ogóle wyrazić w terminach unitarnych) na raz. A może wszak być tak. iż rozważa się owe charakterystyki z osobna poszukując wszystkich bytów, które spełniają choć jedną z nich. Niech charakterystykami boskimi będą B_1, B_2, \dots, B_n . Pierwsze pojmowanie Boga wyraża się w zadaniu: wskaż w swym uniwersum metafizycznym twór (element lub konstrukt nad uniwersum), który spełnia $B_1 \& B_2 \& \dots \& B_n$; A drugie — w zadaniu: wskaż w swym uniwersum metafizycznym twór (element lub konstrukt nad uniwersum), który spełnia /?, lub B_1 lub...lub B_n . Aby tej dystynkcji pojęciowej nadać szatę terminologiczną rozróżniać będziemy pomiędzy *Bogiem* a tym. co *boskie* w danym uniwersum metafizycznym.

Oczywiste, że to drugie zadanie jest ogólniejsze: Bóg jest bytem boskim, ale nie koniecznie na odwrót. Zawsze zaś warto, jeśli to tylko możliwe, odpowiadać na pytania bardziej niż mniej ogólne. Tym bardziej w tym wypadku. Ukrytą intencją pierwszego pojmowania Boga jest bowiem intencja monoteizmu. A to przecież problem dopiero: jest (subsystujej/istnieje jeden Bóg czy wielu? Nadto, intencja ta łącznie może zostać spaczona — wtedy, kiedy tak dobiera się charakterystyki boskie, iżby wyprowadzić się dało wniosek, iż jest (subsystujej/istnieje jeden tylko Bóg. W tym wypadku teza *ad hoc* o jedyności Boga nie jest już tezą filozoficzną, lecz banalną tautologią.

Otóż w niniejszym tekście chciałbym rozważyć też owo zadanie ogólniejsze, co pozwoli postawić na gruncie przyjętych tu założeń problem monoteizmu jako problem filozoficzny. Rzeczą jest jasną, iż na gruncie innych założeń odpowiedź mogłaby wypaść odmiennie. Które zaś założenia są trafne, a które nie — przesądzić z góry nie sposób. Wszystko, co można zrobić to gromadzić, "problem do problemu", jakieś w miarę jednolite i spójne odpowiedzi — w nadziei, że może, kiedyś "zbierze się miarka".

2. *Uniwersum unitarne*

Oto przyjęte tu założenia w drastycznym skrócie (szerzej [B&M]).

Pojęciem pierwotnym jest pojęcie *atrybutu*. Atrybuty to - - intuicyjnie - własności samoistne, a do tego proste, a więc takie, które nie są złożeniami innych własności. Przyjmuje się, że atrybut może być *określony* (pozytywnie lub. odpowiednio, negatywnie) bądź też zawierać *lukę* (przybierać może wartość neutralną). *Sytuacja* (sc. elementarna) polega na tym, iż atrybut występuje w

określonej mierze. Odpowiednio do tego, jaką z wartości atrybut przybierze mówimy o sytuacji *pozytywnej* (krótko: pozytyw), *negatywnej* (negatyw) lub *neutralnej* (*neutrum*). O sytuacji (pozytywnej, negatywnej czy neutralnej) polegającej na tym, iż atrybut⁴ przybiera wartość $+a$, $-a$ lub neutralną a_0 mówimy, iż jest rozpięta na atrybucie A ; oznaczamy ją jako A_a . Negatyw A_{-a} jest opozycją pozytywu A_a . Przyjmujemy, iż opozycja opozycji danej sytuacji jest tożsama z samą tą sytuacją. Zbiór wszystkich sytuacji określamy jako *bytowość*.

Niech dana będzie pewna przestrzeń atrybutów. Światem nazwiemy każdy zbiór sytuacji zawierający po jednej sytuacji z każdego atrybutu. Tak pojęty świat nie zawiera zatem jakiegokolwiek pary sytuacji opozycyjnych. Jest natomiast tak, że dla każdej sytuacji z dowolnego świata W bytowości jest w niej świat W , do którego należy sytuacja opozycyjna wobec danej. Odróżniamy:

I. *bezświaty* złożone wyłącznie z sytuacji negatywnych; wśród nich wyróżniamy *nicość*, a więc bezświat, którego negatywy przybierają najwyższe wartości ujemne;

II. *światy niedookreślone*, a więc zawierające co najmniej jedną sytuację neutralną; są to światy negatywno-neutralne, pozytywno-neutralne, pozytywno-negatywno-neutralne, a także jeden świat całkowicie niedookreślony (*świat nieokreślony*);

III. *światy określone normalne* zawierające wyłącznie pozytywy oraz negatywy;

IV. *światy pełne* złożone wyłącznie z sytuacji pozytywnych; wśród nich wyróżniamy *świat doskonały*, a więc taką pełnię, której pozytywy przybierają najwyższe wartości dodatnie.

Zbiór wszystkich światów to *uniwersum unitarne*. Bytowość obejmuje więc sytuacje logicznie wykluczające się (np. A_{+a} i A_{-a}), natomiast do światów należą jedynie sytuacje wzajem logicznie zgodne. Niesprzeczność nie jest więc kryterium bycia, jest natomiast kryterium rozdziału sytuacji z bytowości na światy.

Jak widać, uniwersum unitarne jest wieloświatowe (*pluralizm metafizyczny*), złożone z sytuacji, które dopiero konstituują przedmioty (*atrybutywizm*), dopuszcza sytuacje negatywne (a więc braki pozytywów), neutralne i pozytywne (a więc braki negatywów), włącznie z granicznymi wypadkami bezświatów, świata nieokreślonego i światów pełnych (*negatywizm metafizyczny*). Całe to uniwersum *subsystuje*.

Do tej charakterystyki uniwersum dołącza się definicję *istnienia*: coś istnieje, jeśli zawiera co najmniej jeden negatyw. Definicja ta prowadzi do wniosku o nieistnieniu światów nienegatywnych, a więc czysto pozytywnych (pełnych), a także światów pozytywno-neutralnych, jak również świata nieokreślonego. Uzasadnieniem intuicyjnym jest pewna interpretacja związku istotnościowego między atrybutami jako warunku dostatecznego dla ustąpienia pozytywu (a zatem wystąpienie jego braku, czyli odpowiedni negatyw). Świat istnieje w stopniu k to tyle, co k jest stosunkiem liczebności zbioru negatywów tego świata do ogółu jego sytuacji. *Najwyższy poziom istnienia* — jedność — mają więc bezświaty (wszystkie ich sytuacje jako negatywy wymuszają się wzajemnie), najniższy — zerowy -- światy pełne, pozytywno-neutralne i świat nieokreślony.

Interpretacja negatywności jako przejawu związku istotnościowego (w szczególnym przypadku przyczynowego) pozwala też utożsamić negatywność z *koniecznością* (a zatem pozytywność z *niemożliwością*), zaś neutralność z *obustronną możliwością*. *Poziom konieczności*

świata określony jest jako jego poziom istnienia (stosunek jego negatywów do ogółu jego sytuacji); bezświaty są więc w najwyższym stopniu konieczne. *Poziom niemożliwości* świata określony jest jako stosunek ogółu jego sytuacji pozytywnych do ogółu sytuacji na świat ten się składających; w najwyższym stopniu niemożliwe są więc światy pełne. Wreszcie *poziom wolności ontycznej* świata określany jest przez stosunek ogółu jego sytuacji obustronnie możliwych (tj. neutralnych) do całkowitej liczby składających go sytuacji. Najwyższy poziom wolności ontycznej — jedność — przysługuje światu nieokreślonemu, najniższy — zerowy — światom całkowicie określonym, już to negatywnie (bezświaty), już to pozytywnie (pełnie).

Interpretacja ta prowadzi też do wniosku, iż w uniwersum unitarnym daje się określić kierunek związków istotnościowych. Świat *W* jest mianowicie istotny dla ("jest przyczyną") świata *W'*. o ile ten ostatni ma wyższy poziom negatywności niż *W* (tj. w wyższym stopniu istnieje). Związek kauzalny podwyższa więc poziom konieczności skutku. Wobec tego *relacja przyczynowości międzyświatowej* ma dwa stany początkowe [*pierwsze przyczyny*] -- czystą pozytywność (zbiór światów pełnych) i czystą neutralność (świat nieokreślony), oraz jeden stan końcowy ("ostatnie skutki") — czystą negatywność (zbiór bezświatów).

3. Zagadnienie Boga w uniwersum unitarnym

KRYTERIA BOSKOŚCI. Bóg ma charakteryzować się pewnymi przymiotami wyrażanymi w rozmaitych kryteriach boskości. Spośród zazwyczaj wymienianych, w języku modeli Uli metafizyki unitarnej dają się sparafrazować następujące:

- (k) jest bytem najwyższym
- (kk) jest najbardziej konieczny
- (kkk) jest całkowicie wolny
- (vk) jest ostateczną ("pierwszą") przyczyną.

Bogiem w sensie metafizyki unitarnej jest konstrukt z, lub nad, uniwersum unitarnym, który spełnia wszystkie kryteria (k) — (vk) na raz". Pytania, które chcemy teraz rozważyć brzmią:

- czy (tak pojęty) Bóg subsystuje w uniwersum unitarnym?
- czy (tak pojęty) Bóg istnieje w uniwersum unitarnym?

LAPLAS.IANIZM CO DO KWESTII SUBSYSTENCJI BOGA
Rozpocznijmy od pierwszego z tych pytań. Strategia słabego teizmu (TI) oparta jest o supozycję, że prawdziwa jest pozytywna na nie odpowiedź, że tedy konstrukt spełniający

" Jest oczywiste, że w dyskursach teologicznych rozmaitego rodzaju przypisuje się Bogu znacznie więcej przymiotów, w tym takie, których na razie nie sposób sparafrazować na język metafizyki unitarnej. A może nawet i takie, ściśle religijne, przymioty co do których wątpić można, czy dadzą się kiedykolwiek na ten język sparafrazować. Może powstać zatem wątpliwość, czy aby mówi się o tym, o czym się utrzymuje, że się mówi, czy tedy "Bóg metafizyki unitarnej" jest aby na pewno "Bogiem języka naturalnego", którego istnieniem jesteśmy zainteresowani. To zależy poniekąd od wyników, do jakich dojdziemy. Jeśli będą negatywne, a więc okaże się, że Bóg w sensie warunków (k)~ (vk) nie subsystuje czy nie istnieje, wówczas poszerzenie tej liczby przymiotów nic nie da: co nie spełnia krótszej liczby warunków, nie spełnia też dłuższej. Jeśli natomiast wyniki będą pozytywne, a więc okaże się, że Bóg w rozumieniu warunków (k)-- (vk) subsystuje czy istnieje, wówczas nie wynika stąd wcale, że poszerzenie owej listy przyniesie podobnie pozytywny rezultat

na raz wszystkie cztery warunki daje się odnaleźć w rozważanym uniwersum. Odpowiednio strategia słabego laplasjanizmu (LI) oparta jest o supozycję przeciwną.

W uniwersum unitarnym odpowiedź na to pytanie nie przedstawia szczególnych trudności, albowiem przymioty (k) i (kv) są sprzeczne. Z definicji, świat W jest całkowicie konieczny wtw podstawa świata W zawiera wyłącznie sytuacje konieczne, co — jak pamiętamy — sprowadza się do tego, że świat ten (ściślej, jego podstawa) zawiera wyłącznie negatywy. Światami całkowicie koniecznymi są tedy tylko i wszystkie bezświaty. Z definicji jednak, świat W jest całkowicie wolny wtw każda jego sytuacja jest obustronnie możliwa, co — jak pamiętamy — sprowadza się do tego, iż jest sytuacją neutralną. Jedynym światem całkowicie wolnym jest zatem świat nieokreślony. Świat ten nie jest jednak konieczny, bo nie jest bezświatem. I nie może być koniecznym, bo żaden negatyw nie jest sytuacją neutralną. Supozycja, że istnieje świat, który spełnia kryteria bytu koniecznego (kk) i całkowicie wolnego (kkk) zarazem jest więc sprzeczna.

Kryteria (kk), (kkk) nie wyróżniają więc jednego świata. Więcej, kryteria te wyróżniają światy poniekąd przeciwstawne. Świat W jest wszak wolny w stopniu n wtw n to stosunek liczebności iloczynu zbioru sytuacji neutralnych ze światem W do liczebności ogółu sytuacji składających świat W . Ponieważ p jest nieokreślona wtw (wtedy i tylko wtedy, gdy p jest obustronnie możliwa, a więc ani konieczna, ani niemożliwa, przeto dla świata nieokreślonego poziom wolności jest najwyższy, równy 1. natomiast dla nicości poziom wolności jest najniższy, równy 0. bo sytuacji nieokreślonych w ogóle tam nie ma. Nicość jest maksymalnie konieczna i minimalnie wolna, nie spełnia więc kryterium (kkk). Co spełnia w najwyższym stopniu warunek bycia

bytem koniecznym spełnia w stopniu najniższym warunek bycia wolnym.

LAPLASJANIZM CO DO KWESTII EGZYSTENCJI BOGA Z wniosku o niesubsystowanie Boga tak parafrazowanego wynika wszakże wniosek o jego nieistnieniu. Jak pamiętamy, co istnieje, subsystuje, a zatem, co nawet nie subsystuje, tym bardziej nie istnieje. Do tego samego wniosku prowadzi definicja istnienia. Wszak kryterium bycia ostateczną przyczyną (vk) pociąga, jak wiemy, że nosiciel tego przymiotu jest bądź jednym ze światów pełnych bądź jest światem nieokreślonym. Z definicji istnienia mamy zaś, że istnieją tylko światy nienegatywne. W takim razie ani światy pełne, ani świat nieokreślony nie istnieją. Gorzej — istnieją w stopniu najniższym. W stopniu najwyższym istnieją natomiast bezświaty, które dla odmiany są jeno "ostatecznymi skutkami*" (w konsekwencji, przyczynami w ogóle niczego być nie mogą). Co spełnia kryterium (vk) w stopniu najwyższym, spełnia kryterium (k) w stopniu najniższym, i odwrotnie: co spełnia kryterium (k) w stopniu najwyższym, spełnia kryterium (vk) w stopniu najniższym. W metafizyce unitarnej potwierdzony jest nie tylko laplasjanizm słaby (LI), ale i nawet, z osobna, laplasjanizm mocny (LII)

Przynajmniej jest tak dla uniwersum unitarnego. Czy jest tak w uniwersum rzeczywistym, czymkolwiek ono jest, nie wiadomo. Ale też nie ma innego sposobu, by się o tym dowiedzieć niż budowanie (*resp.* wykorzystywanie dla tego celu) tyłu metafizyk, ile jest tylko możliwe i porównywanie ich mocy wyjaśniającej. Ta, która wyjaśni najwięcej zagadek filozoficznych będzie dawała także najbardziej wiarygodną odpowiedź i na pytania tu rozważane. Z metafizyki unitarnej wynika wszakże odpowiedź negatywna, tak na pytanie o to.

czy Bóg (pojęty jako spełniający kryteria (k)-(kv)) subsystuje. jak i -- tym bardziej — na pytanie, czy istnieje.

4. *Nie ateizm, lecz politeizm metafizyczny*

SPRZECZNOŚĆ WEWNĘTRZNA MONOTEIZMU. Zagadnienie monoteizmu jest to pytanie, czy kryteria boskości wyróżniają jeden konstrukt, czy nie. A stanowisko monoteizmu to bądź teza słabsza:

(mon. słaby) subsystuje jeden nosiciel kryteriów boskości,

bądź silniejsza:

(mon. mocny) istnieje jeden nosiciel kryteriów boskości.

Z wywodów poprzedniego paragrafu wynika, że po parafrazie unitarnej oba te stanowiska są sprzeczne wewnątrznie. Nie znaczy to jednak, by sprawa bytów spełniających kryteria boskości ulegała w ten sposób w metafizyce unitarnej zamknięciu.

ŚWIATY BOSKIE. Możemy wszak pytać nie tylko o konstrukt spełniający wszystkie kryteria boskości na raz (Boga, jak to sparafrazowaliśmy), ale i o zbiór konstruktów spełniających co najmniej jedno z kryteriów boskości (k) — (vk). Zmieniając "i" na "lub" w pytaniu o parafrazę zjawiska boskości natrafiamy wszakże na trudność poniekąd przeciwną do rozważanej powyżej. Oto okazuje się, iż światów spełniających poszczególne kryteria brane z osobna jest całe mnóstwo (np. do roli "najwyższego bytu" kandydują

wszystkie bezświaty, a do roli "ostatecznej przyczyny" wszystkie pełnie plus świat nieokreślony). Jest wszak mnóstwo światów w bytowości. Pewne światy są jednak w naturalny metafizycznie sposób wyróżnialne w kategoriach unitarnych. Co znaczy owa "naturalność", trudno w ogólny sposób powiedzieć. Może to, iż są one "pierwszymi poprzednikami" relacji spójnych w całym tym uniwersum? Nie rozstrzygajmy tej sprawy tutaj, bo i czas i miejsce nie po temu, a intuicyjnie wydaje się rzeczą zupełnie oczywistą, że są trzy światy naturalne w bytowości:

- nicość (N!)
- nieokreśloność (NE!)
- doskonałość (D!).

Nazwijmy *światem boskim* świat, który jest (1) metafizycznie naturalny i (2) spełnia co najmniej jedno kryterium boskości (k - vk).

REFUTACM METAFIZYCZNEGO ATEIZMU Nazywajmy też *metafizycznym ateizmem* pogląd, iż kryteria boskości nie są spełnione przez żaden byt, czyli że nie ma światów boskich. W parafrazie unitarnej znaczyć to może dwie rzeczy, szerszą:

(ateizm *s.l.*) nie subsystuje cokolwiek, co spełnia przynajmniej jedno kryterium (k)– (vk)

lub węższą:

(ateizm *s.s.*) nie istnieje cokolwiek, co spełnia przynajmniej jedno kryterium (k)– (vk).

.1 LIŻ z dotychczasowych wywodów wynika, że istnieje (a więc i subsystuje) byt konieczny, spełnione jest więc w uniwersum unitarnym kryterium (k). Nie istnieje co prawda, ale

subsystuje świat całkowicie wolny (a mianowicie, świat nieokreślony), spełnione jest więc także kryterium (kv). I choć wystarcza to dla odrzucenia monoteizmu jako doktryny trafnej w uniwersum unitarnym, to starcza to także dla odrzucenia ateizmu dla tego uniwersum.

IDEA POLITEIZMU UNITARNEGO Dowodzi to natomiast prawdziwości politeizmu dla uniwersum unitarnego. I tu odróżnimy dwa warianty tego poglądu:

(pol. słaby) subsytuje wiele światów boskich

(pol. mocny) istnieje wiele światów boskich

Każdy ze światów naturalnych spełnia jakieś kryteria boskości: nicość (N!) jest najwyższym bytem i to najbardziej koniecznym; nieokreśloność (NE!) jest ostateczną przyczyną i jest najbardziej ontycznie wolna; doskonałość (D!) jest ostateczną przyczyną. Dwa więc światy boskie spełniające po dwa kryteria boskości odnajdujemy w uniwersum unitarnym: nicość (N!) i świat nieokreślony (NE!). Jeden świat - doskonałość (D!) -- spełnia jedno kryterium boskości. Otrzymujemy więc w podsumowaniu następujące wnioski:

| światy \ kryteria | k | kk | kkk | kv |
|-------------------|---|----|-----|----|
| nicość | 1 | 1 | 0 | 0 |
| nieokreśloność | 0 | 0 | 1 | i |
| doskonałość | 0 | 0 | 0 | 1 |

Jak widać, uniwersum unitarne dowodzi tezy politeizmu słabego. Jednocześnie odrzuca ono tezę politeizmu mocnego - - jeden wyłącznie ze światów naturalnych (nie tylko subsystuje, ale i) istnieje. Mianowicie nicość. A więc świat bez sytuacji pozytywnych ani neutralnych, świat, w którym występują tylko nagie, nie przysłonięte jawą faktów, wzajemne związki między wszystkimi atrybutami. Jest jeden tylko taki świat naturalny. Ten to świat przypomina, jak miałem to już okazję pokazywać Boga Mistrza Eckharta.

5. *Konkluzje*

Oto więc konkluzje niniejszego tekstu:

- (1) Bóg nie subsystuje w uniwersum unitarnym;
- (2) Bóg nie istnieje w uniwersum unitarnym;
- (3) trzy światy boskie - nicość, nieokreśloność, doskonałość — subsystują w uniwersum unitarnym;
- (4) spośród światów boskich istnieje w uniwersum unitarnym tylko nicość.

Rzecz jasna, tezy te są twierdzeniami pewnego systemu metafizycznego, uchodzić więc mogą — jeśli nasza argumentacja jest poprawna — za tezy co najwyżej dla uniwersum dyskursu tego systemu. W stosunku do uniwersum rzeczywistego są one natomiast hipotezami, niczym więcej. I nie mogą być niczym innym. Podobnie z tezami monoteizmu czy ateizmu metafizycznego. Każda z nich może być tezą dla własnego uniwersum metafizycznego, ale dla rzeczywistości rzeczywistej jest jeno hipotezą. I dobrze, przynajmniej jest z czego wybierać.

Wracając do problematyki początku tego tekstu zauważamy, iż u podstaw tez (1), (2) leżą, odpowiednio.

roszczenia laplasjańskie (LI, LII) odnoszone do Boga w parafrazy unitarnej; tezy te odrzucają więc, rzecz jasna, roszczenia teistyczne (TI, TU) odnoszone do tej samej parafrazy. Inaczej z drugim pojęciem — boskości. U podstaw konkluzji (3) leży roszczenie (TI) odniesione do subsystemy boskich. Natomiast u podstaw tezy (4) leży zgoła roszczenie (TII) tamże odniesione.

Jak zatem nazwać taki zestaw tez, jak (1) ~ (4)? To już doprawdy najmniej ważne, w każdym razie tak długo, jak długo używa się słów "Bóg", "boski", "istnienie", itd. w znaczeniu określonym w ramach założonej tu koncepcji metafizycznej, i w żadnym innym, jak długo zatem traktuje się (1) — (4) jako (jedne z licznych możliwych) hipotezy na temat tego, co jest, i to po to wyłącznie, by oszacować (mocno z gruba, bo inaczej się nie da) ich wartość poznawczą. Kto by natomiast chciał w miejsce tych pojęć unitarnych wstawiać inne, argumentując np. że stosownych słów "nie można wrywać z ich kulturowego, historycznego, aksjologicznego itd." kontekstu, ten dowiódłby, iż nie interesują go kwestie metafizyczne związane z pojęciami, lecz tylko perswazyjne wiążące się ze słówkami. Te ostatnie wszakże mnie z kolei nie interesują. Nic a nic, i w żadną stronę. Pan Bóg — istnieje, czy nie - jest zawsze czymś niezmiernie fascynującym, natomiast Jego kapłani — nie koniecznie. Zaś co do legitymizujących się Nim zinstytucjonalizowanych kościołów, to bywają okresy historyczne, w których jest zgoła przeciwnie.

