

323 Annales Universitatis
Paedagogicae Cracoviensis

ISSN 2081-6642

Studia Sociologica

Nauka i religia w (po)nowoczesności:
kierunki dialogu

redakcja
Maria Rogińska

12(1) • 2020

Recenzenci/Reviewers

prof. dr hab. Barbara Fatyga, ISNS Uniwersytet Warszawski
prof. dr hab. Leszek Gołdyka, Uniwersytet Zielonogórski
prof. dr hab. Agnieszka Gromkowska-Melosik, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
prof. dr hab. Andrzej Porębski, Uniwersytet Jagielloński
prof. dr hab. Dorota Przaszłowicz, Uniwersytet Jagielloński
prof. dr hab. Krystyna Slany, Uniwersytet Jagielloński
prof. dr hab. Maria Szmeja, Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie
prof. dr hab. Adam Walaszek, Uniwersytet Jagielloński
dr hab. prof. UJ Lucjan Miś, Uniwersytet Jagielloński
dr hab. prof. UJ Marian Niezgoda, Uniwersytet Jagielloński
dr hab. prof. UR Dariusz Wojakowski, Uniwersytet Rzeszowski
dr hab. prof. UEK Katarzyna Warmińska-Zygmunt, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
dr hab. prof. UW r Barbara Wiśniewska-Paź, Uniwersytet Wrocławski
dr hab. prof. UAM Witold Wrzesień, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
dr hab. prof. UZ Maria Zielińska, Uniwersytet Zielonogórski
dr hab. Wojciech Dadak, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
dr hab. prof. SWPS Jacek Kurzępa, Uniwersytet Humanistycznospołeczny w Warszawie
dr hab. Radosław Marzęcki, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
dr hab. Ewa Michna, Uniwersytet Jagielloński
dr hab. Jarosław Rokicki, Uniwersytet Jagielloński
dr hab. Maria Świątkiewicz-Mośny, Uniwersytet Jagielloński
dr Anna Bartnik, Uniwersytet Jagielloński
dr Michał Garapich, University of Roehampton, Londyn, Wielka Brytania
dr Hubert Izieniecki, Purude University Northwest, USA
dr Łukasz Krzyżanowski, Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie, University of Western Australia, Perth

Redaktor Naczelny/Editor-in-chief

Janusz Majcherek

Sekretarz redakcji/Assistant editor

Dorota Czakon-Tralski

Redaktor prowadzący/Executive editor

Maria Rogińska

Redaktorzy językowi/Language editors

Laura Ryndak, Olek Aleksejczuk

Redaktor statystyczny/Statistical editor

Tadeusz Sozański

Kolegium redakcyjne/Editorial board

Krzysztof Czekaj, Stawomir Kaprański, Maria Paula Malinowski Rubio, Jadwiga Mazur, Anna Rębowska-Sowa, Halina Sekuła-Kwaśniewicz, Piotr Stawiński

Rada naukowa/Advisory board

Michael Daxner (University of Oldenburg, Freie Universität Berlin)
Stefan Garsztecki (Technische Universität Chemnitz)
Stina Jeffner (Dalarna University)
Victor V. Kirienko (Sukhoi State Technical University of Gomel, Białoruś)
Hieronim Kubiak
Agamali K. Mamiedow (Uniwersytet im. Łomonosowa, Moskwa)
Halina Mielicka-Pawłowska (Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce)
Judith Narrowe
Jan Pakulski (University of Tasmania)
Anna Peck (University of North Carolina)
Steven Saxonberg (Masaryk University, Brno)
Beata Szluz (Uniwersytet Rzeszowski)
Mirosław J. Szymański (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków)
Nina Witoszek (University of Oslo)
Viktor Yelenski (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Dragomanowa)

Strona internetowa czasopisma/ Journal website:

https://czasopisma.up.krakow.pl/index.php/studia_sociologica

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2020

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.12.2

Wydawnictwo Naukowe UP

30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2

tel. / faks 12-662-63-83, tel. 12-662-67-56

e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

<http://www.wydawnictwoup.pl>

druk i oprawa Zespół Poligraficzny WN UP

Spis treści

Maria Rogińska Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie	
WSTĘP	5
INTRODUCTION	14
 KONTEKSTY/CONTEXTS	
Dominika Motak Uniwersytet Jagielloński	
Wierzyć i wiedzieć. Nowa postać starego sporu	
To believe and to know: a new shape of an old controversy	22
Michał Warchala Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie	
O religii i nauce między Weberem a Simmlem (z nieustannym odniesieniem do romantyzmu)	
Weber and Simmel on religion and science (with constant reference to Romanticism)	35
Grzegorz Chrzanowski OP Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie	
Pluralizm jako wyzwanie dla teologii i filozofii religii	
Pluralism as a Challenge to Theology and Philosophy of Religion	54
Alexei Nesteruk University of Portsmouth	
The Russian Christian Academy of the Human Sciences.	
Philosophical Delimiters in the Mediation between Christian Theology and Science	69
Прот. Кирилл Копейкин Санкт-Петербургская духовная академия	
«Трудная проблема сознания» и диалог восток-запад в контексте соотнесения естественнонаучного и теологического дискурса	
The “hard problem of consciousness” and the East-West dialogue in the context of correlation of science and theology discourse	90
Anna Szklarska Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie	
Nauka i wiara w argumentacji bioetycznej	
Science and Faith in Bioethical Argumentation	107
Hauke Riesch Brunel University London	
Citizen science, environmental crisis and redemption	127

BADANIA/RESEARCH

- Oleg Kyselov** National Academy of Sciences of Ukraine
Interaction between Religion and Science: Comprehension of Ukrainian
Scientific Atheists 139
- Maria Rogińska** Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Praca demarkacyjna i wiara religijna przyrodników.
Przypadek Polski i Ukrainy
Boundary work and religious faith of natural scientists.
The case of Poland and Ukraine 152
- Tacey A. Rosolowski** MD Anderson Cancer Center
Making Sense with Analogy: Coherence Building in Spiritual Narratives
of Physician-Researchers 174

OPINIE, RECENZJE, SPRAWOZDANIA / OPINIONS, REVIEWS, REPORTS

- Wołodymyr Wołkowski** Narodowa Akademia Nauk Ukrainy
Religia, sekularność, sekularyzm. Publikacje José Casanovy na Ukrainie 190
- Владимир Катасонов** Институт высших теологических исследований им. святых равно-
апостольных Кирилла и Мефодия
Цивилизация цифрократии и христианство 203
- Michał Warchala** Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Międzynarodowa konferencja Max Weber: prorok nowoczesności, krytyk
nowoczesnego życia, Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków, 5–6 marca 2020 211

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 12 (2020), vol. 1, p. 5–21

ISSN 2081–6642

DOI 10.24917/20816642.12.1

Maria Rogińska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Wstęp

„Współczesny światopogląd naukowy jest (...) po prostu światopoglądem, jaki mamy”, pisał w swoim czasie amerykański filozof John R. Searle. Biorąc pod uwagę wszystko, co wiemy o świecie – od układu okresowego pierwiastków, przez liczbę chromosomów w komórkach, po wiązania chemiczne – światopogląd ten nie jest kwestią wyboru. Problem z religią nie polega więc na braku przekonującego dowodu na istnienie Boga, lecz na tym, że w głębi duszy nie możemy brać na poważnie takiej ewentualności. „Kiedy spotykamy ludzi wierzących (...), sądzimy w duchu, że albo nie słyszeli najnowszych wiadomości, albo są zaślepieni wiarą. Pozostajemy w przekonaniu, że muszą jakoś rozdzielić swój umysł na odrębne przedziały, by móc wierzyć w takie rzeczy” (1992, s. 91–92).

Poczucie, że wierzący to ci, których ominęły najnowsze wiadomości dotyczące tego, jak świat wygląda, będzie zapewne bliskie wielu czytelnikom niniejszego tomu. Jedną z intencji, jaka kierowała nami podczas pracy nad jego wydaniem, było natomiast zastanowienie się, jak doszło do rozpowszechnienia tego przekonania i co z niego wynika? Jak to się stało, że wiedza o ilości chromosomów wydaje się wielu ludziom popadać w bezdyskusyjną sprzeczność z istnieniem sił nadprzyrodzonych? Jak znaleźliśmy się w punkcie dziejowym, w którym można ze stanowczością Searla sugerować, że sprzeczność wiary i wiedzy jest naturalnym przekonaniem człowieka nowoczesnego?

Idea konfliktu nauki i religii należy do kluczowych narracji nowoczesności. Jest też elementem jednej z jej ważniejszych autonarracji: opowieści o sobie samej, według której doszło na Zachodzie do radykalnego zwrotu cywilizacyjnego, kiedy uwolniona racjonalność doprowadziła do gwałtownego przyspieszenia naukowego i technologicznego, zerwania ze światem kultury tradycyjnej wraz z jego przesądami i wierzeniami oraz wkroczenia w świat nowy, nowoczesny. Idea konfliktu jest jednak stosunkowo młoda, a kształtowała się, jak dowodzą historycy, w sposób stopniowy. W czasie rewolucji naukowej i nawet długo po niej nie tylko nie była ona powszechna i oczywista, ale stanowiła przedmiot zdziwienia oraz niepokoju. Ludzi

o poglądach znacznie mniej radykalnych od tych wypowiedzianych przez Searle'a, a wręcz poglądach religijnych, obwoływano „ateistami”; toczono z nimi niekończące się dyskusje „naprawcze” – nie tylko z ambon, ale i w gabinetach samych naukowców (Berman 1988, Popkin 1968).

Narracja konfliktu została w pełni ukształtowana zaledwie w wieku XIX, kiedy opublikowano, między innymi, takie dobrze znane, reprezentujące ją pozycje historyków jak *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* Andrew White'a (1896) oraz *History of the Conflict between Religion and Science* Johna Drapera (1875). Późne pojawienie się narracji o konflikcie nie jest przypadkowe, gdyż, jak przekonująco pokazuje australijski historyk nauki Peter Harrison (2015), przed XVII w. nie istniały „zreifikowane” konstrukcje „religii” i „nauki”. „Religię” postrzegano jako „usposobienie wewnętrzne”, „naukę” zaś za przedsięwzięcie moralne i duchowe. Dopiero po reformacji „religia” zaczęła nabierać znaczenia systemu przekonań, podczas gdy „nauka” rozpoczęła proces kształtowania się jako autonomiczna dyscyplina zainteresowana prawdziwościami twierdzeniami o świecie przyrody.

W ten sposób pojawiły się w przestrzeni nowoczesnej dwa gracze sprzęgnięte w niezbywalnym powiązaniu, i od tej pory powiązanie to jako pewna immanentna matryca organizowała rozmaite nowoczesne dyskursy, akademickie i publiczne. Matryca ta obecna jest także w pracach ojców nauk społecznych. W ich wyobraźni teoretycznej tkwiła wizja ewolucyjna, współbrzmiąca doskonale z ogłoszoną w tym samym czasie teorią Karola Darwina, gdzie gradualistyczny rozwój nauki oznaczał ewolucyjne „kurczenie się” religii, ekspansja wiedzy równoznaczna była z wycofaniem się religii do coraz bardziej marginalnych zakątków kulturowych, rozkwit rozumu ze społeczną degradacją religii do zaledwie sfer irracjonalnych. Myśleli tak Herbert Spencer, Auguste Comte, Edward Tylor, James Frazer, a także Max Weber i poniekąd Emile Durkheim.

Ta organiczna, ewolucyjna metafora zmiany społecznej, apelująca do wyobrażenia jakiejś naturalnej konieczności całego procesu, porównywalnej tylko do praw przyrody, oraz ukryta w tej metaforze wiązka nauka-religia określiły do pewnego stopnia założycielski paradygmat dyscyplin społecznych. Narodziły się one z odziedziczoną wiedzą o konflikcie nauki i religii – wiedzą określającą warunki ich własnego postępowania badawczego. W sytuacji wyboru zero-jedynkowego, socjologia, jeśli chciała badać religię i uchodzić przy tym za respektowaną dziedzinę akademicką, musiała trzymać się raczej z naturalistyczną nauką niż „irracjonalną” religią. Przyjęła więc sposób patrzenia na religię z dystansem światopoglądowo niezaangażowanego, a nawet sceptycznego obserwatora oraz zinternalizowała zwyczaj wkładania, jak zalecał Peter Berger, płaszczka metodologicznego ateizmu, nawet kiedy badacz, jak i sam Berger, był osobą wierzącą. Prowadziło to w wielu przypadkach do swoistego rozdwojenia, gdyż socjolog, zgodnie z przypuszczeniem Searle'a, musiał rozdzielić umysł na jakieś odrębne przedziały, jeden dla uprawianej przez siebie nauki, a drugi dla swojej wiary religijnej, czy też stać się na dobre ateistą ontologicznym.

Wiemy jednak, że takich rozdwojeń, odwołujących się do rozmaitych przeciwstawnych struktur, a niejednokrotnie właśnie do duetu *nauka/religia*, było i jest w kulturze nowoczesnej więcej. Wiedza i wiara, sacrum i profanum, inkluzywne i ekskluzywne, subiektywne i obiektywne, człowiek i natura, wolność i prawo, wewnętrzne i zewnętrzne, fakty i doświadczenia, religia i sekularyzm – oto tylko niektóre z nich, które w porządku nowoczesnym uwikłane bywały z łatwością we własne opozycje i konflikty. Ukazywały wówczas swoje ponure oblicza i nieprzyjemne konsekwencje kulturowe.

Zauważał to już Max Weber, który jako jeden z pierwszych zajął się opisem świata po rozpadzie – rozpadzie niegdyś całościowego uniwersum, którego fundamenty materialne i sensory egzystencjalne scalone były w jednym sakralnym obrazie, wszechświata objętego „świętym baldachimem” religijnym, jak nazwał go później Peter Berger (1977). Mimo faktu rozpadu, świat ten nie popadł w chaos, lecz uległ odmiennemu uporządkowaniu, wykształcił skuteczną, ale pod wieloma względami uciążliwą strukturę, przysłowiową „żelazną klatkę”, w której tkwić musi człowiek nowoczesny. Wcześniej objęte przez religię sfery przejęte teraz zostały przez poszczególne dyskursy w obrębie nauki, etyki i estetyki. Żadna z nich nie jest jednak wystarczająco skuteczna w nadawaniu uniwersum sensu. Dlatego, sądził Weber, jest w świecie nowoczesnym coś dogłębnie bezsensownego.

Niesatysfakcjonująca kondycja człowieka znajdującego się w tym punkcie nowoczesności, w którym może bez wahań powiedzieć, że wiedza o wiązaniach chemicznych uniemożliwia wiarę, była przedmiotem namysłu intelektualistów wieku dwudziestego, krytyków projektu nowoczesnego. Wielu z nich podzielało pesymizm Webera, wypowiadając to, co „szeregowy człowiek” odczuwał nieświadomie: doświadczenie alienacji i utraty autonomii podmiotowej w świecie rządzonej przez bezosobowe prawa natury i historii, bolesny dystans człowieka i wszechświata, brak systemów usensowienia uniwersum, jakie mogłyby naprawić etyczną dezorientację i złagodzić cierpienia człowieka nowoczesnego. „Rozwój nauki i jej racjonalnego zastosowania do życia społecznego, pisał Hans-Georg Gadamer, nie tworzy żadnej tak totalnej nowej sytuacji, żeby nie potrzeba było «przyjaźni», tzn. unoszącej solidarności, która umożliwia uporządkowaną strukturę ludzkiego współwystępowania”. Co więcej, „potrzeba ludzkiego ducha, potrzeba sensownego powiązania całości, które również sens własnego życia i dążenia mógłby uzasadnić w zgodności z naturą”, nie może przez naukę być uzasadniona (1992, s. 16, 76–77).

W zgodzie z przewidywaniami Emila Durkheima, przekonanego, że scalająca społeczeństwo religia nigdy nie zniknie z życia społecznego, ale ulegnie transformacji pod wpływem nauki, rozmaite nurty religijne i społeczne, ekolodzy i hippisi, wyznawcy New Age i jogini, a także rozmaici „kapłani i szamani”, głoszący „sacrum sprzed Chrystusa i Sokratesa”, jak, być może zbyt zjadliwie, pisał o nich zdecydowany pogodzić wiedzę i wiarę Jürgen Habermas (2002, s. 19), szukali na własną rękę sposobów zburzenia murów demarkacyjnych pomiędzy nauką i religią, przyrodą i człowiekiem. Rynek religijny zalany został wielością rozmaitych systemów

proponujących własne rozwiązania. W tej polifonicznej przestrzeni religijnej, gdzie nowoczesne powiązanie nauki z religią przetopilo się na wiele sposobów w (po)nowoczesne amalgamaty naukowo-religijne, człowiek wierzący zderza się z innym problemem: pluralizm systemów religijnych stawia go w sytuacji wyboru o kryteriach dalece niejasnych. Powstaje pytanie, jakie miejsce mają w tej rzeczywistości religie tradycyjne, a przede wszystkim chrześcijaństwo, w głębi którego zrodziła się nauka nowożytna.

Fundamentalny charakter tych dylematów i brak ich satysfakcjonującego rozstrzygnięcia świadczy o nadejściu momentu historycznego, który domaga się nowego podejścia do relacji nauki i religii. Poszukujący takiego podejścia autorzy odważą się być może na złamanie nowoczesnych zakazów dyskursywnych – przyzwalając na mieszanie się ustabilizowanych języków nauki i religii, włączając wątki irracjonalne i egzystencjalne w dyskursy naukowe, opisując to, co na zewnątrz poprzez rzeczywistość wewnętrzną, zapraszając teologów do dyskusji socjologicznej i zachęcając socjologów do mówienia o teologii. Nawet jeśli taka propozycja nie jest na pierwszy rzut oka rozsądna, wyraża ona doskonale odczucie, jakie podziela i jakiemu daje wyraz wielu autorów niniejszego tomu. Sygnalizują oni potrzebę znalezienia nowego języka dialogu nauki i religii.

Odpowiadając na tę potrzebę, zaplanowaliśmy niniejszy tom w sposób możliwie szeroki. Łączy on teksty uczonych z różnych krajów, kilka języków i dyscyplin, tradycji filozoficznych, teologicznych i socjologicznych, perspektywę Wschodu i Zachodu. Spodziewamy się, że czytelnik, zainteresowany wraz z naszymi autorami nowym spojrzeniem na naukę i religię, skorzysta z szerokiego oglądu tych różnorodnych dyskursów, które, zebrane razem, dają obraz ciekawy i wielowymiarowy.

Pierwszy artykuł niniejszego tomu, autorstwa Dominiki Motak, socjologa religii z Uniwersytetu Jagiellońskiego, doskonale wprowadza czytelnika w ten dyskurs. Autorka rekonstruuje dialektyczną i ambiwalentną relację między nauką i społeczeństwem, które naukę wynosi na piedestał jako dźwignię swojego rozwoju, a zarazem obawia się jej jako źródła przyszłych katastrof. Ta nieufność wobec „wyrachowanego rozumu”, by użyć wyrażenia cytowanego przez autorkę Zygmunta Baumaną, wymaga jakiegoś ujścia kulturowego. Szukamy więc dziś tego, co wymyka się rozumowi i jesteśmy szczególnie podatni na wszelakie tajemnice. Paradoksalnie, nauka nie ułatwia nam zadania: coraz bardziej hermetyczna, coraz mniej jasna dla laika z trudem nadaje się do konstruowania jakiegokolwiek obrazu świata, którego tak desperacko potrzebuje człowiek nowoczesny. Mamy w konsekwencji do czynienia z dziwnym (po)nowoczesnym pomieszaniem porządków: religie absorbują elementy myślenia naukowego, zaś w społeczeństwie rozumu zapanowuje umiśczeniowa ignorancja. Motak zapytuje, czy rozmaite próby „skracania dystansu” pomiędzy nauką i religią nie są przypadkiem jakąś nadchodzącą kontrrewolucją romantyczną? Konstatuje, w każdym razie, kulturową porażkę scjentystycznej wiary w naukę, która zastąpi samowiedzę człowieka poprzez obiektywizujący opis.

Tekst historyka idei Michała Warchali z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie kontynuuje ten temat. Rekonstruuje on kolejne odsłony pęknięć nowoczesnych, dostrzeżonych i zdiagnozowanych przez klasyków socjologii, Maxa Webera i Georga Simmla. Oto jedna z najważniejszych narracji socjologicznych operujących powiązaniem religii i nauki – weberowska wizja odczarowania świata wskutek postępującej racjonalizacji, która czyni z człowieka trybik w wielkiej, doskonałej, naukowo skonstruowanej machinie. Pragnienie wyrwania się z jej ucisku ku czemuś wyższemu trudne jest do zaspokojenia, gdyż odsyła do rzeczywistości na zawsze utraconej. Artykuł wprowadza czytelnika też w kolejne dychotomie nowoczesności: dualizm racjonalnej konieczności i wolności, konflikt religijności jako żywej treści i religii jako formy czy religii jako dążenia i jako zbioru obiektywnych, „naukowych” twierdzeń o rzeczywistości. Podobne pęknięcia zaobserwować można i w samym warsztacie socjologicznym. I tak, Max Weber dąży do ideału nauki wolnej od wartościowania, który jednak zderza się z innym ideałem: potrzebą zrozumienia świata ludzi, ich subiektywnych motywacji i interesów, a więc upodmiotowienia przedmiotu badań socjologicznych. Uprawianie socjologii jako nauki jest wówczas wejściem „w sam środek wiązki sprzeczności”, w teren wysoce pluralistyczny, gdzie, wbrew naukowemu ideałowi, nie ma porządku obiektywnego. Socjolog okazuje się w nim zaledwie jednym z graczy. W tej sytuacji potrzeba idei organizującej, jaką dla analizowanych socjologów była, według Warchali, idea romantyczna.

Artykuł autorstwa Grzegorza Chrzanowskiego OP, teologa, dominikanina wykładającego na Uniwersytecie Papieskim im. Jana Pawła II w Krakowie, kontynuuje temat pluralizmu. Poruszając się w paradygmacie racjonalnej zachodniochrześcijańskiej teologii religii, rozważa on kolejny dylemat nowoczesny: wybór pomiędzy inkluzywnymi i ekskluzywnymi wizjami religii oraz strategii chrześcijaństwa w odniesieniu do pluralizmu religijnego. Pluralizm stawia chrześcijanina w sytuacji dramatycznej, gdyż musi on dokonywać nieustannego wyboru, żyjąc w warunkach, by powtórzyć za Bergerem (1977), „heretyckiego imperatywu” (od greckiego *hairein*, „wybierać”).

Sytuację tę oddaje dobrze metafora naukowa. Dokonał się oto swoisty przewrót kopernikański: nie da się już rozpatrywać chrześcijaństwa jako centrum wszechświata religijnego, wokół którego krążą inne religie. Należy być może, jak proponuje cytowany przez Chrzanowskiego brytyjski teolog i filozof John Hick, zrezygnować z myśli, że poza Kościołem nie ma zbawienia i uczynić Boga, a nie chrześcijaństwo centrum świata religijnego. Rozważając te i inne propozycje teologiczne, Chrzanowski dochodzi do wniosku, że chrześcijaństwu pozostaje dzisiaj postawa pośrednia między fundamentalizmem i relatywizmem. Ktoś, kto chce poważnie i prawdziwie przeżywać swoją wiarę, musi godzić się na trudną drogę dialogu, a nie konfliktu i przymusu.

O dialogu pisze także kolejny autor, inspirujący się optyką chrześcijaństwa wschodniego filozof i matematyk z brytyjskiego Uniwersytetu w Portsmouth oraz Rosyjskiej Chrześcijańskiej Akademii Nauk Humanistycznych Alexei Nesteruk.

Nesteruk potwierdza ogólne rozpoznanie: dialog nauki i religii był dotychczas niesatysfakcjonujący. Wynikało to poniekąd z milczącej zgody, że dyskusja z perspektywy ontologicznie zorientowanej nauki powinna odpowiadać jej stylowi filozofowania (materialistycznemu, empirycystycznemu, realistycznemu), podczas gdy teologia może używać tylko tych swoich obszarów, które zgodne są z tą ontologią. Teologowie podejmujący dialog z nauką czynią to często w konwencji historycznej czy językoznawczej, co sprawia, że ma on charakter ucięty i pozbawiony znaczenia egzystencjalnego. Rozmija się też z istotą zainteresowania teologicznego, którym jest życie i zbawienie. Nesteruk postuluje kolejny przewrót kopernikański: w dialogu dwóch dziedzin proponuje używać języka filozofii fenomenologicznej, która stawiałaby w centrum uwagi egzystencję osobową, z której, według autora, wywodzi się zarówno teologia, jak i nauka. Nesteruk proponuje traktować sam dialog jako formę doświadczenia religijnego.

Problemowi dialogu nauki i religii w kontekście „trudnego problemu świadomości” oraz poszukiwaniu nadającego się do tego języka poświęca swój artykuł profesor Akademii Duchownej oraz Uniwersytetu Państwowego w Sankt Peterburgu o. Kirił Kopejkin. Po odkryciach XX wieku o konieczności nowego języka dialogu mówi sama fizyka, która, w przekonaniu autora, stawia pod znakiem zapytania paradygmat sformułowany przez Immanuela Kanta, iż od epoki nowożytnej metafizyka przyrody staje się metafizyką materii. Paradygmat ten dzisiaj nie jest wystarczający, ale nie oznacza to, że mamy do czynienia z „końcem nauki”. Nowy sposób myślenia naukowego o świadomości powinien zbliżyć optykę naukową do wewnętrznej rzeczywistości ludzkiej, wypracować aparat pojęciowy, który uwzględniłby nie tylko język zewnętrznego świata fizycznego, ale i wewnętrznego świata psychicznego. Pod tym względem owocne jest uzupełnienie obiektywizującego zachodniego podejścia naukowego wschodnim, kładącym nacisk na spojrzenie „od wewnątrz”, oraz wzbogacenie teorii formalnych egzystencjalnie przeżywaną treścią znaczeniową. Kopejkin postuluje stworzenie stereoskopowego, syntetycznego podejścia, w wypracowaniu którego pomocne są tradycje biblijne, które właśnie umieszczają osobowość w centrum swojej uwagi. To w obrębie tej tradycji zrodziła się nauka, zaś powrót do niej powinien pomóc, według autora, w rozjaśnieniu metafizycznych założeń i teologicznych konsekwencji nowoczesnych nauk przyrodniczych oraz rozwiązaniu „trudnego problemu świadomości”.

Artykuł Anny Szklarskiej, filozofa z krakowskiego Uniwersytetu Pedagogicznego, otwiera polemikę nad moralnym wymiarem nowoczesnego dylematu naukowo-religijnego. Bioetyka, choć sama sytuuje się w dziedzinie filozofii, od zawsze wchłaniała wpływy rozmaitych nauk, takich jak biotechnologia, medycyna, prawo czy socjologia, ale od samego początku oddziałuje na nią także religia. Obecność w dyskursie bioetycznym tych dwóch, w nowoczesny sposób przeciwstawionych sobie pierwiastków, nauki i religii, niewątpliwie sprzyja jego antagonizowaniu. Uznając niejako pierwszeństwo nauki posługującej się danymi zweryfikowanymi empirycznie w rozwiązaniu dylematów bioetycznych, Szklarska dochodzi do wniosku, że na

gruncie bioetyki kulturowej należy liczyć się z opinią religijną, która jest immanentnie obecna w społeczeństwach religijnych i od której nie udaje się abstrahować.

Wreszcie, ostatni artykuł sekcji teoretycznej, pióra brytyjskiego socjologa nauki z Brunel University London Hauke Riescha, podchodzi do kwestii dialogu z innej zupełnie perspektywy. Autora, specjalizującego się, m.in. w zagadnieniach komunikacji naukowej oraz zagrożeń dla środowiska naturalnego, interesuje w tym tekście tzw. „nauka obywatelska”, promująca wiedzę naukową poprzez włączenie społeczeństwa do rozmaitych wydarzeń publicznych. Według Reischa dyskurs traktujący o nauce obywatelskiej ma wszelkie znamiona religijne, milinarystyczne i mesjaniistyczne. Jest to szczególnie widoczne, wtedy kiedy mowa jest o zagrożeniach ekologicznych dla ludzkości: jesteśmy wówczas świadkiem powstania Prometeuszowych narracji apokaliptycznych, w których rozmaite scenariusze końca świata okazują się wynikiem interwencji technologicznej człowieka w przyrodę. W tych, z pozoru świeckich, narracjach nauka staje się przedmiotem „fantazji odkupieńczej”. To ona odpowiedzialna jest za nasze grzechy wobec natury, i to ona powinna je odkupić. Może to uczynić poprzez uczenie się na własnych błędach i odnalezienie lepszych sposobów na uprawianie nauki. „Nauka obywatelska” jest taką właśnie próbą, gdyż oddaje się pod demokratyczną kontrolę tych, którzy cierpią z jej powodu.

Niniejszy tom zawiera także kilka artykułów prezentujących wyniki badań empirycznych nad rozmaitymi aspektami nauki i religii. Blok *Badania* otwiera tekst Olega Kisielowa, kijowskiego religioznawcy z Instytutu Filozofii Narodowej Akademii Nauk Ukrainy, zajmującego się badaniem radzieckiego ateizmu. Na podstawie publikacji ukraińskich ideologów naukowego ateizmu z tego okresu Kisielov rekonstruuje bardzo radykalną w swoim ideologicznie umotywowanym brzmieniu narrację konfliktu nauki i religii. Ontologicznym fundamentem tej narracji była materialistyczna ontologia marksizmu-leninizmu, nie tylko oficjalna ideologia i filozofia, ale również paradygmat nauk przyrodniczych na Ukrainie radzieckiej. Idea konfliktu przenikała zarówno światopoglądy zwykłych ludzi, którzy, według „optymistycznych” doniesień radzieckich socjologów stopniowo tracili z jej pomocą wiarę, jak i radzieckich naukowców.

Jako swoistą kontynuację tego tematu można rozpatrywać artykuł Marii Rogińskiej, socjologa z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, która bada (nie)religijne światopoglądy uczonych ukraińskich i polskich. Autorka posługuje się pojęciem *imaginarium*, aby opisać różnice w strategiach i obrazach, przy pomocy których uczeni konstruują swoje narracje o nauce i religii oraz przyrodzie i nadprzyrodzonym. Dualistyczne *imaginarium* uczonych polskich kompatybilne się okazuje z ontologiczną wyobraźnią dominującego w Polsce katolicyzmu, podczas gdy skłonność do monizmu i ujęć inkluzywnych uczonych ukraińskich wymaga dopiero wyjaśnienia teoretycznego. Autorka proponuje rozważenie specyfiki *imaginarium* ukraińskiego jako skutku sakralizacji radykalnego monizmu materialistycznego, zakrzewionego przez niemal stuletnią indoktrynację naukowo-ateistyczną, a także wywodzącej się ze wschodniego chrześcijaństwa optyki jedności przyrody

i nadprzyrodzonego, immanentnie obecnych w kulturowej pamięci społeczeństwa ukraińskiego.

Ostatni artykuł tego rozdziału, autorstwa badaczki amerykańskiej z MD Anderson Cancer Center w Teksasie Tacey Rosolowski, zainteresowanej historią mówioną, skupia się na „duchowych” narracjach naukowców-medyków pracujących z ludźmi chorymi na raka. Narracje takie pomagają jej respondentom nadać spójny sens własnemu „Ja”. Respondenci Rosolowski podczas wywiadu budowali własną tożsamość duchową, a w tym celu musieli połączyć w jedno dwie pozornie sprzeczne linie rozumowania: z jednej strony pozycjonowali siebie jako niezależni myśliciele, odrzucający dogmaty religii tradycyjnych jako, według ich przekonania, sprzeczne z nauką. Z drugiej, odnosili się do kwestii powiązanych z wiarą i religią, czyli pytań o istnienie wyższego celu w życiu i kosmosie czy też poczucia łączności z czymś wyższym. Tacy uczeni przywiązują wielką wagę do spójności swoich światopoglądów, gdyż jej brak powodował utratę zarówno sensu jak i poczucia egzystencjalnej satysfakcji.

Sekcja *Recenzje, opinie, sprawozdania* zawiera gruntowną analizę niedawnych publikacji Jose Casanovy na sąsiedzkiej Ukrainie oraz reakcji, jakie wzbudziła w jej środowiskach intelektualnych, autorstwa Wołodymyra Wołkowskiego, historyka z Instytutu Filozofii Narodowej Akademii Nauk Ukrainy. Ta niezwykle aktualna analiza omawiająca rozmaite tematy dotyczące kulturowych aspektów sekularyzacji, porusza się sprawnie pomiędzy kolejnymi dychotomiami nowoczesności, związanymi, przede wszystkim, ze strukturą *religia/sekularyzm*. Kolejny tekst, pióra Władimira Katasonova, rosyjskiego teologa specjalizującego się w relacjach nauki i religii z Instytutu Wyższych Badań Teologicznych w Moskwie, wyraża jego emocjonalną i ostro krytyczną opinię w stosunku do ofensywy cyfryzacji, która grozi, jego zdaniem, unicestwieniem tego, co w kulturze współczesnej pozostało od chrześcijańskiego oglądu rzeczywistości. Wreszcie, krótkie sprawozdanie z konferencji międzynarodowej *Max Weber: prorok nowoczesności, krytyk nowoczesnego życia*, jaka odbyła się na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, wprowadza w toczącą się podczas obrad spójną i pogłębioną dyskusję interdyscyplinarną wokół diagnoz Webera odnośnie do teraźniejszości i przyszłości społeczeństw nowoczesnych.

Zebrane teksty, mimo swojej różnorodności, układają się w dość spójny obraz. Nie wynika on bynajmniej z umyślnego doboru badaczy sympatyzujących się z religią i skłonnych krytykować optykę twardego sekularyzmu. Chodzi raczej o uzmysłowienie niewydolności strategii podejmowanych w nowoczesności dla zrozumienia wszechświata, w którym żyjemy. Chodzi o silne poczucie – tak głośno brzmiące w dyskusjach wokół pandemii Covid-19, w warunkach której powstaje ten tom – że stare ścieżki w jakiś sposób się wyczerpały. Chodzi o próby wyciągnięcia z nauki i jej odkryć istotnych wniosków. Co mówi człowiekowi współczesna nauka? Co z jej odkryć wynika osobiście dla mnie? Są to pytania o rzeczywistość *ludzką*, która w odróżnieniu od świata atomów, składa się ze znaczeń i sensów. Autorzy na różne

sposoby sygnalizują ostrą potrzebę współczesnego człowieka, aby uzyskać na te pytania odpowiedzi. Dają wyraz i potrzebie dopuszczenia religii do pracy nad nimi.

Religia zmienia się i będzie się zmieniać w trakcie nieuniknionego dialogu z nauką. Czy zmieni się nauka? Można z pewnością stwierdzić, że obie będą musiały odnaleźć nowy język, by mówić o wszechświecie zamieszkiwanym przez istoty ludzkie – język być może już ponowoczesny.

Bibliografia:

- Berger P. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.
- Berman D. (1988). *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*. London: Croom Helm.
- Draper J.W. (1875). *History of the Conflict between Religion and Science*, vol. 13. New York: D. Appleton.
- Gadamer H.-G. (1992). *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłęcki. Warszawa: Aletheia, Wydawnictwo Spacja.
- Habermas J. (2002). *Wierzyć i wiedzieć*. Znak 568 (XI), s. 8–21.
- Harrison P. (2015). *The Territories of Science and Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Popkin R. (1968). Scepticism, theology and the scientific revolution in the seventeenth century. *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics* 49, p. 1–39.
- Searle J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass., and London: MIT Press.
- White A. (1896). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. vol. 2. New York: D. Appleton.

Maria Rogińska

Introduction

The contemporary scientific worldview is simply “the world view we have”, wrote the American philosopher John R. Searle. Given what we know about the world — from the position of elements in the periodic table, the number of chromosomes in the cells to the nature of the chemical bond – this world view is not an option. „Our problem is not that somehow we have failed to come up with a convincing proof of the existence of God (...), it is rather that in our deepest reflections we cannot take such opinions seriously. When we encounter people who claim to believe such things (...), at bottom we remain convinced that either they have not heard the news or they are in the grip of faith. We remain convinced that somehow they must separate their minds into separate compartments to believe such things” (1992, s.91-92).

The sense that people who believe in God have simply missed the latest news about how the universe works some of our readers will probably find familiar. One of our intentions while working on this volume was, however, to consider the factors responsible for the spread of this conviction and the consequences of that. How did it happen that the number of the chromosomes appear to some of us to fall into indisputable contradiction with the existence of supernatural powers? How did it happen that we found ourselves in a historical moment where one can suggest, with Searl’s confidence, that contradiction of faith and knowledge is a natural belief of a modern man?

The belief that the relationship between science and religion must be considered in terms of conflict is one of the key narratives of modernity. It is also an element of one of its important self-narratives: a story, according to which a radical civilizational turn took place in the western societies, when the released rationality caused a rapid scientific and technological acceleration, breaking with the world of traditional culture alone with its superstitions and religious faith, and entering the new, modern universe. This idea is, however, relatively young, and, as some historians have shown, developed gradually. During, and long after, the scientific revolution, not only was it not universal or obvious, but was often a reason of a surprise and anxiety. People with far less radical views than those expressed by Searle, the

views which now one could call religious, were commonly proclaimed “atheists” and addressed in the endless “remedial” discussions not only in churches, but also in the cabinets of scientists themselves (Berman 1988, Popkin 1968).

The narrative of the conflict had fully been shaped only in the XIX century, when such well-known historical books as the *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* by Andrew White (1896) and *History of the Conflict between Religion and Science* by John Draper were published (1875). The late emergence of the conflict narrative is not accidental. As the Australian historian of science Peter Harrison (2015) convincingly demonstrates, there was no such thing as “reified” constructions of “religion” and “science” before XVII century. “Religion” was considered to be an “inner disposition”, while “science” as a moral or ‘spiritual exercise’. It is only in the wake of the Reformation, “religion” began to take on the meaning of a system of beliefs, while “science” started the process of shaping as an autonomous discipline interested in true propositions about the natural world.

Thus, two players appeared in the modern social space, coupled in an inalienable connection, and since then this connection as a certain immanent frame has been organizing various modern discourses, both academic and public. It was also present in thinking of the social sciences’ founding fathers. An evolutionary vision, perfectly consistent with Charles Darwin’s theory announced at the same time, was intrinsic to their theoretical imagination: here gradual development of science was equal to the evolutionary “shrinkage” of religion, expansion of knowledge meant withdrawal of faith to increasingly marginal cultural corners, and flourishing of reason led to degradation of religion to something merely irrational. Herbert Spencer, Auguste Comte, Edward Tylor, James Frazer thought like that, as well as Max Weber and, to some extent, Emile Durkheim.

This organic, evolutionary metaphor of the social change – appealing to the idea of some underlying natural necessity, comparable only to the irreversibility of the natural laws, along with the obvious *science-religion* pattern – has to some extent determined the founding paradigm of the social disciplines. They were born with an inherited knowledge of the conflict of science and religion, which had defined the conditions of their own research. In a face of a zero-one choice, sociology, if wanted to study religion and remain a respected academic discipline, had to stick to the naturalistic science rather than the “irrational” religion. It adopted the way of looking at religion through the eyes of a dispassionate, sceptical observer and internalized the habit of putting on, as recommended by Peter Berger, the mantle of a methodological atheism, even when the researcher, as Berger himself, was a believer. This led in many cases to some inner disruption, as the sociologist, in accordance with the Searle’s assumption, had to separate his mind into compartments, one for his scholarship, another for his faith, or to become ultimately an ontological atheist.

We know, however, that modern culture contains more such divisions and disruptions referring often to various opposing structures including *science/religion*. Knowledge and faith, sacred and profane, religion and secularism, inclusive and exclusive, subjective and objective, human being and nature, freedom and necessity, internal and external, facts and experiences – these are just some of these dyads which in the modern social order are being easily entangled with their own

oppositions and conflicts. They then show their grim face and unpleasant cultural consequences.

This had been noticed already by Max Weber, one of the first to describe the world after the collapse – the collapse of the universe, which material foundations and existential meaning once used to be joined in a holistic sacred universe covered with the religious “sacred canopy”, as Peter Berger later called it (1977). Despite the fact of disintegration, the new world did not fall into chaos, but underwent reordering and developed a new, effective, but in many ways burdensome structure, the notorious Weberian “iron cage” in which the modern human being is now locked. The areas belonging earlier to religion have now been taken over by the separate discourses of science, ethics and aesthetics. None of them, though, is effective enough in giving the universe its meaning: which is why, Weber thinks, there is something deeply meaningless in the modern world.

The unsatisfactory condition of a human being at this point of modernity, where one can say without hesitation that knowledge of the chemical bonds makes one’s faith impossible, was the subject of concern of the twentieth century intellectuals, the critics of the modern project. Many of them shared Weber’s pessimism, articulating what “ordinary people” felt unconsciously: the experience of alienation and loss of subjective autonomy in a world ruled by impersonal laws of nature and history, the painful distance of the universe and the human being, and the lack of meaning systems which could reduce moral confusion and relieve suffering of a modern man. “The development of science and its rational application to the social life, wrote Hans-Georg Gadamer, has not created any new situation which would imply that there is no need for “friendship”, i.e. elevating solidarity that enables the ordered human co-existence”. Moreover, “the need of a human spirit, the need for a meaningful cohesion of the whole, which could also justify the meaning of one’s life and aspiration in harmony with nature”, cannot be justified by science (1992, p. 16, 76-77).

In accordance with the predictions of Emil Durkheim, convinced that religion, a crucial integrating force of the society would not disappear, but rather undergo transformation under the influence of science, various religious and social movements emerged in the modern era. Ecologists and hippies, New Age believers and yogis – as well as various “priests and shamans” proclaiming the return of the sacred from “*before Christ and before Socrates*”, as Jürgen Habermas, also determined to reconcile knowledge and faith (2002, p. 19), perhaps too viciously, speaks of them – sought ways to tear down the demarcation walls between science and religion, nature and the human being. The religious market was flooded with a variety of systems proposing their own solutions of the problem. In this polyphonic religious space, where the modern *science/religion* duo has merged into many (post)modern amalgams of science and religion, a believer has to confront another problem: the pluralism of religious systems puts him in a situation of a permanent choice based on the immensely unclear criteria. The question arises, what role the traditional religions, and above all Christianity, in the depths of which the modern science was born, are supposed to play in this pluralistic world.

The fundamental nature of these dilemmas and the lack of their satisfactory solution indicates the arrival of a historical moment that requires a new approach to the relationship of science and religion. Those looking for such an approach may dare to break modern discursive prohibitions – by mixing of the established languages of science and religion, including irrational and existential threads to the scientific discourses, describing the external reality through the internal one, by inviting theologians to sociological discussion and encouraging sociologists to talk about theology. Even if such a proposal at first glance does not seem defensible, it perfectly conveys the sense shared and expressed by the contributors to this volume. The majority of them manifest the need to find a new language for a dialogue between science and religion.

In response to this need, we have planned this volume as broadly as possible. It combines the ideas of scholars from various countries, several languages and disciplines, philosophical, theological and sociological traditions, the perspective of the East and the West. We hope that the reader, interested to take a new look, as our authors do, at science and religion, will find thought-provoking the rich panorama of these various discourses, which, taken together, give an interesting and multidimensional picture.

The first article of this volume, by Dominika Motak, a sociologist of religion from the Jagiellonian University, perfectly introduces the reader to this discourse. The author reconstructs the dialectical and ambivalent relationship between science and modern society. The latter puts science on a pedestal as a force essential for its development being at the same time horrified by it as a source of future disasters. This distrust of the “calculating reason”, to use the term of Zygmunt Bauman, cited by Motak, requires some sort of a cultural expression. It’s no accident that we are drawn nowadays by everything that escapes reason and are particularly responsive to all sorts of secrets. Paradoxically, science does not make our task easier: more and more hermetic, less and less clear for a layman it is difficult to be used as a foundation for any coherent image of the world, even if modern man desperately needs that. As a result, we are dealing with a strange (post)modern confusion of the established orders: religions absorb elements of scientific thinking, and in the society of reason an ignorance tied with mysticism rules. Motak reflects if these various attempts to “reduce the distance” between science and religion can be some upcoming Romantic counter-revolution? She proclaims, in any case, the definite cultural failure of the scientific faith in science, which was supposed to replace human self-knowledge with an objective description.

The article of Michał Warchala, a historian of ideas from the Pedagogical University of Krakow, continues this topic. He reconstructs other incarnations of the modern disruptions, which were noticed and diagnosed by the classics of sociology, Max Weber and Georg Simmel. Here we encounter one of the most important sociological narratives operating with the *religion/science* duo – the Weberian vision of disenchantment of the world as a result of the progressive rationalization that turns man into a cog in a huge, perfect, scientifically constructed social machine. The desire to break free from this oppression to something higher is difficult to satisfy because it refers to the reality that is lost forever. Warchala introduces the reader

also to other modern dichotomies: the duality of rational necessity and freedom, the conflict of the *religiosity* as a living meaning and the *religion* as a form, or the religion as a spiritual urge and as a set of the objective, “scientific” claims about reality. Similar dichotomies can be observed in the sociological workshop itself. Max Weber strives for the ideal of value-free objective science, which, however, collides with another ideal: the need to understand the world of human beings, their subjective motivations and interests, and thus to subjectify the object of the sociological research. To practice sociology as a science means then to enter “into the middle of a bundle of contradictions”, to deal with a highly pluralistic area, where, contrary to the scientific ideal, there is no objective order and where the sociologist turns out to be just one of the players. In this situation, the organizing idea is needed, which for the Weber and Simmel was, according to Warchala, a romantic one.

The article by Grzegorz Chrzanowski OP, a theologian and a lecturer at the Pontifical University of John Paul II in Krakow, takes up the topic of pluralism. Developing his argument within the frames of the rational Western Christian theology of religion, he is considering another modern dilemma: the choice between inclusive and exclusive visions of religion, and Christianity’s strategies for religious pluralism. Pluralism puts a Christian in a dramatic situation, because he must make a constant choice, living in conditions, to repeat after Berger (1977), of a “heretical imperative” (the Greek word *hairein* means: *to choose*). This situation is well reflected by a scientific metaphor. Here is, in a way, another Copernican revolution: Christianity can no longer be considered as the centre of the religious universe, around which other religions revolve. Perhaps, as proposed by the British theologian and philosopher John Hick, Christian theology needs to give up the thought that outside the Church there is no salvation and make God, and not Christianity, the centre of the religious world. After considering these and other theological suggestions, Chrzanowski concludes that what the only position left today to Christianity is an intermediate one between radical fundamentalism and relativism. Someone who wants to experience his faith seriously and truly, must accept the difficult path of dialogue, rejecting conflict and coercion.

The next author, Alexei Nesteruk, the philosopher and mathematician from the University of Portsmouth, UK, and the Christian Academy of Humanities, Russia, writes from the philosophic perspective inspired by Eastern Christianity about the dialogue between science and religion. Nesteruk confirms the general recognition: it has so far been unsatisfactory. To some extent, this was due to a tacit agreement that the discussion from the perspective of ontologically oriented science should correspond to its philosophizing style (materialistic, empirical, realistic etc.), while theology can only use the areas that are compatible with this ontology. Theologians who engage in a dialogue with science often do so in historical or linguistic conventions, which makes it limited and devoid of existential significance. It is also far from the very essence of the theological interest, which is life and salvation. Nesteruk postulates another Copernican upheaval: in the dialogue of the two fields he proposes to use the language of phenomenological philosophy, which would put the focus on personal existence, from which, according to the author, both theology and

science originate. Nesteruk suggests treating dialogue itself as a form of the religious experience.

Another theologian, Father Kirill Kopiejkin, professor in the The Saint Petersburg Theological Academy and the State University of St. Petersburg, Russia, devotes his article to the problem of the dialogue between science and religion in the context of the “difficult problem of consciousness”. He also searches for a suitable new language of the dialogue. After the discoveries of the twentieth century, the need for such a language is suggested by physics itself, which, in the author’s opinion, calls into question the paradigm formulated by Immanuel Kant that, starting with the modern era the metaphysics of nature has become a metaphysics of matter. This paradigm is not anymore sufficient today, which, however, does not mean that we are dealing with the “end of science”. A new way of scientific thinking about consciousness should bring scientific optics closer to the internal human reality, develop a conceptual apparatus that would take into account not only the language of the external physical world, but also the inner mental world. In this respect, it is fruitful to supplement the objectivizing Western scientific approach with the Eastern one, which emphasizes the insight “from within”, and to enrich formal theories with existentially experienced semantic content. Kopiejkin postulates the creation of a stereoscopic, synthetic approach, in which biblical tradition that places personality at the centre of attention is helpful. It is within this tradition that science was born, and a return to it should help, according to the author, to clarify the metaphysical assumptions and theological consequences of the modern natural sciences, and to solve the “difficult problem of consciousness”.

The article by Anna Szklarska, a philosopher from the Pedagogical University of Kraków, opens a polemic over the moral dimension of the modern scientific and religious dilemma. Bioethics, although located in the field of philosophy, has always absorbed the influence of various disciplines, such as biotechnology, medicine, law and sociology but, from the very beginning, it also has been influenced by religion. The presence of these two elements, science and religion, in the bioethical discourse undoubtedly favours its antagonization. Szklarska recognizes a certain priority of science over religion since it uses the empirically verified data in solving bioethical dilemmas, but concludes that in terms of cultural bioethics one should take into account religious opinions which are inherently present in the religious societies and which are impossible to ignore.

Finally, the last article of the theoretical section, written by Hauke Riesch, the British sociologist of science from Brunel University London, approaches the dialogue issue from a completely different perspective. The author, who is a specialist in scientific communication and natural environment, focuses on “citizen science”, a practice of promoting scientific knowledge by involving society in public events. The public and academic discourse of “citizen science” has, according to Reisch, some religious, millenarian and messianic features. This is particularly evident in the environmental crises debates where we are witnessing the rise of Promethean apocalyptic narratives, in which various scenarios of the end of the world appear to be the result of human intervention in nature. In these seemingly secular narratives, science becomes subject of a “redemption fantasies”. It is responsible for our sins

towards nature, but is also obliged to redeem them. "Citizen science" is one of the ways of doing that, as it brings science under the democratic control of those who suffer from it.

This volume also contains several articles presenting the results of empirical research on various aspects of science and religion. The section *Research* opens with the article of Oleg Kisielov, a scholar of religion from the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, whose interests focus on Soviet atheism. Based on the publications of Ukrainian scientific atheists of the period, Kisielov reconstructs the narrative of the conflict of science and religion in its ideologically motivated form. The ontological foundation of this narrative was the materialistic ontology of Marxism-Leninism, which in Soviet Ukraine not only was the official ideology and philosophy, but also the paradigm of natural sciences. The idea of conflict not only influenced the views of the ordinary people, who, according to the "optimistic" reports of the Soviet sociologists, were gradually losing their faith with its help, but also the Soviet scientists.

The article of Maria Rogińska, a sociologist from the Pedagogical University of Kraków, who has conducted research into the (non)religious ideologies of the Ukrainian and Polish natural scientists, can be seen as a continuation of this topic. The author uses the concept of *imaginarium* to describe the differences in images and ideas which scientists use to construct their narratives about *science/religion*, as well as *nature/supernatural* structures. The dualistic imaginary of Polish scientists turns out to be compatible with the ontological imagination of Catholicism dominating in Poland, while the tendency to monism and inclusive worldviews of Ukrainian respondents still requires a theoretical explanation. The author proposes to consider monistic inclinations of the Ukrainians as a result of both cultural memory derived from Eastern Christianity and sacralization of the radical materialistic monism, enshrined by almost one hundred years of atheist indoctrination, during the religious revival after the collapse of the Soviet Union.

The last article in this section is authored by Tacey Rosolowski, an American researcher interested in oral history from MD Anderson Cancer Center in Texas, who focuses on the "spiritual" narratives of the medical scientists working with people suffering from cancer. Such narratives help her respondents to construct a coherent meaning of their own self. During the interview, the Rosolowski's respondents built their own spiritual identity, and for this purpose had to combine two seemingly contradictory lines of reasoning: on the one hand, they positioned themselves as independent thinkers, rejecting the dogmas of traditional religions being, according to their beliefs, incompatible with science. On the other hand, they referred to issues related to faith and religion, i.e. questions about the existence of a higher purpose in life or a sense of connection with something higher. Such scientists attach great importance to the coherence of their worldviews, while lack of coherence caused loss of both sense of meaningfulness and of existential satisfaction.

The *Reviews, Opinions and Reports* section contains a thorough review of Jose Casanova's recent publications in neighbouring Ukraine and the responses they evoked in its intellectual circles, authored by Wołodymyr Wołkowski, a historian from the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine.

This very timely analysis, which discusses various cultural aspects of secularization, navigates efficiently within another modern dichotomy, the *religion/secularism* one. The next text, written by Władimir Katasonov, a theologian specializing in science and religion from the Cyril and Methodius Institute of Higher Theological Research, Moscow, expresses his emotional and sharply critical opinion in relation to the aggressive digitization, which, in his thinking, threatens to annihilate what is left in contemporary culture from the Christian view of reality. Finally, a brief report from the international conference *Max Weber: prophet of modernity, critic of modern life*, which took place at the Pedagogical University of Krakow, introduces the in-depth interdisciplinary discussion around Weber's diagnoses regarding the present and future of the modern societies.

Despite their diversity, the collected articles form a coherent picture. They share a vision of the world where religion takes an important place. Beyond doubt, it does not result from a deliberate selection of the authors willing to criticize the "hard" version of secularism, but rather expresses an acute sense of insufficiency of the strategies that have been chosen in modernity to explain the universe in which we live. It manifests a strong feeling that in some way the old routes have been exhausted – the feeling that have been so often put into words in public discussions around the pandemic of Covid-19, which erupted as we prepared this volume – and demonstrates the necessity of drawing important conclusions from science and its discoveries. What does science tell human beings about themselves? What do its discoveries mean personally for me? These are the questions about the *human* world, which, unlike the world of atoms, is made of senses and meanings. In various ways, the authors place emphasis on the critical need of a modern man to answer these questions, as well as on allowing religion to contribute to this task again.

Religion is already changing and will change even more in the course of inevitable dialogue with science. Will science also change? It may safely be said that both will have to find a new (perhaps even a shared) language to speak about the universe inhabited by human beings, the language which some may call a post-modern one.

KONTEKSTY/CONTEXTS

Dominika Motak

Uniwersytet Jagielloński

Wierzyć i wiedzieć. Nowa postać starego sporu

Przeznaczeniem epoki kulturowej, która skosztowała owoców z drzewa poznania, jest niechybna świadomość, że nie potrafimy odczytać sensu zdarzeń świata z rezultatów nawet najbardziej przenikliwych penetracji (Weber 2011, s. 138).

Streszczenie

W cechujących się funkcjonalnym zróżnicowaniem nowoczesnych społeczeństwach nauka i religia konstytuują odrębne systemy wyjaśniania świata i wytwarzają swoiste narracje. W konsekwencji procesu „odczarowania świata” – a więc: „intelektualnej racjonalizacji” (Max Weber) – codzienne życie mieszkańców Zachodu toczy się już praktycznie bez odniesień do czynników nadprzyrodzonych. Oskarżenie nauki o odebranie religii przywileju legitymizacji rzeczywistości i zdefiniowanie ich wzajemnych stosunków jako nieuchronnie konkurencyjnych lub nawet wrogich byłoby jednak zbyt prostym uproszczeniem. Świadczą o tym choćby rozliczne wysiłki, zmierzające do zatarcia granicy między wiedzą naukową a wiedzą religijną. Starania zmierzające do restauracji „utraconej Jedności” wiedzy podejmowane są po obu stronach linii demarkacyjnej i manifestują się szczególnie wyraźnie w próbach wypracowania homogenicznej, naukowo-religijnej narracji. Najczęściej stosowaną strategią jest nasycanie dyskursu naukowego terminologią religijną i odniesieniami do teologii oraz przywoływanie autorytetu nauki w celu uzasadnienia przeświadczeń o charakterze religijnym. Prezentowany artykuł analizuje kilka wpływowych przykładów tego typu narracji, wywodzących się z całego zakresu nowoczesnego spektrum religijnego – od „naukowego kreacjonizmu” po „capraizm” – oraz z samego centrum współczesnej nauki (fizyki i biologii). W oparciu o zarówno klasyczne (Georg Simmel, Max Weber, Ernst Troeltsch) jak i nowsze (Jürgen Habermas) ujęcia omawianej problematyki, autorka stara się zidentyfikować źródła opisanych zjawisk i poddać refleksji te propozycje teoretyczne, które postulują rekonceptualizację wzajemnych relacji nauki i religii w sposób umożliwiający ich zbliżenie, lecz z zachowaniem odrębności.