O ATEIZMIE

Chciałbym tu powiedzieć kilka słów o dwu doświadczeniach z ateizmem - o takim, które rozumiem, i takim, którego nie rozumiem, chociaż bardzo bym chciał. Ateizm, który rozumiem, jest mniej lub bardziej ukrytym momentem wiary w Boga. Razem z Eberhardem Jungelem nazywam go „bliźniaczym bratem wiary”. Mówi się o nim stosunkowo niewiele - zapewne z powodu ideologicznego obciążenia samego słowa „ateizm”. Ale samo to słowo nie jest najbardziej istotne. Istotny jest moment takiego wewnętrznego wymagania wiary, że staje ona przeciw każdemu tworzonemu przez nas, każdemu opanowanemu i obłąskawionemu przez nas pojęciu Boga. O tym zatem chciałbym dzisiaj też coś powiedzieć. Muszę jednak zacząć od ateizmu, którego nie rozumiem. Zamiast próbować wytłumaczyć, o jaki to ateizm mi chodzi, posłużę się słowami z samego środka zjawiska:

Nie jestem (...) agnostykiem, czyli kimś nie mającym wyrobionego zdania co do istnienia Boga. Jestem ateistą, a mianowicie kimś przekonanym, że w świetle tego, co wiemy o dostępnej nam w doświadczeniu rzeczywistości, hipoteza o nieistnieniu istoty będącej stwórcą świata, nakierowującej jego ewolucję ku jakimś przyswiecającym jej celom, a nadto może jeszcze otaczającej pełną miłości opieką ogół zdolnych do cierpienia lego świata mieszkańców, jest wiarygodna aż do stopnia tzw. praktycznej pewności, czyli w najwyższym stopniu osiągalnym dla hipotez empirycznej. W światopoglądzie moim nie ma też miejsca na jakiś tzw. nieosobowy "absolut", od którego istnienie i jakość świata miałyby być jakoś zależne. '

Por. Węclawski T. „*Sem contra Denni nisi Dens ip.se.* Czy ateizm Jest bliźniaczym bratem wiary? ". Znak 477, 1995. str 67-75

~ Helena Eilstem w odpowiedzi na ankietę „Znak” „*Christiis Ir oczach niechrześcijan*” - „Znak” 521 (10) 1998. str 26

Nie to, żebym nie rozumiał tych słów albo świata, który one przedstawiają. Nie rozumiem tylko połączenia słowa „ateizm” ze statusem empirycznym i teoretycznym „hipotezy o nieistnieniu istoty będącej stwórcą świata, nakierowującej jego ewolucję ku jakimś przyswiecającym jej celom, a nadto może jeszcze otaczającej pełną miłości opieką ogół zdolnych do cierpienia tego świata mieszkańców”. Być może niezrozumienie takie dyskwalifikuje mnie jako referenta tej sprawy. Zajmę się nią zatem jedynie od zewnątrz, na zasadzie swego rodzaju „obstukania” terenu - pod hasłem

Ateizm obliczalny i nieobliczalny

Zacznę od dwu anegdot. Obie będą z dość dobrze mi znanego kręgu kultury czeskiej. Uciekam się do niego także dlatego, że znajduję w nim wielu zupełnie obliczalnych i całkiem nie ideologicznych ateistów (nierównie więcej niż w Polsce). Anegdota pierwsza jest żydowska i związek ze sprawą ma nieco przewrotny:

„Pan Krauskopfjechał podmiejskim pociągiem do domu do Małej Paki. Naprzeciw niego siedział jakiś poważny pan i czytał gazetę.

„Go by ten pan miał do roboty’ w Małej Pace!-” - zastanawia! się pan Krauskopf. ..Dlaczego jedzie właśnie do Malej Paki!’

„Czyżby to był komiwojażer od Epsteina i jechał do Naczernego^o - Gdzie tam! Przecież Naczerny już zrobił zakupy na sezon wiosenny. ”

„Czy by to może był doktor Lagus i jechał w sprawie żołądka pani Deutschmannowej? - Ale przecież pani Deutschmannowej już nic nie jest. ”

„Stop! - Pani Reichów a była w Pilznie i tam się poznała z jakimś technikiem dentystrycznym. Czyżby to był ten? - Nie! Przecież on za nici tu nie przyjedzie. U nas się wszystko widzi...”

„Już to mam! - Że też od razu na to nie wpadłem. Waliccy dostali spadek. A ten pan jedzie do nich w sprawie testamentu. To jest mecenas Szczedivy z Winograd. ”

Pochylił/ się do nieznanego pana. zjął z galanterią

kapelusz i powiada: „Uszanowanie, panie mecenasie Szchedry!”

„Skąd Pan mnie zna? - zdziwił się ten pan.

„Ja Pana w ogóle nie znam. Ja sobie Pana wyliczyłem!”

Anegdota druga jest prawdziwa i dotyczy porządnego, dziewiętnastowiecznego ateizmu naukowego i pozytywistycznego. Są to słowa Karla Čapka wypowiedziane do żony po śmierci ojca pisarza:

„*«Biedny tata,» zahuczał z oczyma utkwionymi we własnych żywych i pięknych rękach - «On był wspaniałym i rozsądnym ateistą, musiało mu być ciężko w tych ostatnich dniach. Tak w nic nie wierzyć, tylko we własny zanik, myślę, że to by mi się, mówię z całą skromnością nie udało. Tata me wierzył, jak wielu lekarzy, a ja mu często mawiałem: czekaj tato, ty się dopiero zezłosisz, kiedy umrzesz i zobaczysz, że wciąż jeszcze jesteś.»* ”

Przytaczam obie te anegdoty, ponieważ z ich pomocą mogę najłatwiej pokazać, czego i dlaczego nie rozumiem w świecie, w którym sprawa ateizmu sprowadza się do weryfikacji pewnej hipotezy albo do opisu takich czy innych zjawisk z dziedziny historii idei lub z zakresu antropologii kulturowej czy jeszcze innych pod ogólnym hasłem: „bądźmy poważni - bądźmy rozsądni”. Sądzę, że odruchowe rozumienie takich anegdot natychmiast wyprowadza nas na inną płaszczyznę rozmowy, na której ateizm też musi być czymś innym. Oczywiście można pozostać na płaszczyźnie poważnych i nieco oschłych pytań światopoglądowych i przyjąć związaną z nimi konwencję rozmowy. Można to zrobić także w ramach teologicznej refleksji chrześcijańskiej - na przykład tak jak Eugen Biser:

./. *Kto myśli o bycie „absolutnie koniecznym”. wpada w wir idei. która wciąga w siebie całą realność - a myśląc Ja w najlepszym razie pozostawia jako „to, co zostało ze świata”. Wiedzie tedy niewątpliwie mocna droga do Absolutu, ale już nie z powrotem od niego do świata rzeczy uwarunkowanych. Trudno się dziwić, że filozofia poheglowska w takiej mierze, w jakiej uświadamiała sobie skrytą negatywność heglowskiego pojęcia rzeczywistości skończonej, odrzucała myśl o tym, co boskie i absolutne, by móc uratować to. co skończone.*

jako dane pozytywnie.

2. W nie mniej trudne położenie wprowadza myśl teologiczną pojęcie kontyngencji świata. Oczekiwanie, że świat pomyślany od strony Boga, jako Jego skończone odbicie, pozwoli rozpoznać pełny blask Absolutu, w spotkaniu z konkretnym światem zostaje gruntownie zawiedziona. Na świat ani nie pada przemieniający blask wspałości Boga, ani też nie rozbłyska on [świat] własnym światłem. Przyczyną takiego zawodu jest schemat myślowy, według którego teologia tłumaczy odniesienie Stwórcy do stworzenia. Błąd tkwi w samej zasadzie. To, co jawi się spojrzeniu teologicznemu, jest jedynie cieniem rzucanym przez Boga, ale już nie tym, na co pada ów cień. Teologiczne pojęcie świata jest zatem naznaczone wyraźnym akosmizmem, który następnie z nieuchronną konsekwencją prowadzi przez „sekularyzację” do ateizmu, i trendu tego nie jest w stanie zatrzymać także odpowiedź w postaci „teologii rzeczywistości ziemskich”. Przede wszystkim zaś, takie pojęcie odniesienia Boga do stworzenia nie może sprostac powadze Krzyża i śmierci.

3. Probieżem teologii jest antropologia - to przez nią ukazuje się jednoznacznie, co myśl teologiczna osiąga, a w czym zawodzi. Jeśli więc (wychodząc od biblijnego słowa o stworzeniu człowieka na obraz Boga) interpretujemy człowieka jako „małego Boga”, zredukowanego do wymiarów skończonej egzystencji, decydujące pytanie o człowieczeństwo człowieka, o jego prawo do własnego życia i jego autonomię pozostaje otwarte. Miejszem podobieństwa człowieka do Boga jest według interpretacji augustyńskiej to, co odróżnia człowieka od innych istot żywych: jego rozum. Stąd jednak argumentacja prowadzi do trzeciej i najbardziej fatalnej aporii myśli teologicznej: przez posiadanie rozumu człowiek jest nie tylko podobny do Boga, ale ma udział w Bożym istnieniu. Przyznano mu wielkość, która go przyniosła, żeby nie powiedzieć unicestwiła. Prowadzi to w konsekwencji do zniekształcenia interpretacji teologicznej tak kluczowych pojęć

biblijnych jak objawienie i laska.

Skoro jednak można i trzeba mówić o związku poznania Boga z całością naszego poznania, można też przyjąć, że związek ten nie jest dla całości naszego poznania bez znaczenia - i to niezależnie od tego, czy sami określamy nasz światopogląd jako teistyczny czy jako ateistyczny, i od tego, o jaką część naszego poznania chodzi. Taki stan rzeczy należy potraktować jako wyjaśnienie i zarazem ostrzeżenie - nie tylko dla teologów, ale dla wszystkich, którzy stawiają pytanie o możliwość poznania istnienia lub nieistnienia Boga. Jeśli poznanie Boga naturalnymi siłami ludzkiego rozumu jest możliwe, to jednak nie jest to możliwość „sama w sobie” - możliwość izolowana od całości naszego ludzkiego doświadczenia (w tej konkretnej postaci, w jakiej każdy z nas go dokonuje) - a zatem od wszystkich innych naszych możliwości i niemożliwości. Być może należałoby teraz pójść jeszcze o krok dalej i powiedzieć, że jest to możliwość tak czy inaczej *uwarunkowana* wszystkimi innymi naszymi możliwościami i niemożliwościami. Gdyby tak rzeczywiście było, łatwiej byłoby też zrozumieć, skąd wywodzi się - w większości wypadków praktycznie niepokonalna - przepaść między intelektualnie uczciwym przekonaniem o poznawalności Boga, a równie uczciwym agnostycyzmem i ateizmem. Czy bowiem przekonanie o możliwości poznania Boga siłami naturalnego rozumu nie pojawia się zazwyczaj w praktycznym i doświadczalnym związku z poznaniem Go na innych drogach (przede wszystkim w doświadczeniu symbolicznym i w społecznym doświadczeniu wiary)? Czy z drugiej strony nie jest też tak, że intelektualnie uczciwy agnostycyzm wiąże się zazwyczaj z osłabieniem a ateizm wprost z brakiem takiego pozaintelektualnego doświadczenia? Formułuję ten pogląd bardzo ostrożnie i nic bez wątpliwości. Jest to jedynie częściowe i z pewnością niewystarczające tłumaczenie trudności, o której tu mowa.

W każdym razie wydaje się, że warto tej sprawie poświęcić więcej uwagi.

Ateizm jako bliźniaczy brat wiary

Hasło „Bóg ateistów” można zrozumieć na dwa zasadniczo różne sposoby. Można mianowicie zapytać, jakiego to Boga ateści odrzucają - i konsekwentnie, jaki powinien czy nawet musi być w ich oczach Bóg, żeby został odrzucony. Można też wtedy się zastanawiać, **jak** bardzo ateista potrzebuje (odrzuconego) Boga tworząc lub tylko uświadamiając sobie obraz świata i siebie samego. Jednak kto w ten sposób pyta o „Boga ateistów”, a sam pozostaje przy tym człowiekiem wierzącym, bywa stosunkowo łatwo kuszony, żeby wykazać, że ten odrzucony przez ateistów Bóg nie jest Bogiem prawdziwym, że z żywym Bogiem Objawienia nie ma wiele lub nawet nic wspólnego. Tak rzeczywiście może być i zazwyczaj pewnie tak bywa, a jednak tę drogę wolę teraz uznać za pokusę i nie chciałbym na nią wchodzić.

Pytanie o „Boga ateistów” można bowiem zrozumieć także inaczej. Są myśliciele i teologowie chrześcijańscy, którym można postawić zarzut ukrytego lub nawet jawnego ateizmu - nie z powodu jednoznacznej negacji Boga, ale dlatego, że tak *radikalnie inaczej* mówią o Bogu, tak zasadniczo zmieniają istotne elementy tradycyjnego wyobrażenia i języka o Bogu, że skutkiem wydaje się ateistyczne odrzucenie Boga albo przynajmniej tego, „co wszyscy nazywają Bogiem”. Sami oni niekoniecznie uznają się za ateistów - jeśli zaś nawet mówią o swoim ateizmie, są gotowi uznać go za istotny element chrześcijaństwa jako dziejowego „kresu religii”: za brata bliźniaczego wiary w Chrystusa ukrzyżowanego.⁴ Ten ateizm można nazwać „ateizmem w imię Boga samego” - bowiem postępuje on konsekwentnie za niepokojącą intuicją, której Goethe dał wyraz w słowach: „nemo contra deum nisi deus ipse” - „sam tylko Bóg przeciwko Bogu”.⁵ Dorothee Sölle:

..Bóg jest symbolem naszej nieskończonej zdolności kochania. Mowa tu o czymś, o czym teologia prawie już nie odważa się mówić, ponieważ nastawiła się na to. co Bóg nam daje. przynosi, przyrzeka, lub czego nam

⁴ pui Eberfaard Jilngel. *Goli ais Geheimts eter Weil*, Tiibingen 1977. str 1 35

⁵ Juliann Wolfgang von Goethe. *Dicftung mul Wa iirtieii*. Ks 20

odmawia; mowa o miłości do Boga, jednakże do takiego, który nie jest czymś gotowym ponad nami, ale jak wszystko, co kochamy, dopiero się staje. " 6

Przytaczam te słowa, ponieważ ukazują w symbolicznym skrócie istotne wymiary problemu, który sobie stawiam. Jest to wypowiedź teologa i zarazem wypowiedź o teologii. Jest to więc wypowiedź teologiczna, ale jej punktem wyjścia jest słowo, które w ustach teologa brzmi niepokojąco - „Bóg jest symbolem naszej nieskończonej zdolności kochania”. Prawie nie można powstrzymać się od pytania: Czy *tylko* symbolem? I czy naprawdę symbolem czegoś, co w istocie jest *nasze* - choćby to miała być „nasza nieskończona zdolność kochania”? O jakim Bogu tu mowa? Czy jest to jeszcze Bóg chrześcijańskiej teologii, czy może już tylko próżne imię Boga, wypowiedane z perspektywy postchrześcijańskiego ateizmu (który z takich czy innych względów zachowuje jeszcze sztafaż tradycyjnego języka wiary)? Otóż pytanie o „Boga ateistów” wydaje mi się dobrą okazją do przyjrzenia się również źródłu i znaczeniu takich wątpliwości - to znaczy do przyjrzenia się wyzwaniu ateizmu jako *wewnętrznemu*, a nie tylko *zewnętrznemu* problemowi chrześcijańskiej wiary i teologii. To właśnie chciałbym teraz na moment zaproponować. Sądzę, że postępując tak nie tylko nie porzucam mojego właściwego zadania - refleksji nad ateizmem i niewiarą z perspektywy wiary, ale jak mi się wydaje podejmuję jego najważniejszą część.

Siła tradycyjnej pozytywnej teologii ukazującej Boga w Jego wspaniałości, pięknie, majestacie, wszechmocy i pełni okazuje się częściej niż myślimy pozorna i złudna. Żeby pokazać, jak bardzo, muszę teraz powiedzieć o pewnym zwykle skrywanym przeżyciu i związanym z nim męczącym podejrzeniu. Już raz o tym napisałem, tu powtórzę. A ponieważ nie są to sprawy, o których roztropni chrześcijanie zwykli rozprawiać publicznie, chciałbym, żeby to, co powiem, zostało przyjęte najpierw po prostu tak, jak zostanie powiedziane, jako nie do końca przemyślany sygnał i znak czegoś, o czym bardzo trudno mówić w sposób dostatecznie jasny, zrównoważony i uporządkowany. Wydaje mi się

mianowicie, że znam dobrze i od bardzo dawna to dziwne, niejasne i niepokojące poczucie, że wszystko, co nam mówią O Bogu i co my sami na co dzień powtarzamy o Nim za innymi, wcale nie jest prawdą - a przynajmniej nie jest prawdą tak, jak zdawało się nam, że prawdą być powinno. Odkąd to poczucie znam, nie mogę nie pytać samego siebie, czy to jest tylko moje własne wyjątkowe doświadczenie - tak czy inaczej przeze mnie samego zawinione - czy też może jest tak, że i innym ludziom na co dzień spokojnie wierzącym zdarzają się chwile, w których mniej lub bardziej jasno czują i wiedzą to samo. Wcale nie mogę się dziwić, że kto coś takiego przeżywa, zazwyczaj ani nie chce, ani nie potrafi się do tego przyznać (nawet przed sobą samym) - najpierw dlatego, że jak już powiedziałem nie są to sprawy, o których roztropny chrześcijanin rozprawia publicznie, a jeszcze bardziej dlatego, że wobec takich przeżyć wyjątkowo łatwo o podejrzenie, że to tylko z nami samymi jest coś nie w porządku, a wszyscy inni zapewne czują dokładnie tak, jak wierzą i mówią.

Czy przestrasch i obawa przed mówieniem o tym niepokojącym poczuciu nie bierze się z naprawdę mocno i głęboko tkwiącego w nas przekonania, że jeśli Pan Bóg nie zechce być w naszym bezpośrednim i osobistym doświadczeniu taki, jaki być powinien, to będzie gorszy: że wtedy okaże się może tylko naszym ludzkim samozłudzeniem. niemądrą wymówką, beznadziejną próbą ukrycia się przed prawdą o nas samych i o naszym świecie - że więc pokaże się wtedy raz na zawsze z ostateczną i nieubłaganą pewnością, że już naprawdę nie ma na co czekać: niczego lepszego, niczego piękniejszego, niczego bardziej wzniosłego, niż to biedne i głupie, co wciąż na nowo widzimy w sobie samych i wokół siebie, nie ma. nigdy nie było i nie będzie.

Są i zawsze byli ludzie zdolni mówić o tym głośno. Zawsze też innym, nie przeżywającym tego rodzaju trudności, łatwo było uznać ich za biednych, pogubionych, godnych litości, czasem może szacunku, czasem próby dyskusji albo po prostu świadectwa, że naprawdę jest inaczej niż oni myśla. Czy jednak to, że są tacy ludzie i że dzisiaj jest ich wokół nas wcale nie mało. załatwia cokolwiek w nas samych.' Przecież tego, co oni mówią głośno lub tylko dają nam do zrozumienia

swoją postawą, naprawdę nikt nie musi nam osobno przedstawiać i uświadamiać, przecież nikt nie musi nam tego wyjaśniać w mniej lub bardziej przenikliwych traktatach o przyczynach i nieuchronności ateizmu albo pokazywać w niespokojnych świadectwach sztuki wykrzykującej ból i zagubienie człowieka pozostawionego samemu sobie, albo przypominać przez codzienną odmowę przyznania się do zwyczajnego porządku naszej wiary. My to wiemy sami w sobie samych, a jeśli to naprawdę wiemy, wiemy to też naprawdę wszyscy i wiemy od zawsze - zazwyczaj tylko nie zdając sobie z tego sprawy. Możemy się zatem dziwić czy gorszyć tym, że ktoś obok nas mówi coś takiego wprost i wyraźnie, albo że w ogóle nie chce o tych sprawach mówić, albo że pisze książkę pod prowokacyjnym tytułem „Ateistycznie wierzyć w Boga” (D. Solle, 1968), możemy nad czymś takim wzruszyć ramionami, możemy spróbować współczuć albo też uczenie i autorytatywnie wyjaśnić, skąd biorą się takie idee i postawy, ale powtórzmy raz jeszcze: ani nasze zgorzzenie, ani wzruszenie ramionami, ani chrześcijańskie miłosierdzie, ani mądre wywody naprawdę nie załatwiają w tej sprawie niczego - bo tu nie chodzi o coś, co byłoby do załatwienia - na zewnątrz nas. Tu chodzi o nas samych, o naszą wygodną bezmyślność, o nasz codzienny brak odwagi i niedostatek wyobraźni.

To wszystko brzmi zapewne przesadnie, niepotrzebnie patetycznie czy nawet tragicznie, ale przecież jest tak tylko dlatego, że w sposobie myślenia, który każe nam mówić takie rzeczy, od samego początku tkwi pewne bardzo trudne do uniknięcia nieporozumienie. Bo to wcale nie jest prawdą, że Bóg, jeśli nie zechce być w naszym doświadczeniu taki, jaki być powinien, tym samym okaże się gorszy. Jednakże nie jest to prawdą wcale nie dlatego, że On musi okazać się lepszy zgodnie z prostą regułą, według której Bóg jest zawsze i z zasady lepszy, niż to, co o Nim myślimy. Cała ta sprawa w ogóle nie ma prawie nic wspólnego z tym, co o Bogu myślimy (albo nie), co o Nim potrafimy powiedzieć (albo nie), czego się po Nim spodziewamy (albo nie). O co zatem chodzi? Tylko o to jedno: że Bóg przychodzi naprawdę nie z naszych myśli o Bogu i nie z naszej nadziei na Boga i nie z naszych pytań o Niego, ale zawsze stamtąd, skąd się Go wcale nie spodziewamy. A jeśli tak, to musi to przecież

znaczyć także coś bezpośrednio i rzeczywiście dostępnego teraz i zawsze dla nas samych. Co zatem?

Odpowiedzi było, jest i może być wiele. Ja zatrzymam się na jednej tylko - tej do której czuję się wezwany i uprawniony przez moje zadanie teologa systematyka. W związku z tym zewnętrznym i wewnętrznym wyzwaniem, którym dla wiary i teologii jest ateizm, na płaszczyźnie teoretycznej - zarazem ontologicznej i językowej - możemy albo nawet musimy odwołać się do takiego sposobu widzenia świata, dla którego żadna rzecz (a tym bardziej osoba) nie istnieje i nie objaśnia się tylko sama w sobie (w swojej substancjalnej tożsamości), ale raczej i najpierw w relacjach i odniesieniach do innego, które ją współtworzy i zarazem samo jest przez nią współtworzone. Należy przy tym podkreślić słowo „żadna”. Zasada ta może bowiem dotyczyć wszystkich rzeczy dla nas poznawalnych - a więc także Boga, jeśli jest On dla nas poznawalny.

Mowa o Bogu wyrastająca z takiej możliwości może jednakże być tylko mową nie-przedmiotową⁷ - to znaczy taką, która mówiąc o Bogu konsekwentnie nie ma przed oczyma nic szczególnego, nie przedstawia sobie niczego, co byłoby tylko i właśnie Boże. Nawet jeśli przeciw takiej możliwości burzą się nasze wyobrażeniowe i myślowe przyzwyczajenia, warto powstrzymać odruch sprzeciwu i pójść za tą intuicją.

Jej istotę można zwięźle przedstawić tak: Bóg nie jest najpierw samoposiadaniem, które dopiero następnie i jako takie wchodzi w jakiegokolwiek relacje, stając się tym lub tamtym dla tego czy owego; Bóg nie jest zatem samoposiadaniem w tym sensie, w jakim zwyczajnie używamy tego słowa, ale „samym daniem i przyjmowaniem”. Oba słowa - „dawanie” i „przyjmowanie” - opisują jedną i tę samą rzeczywistość: Bóg może być daniem, ponieważ jest przyjmowaniem, i może być przyjmowaniem, ponieważ jest daniem. Nie jest „tym, który daje”, ale samym daniem; i nie jest „tym, który przyjmuje”, ale samym przyjmowaniem. Oznaczałoby to konsekwentnie, że Bóg nie ma nic ściśle

⁷ Należy z naciskiem podkreślić, że chodzi tu o „nie-przedmiotowość”, a nie o „bezzprzedmiotowość” mimo o Bogu

własnego - czegoś, co byłoby tylko Jego i poza tym niczyje. Jego obecność nie musi być widziana jako obecność czegoś lub kogoś, kto byłby tym samym (sobą) także, gdyby nie był dla innego, z innym i w innym. Jedyłą Jego (uchwytną i dla nas) własnością jest wtedy życie (każdego) człowieka, któremu On się daje i którego przyjmuje, a z nim całość stworzenia.⁸

* Taki sposób mylenia i mówienia o Bogu może się wydać trudny do przyjęcia. Zwróćmy jednak uwagę, że

V Wystarczający tytuł do takiego postawienia sprawy można wyprowadzić z orzeczenia Soboru Laterańskiego IV; „*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*”, „nie można wskazać na takie podobieństwo między Stwórcą i stworzeniem, żeby niepodobieństwo między nimi nie było jeszcze większe” (por. DS 806). Jeśli bowiem tak, to mówienie o Bogu jako Tym, „który sam dla siebie koniecznie i najbardziej jest” (absolutne samoposiadanie), może ustąpić mówieniu o Nim jako Tym, „który sam dla siebie najbardziej nie jest” (wydanie samego siebie innemu i przyjmowanie siebie samego od innego, co jest przeciwieństwem absolutnego samoposiadania). Na płaszczyźnie czystej teorii języka teologicznego jako języka analogii (w istocie poza naszą kontrolą niepodobieństwo zawsze większe od podobieństwa) proponowany tu sposób mówienia okazuje się konwencją w teologii możliwą i uprawnioną przynajmniej tak, jak wszystkie inne możliwe konwencje. Zarazem jednak, co nieporównanie ważniejsze.

2' ten sposób mówienia odpowiada kształtowi biblijnego przekazu o Bogu. Fundamentalne wypowiedzi biblijne mówiące o Bogu wprost, takie jak „*Jestem, który Jestem*” (Wj 3.14), „*Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu*” (Wj 33.20). „*Boga nikt nigdy nie widział*” (1.1.18) i „*Bóg jest miłością*” (1.1.4.8), które są przecież tylko wyrażeniem doświadczenia obecnego i dochodzącego do głosu w całym przekazie biblijnym, stają się nie mniej ale bardziej czytelne, kiedy społgdamy na nie w zaproponowanej tu perspektywie. Oczywiście można je odczytywać także w każdej innej (np. klasycznie metafizycznej) perspektywie i odczytania takie, jakkolwiek różne, wcale nie muszą być wobec siebie nawzajem konkurencyjne czy (rozłącznie) alternatywne.

3' Nie jest to też bynajmniej nic nowego, jeśli chodzi o fundamentalne zasady teologii. Nie inną zasadę ujawnia Tomasz z Akwinu, kiedy mówi o zupełnej asymetrii podobieństwa między Bogiem a stworzeniem: „*(...) licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae*” „*(...) nawet jeśli wolno powiedzieć, że stworzenie jest jakoś podobne do Boga, to przecież*

Jednakże byłoby zupełnym nieporozumieniem, gdybyśmy twierdzenia takie, jak właśnie przedstawione (Bóg nie jest samoposiadaniem, Bóg nie ma nic ściśle własnego) uznali za alternatywę dla klasycznych metafizycznych twierdzeń o Bogu (Bóg jest bytem koniecznym, jest czystym aktem, jest absolutnym samoposiadaniem). Nieporozumienie to polega na postawieniu obu rodzajów twierdzeń o Bogu na tej samej płaszczyźnie. Nie pozwala na to jednakże nie-przedmiotowy charakter tych pierwszych. Rozumiane konsekwentnie nie prowadzą one bowiem do wypowiedzi typu „Bóg jest tym ...” lub „On niejest tamtym”. Nie zawierają zatem nauki o Bogu, jakim jest On sam w sobie i sam dla siebie. Ich rola jest zasadniczo inna. Są wyrazem wielorakiego doświadczenia i wyrastającego z niego przekonania, że Bóg właśnie niejest sam w sobie i sam dla siebie, że nie chce być i nie jest Bogiem bez człowieka (każdego) i świata (całego). Twierdzenia te zatem opisują nie tyle Boga, ile raczej naszą własną sytuację wobec Boga, warunki i okoliczności, w jakich możemy Go poznawać, czyli nasze życie - ale też właśnie dlatego i właśnie tak mówią o Bogu, skoro On jest tym, że czyni swoim życie każdego z nas - nie odbierając go nam bynajmniej i nie czyniąc mniej naszym.

Dlatego mówiąc na takiej podstawie o Bogu chętnie uciekam się do obrazu pustego miejsca i dróg zbiegających się ku niemu z różnych kierunków. Wszystkie one zbiegają w to samo miejsce, znane i nieznanie, jedno dla wszystkich, a przecież przez każdego widziane inaczej - w zależności od tego, skąd i jak przychodzi. Zanim na nie przyjdziemy, jest ono zupełnie puste, nie ma tam niczego, co by czekało na wszystkich - gotowe, nim ktokolwiek wyruszy w drogę; nie ma tam zatem niczego, co dla każdego byłoby takie sarno. To miejsce wypełnia się tym, co na nie przynoszą ludzie, którzy do niego zbiegają. Kiedy tam docierają, znajdują siebie samych i siebie nawzajem: własne i cudze biedy i bogactwa, radości i bóle. rozczarowania i nadzieje, ale znajdują je tak, jak nigdy dotąd. To jest miejsce, na którym umarł Jezus, i na którym my się znajdujemy teraz i w godzinie naszej śmierci.

Tadeusz Jan Jopek

CZY ASTRONOM MOŻE BYĆ CHRZEŚCIJANINEM?

Streszczenie

Astronomia jest dobrze rozwiniętą nauką przyrodniczą wykorzystującą bardzo zaawansowaną technologię i metody matematyczne. Osiągane przez nią cele są różne: konstrukcja obrazu Wszechświata, penetracja bezpośrednio otaczającego nas kosmosu, istnieją także cele praktyczne. W ciągu blisko pięciuset lat od narodzin współczesnej nauki w ramach kultury europejskiej, astronomowie podali poprawny opis Układu Słonecznego, określili jego miejsce w Galaktyce. Korzystając z osiągnięć fizyki sformułowali teorię powstania i ewolucji Wszechświata, teorię częściowo ugruntowaną doświadczalnie

Od około czterdziestu lat człowiek penetruje przestrzeń kosmiczną otaczającą Ziemię, w rezultacie czego posiadamy ogromną ilość informacji o obiektach Układu Planetarnego. Świat gwiazd badany jest z pomocą coraz to potężniejszych teleskopów w całym zakresie widma promieniowania elektromagnetycznego. Odkryto pozasłoneczne układy planetarne. Rozwijane są programy badawcze mające na celu nawiązanie kontaktu z cywilizacjami kosmicznymi.

Czy w tej sytuacji będąc astronomem można jednocześnie być chrześcijaninem? Uważam że tak, bowiem i astronomowie odczuwają potrzebę wiary w osobowego Boga. potrzebują mocnego fundamentu do budowania życia osobistego. Są to potrzeby ważne dla ich bliskich i ich potomków. A na to by uprawiać dowolną specjalność astronomii nie ma najmniejszego powodu by wyrzekać się chrześcijaństwa. Z drugiej strony, żaden z elementów współczesnego obrazu Wszechświata nie uniemożliwia przyjęcia chrześcijaństwa. Mit, że astronomia i chrześcijaństwo to coś sprzecznego mamy już za sobą.

1. Obserwacje okiem nieuzbrojonym

Astronomia jest bardzo starą nauką uprawianą od co najmniej pięć tysięcy lat. Przez około 90% tego okresu zjawiska

astronomiczne obserwowano wyłącznie z pomocą oka nieuzbrojonego. Mimo, iż wynalazek teleskopu pochodzi zaledwie sprzed czterystu lat, dzisiaj nie zawsze zdajemy sobie sprawę w jakim położeniu znajdowali się dawni astronomowie. Spróbujmy wejść w ich położenie, dlatego przypomnijmy sobie zjawiska astronomiczne jakie mogli oni obserwować.

Obserwując niebo dzienną porą możemy napotkać kilka zjawisk astronomicznych. W ciągu dnia na niebie widoczne są Słońce, często Księżyc i niekiedy planeta Wenus. Ich jasności są różne, najjaśniejsze zawsze ma kształt koła, kształt drugiego zmienia się. Ciała te przesuwają się po sklepieniu niebieskim w taki sposób, że tory ruchu wydają się być łukami okręgów nachylonych pod pewnym kątem do płaszczyzny horyzontu. Blask Słońca zmienia się, zwykle jego tarcza jest koloru jasno żółtego ale w pobliżu horyzontu barwa ta przypomina różne odcienie czerwieni.

Więcej informacji zebralibyśmy obserwując niebo w nocy. Można by policzyć widoczne nad horyzontem gwiazdy i pewnie doliczylibyśmy się 1000-1500 gwiazd. W trakcie liczenia nasunął by się nam wniosek, że gwiazdy są sztywno przymocowane do sfery, bowiem z jednakową szybkością kątową przemieszczają się po okręgach usytuowanych prostopadle do osi obrotu sfery. Zauważylibyśmy, że gwiazdy nie posiadają identycznego blasku, że migoczą, że różnią się barwą. W pogodną bezksiężycową noc naszą uwagę zwróciłby mglisty obszar w kształcie pasa ciągnący się przez całą sferę. Być może komuś skojarzyłby się on z rozlanym mlekiem. Szybko zauważylibyśmy, że niektóre gwiazdy znikają pod zachodnią stroną horyzontu, a inne pojawiają się po stronie wschodniej. W ciągu każdej godziny byłibyśmy świadkami nagiego odrywania się "gwiazd" od sfery. W czasach współczesnych z łatwością zauważylibyśmy bezszelestnie przemykające po niebie sztuczne satelity Ziemi.

Sporo nowych zjawisk dałoby się zauważyć po miesiącu systematycznych obserwacji. Po takim okresie przyzwyczailibyśmy się do tego, że gwiazdy regularnie

wschodzą i zachodzą, że poruszają się ze wschodu na zachód, ale pewnie dostrzeglibyśmy też, że niektóre gwiazdy nie wschodzą i nie zachodzą, cały czas poruszając się nad horyzontem. Odkrylibyśmy, że Księżyc oprócz ruchu analogicznego do ruchu gwiazd, dodatkowo przesuwa się na ich tle i w ciągu godziny przemieszcza się na wschód, o ką w przybliżeniu równy swojej widomej średnicy. Po upływie miesiąca przekonaliibyśmy się, że Księżyc, w przybliżeniu, powraca w to samo miejsce na sferze niebieskiej. Mogłaby się nam trafić dość rzadka okazja obserwacji zakrycia gwiazdy przez Księżyc. Byłoby to rozstrzygające jeśli chodzi o odpowiedź na pytanie — które z tych ciał znajduje się bliżej obserwatora?

Po miesiącu zauważylibyśmy, że coś niedobrego dzieje się z gwiazdami. Te, które na początku miesiąca, zaraz o zmierzchu wschodziły tuż nad horyzontem, po trzydziestu dniach z nastaniem zmroku znajdują się około 30 stopni wyżej. To samo powtórzyłyby się w następnych miesiącach. Po upływie dwunastu miesięcy, z nadejściem zmroku gwiazdy te ponownie ukazałyby się nam tuż nad horyzontem. W okresie roku na pewno spostrzeglibyśmy, że Słońce nie wschodzi zawsze w tych samych miejscach horyzontu, że jego ruch dzienny trwa różne interwały czasu, że maksymalna wysokość nad horyzontem osiągnięta przez Słońce nie jest stała. Być może ktoś bystry zmiany w zachowaniu gwiazd skorelowałby ze zmianami w zachowaniu Słońca, zmianami o identycznym okresie. Stąd już niewiele potrzeba aby na podobieństwo widomego miesięcznego ruchu Księżyca, przypisać Słońcu dodatkowy ruch z zachodu na wschód o okresie trwania jednego roku.

Uważne kilku miesięczne obserwacje pozwoliłyby na ustalenie, że pięć spośród wszystkich gwiazd nie zachowuje się tak jak pozostałe. "Gwiazdy" te nie migoczą, a co istotniejsze nie wydają się być na stałe przytwierdzone do niebieskiej sfery. Ich położenia zmieniają się i to w bardzo złożony sposób. Tak oto odkrylibyśmy pięć planet znanych starożytnym astronomom.

W ciągu roku we wszystkie pogodne noce widzielibyśmy gwiazdy spadające z częstością kilku na godzinę, ale na przykład w sierpniu byłoby ich znacznie więcej. Mogłoby się też zdarzyć, że bylibyśmy świadkami wyjątkowo jasnego meteoru, może towarzyszyłby mu donośny grzmot po czym coś spadając z nieba upadłoby na ziemię. Ze zdziwieniem stwierdzilibyśmy, że jest to zwykły kamień albo bryła metalu.

Obserwacje wieloletnie umożliwiłyby wyznaczenie trajektorii ruchu rocznego Słońca i miesięcznego ruchu Księżyca. Trajektorię Słońca na sferze doskonale opisuje okrąg nachylony pod kątem dwudziestu trzech stopni do płaszczyzn okręgów, po których w ciągu nocy poruszają się gwiazdy. Tor rocznego ruchu Słońca to ekliptyka. Widoma trajektoria ruchu Księżyca też jest okręgiem, nachylonym do ekliptyki pod niewielkim kątem pięciu stopni. Wyznaczając orbitę Księżyca wielokrotnie, po upływie roku zauważylibyśmy, że punkty jej przecięcia z ekliptyką przesunęły się o dwadzieścia stopni wzdłuż ekliptyki. Zapewne wyciągnęlibyśmy stąd wniosek, że po osiemnastu latach konfiguracje orbit Księżyca i Słońca powtórzą się.

Rezultaty systematycznych obserwacji planet warto nanosić na modelu sfery niebieskiej. Naniesione punkty stanowiłyby ilustrację widomych trajektorii tych obiektów. Skomplikowany kształt trajektorii zupełnie nie przypominałby okręgu ani innej krzywej, których równania poznaliśmy na lekcjach matematyki w szkole średniej. I może dlatego byłoby lepiej nie zajmować się tymi dziwnymi obiektami. Ale gdyby komuś przyszło na myśl oprócz położeń planet, zaznaczać jeszcze położenia Słońca z łatwością zauważyłby, że Merkury i Wenus nigdy nie oddalają się od Słońca na odległość kątową większą niż dwadzieścia trzy stopnie czterdzieści sześć stopni, odpowiednio.

Wreszcie, na sferze niebieskiej mogłoby wydarzyć się coś, co zmąciłoby nasze przekonanie utwierdzone przez wieloletnie obserwacje. Przekonanie, że poza ową

nieszczęsną piątką świat gwiazd jest niezmienny. Mogłoby się bowiem zdarzyć, że w pewnym miejscu sfery, tam gdzie dotąd nie było widać żadnego obiektu, któregoś dnia pojawiła się nowa gwiazda.

Zasadniczo tego typu dane obserwacyjne mogli wykorzystać starożytni astronomowie w celu skonstruowania obrazu Wszechświata. Widzimy, że w przeciwieństwie do nas nie znajdowali się w dobrym położeniu.

2. Korzenie astronomii, starożytne modele kosmologiczne

Dlaczego w starożytności ludzie interesowali się astronomią? Czy motywacja tego zainteresowania była taka jak współczesnych astronomów? Trudno to ustalić. Wiadomo, że niemal wszędzie tam gdzie ktoś zdecydował się na finansowanie działalności astronomów, gdzie stabilność polityczna była wystarczająco długotrwała, tam astronomowie pozostawili po sobie teorie — obrazy Wszechświata. Budowano je interpretując obserwacje pochodzące z okresu wielu lat, dodając elementy wynikające z uwarunkowań społecznych, w jakich dawnym astronomom przyszło pracować.

Nie wiadomo dokładnie gdzie na Ziemi pojawili się pierwsi astronomowie ale wiemy, że w Europie istnieli już w połowie trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem. Wiadomo nam, że w 2000 P.C. w Chinach istniały szkoły astronomiczne. Wiemy też, że astronomię uprawiali starożytni Babilończycy, Egipcjanie, Grecy, Hindusi, amerykańscy Indianie i Arabowie. W średniowieczu zainteresowanie astronomią ponownie wróciło do Europy.

Z naszego punktu widzenia starożytne modele Wszechświata są prymitywne. W modelu chaldejskim w centrum Wszechświata położona jest płaska Ziemia otoczona oceanem, ocean opasany jest pasmem gór podtrzymujących firmament o kształcie półsfery. Na wschodzie znajdują się drzwi, przez które ciała niebieskie mogły wydostać się na

sferę, przewidziano też drugie drzwi po stronie zachodniej, poza którymi ciała znikają po zachodzie. W modelu egipskim ciała niebieskie kojarzono z bóstwami — bóg Słońce wstępuje na niebo, rozpoczyna się dzień, w nocy wizytuje świat umarłych, który znajduje się pod ziemią. W modelu chińskim środek wszechświata, czyli środek płaskiej Ziemi znajdował się w Chinach. Zjawiska niebieskie i ziemskie traktowano jako od siebie współzależne: los wyprawy wojennej zależy od konfiguracji planet, ale i imperator może swymi decyzjami wpłynąć na niebiosa. Podobnie skonstruowany był wcześniejszy model grecki — w centrum kosmosu znajdowała się Grecja.

W najbardziej zaawansowanym modelu greckim jakościowo opisanym przez Arystotelesa w IV stuleciu P.C., nieruchoma Ziemia nadal stanowiła centrum Wszechświata. Planety i gwiazdy poruszały się po koncentrycznych sferach otoczonych dodatkową szybko wirującą i bezgwiazdną sferą przekazującą ruch do sfer wewnętrznych. W II stuleciu naszej ery Ptolemeusz opublikował ilościową syntezę tego modelu. Według Ptolemeusza planety poruszały się wokół Ziemi po niewielkich okręgach, których środki poruszały się po obwodzie większych okręgów, z kolei ich środki przemieszczały się po okręgach jeszcze większych, itd. Środek najbardziej podstawowego okręgu niekoniecznie pokrywał się ze środkiem Ziemi.

Prostota i naiwność większości tych obrazów Wszechświata nie zawsze wydaje się być uzasadniona. Nie mamy przecież podstaw by twierdzić, że dawni astronomowie byli mniej inteligentni, przeciwnie, doskonale potrafili wykorzystywać informacje, dostępne o kosmosie również tam gdzie dano się je zastosować w praktyce. Możemy zatem postawić pytanie — dlaczego w obrębie wielu rozwiniętych cywilizacji, niekiedy o niezwykłych osiągnięciach technicznych, istniejących przez długie okresy czasu, dlaczego mając tak dogodne warunki nie wypracowano tam lepszych teorii Wszechświata?

Od nas współczesnych, ludzie żyjący w dawnych cywilizacjach różnili się nie inteligencją lecz wierzeniami. Np. wiara, że losy człowieka uzależnione są od konfiguracji ciał niebieskich w sposób możliwy do przewidzenia, czyli wiara w astrologię była czymś powszechnym, występowała we wszystkich znanych nam cywilizacjach starożytnych. Podzielałam pogląd jaki można napotkać w pracy Jaki (1994), że wiara w astrologię a także zawartość systemów religijnych jakie panowały w Babilonie, Egipcie, Chinach, starożytnej Grecji i Rzymie, stanowiły poważną zaporę dla rozwoju nauki, a więc i astronomii. Takiego rozwoju, który zakorzeniony w kulturze Greków, w Objawieniu Biblii i Ewangelii, rozpoczął się w zachodniej Europie wraz z powstaniem chrześcijańskich zakonów w czasach średniowiecza.

3. Natura obserwabli astronomicznych

Badając kosmos, współcześni astronomowie mają do dyspozycji trzy obserwable:

- bryłki materii kosmicznej o masach od ułamka grama do wielu ton: są to meteoryty, próbki księżycowe oraz materia badana bezpośrednio na miejscu w kosmosie. Jest ona poddawana analizom takim samym jakie mają miejsce w laboratoriach fizyko-chemicznych.
- cząsteczki elementarne: obserwujemy je z powierzchni Ziemi oraz w przestrzeni okołoziejskiej, są to m.in. neutrina, elektrony, jądra atomowe. Metody badawcze tej materii są podobne do metod stosowanych w fizyce.
- docierające z kosmosu promieniowanie elektromagnetyczne (E-H).

Współczesny obraz Wszechświata skonstruowany jest przede wszystkim w oparciu o tę trzecią obserwable, przy czym to co w tym wypadku może być mierzone to:

- kierunek przyjsia promieniowania (astrometria),
- natężenie (energia) promieniowania (fotometria, spektroskopia),
- polaryzacja promieniowania (polarymetria).

Promieniowanie E-H obejmuje bardzo rozległe widmo i ze względu na odmienne techniki jego odbioru dzielimy je na szereg pasm. Z powierzchni Ziemi możemy rejestrować niewielką część energii promienistej, jedynie tą, która nie jest rozproszona, absorbowana czy też po prostu odbijana od zewnętrznych warstw ziemskiej atmosfery. Ale obecnie nic nie stoi na przeszkodzie by z pomocą techniki kosmicznej rejestrować promieniowanie E-H od zakresu odpowiadającego promieniom gamma do fal radiowych.

Uprawiając fotometrię, spektroskopię i polarymetrię (astrofizyka) możemy dowiedzieć się czegoś o obiektach będących źródłem promieniowania, a więc poznać ich skład chemiczny, temperaturę, budowę. Tą drogą możemy także uzyskać informację o materii międzygwiazdowej występującej na drodze fotonów docierających do obserwatora z dalekiego kosmosu.

Uprawiając astrometrię pozyskujemy informację o położeniach ciał niebieskich a czyniąc to wielokrotnie o zmianach tych położeń. A zatem wykorzystując taką informację możemy badać ruchy ciał, a w rezultacie ustalić ich odległości od Ziemi, ich masy i rozmiary liniowe.

4. Natura rezultatów obserwacji astronomicznych

Obserwacje promieniowania E-H zawsze dokonywane są z pomocą zestawu urządzeń stanowiących układ przetwornika. Typowy przetwornik składa się z kolektora promieniowania (teleskop), detektora (klisza fotograficzna, fotopowielacz, kamera CCD) i rejestratora. Zadaniem kolektora jest zebranie jak największej ilości energii promieniowania i jej skupienie

na powierzchni czynnej detektora. Detektor służy do przetworzenia energii promienistej na inny rodzaj, który łatwo daje się ilościowo określić. Rejestrator służy do zapisu uzyskanych wyników pomiarów, obecnie jego rolę doskonale spełnia komputer.

Każdy przetwornik oddziałuje z odbieranym sygnałem, wskutek czego część energii sygnału zostaje stracona, a to oznacza, że wejściowy sygnał ulega modyfikacji, zniekształceniu. Obserwator musi zdawać sobie sprawę z tego faktu i powinien starannie wykalibrować swój instrument czyli wyznaczyć wszystkie istotne błędy systematyczne zniekształcające pomiary. Inny typ zniekształcenia sygnału, niepewności o charakterze losowym powinien opracować z pomocą metod statystyki matematycznej.

Astronom - obserwator znajdujący się na powierzchni Ziemi musi jeszcze uwzględnić dalsze poprawki. Wskutek istnienia atmosfery oraz wobec ruchu Ziemi obserwowany sygnał jest dodatkowo zniekształcony. W przypadku pomiarów energii promieniowania, atmosfera ziemską powoduje straty energii promienistej. Obserwowane obiekty wydają się być mniej jasne aniżeli byłyby dla kogoś, kto z takiej samej odległości obserwuje je np. na Księżycu. Podobnie ma się sprawa z obserwacjami położzeń ciał niebieskich. Refrakcja atmosferyczna sprawia, że zmierzone współrzędne położenia obiektu nie są takimi jakie by uzyskano w przypadku braku ziemskiej atmosfery. Obserwator radzi sobie z tymi trudnościami wprowadzając stosowne poprawki do wielkości obserwowanych, jednak nigdy poprawki te nie są znane dokładnie. Dlatego obserwacje zawsze są obciążone niepewnościami (błędami) i nie ma na to rady. Teoretyk, wykorzystujący dane obserwacyjne powinien zdawać sobie sprawę, że bardzo rzadko ma do czynienia z czystymi obserwacjami, z bezpośrednimi rezultatami obserwacji. Jest niemal czymś powszechnym, że dane, z których korzysta się w celu

zbudowania np. teorii ruchu komety, są to przetworzone rezultaty obserwacji.

Współczesne obserwacje są w coraz większym stopniu zautomatyzowane, dzięki czemu możliwym jest wykonanie znacznie większej liczby pomiarów aniżeli czterdzieści lat temu. Typowa w pełni zautomatyzowana misja kosmiczna dostarcza tak zawrotnej ilości informacji, że aby astronom mógł ją wykorzystać potrzebna jest współpraca wielu osób, np. elektroników budujących wyrafinowaną aparaturę pomiarową czy specjalistów znających się na przetwarzaniu dużych zbiorów informacji. Oznacza to, że teoretyka od bezpośrednich obserwacji dzieli coraz większa "odległość".

Zatem czymś oczywistym jest, że aby astronomia mogła dalej się rozwijać niezbędna jest praca zespołowa. Jednak praca ta ma sens tylko wówczas gdy członkowie zespołu pracują rzetelnie, wtedy możliwy jest rozwój. Z szeregu świadectw wynika, że z tym różnie bywa, że pośród astronomów także zakorzenia się duch żądzy pieniądza, szybkiego sukcesu, próżnej sławy i braku odpowiedzialności. Nasuwa się więc pytanie — co najmniej ilu musi być na świecie astronomów i jak muszą być uformowani intelektualnie i duchowo aby rozwój astronomii nie załamał się? Piszący te słowa jest przekonany, że ważną rolę w utrzymaniu dalszego rozwoju astronomii może odegrać również chrześcijańska formacja astronomów.

5. Składowe obrazy Wszechświata

Współczesny obraz Wszechświata, z grubsza, obejmuje dwie częściowo ze sobą splecione składowe. Pierwsza z nich przejawia się w formie rezultatów obserwacji jak np.: fotografie powierzchni planety, zdjęcia komet, galaktyk. W jej obrębie możemy też umieścić takie informacje jak: średnica Jowisza wynosi 11 średnic ziemskich, temperatura na powierzchni Merkurego waha się od 600-700 K. Są to informacje, które obserwator mógłby w zasadzie uzyskać np. udając się na powierzchnię Merkurego z termometrem. Druga

składowa obrazu Wszechświata obejmuje to, co określamy mianem teorii i ich interpretacji. Tej składowej dotyczy pytania w rodzaju: dlaczego orbitujący wokół Ziemi sztuczny satelita nie potrzebuje silnika spalinowego? Jak długo istnieje Układ Słoneczny? W jaki sposób powstała materia, z której zbudowane jest Słońce?