Słowa kluczowe: religia, nauka, odczarowanie świata, Habermas, Weber, Simmel

Tytuł tego krótkiego głosu w dyskusji nad relacją wiedzy i wiary w epoce (po)nowoczesności nawiązuje do szczególnego świeckiego kazania, wygłoszonego zaledwie miesiąc po ataku na World Trade Center w katedrze św. Pawła we Frankfurcie przez Jürgena Habermasa – zwanego niegdyś papieżem sekularyzmu przedstawiciela inspirowanej przez marksizm socjologicznej „szkoły krytycznej”, rzecznika oświecenia rozumianego jako nowoczesny projekt emancypacji rozumu od ograniczeń narzuconych mu przez tradycyjny światopogląd religijny. Motywem przewodnim

wystąpienia, zatytułowanego *Wierzyć i wiedzieć*¹ (Habermas 2002) była teza o konieczności wypracowania języka, który pozwoli porozumieć się dwóm dotąd przeciwstawianym stronnictwom, określającym świadomość mieszkańców dzisiejszego świata: nauce i religii.

Relacja między „uwolnionymi przez kapitalizm siłami wytwórczymi nauki i techniki” a „utrzymującymi się potęgami religii i Kościoła”, stwierdza filozof, była dotąd ujmowana jako gra o sumie zerowej, co prowadziło do przekonania, że jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej (Habermas 2002, s. 11). Habermas podaje w wątpliwość zasadność takiego ujęcia, przy okazji na nowo definiując nowoczesne społeczeństwa – już nie jako zsekularyzowane lecz „postsekularne”, a więc nastawiające się na dalsze istnienie wspólnot religijnych w ciągle sekularyzującym się środowisku. W ten sposób Habermas dołącza do głównego nurtu socjologów religii, kwestionujących pierwotne, dość radykalne założenia paradygmatu sekularyzacyjnego, zakładającego ścisłe i konieczne powiązanie procesów modernizacji z atrofią religii. Stara się przy tym pokazać wpływ, jaki na wyobrażenia religijne i samowiedzę współczesnych mieszkańców Zachodu wywarła nauka. Nie udziela jednak odpowiedzi na pytanie, dlaczego wyobrażenia religijne utraciły dawny autorytet i wiarygodność, przestały legitymizować codzienność nowoczesnych społeczeństw?

W niemal powszechnie podzielanej przez socjologów religii opinii zarówno zmiana statusu prawd religijnych, jak i charakteryzujący dzisiejsze społeczeństwa pluralizm światopoglądowy są efektami procesu, któremu Max Weber nadał nazwę „odczarowania świata” (*Entzauberung der Welt*). W swoim słynnym wykładzie *Nauka jako zawód i powołanie*, wygłoszonym w 1917 r. dla monachijskich studentów Weber wyjaśnił, iż „odczarowanie świata” – a inaczej mówiąc „intelektualna racjonalizacja” – oznacza „wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili się dowiedzieć; innymi słowy, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można w zasadzie opanować przez kalkulację” (Weber 1999, s. 206).

Właśnie to przekonanie, będące podstawą dominującego na Zachodzie naturalistycznego sposobu myślenia o świecie, wpłynęło na sekularyzację światopoglądu i diametralnie zmieniło hierarchię społecznej relewancji nauki i religii. Zdaniem Webera, sama racjonalizacja społeczna była skutkiem ubocznym wewnętrznych procesów racjonalizacji i transcendentalizacji religii, zainicjowanych już w starożytnym judaizmie i kulminujących w protestantyzmie, który wypracował specyficzną formę religijności: „ascezę wewnątrzświatową”, ukierunkowaną na racjonalne opanowywanie świata. W ten sposób świat utracił walor dzieła, znajdującego się pod opieką i kontrolą swojego stwórcy, w zamian nabierając – by ująć to słowami podejmującego myśl Webera socjologa i teologa protestanckiego, Petera Bergera – cech

1 Wybrany przez Habermasa tytuł nawiązuje z kolei do klasycznego opracowania problemu relacji rozumu (Vernunft) i wiary w niemieckiej oświeceniowej tradycji filozoficznej – por. G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (1803).

„ludzkiego przedsięwzięcia”, podatnego na systematyczną, racjonalną penetrację: „Niebo pozbawione aniołów staje się otwarte na interwencję astronoma i, w końcu, astronauty” (1997, s. 157).

Paradoksalnym efektem owych procesów racjonalizacji religii było zatem ukształtowanie się na jej podłożu odrębnej racjonalności naukowej, która ostatecznie zepchnęła religię do obszaru „irracjonalności” i odebrała jej monopol interpretacyjny w odniesieniu do rzeczywistości. O ile, mówiąc słowami Wolfganga Reinharda, aż po epokę renesansu „Kościół był panem dyskursów, co oznacza, że wszystkie dziedziny myślenia, nauk przyrodniczych i moralności, teorii politycznej i gospodarczej były uprawiane teologicznie” (2012, s. 35), to dziś sytuacja przedstawia się zupełnie inaczej. Nie tylko nauka i jej ekspandująca we wszystkie obszary życia córka, technologia, ale i codzienność mieszkańców Zachodu obywają się praktycznie bez odniesień do pojęcia Boga i czynników nadprzyrodzonych.

Przeciwstawienie „racjonalnej” nauki „irracjonalnej” religii i oskarżenie tej pierwszej o odebranie tej drugiej przywileju legitymizacji rzeczywistości byłoby jednak zbyt wielkim uproszczeniem. Jak bowiem stwierdził Steve Bruce, „Zderzenie idei naukowych z religią ma o wiele mniejsze znaczenie niż subtelniejszy wpływ naturalistycznych sposobów myślenia o świecie” (1996, s. 51). To właśnie owa „pragmatyczna racjonalność” naszego myślenia – czy też, by odwołać się do koncepcji Webera, charakteryzujące naszą kulturę uprzywilejowanie racjonalności orientującej się na cele kosztem racjonalności nastawionej na wartości – sprawia, że, jak zauważył Martin Riesebrodt:

medyczne próbki wysyłamy do laboratoriów, a nie mediów spirytystycznych, i nawet grupy religijne przeciwstawiające się teorii ewolucji wyrażają swoją wiarę w Stworzenie w pseudonaukowym języku, określającym ją jako „naukowy kreacjonizm” czy „inteligentny projekt”. Jednak myślenie naukowe bynajmniej nie zastąpiło religii. (...) Odczarowanie i ponowne zaczarowanie [świata] ewidentnie nie są procesami alternatywnymi, lecz raczej symultanicznymi, a nawet wzajemnie się determinującymi. U wielu ludzi myślenie naukowe i myślenie religijne operują na różnych, w istocie nie konkurujących ze sobą, poziomach. Wielu z nich wierzy w ewolucję człowieka i jednocześnie w Boga-Stworzyciela. Ufają oni swojemu lekarzowi, lecz zabezpieczają się dodatkowo modlitwą (2010, s. 178).

Ostatecznie jednak ta sama skuteczność technologii, która rodzi a na pewno wzmacnia zaufanie do – dostarczającej wiedzy instrumentalnej – nauki także i tych członków sekularyzujących się społeczeństw, którzy pozostają przywiązani do tradycyjnych, religijnych obrazów świata, paradoksalnie przyczynia się do zaostrzenia konfliktu między (z konieczności nieco hipostatycznie tu potraktowanymi) światami: nauką a religią. Jak zauważył Tomasz Woźniak, przywołujący sformułowanie Stanisława Lema: technologia jest agresywna (1948, s. 28), głęboko penetruje tkankę społeczną; a nie sposób wszak „gruntownie przekształcić życie społeczne, równocześnie pozostawiając nienaruszone dotychczas funkcjonujące światopoglądy” (Woźniak 2000, s. 93).

Mamy tu więc do czynienia z relacją dialektyczną. Z jednej strony nauka staje się niezbędna dla utrzymania polegających na technologii gospodarek i innych subsystemów społeczeństw, które konsekwentnie definiują się jako „społeczeństwa wiedzy” (*knowledge societies*). Z drugiej zaś strony społeczeństwa te – zależne od nauki i świadome związanych z niepohamowanym rozwojem technologii globalnych zagrożeń (zdrowotnych, ekologicznych, etc.) – pozostają wobec niej krytyczne, rozpoznając się w tym kontekście jako „społeczeństwa ryzyka” (Beck 2004, s. 259). Jak skonstratował Zygmunt Bauman, nieufność do „wyrachowanego rozumu” i rosnąca tolerancja na to, co niewyjaśnione i niewyjaśnialne (Bauman 1996, s. 46) przygotowują grunt pod ponowne „zaczarowanie świata”. W pełnym znaczeniu tego słowa niesamowite zdobycze nauki i osiągnięcia techniki, których poprzednie pokolenia nie tylko nie antycypowały, ale nawet nie potrafiły sobie wyobrazić (jak często przecież zwroty akcji w filmach pokazujących przyszłość XXI w. uzależnione były od tego, że bohaterowie nie mieli przy sobie telefonu – rzecz nie do pomyślenia dla dzisiejszego nastolatka!) zacierają różnicę między możliwym a niemożliwym, przyczyniając się do wytworzenia specyficznego, technologiczno-ezoterycznego klimatu opinii².

Starając się określić przyczyny tej paradoksalnej sytuacji musimy zwrócić uwagę na przynajmniej trzy istotne czynniki. Po pierwsze, jak zauważył już Max Weber, o ile postęp nauki, będący „najistotniejszą częścią składową procesu intelektualizacji, któremu podlegamy od tysiącleci” (1999, s. 206) daje się przedstawić jako kumulatywny, globalny przyrost wiedzy o świecie, o tyle z perspektywy jednostki sytuacja ta przedstawia się całkowicie odmiennie. Przeciętny wykształcony człowiek – nawet wybitny uczonek – jest dziś w stanie przyswoić jedynie przerażająco niewielki ułamek potencjalnie dostępnej wiedzy. Stwierdzenie, iż o naszym środowisku przyrodniczym i kulturowym, a zwłaszcza o będących elementami naszego potocznego doświadczenia przedmiotach – „zdobyczach nowoczesnej technologii” – wiemy dużo mniej, niż o swoim otoczeniu i narzędziach wiedzy przywoływanym przez Webera przysłowiowy „Indianin czy Hotentot”, nie tylko pozostaje nadal w mocy, ale jest z każdym dniem coraz bardziej uzasadnione.

Wykładnicze tempo wzrostu samej ilości informacji o świecie fizycznym (nie mówiąc już o wzroście jej złożoności) i uwarunkowany kulturowo oraz technologicznie wzrost kompleksowości środowiska społecznego prowadzi do „eksplozji ignorancji” (Lukasiewicz 1994, s. 119 i n.). Powiększające się obszary niewiedzy i niekompetencji dają impuls do rozwoju nowych gałęzi badań – socjologii naukowej niewiedzy (*sociology of scientific ignorance*) czy agnotologii (której przedmiotem jest kulturalnie uwarunkowana niewiedza i/lub wątpliwości). „Społeczeństwa wiedzy” zaczynają rozpoznawać się więc jako „społeczeństwa ignorancji”.

2 Na temat przywróconego do użycia przez Alfreda Northa Whiteheada siedemnastowiecznego pojęcia „klimatu opinii”, określającego typowe dla danej epoki „instynktowne przedzałożenia”, zob. Becker 1995, s. 12 i n.

Po drugie, współczesne nauki przyrodnicze – a zwłaszcza fizyka – konstruują teorie, których poziom abstrakcji przekracza granice „przetwórczych możliwości naszej wyobraźni” (Heller 2016, s. 190). Jak konstatuje Carl Becker (1995, s. 24):

Jest w tym jakaś ironia, że posługiwanie się metodą naukową, z którą niegdyś wiązano nadzieje, że wyzuje wszechświat z wszelkiej tajemnicy, doprowadziło do tego, że z każdym dniem staje się on dla nas coraz bardziej niezrozumiały. Osiągnięcia fizyki, o której powiadano, że uwolniła nas od potrzeby metafizyki, uczyniły z niej najbardziej metafizyczną dziedzinę nauki.

Po trzecie, akceleracja zmian w naukowym obrazie świata podważa społeczne zaufanie do wypowiedzi ekspertów (którzy wszak „jeszcze wczoraj mówili coś innego”), a proliferacja teorii, wynikająca z dynamiki rozwoju nauk przyrodniczych oraz opisywanych już przez Webera wymogów specjalizacji dyscyplinarnej („Osiągnięcie rzeczywiście ostateczne i ważne jest zawsze osiągnięciem specjalistycznym”, Weber 1999, s. 203) czyni praktycznie niemożliwym odpowiednio szybką popularyzację (a nawet przekaz dydaktyczny) aktualnego „stanu wiedzy”. Jak zauważa Michał Heller (2016, s. 190) jedną z konsekwencji tego stanu rzeczy jest to, że „naukowe teorie w znacznie mniejszym stopniu niż to miało miejsce w ciągu ostatnich trzystu lat kształtują obraz świata funkcjonujący we współczesnej kulturze”. Wystarczy zresztą przyjrzeć się społecznej percepcji podawanych przez epidemiologów informacji dotyczących genezy, mechanizmów rozprzestrzeniania się i zwalczania wirusa SARS-CoV-2. Szybko będziemy musieli stwierdzić, że prezydent USA Donald Trump, sugerujący lekarzom ordynowanie dożylnych iniekcji środków dezynfekujących nie jest bynajmniej ani jedynym, ani najbardziej ignorującym zarówno wiedzę naukową, jak i Habermasowski „oświecony zdrowy rozsądek” samozwańcym ekspertem-wirusologiem³.

Nie ulega zatem wątpliwości, że z pozoru oczywiste stwierdzenie fundamentalnej roli nauki w społeczeństwach nowoczesnych musi zostać zniuansowane i sprobematyzowane. Proste przeciwstawienie wiedzy wierze z pewnością byłoby błędem. Jak zauważa Habermas, oświecony świecki rozum cechuje „nieprzejrzystość jego pozornie klarownego stosunku do religii” – także dlatego, że obie te „formacje intelektualne”, emblematycznie reprezentowane przez Ateny i Jerozolimę, komplementarnie współtworzyły jego historię (2012a, s. 228 i n.). Otwarty konflikt między emancypującą się od kurateli teologii nauką a religią wybuchł dość późno. Zdaniem Helmuta Schelsky’ego „wojnę” rozpętała oświeceniowa krytyka religii, która – zakwestionowawszy prawdziwość wyobrażeń religijnych – poniekąd sprowokowała wiernych do świadomego opowiedzenia się za nimi, co z kolei doprowadziło do uznania treści doktrynalnych za rodzaj „obiektywnie jednoznacznych twierdzeń”,

3 Por. Trump sugerował leczenie koronawirusa zastrzykiem z wybielacza. Teraz mówi, że to „sarkazm”. Gazeta.pl, [online]: <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,173952,25898418,trump-sugerowal-leczenie-koronawirusa-zastrzykiem-z-wybielacza.html>, dostęp 25.04.2020.

składających się na rodzaj „ideologii przeciwstawionej innym racjonalnym ideologiom” (Schelsky 1998, s. 194)⁴.

W ten sposób konflikt wykroczył poza obszar instytucjonalny i zaczął się rozgrywać w świadomości szerokich kręgów społeczeństwa, edukowanych w usamodzielniających się instytucjach naukowych. Powodowane owym „zderzeniem ideologii” polaryzacje na „orędowników postępu” i „trwających w wierze przodków” składają się tylko na część obrazu. Przynajmniej równie istotny wpływ na współczesny „klimat opinii” mają bowiem wewnętrzne konflikty światopoglądowe, będące udziałem ludzi religijnych nie potrafiących zakotwiczyć własnego życia duchowego w obszarach pielęgnowanych przez tradycyjne instytucje religijne wierzeń. Ich źródła już w 1909 r. doskonale scharakteryzował jeden z ojców-założycieli socjologii i najwybitniejszych filozofów nowoczesności – Georg Simmel. W artykule *Podstawowe idee religijne a nauka* (Simmel 1989a) stwierdza on, iż konflikty te wynikają z napięcia pomiędzy religijnością – rozumianą jako wewnętrzna potrzeba lub rodzaj życia wewnętrznego człowieka – a tradycyjnymi wyobrażeniami religijnymi. Słabnięcie wiary w dogmatyczne treści religii nie jest bynajmniej konsekwencją podważenia ich prawdziwości przez naukę w efekcie metodycznych badań „faktów”. Jak celnie zauważa, narodziny dziecka z dziewicy nie stały się bowiem bardziej nieprawdopodobne w świetle odkryć dziewiętnastowiecznych nauk przyrodniczych niż były już w XIII stuleciu w świetle codziennych doświadczeń żyjących wtedy ludzi.

Zdaniem Simmela, podstaw do wątpienia w dogmaty chrześcijaństwa dostarczył raczej „ogólny, naukowo-intelektualistyczny nastrój epoki”. Sama nauka jako taka nie byłaby w stanie podważyć idei Boga, która wszak w ogóle nie jest przedmiotem jej badań (Simmel 1989a, s. 84), ani też dostarczyć logicznie rozstrzygającego dowodu obalającego religijne przesłanie. Trwanie przy przekazanych tradycją twierdzeniach religijnych utrudnia jednak sam „naukowy duch” epoki. Simmel ma tu na myśli „przeniesienie nastawienia naukowego także na rzeczy niemożliwe do zbadania, ograniczenie rzeczywistości, w którą możemy uwierzyć, do tego, co naukowo prawdopodobne” (Simmel 1989a, s. 85). Oczekiwanie, iż wewnętrzne potrzeby człowieka, zaspokajane dotąd przez tradycyjne treści religijne, mogą ulec atrofii wraz z wiarą w te treści, uznaje on jednak za nieuzasadnione, gdyż są one zbyt głęboko zakorzenione w naturze ludzkiej. Jednak sytuację współczesnego człowieka komplikuje konflikt pomiędzy ścierającymi się w przestrzeni publicznej stronnictwami światopoglądowymi. Z jednej strony, wielu ludzi uważa, że zwycięstwo ducha naukowego nad treściami religijnymi usunęło też potrzeby religijne, a z drugiej strony przedstawiciele tradycji religijnych bronią tych treści „z desperackim natężeniem sił i przy wsparciu wszystkich oficjalnych instancji” (Simmel 1989a, s. 85).

Z drugiej strony, krytyka naukowa jest jednak w stanie zniszczyć niektóre przekonania religijne – a mianowicie te, które przybierają postać twierdzeń o zasadniczo poznawczym charakterze. Zdaniem Simmela, religia stałaby się całkowicie odporna na ataki ze strony nauki, gdyby zdefiniowała się na nowo: opuściła obszar

4 Więcej na ten temat piszę w: Motak 2003.

transcendentnych wyobrażeń i „na powrót zajęła miejsce w bezpośrednim życiu”. Albowiem religia

wystawia się na ostrzał naukowej krytyki dopiero wtedy, gdy swoje obrazy rzeczy odrywa od rzeczywistego życia wewnętrznego i pozwala im zastygnąć w świat poznania, który niejako naśladuje formy myślenia naukowego, i dlatego musi wejść z nim w ten sam rodzaj konkurencji, w jaki Kościół musi wejść z państwem, gdy przyjmie podobną do niego formę (Simmel 1989a, s. 86)⁵.

Diagnozę Simmela potwierdzają obserwacje przedstawiciela tej samej generacji socjologów religii – Ernsta Troeltscha. Źródła szerzącego się w Niemczech indywidualizmu religijnego i niechęci do instytucji religijnych widzi on w tym, że „dogmatyczny świat idei kościelnych (...) znajduje się w gwałtownym konflikcie z niemal wszystkimi podstawowymi pojęciami nowoczesnego życia” (Troeltsch 2006, s. 52). Rosnąca nieufność do teologii, która mniej lub bardziej otwarcie modernizuje ukształtowane w odległych epokach twierdzenia, dostarcza impulsu dla samodzielnego poszukiwania prawdy – i w ten oto sposób „nastrój, który w nauce jest oczywisty, że każdy posuwa się do przodu tylko dzięki własnym poszukiwaniom, przynosi się na obszar religii” (Troeltsch 2006, s. 53).

Ową tendencję zinstytucjonalizowanych religii do wkraczania na obszar, w którym konflikt z nauką staje się nieunikniony zauważył także i Weber. W przywoływanym tu już wykładzie poddał krytyce dążenia teologii do uzyskania statusu nauki, przypominając, że choć jest ona „intelektualną racjonalizacją wiedzy o osiągnięciu zbawienia”, to czyni jednak przy tym parę dodatkowych założeń: o tym, że świat musi mieć jakiś sens, a także, „że w określone «objawienia» jako fakty ważne dla zbawienia — czyli takie, które umożliwiają dopiero sensowny sposób życia — należy po prostu uwierzyć”. Założenia te nie są jednak żadną „wiedzą”, lecz

czymś, co się „ma”. Kto ich nie „ma” (...) temu nie zastąpi ich żadna teologia. Tym bardziej zaś żadna inna nauka. Wręcz przeciwnie: w każdej teologii „pozytywnej” wierzący osiąga w końcu punkt, w którym obowiązuje zdanie Augustyna: *credo non quod, sed quia absurdum est*. Zdolność wirtuozerskiego dokonania owej „ofiary z intelektu” jest podstawową cechą człowieka rzeczywiście religijnego. A skoro tak właśnie jest, dowodzi to, że (...) napięcie między sferą wartości „nauki” oraz sferą religijnego zbawienia jest niemożliwe do usunięcia (Weber 1999, s. 216).

Istotę problemu, który zarysowuje Weber, można wyrazić w bardziej uniwersalnych kategoriach i ukazać jako konsekwencję sprzeczności, jaka zachodzi między dwoma światami, rządzącymi się całkowicie odmiennymi logikami: światem przypadku a światem konieczności. Wynikające z tej sprzeczności napięcie przenika całą duchową historię człowieka i jest może nawet odpowiedzialne za powstanie specyficznej formy refleksji, jaką jest zachodnia filozofia. Jak bowiem pisze Leszek Kołakowski: „Jeśli pragnieniem filozofii było objęcie myślą całości

5 Więcej na ten temat w: Motak 2013, s. 108 i n.

bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka”, konstruowane przez „tę oto sytuację bytu skończonego, że może on istnieć albo nie istnieć, a istnienie nie zawiera się w samej jego istocie, nie jest tedy konieczne” (1988, s. 17). Ta fundamentalna ułomność już w nawiązującej do Arystotelesa filozofii chrześcijańskiego średniowiecza otrzymała nazwę „przypadkowości”. Odtąd kwestia kontyngencji istnienia polaryzowała refleksję nad światem na spierające się ze sobą stanowiska, akcentujące bądź to przygodność ludzkiej egzystencji (ale też i jej niezdeteminowanie, potencjał samostanowienia i wolności), bądź to jej to konieczny, niejako zaplanowany i celowy charakter. Paradygmatycznym rzecznikiem konieczności, przeznaczenia, porządku, sensowności i celowości była i jest religia. Natomiast rzecznikiem przypadku, niezdeteminowania i nieukierunkowania biegu rzeczy jest dzisiaj nauka – choć bynajmniej nie zawsze tak było: jeszcze przywoływany przez Webera (1999, s. 208) XVII-wieczny przyrodnik Jan Swammerdam z anatomii wszy chciał wyprowadzić dowód na boską Opatrzność.

Jedną z konsekwencji ścierania się tych konkurujących ze sobą w całej intelektualnej historii ludzkości stronnictw stanowi powrót „tradycji animistycznej”. Pojęcie to w przyjętym tu rozumieniu nawiązuje do wydanej w 1970 r. i szeroko niegdyś komentowanej książki laureata Nagrody Nobla z dziedziny fizjologii i medycyny Jacquesa Monoda *Przypadek i konieczność*. W pracy tej Monod stwierdza, że odzwierciedlające niejako „naturalne nastawienie” umysłu wierzenia animistyczne charakteryzuje projekcja zdobytej przez człowieka (samo)świadomości teleonomicznego sposobu funkcjonowania jego centralnego systemu nerwowego na (pozbawiony świadomości) świat przyrody nieożywionej oraz wynikające z tego przekonanie, że zjawiska przyrodnicze mogą i powinny być wyjaśniane w ten sam sposób i poprzez te same „prawa” co subiektywne, świadome i intencjonalne działania człowieka (Monod 1971, s. 30 i n.).

Pierwotny animizm – światopogląd naszych przodków – ustanowił jego zdaniem pomiędzy naturą a człowiekiem głęboki sojusz, poza zasięgiem którego zdawała się rozciągać domena przerażającej samotności. Teoria ewolucji zrazu nie rozwiązała tej „antropocentrycznej iluzji” – choć odebrała człowiekowi centralne miejsce w stworzonym przez Boga świecie, to w zamian uczyniła go naturalnym spadkobiercą całego wszechświata, wyczekiwany od zarania czasów: „Bóg mógł w końcu umrzeć, zastąpiony przez tę nową i wspaniałą fantazję” (Monod 1971, s. 41). Kiedy jednak finalizm klasycznych nauk przyrodniczych ustąpił miejsca indeterminizmowi, więź człowieka z naturą została nieodwołalnie zerwana. Ostatecznie człowiek – wytwór przypadku – staje się dzieckiem nieplanowanym i pozbawionym przeznaczenia, istotą podążającą – jak zatyłował swą książkę o ewolucji Władysław Kunicki-Goldfinger (1993) – „znikąd donikąd”. W cytowanym już wykładzie Max Weber zdaje sprawę z dyskomfortu, jaki ta nowa samoświadomość wzbudza nawet u tych, którzy mają największy udział w jej budzeniu i utrzymywaniu: uczonych, szukających swego „powołania” w świecie pozbawionym „instancji

powołującej”⁶, wprzęgniętych w służbę „postępu” jak galernicy nieznający kierunku, w którym zmierzają i których jedyny uprawniony cel to bycie „prześcigniętym” (1999, s. 205).

Nic zatem dziwnego, że „świecki oświecony rozum” ulega pokusie „animistycznej projekcji” (Monod 1971, s. 39) i próbuje odbudować obraz świata jako inteligibilnej całości, do której dają się zastosować kryteria sensowności i celowości. W ostatecznym rozrachunku wymaga to ponownego powiązania, zdawałoby się nieodwołalnie już od siebie odseparowanych, dziedzin: wiedzy i wiary. Dążenie to jawi nam się jako anachronizm, gdyż nauka i religia wypracowały już model przyjaznej kohabitacji i starają się nie wchodzić w bezpośrednie konflikty instytucjonalne. Przywołać tu można choćby symboliczny gest, jakim była rehabilitacja Galileusza przez Kościół katolicki w 1992 r. czy sformułowanie przez wybitnego paleontologa Stephena J. Goulda zasady NOMA (Nie Nakładających się Magisteriów – *Non-Overlapping Magisteria*), wspierającej w założeniu autonomię i rozdzielenie sfer relewancji nauki i religii (Gould 2002, s. 10 i n.).

Jednak i nauce, i religii trudno zrezygnować z prób konstruowania jednolitego obrazu świata jako sensownej i celowej całości. Najgłośniejszymi i posiadającymi największą liczbę „wyznawców”, ale też najgruntowniej już skrytykowanymi (i to przez oba Magisteria) są religijne alternatywy dla teorii ewolucji. Przypadkiem sztandarowym jest tu kreacjonizm, próbujący naukowej wizji rozwoju życia na Ziemi przeciwstawić biblijny opis stworzenia. Fenomen ten jest oczywiście wewnątrznie zróżnicowany i posiada mniej lub bardziej wyrafinowane wersje. Na jednym biegunie spektrum z pewnością należałoby umieścić klasyczny, ukształtowany jeszcze pod koniec XIX wieku w łonie amerykańskich ruchów ewangelikalnych tzw. *young earth creationism*, który alternatywę dla teorii Darwina widział w biblijnej relacji o stworzeniu świata w siedem dni (Rdz 1); na drugim zaś nie ustawiającą się w opozycji do nauki, lecz domagającą uznania za pełnoprawną teorię naukową (i dlatego ciągle udoskonalaną) koncepcję „Inteligentnego projektu” (*Intelligent Design*). Ponieważ to właśnie teoria Darwina zadała najcelniejszy cios antropocentrycznej wizji świata – jak słusznie zauważył Habermas (2002, s. 12), „wiedza naukowa tym bardziej niepokoi naszą samowiedzę, im bardziej dotyczy nas samych” – „antidotum” na nią poszukują nie tylko ewangelikalni chrześcijanie (por. np. Cremo 2004).

Także i innowacyjne formacje religijne, ujmowane pod parasol pojęciowy „ruchu” lub „duchowości Nowej Ery”, starają się przywrócić spójność obrazu świata w oparciu o nowy, holistyczny paradygmat poznania. Bodajże najsłynniejszym teoretykiem Nowej Ery jest Fritjof Capra – fizyk i autor bestsellerów, który, przedstawiając się jako kompetentny uczyony i powołując na „odkrycia najnowszej fizyki”, krytykuje zachodni racjonalizm i tradycję judeochrześcijańską twierdząc, iż wizja świata mistyków wszystkich religii i najnowsze odkrycia fizyki są zgodne,

6 Jak w trafnej, lecz nieprzetłumaczalnej frazie oddał to Peter E. Gordon (2020): jeśli niebo jest puste, nie możemy już mówić o „wołającym”, który stoi za [idea] „(po)wołania” („a caller behind the call”).

a wschodnie systemy religijne wyprzedziły w poznaniu zachodnią naukę. Czytelnicy jego prac mogą z nich wywnioskować, iż Upaniszady są w pewnym sensie naukowe, a teoria względności ma aspekt religijny, co sugeruje już sam tytuł jego najbardziej wpływowej książki – *Tao fizyki* (2019). Argumentację Capry charakteryzują ciągłe zmiany perspektywy – przeskoki od naukowego wyjaśnienia do mitycznej opowieści – a retorycznym spoiwem jego wywodu są proste porównania (typu: „fizycy, podobnie jak mistycy...”) oraz inflacyjne użycie terminów „wzajemne powiązanie” i „interdependencja”. Mimo tego, że nacisk spoczywa tu na argumentacji naukowej (uzasadnienie holistycznego paradygmatu przez odwołanie do teorii systemów), to ostatecznie jego projekt ma charakter religijny i dorobił się nawet etykiety „caprazizm” (Haep 1986).

Zdecydowanie większy ciężar gatunkowy mają próby powiązania najnowszych ustaleń fizyki z twierdzeniami teologii przez angielskiego fizyka i teologa Johna Polkinghorne’a. Autor ten dowodzi, iż wzajemna relacja nauk przyrodniczych i teologii daje się ująć – przez odniesienie do muzyki – jako „współbrzmienie”; dwa głosy składają się tu na pełniejszy, doskonalszy obraz świata (por. Steinke 2006). Samo to stwierdzenie nie stanowiłoby powodu do nazbyt gorącej dyskusji, gdyby nie fakt, iż Polkinghorne konstatuje też tożsamość metodologiczną fizyki i teologii jako nauk empirycznych (gdyż „obie dziedziny odwołują się do doświadczenia”), a różnicę między nimi sprowadza do tego, iż obie dyscypliny mają odmienne przedmioty badań — nauka „zajmuje się światem fizycznym, który transcendujemy i dlatego możemy poddawać go testom”, zaś teologia zajmuje się „Jednym, który nas transcenduje w swej miłości i miłosierdziu” (Polkinghorne 1995, s. 85).

O ile postulat takiego metodologicznego zbliżenia teologii i fizyki nie może raczej liczyć na entuzjastyczną reakcję fizyków, to już zaproponowany przez Edwarda O. Wilsona program „konsiliencji” – jedności wiedzy wszystkich nauk pozytywnych – zrazu wydaje się odpowiadać na kryzys naukowego obrazu świata, wywołany przez skrajną specjalizację nauki. Jednak sposób, w jaki ten program ma być realizowany, może wzbudzać opór obu Magisteriów. Przyznawszy, iż religia okazała się „zbyt skomplikowana” i jej wyjaśnienie „wciąż przerasta” możliwości nauki, Wilson stwierdza, że „religia, aby zachować wiarygodność, będzie musiała znaleźć sposób na to, by włączyć odkrycia nauki w obręb swoich dogmatów. (...) Ślepa wiara, nawet bardzo żarliwa, nie wystarczy. Nauka będzie ze swej strony nadal bezlitośnie weryfikować wszystkie hipotezy na temat kondycji ludzkiej i z czasem odsłoni przed nami fundamenty uczuć moralnych i religijnych” (2002, s. 400).

Przykłady prób zacierania granic i ponownego (również instytucjonalnego) „skracania dystansu” pomiędzy nauką a religią można oczywiście mnożyć. Wypada jednak zapytać, czy ich bezpośrednią przyczyną jest właśnie odczarowanie świata i czy należałoby je zatem widzieć jako rodzaj romantycznej kontrrewolucji? Przemawia za tym wiele argumentów. Najważniejszym powodem zdają się tu być nie zmiany naukowego obrazu świata, lecz depersonalizacja poznania i zmiany,

jakie intelektualna racjonalizacja i technologicznie zapośredniczone praktyki społeczne wywołały w świecie życia. Jak zauważył Habermas (2002, s. 12):

Przyroda naukowo zbadana wypada ze społecznego układu odniesień przeżywających, rozmawiających ze sobą i działających osób, które przypisują sobie wzajemnie jakieś zamiary i motywy. Co się stanie z tymi osobami, jeżeli stopniowo same podporządkują się przyrodniczemu opisowi? Czy na koniec zdrowy rozsądek pozwoli się antyintuicyjnej wiedzy naukowej nie tylko pouczać, ale w całości pożreć?

Ten kasandryczny cytat można byłoby potraktować jako puentę. Habermas nie poprzestaje jednak na przestrożach i wskazuje drogę, jeśli nie pokonania, to złagodzenia impasu – i to w sposób pozwalający obu stronom sporu na zachowanie autonomii. W naszych postsekularnych społeczeństwach w sporze udział biorą już bowiem nie dwie, lecz trzy władze: nauka, religia oraz wypełniający wobec nich funkcję arbitra „(oświecony) rozum”, będący rzecznikiem „zdrowego rozsądku” czy potocznego rozumu (*common sense*). Ów trzeci gracz nie chce i nie powinien rezygnować z możliwości sięgania do rezerwuaru języka religijnego, który przechowuje elementy naszej samowiedzy, zmienionej już przez „naukowe oświecenie zdrowego rozsądku”. Odpowiedzi na pytanie, „w jaki sposób można przyswoić sobie semantyczne dziedzictwo religijnych tradycji, nie zamazując granicy między dwoma światami – wiary i wiedzy”, Habermas (2012, s. 185) poszukuje w Kantowskiej filozofii religii. Nie wskazuje on wprawdzie, jak praktycznie miałyby wyglądać postulowany kooperacyjny przekład treści religijnych, pozwalający na wzbogacenie wyjąłowanej, antyintuicyjnej wiedzy naukowej o „ocalające sformułowanie dla tego, co zostało już niemal zapomniane, ale do czego *implicite* tęsknimy” (2002, s. 20). Jedno jest jednak pewne: „Scjentyistyczna wiara w naukę, która pewnego dnia nie tylko uzupełni, ale zastąpi osobową samowiedzę przez obiektywizujący opis, nie jest nauką, lecz kiepską filozofią”. I to jest dobra puenta.

Bibliografia

- Bauman Z. (1996). *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: PWN.
- Beck U. (2004). *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla. Warszawa: Scholar.
- Becker C.L. (1995). *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Berger P.L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Berger P.L. (1980). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York.
- Braidotti R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Bruce S. (1996). *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Capra F. (2019). *Tao fizyki*. Poznań: Rebis.

- Cremona M.A. (2004). *Dewolucja człowieka. Wedyjska alternatywa dla teorii Darwina*. Wrocław: 2004.
- Gordon P.E. (2020). Max the Fatalist, w: *New York Review of Books* 67 (10), [online:] <https://www.nybooks.com/articles/2020/06/11/max-weber-fatalist/?printpage=true> dostęp 21.05.2020.
- Gould S.J. (2002). *Skały wieków*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Habermas J. (2012). *Granica między wiarą a wiedzą. O historii oddziaływania i obecnym znaczeniu Kantowskiej filozofii religii*, w: *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*. Warszawa: PWN, s. 183–215.
- Habermas J. (2012a). *Świadomość tego, co zostało utracone*, przeł. W.J. Korab-Karpowicz, *Presje* (28), s. 228–233.
- Habermas J. (2002). *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, *Znak* 568 (9), s. 8–21.
- Haep P. (1986). *Hoffen auf die 'Hinterwelt'. Der Capraismus als verkappte Religion*. Duisburg (nakład własny – praca doktorska).
- Hawking S. (1990). *Krótką historia czasu*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Heller M. (2016). *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: idem, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* Kraków: Copernicus Center Press, s. 187–207.
- Hegel G.W.F. (1803) *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*.
- Kołakowski L. (1988). *Główne nurty marksizmu. Powstanie-rozwój-rozkład*. Londyn: Aneks.
- Kunicki-Goldfinger W.J.H. (1993). *Znikąd donikąd*. Warszawa: PIW.
- Łukasiewicz J. (1994). *The ignorance explosion. Understanding industrial civilizatio*. Ottawa: Carleton University Press.
- Monod J. (1971). *Chance and necessity: on the natural philosophy of modern biology*. London: Alfred A. Knopf (wyd. polskie 1979 *Przypadek i konieczność. Esej o filozofii biologii współczesnej*, przeł. Jędrzej Bukowski, Warszawa: „Głos”).
- Motak D. (2013). *Między transcendencją a immanencją. Religia w myśli Georga Simmla*. Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Motak D. (2003). *Racjonalizacja nadprzyrodzonego, czyli o ofierze z intelektu*, w: Przybył E. (red.), *Nadprzyrodzone*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, s. 11–21.
- Polkinghorne J. (1995). *Rozum i rzeczywistość*. Kraków: Znak.
- Riesebrodt M. (2010). *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, trans. S. Rendall. Chicago: Chicago University Press.
- Simmel G. (1989a). *Religiöse Grundgedanken und moderne Wissenschaft. Eine Umfrage*, w: idem, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, hg. von Horst Jürgen Helle. Berlin: Duncker & Humblot, s. 84–86.
- Steinke J.M. (2009). John Polkinghorne. Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie, *Theologische Revue* (1), s. 75–77.
- Troeltsch E. (2006). *Indywidualizm religijny i Kościół*, w: tenże, *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism*, przeł. A. Przyłębski. Poznań 2006, s. ??
- Weber M. (1999). *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, *Max Weber*. Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 199–217.
- Weber M. (2011). *„Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego*, przeł. M. Holona, w: idem, *Racjonalność, władza, odczarowanie*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 131–192.

Wilson E.O. (2002). *Konsiliencja. Jedność wiedzy*. Poznań: Zysk i S-ka.

Woźniak T. (2000). *Propaganda scjentystyczna. Funkcje społeczne przekazów popularnonaukowych*. Warszawa: IFiS PAN.

To believe and to know: a new shape of an old controversy

Abstract

In modern societies characterized by functional differentiation, science and religion constitute distinct systems of explanation with their own specific narratives. As a consequence of the “disenchantment of the world” – or, “intellectual rationalization” (Max Weber) – everyday lives in Western societies dispense with references to supernatural factors, with science and technology replacing religion in many functions. Science is thus often accused of destroying the religious worldviews, and religion is seen as a rival or even adversary of science. Yet this “warfare model” oversimplifies the relationship between science and religion, which is much more complex. In recent years one may even observe various efforts to blur the boundaries between scientific and religious knowledge. This “quest for the lost wholeness” may be observed on both sides of the demarcation line and manifests itself particularly clear in attempts to elaborate a homogenous religious-scientific narrative, eg. to saturate the scientific discourse with theological references and/or spiritual/religious terminology, as well as to employ the scientific data to justify religious worldviews. The article introduces a few influential examples of this type from across the modern religious spectrum (e.g., “creation science”, “capraism”) and from the very center of modern science (e.g., biology and physics). Employing classical (Georg Simmel, Max Weber, Ernst Troeltsch) as well as recent (Jürgen Habermas) conceptualizations, it seeks to identify the sources of described phenomena and to reflect on theoretical propositions advocating changes in the mutual relationship between religion and science, allowing for possible future rapprochement without conflation.

Key words: religion, science, disenchantment of the world, Habermas, Weber, Simmel

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 12 (2020), vol. 1, p. 35–53

ISSN 2081–6642

DOI 10.24917/20816642.12.1.2

Michał Warchala

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

O religii i nauce między Weberem a Simmlem (z nieustannym odniesieniem do romantyzmu)

Streszczenie

Tekst opisuje wybrane wątki relacji między religią a nauką w pismach Maxa Webera i Geорга Simmla. Podejmując (i rozbudowując) argument Alvina Gouldnera za wspólny punkt odniesienia dla obu autorów uznaje się tu niemiecki romantyzm z jego charakterystycznym stosunkiem do problematyki religii. W pierwszej części tekstu podjęto próbę głębszej analizy eseju Webera *Nauka jako zawód i powołanie*, w części drugiej dokonano z kolei bardziej pobieżnej z konieczności analizy kilku tekstów Simmla poświęconych religii i religijności, uwypuklając związki z romantykami, przede wszystkim z młodym Friedrichem Schleiermacherem.

Słowa kluczowe: Max Weber, Georg Simmel, romantyzm, socjologia religii

Wprowadzenie

W *Les étapes de la pensée sociologique*, swojej historii myśli socjologicznej Raymond Aron, pisząc o należących do tej samej generacji Durkheimie, Pareto i Weberze, wskazuje, że „fundamentalnym tematem ich refleksji było zagadnienie stosunku między religią a nauką” (1967, s. 309). Konstatując kryzys tradycyjnych religii instytucjonalnych – przede wszystkim różnych odłamów europejskiego chrześcijaństwa – a nawet ich możliwy rozpad, pozostają oni do głębi świadomi, że nauka sama w sobie nie jest w stanie zapewnić tego poziomu społecznej integracji, który dotąd zapewniała instytucjonalna religia. W przypadku Durkheimia u podłoża refleksji na temat „opozycji nauki i religii” leży zakorzenione we francuskiej tradycji republikańskiej „pragnienie stworzenia moralności naukowej” czy wręcz naukowo ugruntowanej nowej formy (quasi)religijnych wierzeń. W przypadku Pareta opozycja nie znajduje żadnego rozwiązania, jako że nauka „nie tylko nie tworzy społecznego ładu” (który opiera się wedle włoskiego myśliciela na irracjonalnych przekonaniach), ale wręcz może go zniszczyć poddając racjonalnej analizie. Weber z kolei nie marzy o naukowej moralności tak jak Franuz ani nie traktuje z sarkazmem tradycyjnych uczuć czy pseudonaukowych religii – jak Włoch. Tkwi w społeczeństwie racjonalnym i chce

racjonalnie przemyśleć naturę tego społeczeństwa. Uważa jednak zarazem, że to, co najżywotniejsze i najwartościowsze w ludzkiej egzystencji sytuuje się poza [racjonalną] działalnością zawodową i jest określone przez coś, co nazywamy dziś zaangażowaniem (1967, s. 311–312).

Myśl Webera określa zatem dysonans między uznawanym za nieodwracalny procesem racjonalizacji, który przesądza o charakterze zachodniej nowoczesności, czyniąc z ludzi nowoczesnych trybiki wielkiej na sposób naukowy skonstruowanej cywilizacyjnej maszyny, a religijnym z ducha dążeniem do wyrwania się spod jego władzy ku czemuś wyższemu, czego konkretne historyczne wcielenia (religie instytucjonalne) jednak wydają się definitywnie przebrzmiałe. Nie ma tu wprawdzie podszytego rezygnacją machiawelizmu Pareta, ale nie ma też republikańskiej nadziei Durkheima na nowe formy „oświeconej” religii, która z błogosławieństwem nauki mogłaby zapewniać społeczną równowagę.

Nazwisko Georga Simmla w tym Aronowskim zestawieniu w ogóle się nie pojawia – Simmel wydaje się z punktu widzenia autora *Les étapes* postacią stojącą poza głównym nurtem socjologii. Nawet w znanej i cytowanej do dziś książce Arona o socjologii niemieckiej, Simmlowi poświęcono zaledwie kilka stron (por. Aron 1935, s. 6–9). Tymczasem to właśnie u Simmla ten wspomniany wyżej tragiczny dysonans nowoczesności, którego spór między nauką a religią jest najbardziej istotnym wyrazem, stanowi jeden z przewodnich motywów refleksji. Co więcej, wydaje się, że w tym duecie Weber–Simmel prekursorem myślenia o nowoczesności wewnątrznie „pękniętej” jest ten drugi. Impresyjne, dialektyczne i znacznie mniej systematyczne od Weberowskiego piarstwo Simmla stanowi naturalne poniekąd środowisko dla rozważania wewnętrznych pęknięć własnej epoki: to, co u Webera jest wyrazistym dysonansem między systematycznością i beznamiętnością historyczno-socjologicznego opisu a namiętnością zewnętrznego, moralno-etycznego zaangażowania i krytyki nowoczesnego życia, tu należy do wewnętrznej gry myślenia, konceptualizowany wciąż na nowo. U Simmla w samym jego języku wyraźniej uwidaczniają się też filozoficzne korzenie tej konfliktowej wizji nowoczesnego życia, którą dzieli z Weberem: kantowski dualizm racjonalnej konieczności i wolności, konflikt kultury jako formy i życia jako treści, konflikt religijności/duchowości [*Religiosität*] jako żywej treści i religii jako formy, wreszcie przeciwieństwo między religią jako wizerzeniem i dążeniem a religią jako zbiorem obiektywnych, „naukowych” twierdzeń o rzeczywistości wyższej (por. Simmel 2007).

W tle zarówno Simmlowskiego jak i Weberowskiego myślenia o nowoczesnym konflikcie naukowej racjonalności z religią i religijnością jest jednak jeszcze inny, zbiorowy, by tak rzec, prekursor, czyli romantyzm. Traktujmy tu romantyzm tak jak potraktował go swego czasu Alvin Gouldner: jako „głęboką strukturę” intelektualną, która przez cały wiek XIX i dużą część XX wywiera niezmiernie istotny wpływ na nauki społeczne, zwłaszcza w Niemczech (1973, s. 323 i nast.). Podstawowym wyznacznikiem tej intelektualnej struktury jest odrzucenie roszczeń „klasykistycznego” rozumu do panowania nad historyczną i społeczną rzeczywistością poprzez

jej odkrywanie i kształtowanie wedle niezmiennych reguł. W „romantycznej” z ducha *Sozialwissenschaft* Webera, wskazuje Gouldner, wizja obiektywnej nauki „wolnej od wartościowania” nieustanie zderza się niejako z konkurencyjnym ideałem, w którym podstawową rolę odgrywa rozumienie: aspektem tego ostatniego jest też wnikanie w jednostkowe motywacje oraz związki między motywacjami, ideami czy subiektywnie rozumianymi interesami. Niemal automatycznie wytwarza ono skomplikowaną relację między samym badaczem i jego intencjami (odsyłającymi zawsze do jakichś wartości) a „naładowaną” wartościami historyczną rzeczywistością, relację daleką od przysłowiowego, pozytywistycznego „widoku znikąd”. W ten sposób uprawianie nauki społecznej oznacza wejście w sam środek wiązki sprzeczności, w świat, gdzie, wbrew ściśle naukowemu, oświeceniowemu ideałowi, „nie ma żadnego nadrzędnego i wszechogarniającego ładu czy *logosu*, który trzeba byłoby odkryć, albo w którym socjolog mógłby partycypować” (1973, s. 342). Badacz społeczny porusza się po spluralizowanej sferze wartości, której każdy uczestnik – również sam badacz – okazuje się (całkiem po Herderowsku) swoją „własną miarą”, a nauka tylko jedną z opcji stojącą na równi z całym katalogiem wartości duchowych czy religijnych. W Weberowskich studiach nad religią i historycznymi religiami romantyczny element siłą rzeczy przyjmuje więc funkcję organizującą.

I znów, w tym arcyciekawym wywodzie Gouldnera zabrakło miejsca dla Simmla, choć w jego własnych analizach religii i wspomnianych wyżej napięć między tym, co religijne i tym, co naukowe, romantycznych wątków jest w istocie jeszcze więcej niż u Webera. W niniejszym tekście spróbujemy przytoczane tu Gouldnerowskie wglądy nieco wzbogacić i, oscylując między Simmlem a Weberem, pokazać, w jaki sposób relacja religii i nauki okazuje się nie tylko, jak chce tego Aron, kluczowym zagadnieniem dla formującej się socjologii, ale także kolejną odsłoną romantycznych zmagania z nowoczesnością.

Weber czyli rozczarowanie odczarowaniem

U Webera relację między religią – czy, bardziej konkretnie, chrześcijaństwem – a nauką opisują dwie figury. Pierwszą doskonale podsumowuje Peter Berger w swoim inspirowanym Weberem wywodzie na temat sekularyzacji, pisząc, że „chrześcijaństwo staje się swoim własnym grabarzem” (Berger 1997, s. 175). Religia chrześcijańska, ten szczytowy etap rozpoczętego w starożytnym judaizmie procesu racjonalizacji wierzeń religijnych wytwarza ściśle zracjonalizowaną teologię z jej systematycznym, metafizycznym obrazem świata (podporządkowanym kluczowej dla religii zbawienia kwestii teodycei), z której z kolei wyłania się nauka. Ta ostatnia stopniowo emancypując się spod rodzicielskiego wpływu teologii i w końcu zadaje tej ostatniej swoisty *coup de grace*, uznając jej treści za irracjonalne. We wprowadzeniu do zbioru rozpraw o „etyce gospodarczej religii światowych” Weber ujmuje to następująco:

Nowoczesna forma teoretycznego i praktycznego zarazem, intelektualnego i celowościowego przekształcenia obrazu świata i sposobu życia w strukturę racjonalną, miała taki ogólny skutek, że im bardziej rozwijał się ten swoisty rodzaj racjonalizacji, tym bardziej religia – jeśli patrzeć na to z punktu widzenia intelektualnego formowania się obrazu świata – nabierała charakteru irracjonalnego (1984, s. 127).

Postępy odczarowania czynią coraz trudniejszym utrzymanie spójności religijnej metafizyki, a stopniowo objawiająca się irracjonalność religii oznacza, że musi ona ustąpić miejsca bardziej racjonalnym sposobom myślenia (obrazom świata i praktykom), które sama wcześniej – na mocy wewnętrznej logiki swojego rozwoju – wytworzyła. Ta quasi-ewolucjonistyczna narracja nawiązuje do motywów obecnych w niemieckiej tradycji począwszy od Lessinga poprzez Kanta aż Hegłowskie „zniesienie” (*Aufhebung* – por. np. 1963, s. 29–30), motywów, które Jacques Derrida zwięźle określił kiedyś jako tradycję „zluzowania” (*relevance* – Derrida 1992, s. 141) – w tym wypadku zluzowania religii przez świecki rozum, paradoksalnie urzeczywistniająca zawarte w samych religijnych obrazach świata poznawcze możliwości. Głębsze teologiczne korzenie tej narracji tkwią w średniowiecznej heterodoksji Joachima z Fiore, jego wizji epoki Ducha, następującej po epokach Ojca i Syna i stanowiącej ich zwieńczenie, a zarazem wejście w całkowicie nowy wymiar duchowości. Ślady tej wizji odnajdziemy zarówno u Lessinga w *Wychowaniu rodzaju ludzkiego* (por. 1959), jak i w Hegłowskiej filozofii religii czy w polemicznej wobec niej w dużym stopniu koncepcji „światowieków” Schellinga (2007). U samego Webera jej oddziaływanie jest widoczne na etapie *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu*, w jej pierwszej wersji z lat 1904/5: już tam Weber nie tylko doszukuje się korzeni nauki w kalwińskiej koncepcji drogi do Boga poprzez jego ślady w przyrodzie, ale przede wszystkim pokazuje, w jaki sposób nowoczesny, racjonalno-utylny sposób życia mógł powstać ze względu na „obumieranie” protestanckiej religijności, w której tkwi korzeniami. I jak kapitalistyczna *stahlhartes Gehäuse*, „stalowa konstrukcja”, w której troska o dobra doczesne jest wszystkim, powstaje jako rezultat praktycznego zwycięstwa purytańskiego etosu:

Zdaniem Baxtera, troska o zewnętrzne dobra powinna spoczywać na ramionach jego świętych jak „cienki płaszcz, który zawsze można zrzucić”. Ale z płaszczu zrządzenie losu uczyniło stalową konstrukcję. Gdy asceza postanowiła przekształcać świat i w nim oddziaływać, zewnętrzne dobra tego świata zyskały rosnącą i w końcu nieuchronną władzę nad człowiekiem, jakiej nigdy dotąd nie miały w dziejach. Dziś jej duch – czy ostatecznie, kto wie? – opuścił tę konstrukcję. W każdym razie zwycięski kapitalizm, od czasu, gdy zyskał mechaniczną podstawę, nie potrzebuje już tego wsparcia (Weber 2015, s. 184; por. idem 2016, s. 171).

Czy owa *mechanische Grundlage* to nie technika oparta na nauce? Ta ostatnia okazuje się zatem, zgodnie z logiką pokazaną wyżej, zastępować religię, wyzyskując do końca stworzone przez nią warunki.

Druga Weberowska figura relacji religii i nauki jest bardziej skomplikowana, powstaje bowiem poniekąd jako efekt załamania się pierwszej – tego, że projektowane

ostatnie stadium, czyli panowanie świeckiego rozumu okazuje się nie spełniać pokładanych w nim nadziei. Efektywnej *cody* do figury drugiej brakuje, zamiast niej wciska się więc inna, bardziej pesymistyczna figura, w której po przekroczeniu granicy świeckiego rozumu zamiast postępu kultura zachodnia popada w swoisty regres. Weber opisuje go w jednym z najbardziej zawikłanych ze swoich tekstów, czyli *Nauce jako zawodzie i powołaniu*, ale przygotowuje ją poniekąd już cytowany wywód z *Etyki* zwłaszcza nawiązanie do nietzscheańskich „ostatnich ludzi”, tych „fachowców bez ducha i sybarytów bez serca” (2015, s. 185).

Uważna lektura *Nauki...* pozwala dostrzec starcie obu figur na poziomie samej struktury tekstu czy retoryki. Początkowy fragment eseju przedstawia solidną maszynę ściśle wyspecjalizowanej uniwersyteckiej pracy – w Niemczech i USA – przypominającą „kapitalistyczne przedsiębiorstwo” z jego racjonalnymi „stosunkami zewnętrznymi”. Motyw *Aufhebung* pojawia się w całej pełni, gdy Weber podkreśla, że nauka, w odróżnieniu od np. twórczości artystycznej, „jest wprzęgnięta w proces postępu”:

Natomiast my naukowcy wiemy dobrze, że za 10, 20, 50 lat wyniki naszej pracy będą przestarzałe. Taki jest los, więcej, taki jest sens pracy naukowej, któremu jest ona poświęcona i podporządkowana w całkiem swoisty sposób [...]. Każde „idealne spełnienie” naukowe oznacza nowe „pytania” i chce być kiedyś przewyższone i przestarzałe. Musi się z tym pogodzić każdy, kto chce służyć nauce (Weber 1998, s. 121).

Co więcej, żelazną racjonalność naukowej maszyny wzmacnia jeszcze fakt jej coraz ściślejszego wewnętrznego zróżnicowania wedle dyscyplin, owo „stadium specjalizacji o niespotykanym dotychczas zasięgu”, które jest „nieodwracalne” (1998, s. 117).

W tej melodii racjonalnej konieczności i wyspecjalizowanej, opartej na samo-przewyciężeniu pracy, pojawiają się jednak niemal od samego początku osobliwe, subwersywne tony, związane z pojęciem przypadku i nieprzewidywalności, a więc czegoś z gruntu irracjonalnego. O zawodzie naukowca pisze Weber następująco: „Nie znam bodaj żadnego innego zawodu na świecie, w którym przypadek [*Zufall*] grałby tak wielką rolę”. Nieco wcześniej przyrównuje wręcz karierę naukową do hazardowej gry (co zostaje nieco zatarte w polskim tłumaczeniu tekstu): „[...] o uzyskaniu przez docenta prywatnego, a nawet asystenta, stanowiska profesora zwyczajnego czy dyrektora instytutu decyduje zwykły przypadek [*ist eine Angelegenheit, die einfach Hazard ist*]” (1998, s. 119; por. 2002, s. 477). Następnym elementem irracjonalnym jest natchnienie, odgrywające wedle Webera podstawową rolę w prawdziwej nauce. W tym miejscu okazuje się, że nauka ma w istocie więcej wspólnego z twórczością artystyczną niż można by sądzić na podstawie wcześniejszego wywodu, natchnienie bowiem, zauważa Weber, „nie odgrywa tutaj mniejszej roli niż w dziedzinie sztuki”, a zatem:

Dziecinny jest wyobrażenie, że do jakichkolwiek wartościowych naukowo rezultatów matematyk dochodzi przy biurku za pomocą linijki i innych mechanicznych narzędzi lub

maszyn liczących. Matematyczna fantazja takiego Weierstrassa jest naturalnie, jeśli chodzi o sposób wnioskowania i uzyskiwane rezultaty, całkiem inaczej ukształtowana niż fantazja artysty i różni się od niej zasadniczo pod względem jakościowym. Ale nie jest od niej różna jako zjawisko psychologiczne. Obydwie są namiętnością (w sensie Platońskiej „manii”) oraz „natchnieniem” (1998, s. 119).