Pierwsza składowa to zbiór coraz bardziej precyzyjnych obserwacji bądź przetworzonych z nich danych. Zasadniczą rolę odgrywa tu technologia zwłaszcza przełomy technologiczne, a także teoria. Raczej rzadko mamy tu taką sytuację byśmy musieli określić ją mianem przełomu bądź rewolucji naukowej. W uproszczeniu można powiedzieć, że dzięki tej składowej widzimy (w szerszym sensie) jaki jest Wszechświat.

Z rewolucjami, sensacjami (a przynajmniej z ich ogłoszeniem), mamy częściej do czynienia w drugiej składowej obrazu Wszechświata. Jedną z wcześniejszych była tzw. rewolucja kopernikańska. Podstawową rolę odgrywa tu matematyka służąca swym językiem do formułowania teorii. Ze względu na bardzo abstrakcyjny charakter języka matematycznego oraz wysoki stopień złożoności teorii niezbędna jest coraz trudniejsza interpretacja tego, co zostało dokonane. Przykładowo, istnienie równań opisujących orbity planetarne, nie pociąga istnienia elips w przestrzeni kosmicznej. Posługujemy się nimi w pewien sposób by osiągnąć określony cel, np. by zaplanować następną misję kosmiczną, porównać nasze poczynania teoretyczne z obserwacjami. Nie jest to skomplikowany przykład trudności w interpretowaniu teorii dlatego nikt się tutaj nie gubi. Gorzej jednak wygląda sprawa w przypadku interpretacji teorii czarnych dziur czy też skomplikowanych modeli kosmologicznych.

W miarę upływu czasu wypełniane są kolejne białe plamy obrazu Wszechświata. Nie oznacza to jednak, że coraz mniej problemów czeka na astronomów do rozwiązania. Wręcz odwrotnie, nowe elementy obrazu Wszechświata najczęściej „generują” następne białe plamy. Ponadto, po obu stronach

obrazu wszechświata mamy do czynienia z niemal ciągłą wymianą poszczególnych jego fragmentów: aktualne informacje o tym, jaki Wszechświat jest, zastępowane są rezultatami coraz to dokładniejszych pomiarów, istniejące teorie zastępowane są teoriami coraz to ogólniejszymi.

Niekiedy mamy do czynienia z niefortunnymi narodzinami jakiegoś elementu, który po pewnym czasie znika bezpowrotnie. Jako przykład może tu służyć nietrafny mechanizm powstania Układu Planetarnego zaproponowany przez Kanta i Laplace czy też ubiegłowieczne doniesienia o zaobserwowaniu kanałów na Marsie. Z bardziej współczesnych możemy wspomnieć prace na temat mgławic opublikowane przed rokiem 1924. Z czasów już zupełnie współczesnych pochodzi przypadek galaktyki NGC 6814, teorii opisujących jej niezwykle promieniowanie w zakresie rentgenowskim. Zdarzają się również przypadki modnych teorii czy wręcz uprzedzeń w stosunku do pewnych poglądów.¹

Współczesny obraz Wszechświata nie jest obrazem ostatecznym, w którym wszystko ma charakter niezmienny, raz na zawsze ustalony. Jest to sytuacja, do której astronomowie już zdążyli się przyzwyczaić jako do czegoś zupełnie naturalnego — Wszechświat jest nadal pełen tajemnic, i wygląda na to, że człowiek o własnych siłach nie jest w stanie do końca ich zgłębić.

6. Wybrane elementy obrazu Wszechświata

6.1 Ziemia i Księżyc

Żyjemy na powierzchni Ziemi o kształcie podobnym do elipsoidy obrotowej o półośi wielkiej równej 6378

¹ W artykułach popularyzujących osiągnięcia astronomii możemy napotkać sformułowania ukazujące czytelnikowi osobliwą rolę demokracji w badaniach naukowych. mianowicie np: "większość kosmologów uważa...", "najczęściej akceptowaną wartością stałej Hubble jest "

kilometrów (promień równikowy Ziemi) i półosi malej o 21 kilometrów krótszej (promień biegunowy). We wnętrzu Ziemi znajduje się bardzo gorące jądro. Jądro wewnętrzne (prawdopodobnie ciało stałe) stanowi mieszanina żelaza i niklu, jądro zewnętrzne jest ciekłe i również składa się z tych pierwiastków.

Powierzchnię na której żyjemy oddziela od jądra elastyczny skalny płaszcz o grubości -3000 km, otoczony twardą skorupą. Grubość skorupy ziemskiej jest niewielka, wynosi zaledwie 15-65 km.

Powierzchnię Ziemi otacza gazowa atmosfera o grubości -190 km chroniąca nas przed śmiertelnym promieniowaniem słonecznym i kosmicznym oraz meteoroidami. Ochronną rolę spełnia też pole magnetyczne Ziemi, dzięki niemu nie docierają do nas naładowane cząsteczki elementarne. Warstwa atmosfery, w której może stale przebywać człowiek ma tylko 5-6 km grubości. Gdyby porównać Ziemię do kuli o średnicy 10 cm, człowiek miałby do dyspozycji jej zewnętrzną warstwę o grubości 0.1 milimetra.

Naszym najbliższym kosmicznym sąsiadem jest Księżyc. Znamy go najlepiej dzięki próbkom o łącznej masie-400 kg, uzyskanym z amerykańskich misji Apollo i bezzałogowych radzieckich misji Łuna. Mimo bliskiego sąsiedztwa, na powierzchni Księżyca panują wyraźnie inne warunki fizyczne niż na Ziemi, co jest konsekwencją jego 80-krotnie mniejszej masy. Istnieją też istotne różnice w składzie chemicznym materiału Księżycowego. W przeciwieństwie do ziemskich, skały księżycowe nie zawierają krystalicznej wody. Są i inne różnice, które łącznie przemawiają za hipotezą odrębnego powstania Księżyca i Ziemi. Powierzchnia Księżyca usiana jest kraterami, pośród nich większość ma charakter uderzeniowy.

Obecność Księżyca w pobliżu Ziemi ma doniosły wpływ na stabilność orientacji ziemskiej osi obrotu, co jest niezbędne dla długoterminowej stabilności warunków

meteorologicznych na Ziemi. czyli dla wegetacji biologicznej.

6.2 Układ Słoneczny

W Układzie Słonecznym dominuje centralne ciało sferyczne, samoświecające o średnicy rzędu 10^6 km i o masie $2 \cdot 10^{30}$ kg. Ciało to wiruje z grubsza w sposób koherentny w czasie dwudziestu siedmiu dni.

Wokół niego po orbitach niemal kołowych o średnicach $2 \cdot 10^7$ - $2 \cdot 10^8$ promienia ciała dominującego, poruszają się cztery masywne obiekty, w przybliżeniu sferyczne, świecające głównie światłem odbitym. Okrążają one ciało centralne w czasie od 12-165 lat. Bieguny orbit tych ciał są zorientowane prawie równoległe do osi wirowania ciała dominującego.

Rozmiary czterech masywnych ciał są 10-30 razy mniejsze od ciała centralnego, ich gęstości są porównywalne z gęstością ciała centralnego. Ruch wirowy tych obiektów jest szybki, okresy wirowania wynoszą od 10-20 godzin, orientacja ich osi rotacyjnych jest bardzo różnorodna.

Wszystkim pięciu masywnym ciałom towarzyszą obiekty mniejsze poruszające się wokół nich po orbitach w przybliżeniu kołowych. Obiekty te mają jednak wyraźnie wyższą gęstość i nie wysyłają własnego promieniowania. W każdym z pięciu przypadków pewna część małych obiektów ma promienie z grubsza o dwa rzędy mniejsze od ciał głównych. Charakterystyczną cechą małych towarzyszy ciała dominującego jest ich zdecydowanie wysoka gęstość, ponadto w dużej ilości występują w nich pierwiastki, które w kosmosie występujące niezbyt obficie. Towarzyszy czterech pozostałych ciał samo świecających charakteryzuje duża zawartość lodu.

W Układzie Słonecznym występują także obiekty o bardzo małych rozmiarach, orbitujące wokół każdego z ciał samoświecających. W przypadku ciała dominującego kształt orbit tej składowej jest wyraźnie eliptyczny, natomiast orientacja biegunów orbit znacznie różni się od kierunku osi rotacji

ciała centralnego. Inaczej wygląda ruch drobnych mas wokół pozostałych ciał samo świecących. Poruszają się one w sposób wyraźnie regularny, tworząc struktury pierścieniowe.

W systemie obiektów otaczających ciało dominujące również istnieją niewielkie obiekty głównie składające się z lodu. Ich ruch jest niestabilny, od czasu do czasu doznają skutków silnych oddziaływań grawitacyjnych z obiektami masywnymi zbliżającymi się do Układu Słonecznego. Układ Słoneczny otoczony jest ogromną liczbą takich lodowych "cząstek", rozciągających się w trójwymiarową "chmurę" aż do odległości około 20% odległości do najbliższych gwiazd. Warunki panujące wewnątrz chmury nie są znane.

Jest to nieortodoksyjny opis Układu Słonecznego, w którym zasadniczo wyróżniono dwie składowe: ciała masywne i ciała małe. W świetle najnowszych rezultatów obserwacyjnych taki system wydaje się być czymś typowym w otoczeniu innych gwiazd. Znamy aktualnie ponad dwadzieścia dobrze potwierdzonych przypadków istnienia masywnych planet orbitujących wokół innych gwiazd. Z drugiej strony, obserwacje w podczerwieni wykonane za pośrednictwem satelity IRAS przekonały nas, że pewna analogia do "drobnej" składowej z naszego układu jest dość powszechna wśród gwiazd z otoczenia Słońca.

Mogłoby się wydawać, że odkrycie planet poza Układem Słonecznym powinno zaniepokoić astronomów chrześcijan.² A to dlatego, że dość powszechnie sądzi się, że skoro znamy inne układy planetarne, to już tylko mały krok do nawiązania kontaktu z pozaziemskimi cywilizacjami, co w przekonaniu niektórych osób stanowić będzie poważną trudność dla chrześcijaństwa.

W rzeczywistości nie ma potrzeby mówić o pochodzącym z kosmosu zagrożeniu dla chrześcijaństwa jako takiego. Kontakty z odmiennymi cywilizacjami miał już miejsce w historii, kiedyś miała miejsce ewangelizacja ludów mieszkających na Ziemi poza Europą. A zatem możemy

² Autor niniejszego tekstu niejednokrotnie napotkał na takie niepokoje wśród swoich znajomych.

wyobrazić sobie ewangelizację ludów mieszkających gdzieś w głębi kosmosu.³

6.3 Galaktyka, gromady galaktyk

Nadrzędną strukturą w stosunku do wszystkich znanych nam obecnie układów planetarnych jest Galaktyka, zbiór około stu miliardów gwiazd zorganizowany w formie dysku o średnicy około osiemdziesiąt tysięcy lat świetlnych. Słońce znajduje się w odległości dwadzieścia sześć tysięcy lat świetlnych od centrum Galaktyki.

Gwiazdy w Galaktyce poruszają się w złożony sposób. Wszystkie uczestniczą w rotacji Galaktyki, ale jednocześnie w ruchu zależnym od ich bezpośredniego otoczenia. Patrząc z północnego bieguna Galaktyki rotacja przebiega zegarowo, okres rotacji wynosi blisko dwieście trzydzieści milionów lat. W Galaktyce wiele gwiazd tworzy dynamiczne układy podwójne, potrójne i wielokrotne. Niektóre gwiazdy są związane grawitacyjnie w formie mniej lub bardziej zwartych gromad.

Obok naszej Galaktyki istnieją inne podobne skupiska gwiazd. Blisko nas znajduje się galaktyka M 31 widoczna nawet okiem nieuzbrojonym, na niebie południowym z łatwością można dostrzec obłoki Magellana. Na fotografiach wykonanych najpotężniejszymi teleskopami doliczono się milionów galaktyk. Różnią się one wyglądem, i w oparciu o tę cechę, można podzielić je na trzy klasy: galaktyki eliptyczne, spiralne i nieregularne; 75% spośród znanych galaktyk to galaktyki spiralne, w jednej z nich znajduje Słońce.

Podobnie do gwiazd, również galaktyki wiążą się w grupy gromady i supergromady. Grupy obejmują niewielką liczbę

³ Zastanawiające jest, dlaczego zdaniem niektórych osób perspektywa kontaktu z cywilizacją kosmiczną stanowi zagrożenie dla chrześcijaństwa a nie dla nich samych czy też dla wszystkich mieszkańców Ziemi. Z historii wiemy, że kiedy doszło do kontaktu cywilizacji afrykańskiej z arabską i europejską, wielu afrykanów nie wyszło na dobre

obiektów, poniżej 50-ciu, np. w skład tzw. Grupy Lokalnej wchodzi między innymi: nasza Galaktyka, galaktyki M 31, M 33 oraz obłoki Magellana. Rozmiar tej grupy wynosi prawie pięć milionów lat świetlnych. Gromady utworzone są z większej liczby galaktyk, bywa, że z wielu tysięcy obiektów. Również większe są ich rozmiary, wynoszą od 7-16 milionów lat świetlnych. Najbliżej naszej Galaktyki położona jest gromada widoczna w gwiazdozbiornie Panny, jest ona odległa od Słońca o około pięćdziesiąt milionów lat świetlnych. Inna gromada obserwowana w Warkoczu Bereniki odległa jest od nas o około trzysta milionów lat świetlnych. Wreszcie supergromady to układy wielu gromad galaktyk. Nasza Grupa Lokalna łącznie z kilkudziesięcioma innymi grupami i gromadami tworzy Lokalną Supergromadę, w jej centrum znajduje się gromada w Pannie. Rozmiary supergromad wynoszą 30-65 milionów lat świetlnych. Wobec tak ogromnych rozmiarów supergromad trudno jest mówić o indywidualnych systemach. Dlatego można napotkać poglądy, że właściwiej jest operować pojęciem wielkoskalowego rozkładu galaktyk, rozumianego jako ciągła sieć galaktyk. W takiej sieci widoczne wielkie struktury są ścianami, mniejsze łańcuchami, pomiędzy nimi występują obszary pustki. Przy odpowiedniej skali taki rozkład wykonany w przestrzeni, w formie mapy położzeń milionów galaktyk przypomina wyglądem pianę.

A zatem w odpowiednio dużej skali Wszechświat to swoista piana gromad galaktyk zawierająca niemal całą świecąca materię. Podstawowym budulcem tej materii jest wodór, stanowiący około 70% materii skupionej w gwiazdach i rozproszonej w przestrzeni międzygwiazdowej. Reszta to hel, prawie 30%, na pozostałe pierwiastki przypada 1-2%.

Piana galaktyk rozszerza się, co wynika z dopplerowskiej interpretacji pomiarów prędkości radialnych galaktyk. Galaktyki oddalają się od siebie, co zauważyłby obserwator znajdujący się w każdej z nich. Takiego ruchu nie potrafimy wyjaśnić jako rezultatu newtonowskich oddziaływań

grawitacyjnych pomiędzy wszystkimi galaktykami. Opis tego zjawiska możliwy jest na gruncie teorii grawitacji Einsteina, jeśli potraktujemy Wszechświat jako zamknięte kontinuum w swoich rozmiarach przestrzennych skończone. Wówczas w celu rozwiązania równań różniczkowych odpada problem wyboru warunków brzegowych. W teorii względności równania pola grawitacyjnego opisują pole grawitacyjne jako zakrzywienie czasoprzestrzeni. W problemie kosmologicznym oznacza to, że interesuje nas odpowiedź na pytanie: w jaki sposób wszystkie obiekty we Wszechświecie zakrzywiają całą czasoprzestrzeń? Sformułowane w ten sposób pytanie o globalną geometrię Wszechświata jest bardzo trudne, jeśli jednak zadowolimy się przybliżoną odpowiedzią to możemy uczynić kilka uproszczeń dotyczących rozkładu mas we Wszechświecie. Dzięki nim rozwiązanie równań pola staje się nietrudne. Założenia te określane mianem zasady kosmologicznej żądają by Wszechświat był jednorodny i izotropowy. Oznacza to zgodę na przybliżenie, że poza lokalnymi niejednorodnościami, materia w kosmosie na podobieństwo pyłu wszędzie rozłożona jest równomiernie, niezależnie od wyboru miejsca i kierunku obserwacji. W rozwiązaniu tak postawionego problemu⁴ model Wszechświata nie jest nieruchomy, wraz z materią Wszechświat rozbiega się, co obserwujemy jako oddalanie się od Ziemi galaktyk.

Zjawisko to ma istotną konsekwencję kosmologiczną: jeżeli galaktyki oddalają się od siebie, to kiedyś, w przeszłości były bardziej skupione. Istniał zatem taki okres, w którym cała materia Wszechświata była skupiona na niewielkim obszarze, a może nawet w jednym punkcie. Okres ten odległy jest od czasów nam współczesnych o około 15 miliardów lat, a zdarzenie, które wówczas mogło mieć miejsce (tzw. wielki wybuch) dało początek ekspansji Wszechświata. Czy zdarzenie to jest początkiem Wszechświata? Czy Wszechświat miał początek, czy też wielki wybuch to jeden

⁴ Niezależnie od siebie uzyskali je rosyjski matematyk Aleksander Friedman i belgijski kosmolog, katolicki kapłan Georges Lemaitre.

z etapów w ewolucji Wszechświata? Czy Wszechświat będzie się nieustannie rozszerzał? Obecnie na te pytania nie można udzielić odpowiedzi na gruncie fizyki i astronomii. Rozszerzanie Wszechświata uzależnione jest od średniej gęstości materii w kosmosie, której wartości nie znamy wystarczająco dokładnie. Pytanie o początek Wszechświata natrafia na dodatkowe trudności, im bliżej wielkiego wybuchu tym coraz mniej wiarygodne są znane nam zasady i prawa fizyki. Prawa te nigdy nie były weryfikowane w warunkach jakie panowały w chwilach bliskich "początku" Wszechświata.

7. Czy astronom może być chrześcijaninem?

Czy wobec takiego obrazu Wszechświata jaki podaje nam współczesna astronomia, astronom może być chrześcijaninem? Twierdzę, że jak najbardziej jest to możliwe, gdyż w dowolnej specjalności astronomii, nie ma najmniejszej racji, dla której nie mogliby jej uprawiać chrześcijanie. Podobnie, gdy weźmiemy dowolny fragment współczesnego obrazu Wszechświata, nie ma w nim niczego, co uniemożliwiłoby zostanie chrześcijaninem.

Z drugiej strony, jeśli ktoś ma łaskę wiary w Jedyne Boga, w Stwórcy Wszechświata, to lekkomyślnością byłoby jej odrzucenie jedynie z tego powodu, że do pomyslenia są teorie, których konsekwencjami są precyzyjne przewidywania położenia ciał niebieskich czy też przybliżony opis ewolucji rozszerzającego się Wszechświata do momentu np. o 10^{-12} sekundy późniejszego od wielkiego wybuchu.

Mit, że chrześcijaństwo i nauka to coś sprzecznego, mamy już za sobą.

Literatura

Arhenius Svante: 1908, *Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten*. Leipzig, Akademische

Verlags-Gesellschaft.

- Dick, W.: 1999, http://www.astro.uni-bonn.de/~pbrosche/hist_astr/ha_items_world.html
- Heller, M.: 1985, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, PWN Warszawa.
- Jaki, S.L.:1994, *Zbawca nauki*, „W drodze”, Poznań.
- Jan, Paweł II: 1998, *Fides et ratio*, Wydawnictwo M Kraków.
- Karttunen, H., Kroeger, P., Oja, H., Poutanen, M., Donner, K.,J.: 1996, *Fundamenta! Astronomy*, Springer 3rd edition.
- Marsden, B.: 1985, *Enrico Fermi Summer School*, August 1985, Varena.
- Roy, A.E., Ciarke, D.: 1978, *Astronomy: Principles and Practice*, Adam Hilger, Bristol.
- Roy, A.E., Ciarke, D.: 1978, *Astronomy: Structure of the Universe*, Adam Hilger, Bristol.
- Wnuk, E.: 1995, *Wielka encyklopedia geografii świata, planeta Ziemia*, tom I, Kurpisz s.c. Poznań.

Małgorzata Jaskólska
Jacek Kołtan

PYTANIE O ATEIZM

Współczesna kultura zachodnia jest kulturą, w której zmienia się wyraźnie życie religijne. Człowiek zaczyna porzucać pytanie o Boga, strącając je z horyzontu swojego życia na margines. Duchowy wymiar istnienia podlega krytyce lub też nie występuje w ogóle w spojrzeniu człowieka na świat. Powodów takiego stanu rzeczy jest niewątpliwie wiele, dużo się na ten temat mówi. Nie brakuje analiz wskazujących źródła współczesnej sytuacji. Niestety, niewiele z nich wychodzi poza schematyczne ujęcia zjawisk ateizmu czy teizmu. Dyskusje między teologami a przedstawicielami nauk empirycznych o istnienie czy też nieistnienie Boga kończą się klęską. Pytanie postawione w taki sposób sprowadza bowiem Boga do pojęcia, do rzeczy jednej z wielu w otaczającym nas świecie. Protestantki teolog Paul Tillich stwierdza, iż: "należy ubolewać nad tym, że zdaniem naukowców obalają oni religię, udowadniając, że nie ma żadnego prawdopodobieństwa istnienia takiej istoty. W rzeczywistości nie tylko religii nie obalili, ale wyświadczyli jej wielką przysługę. Zmusili ją do zrozumienia i sformułowania na nowo przemożnej potęgi zawartej w słowie "Bóg" ". Podobnie jest z wieloma teologami, którzy: "stawiają [...] pierwszy krok na drodze prowadzącej nieuchronnie do tego, co nazywa się ateizmem. Z chwilą bowiem, gdy czynią z Boga jakąś najwyższą istotę, która pewnym ludziom udziela o sobie informacji [powodują] opór tych, którzy mają schylić głowę przed powagą tej

¹ P. Tillich. *Pytanie o Nieimankowane* Kraków 1994. s. 217

informacji"². Tillich przyjmuje, że religia to wyraz głębi w całym obszarze ludzkiego ducha. Jej zadaniem jest wskazywanie w horyzoncie istnienia człowieka tego, co ostateczne, nieskończone. Tak pojęta religia nie zamyka się jedynie na działaniach w instytucjach, ale jej istota polega na tym, że bycie człowieka jest zwrócone ku sensowi jego życia, ku istnieniu w ogóle. To właśnie stanowi wymiar głębi jego życia, który współcześnie został zagubiony. "Człowiek zagubił odpowiedź na pytanie o sens swego życia, na pytanie o to, skąd przychodzi, dokąd zmierza, co ma robić i co ma z siebie uczynić w krótkim przedziale czasu między narodzinami a śmiercią".

W naszej pracy postaramy się postawić pytanie o ateizm. Punktem wyjścia będzie koncepcja drogi do Boga niemieckiego filozofa religii - Bernharda Welte. Jej źródłem jest problem dwuznaczności nicości, który doprowadzi nas do rozpatrzenia możliwych wariantów ateizmu. Przedstawimy także zarys relacji między wiarą i rozumem, a co za tym idzie, wzajemne powiązania teologii i filozofii na podstawie encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II. Zwieńczeniem rozważań nad ateizmem będzie zarysowanie teologii opartej na historii dziejów Objawienia.

Dwuznaczny charakter nicości

Bernhard Welte w swojej *Filozofii religii* stwierdza, iż człowiek, który stawia pytania ostateczne o sens cierpienia, śmierci, staje w horyzoncie istnienia. Istniejąc doświadcza czegoś, równocześnie coś daje mu się doświadczać. Człowiek jest otwarty na doświadczenie innych ludzi, społeczeństwa, świata. Istniejąc, człowiek uświadamia sobie, że kiedyś nie istniał oraz, że kiedyś istnieć nie będzie. Poprzez odniesienie do określonego istnienia dochodzi do jego negacji.

² Tamże

¹ Tamże, s. 223

W horyzoncie swojego istnienia napotyka zatem nie-coś, innymi słowy nicość, która jest reakcjonalnym wyrażeniem odnoszącym się do czegoś, co jest. Słowo "nicość" oznacza negację istnienia - nicość istnienia, ale nicość pojętą jako coś, co jest od istnienia radykalnie inne. Nicość jest zatem dana w jakiś sposób człowiekowi. Staje się jego doświadczenie nie-istnienia, jako czegoś, co było, czy też jako czegoś, co nadzieje, a jako doświadczenie, w całej swej negatywności, oznacza coś pozytywnego. Nicość przestaje być więc czysto formalną negatywnością, a okazuje się być pozytywnym (danym) doświadczeniem czegoś, co inne od istnienia, czegoś, co inne od pozytywności istnienia, wreszcie czegoś, co jest negacją tej pozytywności.