Oba szeregi znaczeniowe – racjonalność/*Aufhebung*/specjalizacja oraz irracjonalność/przypadek/natchnienie – są w narracji Webera ściśle przeplecione, ale nie układa się ona przez to w harmonijną *coincidentia oppositorum*, mimo że nie brak stwierdzeń, które coś takiego (a więc pogodzenie racjonalności z irracjonalnością) mogłoby sugerować – choćby rekapitulujące stwierdzenie, iż „Osobowość’ w dziedzinie nauki ma tylko ten, kto służy r z e c z y s a m e j ” (1998, s. 120). Niemożność harmonijnego pogodzenia widać jednak wyraźnie, kiedy od przeciwieństwa racjonalność-irracjonalność narracja Webera stopniowo przechodzi do przeciwieństwa sensowność-bezsensowność. Pytanie o sensowność nauki stawia Weber bezpośrednio po uwagach o nieuchronnym postępie. I odpowiada na nie przecząco, podpierając się poglądami Tołstoja na temat śmierci i jej bezsensowności w oczach współczesnego człowieka. To właśnie niemożliwy do zatrzymania postęp nauki, zakładający nieustanne „znoszenie” (*Aufhebung*) kolejnych osiągniętych rezultatów i będący samą istotą naukowej racjonalności „odciska na życiu piętno bezsensowności” (1998, s. 123). To, co irracjonalne w nauce (przypadek, natchnienie) i co wedle Webera skłania niektórych do naiwnego poszukiwania związanych z nią „przeżyć”, zdaje się być symptomem głębszej choroby bezsensowności, która drąży od środka samą naukową racjonalność w jej relacji do nowoczesnego życia. Wszystkie niegdyśiejsze wizje, które nadawały nauce sens i cel – nauka jako droga do „prawdziwego Boga”, droga do „prawdziwej natury”, czy wreszcie do szczęścia – zostały zdezawuowane jako „iluzje” (1998, s. 126).

Weberowską narrację dodatkowo komplikuje stopniowe nasycanie jej elementami znaczeń religijno-teologicznych. To owa osobliwość *Nauki jako zawodu i powołania*, na którą zwracał już uwagę Friedrich Tenbruck i która sprawia, że tekst ten zamienia się stopniowo w traktat o nowoczesnej duchowości (1992). Bóg, bogowie, diabeł, demony i prorocy, przeznaczenie, los – wszystkie te kategorie zaczynają stopniowo stawać się głównymi bohaterami, podstawowymi składowymi opisu. Kluczowe wydaje się tu przejście wewnątrz znaczeniowego szeregu irracjonalności: od „losu” jako przypadku (*Zufall*) albo hazardu (*Hazard*) do „wyroków losu” (*Schicksalen*), losu rozumianego już jako swego rodzaju duchowa czy kosmiczna siła. Jak w stwierdzeniu: „To jednak, czy ktoś ma naukowe pomysły, zależy od nieznanych wyroków losu [*von uns verborgenen Schicksalen*], a poza tym od «talentu»” (s. 119; por. 2002, s. 485). Pojęcie losu (albo przypadającej człowiekowi „doli”), w znaczeniu archaicznej greckiej Mojry bądź rzymskiego fatum, raczej niż chrześcijańskiej opatrności zaczyna niemal niespostrzeżenie strukturyzować i „ustawiać” tekst Webera krótko przed tym, nim od węższego zagadnienia nauki przechodzi on do szerszej kwestii „procesu intelektualizacji, któremu podlegamy od tysiącleci” (s.

121) . Los, *Schicksal* pojawia się i w przytoczonym wcześniej cytacie o ciągłym przewyciężaniu naukowych osiągnięć przez nowe badania (jest tu właściwie utożsamiony z „sensem”, *Sinn*, naukowej pracy) i nieco wcześniej, gdy mowa jest o wprężeniu nauki w proces postępu:

Pomimo tych wszystkich warunków wstępnych naszej pracy – podobnych jak w dziedzinie sztuki – *istnieje jednak coś*, co różni ją głęboko od działalności artystycznej (s. 120).

Diesen mit der Kunst gemeinsamen Vorbedingungen unserer Arbeit *steht nun gegenüber ein Schicksal*, das sie von der künstlerischen Arbeit tief unterscheidet (kursywa moja – MW) (2002, s. 486).

Schicksal staje się niemal przeciwieństwem tytułowego *Beruf*, w jego teologicznym znaczeniu. To, że „los” jest utożsamiony z sensem, *Sinn* nauki nie tylko potwierdza ów wspomniany wyżej istotowy feler, pęknięcie wewnątrz naukowej racjonalności-jako-postępu-i-zniesienia, które obarcza ją ciężarem irracjonalności, a życie nowoczesne naznacza „piętnem bezsensowności”. Wskazuje też, że, przynajmniej gdy chodzi o kwestię sensowności, nauka wbrew swemu postępowemu charakterowi, wbrew ukierunkowaniu naprzód, jakie konotują pojęcia „postępu” (*Fortschritt*) i *Aufhebung*, tak naprawdę dokonuje regresu do archaicznej fazy umysłowości. Niepowstrzymany ruch wprzód z pozoru określający całą wewnętrzną logikę nauki i jej zewnętrzną relację wobec innych sfer, w tym religii, okazuje się krokiem w tył, skokiem nie do królestwa wolności ale archaicznego losu. To zdaje się mieć na myśli Weber, gdy, przywołując Johna St. Milla, zauważa, że „jeśli wychodzi się od czystego doświadczenia, dochodzi się do politeizmu” (s. 131). Politeizm nowoczesności oznacza walkę systemów czy porządków wartości, walkę wobec której nauka ze swoją racjonalnością pozostaje bezsilna, nie mogąc w żadnym razie pełnić tu funkcji arbitra:

Niemожność „naukowej” argumentacji na rzecz postaw praktycznych – z wyjątkiem przypadku, gdy rozważane są środki do celu, o którym zakłada się, że jest z góry dany – wypływa z daleko głębszych powodów. Postawa przeciwna jest dlatego zasadniczo bezsensowna, ponieważ w świecie toczą ze sobą nieubłaganą walkę różne porządki wartości (s. 131).

Nowoczesne życie i nowoczesny świat okazują się osobliwą mutacją politeistycznego świata partykularnych bóstw, w którym nasze zachowanie przypomina zachowanie starożytnego Greka, który składał najpierw ofiarę Afrodycie, potem Apollonowi, przede wszystkim zaś każdemu z bogów swego miasta, tylko zostało ono odarte z jego mistycznego, ale wewnętrznie prawdziwego wyrazu. Również i dzisiaj owymi bogami i ich walką włada z pewnością nie „nauka”, lecz los [*Schicksal*] (s. 131; por. 2002, s. 501).

W tym kulminacyjnym momencie swojego tekstu, w którym splatają się wszystkie wcześniej sygnalizowane wątki, i w którym zarazem język Webera jest bodaj najbardziej nasycony religijno-teologiczną treścią, Weber ukazuje właściwy sens i właściwe konsekwencje przewyciężenia religii przez naukę, wspomnianego wyżej relegowania religii do sfery irracjonalnej. Religia, zwłaszcza jej najbardziej wzniosła wedle Webera, ascetyczna postać, ów „wspaniały racjonalizm etycznie-metodycznego sposobu życia” i „wspaniały patos etyki chrześcijańskiej” uległy wyczerpaniu. W ich miejsce nie pojawia się jednak – co już wiemy z wcześniejszego cytatu – żadna mistyczna aura. Po ascetycznych epokach Ojca i Syna, nie nadchodzi więc nowa epoka Ducha, kantowskie „państwo celów” ani wieszczone przez Lessinga w jego *Wychowaniu rodzaju ludzkiego* postreligijne królestwo racjonalnej etyki. Pojawia się za to regresywna karykatura wcześniejszej archaicznej religii, przedstawiająca zresztą wedle Webera uniwersalną prawdę kondycji ludzkiej:

Odczarowani dawni bogowie przybierają postać bezosobowych mocy, powstają z grobów, dążą do zapanowania nad naszym życiem i ponownie zaczynają ze sobą odwieczną walkę. Sprostanie takiej powszedniości stało się jednak bardzo trudne dla człowieka współczesnego (...) Słabością jest bowiem, jeśli ktoś nie może spojrzeć w najsurowsze oblicze przeznaczenia epoki, w jakiej żyje.

Tymczasem los naszej kultury polega na tym, że znów staliśmy się tej prawdy świadomi, po tysiącleciu, w którym wspaniały patos etyki chrześcijańskiej rzekomo wyłącznie określał nasze postępowanie i zarazem nie pozwalał jej dostrzec (1998, s. 132).

Życie nowoczesne rozpada się – taki jest istotny sens Weberowskiego „odczarowania”. Logika *Aufhebung* i „luzowania” religii przez naukę, zgodnie z którą ta ostatnia miała stać się nowym, lepszym spoiwem życia w miejsce religii, załamuje się. W takim świecie możliwe jest albo błąkanie się po pustyni fatalistycznych, mechanicznych sił, albo owa *Opfer des Intellektes*, ofiara z intelektu i rzucenie się w „miliosiernie otwarte ramiona starych kościołów” (por. 1998, s. 139).

W swoim eseju Weber przeżywa w istocie typowy dla romantyków niepokój w obliczu życia pokawałkowanego, czegoś, co Hegel nazwał „złą nieskończonością”, a więc rozrastania się nieskończonego zbioru, w którym pojedyncze, skończone elementy naznaczone są owym „piętnem bezsensowności”, bo nie istnieje żadna sensowna całość, z którą skończoność mogłaby wejść w relację. Odstania się tu przed nami Weber nie jako romantyk, by tak rzec, „metodologiczny”, jakiego chciał widzieć w nim cytowany na początku Alvin Gouldner, czyli badacz skupiony na partykularnym, niepowtarzalnym charakterze historycznych „indywiduów”, ale romantyk egzystencjalny. W sfragmentaryzowanym życiu nowoczesnym swoją moc straciły nie tylko dawne formy religijne czy duchowe, dotąd nadające życiu charakter sensownej całości, straciło ją również niespodziewanie to, co miało je przewyciężyć i zastąpić zgodnie z oświeceniowym logosem: nauka i związany z nią etos. Z drugiej strony, nie widać u Webera romantycznego zwrotu ku przyszłości, nadziei na przemianę człowieka, dla której twórczym medium mogłaby być sztuka, jakaś nowa postać „poezji uniwersalnej” Friedricha Schlegla. Proroctwa, zwłaszcza wygłaszane

z katedr, budzą w nim raczej niechęć; jak zauważa, prawdziwego proroka „nie ma wśród nas”. Jedynym śladem nadziei bliskich tym, jakie mogli żywić romantycy na „poetyzację” rzeczywistości, zawiera wzmianka Webera zawarta w końcowej części *Nauki jako zawodu i powołania o „pozaświatowej domenie mistyki”* i „braterstwie bezpośrednich stosunków „jako tego, w czym mają szansę się przechować «najbardziej wysublimowane wartości»” (1998, s. 139). Nie sposób tu rozstrzygnąć, czy, jak chce biograf Joachim Radkau, jest to świadectwo Weberowskiego rozczarowania zachodnim aktywistycznym ascetyzmem, leżącym u podstaw bezdusznej maszyny kapitalizmu, i zwrotu ku umysłowości Wschodu z jej ukierunkowaniem na mistyczną kontemplację porządku rzeczy, które Weber podkreślał w swoich analizach hinduizmu i buddyźmu (por. Radkau 2011, s. 468–469). Można jednak widzieć w tym także odbłask romantycznego właśnie dążenia ku uwzniośleniu – i scaleniu na nowo – tego, co wydaje się beznadziejnie odczarowane i rozpadłe.

Simmel czyli nowoczesność ironiczna

Jeśli wspomniane wyżej motywy obecne u Webera – załamanie się logiki *Aufhebung* w relacji między religią a nauką, fragmentację życia na sfery z ich *Eigengesetzlichkeit*, autonomicznymi systemami reguł – zestawimy z przedstawianymi mniej więcej w tym samym czasie poglądami Simmela na temat nowoczesnej kultury i nowoczesnego życia, dostrzeżemy podobieństwa na tyle wyraźne, że każą myśleć o jakimś wspólnym źródle inspiracji. Motywem przewodnim i tezą niniejszych wywodów jest to, że owo źródło stanowi romantyzm. Przyjrzenie się argumentacji Simmela w aspekcie religii, nauki i ich relacji w trójkącie, którego trzeci wierzchołek tworzy pojęcie nowoczesnego życia (albo życia po prostu) pozwala jeszcze wyraźniej to źródło dostrzec.

Zacząć wypada od kwestii fragmentacji nowoczesnego życia, która u Webera przybiera dramatyczną postać i, jak wskazano wyżej, przekłada się bezpośrednio na pesymistyczną diagnozę deficytu sensu trapiącego odczarowaną nowoczesną jednostkę. Kiedy Simmel bodaj po raz pierwszy szkicuje to zagadnienie w *Filozofii pieniądza* (około roku 1900, a więc na długo przed tym nim temat *Eigengesetzlichkeit* pojawi się u Webera), przedstawia je w kategoriach bliskich Marksowi i jego koncepcji alienacji pracy, takiej, jaką znamy z *Manifestu komunistycznego* czy *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* (których wszakże sam Simmel znać nie mógł). Simmel przenosi niejako Marksowską diagnozę na węższe pole twórczości kulturalnej: efektem podziału pracy i specjalizacji jest swoista „nadprodukcja” w tej dziedzinie, przez którą kultura zaczyna tracić wszelki związek z podmiotowością jednostek, których ubogacaniu pierwotnie służyła. Pierwotny „ideał kultury”, wskazuje Simmel, polega na tym, że „kultywując rzeczy, tzn. zwiększając rozmiar ich wartości ponadto, co niósł ze sobą ich naturalny mechanizm, kultywujemy samych siebie” (1997, s. 422). Nadprodukcja wytworów w różnych sferach – estetycznej, etycznej, naukowej czy religijnej – powoduje jednak, że oba procesy „kultywacji”

rozchodzą się. „Kultura obiektywna” przestaje wzmacniać subiektywną integralność podmiotu, wręcz przeciwnie: zderzona z różnorodnością produkcji (i konsumpcji) w ramach poszczególnych sfer jednostka zaczyna mieć coraz większe poczucie fragmentaryczności i niekompletności własnego życia (1997, s. 430). W opublikowanym już po *Filozofii pieniądza* eseju o mentalności (albo duchowości – *Geistesleben*) mieszkańców wielkich miast Simmel zauważa z kolei, że taka „hipertrofia kultury obiektywnej” może u silniejszych, bardziej świadomych swej indywidualności jednostek wywołać „wściekłą niechęć” do nowoczesnego życia i jego różnych postaci (2006, s. 132).

Dla Simmla fragmentacja życia – zarówno jako ogólnego procesu, jak i w jego jednostkowych realizacjach – sama w sobie nie jest jednak niczym specjalnie dramatycznym, sięga bowiem samych podstaw doświadczenia, które po kantowsku pojmuję on jako relację między płynną treścią a formą, czy też formami (pluralizm tych ostatnich jest bowiem podstawową cechą wynikającą ze zróżnicowania życiowych aktywności). Esej, który wprost podejmuje temat charakterystycznie nowoczesnego rozbicia i fragmentaryczności, zaczyna się od znamiennej frazy: „Pogląd, że życie jest i zawsze będzie fragmentem, może powołać się na daleko głębsze uzasadnienia niż laments banalnego pesymizmu” (2006a, s. 319). Wyodrębnianie, różnicowanie i postępująca autonomizacja form życia jest dla Simmla istotą kultury, *leitmotivem* jego „socjologii formalnej”, analizowanym na wiele sposobów w niezliczonych tekstach. Formy, pierwotnie służebne wobec życia i pełniące w nim określone funkcje, usamodzielniają się i tworzą odrębne światy, obszary doświadczenia podporządkowane odrębnym ideałom: sztukę, naukę, religię, etykę itd. Wszystkie one, zauważa Simmel w cytowanym tu eseju o fragmentaryczności, dążą do abolutnego ogarnięcia całości możliwych treści życia, nigdy jednak realnie (na poziomie historycznej realizacji a nie czysto teoretycznego postulatu) nie są w stanie tego osiągnąć: nie istnieje wszechogarniająca sztuka, tak jak nie istnieje absolutnie kompletny świat religii czy naukowego poznania. „Idealna zupełność tych światów okupiona jest zawsze indywidualną jednostronnością w życiu historycznym i dlatego nie mogą one ogarnąć ogółu możliwych treści” (2006a, s. 330). Ponieważ żaden ze światów – nawet najbliższy nam świat potocznego doświadczenia – nie może być totalnością *sensu stricto*, jednostka żyjąc ma do czynienia z autonomicznymi obszarami, które nakładają się na siebie i istnieją w jej psychice właśnie jako swego rodzaju odłamki i fragmenty.

Podstawowym problemem nie jest tu – jak u Webera w eseju o nauce czy w *Zwischenbetrachtung* – możliwy spór czy konflikt między owymi domenami organizującymi, każda na swój sposób, ludzkie doświadczenie, np. spór między nauką a religią. Problemem nabierającym stopniowo w myśleniu Simmla znamion dramatyizmu, urastającym do „paradoksu, tak, a nawet tragedii” (2007, s. 42) kultury jest właśnie analizowana pierwotnie w kategoriach „alienacji” nieprzystawalność obiektywnych wytworów i subiektywnego ubogacenia, kształtowania i kultywowania podmiotowości, któremu miały one służyć. W przytaczanym tu eseju

o „tragedii kultury” Simmel pisze wprost o „złowieszczej samoistości” wytworów kultury wobec nurtu jednostkowego i zbiorowego życia, odwołując się przy tym do Marksowskiego konceptu fetyszyzmu towarowego (2007, s. 46).

Ten problem alienacji formy immanentnie związany z rozwojem kultury w dotychczasowych dziejach rozwiązywał do pewnego stopnia obowiązujący w każdym z kulturowych światów dialektyczny mechanizm wyłaniania się i znoszenia, *Aufhebung* form. Formy wyłaniały się z nurtu życia, trwały, a potem były odrzucane – to właśnie stanowiło, wskazuje Simmel „przedmiot historii w jej najszerszym sensie” (2007, s. 54):

W szybszym lub wolniejszym tempie siły życia powodują erozję raz powstałego tworu kultury; gdy tylko osiągnie on swój pełny rozwój, zaczyna pod nim formować się następny, którego przeznaczeniem jest, że po dłuższej lub krótszej walce zostanie zluźowany [*zu ersetzen bestimmt ist*] (2007, s. 54; por. 1922, s. 4).

Dialektyczna logika „luzowania” i zastępowania jednych form przez drugie zakłada się jednak czy raczej wyczerpuje w swej ostatecznej kulminacji. W nowoczesności niepokój związany z alienacją form prowadzi do wizji walki z formą jako taką, wizji jej ostatecznego zakwestionowania i zniesienia (po którym, w domyśle, żadna forma nie będzie już potrzebna). Nowoczesność to epoka „odczuwająca formy kultury w ogóle jako wyjałowiony grunt”, który należy odrzucić (2007, s. 55). Nieco podobnie zatem jak w analizowanym wcześniej eseju Webera ostatnim stadium „postępowej” logiki okazuje się zerwanie z samą zasadą ruchu i rozwoju oraz mniej lub bardziej świadomy protest przeciw niej. Nowoczesność występuje w imię swojej „bezforemności” i sama jest, wskazuje Simmel, bezforemna. Po epokach oświecenia i romantyzmu z ich ideami czy to uniwersalnej natury ludzkiej, czy geniuszu jednostkowego, dzisiejsza epoka usiłuje właściwie żyć „bez żadnej idei”, posługując się co najwyżej bezzałożeniowym z zasady pojęciem życia. We wszystkich właściwie domenach czy światach doświadczenia widać „namiętne pragnienie, aby nadać wyraz własnemu życiu, a pewność, że jest to rzeczywiście j e g o wyraz można prawdopodobnie pozyskać tylko wówczas, gdy jego częścią nie będzie coś przekazanego przez tradycję, coś trwałego” (2007, s. 62). W omawianym tu tekście o konflikcie nowoczesnej kultury, a także w eseju o wielkich miastach, Simmel sugeruje zresztą, że ta współczesna tendencja do bezzałożeniowości stanowi swego rodzaju skrajne wzmożenie (czy też doprowadzenie *ad absurdum*) romantycznego dążenia do oryginalności, odrębności, niepowtarzalności czy autentycznej osobowości (2007, s. 62, por. 2006, s. 132–134).

W autonomicznym królestwie nauki i poznania symptomem owej nowoczesnej „bezforemności” jest dla Simmela filozofia, która sama określa siebie mianem pragmatyzmu. Bunt przeciw zasadzie formy wyraża się w niej o tyle, że podważa ona i *de facto* likwiduje autonomię domeny poznania poprzez zakwestionowanie kluczowego dla niej i zarazem autonomicznego względem samej treści życia pojęcia prawdy. Prawda staje się w pragmatyzmie zależna od życia nie w sensie empirycznego sprawdzianu, który musi przejść, ale w sensie tego, że staje się ona kwestią

życiowej skuteczności subiektywnych wyobrażeń, które do prawdziwości претенdują. W ten sposób pragmatyzm odbiera poznaniu jego dawne roszczenie – bycia swobodnie unoszącym się królestwem, zarządzanym samoistnymi idealnymi prawami; teraz stanowi zatem uwikłany w życie element, karmiący się jego źródłami, kierowany całością i jednolitością swoich kierunków i celów, oraz legitymizowany wartościami leżącymi u jego [życia] podłoża (2007, s. 64).

W domenie religii analogiczny symptom tej nowoczesnej bezforemności stanowi wedle Simmla coś, co określa on mianem „mistycyzmu” (*Mystik*): obumieranie dawnych form religijnych nie jest już ich „znoszeniem” przez formy nowe. Zamiast tego następuje swego rodzaju ostateczne *Aufhebung*, gdy „ulega zniesieniu trwałość konturu, określoność granic religijnych form” (*die Festumrissenheit, die Grenzbestimtheit der religiösen Form aufgehoben ist*) (2007, s. 67; 1921, s. 24). W efekcie pojawia się „nieokreślona rozległość religijnego uczucia” (*unbestimmte Weite des religiösen Gefühls*), które próbuje ogarnąć nieskończoność jako nie tyle sferę boskości, co sam jej charakter, równie bezforemny jak skłaniające się ku niemu odczucie. Bezforemności religijnych dążeń podmiotu odpowiada w ten sposób bezforemność ich przedmiotu, co, jak sugeruje Simmel, nie tylko wyczerpuje prostą dialektykę treści (przeżycie religijne) i formy (dogmat) przedmiotów wiary, ale ujawnia wspólne źródło jej członów, którym jest ogólny proces życia:

Najgłębszy jednak kierunek rozwoju – może on być w sobie sprzeczny i wiecznie daleki od swojego celu lub nie – prze ku temu, jak mi się wydaje, aby twory wiary rozpuścić w religijnym *ż y c i u*, w religijności jako czysto funkcjonalnym łańdże wewnętrznego procesu życiowego (2007, s. 67).

W ten sposób Simmel przedstawia tu swój głębszy wgląd w naturę religii i religijności, stanowiący *leitmotiv* innych jego esejów na ten temat pisanych od lat 90. XIX wieku i tworzący jądro Simmlowskiej teorii – o w ogóle ile można mówić o czymś takim – religii (por. Motak 2013): religia (*Religion*) jako odrębny świat i domena doświadczenia jest wytworem specyficznego subiektywnego nastrojenia, jakie stanowi religijność (*Religiosität*). Złudzeniem jest mniemanie, że to metafizyczne przedmioty wiary generują określone uczucia, postawy i nastroje – jest dokładnie odwrotnie. Najzwięźlejš bodaj ujmuje to Simmel w eseju *Beiträge zur Erkenntnisstheorie der Religion* z 1901 roku: „Religia jest raczej wyłącznie subiektywną postawą człowieka poprzez którą kształtuje on jeden z aspektów owej całości stosunków, albo, być może, tylko subiektywną reakcją na rzeczywistość tej całości. To całkowicie ludzki sposób doświadczenia, wiary i postępowania [...]” (1901, s. 11–12). W eseju o konflikcie w nowoczesnej kulturze ujęte jest to nieco bardziej „metafizycznie”, w duchu filozofii życia, jaką Simmel ówczesznie wypracowywał, ale istota się nie zmienia. Jeśli zaś to nowoczesny mistycyzm, jak wskazuje Simmel, odsłania przed nami głębszą prawdę o powiązaniach religii i religijności, to znów jesteśmy blisko Weberowskiej *Nauki jako zawodu i powołania*: tam też nowoczesny proces intelektualizacji i odczarowania odsłaniał przed nami „fundamentalną prawdę”

o istnieniu nieporównywalnych, skonfliktowanych ze sobą porządków wartości. Nowoczesność nie tyle więc znosi, *hebt auf*, i „luzuje”, nie tyle jest kolejną zmianą warty wiecznego mechanizmu zmiany konceptów i form, co raczej, w całkiem niezamierzony sposób, zacina ów mechanizm, odsłaniając przy okazji to, co przezeń skrywane. Dla Webera to odsłonięcie oznacza dramatyczny kres iluzji dotyczących możliwości naukowego uporządkowania wartości i sensów. Dla Simmela jest zaś potwierdzeniem intuicji, że źródło wszystkiego leży gdzie indziej – w strumieniu życia, z którego na równi wywodzą się treści i formy.

Ale jest też coś jeszcze. Pisząc o nowoczesnym mistycyzmie Simmel zwraca uwagę na specyficzną, by tak rzec, ambicję, która się w nim przejawia, a która dotyczy statusu religijności w relacji do życia i poszczególnych światów doświadczenia, przyswajających na swoje potrzeby życiowe treści. Mistycyzm zawiera w sobie dążenie do uczynienia religijności najbardziej ogólnym, całościowym i bezpośrednim wyrazem (nie formą) życia. Chodzi w nim bowiem:

o religijność jako bezpośredni, zawierający w sobie wszelkie uderzenia pulsu życia, proces życia, o byt, nie o posiadanie, bycie pobożnym, o to, co – jeśli ma przedmioty – nazywa się wiarą, teraz jednak jest sposobem, w jaki realizuje się życie; nie chodzi o zaspokojenie potrzeb z jakiegoś zewnątrz – podobnie jak malarz ekspresjonistyczny nie zaspokaja swojej artystycznej potrzeby przez przytulenie się do jakiegoś zewnętrznego przedmiotu – ale poszukiwane jest tu ciągle życie w głębinach, gdzie ono nie rozłożyło się jeszcze na potrzebę i spełnienie, a zatem nie wymaga jakiegokolwiek „przedmiotu”, który dyktowałby mu określoną formę (2007, s. 68)¹.

Czy zatem nowoczesna „mistyczna” religijność staje się w istocie najbardziej fundamentalnym, totalnym wyrazem życia, „królestwem królestw” w relacji do innych form i światów doświadczenia – nauki, sztuki, etyki itd.? W każdym razie wydaje się ona w najbardziej wyrazisty sposób wskazywać potrzebę jakiejś nowej postaci dialektyki, która nie będzie postheglowską dialektyką hipostaz ducha, dialektyką opartą na pracy negatywności – negacji treści w formie, negacji starej formy przez napierającą treść itd. – lecz sięgającej właśnie w ową głęboką warstwę życia i operującej innymi kategoriami. Tę dialektykę, opartą m.in. na pojęciu autotranscendencji życia, Simmel zacznie szkicować w wydanych już pośmiertnie „rozdziach metafizycznych” zebranych pod wspólnym tytułem *Lebensanschauung* (1922, por. 2007a).

1 Jako że polski przekład tego kluczowego i zawilego ustępu jest nieco chwiejny, warto dla porządku przytoczyć tekst oryginału: „Hier aber steht Religiosität als ein unmittelbarer, jeden Pulsschlag einschliessender Lebensprozess in Frage, ein Sein, nicht ein Haben, ein Frommsein, das, wenn es Gegenstände hat, Glauben heisst, nun aber eine Art ist, wie das Leben selbst sich vollzieht, nicht eine Stillung der Bedürfnisse von einem Aussen her – wie der expressionistische Maler sein künstlerisches Bedürfniss nicht durch Anschmiegen an einem Aussengegenstand befriedigt – sondern es wird ein kontinuierliches Leben aus einer Tiefe heraus gesucht, in der es sich noch nicht in Bedürfniss und Erfüllung zerlegt hat und also keinen ‚Gegenstand‘ braucht, der ihm eine bestimmte Form vorschreibt” (1921, s. 26).

Wśród rozmaitych analizowanych tu motywów i elementów – takich jak „fragmentaryczny charakter nowoczesnego życia, powiązana z nim idea autonomicznych, podporządkowanych własnym celom „światów” doświadczenia, nowoczesne przełamanie dialektyki treści i formy, faktyczne odrzucenie tej ostatniej manifestujące się szczególnie wyraźnie w religijności, wreszcie zwrot ku głębszej dialektyce życia – zwłaszcza ten pierwszy, jak widzieliśmy w przypadku Webera, ma głębszy związek z romantyzmem, będąc swego rodzaju repetycją romantycznego niepokoju. Fakt, że u Simmla owa fragmentaryczność – mniej dramatyczna niż Weberowski „politeizm” sfer życia i powiązanych z nimi wartości – ma związek z ideą autonomicznych światów czyni ten dług wobec romantyków jeszcze wyraźniejszym. U tych ostatnich – dobrym przykładem jest tu przytaczany już wcześniej Friedrich Schlegel – idea fragmentu i fragmentaryczności związana jest z całą konstelacją idei z pogranicza estetyki i etyki: koncepcją „poetyzacji” i estetyzacji egzystencji, swego rodzaju zbawczą funkcją „poezji uniwersalnej” i wyobraźni, wreszcie konceptem ironii (Schlegel 2000, s. 119 i nast.; por. Warchała 2007, s. 108–109). Fragment jako estetyczna i myślowa forma z jednej strony odzwierciedla refleksyjny aspekt nowoczesnego życia, które nie może już być „naiwną” (w terminologii Schillera – por. 1972) całością, ale mimo wszystko, na swój negatywny i ironiczny sposób, do jakiejś nieobecnej totalności odsyła (por. Lacoue-Labarthe i Nancy, 1978). Z drugiej strony, romantyczny fragment ze swoją „niezrozumiałością” (*Unverständlichkeit* – jedna z kluczowych Schleglowskich kategorii) ma – jak podkreślają Peter Szondi (1964) czy Karl-Heinz Bohrer (2003) – funkcję jednocześnie eschatologiczną i apokaliptyczną: totalność, do której odsyła fragment-jako-odprysk, jest też absolutem w sensie religijnym, obecnym zawsze negatywnie; zarazem fragment jako całość sama dla siebie stanowi swego rodzaju apokaliptyczne mikrowydarzenie, emblemat, alegorię czy hieroglif boskości. Simmlowska koncepcja fragmentaryczności, choć nie ma jawnie profetycznych ambicji, również pragnie być nie tylko teoretycznym ujęciem życia nowoczesnego, rozpiętego między wieloma „absolutami” czyli autonomicznymi dziedzinami doświadczenia, ale też, za sprawą świadomie stosowanej impresyjnej formy, cały czas wykonuje niejako ruch odniesienia do totalności, którą w końcu okazuje się samo życie.

Bardziej istotne z punktu widzenia problematyki niniejszego tekstu – a więc relacji między religią a nauką – jest jednak pokrewne wobec Simmlowskiej „filozofii fragmentu” zagadnienie autonomicznych światów doświadczenia i „powinowactwo z wyboru”, jakie łączy Simmla w tym zakresie z innym romantycznym autorem, czyli Friedrichem Schleiermacherem. W swojej książce o Simmlowskiej teorii religii Dominika Motak, opierając się na sugestjach niemieckich badaczy, interesująco szkicuje pewne podobieństwa między dwoma autorami, jest to jednak zaledwie szkic obszernego zagadnienia, mamy tu bowiem w istocie do czynienia z myślową współzależnością na bardzo głębokim i istotnym poziomie (por. Motak 2013, s. 187–188). Systematyczna równoległa lektura Schleiermacherowskich młodzieńczych *Mów o religii* oraz esejów Simmla poświęconych teje byłyby niezmiernie interesującym

zadaniem, którego oczywiście nie możemy tu podjąć, zadowolając się jedynie zasygnalizowaniem pewnych jej kierunków.

Przede wszystkim Simmel, tak jak Schleiermacher, zмага się z filozofią krytyczną Kanta (w przypadku Simmela dochodzi tu jeszcze „pośrednik” w postaci neokantyzmu), z fundamentalnym dla niej podziałem na „królestwo wolności”, czyli domenę etyki i filozofii praktycznej i „królestwo konieczności”, a więc domenę czystego rozumu teoretycznego. W tym podziale religia, zamknięta „w granicach samego rozumu” zostaje de facto przypisana do etyki, stając się niejako jej pomocniczą domeną. Schleiermacher uznając zdobycze kantowskiej filozofii w relacji do tradycyjnej metafizyki i teologii stara się jednak „wywalczyć” autonomiczną sferę dla religii, nie godząc się na jej redukcję ani do sfery czystego poznania teoretycznego, ani do rozumu praktycznego. Religia to dla niego *Anschauung und Gefühl*, „ogląd i uczucie” – ogląd nieskończonego wszechświata i uczucie zależności wobec niego, które zostaje w ten sposób pobudzone (1995, s. 73; por. 1958, s. 22). Tak zdefiniowana religia jest wedle Schleiermachera nie tylko niezależna od metafizyki i etyki, nie wchodząc z nimi w kolizję, ale jej domena wydaje się też bardziej fundamentalna, wychodząc niejako poza ograniczenia charakterystyczne dla obu pozostałych dziedzin. Schleiermacher nie godzi się na powrót do przedkantowskiej ontoteologii – stąd *Anschauung*, jedno z fundamentalnych pojęć z Kantowskiego słownika, konotujące aktywną rolę rozumowych apriorycznych kategorii – ale nie chce też iść drogą bezpośrednich spadkobierców kantyzmu, czyli idealistów, czyniących z wszechświata, jak sam to ujmuje, za ledwie „zwykłą alegorię” – stąd *Gefühl*, pasywne odczucie zależności, które w Kantowskiej ortodoksji mogłoby być uznane za element „patologiczny” (1995, s. 74–75). Simmel w pewnym sensie przechodzi tę samą drogę krytycznego przetrwania kantyzmu – najbardziej bodaj efektywny pojedynczy rezultat tych wysiłków zawiera czwarty rozdział *Lebensanschauung*, gdzie podjęta zostaje brawurowa (i jakże romantyczna z ducha...) próba „przestawienia Kanta z głowy na nogi” i uczynienia czymś jednostkowym Kantowskiego uniwersalnego prawa moralnego, ale spektrum tych wysiłków jest znacznie większe: sama koncepcja autonomii światów doświadczenia, wizja odrębności świata religijnego wobec świata naukowego poznania, wreszcie wspomniana już wyżej i pochodząca z eseju o konflikcie w nowoczesnej kulturze delikatna sugestia, że – wbrew Kantowskiemu redukcjonizmowi, ale całkiem w zgodzie z intuicją młodego Schleiermachera – religijność jako forma organizacji doświadczenia schodzi w istocie najgłębiej, do owego *jeden Pulsschlag einschliessender Lebensprozess*, „procesu życia zawierającego w sobie każde uderzenie pulsu życia”.

Po drugie, jedną z najbardziej charakterystycznych cech myślenia o religii, które reprezentują na równi Schleiermacher i Simmel, jest swego rodzaju deprecjacja obiektywnych „przedmiotów wiary”, takich jak Bóg, w genetycznym porządku powstawania tego, co religijne. Przedmioty te stają się w zasadzie drugorzędnymi symbolami, kwestią „fantazji” – jak zauważa explicite Schleiermacher – tego, kto

dokonuje oglądu. W terminologii Simmla są one stopniowo (i bynajmniej nie nieuchronnie) obiektywizującymi się formami dla treści doświadczenia wszechświata. Religijność to przede wszystkim kwestia subiektywnego nastrojenia, a religia jako odrębny świat obiektywnych przedmiotów jest przez nią wytwarzana w procesie historycznego rozwoju, wskazuje Simmel, ale pisząc to, powieliła w dużej mierze „subiektywistyczną” argumentację Schleiermachera z *Mowy drugiej*, za którą zresztą ten ostatni był potem surowo piętnowany choćby przez Karla Bartha. Elementem religijnego oglądu wszechświata, argumentuje Schleiermacher, może stać się właściwie wszystko, liczba możliwych oglądów (i objawień) jest więc właściwie nieograniczona (1995, s. 112 i nast.). U Simmla znajdujemy podobną w gruncie rzeczy intuicję, gdy stwierdza on, że subiektywne nastrojenie, jakim jest religijność, może odnajdywać religijne elementy w niemal każdej międzyludzkiej relacji i jeśli chcemy odnaleźć sens tego, co religijne, w pierwszej kolejności musimy pochylić się nad „międzyludzkimi stosunkami, które same w sobie nie są religią”, nad „różnorodnymi związkami”, w których „religijne uczucia i impulsy” stanowią „współdziałający element” (1898, s. 113).

Po trzecie wreszcie, Schleiermacher sterując między przedkantowską metafizyką a pokantowskim idealizmem określa swoje myślenie jako „wyższy realizm”, za patrona takiego stanowiska uznając Spinozę: „Ofiarujcie wraz ze mną kędzior cieniom wielkiego, odepchniętego Spinozy! Przenikał go wielki duch świata, nieskończoność była jego początkiem i końcem [...]; był On pełen religii i pełen świętego ducha [...]” (1995, s. 76). Naraziło go to zresztą na oskarżenia o ukryty ateizm, z którym – po sławnym *Pantheismusstreit* toczonym w Niemczech pod koniec XVIII w. – filozofia Spinozy była kojarzona. Od Kanta do Spinozy – czy droga Simmla nie wygląda, przy wszystkich różnicach, w gruncie rzeczy dość podobnie: od kantowskiego „formalizmu” do totalizującej *Lebensphilosophie*, w której życie jawi się niczym odpowiednik Spinozjańskiej *substantia*, będącej zarazem Bogiem i naturą?².

2 Podobnych punktów styecznych, momentów ujawnienia się intelektualnych powinowactw z wyboru jest rzecz jasna między Simmlem a Schleiermacherem więcej, dotyczą one rozmaitych aspektów religii i religijności. Choćby wspomniana przez niemieckiego teologa w *Mowie drugiej* „ludzkość” jako pierwsza „forma” wszechświata i jego oglądu („aby oglądać świat i mieć religię, człowiek musi najpierw znaleźć ludzkość [...]” – 1995, s. 93), którą nie trudno zestawzić z „durkheimowskim” poglądem Simmla, że jednym z istotnych źródeł religii jako specyficznej tonacji czy nastrojenia jest percepcja ogólnoludzkiej i społecznej jedności (por. np. 1912, s. 42 i nast.). Interesujące byłoby także porównanie przytaczanego wyżej passusu z *Konfliktem nowoczesnej kultury* dotyczącego natury religijności, która ma wyrażać życie w jego pierwotnym niezróżnicowaniu, jeszcze przed podziałem na podmiot i przedmiot, ze sławną „sceną miłosną” z *Mowy drugiej*, która opisuje moment oglądu jako ulotną chwilę absolutnej prerefleksyjnej jedności oglądu i uczucia: „Spoczywam na łonie nieskończonego świata; jestem w tej chwili jego duszą, albowiem czuję wszystkie jego siły i jego nieskończone życie jako swoje własne [...]. Ten moment jest najwyższym rozkwitem religii” (1995, s. 86).

Uwaga końcowa

Myślowy eksperyment polegający na tym, by – podchwytując i rozwijając spostrzeżenia Alvina Gouldnera – zarówno Webera jak i Simmla potraktować jako do pewnego stopnia spadkobierców romantyzmu, wydaje się mieć kilka zalet. W odniesieniu do pierwszego z autorów pozwala lepiej zrozumieć pewne osobliwości jego myślenia – te, na które zwraca uwagę Friedrich Tenbruck w kontekście eseju o nauce jako zawodzie i powołaniu, i inne: tęsknotę za harmonią i „etyką braterstwa”, krytykę nowoczesnego życia i jego fragmentacji (przeprowadzaną w dodatku mocno „uteologicznionym” językiem), specyficzną wizję historii, krytykę ascetyzmu jako dominującej na Zachodzie formy religijności itd. Umieszczenie tych specyficznych cech na szerszym tle, obejmującym nie tylko, dajmy na to, pozytywizm, neokantyzm, myśl Nietzschego i Marksa, ale też motywy i niepokoje przełomu XVIII i XIX wieku, ukazuje Webera jako myśliciela uniwersalnego, który ze swoją socjologią przynależy – na równi z Schillerem, romantykami czy Heglem – do tego, co Jürgen Habermas nazywa „filozoficznym dyskursem nowoczesności”, a co jest próbą ujęcia w uniwersalnej narracji doświadczenia bądź przeżycia *modernitas* z jej nadziejami, niepokojami i porażkami (por. Habermas 2000).

W przypadku Simmla paralele z niemiecką *Frühromantik* są jeszcze wyraźniejsze, niemal niemożliwe do pominięcia, zwłaszcza gdy chodzi o kwestię relacji między formami i „światami” doświadczenia, takimi jak religia, poznanie naukowe czy etyka. Simmlowska wizja życia nowoczesnego jako życia sfragmentaryzowanego podchwytuje nie tylko treść, ale i formę refleksji zapoczątkowaną przez wczesny romantyzm, kontynuując tę refleksję w nowych warunkach rzeczywistej specjalizacji i profesjonalizacji dyskursów należących do poszczególnych światów doświadczenia. Pójście „tropem romantycznym” w interpretacji Simmla pozwala też, jak się wydaje, lepiej zrozumieć impresyjny, po Schleglowsku „ironiczny” charakter jego własnego pisarstwa, niechęt do ostatecznego wiązania się z którymkolwiek z dyskursów (filozofia, socjologia, antropologia, historia kultury), podobnie jak i końcowy „spinozjański” zwrot ku metafizyce życia.

Bibliografia

- Aron R. (1968). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Berger P.L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.
- Bohrer K.-H. (2003). *Niemiecki romantyzm i rewolucja francuska*. W: *Absolutna terażniejszość*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 5–32.
- Derrida J. (1997). *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek. W: *Pismo filozofii*. Kraków: Inter esse, s. 129–160.
- Gouldner A. (1973). *Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science*. W: *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*. London: Penguin, p. 323–366.

- Habermas J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz. Kraków: Universitas.
- Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. (1978). *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Seuil.
- Motak D. (2013). *Między transcendencją a immanencją. Religia w myśli Georga Simmla*. Kraków: Libron.
- Radkau J. (2011). *Max Weber. A Biography*, przeł. P. Camillier. London: Verso.
- Schlegel F. (2000). *Rozmowa o poezji*, przeł. J. Ekier. W: T. Namowicz (red.), *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*. Wrocław-Warszawa: Ossolineum, s. 119–191.
- Schleiermacher F. D.E. (1958). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Felix Meiner.
- Schleiermacher F.D.E. (1995). *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk. Kraków: Znak.
- Simmel G. (1898). Zur Soziologie der Religion, *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9. Jg. 1898, s. 111–123.
- Simmel G. (1901). Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Band 119, Heft 1, Leipzig 1901, [online]: <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1901/religion.htm>, dostęp 15 marca 2020.
- Simmel G. (1912). *Die Religion*. Frankfurt a. Main: Rütten & Loening.
- Simmel G. (1921). *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*. München und Leipzig: Duncker und Humblot.
- Simmel G. (1997). *Filozofia pieniądza*, przeł. A. Przyłębski. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Simmel G. (2006). *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, przeł. M. Łukasiewicz. W: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 114–133.
- Simmel G. (2006a). *Fragmentaryczny charakter życia. Z wstępnych studiów metafizycznych*, przeł. M. Łukasiewicz. W: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 319–336.
- Simmel G. (2007). *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, przeł. W. Kunicki. W: *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Kraków: WUJ, s. 53–71.
- Simmel G. (2007a). *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Szondi P. (1964). *Friedrich Schlegel und die romantische Ironie. Mit einer Beilage über Tiecks Komödien*. W: *Satz und Gegensatz*. Frankfurt a. Main: Insel, s. 5–24.
- Tenbruck F. (1992). *The Problem of Thematic Unity in the Work of Max Weber*. W: P. Hamilton (ed.) *Max Weber: Critical Assessments 1*. London-New York: Routledge, vol. 1, s. 232–263.
- Warchał M. (2007). Religia romantyczna. Kilka głównych wątków. *Kronos* 1, s. 89–115.
- Weber M. (1984). *Etyka gospodarcza religii światowych*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski. Warszawa: Książka i Wiedza, s. 111–152.
- Weber M. (1998). *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel. W: *Polityka jako zawód i powołanie i inne pisma*, Z. Krasnodębski (red.). Warszawa-Kraków: Znak-Fundacja Batorego, s. 111–140.
- Weber M. (2002). *Wissenschaft als Beruf*. W: *Schriften 1894 – 1922*. D. Kaesler (hsg.). Stuttgart: Kröner, s. 474–511.

Weber M. (2015). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. D. Lachowska. Warszawa: WUW.

Weber M. (2016). *Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Neuausgabe der ersten Fassung von 1904-05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920*. K. Lichtblau und J. Weiss (hsg.), Berlin: Springer.

Weber and Simmel on religion and science (with constant reference to Romanticism)

Abstract

The paper deals with selected themes related to the issue of religion and science in the writings of Max Weber and Georg Simmel. Taking up and elaborating on Alvin Gouldner's argument it is German Romanticism with its characteristic attitude towards religion which is taken as a reference point common for both authors. In the first part of the paper a more profound analysis of Weber's Science as a Vocation essay has been attempted, whereas the second part is devoted to a necessarily more cursory discussion of a few Simmel's essays dealing with religion and religiosity. The discussion is focused on Simmel's relation with the Romantics, esp. the young Friedrich Schleiermacher.

Keywords: Max Weber, Georg Simmel, Romanticism, sociology of religion

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 12 (2020), vol. 1, p. 54–68

ISSN 2081–6642

DOI 10.24917/20816642.12.1.3

Grzegorz Chrzanowski OP

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Pluralizm jako wyzwanie dla teologii i filozofii religii¹

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie dyskusji w obrębie teologii i filozofii religii na temat pluralizmu religijnego. W obliczu przemian dokonujących się w naszej epoce w obrębie religii teoria sekularyzacji jest coraz częściej podważana. Świat się nie tyle sekularyzuje co podlega procesowi pluralizacji. Zjawisko to jest wyzwaniem dla myśli religijnej. W debacie na temat stosunku chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich przyjmuje się istnienie trzech paradygmatów: ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu. Choć pluralizm jest stanowiskiem, które zdobywa popularność jednak przyjęcie go prowadzi do istotnych korekt doktryny chrześcijańskiej. Jedną z najpoważniejszych jest odejście od wiary w zjednoczenie człowieczeństwa i bóstwa w osobie Chrystusa. Oznacza to jednak odejście od najważniejszego elementu tożsamości chrześcijańskiej. W konsekwencji mamy do czynienia z nieusuwalnym napięciem rodzącym się gdy rozpatrujemy tradycję religijną od wewnątrz, z perspektywy wyznawcy oraz z zewnątrz, z perspektywy Innego. Ponieważ napięcie to jest stałym elementem życia religijnego postulowanym rozwiązaniem jest praktyka dialogu międzyreligijnego i etyka umiaru.

Słowa kluczowe: filozofia religii, pluralizm, inkluzywizm, ekskluzywizm, Bóg, zbawienie

Pluralizacja świata religii

Według *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* André Lalande'a (1985, s. 783) pluralizm jest to „doktryna, według której świat złożony jest z wielu bytów, które są indywidualne, niezależne i nie powinny być uznawane za proste modusy lub fenomeny jednej i absolutnej rzeczywistości”. Przeciwnieństwem pluralizmu jest monizm, według którego rzeczywistość daje się sprowadzić do jednej zasady konstytutywnej. Dla monizmu wszystkie byty są niesamoistne i są przejawami jednej substancji. Przykładami stanowiska pluralistycznego w metafizyce są m.in. koncepcje Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Gottfrieda Leibniza, Williama Jamesa.

¹ Artykuł niniejszy jest zmodyfikowaną wersją artykułu, który ukazał się w języku francuskim (*Le Pluralism*, w: L. Lemoine, E. Gaziaux, D. Müller, *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Cerf, Paris 2013)

Oczywiście rzeczownik „pluralizm” lub przymiotnik „pluralistyczny” może być odniesiony oprócz metafizyki także do etyki, religii i sztuki, a nawet do niemal każdej sfery ludzkiego życia w której mamy do czynienia z samoistnością, wielością i zróżnicowaniem.

W społeczeństwie nowoczesnym i w świadomości człowieka nowoczesnego pluralizm nabrał szczególnego znaczenia w sferze światopoglądu i religii. Zdaniem amerykańskiego socjologa Petera Bergera jeszcze w drugiej połowie dwudziestego wieku w naukach społecznych przeważał pogląd, że każde społeczeństwo w procesie modernizacji musi pokonać serię określonych etapów, wśród których sekularyzacja należy do najważniejszych (2005, s. 147–172). Teoria sekularyzacji głosiła, że im bardziej nowoczesne staje się społeczeństwo, tym mniej jest religijne. Jednak w ciągu kilku minionych dziesięcioleci rzeczywistość sfalsyfikowała tę teorię: współczesny świat nie tylko się systematycznie nie sekularyzuje, ale stał się również sceną dynamicznego rozwoju życia religijnego w wielu częściach świata.

Teoria sekularyzacji w jednym się nie pomyliła: modernizacja relatywizuje i podważa przekonania i wartości dawniej uznawane za oczywiste. Błędne okazało się jednak założenie, że ten proces nieuchronnie doprowadzi do zaniku religii. Z dzisiejszej perspektywy widać, że błąd ten wynikał ze zwykłego pomieszania dwóch pojęć, a mianowicie sekularyzacji i pluralizacji. Nowoczesność niekoniecznie się sekularyzuje, ale na pewno pluralizuje, uważa Berger (Berger, Zijderveld, s. 17–37).

Nowoczesność rodzi pluralizm niosąc szybką urbanizację wymuszającą na różnych grupach społecznych intensywne kontakty. Podobne konsekwencje wiążą się z niespotykanym wcześniej nasileniem międzynarodowych migracji i podróży oraz dostępnością nowych technologii takich jak, telewizja i Internet. Globalizacja jest realnym zjawiskiem stanowiącym uwieńczenie procesu modernizacji, który rozpoczął się od wypraw wielkich odkrywców i wynalezienia prasy drukarskiej. Technologie informacyjne epoki globalizacji zaniósł, wraz z wiedzą o innych kulturach i modelach życia, dynamikę pluralizującej nowoczesności do prawie wszystkich zakątków świata.

Konsekwencje pluralizmu są bardzo widoczne w przypadku religii. Ponieważ coraz szersze obszary życia tracą swoje dawniej niekwestionowalne normy, jednostka musi się zastanowić nad alternatywnymi normami, które stały się dostępne i dokonać spośród nich wyboru. Modernizację można określić mianem przejścia od kondycji losu do kondycji wyboru. Wyboru, który dotyczy decyzji albo o zaangażowaniu się w życie religijne religii albo o przyjęciu stanowiska niereligijnego czy też decyzji o pozostaniu przy wyznawanej religii.

W społeczeństwie nowoczesnym człowiek stoi w obliczu konieczności wyboru, który Berger określił mianem „heretyckiego imperatywu” (1979). Słowo „herezja” pochodzi od greckiego słowa *hairein*, co znaczy wybierać. Tradycyjnie rozumiany heretyk to ktoś, kto kwestionuje autorytet, dokonuje wyboru części wierzeń, odmawia zaakceptowania tradycji w całości. W społeczeństwie premodernistycznym istniał świat religijnej pewności dlatego herezja była zjawiskiem marginalnym.

W społeczeństwie nowoczesnym przeciwnie istnieje świat religijnej niepewności, dlatego dla człowieka żyjącego w społeczeństwie nowoczesnym pluralizm tworzy sytuację, w której wybieranie staje się koniecznością.

Historyczna świadomość pluralizmu religijnego jako stałego i nieusuwalnego elementu dziejów świata i religii zmusza teologów i filozofów religii do przemyślenia jedyności chrześcijaństwa, które postrzegane z zewnątrz jest po prostu jedną z wielu religii świata. Pytanie, które się nasuwa brzmi: czy w oparciu o istniejący faktycznie pluralizm religijny możemy zacząć traktować wielość religii jako zamysł Boży, którego ostatecznego znaczenia nie jesteśmy jeszcze w stanie do końca pojąć. Innymi słowy czy uprawnione jest przejście od pluralizmu religijnego *de facto* do pluralizmu religijnego *de iure* jako zamysłu Bożego oraz koniecznego kontekstu teologii i filozofii religii. Nie potrafimy odpowiedzieć na to pytanie w sposób jednoznaczny, ale z pewnością możliwe jest przyjęcie ostrożnego stanowiska, które wyraził francuski teolog Claude Geffré. Jego zdaniem dopuszczalne jest uznanie, iż wielość tradycji religijnych nie jest jedynie skutkiem obciążonego winą ludzkiego zaślepienia. Byłoby tak, gdyby pluralizm miał pewnego dnia ustąpić miejsca triumfującemu chrześcijaństwu jako jedynej religii (Geffré s. 96).

Teologia religii

Chrześcijańska teologia religii stawia sobie za cel rozwiązanie problemów wywołanych przez konsekwencje pluralizmu religijnego. Właściwym tematem teologii religii jest soteriologiczna wartość religii niechrześcijańskich jako pewnych struktur społecznych, kulturowych i historycznych, a nie tylko klasyczny problem możliwości zbawienia poszczególnych niechrześcijan. Zdaniem Geffré nie wystarczy przywołać zasadę prawnego sumienia, która dopuszcza usprawiedliwienie człowieka w przypadku niezawinionej ignorancji i zaklasyfikować wyznawców innych religii do ogólnej kategorii niewierzących. Trzeba badać inne religie w ich historycznej pozytywności i zastanowić się czy zawierają w sobie wartości zbawcze. Teologia religii jest więc dyscypliną teologiczną, która w świetle objawienia i za pomocą rozumu pyta o teologiczne znaczenie faktu pluralizmu religijnego. Czy pluralizm religijny jest fenomenem niepożądanym, stanowiącym jedynie przeszkodę w rozpowszechnianiu chrześcijaństwa? Czy też jest czynnikiem pozytywnym, świadectwem wielkiej hojności, z jaką Bóg objawił siebie ludzkości oraz znakiem różnorodnej odpowiedzi, jakiej ludzie udzielili w obrębie różnych kultur na objawienie się Boga?

Dokument międzynarodowej komisji teologicznej, komisji eksperckiej współpracującej w Kościele katolickim z Kongregacją Nauki Wiary, wyznacza chrześcijańskiej teologii religii trzy zadania: 1) chrześcijaństwo winno starać się o zrozumienie i ocenę samego siebie w kontekście wielości religii oraz zastanowić się nad prawdą i powszechnością, do których rości sobie prawo; 2) teologia religii ma szukać sensu, funkcji i wartości religii w historii zbawienia; 3) teologia religii ma badać konkretne religie i konfrontować je z treścią wiary chrześcijańskiej (Ledwoń, Pęk 1999, s. 13).

Paradygmaty w teologii religii

Powszechnie uważa się, iż punktem wyjścia w refleksji nad religiami niechrześcijańskimi powinien być fragment z listu św. Pawła do Tymoteusza: « [Bóg], pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich ». (1 Tm 2,4–6).