Doświadczenie nicości przez człowieka ma charakter dwuznaczny. Doświadczamy bowiem, że nie będzie kiedyś nas i ludzi nas otaczających. Tak rozumiana nicość ma charakter czysto negatywny. Z drugiej jednak strony doświadczenie nicości może stać się doświadczeniem absolutnej ukrytości. W relacji do człowieka nicość jawi się jako nie-coś o czym w ogóle nie myślimy lub też myślimy niechętnie. Człowiek kieruje się raczej w stronę pozytywnego istnienia. Niechętny nie-istnieniu nie potrafi jednak przed nim uciec. Jego nieuchronność jest niezaprzeczalna. Nicość jest realnością doświadczaną w istnieniu, choć jest ona inna od istnienia. Istnienie jest miejscem doświadczenia nicości, a w całej swej pozytywności wypełnione jest realnością radykalnie inną. "Nicość w szczególny sposób przenika i przestrasza istnienie. Istnienia i nicości nie można zatem wyobrazić sobie jako wzajemnie rozłącznych dziedzin. Przeciwnie, nicość i istnienie zachodzą na siebie"⁴.

Przejawem naszego pozytywnego istnienia jest pytanie o sens, czyli o coś, co tłumaczy nasze życie i każdą jego chwilę. Człowiek stawia sobie pytanie o całość życia, o to dokąd ono prowadzi, dlaczego nie można znaleźć absolutnego zaspokojenia? Ten związek istnienia i zwrotu ku

⁴ B Welte. *Filozofia religii*. Kraków 1996. s 65

sensowi uwidacznia się w sytuacji, kiedy człowiek stwierdza, iż żyje w bezsensie. Rezygnacja z jego sensowności jest możliwa, kiedy uznaje on takie rozstrzygnięcie za bardziej sensowne, uczciwsze, prawdziwsze. Jest to więc często rezygnacja w imię innego sens. Postulat sensowności rozwijany jest w życiu człowieka poprzez warstwę etyczną. Pytanie o dwuznaczność nicości staje się więc pytaniem zasadniczym: czy nicość jest nicością jedynie negatywną, tak więc nic nie ma sensu (postulat sensowności traci tu na znaczeniu), czy też wszystko ma sens, a więc nicość niejest pustką, a skrywa się w niej moc nadająca sens każdemu życiu skończonemu. Nicość jest wtedy dziedziną całkowicie inną od całego bytu, jawi się jako tajemnica "poza wszelkimi kategoriami, jest zatem niewypowiadalna, niedotykalna, a jednak daje o sobie znać. Owa transcendencja absolutnej tajemnicy jest fundamentem całej religii". Dociekania filozoficzne, którymi wskazuje się na Boga-Tajemnicę nie mają charakteru apodyktycznego. Wolności człowieka pozostawiona jest decyzja o ich przyjęciu lub odrzuceniu. Człowiek może więc uznać otchłanną nicość za ostateczną prawdę ludzkiego istnienia lub też za nicość czysto negatywną, za pustkę. Człowiek ma możliwość wyboru, a tym samym możliwość wyboru ateizmu.

Rodzaje ateizmu

Trudno jest przedstawić różne warianty problemu tak złożonego, jakim jest ateizm. Bernhard Welte analizując czynniki pozytywnie wpływające na wybór ateizmu przedstawia jego cztery warianty, niemniej każdy z nich pokrywa się w wielu miejscach tak, że granice między nimi zacierają się.

Pierwszą postacią ateizmu jest ateizm negatywny, u którego podstaw stoi założenie, że człowiek może zdobyć wiedzę o wszystkim na sposób empiryczny. Polem jego

zainteresowań stają się byty obecne w świecie. To na nie ukierunkowuje on swoją uwagę, a byt jawi się tu jako przedmiot ustalania i rozporządzania. Taka postawa charakteryzuje świat wielkiego postępu cywilizacyjnego: naukowego i technicznego. Empiryczne podejście do świata nabiera totalizacji i absolutyzacji zasad nauki i techniki. One stają się gwarantem zdobycia wiedzy o wszystkim co istnieje w świecie i - jednocześnie - zapewnieniem, że byty będące przedmiotem wiedzy naukowej są bezwzględnie jedynymi istniejącymi. Poza empirycznie poznawanymi przedmiotami nauki nie ma niczego więcej. Negatywność tego wariantu ateizmu wynika z faktu, iż nie głosi on pozytywnego przekonania, że Bóg nie istnieje. Ateizm negatywny przemilcza problem istnienia Boga, ponieważ kwestia ta jest zupełnie dla niego nieistotna. Bliskie tej postawie są pewne nurty pozytywizmu, neopoztywizmu, czy też marksizmu (totalizacja procesu społeczno-historycznego, który jest wytworem człowieka). Wspomnieć trzeba, że to przede wszystkim absolutyzacja zasad nauki i techniki konstytuuje ateizm negatywny. Istotny jest tu motyw wiary, który pojawia się w przekonaniu, że wszystko można dowieść empirycznie. Nie jest to bowiem teza, która może być potwierdzona naukowo. Ten element wiary obecny w ateizmie negatywnym wskazuje na radykalną potrzebę ogarnięcia całości. "Owo dążenie do całości, czy też owa wola ogarnięcia całości zawsze projektuje całość, wykraczając poza wszelką empirycznie weryfikowalną wiedzę, ekstrapoluje wiedzę empiryczną poza granice empirii, by z pomocą empirycznie uzyskanego materiału projektować wszechcałość"⁶ Brak zagadnienia Boga w tej postawie nie jest rezultatem nauki, a nienaukowych tendencji obecnych w nauce.

Postawa ateizmu krytycznego jest zbliżona do ateizmu negatywnego. Tu jednakże pojawia się pytanie o Boga. Jest to Bóg ujmowany jak wszelkie przedmioty poznania naukowego, ten, którego można ustalać, określać i

definiować. W takim ujęciu dochodzi do zniekształcenia transcendencji Boga, która zostaje zredukowana do minimum. Bóg przestaje być wtedy tajemnicą wymykającą się ludzkiemu poznaniu, a staje się przedmiotem wiedzy. Ten obraz świata prowadzi nieuchronnie do konfliktu: Bóg nie różniący się niczym od innych doświadczeń człowieka, pojęty i objęty ludzką wiedzą, Bóg, którego sprawiedliwość jest dla człowieka w pełni zrozumiała, jest sprzeczny w konfrontacji z niesprawiedliwością w świecie. Dochodzi zatem do krytyki a następnie odrzucenia Boga - przedmiotu wiedzy pozornej. Myśl człowieka uzależnia od siebie, kształtuje dowolnie myślanego Boga i, podobnie jak w przypadku ateizmu negatywnego, dąży do totalności, wierząc głęboko, że wiedza może wszystko objąć i nad tym zapanować. Stąd już krok do ogłoszenia śmierci Boga. Wiek XX w szczególności stawia - w ramach ateizmu krytycznego - na pierwszym miejscu problematykę teodycei-obecności cierpienia w świecie, niesprawiedliwości. Bóg zostaje oskarżony o zło. Cierpiący człowiek walczy z Bogiem, którego sprawiedliwość i dobroć wydawały mu się pewne. W cierpieniu burzy swój dotychczasowy obraz Boga, poddaje go krytyce, nakładając na Jego wizerunek ludzkie pojęcie sprawiedliwości. Pytanie o cierpienie jest pytaniem bardzo trudnym. Niemożność znalezienia odpowiedzi, która tłumaczyłaby jego sens wyostreza jeszcze ból. Tragizm zmagania nie zmienia jednak faktu, że jest to walka z ludzkim obrazem Boga. "Rzeczywisty Bóg jest większy i bardziej tajemniczy niż ów ludzki wizerunek Boga. Właśnie to wychodzi na jaw w cierpieniu. Wskazań na niezgłębioną tajemnicę Boga [...] fakt cierpienia nie osłabia, lecz przeciwnie, właśnie umacnia"⁷.

Skrajną postacią ateizmu jest ateizm wojujący - pozytywny. Jego źródłem jest poczucie nieograniczonej wolności człowieka, która rozwija się do kształtów monstrialnych. Tak rozwijający się patos wolności natrafia

⁷ Tamte, s. 168-169

na Boga zagadkę, tajemnicę ograniczającą człowieka. Jest ona przeszkodą na drodze do zdobycia wszechmocy i wszechwiedzy przez istotę ludzką. Bóg musi być więc zwalczony. Nie tyle zapomniany - w przypadku ateizmu negatywnego, czy poddany krytyce i odrzuceniu - jak w ateizmie krytycznym, ale aktywnie zanegowany. Jest to więc ateizm pozytywny, którego przykładem może być nietzscheanizm. Głosi on nieograniczoną wolę mocy człowieka i historyczną śmierć Boga, od której zaczyna się nowa epoka.

Ateizm zdaje się przybierać różne formy. Z jednej strony jest on pominięciem Boga w swoim stosunku do rzeczywistości, innym razem przybiera formę walki z religią pojętą jako "opium dla ludu". Często przypomina głęboko żywną wiarę w nieistnienie Boga czy też jest oskarżeniem Boga o bezlitosność, dopuszczenie cierpienia w świecie. Pewne jest, że nie ma on charakteru konieczności, pomimo aktualnej sytuacji. To człowiek dokonuje wolnego wyboru. Od niego zależeć będzie, czy doświadczenie nicości doprowadzi go do ukrytej tajemnicy Boga, czy też do wniosku, że nicość jest tylko pustą otchłanią.

Wiara i rozum. Relacje między teologią i filozofią

Dla chrześcijańskiej teologii ważne jest, iż podkreśla się pewność wiary określając ją z greckiego jako "episteme". Właśnie ten wolny czyn wiary człowieka nie jest mierzony zmiennością i słabością osoby ludzkiej, ale wiarygodnością i wiernością Boga, ku któremu, przez słuchanie i akceptację, człowiek otwiera się w wierze⁸.

Jan Paweł II w ostatniej encyklice zarysował obraz relacji między wiarą a rozumem, która nie jest jedynie pobożnym życzeniem papieża i ludzi wierzących. Papież dostrzega faktyczną harmonię relacji wiary i rozumu, która niejednokrotnie w historii filozofii była kwestionowana. Św.

* Por. 11 WaldenleIs.O Bogu, Chrystusie. Kościoła- dzisiaj. Katowice 1993. s. 315-316

Klemens Aleksandryjski napisał: "filozofia pożąda tego rodzaju mądrości, która polega na prawości duszy i słowa oraz czystości życia. Jest życzliwa mądrości i czyni wszystko co możliwe, aby ją osiągnąć. U nas nazywamy filozofami ludzi miłujących mądrość, która jest stwórczym źródłem wszystkich rzeczy i o wszystkim poucza, tzn. jest poznaniem Syna Bożego"⁹. Św. Augustyn z Hippony zdołał stworzyć pierwszą wielką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli greckiej i łacińskiej. Chrześcijańscy myśliciele od samego początku podejmowali problem relacji między wiarą a filozofią dostrzegając tak jej aspekty pozytywne jak i granice. Papież podkreśla, iż nie byli to myśliciele naiwni. niesłuszny i jednostronny jest pogląd, że ich dzieło polegało wyłącznie na wyrażeniu prawd wiary w kategoriach filozoficznych. Dokonali oni znacznie więcej. Zdołali bowiem ukazać w pełnym świetle to, co zawarte było tylko pośrednio w myśli wielkich filozofów starożytnych. Zadaniem tych ostatnich było wskazanie w jaki sposób rozum uwolniony od zewnętrznych więzów może wyjść ze ślepego zaułka mitów, aby otworzyć się pełniej na transcendencję. Rozum oczyszczony i prawidłowo uformowany był zatem w stanie wznieść się na wyższe poziomy refleksji, tworząc solidny fundament dla pojmowania bytu, rzeczywistości transcendentnej i absolutu. Natomiast św. Anzelm podkreśla, że: "rozum powinien poszukiwać tego, co miłuje; im bardziej miłuje, tym usilniej pragnie poznać. Kto żyje dla prawdy, dąży do pewnej formy poznania, która roznieca w nim coraz większą miłość ku temu, co poznaje, choć zarazem sam musi uznać, że nie dokonał jeszcze wszystkiego, czego by pragnął"¹⁰. Dla Anzelmia harmonia jest naturalną relacją między poznaniem filozoficznym i poznaniem wiary; wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu, rozum osiagając szczyt swoich poszukiwań uznaje, jak konieczne jest to, co mu ukazuje wiara.

⁹ Jan Paweł *W.Ficles et ratio*. Poznań 1998. nr 38

¹⁰ Tamże, nr 42

Dla św. Tomasza, który podkreślał przecież nadprzyrodzony charakter wiary, bardzo ważna była jej rozumność. W jego ujęciu wiara jest w pewien sposób "czynnością myśli". Ludzki rozum nie musi zaprzeczać samemu sobie, ani się ukorzyć, aby przyjąć treść wiary; w każdym przypadku człowiek dochodzi do nich na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru. Myśl patrystyczna i średniowieczna przyjmowała głęboką jedność wiary i rozumu. Jednakże to źródło wiedzy zdolne dotrzeć do najwyższych form myślenia abstrakcyjnego zostało zniszczone przez systemy, które opowiedziały się po stronie racjonalnego oderwania od wiary i postawienia jej alternatywy.

Ostatni okres historii filozofii odsłania proces stopniowego pogłębiania się rozdziału między wiarą a rozumem. Przyglądając się bliżej refleksji filozoficznej tych, którzy przyczynili się do zwiększenia tego dystansu można odkryć cenne załączki myśli. Takie załączki myśli znajdują się np. w głębokich analizach postrzegania i doświadczenia, wyobraźni i świadomości, osobowości i intersubiektywności, wolności i wartości, czasu i historii. Także zagadnienie śmierci może się stać dla każdego myśliciela poważnym wezwaniem do poszukiwania we własnym wnętrzu prawdziwego sensu swojego życia. Mimo to jednak obecne relacje między wiarą a rozumem domagają się wysiłku wnikliwego rozeznania, ponieważ zarówno rozum jak i wiara zostały zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach. Rozum pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia podąża bocznymi drogami, na których istnieje ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara pozbawiona oparcia w rozumie skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną.

Złudne jest mniemanie, że wiara musi silniej oddziaływać niż słaby rozum. Przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, gdyż może być sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie,

gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który pomógłby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu. Jan Paweł II podkreśla w swoich rozważaniach, iż pożądaną więź między teologią a filozofią należy rozpatrywać w dwukierunkowym odniesieniu: dla teologii zawsze punktem wyjścia i pierwszym źródłem musi być Objawienie w dziejach, a ostatecznym celem nic innego jak zrozumienie Słowa, stopniowo pogłębione przez kolejne pokolenia. Skoro "Objawienie jest Prawdą" (J 17,17), to do Jego lepszego zrozumienia przyczynia się z pewnością ludzkie poszukiwanie prawdy, czyli refleksja filozoficzna, prowadzona zgodnie z właściwymi jej zasadami. Jednakże jeśli teolog nie chce posługiwać się filozofią, powstaje niebezpieczeństwo, że będzie uprawiał filozofię nieświadomie i zamknie się w strukturach myślowych mało przydatnych do zrozumienia wiary. Gdyby natomiast filozof czerpiący swoje inspiracje z religii odrzucił wszelką więź z teologią przywłaszczyłby sobie treści wiary chrześcijańskiej, jak to uczynili niektórzy filozofowie nowożytni. W obu przypadkach powstałoby niebezpieczeństwo zniszczenia autonomii, którą każda nauka słusznie pragnie zachować. Prawdy wiary natomiast stawiają wymogi, które filozofia musi respektować, gdy nawiązuje relacje z teologią.

Papież przedstawia otwarte życzenie, aby teologowie i filozofowie poszli za jedynym autorytetem Prawdy w celu wypracowania filozofii współbrzmiącej z Objawieniem. Ta filozofia mogłaby stać się terenem spotkania między kulturami a wiarą chrześcijańską, podstawą do porozumienia między wierzącymi i niewierzącymi. Mogłaby być pomocna w przekonaniu, iż wiara zyskuje na głębi i autentyczności, jeżeli idzie w parze z refleksją i nie rezygnuje z niej. Potwierdzenie tego przekonania znajdujemy u św. Augustyna: "Sama wiara nie jest niczym innym jak przyzwoleniem myśli [...]. Każdy, kto wierzy, myśli- wierząc myśli i myśląc wierzy, [u] Wiara, jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje. Jeśli usuwamy przyzwolenie rozumu, usuwamy

wiarę, ponieważ bez przyzwolenia rozumu nie można wierzyć".

Ateizm jako bliźniaczy brat wiary

Nasze rozważania nad ateizmem oprzemy na problemie

"Boga ateistów" przedstawionym przez Tomasza Węclawskiego w miesięczniku "Znak" z 1995 r. pytanie jak bardzo ateista potrzebuje odrzuconego Boga tworząc i uświadamiając sobie tylko obraz świata i siebie samego. Jeśli ktoś w ten sposób pyta o "Boga ateistów", będąc i tak człowiekiem wierzącym, odczuwa stosunkowo łatwo pokusę wykazania, że ten odrzucony przez ateistów Bóg nie jest Bogiem prawdziwym, że z żywym Bogiem Objawienia nie ma wiele lub nic wspólnego¹³. Taka droga prowadzi donikąd.

Bóg jako tajemnica świata - taki właśnie tytuł dał swojemu dziełu niemiecki i protestancki teolog Eberhard Jiingel, który bardzo wyraźnie określił problem ateizmu jako tego, który jest bratem bliźniaczym chrześcijańskiej wiary. Jaką więc drogę zaproponował? Stwierdził po pierwsze, że nie możemy się godzić z pojęciem Boga, które przedstawia Go tak, jakby był On sobą bez świata i bez człowieka, jako istota najwyższa, doskonała i absolutnie niezależna od świata, niezmienna i niezdolna do cierpienia. Koniecznym momentem teologii musi być ateistyczne odrzucenie takiego pojęcia Boga: ateizm w tym znaczeniu jest bratem bliźniaczym chrześcijańskiej wiary. Jaki jest punkt wyjścia we właściwym pojmowaniu samoudzielania się Boga

¹¹ Tamże, nr 79

¹² T. Węclawski, "Yt7//o contro Demu nisi Deis ipse. Znak nr 477(2) 1995. s 67-75.

¹³ Por. tamże, s 68

stworzeniu? Właśnie taki, że sam Bóg jest tym samoudzielaniem, którego celem i zamiarem jest życie świata po to, żeby "człowiek stał się człowiekiem" i zarazem by "Bóg był Bogiem". Oznacza to, że Bóg nie chce stać się sobą bez podległego śmierci człowieka. Dlatego utożsamiał się z umarłym Jezusem i w ten sposób ukazał i określił siebie jako życie, które przyjmując tę śmierć i przemijalność przewycięża je tym samym¹⁴. Centralnym punktem w teologii E. Jungela, jak również katolickiego teologa H. U. von Balthasara, jest to, iż Bóg jest sam historią miłości. Nie jest On metafizycznym najwyższym bytem, ale Dziejami: Bycie Boga, Wydarzenie Miłości jest i pozostaje w Przejściu, ku któremu zwraca się chrześcijańska nadzieja. Centralnym punktem dla chrześcijaństwa jest Objawienie Boga ("Bóg jest miłością", 1 J 4,8). Jednakże powstaje pytanie, czy za odrzuceniem klasycznych metafizycznych pojęć filozofii Boga stoi rzeczywiście odrzucenie Boga? Wraz z takimi pojęciami odrzuca się również pewien niewłaściwy porządek widzenia świata. Powstaje dalsze pytanie, czy takie odrzucenie jest uprawnione⁹ Eugen Biser: stwierdza: "Jeśli przeciw Bogu nie staje nikt inny jak tylko On sam, wtedy także ateistyczne odrzucenie Boga ma ostateczne oparcie w Nim samym. Jest ono pierwotnie uwarunkowane nie antropologicznie czy kosmologicznie, ale teologicznie"¹³. Po pierwsze kto myśli o "absolutnie koniecznym" wpada w wir idei, która wciąga w siebie całą realność. Po drugie oczekiwanie, że świat pomyślany od strony Boga i będący Jego skończonym odbiciem może być rozpoznany jako pełen Absolut, w spotkaniu ze światem konkretnym zostaje gruntownie zawiedzione. Po trzecie błędne interpretacje, które wychodzą od biblijnego słowa o stworzeniu człowieka na obraz Boga prowadzą do tego, że człowiek staje się jak "mały Bóg". Tutaj można podążać za interpretacją augustiańską: to, co odróżnia człowieka od innych istot Żywych to jego rozum -przyznano mu wielkość, która go

¹ Por. tamie, s 71

² Tamże, s 72

przygniotła. Ten obraz zniekształca interpretacje teologiczne kluczowych pojęć biblijnych, takich jak objawienie i łaska.¹⁶ Biser, podobnie jak Jungel, zdecydowanie opiera myśl teologiczną na rzeczywistości słowa jako zasadzie fundamentalnej: "Teologia, która konsekwentnie opiera się na słowie ma już za sobą aporie czystej spekulacji. Świat widziany w zwierciadle Słowa nie jest mniej Boży niż świat spekulatywnej kosmologii"¹⁷. Natomiast E. Jungel wyraził to następująco: "Słowo strzeże więc takiego odniesienia, któremu odpowiada wiara: odniesienia, w którym Bóg zbliża się do nas, ale w tej bliskości nie usuwa swojego oddalenia. Obecność i nieobecność nie dają się w Jego słowie pomyśleć alternatywnie. Jest raczej tak, że Bóg jest w słowie obecny jako nieobecny"¹⁸.

Podsumowując stwierdzić trzeba, że istotą Boga nie jest samoposiadanie pojęte klasycznie, tzn. samoposiadanie, które dopiero później nawiązuje relacje ze światem. Co jest więc istotą Boga? Jego istotą jest samo dawanie oraz samo przyjmowanie. Nie jest On tym, który daje i przyjmuje. Jest On czystym daniem i czystym przyjmowaniem. Bóg nie jest więc tym, który ma wyłącznie coś swojego. Tym, co On naprawdę ma jest życie każdego człowieka, ponieważ to Bóg daje się cały każdemu z nas i każdego z nas przyjmuje, a wraz z nami całe stworzenie (T. Węcławski).

Człowiek staje wobec pytania o nicość. Od niego zależy, czy pytanie to będzie bodźcem do poszukiwania tajemnicy świata, czy też nicość odebrana zostanie jako milcząca pustka. Fakt wyboru przez wielu tej drugiej drogi jest wyzwaniem dla ludzi wierzących. Zmusza ich bowiem do postawienia pytania o źródła ateizmu, o kondycję własnej wiary, wreszcie do postawienia pytania o Boga. Ateizm w tej

¹⁶ Por. tamże, s 73

¹⁷ Por. tamże, s 74

¹⁸ E. .lüngei. *Gott als Oeheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des (iekreizigten im Strett zwisclien T/teisiniis lindAtheisfnusTObingen* 1982. s. 221n.

perspektywie nie jest przeciwnikiem wiary, a staje się jej - swego rodzaju - sprzymierzeńcem. Spotkanie między ludźmi wierzącymi i niewierzącymi dokonać się może tylko wobec wzajemnego otwarcia własnych horyzontów spojrzenia na świat. Otwarcu temu przyświecać będzie wtedy wspólne poszukiwanie prawdy.

Anna Poprawska

BÓG W TWÓRCZOŚCI GUSTAWA HERLINGA
-GRUDZIŃSKIEGO

*"Sztuka jest towarzyszką religii
i przewodniczką na drodze ku Bogu".*

Karol Wojtyła

Teza sformułowana przez Karola Wojtyłę zyskuje potwierdzenie nawet wtedy, gdy sztuka słowa nie podejmuje wprost pytań religijnych czy metafizycznych, a z pewnością nakładają się na siebie przestrzenie wiary i sztuki, jeśli w tej ostatniej odnaleźć można motywy lub symbole sakralne. Wtedy kultura literacka z natury rzeczy łączy się z kulturą religijną.

G.Herling-Grudziński jest pisarzem trudno się ""otwierającym", introwertycznym, ukrytym poza swoim dziełem, rzadko wychylającym się z jego cienia. Potrzebne są więc klucze - dopiero one mogą jego twórczość rozjaśnić, pozwalając czytelnikowi dotrzeć do jej nawarstwień i tajemnic.

Najważniejszym kluczem do postawy pisarza, którą odnaleźć można w jego utworach, jest bezwzględna obrona porządku moralnego. Podstawowym problemem jego twórczości są zagadnienia etyczne, a przede wszystkim problem zła, w którym autor widzi jeden ze sposobów pozwalających opisać doświadczenia XX wieku. Drugie wielkie zagadnienie to refleksja nad istotą chrześcijaństwa, którą jest, zdaniem Herlinga, cierpienie Chrystusa. Pisarz widzi w nim esencję

ludzkiego doświadczenia zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym.

W związku z tym, że pisarz nigdy nie deklaruje wprost swojej wiary, pojawiają się w opiniach badaczy liczne sprzeczności i niedookreślenia. Czy Herling-Grudziński to homo theologicus, homo religiosus czy homo christianis ?...

W jego utworach jest tyle wiary, co wątpliwości. Pojawia się problem. Co stanowi system odniesienia dla rozważań pisarza: chrystianizm czy wężiej katolicyzm ?

Mimo, że Herling nie deklaruje wprost swej wiary, problem istnienia Boga jest stale obecny w jego twórczości.

Na Herlingowską religijność składają się:

- szczególne uwrażliwienie na problemy dobra i zła (wyniesione-jak wyznaje autor - z wojny)
- sacrum jako kategoria, która warunkuje funkcjonowanie akceptowanych powszechnie norm określających intelektualny i moralny ład
- obsesyjne powroty do obrazów o męce Chrystusa
- przeświadczenie, że żaden nowoczesny despotyzm nie może całkowicie zetrzeć "twardego jadra" w człowieku
- egzystencjalno - religijna tematyka
- lęk przed nicością i absurdem ludzkiego życia jako motywacja prowadzonych poszukiwań
- wiara w Boga, bądź własne dążenie do boskości jako ochrona przed tym lękiem
- motyw pielgrzymowania w poszukiwaniu znaków Boga między "niedosiężnym niebem a jałową ziemią"
- caritas cechująca stosunek narratora do współtowarzyszy niedoli (*Inny świat*)
- motyw bezgranicznej samotności człowieka, bo Bóg w opowiadaniach Herlinga najczęściej milczy
- sytuowanie bohaterów wobec cierpienia i śmierci, w sytuacjach granicznych, które motywują pytania ostateczne - o sens życia, o istnienie Boga
- głębokie zakorzenienie w kulturze europejskiej, dokładniej w Biblii, by nie powiedzieć, że w Księdze Hioba.

Wymiar religijny opowiadań zawiera się też w tym, że wyzwalają człowieka z obojętności, prowokują do stawiania dramatycznych pytań, budzą głód wartości.

Bardzo szczególne miejsce zajmuje i w twórczości Herlinga, i w jego myśleniu problem zła. Przy czym chodzi o samą istotę zła. Pisarz uważa, że zło jest nieusuwalne, że nie można go postrzegać jedynie jako braku dobra, przeciwnie- jest zaborcze... Wierzy w istnienie zła w sposób manichejski. Zło jest immanentne, ale realne jest też jego przeciwstawienie, czyli dobro, dzięki któremu żyjemy i możemy coś robić.

Dramatycznym motywem jest problem samotności. Jest ona tym głębsza, że i Bóg skrywa się przed wzrokiem łaknących, nie odpowiada na ich wezwania. Gdy świętokrzyski pielgrzym dotrze po stuleciach do kresu wędrówki, nie otrzyma nagrody, gdyż kres ten stanie się jednocześnie zagładą świata.

Wychodząc z założenia, że analiza konkretnego przykładu pozwala dotrzeć możliwie najgłębiej, przyjrzałam się dokładnie opowiadaniu pt.: *Drugie Przyjście*. Jest ono w dorobku Herlinga-Grudzińskiego opowiadaniem wyjątkowym. "...Dla innych opowiadań jest punktem wyjścia i dla mnie samego - wyznaje autor jest ono bardzo ważne".¹ Wyjątkowość polega nie tylko na tym, że Bóg odpowiada na wezwania człowieka. Bóg, który w innych opowiadaniach milczy, nie reaguje, nie pozwala poczuć swej Obecności. *Drugie Przyjście* jest też skonstruowane zupełnie inaczej niż wszystkie inne opowiadania. "Rozdziały są w nim krótkie, numerowane, jakby to był poemat prozą o charakterze rytualnym", jak gdyby autor odprawiał jakieś nabożeństwo. Herling twierdzi, że później już nigdy takich opowiadań nie pisak " Krótkie rozdziały mające swoją

¹ G Herling-Grudziński. W Bolecki:/to;/»oirv ir />ogone/Warsza\va 1997. s.209.

² Ibidem

specjalną tonację, prawie liturgiczną, tworzą jak gdyby narracyjny obrzęd".¹

Zdaniem Bożeny Chrzastowskiej "w literaturze polskiej nie ma drugiego takiego utworu, w którym fabuła byłaby w całości oparta na motywach eucharystycznych"⁴

Charakterystyczną cechą pisarstwa Herlinga-Grudzińskiego jest potrzeba posiadania punktów "zaczepienia", pozwalających mu budować własny utwór. Dlatego z umiłowaniem przegląda stare kroniki. W nich szuka tego, co sprawdzone i zaświadczone. Jednak zawsze zostają one przez autora literacko przepracowane, ustawione pod szczególnym kątem.

"Przy każdym opowiadaniu - zwierza się pisarz - mógłbym dokładnie określić, z czego zrodził się jego pomysł, czy co było jego zapłonem. Nie mogę pisać bez takiego rozrusznika. Stąd biorą się moje upodobania do rozmaitych kronik i opowieści".⁵ Motywuje też ten styl pisania w inny sposób. W rozmowie ze Zdzisławem Kudelskim powiedział, że "nie ma tzw. spontanicznej wyobraźni pisarskiej i musi mieć coś, na czy może się oprzeć".⁶

Impulsem do napisania *Drugiego Przyjścia* była inwokacja papieża Innocentego III *De Miseria Humanae Conditionis* (*O nędzy istnienia ludzkiego*), w której Herlinga uderzyła zwłaszcza ostania strofa. Okaże się ona w opowiadaniu niezwykle istotną.

Podtytuł utworu *Opowieść średniowieczna* wskazuje na epokę, w której umieszczona została akcja. Przedstawione fakty miały miejsce podczas pontyfikatu papieża Urbana IV, a więc w latach 1261-1264. Dziesięć kolejnych rozdziałów, to dziesięć obrazów z historii ludzi i z historii średniowiecza.

⁵ Ibidem s.208.

B. Chrzastowska: *OfrP&rte niebo Literackie świadectwa przeżywania Eucharystii*. Poznań 1992. s. 153.

¹ Podaję za: A. Tranaszek. *Obręcz O prozie G. Herlinga/ndzińskiegoAW J* Tygodnik Powszechny" 1997 nr 42s 5

" *Dawni mistrzowie Rozmowa z G. HerlingiemGrudzińskim(ro./ma\\f\\j Z.* Kudelski). |W | -Tygodnik Literacki" 1990 nr 10 s 1 1

Losy głównych bohaterów powiązane są bezpośrednio z problematyką eucharystyczną. Głównym motywem, myślą scalającą, jest motyw hostii, a dokładniej motyw profanacji hostii, a przez to profanacji Eucharystii. Ten ścisły związek zgodny jest ze specyfiką czasu historycznego, bo właśnie wówczas w 1213 roku na soborze laterańskim czwartym "ogłoszono naukę o przeistoczeniu w Eucharystii jako dogmat. Wywołało to albo wzrost nastrojów pobożności, albo naciski demonów wątpienia".⁷

Zachowania zatrwożonych zarazami ludzi ora/ gęstą atmosferę tamtych lat przedstawia narrator w pierwszej części, która przypomina dawną kronikarską relację:

"Zarazy, kruchość życia ludzkiego. Ludzie, rozprostowując rano kości, nie wiedzieli, czy wieczorem nie zgłosi się po nie grabarz, zapaliwszy przedtem u progu domu wybranego na oślep przez śmierć ogień znaczący stygmatem skrawek ziemi, którym przeszła Po miastach i wsiach pełzały nisko dymy, a pienia żałobne i błagalne inwokacje procesji, posypywanie głów popiołem z wypalonych śladów Najścia, publiczne spowiedzi chóralne, składanie nagich niemowląt u stóp ołtarzy, należały w wielu dotkniętych groźbą miejscowościach do praktyk codziennych (...), okrucieństwo podsycane strachem nie znało wówczas granic. Proste umysły (...) wpadały w popłoch. Bóg na skraj przepaści przywiódł wierną trzodę".⁸

Narrator zwraca uwagę, że "równocześnie nie spał (...) Księżę Ciemności. Rozpacz, bezradność i lęk odmykały serca ascezie, lecz wraz z nią jej nieodstępnemu towarzyszowi: kusicielowi otchłani. Niepewność dnia i godziny podzegała do występku i zbrodni. Ciała ocalałe od stosów i kremacji spalały się w gorączce, trawione grzesznym płomieniem. Ręce chwytaly za dzban wypełniony po brzegi obietnicą zapomnienia i odurzenia. Kobiety wybiegały z domów opętane przez diabła, z krzykiem rozdzierając na sobie do

⁷ B Chrzęstowska. ob.cit.s.149.

⁸ G Herlmg-Grud/mski *Drugie Przyjście. [W./ Skrzydła o/tarza. Opowiadania* Warszawa 19995 s. I 59-160

naga suknie. W czeluściach nocy ostrzono noże skrytobójcze, gotowano truciznę, knuto zdrady. Życie było bezładnym szamotaniem się w sidłach. Nigdy jeszcze człowiek nie ukazał tak jaskrawo swej przyrodzonej nędzy, splecionej z wieczną i wiecznie nienasyconą tęsknotą do anielstwa".⁹

Taki był ów czas - pełen grozy i lęku.

Narrator opisuje też "korowód pokutników w czarnych workach na głowach"¹⁰, który wyszedł na ulice Perugii 4 maja 1260 r. "Nazywali się disciplinati, a potrzebą skruchy natchnął ich świątobliwy eremita Fra Raniero Fasani"¹¹ - kolejna historyczna postać przywołana w opowiadaniu.

"... Ich chód był chodem pościgu za przewrotnym Wrogiem z tej ziemi. (...) Ich głos był głosem ostrzeżenia przed Szatanem".¹² "Budzili z uspienia pamięć Męki Pańskiej wpatrzeni w upragnione Królestwo Ducha (...). W powietrzu wisiało przeczucie brzemiennej dni ; był to rok, który - wg proroctwa opata kalabryjskiego Giovacchino- miał otworzyć trzecią i ostatnią erę Ducha Świętego."¹³

Owi biczownicy uzupełniają obraz rzeczywistości XIII - wiecznej.

Warto zauważyć też motto - cytat z utworu irlandzkiego poety Yeatsa. Powinno zastanowić zestawienie podtytułu *Opowieść średniowieczna* z fragmentem XX- wiecznego wiersza. Przytoczony urywek zdaje się doskonale odpowiadać zrekonstruowanej w *Drugim Przyjściu* atmosferze XIII wieku:

"(...) Rzeczy pryskają, ciężar środka słabnie;
Nad światem huczy anarchia, krwią ciemną
Wezbrany przypłytyw drży i dokoła
Zatapia jasne rytuały cnoty.
Najlepsi tracą wiarę a najgorsi
Pałają wielkim ogniem namiętności..."¹⁴

⁹ Ibidem, s. 161.

¹⁰ Ibidem, s. 160

¹¹ Ibidem

¹² Ibidem, s. 161

¹³ Ibidem, s. 160

¹⁴ G. Herling-Grudziński, op.cit . s. 159

Motto przygotowuje też finał utworu:

"(...) Za chwilę zstąpi na nas wielkie objawienie,

To pewnie już czas na Powtórne Przyjście..."¹⁵

Znajomość tła historycznego jest niezbędna, by móc przyrzeć się głównym bohaterom. Jednym z nich jest odszczepieniec z Bolseny, który "był od niedawna księdzem (...) Dręczyły go, jak sam nieopatrznie wyznał, wątpliwości czy Chrystus obecny jest również ciałem w Eucharystii Skazano go na siedmiodniowy pręgierz publiczny o głodzie, a potem, gdyby cierpiąc wymierzoną karę nie oddał Bogu skazonego herezją ducha, na dożywotnią banicję".¹⁶

Do Orneto przybył "w podartym na strzępy habicie, lżony, opluwany, szarpany dziesiątkami rąk, popychany naprzód uderzeniami ; szedł bosy, potykając się (...), ciągniony czy raczej wleczoney na sznurze".¹⁷ Gdy zawisł w żelaznej klatce na szczycie najwyższej w Orvieto wieży, ludzie nie mogli go już dosięgnąć. Tłum jednak cały czas oczekiwał niecierpliwie tego, "co jest najwyższą rozkoszą ludzkiego okrucieństwa: obnażonego do dna obrazu cudzego cierpienia i poniżenia".¹⁸ Oprawcą więźnia było słońce. Gdy "poczuł na sobie (...) niewidzialną pętlę słońca",¹⁹ jego głos przypominał, bardziej niż krzyk, śmiech szaleńca. Zachowywał się, jakby odebrało mu rozum. Tłum spoglądający z dołu postrzegał go "w postaci diabelskiego błazna wyrażającego niebu i ludziom".²⁰ Śmierć heretyka nie wystarczyła, nie zaspokoiła tłumu. "Żądano jego zwłok, chciano je rozszarpać i rzucić psom na pożarcie".²¹

Ów odszczepieniec z Bolseny umiera jakby dwukrotnie. Po raz drugi, gdy zostaje spalony na stosie. Narrator bardzo dyskretnie, niemal niezauważalnie ocena to zdarzenie: "Nie

¹ Ibidem.

² Ibidem, s. 164

³ Ibidem.

Ibidem, s. 165

⁴ Ibidem, s. 166.

⁵ Ibidem, s. 167

Ibidem

pozostało po nim nic prócz niedostrzegalnej dla oka łyżki żelaznej - stopionego na kulkę krzyżyka".¹

Drugą, równie ważną w opowiadaniu postacią jest także duchowny, cudzoziemiec, który zatrzymał się w Bolsenie w drodze do Rzymu. Odprawił mszę przy tym samym ołtarzu, przy którym nie tak dawno robił to samo "błuznierca, który w skrytości ducha nie wierzył nigdy w tajemnicę Chleba Pańskiego".² Odbywało się to zaledwie trzy dni po uroczystej rekonsekracji ołtarza. Bóg wybrał wówczas milczenie. Podczas mszy cudzoziemca - Piotra z Pragi "było coś dziwnego i wróżebnego w powietrzu krypty, Bóg ważył, czy ma przemówić głosem cudu w miejscu, gdzie był obrażany (...) Zwiastuna swego Drugiego Przyjścia upatrzył sobie w ubogim i ufnym pielgrzymie zdążającym z gór i mórz do Jego ziemskiej stolicy".²⁴ Podczas Komunii płatek Hostii zamienił się w palcach nieznanego w Boże Ciało i począł broczyć krwią. Omdlałego wyniesiono do zakrystii, skąd zniknął w czasie, gdy wszyscy podziwiali pozostawiony na ołtarzu Korporał z kroplami krwi tworzącymi podobiznę Ukrzyżowanego.

Ów cud w Bolsenie stał się przyczyną ustanowienia przez Urbana IV i Tomasza z Akwinu Corpus Domini.

Osoba, która ma świadomość tego, co się dzieje i przez to uczestniczy w dramacie, jest papież Urban IV. "Mimo, że na Orneto nie spadł dotąd Bicz Boży, Urban IV wiedział, iż także tutaj sięga powiew burzy".³ Z okna pałacu obserwował tłum na placu "niespokojny i podniecony, niczym dzika trawa, w którą uderza wiatr zwiastujący nadciąganie ciężkich chmur deszczowych".²⁶ Według papieża oczy ludzi ukradkiem spoglądały ku balkonowi pałacu. Nie mniej ukradkowe były szept: jakby w oczekiwaniu na znak. Urban nie mógł pozbyć się uczucia, że zgięte do błogosławieństwa grzbiety "odchylają się zbyt gwałtownie i niecierpliwie, jak

¹ Ibidem, s 169

² Ibidem, s.171.

³ Ibidem

²⁴ Ibidem, s 161

²⁶ Ibidem

fale morskie targnięte pierwszym dreszczem ciemniejącego nieba".²⁷

Wspominał tekst Innocentego III kończący się słowami: "Biada wam, biada, biada, żałosne matki, które wydałyście na świat tak nieszczęśliwych synów!"²⁸ Męczyła go bezsenność. Uznawał ją za zapowiedź rychłej śmierci.

Narrator charakteryzuje postawę Urbana następującym zdaniem: "Mądrość tkwiła w zrozumieniu, że nie ma wielkiej różnicy między wiarą występującą z brzegów a jej wyschniętym łożyskiem".²⁹ Miał on świadomość, że od jego panowania oczekiwano dowodu, że jest godnym pomazańcem Tego, który dał ciało swoje za życie świata.

Gdy posłowie poinformowali go o cudzie w Bolsenie, wyrzekł cicho: "Bóg wie, że to prawda. Ja zaś. Jego namiestnik na ziemi, zakazuję wam ją rozgłaszać"/⁰ Jednak jeden z posłów, który spadł z konia, opowiedział o zdarzeniu zebranym na placu ludziom. Tłum zaczął domagać się Urbana. Papież słyszał te nawoływania. W jego odczuciu były one krzykiem "pobożności i wiary, w którym zwracano mu miłość odebraną lub wystygłą"¹, ale nie rozgrzały jego serca. W jego mózgu rozbrzmiewało ciągle echo słów z *De Miseria Hwnanae Conditionis*. Patrząc na krucyfiks, widział, jak "nagie i chude ciało przybite do krzyża zaczerwieniło się (...) podobne zaraz do ciała wlezonego na sznurze z Bolseny do Orvieto: na okrutny sąd, na okrutną karę, na smutne widowisko".² Zastanawiał się, dlaczego w pierwszym odruchu zakazał rozgłaszać o cudzie. Pamiętał tylko, że jakiś obcy, a jednak mu skądś głos, wyręczył go mówąc: "Bóg wie, że to jest prawda".³ Urban, spoglądając na wieczorne niebo, w księżycu widział płatek Hostii zawieszony na firmamencie.

¹ Ibidem, s. 162

² Ibidem

³ Ibidem, s. 163

⁴ Ibidem, s. 171

⁵ Ibidem, s. 173

⁶ Ibidem

⁷ Ibidem

Znamienny jest jego krótki sen, w którym nałożyły się dwa obrazy tak szybko, że nie można było uchwycić między nimi przejścia. Nieznajomy pielgrzym, którego twarz jaśniała światłem wiary, który trzymał wysoko nad głową czystą i białą tarczę księżycą, nagle stał się heretykiem z Bolseny, a jego twarz wykrzywił skurcz strachu. Urban śniąc miał poczucie snu, mimo to krzyknął, by okazano nieszczęsnemu miłosierdzie. Usłyszał go tylko skazaniec, jego wargi wyszeptaly z trudem jedno słowo. Urban przebudziwszy się, powtórzył je dwukrotnie na głos... Rano zlecił przywiezienie z Bolseny cudownego Korporału.

"W rok później (...) umierał w mękach, na które ludzka pomoc nie znajdowała lekarstwa"/⁴

Zaczął tracić przytomność - po raz pierwszy w dniu, w którym poprosił o Nowy Testament. W rozdziale o Ukrzyżowaniu wskazał słowo **pragnę**. Czuwający przy nim zakonnik "odgadł jego myśl i podał mu wodę. Ale wargi, zamiast przylgnąć do brzegu naczynia, powtórzyły dwukrotnie **pragnę**, a ręka na karcie Księgi zacisnęła się w pięść, jakby bała się wypuścić i zagubić to jedyne słowo znów - jak przed rokiem - wyniesione ze snu".

Niezwykle cenne są komentarze Herlinga-Grudzińskiego dotyczące postaci Urbana IV.

Autor odkrywa: "chciałem, i chyba mi się to udało, pokazać, jak tragiczna była postać umierającego w Orvieto papieża, który zdawał sobie sprawę z tego, co się dzieje (...) Chciałem go pokazać jako mądrego papieża, tzn. takiego, który nawet będąc już w agonii doskonale wie, ku czemu to wszystko idzie. Czuje, że to wszystko jest już zatrute, że chrześcijaństwo ucieleśnione w Kościele odbiega od prawdy Chrystusowej"/⁶

W interpretacji autora Urban IV boi się Cudu, ponieważ boi się tego, co z Cudu powstanie. Boi się, bo doskonale wie, że zwiększyła się ilość mordów, stosów, prześladowań, procesji biczowników.

⁴ Ibidem, s.176

⁶ Ibidem, s.178

⁷(i Herling-Grudziński. W Bolecki Op.cit s 209210

Drugie Przyjście tworzy spłot różnych elementów - tak to opowiadanie zostało pomyślane. Jest historia fanatyczna, potem jest cud i jest umierający papież. I jest końcowy fragment: "Ten, którego oczekiwano, przyszedł, gdy dogorywały już resztki nadziei. Schyliwszy się nad popiołami po świeżo spalonych, napisał w nich palcem po dwakroć-smutny i zamyślony - jedno słowo, po czym rozkrzyżował szeroko ramiona, jakby Go powtórnie przybito do Drzewa. Legendy milczą, jakie to było słowo".⁷

Jest jeszcze ostatnia strofa z *Inwokacji* Innocentego III. Ta, która tak bardzo poruszyła Herlinga, że nazwał ją "krzykiem rozpacz" i często podkreślał jej pesymizm. "To jest niezwykle zdanie (...), nawet ma jakieś posępne piękno"/⁸ Do tego zdania dodał swoje po trzykroć wołane "Vacue manus, vacue manus, vacue manus"/⁹

Tak kończy Herling-Grudziński swoją opowieść, która zmusza do powtarzania lektury, do poszukiwania rozwiązań, bo jednoznacznych nie ma i być nie może. Mam wrażenie, że każdy szczegół, każde słowo znaczy. Kolejna lektura tego tekstu odkrywa nowe aspekty, wskazuje nowe sposoby odczytania. Nie bez podstawy Maria Adamczyk nazwała Herlinga "Autorem Wielkich Pytań i Nadawcą Ważkich Przystań".⁴

Finałowa scena bywa interpretowana w różny sposób. Badacze próbują wyjaśnić to, co u Herlinga jest niedopowiedziane, przemilczane. Poszukują kluczy, które pomogą rozjaśnić jego twórczość.

Problem stanowi zapisane przez Chrystusa słowo, o którym legendy milczą. Maria Kuczyńska przedstawiła interpretację, która nazywana jest humanistyczną, ponieważ jej centrum stanowi człowiek lub raczej czynione przez niego zło. Twierdzi, że tajemnicze słowo pisane jest z myślą o

⁷G. Herling-Grudziński. op. cit. s. 179

⁸G. Herling-Grudziński. W. Bolecki op. cit. s. 21 I

⁹G. Herling-Grudziński. op. cit. s. 179

M. Adamczyk. Adveitiiis Secindiiis, pM. J. Elos i artyzm. Rzecz o Herlingit-Grüdziiiskim Pod red S. Wysłouch i R. K. Przyb) Lskiego. s 75

człowieku, a nie o Bogu. Jego brzmienie wskazuje - jej zdaniem - sen Urbana. Tym słowem jest "Miłosierdzie".⁴¹

B.Chrzastowska uznaje za klucz sygnałizowane wcześniej w utworze słowo "pragnę". Rozumie je jako gotowość do wypełnienia słów Pisma. Zwraca więc uwagę na wątek Eucharystii, czyli ponownej ofiary.

Jest to odczytanie zgodne z intencją autora. Herling w rozmowie z Boleckim powiedział: "Ten, kto uważnie przeczyta opowiadanie, zauważy, że papież Urban umierając powiedział słowo **pragnę**. Jedno, jedyne słowo. I to jest właśnie obraz Chrystusa, który został odsunięty na bok przez sposób, w jaki rozwijało się w Europie chrześcijaństwo". Objasnia też "... Chrystus milczy i kreśli na piasku jakieś nieznanne słowo, w którym czytelnik domyśli się ostatniego słowa wymówionego przez Urbana IV. Czyli słowa, które Chrystus powiedział na krzyżu, kiedy podsunęto mu gąbkę z octem".⁴²

Wspomnieć jednak trzeba też ostrożniejszą postawę badaczy, którzy zastanawiają się, czy właściwsze nie byłoby pozostawienie tajemnicy tajemnicą. Argumentem dla nich może być pokora, jaką prezentuje w zakończeniu autor, który nie docieka do przekazu starych legend. On uznaje ich milczenie.

Zwolenniczką takiego podejścia jest m.in. Mirosława Oldakowska- Kufłowa. Twierdzi ona, że zgoda na Tajemnicę cechuje prozę Herlinga-Grudzińskiego. Tajemnicę musi również zaakceptować czytelnik jego utworów.