Dwa aksjomaty: powszechna wola zbawcza Boga i prawda o jedynym pośredniku między Bogiem a człowiekiem, Jezusie Chrystusie, stanowią z jednej strony punkt wyjścia refleksji, z drugiej jedną z najpoważniejszych wewnętrznych sprzeczności teologii religii. Czy powszechna wola zbawcza może rzeczywiście skutecznie objąć wszystkich ludzi poprzez jedno pośrednictwo Jezusa Chrystusa? Najczęściej można spotkać podział stanowisk teologicznych na trzy paradygmaty według których uprawiana jest teologia religii: paradygmat ekskluzywistyczny, paradygmat inkluzywistyczny i teologia pluralistyczna (Latourelle, Fisichella 1992, s. 1120–1134).

Paradygmat ekskluzywistyczny

Zwolennicy przedstawianego stanowiska kładą nacisk na dosłowne rozumienie starożytnej formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Zbawienie dokonało się w Jezusie Chrystusie, jedynym Pośredniku i dostępne jest jedynie w Kościele. Jeden ze współczesnych ekskluzywistów, ewangelicki teolog i były wykładowca na Tokyo Christian University, Harold A. Netland wymienia cztery podstawowe twierdzenia chrześcijańskiego ekskluzywizmu: (a) Jezus Chrystus jest jedynym Wcieleniem Boga, w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem; (b) tylko dzięki osobie i dziełu Jezusa Chrystusa możliwe jest jakiegokolwiek zbawienie; (c) Biblia jest jedynym zapisanym objawieniem Boga, a zatem jest prawdziwa i posiada charakter autorytatywny; (d) gdziekolwiek twierdzenia innych religii są niezgodne z prawdami Pisma Świętego powinny być odrzucone jako fałszywe. Stanowisko to jest określone jako „słaby ekskluzywizm” (*weak exclusivism*), ponieważ nie odrzuca jako fałszywych tych doktryn innych religii, które są spójne z doktryną chrześcijańską. Obok słabego ekskluzywizmu istnieje także „mocny ekskluzywizm” (*strong exclusivism*), który wszystkie religijne fenomeny nie znajdujące oparcia w Biblijnym fundamencie postrzega jako dzieło szatana lub demonów (Netland 1981, s. 34).

U początków paradygmatu ekskluzywistycznego znajdujemy teologię Karla Bartha (Gibellini 1994, s. 586–587). Protestantcki teolog w swoim *Liście do Rzymian* opublikowanym w 1922 roku, w okresie tworzenia teologii dialektycznej wypowiada się negatywnie na temat religii, w swoim mniemaniu demaskując jej istotę. Religia jest wyrazem odwiecznego marzenia grzesznego człowieka, aby stać się jak Bóg oraz dążeniem do samousprawiedliwienia. Tymczasem usprawiedliwienie jest dla człowieka rzeczą niemożliwą bez Boga, „jest niemożliwością, która jest możliwa jedynie w Bogu”.

Nieco później w drugim tomie *Die Kirchliche Dogmatik* Barth szczegółowo omawia relacje między religią a objawieniem. Objawienie i religia nie są pojęciami porównywalnymi: objawienie dotyczy Boga i jego wolnego działania wobec człowieka, religia dotyczy człowieka i jest jednym z przejawów jego życia i działania. W objawieniu Bóg mówi do człowieka, a człowiek otwiera się na Boga w posłuszeństwie wiary; w religii przeciwnie, to człowiek mówi i wyrusza na poszukiwanie prawdy swojej egzystencji. Objawienie daje nam kryteria do oceny rzeczywistości, w tym także religii. Czym jest zatem religia? Religia jest niewiarą. Nie jest właściwą odpowiedzią na objawienie Boga w Chrystusie, jest pokusą samousprawiedliwienia i samoodkupienia człowieka.

Karl Barth ilustruje swoją tezę za pomocą dwóch przeciwstawień. Po pierwsze w objawieniu to Bóg mówi, a człowiek otwiera się na niego w wierze. W religii to człowiek mówi, próbując odczytać prawdę bytu. Po drugie objawienie jest nie tylko słowem Bożym, przez które dał się On poznać człowiekowi, ale jednocześnie aktem łaski, przez który dokonuje się pojednanie Boga i człowieka. Określenie religii jako niewiary obejmuje także chrześcijaństwo w jego wymiarze ludzkim i jako fenomen historyczny. Skoro jednak chrześcijaństwo jest religią określoną przez objawienie, skoro jest „religią objawienia”, można stwierdzić, uważa Barth, że chrześcijaństwo jest prawdziwą religią.

Paradygmat inkluzywistyczny

Ujęcie inkluzywistyczne dąży do wypracowania stanowiska zdolnego utrzymać jednocześnie twierdzenie o jedynym pośrednictwie Jezusa Chrystusa i powszechnej woli zbawczej Boga. Także poza chrześcijaństwem Bóg może udzielić ludziom swojej zbawczej łaski, by posłużyć się współczesnymi słowami dekretu *Vaticanum II*, „wiadomymi tylko sobie drogami” (*Ad Gentes*, 7). Nieprzypadkowo przywołany w tym miejscu został Sobór Watykański II. W dokumentach soborowych sformułowano podstawowe idee związane z teologią religii i niewątpliwie paradygmat inkluzywistyczny jest najbardziej rozpowszechniony wśród teologów katolickich (Kubacki 2005, s. 31–117).

Wśród współczesnych teologów do przedstawicieli paradygmatu inkluzywistycznego należy między innymi Karl Rahner, twórca teorii anonimowego chrześcijaństwa. Przedstawił ją w formie czterech tez w 1961 roku w artykule *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie* (D’Costa 1986, s. 80–117).

Teza pierwsza: chrześcijaństwo jest religią absolutną. Pierwsza teza wykazuje zbieżność z poglądami ekskluzywistów. Chrześcijaństwo pojmuje samo siebie jako religię zwróconą do wszystkich ludzi, religię, która nie może uznać obok siebie żadnej innej religii jako równej. Jednakże fakt, że Ewangelia jest skierowana do wszystkich ludzi nie może być rozpatrywany w izolacji od historycznej i egzystencjalnej sytuacji konkretnych osób. Oceniając inne religie należy przemyśleć, kiedy i czy rzeczywiście ich wyznawcy spotkali się z prawdziwie egzystencjalnym

wezwaniem, dokonanym przez religię absolutną w historycznie doświadczalnej postaci.

Teza druga: każda religia zawiera ślady łaski. Do momentu, gdy Ewangelia rzeczywiście wkroczy w historyczną sytuację jednostki, religia niechrześcijańska zawiera nie tylko elementy naturalnego poznania Boga, zmieszane niekiedy z ludzką nieprawością wynikającą z grzechu, lecz także składniki nadprzyrodzone, owoce łaski udzielonej przez Boga. Z tego powodu religia niechrześcijańska może być uznana jako religia uprawniona. Rahner nie neguje możliwości istnienia w religiach zarówno teoretycznych jak i praktycznych błędów. Jednocześnie jednak jest zdania, że Ewangelia nie usprawiedliwia całkowicie pesymistycznej wizji religii niechrześcijańskich.

Teza trzecia: każdy człowiek jest anonimowym chrześcijaninem. Trzecia teza Rahnera wynika z drugiej i dotyczy problemu misji. Głoszenie Ewangelii nie przekształca w chrześcijanina kogoś całkowicie opuszczonego przez Boga, ale przekształca chrześcijanina anonimowego w chrześcijanina faktycznego, świadomego swojej wiary i wyrażającego tę wiarę w Kościele. Oznacza to, iż niechrześcijanin mógł już wcześniej przyjąć Bożą łaskę do swojego serca, na przykład przez bezinteresowną miłość wobec bliźniego, i z tego powodu może być traktowany jako "anonimowy chrześcijanin".

Czwarta teza: Kościół jest awangardą w stosunku do innych religii. Jeżeli zgodzimy się przyjąć konsekwencje wcześniej zaakceptowanych tez, Kościół nie może być postrzegany jako wyłączna wspólnota zbawionych w przeciwieństwie do nieobjętej zbawieniem, niechrześcijańskiej części ludzkości. Kościół jest wspólnotą-przewodnikiem (*Vortruppe*). Powinien być postrzegany jako realnie istniejąca w historii awangarda oraz historycznie i społecznie ukonstytuowany wyraz zbawienia, które istnieje jako ukryta rzeczywistość nawet poza widzialnymi granicami Kościoła.

Zdaniem Harolda Kasimowa inkluzywizm to również stanowisko *expressis verbis* wyrażane przez Jana Pawła II, zarówno w jego pismach o bardziej osobistym charakterze jak i w oficjalnych dokumentach (Sherwin, Kasimow 2001, s. 15–38).

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II podkreśla związek między misyjnością Kościoła a niepowtarzalnym charakterem postaci Jezusa Chrystusa, jedyne-go pośrednika: „Jeśli wrócimy do początków Kościoła, znajdziemy jasne stwierdzenie, że Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich, Tym, który sam jeden jest w stanie objawić Boga i do Niego doprowadzić” (*Redemptoris missio*, 5). W nieco mniej oficjalnym stylu w książce *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II pisze: „Aby człowiek uwierzył, że jest zbawiony przez Boga, musi zatrzymać się pod krzyżem Chrystusa. [...] Między krzyżem a zmartwychwstaniem zawarta jest pewność, że Bóg zbawia człowieka, że go zbawia przez Chrystusa, przez Jego krzyż i zmartwychwstanie” (Jan Paweł II 1994, s. 111).

Mimo że papież uznaje prawdę wiary o jedynym pośrednictwie Jezusa Chrystusa Jan Paweł II nie jest ekskluzywistą i na kartach zarówno *Redemptoris missio* jak i *Przekroczyć próg nadziei* niejednokrotnie stwierdza, że wyznawcy innych

religii mogą osiągnąć zbawienie. Czytamy w encyklice: „Powszechność zbawienia nie oznacza, że otrzymują je tylko ci, którzy w wyraźny sposób wierzą w Chrystusa i weszli do Kościoła. Jeśli zbawienie zostało przeznaczone dla wszystkich, musi ono być dane konkretnie do dyspozycji wszystkich. Oczywiście jest jednak, że dziś, tak jak i w przeszłości, wielu ludzi nie ma możliwości poznania czy przyjęcia ewangelicznego. (...) Dla nich Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która, choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej. Łaska ta pochodzi od Chrystusa, jest owocem Jego ofiary i zostaje udzielana przez Ducha Świętego” (*Redemptoris missio*, 10). Papież mówi zatem, że ludzie doznają zbawienia nie tylko w Kościele, ale także poza nim, lecz zawsze w wyniku jakiejś formy więzi z Kościołem i dzięki łasce Jezusa Chrystusa. Poglądy Jana Pawła są zbliżone do stanowiska Karla Rahnera, choć – jak twierdzi Harold Kasimow – nie posługiwał się nigdy w wystąpieniach publicznych wyrażeniem „anonimowi chrześcijanie” w stosunku do wyznawców religii niechrześcijańskich.

Teologia pluralistyczna – „Przewrót kopernikański w teologii religii”

Teologia pluralistyczna traktuje wszystkie religie jako w zasadzie jednakowo skuteczne i jednakowo prawdziwe drogi zbawienia. Na początku lat siedemdziesiątych, w artykule *The Copernican Revolution in Theology* brytyjski teolog i filozof religii John Hick wystąpił z postulatem określenia w nowy sposób relacji między chrześcijaństwem a religiami niechrześcijańskimi (Hick 1977a). W myśl postulowanego „przewrotu kopernikańskiego w teologii”, w XX wieku nadszedł czas, aby porzucić myśl, że chrześcijaństwo znajduje się w centrum religijnego wszechświata, a inne religie jak planety krążą wokół niego. Nie jest prawdą, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Lepsze poznanie rozmaitych przejawów życia religijnego ludzkości każe nam raczej myśleć, iż to Bóg a nie chrześcijaństwo znajduje się w centrum świata religii, a inne religie, w tym także chrześcijaństwo, krążą wokół niego. Tym samym wszystkie religie znajdują się w jednakowej sytuacji soteriologicznej oraz posiadają podobną skuteczność w dziele zbawienia człowieka.

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX w. Hick rozwija swoje stanowisko wprowadzając nowe idee zapożyczone z epistemologii Immanuela Kanta (Hick 1989, s. 233–251). Kant w swojej epistemologii rozróżniał niemożliwą do poznania sferę noumenalną, czyli rzecz samą w sobie – *Ding an Sich* i sferę fenomenalną będącą sferą naszego doświadczenia. Adaptując Kantowski podział do swojej teorii Hick twierdzi, że w centrum świata religii znajduje się niepoznawalna „noumenalna” Boska Rzeczywistość, czy też jak sam określa „Rzeczywiste” *the Real*, natomiast religie stanowią przestrzeń, w której „Rzeczywiste” przejawia się w postaci fenomenów występujących albo jako nieosobowe absoluty albo jako boskie postacie osobowe. Religijne fenomeny stanowią wynik oddziaływania Boskiej Rzeczywistości na ludzkie umysły. Oddziaływanie to jest doświadczane, interpretowane i wyrażane za

pomocą pojęć i wyobrażeń właściwych dla danej społeczności. Różne religie stanowią ujęcie tej samej Rzeczywistości *the Real* za pomocą pojęć, kategorii i symboli różnych kultur.

Aspiracja chrześcijaństwa do wyjątkowego stanowiska wśród religii świata jest logiczną konsekwencją wyjątkowego charakteru osoby Jezusa Chrystusa, Boga, który stał się człowiekiem. Problem ten podjęła wydana w 1977 roku książka *The Myth of God Incarnate*, w której Hick opublikował artykuł *Jesus and the World Religions* (1977b).

Zdaniem Hicka Jezus z Nazaretu nie był Bogiem, lecz tylko człowiekiem, jedną z najwybitniejszych postaci w religijnej historii ludzkości. W najstarszych znanych nam wypowiedziach Jezusa, Hick ma tutaj na myśli Ewangelie synoptyczne, Jezus nigdy nie mówił o sobie, że jest Bogiem lecz głosił nadejście Królestwa Bożego. Dopiero Ewangelia św. Jana przedstawia Jezusa jako Syna Bożego, Logos, drugą osobę Trójcy Świętej. Nadanie Jezusowi cechy boskości to wynik procesu deifikacji zapoczątkowanego w epoce ostatecznego redagowania Ewangelii św. Jana, a zakończonego ogłoszeniem dogmatu o unii hipostatycznej, czyli jedności dwóch natur boskiej i ludzkiej w Jezusie Chrystusie na soborze w Chalcedonie w roku 451 n.e. Ewolucja chrystologii, powiada Hick, polegała w istocie na przejściu od metaforycznego rozumienia Jezusa jako Syna Bożego (*Son of God*) do metafizycznej tezy postrzegającej Jezusa jako Boga Syna (*God the Son*) (Hick 1977b, s. 175).

Argumenty przeciwko teologii pluralistycznej

W dyskusji jaka rozgorzała wokół poglądów Hicka i innych zwolenników teologii pluralistycznej przedstawiono szereg kontrargumentów.

a) Kwestia tożsamości chrześcijańskiej

Co dzieje się z chrześcijaństwem, gdy zrezygnujemy z dogmatu chrystologicznego w tradycyjnym znaczeniu? Czy chrześcijaństwo bez Jezusa Chrystusa rozumianego jako Bóg i człowiek, jedyny pośrednik i Słowo Przedwieczne jest tym samym chrześcijaństwem, które wyznawali chrześcijanie na przestrzeni dziejów? Czy jest nadal tym samym „chrześcijaństwem po prostu”, *mere christianity* wedle wyrażenia C. S. Lewis'a? Negatywnej odpowiedzi na to pytanie nie trzeba szukać jedynie u konserwatywnych teologów. Jak pisze polski filozof Leszek Kołakowski: „Nie powinno być wszakże sporu, co do tego, że wiara, iż Bóg się wcielił dla odkupienia ludzi, jest takim konstytutywnym składnikiem, bez którego słowo <chrześcijaństwo> traci wszelki uchwytny sens” (Kołakowski 1984, s. 161).

Bez wątpienia Hick dokonuje istotnej modyfikacji chrześcijaństwa, modyfikacji dokonanej dla potrzeb swojej filozofii pluralizmu religijnego. Chrześcijaństwo w interpretacji Hicka traci najistotniejsze elementy swojej tożsamości. Tymczasem jak pisze francuski filozof Henry Duméry „Filozof krytykujący konkretny teizm powinien baczyć, aby szanować jego specyfikę, inaczej nie potrafi go ani zrozumieć, ani

należycie ocenić” (Duméry, 1994, s. 30–31). Jeżeli chrześcijaństwo ma prowadzić dialog z innymi religiami musi go podjąć wierne swojej tożsamości. Pominięcie tych elementów oznacza selekcję elementów tradycji biblijnej i doktrynalnej. Dotyczy to nie tylko Kościoła rzymsko-katolickiego i jego teologii. Również we wspólnotach niekatolickich wiara w bóstwo Jezusa jest podstawowym kryterium chrześcijańskiej tożsamości. Według orzeczenia Ekumenicznej Rady Kościołów za Kościoły chrześcijańskie uznać można takie, „które, zgodnie z Pismem Świętym uznają Pana Jezusa Chrystusa za Boga i Zbawiciela i dlatego wspólnie dążą do wypełniania tego, do czego zostały powołane, tj. do chwały Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego” (Łukaszyc, Bieńkowski, Gryglewicz 1983, s. 830)².

Niektórzy krytycy posuwają się jeszcze dalej w krytycznej ocenie teologii pluralistycznej. Protestantki teolog Lesslie Newbigin uważa, że hipoteza pluralistyczna to teoria arogancka i redukcjonistyczna (1989). Zarzuca jej, że prawdziwe w zasadzie zdanie głoszące, iż nikt nie może ująć całej prawdy, obraca ona w wymówkę dyskwalifikującą jakiegokolwiek roszczenie do posiadania choćby małego początku rozumienia rzeczy. Hipoteza pluralistyczna to w istocie aroganckie roszczenie do posiadania wiedzy wyższej niż ta, która jest dostępna ludzkim istotom. Newbigin pyta, skąd pluraliści wiedzą, że prawda o Bogu jest inna niż to co zostało objawione ludziom w Jezusie. Jaki jest ten wyższy i uprzywilejowany punkt widzenia, który pozwala pluralistom relatywizować tradycyjne chrześcijańskie przesłanie w imię niepoznawalnej Boskiej Rzeczywistości, której nie można utożsamić z żadnym specyficznym imieniem, formą, obrazem czy opowiadaniem. Stanowisko pluralistyczne zawiera roszczenie do wszechwiedzy i znalezienia Archimedesowego punktu, z którego możliwa jest całościowa ocena wszystkich religii.

Jest rzeczą interesującą, że również ekskluzywizm, pozornie najmniej interesujący paradygmat w dialogu międzyreligijnym znajduje zwolenników argumentujących w interesujący sposób w jego obronie. Obrońcą ekskluzywizmu jest między amerykański filozof analityczny Alvin Plantinga (Plantinga 1995, s. 191–215). Usiłuje on odeprzeć zarzut o arbitralności chrześcijańskiego ekskluzywizmu. Zdaniem Plantinga ekskluzywizm jest tak samo dobrze ugruntowany z epistemologicznego punktu widzenia jak inne wierzenia chrześcijańskie, których pluraliści nie kwestionują. Plantinga posługuje się analogią z przekonaniami ze sfery moralnej. Jest rzeczą złą, powiada Plantinga, dyskryminować ludzi ze względu na ich pochodzenie rasowe oraz czymś nieetycznym robić karierę nieuczciwie. Jednocześnie Plantinga przyjmuje do wiadomości, że istnieją ludzie mający przeciwne stanowisko w tych kwestiach, stanowisko to wydaje się owym ludziom prawdziwe i uzasadnione w tym znaczeniu, że nie lekceważą oni świadomie żadnych epistemologicznych procedur. Czy wobec tego, pyta Plantinga, powinienem myśleć, że ich poglądy są tak samo dobrze uzasadnione epistemologicznie, co moje własne? Zdaniem Plantingi z pewnością nie. Zwolennicy rasizmu i karierowiczostwa nie są po prostu epistemologicznie tak dobrze usytuowani jak zwolennicy stanowiska bardziej etycznego. Nie

2 Jest to tak zwana baza z paragrafu 1 *Konstytucji ERK*.

postępujemy arbitralnie stojąc przy swoim stanowisku i prezentując argumenty na jego rzecz, nawet jeśli się mylimy.

To samo rozumowanie odnosi się do hipotezy pluralistycznej. Stanowisko Hicka różni się od poglądów przytłaczającej większości ludzi religijnych, traktujących swoje religijne przekonania jako dosłownie prawdziwe. Hick z pewnością myśli ekskluzywistycznie (*sic!*), twierdzi Plantinga, że poglądy sprzeczne z jego stanowiskiem są fałszywe, a on sam posiada wystarczająco dobre powody, aby obstawać przy swojej teorii. Hick zakłada, iż jego oponenti czegoś ważnego po prostu nie dostrzegają, nie są jeszcze gotowi na przyjęcie nowego paradygmatu myślenia. Krótko mówiąc uważa, że znajduje się w lepszej epistemologicznej pozycji niż ci, którzy odrzucają jego poglądy. Hick może się mylić, uważając, że przeciwne opinie są gorzej ugruntowane epistemologicznie, ale nie postępuje arbitralnie. To samo odnosi się do stanowiska Plantingi. Zatem zarówno chrześcijańscy ekskluzywiści jak i zwolennicy hipotezy pluralistycznej mają jednakowe prawo wyznawać i bronić swoich stanowisk, ponieważ obydwie są jednakowo dobrze uzasadnione epistemologicznie w opinii ich zwolenników.

Inny filozof analityczny Peter van Inwagen uważa, że religijny pluralizm nie jest przeciwieństwem ekskluzywizmu, lecz jeszcze jednym jego przykładem (Van Inwagen 1995, s. 216–241). Być religijnym ekskluzywistą, powiada van Inwagen, oznacza posiadać zbiór określonych przekonań religijnych, które nie są podzielane przez wszystkich lub nawet przez większość ludzi oraz akceptować zasadę niesprzeczności. W istocie bardzo trudno jest nie być religijnym ekskluzywistą. Hick może być uznany za przedstawiciela ekskluzywizmu, ponieważ posiada zbiór przekonań religijnych — anglo-amerykański akademicki pluralizm religijny, któremu przeciwstawia się wiara większości ludzi religijnych na świecie. Van Inwagen uznaje podejście pluralistyczne za niedopuszczalne i niemożliwe do zaakceptowania przez kogoś, kto uważa się za tradycyjnego, ortodoksyjnego chrześcijanina.

b) Argumenty przeciwko chrystologii pluralistycznej

Analizując hipotezę pluralistyczną należy również zapytać o prawomocność argumentów na rzecz pluralistycznej chrystologii. Jak zauważył Joseph Ratzinger, same studia biblijne dostarczają nam danych, które mogą być interpretowane zarówno na korzyść ortodoksyjnej chrystologii jak i na korzyść heterodoksyjnych teorii (2004, s. 2–110). Nawet jeśli, jak przyznaje Ratzinger, możliwe jest, że wielu egzegetów myśli tak jak Hick, trzeba zgłosić dwa ważne zastrzeżenia. Po pierwsze Hick nie może powoływać się na egzegezę w ogólności, jak gdyby chodziło o prawdy niepodważalne, uznawane przez wszystkich, ponieważ taka pewność nie może być osiągnięta w sferze badań historycznych. Po drugie fakt, że wielu egzegetów myśli podobnie jak Hick i jak on rekonstruuje historię Jezusa bierze się stąd, że wyznają oni tę samą filozofię. „To nie egzegeza uzasadnia filozofię, ale filozofia rodzi egzegezę”, pisze Ratzinger (2004, s. 107).

Jak powiedziano powyżej, Hick uważa, że deifikacja Jezusa z Nazaretu wiąże się z „przedkrytyczną” akceptacją przez Ojców Kościoła Ewangelii św. Jana i zawartych w niej wypowiedzi Jezusa, szczególnie tych, w których przypisuje on sobie cechy boskie. Przeciwstawiając Ewangelię św. Jana ewangeliom synoptycznym, Hick opiera swoją argumentację na założeniu, że późniejsza interpretacja musi być z konieczności mniej prawdziwa niż wcześniejsza. Ewangelie synoptyczne jako bliższe wydarzenia życia i śmierci Jezusa przekazują nam lepsze rozumienie jego postaci i dzieła. Tymczasem, zauważa G. D’Costa, w wielu dyscyplinach wiedzy, na przykład w historii czy naukach szczegółowych często to właśnie późniejsze interpretacje faktów są trafniejsze i lepiej uzasadnione (1987, s. 131). Refleksja nad dowodami i nowe dane historyczne dostarczają materiału do lepszego rozumienia przeszłości, a nowe paradygmaty w nauce pozwalają lepiej zinterpretować dowody, które stały w sprzeczności ze starymi paradygmatami. Także w odniesieniu do pism Nowego Testamentu nie ma koniecznej racji, dla której stare interpretacje miałyby być bardziej trafne niż późniejsze. Ponadto nowe badanie biblijne dotyczące dat powstania ewangelii pozwoliły sformułować hipotezę o wcześniejszym powstaniu pierwszej redakcji Ewangelii Janowej, około 70 roku n.e., a więc wcześniej niż ewangelie Mateusza i Łukasza (Charlesworth 2002).

Żądaniu „chrystologicznego rozbrowienia” przeciwstawił się również Christoph Schönborn (2002, s. 110–122). Uważa on, iż najpoważniejszym zarzutem przeciwko teologii pluralizmu religijnego jest właśnie to, że nie pozwala ona być Jezusowi takim, jakim on sam siebie rozumiał i za jakiego uznawali go i dziś uznają uczniowie. Schönborn powołuje się na scenę wyznania wiary przez Piotra, „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 15–16). Jego zdaniem Piotr wyraża nie tylko swoją wiarę i wiarę uczniów, ale również ujmuje dokładnie samorozumienie Jezusa, który pochwała go i nazywa błogosławionym. Hipoteza pluralistyczna zbyt łatwo zaprzecza boskości Jezusa twierdząc, że nie odpowiada to ściśle najgłębszemu samorozumieniu i wierze pierwotnego Kościoła. Zdaniem Hicka wypowiedzi Jezusa, w których przypisuje on sobie boskość pojawiają się dopiero w najpóźniej napisanej ewangelii Janowej. Nie przypadkiem więc Schönborn przytacza wypowiedź z tradycji synoptycznej.

Etyka umiaru

W tekstach oficjalnego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego od deklaracji Vaticanum II *Nostra Aetate* aż do *Dominus Iesus* przewija się wątek szacunku Kościoła wobec religii niechrześcijańskich i uznanie obecnych w nich elementów prawdy i dobra. Z drugiej jednak strony podkreśla się, pełnię objawienia w Chrystusie i jedyność pośrednictwa Chrystusa. A zatem, choć Kościół głosi możliwość zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła, to zawsze jednak w odniesieniu do Chrystusa i jego dzieła zbawienia. Ze względu na rolę Chrystusa jedyngo i powszechnego zbawiciela stanowisko takie można nazwać monizmem soteriologicznym. Wniosek ten

można wyciągnąć na podstawie kilku przesłanek wywiedzionych z lektury deklaracji *Dominus Iesus*.

Po pierwsze zdaniem autorów deklaracji w tajemnicy Jezus Chrystus zawarte jest objawienie pełnej prawdy Bożej (*Dominus Iesus*, 5). W Chrystusie, ostatecznym Słowie swojego objawienia Bóg dał się poznać w sposób najpełniejszy. Sprzeciwia się to głoszonej niekiedy przez pluralistów tezie o niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa znajdującym uzupełnienie w objawieniu zawartym w innych religiach.

Po drugie deklaracja twierdzi, iż istnieje tylko jedna, zamierzona przez Boga ekonomia zbawcza mająca swe źródło i centrum w tajemnicy wcielenia Słowa (*Dominus Iesus*, 11). Jezus Chrystus jest powszechnym pośrednikiem i odkupicielem. Odrzuca się pogląd, że Jezus Chrystus nie jest Bogiem, ale jedną z postaci religijnych i historycznych przez które objawia się Absolut.