Interpretatorzy, próbując dociec sensów dzieł, uwzględniają też często biografię autora. Proponują, by w kontekście przeżyć obozowych Herlinga interpretować fabułę "Drugiego Przyjścia" jako "maskę historyczną i protest przeciwko wszelkiemu fanatyzmowi i jego skutkom: przemocy, gwałtom, zbrodniom". Byłaby to jednak interpretacja niepełna.

⁴¹ Podaję za; B.Kanievska: AAC *szkiców. O dyskusji nad Hetingicni. [W: fitos i aityzm. s.24]*

⁴² Ci Herlig-Grudziński. W.Bolecki, op en. s 20S

⁴⁴ B Chrzastowska. op cii . s 152-1 5?

Andrzej Franaszek dostrzega wątpliwości Herlinga związane z rolą Kościoła instytucjonalnego. Posuwa się jednak o krok dalej. Stwierdza, że "kościelna instytucja może czasem przypominać totalitarną machinę"⁴⁴ Swą opinię posiłkuje cytatem z opowiadania: "oczekiwano Drugiego Przyjścia i zanosząc modły do nieba palono Żydów i heretyków, palono Żydów i heretyków i zanosząc modły do nieba oczekiwano Drugiego Przyjścia".⁴⁵

Nie bez znaczenia, dla wymowy tego fragmentu, pozostaje posłużenie się przez autora stylistyką repetycyjną. Podkreśla ona i atmosferę oczekiwania, i towarzyszący jej wybuch okrucieństwa.

Chciałabym zwrócić też uwagę na namalowany przez Paola Uccella obraz pt.: *Leggenda deli' Ostiaprofanata* (*Legenda o sprofanowanej Hostii*). Herling-Grudziński przywołuje go w ostatnim - dziesiątym rozdziale opowiadania. Pojawia się, gdyż opowiada dzieje Żyda, któremu jakaś kobieta sprzedała wykradzioną z kościoła Hostię, płatek położony na ogniu wytrysnął krwią ; Żyda wraz z żoną i dwójkiem dzieci spalono, świętokradczynię powieszono. Przyczyną jego pojawienia się w *Drugim Przyjściu* jest nie tylko to, iż wiąże się z nadrzędnym motywem. Pisarz w *Legendzie o nawróconym pustelniku* pisał, że dla niego dwa obrazy: *Biczowanie Chrystusa* Piera delia Francesca i *Legenda o sprofanowanej Hostii* Paola Uccella nakreślają granice chrześcijaństwa. *Biczowanie* jego narodziny, źródła i drogę. *Legenda* jego manowce, zwyrodnienia, śmiertelne choroby.

Przedstawiona w opowiadaniu rzeczywistość taka właśnie jest: zwyrodniała i ogarnięta szaleństwem. Ten kontekst potwierdza słuszność autorskich zamierzeń. Herling bowiem objaśniał Boleckiemu: "chodziło mi głównie o jedną sprawę - o ogromne szkody, jakie wyrządzały rozmaite fanatyzmy religijne. To jest temat opowiadania (...) Chodziło mi o kontrast między nauką Chrystusa i tym, czym stał się Kościół rzymskokatolicki w rozwoju historycznym".⁴⁶

⁴⁴ A Franaszek op.cit., s.8

G.Herling-Grudziński. op.cit., s. 179.

⁴⁶G.Herlig-Grudziński. W.Bolecki, op.cit. s 208-209

Dla mnie jednak, wbrew sugestiom autora, co innego jest ważniejsze. Sądzę, że funkcja obecnych w opowiadaniu motywów eucharystycznych, a zwłaszcza nadrzędnego motywu Hostii, potwierdzi moją interpretację.

Tytuł opowiadania bardzo koresponduje z wymową motywów. Profanacja Hostii jest szczególna... Heretyk z Bolseny profanuje ją, bo wątpi, kobieta z obrazu Uccella, bo kradnie ją z kościoła, a Żyd, bo kładzie ją na ogniu.

Drugi, głębszy wymiar profanacji odsłaniają jednak "przedstawione zdarzenia: krwawe, okrutne, gwałtowne - profanacji ulega sama nauka Chrystusa. Wśród gorliwych jego wyznawców miłość zamienia się w nienawiść, pokora w gwałt i zbrodnię"⁴⁷

Pojawiający się w zakończeniu Chrystus milczy. Wykonuje jednak bardzo znaczący gest. Narrator relacjonuje, że rozkrzyżował szeroko ramiona, jakby Go powtórnie przybito do Drzewa. Jest więc gotów do kolejnej ofiary - tej samej, która ciągle ponawiana jest Eucharystii.

Nie ma więc znaczenia ani to, że akcja umieszczona jest w średniowieczu, ani to, że utwór ten powstał 37 lat temu. Dziś wymowa opowiadania jest taka sama. Moim zdaniem bardzo ważna jest wyrażona w *Drugim Przyjściu* niezgoda na świat, w którym zapomina się o tym, co najważniejsze. Niezgoda na świat, w którym złemu przestawieniu ulega hierarchia wartości. Zdzisław Kudelski uznaje, że Herling jest pisarzem, który "trzyma się impoderabiliów powstałych w kręgu kultury chrześcijańskiej i przez wieki będącej ostoją ludzkiego świata".⁴⁸

W *Drugim Przyjściu* jest wiele momentów, które odsyłają nas do źródła tej kultury - do Biblii. Odnajdujemy m.in. nawiązanie do *Księgi Jeremiasza* (15. 2-3) i do *Apokalipsy* ś.v.*Jana*. Autor bardzo swobodnie porusza się wśród elementów tworzących tę kulturę. Przywołuje nie tylko postać, ale i filozofię Tomasza z Akwinu. Wprowadza też obraz Paola Uccella. W rozmowach z Boleckim kilkakrotnie

⁴ B. Chrzastowska, op.cit., s. 152.

⁴⁸ 7 Kudelski *Pielgrzym Świętokrzyski* s.39

wskazuje na inspiracje płynące z *Legendy o Wielkim Inkwizytorze* Dostojewskiego. Za motto posłużył mu fragment wiersza Yeatsa - współczesnego poety irlandzkiego. Wplata w opowiadanie zdania w języku źródeł naszej kultury - w łacinie. Czerpie z tej kultury, sam jest w niej silnie zakorzeniony. Stanowi ona dla niego wartość.

R.K. Przybylski zauważa, że Herling "...przywołuje sposób mówienia właściwy kronikarzom - dlatego, że chodzi mu o postawę piszącego wobec świata. Ten rodzaj oglądu rzeczywistości pozwala dotrzeć do samego jądra doświadczenia współczesności, w które- rozpadł się obowiązujący do tej pory aksjologiczny ład".⁹

Zdaje się, że Herlingowi przyświeca przekonanie, że "zjawiska XX wieku, mimo, że ekstremalne, nie posiadają znamion incydentalności. Obecne wcześniej, zarejestrowane w zabytkach kultury, kronikach, mogą stanowić godne przypomnienia dziedzictwo, dając także szansę lepszemu zrozumienia współczesności".³⁰

Taka postawa sprzyja uniwersalności tekstów Herlinga-Grudzińskiego i ich aktualności.

Wojciech Karpiński uważa, że jeśli wykroczy się poza wąskie granice, jeśli człowiek obejrzy się za siebie, zobaczy rzeczy przerażające, przykłady nieszczęść od wieków dręczących ludzkość. Jednak obowiązkiem ludzi jest pamiętanie o tych obszarach. Nie można ich negować, ale i nie wolno dać się oślepić ich sile. Karpiński przekonuje, że także Herlingowi nie było obce takie myślenie.¹

Nie tak dawno, bo w maju 1997 r. Gustaw Herling-Grudziński przebywał w Polsce. Zapytany wówczas o odczucia związane z przyszłością odrzekł, że odczuwa ogromny niepokój. Przeraza go, że " przestało się odróżniać dobro od zła. Diabeł, który dawniej próbował nas przekonać,

⁹ R. K. Przybylski: *Być i pisać. O prozie G. Herlinga-Grudzińskiego* Poznań 199 s.6

¹ *Ibidem*, s 85

³⁰ W. Karpiński: *Proza Helmg-Grudzińskiego*. [W:] "Tygodnik Powszechny"

że nie istnieje, dziś tak się rozzuchwiał, iż żąda poklasku, chce, byśmy widzieli jego obecność".⁵²

Podczas pobytu na Uniwersytecie M. Curie - Skłodowskiej w Lublinie Herling wyznał: "...moje duchowe poczucie zagrożenia mógłbym określić krócej jednym słowem: Zło. Zło rosnące i panoszące się w rozmiarach dotąd nie spotykanych. I to nie Zto, o którym tradycja kościelna każe mówić jako o nieobecności Dobra. Zło coraz częściej opatrzone słowem tajemnica"⁵³.

Być może właśnie niepokój związany z przyszłością jest płaszczyzną porozumienia między autorem a czytelnikami. Być może dlatego motyw Hostii był nadrzędnym, aby zaistnieć dla nas - czytelników jako przestroga przed tym, aby i nam nie zostały tylko "puste ręce".

Motyw eucharystyczny - motyw ze sfery sacrum doskonale pozwala rozpoznać, co jest wartością, a co nią nie jest. Oddziela wyraźnie sacrum od profanum. Odpowiada na potrzebę udowodnienia, że istnieje w naszej kulturze coś trwałego.

⁵² "Światło w mroku. G. Herling-Grudziński w "Rzeczpospolite!". [W:] Dodatek tygodniowy PLUS MINUS, nr 22 (229). 31 maja-OI czerwca 1997. S. 13

⁵³ G. Herling-Grudziński Doktor Honoris Causa UMCS. Lublin 1997, s. 133.

BIBLIOGRAFIA

1. Chrzastowska Bożena: *Otwarte niebo. Literackie świadectwa przeżywania Eucharystii*. Poznań 1992.
2. *Dawni mistrzowie. Rozmowa z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim*. (Rozmawiał Z.Kudelski), [w:] "Tygodnik Literacki" 1990, nr 10, s.l 1.
3. *Etos i sztuka. Rzec o Herlingu-Grudzińskim*. Pod redakcją S.Wysłouch i R.Przybylskiego. Poznań 1991.
4. Franaszek Andrzej: *Obręcz. O prozie G.Herlinga-Grudzińskiego*, [w:] "Tygodnik Powszechny" 1997, nr 42, s.8-9.
5. Gustaw Herling-Grudziński. Doktor Honoris Causa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 1997.
6. Herling-Grudziński Gustaw: *Drugie Przyjście*, [w:] *Skrzydła o/tarza. Opowiadania*. Warszawa 1995, s. 159-179.
7. Herling-Grudziński Gustaw: *Moje piekło*, [w:] *Piekło, Specjalny dodatek do "Tygodnika Powszechnego"*. s. 1-2.
8. Herling-Grudziński Gustaw, Bolecki Włodzimierz: *Rozmowy w Dragonei*. Warszawa 1997
9. Karpiński Wojciech: *Proza Herlinga-Grudzińskiego*, [w:] "Tygodnik Powszechny" 1981, nr 29. s.4-5.
10. Kudelski Zdzisław: *Pielgrzym Świętokrzyski Szkice o Herlingu-Grudzińskim*. Lublin.

11. Libera Antoni: *Odwaga, prawda fikcji i sztuka opowiadania. Esej o "Don Ildebrando" G. Herlinga-Grudzińskiego.*[w:] Dodatek tygodniowy PLUS MINUS, nr 22 (229) 31 maja - 1 czerwca 1997, s. 14.
12. O G. Herlingu-Grudzińskim. Materiały z sesji pod redakcją I.Furnal i J.Pacławskiego. Kielce 1992.
13. Przybylski Ryszard Kazimierz: *Być i pisać. O prozie G. Herlinga-Grudzińskiego.* Poznań 1991.
14. Sawicka Elżbieta: *Przystanek Europa. Rozmowy nie tylko o literaturze.* Warszawa 1996.
15. Sawicka Elżbieta: *Widok z wieży. Rozmowy z G.Herlingiem-Grudzińskim.* Warszawa 1997.
16. *Światło w mroku.* G. Herling-Grudziński w "Rzeczpospolitej", [w:] Dodatek tygodniowy PLUS MINUS, nr 22(229) 31 maja- 1 czerwca 1997, s.13-14.
17. Wyka Marta: *G.Herling-Grudziński - pisarz ogólnie dostępny*, [w:] "Tygodnik Powszechny" 1990, nr 50 s.6.

Krzysztof Przybyszewski

MOJA WIZJA ATEIZMU JAKO SPOSOBU ŻYCIA NA PŁASZCZYŹNIE POROZUMIENIA Z "WIERZĄCYMI".

Czym jest ateizm, czym się cechuje, jak wpływa na podejmowanie najróżniejszych decyzji i jak pomaga funkcjonować w życiu? Nie znam odpowiedzi na powyższe zagadnienia - nie mam rozeznania jaki ateizm jest w swojej ogólności. Nie wiem nic o tym by stworzono jakieś specjalne organizacje zajmujące się propagowaniem ateizmu i dające jego wykładnię. Zatem to co mogę powiedzieć o ateizmie to wyłącznie, jaki on jest w moim wymiarze tzn. tak jak ja go postrzegani i definiuję. Wskażę też na myślicieli filozoficznych, którzy mieli znaczący wpływ na kształtowanie się mojej myśli ateistycznej. Niniejsza praca w znikomej części ma znamiona rozprawy filozoficznej, stanowi bardziej opis dokonanych przeze mnie obserwacji faktów zastanych. Jej forma zdeterminowana została ujęciem przeze mnie ateizmu jako sposobu życia.

Powszechnie uważa się, iż ateizm jest to jeden ze światopoglądów wyróżniający się tym, iż zaprzecza on istnieniu Boga - jest to definicyjne ujęcie ateizmu, nie oddające w pełni jego istoty. Pojęcie ateizmu odnoszące się tylko do światopoglądu jest pojęciem bardzo zawężonym, nieadekwatnym do przejawów współczesnego ateizmu. Ateizm współczesny jest przejawem pewnego stylu życia, który swe oparcie znajduje w światopoglądzie, charakteryzującym się tym, iż nie istnieje problem Boga metafizycznego.

Ateista to osoba, która nie zastanawia się lub przestała się zastanawiać nad kwestią: 'Czy istnieje Bóg!' Ateistą może być osoba, która bezrefleksyjnie przyjmuje nieistnienie Boga metafizycznego. Bóg jako taki jest dla niej wyłącznie tworem

kulturowym i jako taki istnieje - temu nie zaprzecza. Nadawanie mu jednak sensu bytu rzeczywistego, zdaniem ateisty jest pozbawione wszelkich podstaw.

O ateistach mówi się, że oni też wierzą, ale w nieistnienie Boga - takie uogólnianie wypacza, gdyż nie obejmuje ateistów, którzy swój ateizm spostrzegają jako sposób życia - dla nich nie pojawiły się żadne przesłanki ku temu, by uwierzyć w Boga metafizycznego, a więc odrzucają go nie zastanawiając nad nim samym, czyniąc to wręcz bezrefleksyjnie. Przyznać należy, że również są ateiści wierzący w nieistnienie Boga. alternatywnie do teistów wierzących w jego istnienie. Dla nich odrzucenie wiary w istnienie Boga wiąże się również z odrzuceniem argumentu pierwszej przyczyny, uznając za trafne spostrzeżenie Johna Stuarta Milla zawarte w *Autobiografii*:

"Ojciec pouczył mnie, że na pytanie: Kto mnie stworzył? - nie można dać odpowiedzi, gdyż bezpośrednio po tym wyłania się nowe pytanie: Kto stworzył Boga? To proste zdanie wykazało mi zwodniczość argumentu pierwszej przyczyny. Jeśli wszystko musi mieć przyczynę, to Bóg musi ją mieć również. Jeśli może być coś bez przyczyny, może to być równie świat, jak i Bóg, tak że argument ten jest zupełnie bezwartościowy. "1

Tak jak świat wierzących nie tworzy jednorodnej całości ze względu na występujące zasadnicze różnice wśród wierzących tego świata np. "w sposobie pojmowania Boga", /wierzący dzielą się na: chrześcijan, muzułmanów, buddystów, judaistów itd. /; tak samo niewierzący, czyli ateiści nie stanowią jednorodnej grupy. W przypadku ateistów trudno jest mówić o grupie, gdyż nie tworzą oni żadnych spójnych społeczności, instytucji itp.

W konsekwencji ateistów traktować należy jako poszczególne jednostki, które dają się uszeregować ze względu

¹ Cyt. za B. Russell. *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem* w: T. Kotarbiński. L. Infled. B. *Russei. Religia i ja..* Warszawa 1981..s.55

na swoje rozumienie ateizmu.

Wyróżnić można ateistów, którzy wyłącznie skłaniają się ku światopoglądowi zaprzeczającemu istnieniu Boga. / drugiej strony mamy ateistów nie zastanawiających się nad tą kwestią światopoglądową, a swój ateizm podkreślających własnym sposobem życia, będącym konsekwencją pewnego wyboru. Trzecią grupę stanowią ateści, którzy zaprzeczają istnieniu Boga, a jednocześnie podkreślają swój ateizm podejściem do sensu życia.

Z powyższego rozróżnienia ateistów wylania się dwojakiego rodzaju ateizm: ateizm "wierzący" i ateizm "niewierzący".

Ateizm "wierzący" charakteryzuje się tym, iż rozumiała jest dla niego idea Boga metafizycznego - ateista uznający ateizm "wierzący" po dokonaniu refleksji odrzuca ideę Boga i tym sposobem staje się ateistą wierzącym w nieistnienie Boga metafizycznego. "Wierzący ateista" jest głęboko przekonany, iż tym samym wkracza i zmierza się z autentyczną rzeczywistością (autentyczna rzeczywistość dla niego to taka, w której nie ma Boga metafizycznego, czyli pozbawiona iluzji). "Ateista wierzący" mowę o Bogu metafizycznym przez przedstawicieli kościoła traktuje jako demagogię, która niczym nie różni się od uprawianej przez polityków podczas kampanii wyborczej - oba stronnictwa pragną zjednać sobie ludzi w sobie wiadomym celu.

Inaczej sprawa wygląda z ateizmem "niewierzącym". Tu nie ma problemu istnienia autentyzmu rzeczywistości, czy też jego braku. Ateizm "niewierzący" cechuje się tym, iż nie wykształcił w sobie idei i pojęcia Boga metafizycznego - "ateista niewierzący" odrzuca Boga metafizycznego bez uprzedniej refleksji. Słyszał on coś o istnieniu Boga metafizycznego, aczkolwiek nie jest w stanie nic o nim powiedzieć, ani czym jest ani czym nie jest - mowa o Bogu metafizycznym, dla niego jest mocno niezrozumiała i w jego odczuciu często mająca wręcz charakter bełkotu np. gdy

próbują im się wmówić, że oni tak naprawdę wierzą w Boga tylko sobie w tej chwili tego nie uświadamiają. A brak tej świadomości tłumaczy im się jako jej zanik, argumentując to w ten sposób, iż musieli w Boga wierzyć, by móc go odrzucić - co nie może być zrozumiałe, a na pewno pozbawione wszelakiego sensu dla "ateisty niewierzącego".

Wspólną cechą ateistów zarówno tych "wierzących" jak i "niewierzących" jest to, iż po prostu nie czują oni potrzeby wiary w Boga. Starają się spojrzeć na otaczającą ich rzeczywistość, nie odwołując się do metafizycznego istnienia bytu. Pozwala to nie szukać winnych i odpowiedzialnych, za różne zaistniałe zjawiska w świecie rzeczywistym (takim, jaki jest widziany oczami nauk przyrodniczych i społecznych.) - poza nim samym.

Bóg jako byt rzeczywisty dla ateisty jest czystą fikcją, która pozwala innym ludziom znaleźć sens życia. Gdyż bez tej fikcyjności nie potrafiliby oni funkcjonować w zastanej rzeczywistości; odnajdując w tej fikcyjności poczucie spełnienia i bezpieczeństwa.

Ateista gdy popełni zły czyn, nie szuka rozgrzeszenia i nie wmawia sobie, że winny jest za to Diabeł, któremu dał się skusić, okazując tym samym własną słabość w naukę bożą. On w tym momencie czuje głębokie, psychicznie obciążenie wynikające z własnego systemu wyznawanych wartości. System ten tworzy podstawę jego sumienia. Same wyrzuty sumienia nie są dowodem na istnienie Boga. Jakby wielu sobie tego życzyło, ale są one wynikiem życia w społeczeństwie, które wskazuje jakie czyny są godne naśladowania, a które zaś godne są potępienia. Doskonale sobie zdaje sprawę, że to on jest jedyną osobą, która ponosi odpowiedzialność za swoje poczynania życiowe - nie stara się oszukać samego siebie, że "ktoś na górze w niebie" jest mu nie przychylny. Wymaga to od niego wewnętrznego, silnego poczucia wartości psychicznej - własnego Ja, czyli posiadania samowiedzy etycznej. Zapewne są i ateści nie posiadający tej samowiedzy etycznej tak samo

Moja wizja ateizmu.

jak istnieją wierzący, którzy w ogóle nie kierują się nauką bożą. a czasami jej wcale nie znają albo ją znają, ale nie uznają.

Siłą swą ateizm czerpie głównie z humanizmu. Humanizm cechuje się tym. iż na plan pierwszy wysuwa wolność, swobodę i pełnię życia jednostek, a także jej prawo do wszechstronnego rozwoju.

W znaczącym stopniu ateizm rozumiany jako sposób Życia znajduje swoje odbicie w myśli L. Feuerbacha:

*"... musimy w miejscu miłości **boga** uznać miłość człowieka za jedyną prawdziwą religię, w miejsce wiary **W boga** krzawić wiarę człowieka w siebie samego, w swe własne siły. wiarę, że los ludzkości nie zależy od istoty znajdującej się poza nią lub ponad nią, lecz zależy od niej samej, że jedynym diabłem człowieku jest sam człowiek: człowiek prymitywny, zabobonny, egoistyczny i zły. ale też jedynym bogiem człowieka jest sam człowiek.*

Ateizm wieku dwudziestego to przede wszystkim sposób życia, czyli pierwsze miejsce w hierarchii wartości zawsze będzie zajmować człowiek i jego dobro jako tej jedynej istoty rozumnej powstałej na drodze ewolucji. Sposób życia odnosić się może jedynie do człowieka, gdyż on tylko potrafi swe życie kształtować. Dla "ateisty niewierzącego" najważniejszym dobrem będzie jego własne, które w jakimś stopniu musi być zabezpieczone przed egoizmem innych ludzi poprzez ustalenie odpowiedniego stylu życia, który swoim funkcjonowaniem zapewniałby bezkonfliktowe współżycie istnień ludzkich zamieszkujących tę planetę. Niepokromiony egoizm w rozumieniu ateisty niesie ze sobą zło. gdy z powoduje niszczenie istnień ludzkich jako wolnych jednostek. Niepokromiony egoizm prowadzi do konfliktowego współżycia poprzez częstą

¹ [L. Feuerbach. *Wykłady z religii.* Warszawa 1953. s. 318

ingerencję w prywatność poszczególnych jednostek. Tym samym nie pozwala osiągnąć pełni życia jednostek, a więc nie zapewnia możliwości ich swobodnego rozwoju. Natomiast egoizm ograniczony i ujęty w określonych ramach może być miarą postępu ludzkiego. Ograniczenie to jest przepustką do wolności, gdyż w równej mierze dotyczy każdej jednostki zapewniając jej bezpieczeństwo własnej egzystencji oraz umożliwiając swobodny rozwój w ramach życia społecznego. "Ateizm niewierzący" odnosi się do społeczności, w którym przyszło funkcjonować Ja. czyli ma on swój wymiar w rzeczywistości społecznej, która jako taka jest mu na co dzień dostępna i jako jedyna dla niego ma jakkolwiek sens. Określona rzeczywistość społeczna nadaje ateistom sensu życia. W owej określonej rzeczywistości społecznej jest również miejsce dla osób wierzących bez których nie byłoby sensu życia społecznego, który polega na wspólnej koegzystencji-jednych i drugich, a także trzecich i czwartych...- wszystkie podziały osób na pewne grupy są możliwe tylko dla tego. że tworzymy jeden organizm jakim jest ludzkość. Sens życia społecznego dla ateisty to sens życia ludzkości jako warunek realizacji sensu życia jednostki. Zrozumienie tego pozwala przyjąć, iż system wartości ateisty i wierzącego, nie musi się wykluczać, w gruncie rzeczy mimo wszystko może on być zbieżny. Należy jednak pominąć kwestię wiary, gdyż nie u każdego ateisty występuje wiara /nie ma jej u osoby, która bezrefleksyjnie odrzuca Boga/ - bo cóż to znaczy wiara? Wiara to założenie, że tak jest.

Ateista oprócz stwierdzenia - tak jest - potrzebuje dowodów. Pojawiają się zarzuty na jakich to podstawach ateista wysuwa wniosek, iż nie istnieje nic poza światem zmysłowy m. ale ateista nie wysuwa takiego wniosku, iż nie istnieje nic poza światem /.myślowym, gdyż nie ma przesłanek ku temu. b\ móc wysunąć taki wniosek ani nic ma też przesłanek, by móc powiedzieć, że istnieje coś jeszcze poza światem zmysłowym. Zawieszenie to wynika z faktu, iż ateista kieruje się tym co jest

mu dostępne, co jest wstanie zrozumieć, pragnąc jedynie w ten oto sposób uniknąć spekulacji. Formą prawdy dla ateisty jest to co jest intersubiektywnie sprawdzalne i intersubiektywnie komunikowalne.

Wielu twierdzi, że są dowody na istnienie Boga. tyle że nie można ich zakomunikować drugiej istocie ludzkiej. Za te dowody uznaje się między innymi mistyczne doznania - ateista ich nie może uznać, gdyż nie są one intersubiektywnie sprawdzalne i intersubiektywnie komunikowalne.

Osoba, która twierdzi, że miała kontakt z Bogiem - faktycznie już nie potrzebuje wiary, bo ona już wie. A więc taka persona przestaje wierzyć - bo ona już to wie - posiadała tę "tajemną wiedzę". I teraz jako swe powołanie uważa, za doprowadzenie do stanu, by inni ludzie zdołali jej uwierzyć, w to co głosi na temat istnienia Boga poprzez jej mistyczne doznania.

Ateista ma prawo bać się próby wywierania na niego nacisku ze strony specyficznej grupy osób wierzących, która podejmuje wszelkie wysiłki, by ateista zrewidował swoje stanowisko i przyjął prawdę, która owa grupa głosi pod groźbą alienacji ze społeczeństwa. A co ciekawe tej samej grupy boi się znaczna część społeczności określających się jako wierzący. Gdy istnieje jedynie sama wiara w Boga jest to "nie szkodliwe" dla pozostałej części ludzkości, nie wyznającej tej wiary. Ale gdy mamy już do czynienia z "wiarą w wierze" jest to niebezpieczne zarówno dla odrzucających wiarę w Boga. jak i wierzących w niego. Wyznawcy "wiary w wierze" tworzą tę specyficzną grupę, której boją się zarówno wierzący jak i niewierzący'. Na czym polega owa "wiara w wierze" Otóż wtedy mamy do czynienia z nią. gdyż wiara rości sobie prawo do jedynej, niezbywalnej prawdy, chcąc za wszelką cenę narzucić ją innym.

"Wiara w wierze" dla ateisty ma formę więzienia intelektualnego, nie pozwala na zadawanie wielu pytań, formułując odpowiedzi na pytania zanim zostaną one

postawione, a owe odpowiedzi mają charakter prawd wiecznych i odwiecznych, które tak naprawdę są wynikiem ślepego wyuczenia przekazywanym z pokolenia na pokolenia. Każdy ateista zgodzi się ze stwierdzeniem Bertranda Russela. iż:

"Większość wierzy w Boga, ponieważ uczono ich tego od niemowlęcia; jest to główny powód ich wiary. "

To ślepe wyuczenie powoduje zanik zdolności myślenia krytycznego, nie pozwalając nam rozwijać się i przybliżać się do poznania istoty wszechświatów i ludzkości.

kartezjusz. juz pisa! w *Rozprawie o metodzie* :

"Liczyłem się. aby nie wierzyć nazbyt pewnie w nic, o czym przekonywał innie jedynie przykład i obyczaj. W ten sposób oswobadzałem się stopniowo z wielu błędów, które magii zaciemniać misze światło przyrodzone i osłabiać naszą zdolność pojmowania. "

"Wiara w wierze" to nic innego jak w czystej postaci fanatyzm religijny. Wierzący powinni zaufać swej wierze, a więc tym samym Bogu. dając innym szansę dojrzeć do wiary. A zatem nie indoktrynować. jak to się dzieje w przypadku wyznawania "wiary" w wierze".

Można uniknąć "wiary w wierze", budując system wartości oparty na nadziei, która jest udziałem zarówno wierzących jak i niewierzących. Starając się jednocześnie unikać wyrządzenia i doznawania krzywd od drugiego człowieka.

Czym różni się wiara od nadziei? Wiara jak to ju/ wcześniej zostało zaznaczone jest założeniem, że laki czy inny

¹ H Russell o|Vc|t . s (o

¹ Karle/.ius/.*. Kozfmu| ii i|iu-Hnku*". Warszawa 1952, s 29

stan ma miejsce. Natomiast nadzieja to pragnienie. by laki czy inny stan miał miejsce. A owym wspólnym systemem wartości mogą być prawa człowieka. Sam Jan Paweł II opowiedział się za przestrzeganiem praw człowieka podczas swojej pielgrzymki po Polsce w roku 1997. Tyle, iż niektóre organizacje reprezentujące głos ludzi wierzących sceptycznie odnoszą się do kwestii uznania praw człowieka, a tym samym także uznania pluralizmu \\ kwestii wiary bożej. Swoją sceptycyzm uzasadniają faktem, iż owe prawa pozwalają na zakładanie nowych społeczności religijnych zwanych powszechnie sektami.

Guru takich sekt oprócz tego, że nazywają się Bogami również twierdzą, że miały bądź mają kontakt z Bogiem. Różnica pomiędzy np. wiarą katolicką a sektami jest taka, iż jedni posiadają tradycję, a drudzy są w trakcie jej tworzenia, a prawa człowieka nakazują traktować te dwie różne społeczności równoprawnie. To najczęściej wyznawcy "wiary w wierze" wytykają prawom człowieka, iż zezwalają na powyższe praktyki.

Prawa te faktycznie odbierają monopol religii na sprawy moralności, gdyż moralność nie jest zależna od religii, gdyż brak przekonań religijnych nie stanowi jeszcze o tym, iż ateista jest złym człowiekiem, złym rodzicem, czy też złym kolegą. Brak przekonań religijnych nie zmienia przecież jego postawy moralnej.

Moralność można traktować jako wytwór natury człowieka. Słusznie więc Franciszek Bacon zauważył w XVII *Eseju*, porównując ateizm z religią przesadną (w- moim rozumieniu religia przesadna to nic innego jak "wiara w wierze"), iż:

"Ateizm pozostawia człowiekowi zmysły i zdrowy rozsądek, filozofię, przyrodzoną pobożność, prawa, dobrą sławę: i każda z tych rzeczy może być dla niego przewodnikiem, piowudzucym do zewnętrznej cnoty moralnej, c/ioćby nic miał nu religii. Ale wierzenie przesadne odejmuje należną pozycję

wszystkim tym rzeczom i tworzy w umysłach ludzkich absolutna monarchię. Toteż ateizm nigdy nie doprowadza do ruiny państw, albowiem sprawia, że ludzie zmęczeni są sami sobą nie patrząc dalej; i widzimy że czasy skłonne do ateizmu, jak na przykład czasy Augusta Cezara, byłyby czasami wewnętrznego spokoju.

W dzisiejszym zachodnim cywilizowanym świecie, to prawa człowieka wyznaczają, co jest moralne - a co nie. Moralność została z nimi utożsamiona. Słychać jednak opinie, iż prawa człowieka powodują zrównanie na jednej płaszczyźnie człowieka i Boga, a to jest według niektórych niedopuszczalne. Wyznawcy "wiary w wierze" boją się. wszystkiego co jest związane z liberalizmem np. podejmowania dyskusji na tematy słuszności wiary w Boga. odmawiając innym ludziom możliwości głoszenia swej prawdy. Liberalizm i związany z nim pluralizm myśli i poglądów stanowi dla nich rodzaj zamętu. Wprowadzanie zamętu dokonuje się zdaniem wyznawców "wiary w wierze" za pomocą takiego narzędzia jak: dyskusja. W związku z powyższym osoby, które opowiadają się za pluralizmem myśli i poglądów oraz swobodnej ich wymiany są spostrzegani przez wyznawców "wiary w wierze" jako śmiertelni wrogowie, którzy w większości są ateistami.

Jednakże sam liberalizm i swoboda myśli nie jest własnością ateistów, ale wszystkich ludzi. To podobno Bóg dał człowiekowi rozum i wolną wolę. by mógł z niej korzystać. To czemu w imię Boga mu to odbierać?

Wysuwa się postulaty, iż ateści uznają Boga. tylko boją się do tego przyznać. Najczęściej przytaczanym argumentem za tym postulatem ma być fakt. iż ateści potrafią o tej problematyce w ogóle dyskutować. Dlatego w stosunku do nich pojawia się następujące pytanie: Jakiego to Boga odrzucają? Pytanie to jest pytaniem dla ateisty całkowicie pozbawionym

sensu, bo nie może on odrzucić kogoś, kogo po prostu nie ma. Jeżeli cokolwiek odrzuca to jest nim. jakiegokolwiek pojęcie Boga metafizycznego. Bóg metafizyczna dla ateisty, jest tym samym co cyklop, pegaz czyli mitem. To, że ateści podejmują taką dyskusję jest wynikiem tego, że próbują tylko wczuć się, w sytuację osób wierzących, by móc z nimi sensownie rozmawiać i egzystować (to ateści stanowią mniejszość), Jak we wstępie wspominałem nie tworzą oni żadnych enklaw i instytucji, które miałyby stanowić przeciwwagę np. do kościoła, próbując rym zwalczyć jego naukę.

Proszą jedynie o to, by wierzący zrozumieli, że wiara u> tylko założenie i nie można jej określać jako niezbywalnej prawdy, odmawiając innym prawo do "wiary" w inną prawdę. To co nas może łączyć to nadzieja, że istnieje sobie ktoś - kogo możemy nazwać Bogiem, który stworzył świat z miłości i że ów świat jest najlepszym z możliwych, ale nie powinno się temu nadawać kategorii prawdy i to właśnie należy sobie uprzytomnić. Dla ateistów "niewierzących" jak i "wierzących" pozostanie on jedynie Bogiem, który jest tworem kulturowym, a podzielenie tej nadziei z wierzącymi staje się ukłonem ateistów w stronę osób wierzących w istnienie Boga.

Ukłon ten jest nicią do zawarcia porozumienia. Ateści owo "porozumienie" chcieliby widzieć jako aktywny sian.a nic poprzestawanie na tym, iż owy świat jest najlepszym z możliwych. To jest tylko nadzieja, ale jeszcze nie miłość. O nadzieję nie trzeba zbytnio się starać, natomiast o miłość trzeba zabiegać, a następnie ją pielęgnować. Żeby z nadziei przejść do miłości konieczna jest wspólna próba uczynienia tego świata jeszcze lepszym. Dzieckiem tej miłości są prawa człowieka. Jednakże prawa człowieka nie mają racji bytu jeżeli człowiek nie nauczy się tolerancji.Tolerancja to jest to spoiwo, które owe prawa człowieka ma chronić, byśmy w tej pogoni za ulepszeniem świata się nie pogubili.

Jaka jest ta prawda bez wiary i założeń - tego żaden człowiek nie wie - są więc trzy drogi: niewiara albo wiara, a

trzecia droga to wątpliwość co do wiary i niewiary. I każda z tych dróg posiada swoją prawdę, ale której nie da się ekstrapolować na wszystkie te drogi. Pozostaje, więc tylko poszanowanie każdej z prawd - a to nic innego jak PRAWA CZŁOWIEKA - to one są naszą wspólną miłością i naszym wspólnym sensem życia - we wspólnej rzeczywistości społecznej .

TEOLOGIA A METAFIZYKA

Ideą mojego wystąpienia będzie krótkie przedstawienie związków pomiędzy pewną współczesną koncepcją metafizyczną a wybranymi problemami metodologicznymi teologii chrześcijańskiej. Koncepcja, o której będzie mowa, to negatywistyczna metafizyka unitarna (Nowak 1998). Koncepcja metafizyki unitarnej składa się ze ściśle określonych założeń. Ich streszczenie nie byłoby możliwe w tak krótkim artykule. Z tego względu przedstawię tylko pewne fragmenty koncepcji metafizyki unitarnej dotyczące kwestii Boga, streszczając na ich potrzeby poszczególne fragmenty systemu. Niniejszy esej, nie będzie zatem propozycja jakiejś nowej aplikacji do metafizyki unitarnej. Ma on raczej być zachętą do dyskusji o tym, jak światobraz danej koncepcji metafizycznej może wpłynąć na teologię.

Wiek XX był okresem renesansu najszacowniejszej dziedziny filozofii - metafizyki. Wystarczy wspomnieć tylko nazwiska wybitnych twórców systemów metafizycznych: Heideggera czy Wittgensteina, których dzieła należą już do klasyki idei metafizycznych. Współcześnie metafizykę uprawia się w obrębie prawie wszystkich kierunków filozofii: m.in., egzystencjalizmie czy filozofii analitycznej. U progu XXI wieku szacowna staruszka - metafizyka, jak wskazują trendy współczesnej filozofii ma się dobrze.

Jedno z podstawowych pytań filozofii i metafizyki tyczy się Boga. Pytanie *jak istnieje Bóg?*, zostało postawione **w** prawie każdym z systemów metafizycznych. Pytanie o Boga było ujmowane **w** metafizyce bezpośrednio, poprzez narzędzia danego systemu (np. u Arystotelesa zagadnieniu **Pierws**/ego Poruszyciela), jak i pośrednio, tj. poprzez dostosowanie metodologii i terminologii danego systemu do doktryny wiary (np. **w** systemie Pseudo- Dionizego).

Traktujący o Bogu rzadko zdają sobie sprawę, że pojęcia, którymi operują, ukształtowane zostały nie tyle przez, doktrynę wiary, ile poprzez zaczerpnięte z filozofii, a ściślej: z metafizyki terminy. Za przykład takiej aplikacji, może służyć ujmowanie Boga w klasycznej teologii scholastycznej jako pełni. Łacińska terminologia teologiczna określa cechy boskie poprzez najwyższą formę przymiotnika: *issimus*, np *Gratissimus* - Najłaskawszy. *Magnissimius* - Największy, *Sanctissimus* - Najświętszy. Źródła tych określeń wypływają z arystotelesowskiej teorii bytów, gdzie, to co istnieje bardziej jest doskonalsze od tego co istnieje mniej. Byt Najwyższy jako najdoskonalszy istnieje najpełniej (Arystoteles *1953*). Wydaje mi się, że teologia potrzebuje metafizyki, na co najmniej trzech płaszczyznach:

- a) Metafizyka dostarcza teologii narzędzi do budowy systemu teorii Boga i doktryny wiary:
- b) Poprzez terminologię i metodologię, metafizyka pozwala konstruować pochodne dziedziny teologii np. teologię moralną:
- c) System metafizyczny pozwala wprowadzić doktrynę wiary na szerszy grunt kulturowy ;

W dalszej części artykułu, zatrzymam się na punkcie pierwszym. Przedstawię porównanie koncepcji Boga w metafizyce unitarnej do chrześcijańskiej koncepcji Boga.

Scharakteryzuję teraz podstawowe intuicje i założenia metafizyki unitarnej. Wpierw objaśnię znaczenie terminów **negatywistyczna** i **unitarnta**.

W historii idei metafizyczny celi. najbardziej powszechnym poglądem był I pozytywizm metafizyczny (nie mylić z kierunkiem filozofii XIX wieku) Pogląd ten głosi, że świat posiada mniej lub bardziej określoną postać, tzn.. że "jest jakiś". To co istnieje. można zmierzyć, zważyć, zobaczyć. Metafizyki negatywistyczne sprzeciwiały się takiemu postawieniu sprawy bo co zrobić z wytworami fantazji, liczbami, czy wreszcie z doświadczeniem poczucia braku? Trudno ująć te wszystkie byty w perspektywie

zmysłowego i psychicznego doświadczenia Negatywista powie, że wszystko to istnieje "gdzieś tam" poza nudą, skończonych wytworów materii. Będzie on poszukiwał kategorii ontologicznej dla nicości. Negatywista jest przyjacielem Platona, wierzącego w istnienie prawdziwego świata w innym porządku bytowym.

Unitarysta natomiast, będzie chciał ujmować Świat całościowo. Unitarny oznacza całościowy. Unitarysta będzie poszukiwał raczej podobieństw niż różnic. Negatywistyczna metafizyka unitarna skleja rozbite kawałki świata w Całość i głosi, że nicność ma prymat nad tym "co jest".

W tym miejscu zanalizuję rekonstrukcję świata w metafizyce unitarnej. Przedstawię ją w sposób bardzo uproszczony, szkicując tylko główne intuicje.

Jak wspomnieliśmy powyżej, metafizyka unitarna należy do systemów negatywistycznych. Przyjmuje się w niej, że to co najbardziej istnieje to nicność. Teza o prymacie nicności jest nieintuicyjna, i wymaga objaśnienia. Otóż nicność przewyższa "to co jest jakoś" w tym, że zawiera w sobie możliwość stawania się. Zobrazuję to trywialnymi przykładami: człowiek w łonie matki, może stać się papieżem, filozofem, może być mądrym bądź głupim, pięknym bądź szpetnym. Człowiek stary nie będzie już ani papieżem (o ile nim nie jest), ani studentem (o ile nie mieszka w USA), itd. Byt, który ma już jakąś istniejącą, zrealizowaną postać, posiada mniejszą możliwość stawania się. "laka możliwość w większym stopniu posiadają byty, które jeszcze nie są zrealizowane i niejako "istnieją mniej". Nicność zatem przeważa nad pełnią.

W każdym systemie metafizycznym, zakłada się istnienie bytów prymarnych, pierwotnych. Bytami prymarnymi w świecie metafizyki unitarnej są *atrybuty*. Atrybuty są szczególnym typem własności:

Tak więc budulcem Całości są własności i tylko one. [...] Własności o których tu mowa, to pewne specjalne własności - nazywajmy je atrybutami -

które trzeba wydzielić od tego co słowem tym w mowie potocznej określamy.

(Nowak 1998. str. 142)

Atrybuty są proste i samoistne. Nie są do końca określone, tak jak punkty materialne, czy przedmioty Wittgensteina. Na atrybutach rozciągają się *sytuacje elementarne*. Posiadają one określone wartości: negatywne, neutralne i pozytywne. Na sytuacjach elementarnych nadbudowane są *fakty*. Świat to zbiór faktów. Fakty mogą stanowić krzyżówkę wartości: i tak np. nasz świat przybiera atrybuty negatywno/pozytywne. Nasz świat (podkreślam "nasz", gdyż mogą istnieć też inne) wedle tej koncepcji, jest złożeniem nicości i tego co jest.

Po zarysowaniu koncepcji świata w metafizyce unitarnej, możemy przejść do problemu Boga. W metafizyce, problem ten można wyrazić w pytaniu: jakich pojęć i kategorii systemu należy użyć by opisać Boga? Najczęściej praca filozofa tworzącego system metafizyczny polega na parafrazowaniu istniejących w kulturze i religii twierdzeń o Bogu. na pojęcia danego systemu. Twórca koncepcji metafizycznej sprawdza, czy w jego konstrukcji i założeniach o świecie można ująć Boga. Jako przykład można podać Leibniza, który sytuuje Boga w swoim systemie i określa go jako *Monadę Najdoskonalszą*. Nie jest rolą metafizyka dopasowanie jakiejś koncepcji religijnej do danego systemu, a raczej badanie, jaką koncepcję Boga można w jego ramach założyć. Do wyboru mamy cztery możliwości. Należy podkreślić, że możliwości te są li tylko konsekwencjami przyjętych założeń metafizycznych i nie niosą ze sobą treści światopoglądowych. Z tego względu do każdej z możliwości proponuję dodać przymiotnik *metafizyczny*. który podkreślałby, że idzie tu nie o światopogląd, a przedstawienie konsekwencji systemu.

Ateizm metafizyczny, głosi, że nie można uznać istnienia Boga. na gruncie danego systemu.

Deizm metafizyczny głosi, że w danym Uniwersum Bóg istnieje w innym, zamkniętym porządku (Mitologicznym, niż reszta bytów.

Teizm metafizyczny zakłada, że między Bogiem a innymi bytami istnieje jakaś wspólna przestrzeń ontologiczna, aczkolwiek nie jest On identyczny z resztą bytów.

Panteizm metafizyczny przyjmuje, że Bóg i pozostałe byty posiadają identyczną przestrzeń bytową.

W metafizyce unitarnej, przyjmuje się tezę o pierwszeństwie bytowym nicości. Tak pojmowany porządek ontologiczny. sprzeciwia się zaakceptowaniu tradycyjnej, scholastycznej koncepcji pojmowania Boga jako pełni. Jednakże nie jest to Bóg chrześcijański, gdyż pozbawiony jest doskonałości. Na tej podstawie wnosi się, że nie istnieje Bóg. ale Absolut.

Na gruncie ujęcia unitarnego, Bóg może być tylko nicością albo nie być wcale. Bóg nie może być doskonałością - bo najwyższej pełni nie ma. Nie może być w ogóle pełnią, ho nie ma żadnej. A nicość jest Najpełniej. Jest więc Absolutem. Absolut istnieje, ale tylko dlatego, że nie jesi Bogiem.

(Nowak 1998. str. 349)

Autor koncepcji stawia zatem tezę. że Absolut jest inny niż Bóg religii chrześcijańskiej. Świat Absolutu to bezświat. w którym wszystkie atrybuty przyjmują wartości skrajnie negatywne. W bezświatach istnieje się najpełniej. Absolut w metafizyce unitarnej nie stwarza, nie kocha, me **jest** sprawiedliwy. Nie można mu przypisać cech boskości określonych w klasycznej scholastyce. W metafizyce unitarnej] reprezentowane jest stanowisko deizmu metafizycznego.

Wyżej opisana koncepcja Boga. zdaje się być *prima facie* nie do przyjęcia w teologii chrześcijańskiej, przynajmniej w jej klasycznym wydaniu. Jednakże tradycje chrześcijańskiej teologii są różne i niekiedy bywał)

sprzeczne. Oprócz klasycznej wizji Boga, istnieje również mistyczna. Doświadczenia mistyków paradoksalnie często są opisami nie tyle Boga, co Absolutu. Przykładem doświadczenia Boga jako Absolutu stanowią przeżycia Mistrza Eckharta:

Bóg nie /est ani dobrocią ani prawdą ani jednym, czymże jest? Nicością' Jeśli jeszcze myślisz, że jest czymś, on tym nie jest.

(Eckhart 1986, str. 23.)

Autorzy mistyczni podkreślali odrębność porządku bytowego świata Boga. W opisach mistyków, uwidacznia się pewna intuicja, że o Bogu wiemy niewiele. Bardzo często nie wiemy nic poza tym, że on jest. Za tą intuicją wiedzie przeświadczenie, że klasyczna droga opisu Boga, jest niewłaściwa; o Bogu nie należy mówić w kategoriach pełni.

Mistycy ogałają Boga z jego cech; jedyną cechą zostaje Pustka, Nicość. I ona właśnie istnieje najbardziej.

Koncepcje Boga mistyków, można ująć w ramy systemu metafizyki unitarnej. Bóg jako pełna nicość to Bóg mistyków. Można postawić tezę, że metafizyka unitarna nie może zmieścić w swym systemie Boga teologii scholastycznej, ale mieści Boga mistyków.

Warto postawić pytanie o znaczenie koncepcji metafizyki unitarnej dla zagadnień Boga. Moim zdaniem, propozycja metafizyki unitarnej, może odegrać dużą rolę w filozofii Boga i teologii. Klasyczna metafizyka nie radziła sobie z opisem Boga mistyków. Nie mogła sparafrazować opisy ich doświadczeń w swej terminologii. Na gruncie metafizyki unitarnej, jest możliwe określenie metafizycznej podstawy Boga bytującego w nicości; Boga mistyków.

Wydaje się, że pojemność systemu metafizyki unitarnej, pozwala zrealizować projekt wspólnej podstawy metafizycznej dla różnych religii: w tym buddyzmu i hinduizmu. Zadanie to jest niewykonalne na gruncie metafizyki standardowej. Nie znaleziono jeszcze systemu

metafizycznego, który mógłby być wspólną podstawą dla wielkich religii.

W swoim referacie chciałem jedynie zamarkować pewne problemy i intuicje, jakie łączą teologie i metafizykę. Większość z nich czeka jeszcze na głębszą analizę, której winni dokonać filozofowie i teologowie.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Metafizyka*. tl.K. Leśniak PWN Warszawa 1983
Mistrz Eckhart, *Kazania*, tl. W. Szymona OP W Drodze
Poznań 1986
Nowak Leszek. *Byt i myśl*, Zysk i S-ka. Poznań 1998