Po trzecie Kościół jest konieczny do zbawienia ponieważ Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem i drogą zbawienia, a On staje się dla nas obecny w swoim ciele, którym jest Kościół (*Dominus Iesus*, 20). Trzeba koniecznie łączyć te dwie prawdy: rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi oraz konieczność Kościoła w porządku zbawienia. Dla osób, którzy formalnie i widzialnie nie są członkami Kościoła zbawienie dostępne jest mocą łaski, która choć ma tajemniczy związek z Kościołem nie wprowadza do niego formalnie.

Z drugiej jednak strony, patrząc na świat religii z perspektywy religioznawstwa i szeroko rozumianej fenomenologii religii mamy do czynienia i prawdopodobnie będziemy mieli do końca świata z różnorodnością form życia religijnego. Wystarczy wspomnieć podział na religię kosmiczną oraz na religie mistyczne i religie profetyczne (Kłoczowski 1994, s. 54–111). Pierwszy typ obejmuje religie pierwotne, głównie społeczeństw niepiśmiennych, gdzie kluczową rolę odgrywa mit i rytuał. Drugi obejmuje religie Dalekiego Wschodu jak buddyzm, hinduizm czy taoizm wraz z całym bogactwem szkół i nurtów duchowości. Elementem kluczowym jest doświadczenie własnej jaźni jako miejsca obecności absolutu lub nawet tożsamości z boskim pierwiastkiem. Trzeci typ to religie akcentujące rolę proroka jako przekaziciela boskiego objawienia; doświadczenie religijne posiada tutaj charakter osobowy i dialogiczny. Judaizm, chrześcijaństwo i islam reprezentują profetyczny typ religii.

Pluralizm religijny obejmuje nawet wymiar soteriologiczny i eschatologiczny. Różne religie dążą do różnych celów. Porównując buddyzm i chrześcijaństwo Paul Tillich uważa iż jednym z elementów dialogu jest postawienie pytania o immanentny cel każdej religii. Celem chrześcijaństwa jest spełnienie wszystkich ludzi i wszystkich rzeczy w królestwie Bożym. Celem buddyzmu jest zjednoczenie wszystkich ludzi i rzeczy w nirwanie. Obydwa symbole, uważa Tillich, „królestwo Boże” i „nirwana” wyrażają odmienny stosunek do rzeczywistości ostatecznej i stanowią o teoretycznym i praktycznym przeciwieństwie obu religii. „Królestwo Boże” jest symbolem społecznym, politycznym i personalistycznym, „nirwana” symbolem ontologicznym (Tillich 1994, s. 290–304).

A zatem z jednej strony, patrząc na religie świata z perspektywy teologicznej mamy do czynienia z soteriologicznym monizmem wyakcentowanym dobitnie w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego. Co więcej analogiczne przeświadczenie o ostatecznym charakterze własnej religii jest charakterystyczne dla każdej tradycji religijnej. Z drugiej strony, z perspektywy religioznawstwa, widzimy nieskończoną różnorodność i bogactwo przejawów religijnego życia ludzkości. Uzgodnienie tych dwóch perspektyw jest jednym z najciekawszych wyzwań dla dialogu międzyreligijnego i poważnym wyzwaniem dla człowieka religijnego. Czy owo uzgodnienie jest w ogóle możliwe? Wydaje się, że w chwili obecnej nie. Co więcej nic nie wskazuje na to aby niemożliwość ta kiedykolwiek została przekroczona. Patrząc od wewnątrz własna religia jest wyjątkowa, patrząc z zewnątrz jest jedną z wielu. Dlatego dialog międzyreligijny i pokojowe współistnienie religii są rzeczami, o które należy zabiegać. A trzeba podkreślić, że dialog międzyreligijny jest tylko jednym z możliwych typów relacji między religiami. Inne to izolacja, co dziś wydaje się niemożliwe, lub konflikt.

Aby dialog miał miejsce jest rzeczą nieodzowną przyjęcie postawy sprzyjającej dialogowi, którą Berger określa mianem etyki lub polityki umiaru (2010, s. 145–151). Etyka umiaru polega na znalezieniu drogi pośredniej między dwoma skrajnymi stanowiskami – fundamentalizmem i relatywizmem. Obydwa stanowiska cechują zdaniem Bergera „prawdziwych wyznawców” to znaczy tych, którzy uważają za rzecz oczywistą ustanowienie dominacji ich światopoglądu w społeczeństwie. Cudzysłów oznacza oczywiście ironiczny stosunek autora do uzurpacji bycia „prawdziwym wyznawcą”. Autentycznie prawdziwy wyznawca kroczy trudnymi ścieżkami dialogu i świadectwa, a nie przymusu. Dla tego kto stara się przeżywać swoją wiarę będąc świadomym różnorodności religii, a nie dąży do konfliktu, inna droga nie istnieje.

Bibliografia

- Berger P. (1979). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious*. New York: Anchor Press.
- Berger P. (2005). *Święty baldachim*, przeł. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.
- Berger P., Zijderveld A. (2010). *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, tłum. S. Baranowski. Kraków: Vis-à-vis.
- Charlesworth, J.H. (2002). *The Priority of John? Reflections on the Essenes and the First Edition of John*. W: Hofrichter, P. L. (red.). *Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2002, s. 73–114
- D’Costa G. (1986). *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*. Oxford: Basil Blackwell.
- D’Costa G. (1987). *John Hick’s Theology of Religions. A Critical Evaluation*. Lanham, Md.: University Press of America.
- Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (2000). Poznań.

- Duméry H. (1994). *Problem Boga w filozofii religii*, przeł. I. Kania. Kraków: Znak.
- Geffré C. (2001). *Croire et interpreter. Le tournant hermeneutique de la theologie*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gibellini R. (1994). *Panorama de la théologie, au XX siècle*, trad. J. Mignon. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hick J. (1977a). *God and the Universe of Faiths*. London: Collins.
- Hick J. (1977b). *The Myth of God Incarnate*. London: SCM Press.
- Hick J. (1989). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Hick J. (2001). *Dialogues in the Philosophy of Religion*. London: Palgrave.
- Jan Paweł II (1990). *Redemptoris mission*. Rome.
- Jan Paweł II (1994). *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: RW KUL.
- Kłoczowski J.A. (1994). *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów: Biblos.
- Kołakowski L. (1984). *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn: Aneks.
- Kubacki Z. (2005). *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*. Warszawa: Wydawnictwo Rhetos.
- Lalande A. (1985). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF.
- Latourelle R., Fisichella R. (red.) (1992). *Dictionnaire de théologie fondamentale*. Paris: Belarmin/Cerf.
- Ledwoń S., Pęk K. (red.) (1999). *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*. Lublin-Warszawa
- Łukaszuk R., Bieńkowski L., Gryglewicz F. (red.) (1983). *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin.
- Netland H.A. (1991). *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.
- Newbigin L. (1989). *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.
- Plantinga A. (1995). *Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism*. W: Senor T.D. (ed.). *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ratzinger J. (2004). *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski. Kielce: Jedność.
- Sherwin B.L., Kasimow H. (2001). *Jan Paweł II I dialog międzyreligijny*, tłum. A. Nowak. Kraków: WAM.
- Tillich P. (1994). *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz. Kraków: Znak.
- Van Inwagen P. (1995). *Non Est Hick*. W: Senor T. D. (red.). *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Pluralism as a Challenge to Theology and Philosophy of Religion

Abstract

The main purpose of this paper is a presentation of a debate on religious pluralism in contemporary theology and philosophy of religion. In our time the theory of secularization is been often discredited. The world of religion is rather becoming pluralistic than secularized. This phenomenon is a serious challenge to

religious thought. In the discussion about religious pluralism one can distinguish three paradigms: exclusivism, inclusivism and pluralism. Although pluralism is a position that gains vast popularity it leads inevitably to some serious correction of Christian dogma. One of the most important is abandonment of traditional doctrine of hypostatic union: the unity of divinity and humanity in Christ. But that also means the abandonment of the most crucial element of Christian identity. As a consequence we have to do with inextinguishable tension when we examine religion from inside from believer's standpoint and when we examine religion from outside, from the perspective of the other. Since this tension is a permanent element of religious life this day and probably in the future the postulated solution is practice of interreligious dialog and ethics of moderation.

Alexei Nesteruk

University of Portsmouth

The Russian Christian Academy of the Human Sciences. Philosophical Delimiters in the Mediation between Christian Theology and Science

Introduction

Modern discussions on mediation between theology and science imply the form of a “dialogue”, positioning both theology and science as epistemologically symmetric terms.¹ Hence the mediation between theology and science is doomed for an endless reshuffling of the terms of the “dialogue” with not clear anticipated result² and no visible progress: scientists continue their research as if the “dialogue” did not exist at all³, whereas theologians defend their convictions in an historical and linguistic fashion, being forced into such a “dialogue” by an implicitly atheistic stance of its opponents. For some theologians such a defensive position is unsatisfactory, for they see science as originating in the special position of humanity in creation, concisely

1 This is typical practically for all recent versions of the dialogue between science and Christian theology, when science and theology are compared and related from a sort of external epistemological point of view, where the question of their facticity, that is the very possibility of science as well as theology, is not discussed. In many types of such a dialogue science is praised for its grandeur of explicating the world order thus tacitly making a theological apology for science. This approach dominates in nearly all discussions tackled from within different Christian denominations. There are few examples: Roman Catholic: (Jaki 1988), (Kung 2008), (Coyne, Heller 2008), (Zycinski 2006); Anglican: (Peacocke 1993), (Polkinghorne 1998); Lutheran: (Pannenberg, 1993); Reformed: (Torrance 2001), (Moltmann 2003); Eastern Orthodox: (Sherrard 1991), (Puhalo 1996), (Yannaras 2004); etc. The literature on the dialogue is enormous but most of titles are not dealing with epistemological issues of faith and reason presuming that the latter are given by default and not subject to an enquiry in their facticity. In this sense the dialogue is missing a long-standing philosophical tradition whose major concern was the possibility of knowledge and faith as such. Saying differently, the very facticity of the dilemma of faith and knowledge, or theology and science was not subject to investigation and justification.

2 Some examples of schemes relating theology and science can be found in (Barbour 1988; 1990; Drees 1996).

3 It is enough to point out to a recent volume on philosophy of cosmology in order to realise that cosmological research progresses as if the dialogue with theology did not exist (Chamcham 2107).

described in terms of the Image of God. This is typical the Eastern Orthodox theological thinking⁴, as well as in some modern theological movements, such as “Radical Orthodoxy” that proclaims the primacy of theology over any intellectual discourses, thus following the pre-modern approach to knowledge, adapted to the conditions of post-modernity. Such an advocated asymmetry between the terms of the possible “dialogue” resembles not an attempt of reconciliation of science and theology, but a more articulate *demarcation* between the two types of experience of life and of the world in one and the same human being. In other words, the “dialogue” transforms into a detailed description of the difficulties of conducting of mediation between science and theology.

The language employed in discussions by theologians (who appeal to unique events, communion and participation in corresponding realities) and scientists (presenting physical realities in the phenomenality of objects) sometimes seems to be manifestly different, appealing to some epistemological premises which either cannot be linked to each other or do not have a common ground. What is the reason for that? From our point of view it must be sought in the lack of a *philosophical* clarification of the very possibility of the “dialogue” or “mediation” between science and theology, or science and religious experience in general. In order to avoid any naivety in the mediation between theology and science it is reasonable, as was pointed out by W. Pannenberg, “to seek yet a third level to which both of the others [science and theology, AN] are related. Such a third level for the dialogue between natural science and theology has, in fact, always existed, namely, in philosophy. ... theology’s relationship to philosophy – that is, to philosophy’s interpretation of the world – constitutes that basis for Christianity’s dialogue with the natural sciences” (Pannenberg 2008, 28-29). The point is not to proclaim that philosophy and discursive reason can be supreme judges upon theological and scientific propositions, but to use philosophy as an intellectual tool in describing the integrity of personal existence from within which both theology and science originate.

Sometimes scientists do not discern the difference between the philosophical meaning of scientific propositions and their naturalistic scope so that the philosophical horizon of the “dialogue” is not adequately considered. Theology, on the contrary, being for centuries involved in discussions on faith and knowledge (reason), not only presupposes the necessity of a philosophical insight in the “dialogue”, but, in fact, challenges the existing forms of philosophizing and stimulates their development. The progress of scientific research requires a constant evaluation of its methods and its impact on the human affairs by appealing to philosophy.⁵ Theology as well, by being involved into the infinite hermeneutics of some historical events, written and oral tradition, requires to re-appropriate its own content following the progress of philosophy: “a theologian must be familiar with the intellectual climate of his or her time. But he or she must also be a philosopher in the sense of being

4 This position was defended in (Nesteruk 2015).

5 In particular, in those parts of research which deal with such situations where the boundary between human in inhuman becomes blurred (cosmology, nuclear physics, ecology, biology).

a truly enquiring mind, and in a wider sense of being sensitive to the deepest needs of human beings” (Zizioulas 2008, p. 4). Since theologians need to update their means of appropriation of the tradition and of the inaugural events constituting the basis of theology, the modern advance of theology and its reception by society requires a new language in the course of interaction between faith and reason, borrowed from the recent developments of philosophy. Any choice of a method along which theology in its mediation with science proceeds, originates in the evolving experience of God that selects the most appropriate forms of philosophical thought. This selection becomes critical because scientific experience relies on a fixed type of philosophizing which can be named as materialism, naturalism, empiricism, realism (naïve, critical, etc). This tacit philosophical position acts as a filter in all discussions on science and theology, by extracting from the whole body of theology only those fragments which can be brought into correlation with the ontologically motivated science. This “reduced” mediation (dialogue) does not have any existential meaning for it neglects the central point that “theology is concerned with *life* and *survival*, and therefore *salvation*” (Zizioulas 2008, p. 1). Science as such is not preoccupied with this issue for it is itself a product of life. The “clash” between theology and science is not related to matters of fact but to a general attitude towards the sense of reality and the sense of life. Whereas science is efficient in describing those parts of the world which do not have any signs of life, theology, on the contrary, is mostly efficient in exposing the sense of the living humanity, assuming that this sense does not reduce to the causality of the material. Correspondingly any realistic-like philosophy placed in the foundation of the scientific discourse seems to be unsuitable for the dialogue with theology. Theology can receive the most efficient expression along the lines of those philosophical trends where humanity is assigned a central epistemological position in the universe (that is, for example, existentialism and phenomenology). The discrepancy between philosophical attitudes existing behind the scientific exploration of the world and its theological appropriation, revealed from within a phenomenological method, can provide some explanation as to why the mediation (dialogue) between theology and science is problematic at its very inception. At the same time phenomenology, as a method of clarification of the difference between epistemological trends present behind the natural and human sciences can become an efficient tool for the explication of the sense of the “dialogue” between science and theology.

Another argument in favour of using a phenomenological approach to the dialogue between theology and science is related to the observation that this dialogue represents *de facto* an-open ended hermeneutics of the human condition expressed concisely through the famous paradox of subjectivity which was accentuated by practically all existential and phenomenological philosophers of the 20th century⁶. Since the dialogue between theology and science mimics the ambivalent position of humanity in the universe expressed through the paradox, a possible “resolution” of the tension between theology and science could proceed through the “resolution” of the paradox which was suggested by Husserl and other phenomenologists. However

6 See e.g. Carr 1999, Nesteruk 2015, p. 135-153.

the so called “resolution” of the paradox does not address the issue of its contingent facticity, which readdresses the whole problem towards theology which at least is capable of interpreting the facticity of the paradox through a reference to theology of creation of man in the image of God. Here classical phenomenology experiences a “theological turn” so emphatically defended by French philosophers.⁷ Within the context of this “synthesis” between phenomenology and theology applied to the dialogue between theology and science the presumed symmetry between them is broken since the treatment of the dialogue is a priori theologically committed. Finally, our choice of the phenomenological approach to the dialogue is exactly based in our prior philosophical conviction that the dialogue as such represents a form of theologizing whose discursive appropriation and “demarcation” between its terms requires the inner presence of the human subjectivity as the center of disclosure and manifestation of the world, humanity itself and its relationship to its creator. Such an approach to the dialogue as an inner form of a religious experience leaves no choice in adopting a suitable philosophical trend but existential phenomenology.⁸

This article explicates the difference between scientific and religious experience in philosophical terms by demonstrating that this difference pertains to the basic characteristics of the human condition and that the intended overcoming of this difference under the disguise of the “dialogue” represents, in fact, an existentially untenable enterprise. Discussions of the difference in experience of the world and experience of God are profoundly timely for further articulation of the sense of the human condition, but not for its change. Bringing man at the center of mediation between theology and science, the mediation becomes critically dependent on philosophical and theological anthropology. This fact predetermines the choice of a methodology of explication of the difference between theology and science, as relying on continental philosophy as distinct, for example, from the analytical tradition in the Anglo-Saxon world. Then anthropology receives its extensive development in the context of theology understood as experience of God, typical for Eastern Christianity. This methodological choice as a synthesis of a phenomenological method with the theology understood as experience of God (communion in a generic sense of participation in life of the world and its creator) is based on our conviction that any form of mediation between theology and science implying an a-priori system of metaphysics is futile. It is within this synthesis that the pre-modern insights into experience of God can be brought to a new light, as writings of Orthodox theologians (Zizioulas 1997, 2006; Yannaras 2004, 2005, 2007) and Western philosophers (see, e.g. (Marion 2010, 2016)) demonstrate.

Theology needs science – science needs theology

The problem of mediation between science and religion (or science and theology) implies that there is a fundamental possibility of establishing a relation between

7 On the “theological turn” on modern French philosophy see, for example, a seminal book (Janicaud et al. 2000).

8 I extensively advocated this position in my books (Nesteruk 2008, 2015).

the scientifically *given* (data) and that which can be qualified as the *given* in experience of the Divine.⁹ Usually such a possibility is linked to the hierarchy of sensible images and intellectual representations of reality in a single consciousness without making delicate distinctions in the means of access to these *givens* and the degree of their rationality, that is the modes of their phenomenality. All those, who deny the legitimacy of religious experience and its comparison with science implicitly justify their position by adopting a certain *ontological commitment* with respect to physical being as radically different from that one referring to God. In contradistinction to them, all those who promote the legitimacy of religious experience, remain unable to express their position by using philosophical language that neutralises the objection of “atheists”. However both approaches, either that which denies the relevance of theology, or the second one, alternative to this, and diminishing the necessity of taking into account rational arguments from the positive sciences, are both weak from a philosophical point of view, that is from the point of view of the rational representation of the holistic structure of the living experience of humanity.

In order to clarify the latter point one can consider the situation when the fervent apologists of faith pose a question of the following kind: why one must take into account physical ideas whilst studying and developing theology? Theology deals with the specifically human way of existence, mystical, experience, liturgical life and Church, an ideal of salvation etc., and is not reduced to a mythology of the world. To what extent a Christian must be acquainted with the scope of knowledge of the physical world in order to be saved or even deified? A simple response to this question could be that the very possibility of theology is determined by the possibility of existence of the incarnate subjects of this theology, that is human persons. In other words, in order to theologise one must have *necessary* physical and biological conditions for the existence of theologians, the conditions which are ultimately rooted in cosmic conditions. Cosmology and earthly physics (together with biology) explicate these *necessary* conditions. It is not difficult to see that the argument employed here is ontological in the sense that it appeals to physical matter as the ground of existence of humans. From here one infers that *any* theological proposition, expressing experience of the Divine contains truth about the world as such.¹⁰

If now sceptically motivated scientists reverse the previous question and ask as to “Why one needs theology for doing physics?”, the response will be the following. Physics argues about the factual state of affairs in the universe without clarifying the sense of the *sufficient* conditions responsible not only for the outcomes of the physical laws in order to have a given display of the universe, but also for the

9 We use the terminology of the “given” (instead of “data”) in order to underline from the beginning the fact of the presence of human subjectivity in participation, detection, identification and articulation of phenomena in the form of “data”. The “given” is not a dispassionate and neutral imposing of the world or God upon a human subject, but the “gift”, granted to a human being in order to comprehend existence.

10 In strictly theological terms, the physical world is the meaningful gift of God, the source of existence of human beings, which is the means of communion, that one which brings out the worth of the human person. Thus theology, being in this sense the product of human life in the world, is itself a gift of God in the conditions of the world.

very possibility of knowledge of the universe by human persons. Physics operates without giving an account as to how and why the study of the world forms a gift to a physically limited humanity. Although theology does not *explain* this fact either, it at least interprets this fact by pointing out that it is only human beings that have the rational capacity of going beyond their own bodies and immediate life-world by integrating the representation of the infinite and intransient in their finite consciousness. Consciousness and reason form such characteristics of the human condition in the universe that cannot be explained by reducing them to the physical (ontological) and whose *elucidation* and *interpretation* is possible only through the appeal to the anthropology of the Divine image. This leads the argument for the justification of science (as well as theology) beyond the world order and its ontology. Correspondingly, any cosmological vision of the world is implicitly imbued with theology in the sense that it is based in a Divine gift of faith in reality of good creation of a good God, as well as in the Divine origin of the human capacity for the intellectual articulation of the universe.

The ontological argument for the possibility of theology, is typical for any *meta-physical* justification based on the principle of causality (consciousness is an epiphenomenon of the physical). One also adds a transcendental principle of knowability, as limitations by the conditions of corporeality (embodiment), that in turn limits the access to that which transcends the sensible and intelligible. At the same time the referral of consciousness' rationality to the idea of God (in an attempt to justify the sciences) does not have the same philosophical clarity as it was in with the principle of causality. Here one appeals to those *givens* of experience that are radically different in comparison with what is given in physics and cosmology. These *givens* are related to the fact of the human existence understood not only at the physical (natural) level, but also as personal (hypostatic) consciousness in communion with God. It is the difference in the *modi* of the *given* (revealed as the impossibility of avoiding cosmological insights in theology, and in the implicit appeal to the theology of communion for the possibility of cosmology) that points towards an asymmetric relation between the metaphysical interpretation of the possibility of theology and theological justification of science. In the latter case the immediate *givens* of the human existence turn out to be a phenomenological pointer to the realm of the *Word* and *Spirit*. The "dialogue" between science and theology thus becomes a discourse of clarification and explication of the difference in the ways of appearance and access to the *givens* (in science and theology) in one and the same human subject.

How to make philosophically the distinction in the *modi* of the *given* in the natural sciences and theology and what are the limits of such a distinction?

The philosophical criterion of the difference in the *modi* of the *given* in the natural sciences and theology can be formulated in the following way. Any scientific research assumes the acceptance (whether explicitly or unconsciously) of the system of metaphysics (*metaphysica generalis*) one of whose important parts deals with ontology, that is with the questions "what there is?" or "what exists?", so that such

a research implies that it studies an object which must exist beforehand, that is to be an *existent (ens)*. This requirement holds for every specialised metaphysics, that is for specific sciences, as well as for the representation of God in philosophical theology (*theologia rationalis*) (which is distinct from theology understood as experience of communion with God, that is from theology of revelation). One notes that the requirement for the metaphysical certainty¹¹ can also be applied to theology understood as an historical or linguistic tradition. For example, there can be a metaphysical demand for the Biblical events to be justified from the point of view of the historical sciences. Similarly, the corresponding fragments of the sacred texts must receive their interpretation and thus objectivisation through the rules of linguistics. However, how can establish a difference in the metaphysical basis between the philosophical theology and theology as experience of God (that is communion understood in a generic sense as participation in Divine life and hence being in existence)? The provisional response to this question can be formulated like this: the difference consists in the extent of appearance (phenomenality or presence, display) of beings (existents) (that is, their “positivity”) concerned, and of the ways of ontic verifications in philosophical theology and theology as experience. Then there is another question as to whether exists such a philosophical system that could assert the universal ontology, which can be placed in the foundation of both the sciences and theology and the difference between them?

One can recall Heidegger who in his famous article *Phänomenologie und Theologie* of 1928 considered theology (including also a non-philosophical theology) as “wholly autonomous ontic science” because of its “positivity” and then, as a consequence, its dependence on the analytics of *Dasein*, considered as a fundamental ontology. This, according to Heidegger, confirms the primacy of *ontology* with respect to theology, as well as with respect to all special sciences.¹² Generalising, one can say that the difference between ontic sciences (majority of the human sciences) and ontological sciences (for example, physics, whose ontology is based on physical substance, space and time) presupposes the difference in ontology behind these sciences, and the hierarchy of those sciences follows from the “hierarchy” of ontologies (assuming that one can define one ontology as more fundamental than another). However later historically Heidegger stopped using the term “metaphysics” in order “to think Being without beings”, that is to “think Being without regard to metaphysics” (1972, p. 24), when he refused being in favour of event (*Ereignis*) (“Being vanishes in event” (1972, p. 22)¹³, “Being would be a species of event, and not the other

11 This metaphysical certainty implies an attempt to determine certain things with respect to certain statements that, if they are true, would be descriptions of the reality that lies behind all appearances, descriptions of things as they are really are.

12 See: Heidegger 1998a, p. 50. Compare with a text in *Sein und Zeit*, §7, where Heidegger places theology on the same level with other disciplines (Heidegger 1998b, p. 58).

13 Translation corrected.

way around (1972, p. 21)¹⁴.¹⁵ Essentially he says that one cannot treat theology (as events of communion with God) in the context of the ontic status of these events as if they would be only specific historical events. If previously the notion of “event” was shadowed by the background of metaphysics, so that an event needed original ontology in order to take place (for example, in physics, there must be space-time for events to happen), the modern development of phenomenology positions *event* beyond the existent, beyond being, thus beyond metaphysics. One cannot assign the modus of the already conceived existence to *event*. *Event* can be described as the consummation of that, whose essence did not give the possibility of its foreseeing as if one could foresee the inconceivable impossible from the perspective of the conceivable possible (that is from within metaphysics with its principle of causality).¹⁶ Correspondingly, if the ontology of *Dasein* is denied its status of the universal ontology (as being unable of dealing with events), the question arises: what kind of an alternative could be proposed as the foundation of theology? If the very development of philosophy and the mutable character of the fundamental physical structures in the natural sciences places man and his thought into the “non-metaphysical” (or post-metaphysical) situation, can this thought use an ontological criterion in order to carry out the distinction between science and its philosophical appropriation on the one hand, and theology of communion on the other? The implied answer is “no”, so that philosophy must *extend* towards appropriating phenomena with the event-like structure escaping the frame of metaphysics.

Here one needs a new type of a philosophical reflection upon that which is metaphysically impossible. The essence of *event* is that it predetermines and redefines all possibilities of existents and it is in this sense that it can be assigned an ontological status. One follows from here that the more a phenomenon takes place as an event, the more it doubts its metaphysical modus of being, for its sheer possibility follows from its effective metaphysically understood impossibility. Theology of communion confirms this, for it deals with the events whose impossibility witnesses to what is expressed in the Bible in words “nothing is impossible for God” (Gen. 18:14; Lk. 1:37). One implies here the events such as creation of the world out of nothing, the Incarnation of the Word-Logos of God in flesh, the Resurrection etc. These events resist the possibility of their formulation (on the ground of the principle of contradiction), that is, in different words, they challenge ontology and its definition of being. These events make possible that which is not presented on the ontological level, which is not identical to itself and whose existence (that is, the taking place) contradicts its essence (if such is allegedly posited). One can express the same by saying that “essence” of these events contradicts to itself in the sense as it was stated in the Scriptures when God “calls into being things that are not” (that is, God calls into being non-existent as existent, as if non-existent would exist) (Rom. 4:17). It

14 Translation corrected.

15 On a non-trivial and ambiguous sense of the term *Ereignis* in later Heidegger, distinct from the modern hermeneutics of events, see: Romano 2010, p. 20-27.

16 See details on phenomenology of events in (Romano 1998). A careful distinction of phenomenality of objects and phenomenality of events is made in (Marion 2010, p. 243-308).

is in this latter sense that such events *par excellence* as creation, Incarnation and Resurrection, one can say, acquire a “meta-ontological status” because they (events and all existents involved in them) contradict to the laws implied by ontology. The same is true with respect to events of human life which initiate the articulation of the sense of the world.

The world of things (the universe) receives a new interpretation in accordance with that which grants being, so that the world acquires being in that events that exceed the measure of any possible definition of the existent. Being created the existent receives its being from God, not resulting from the laws, reproduced by thought in rubrics of ontology. Being articulated in the events of life, the world receives its enhypositised being from men, not resulting from the biological laws, but from events of study and exploration for the sake of understanding the human condition. In light of such a reversal, when ontology (as the possible) becomes subordinated to *events* (as sheer impossibility), the relation between theology of communion (implying the definition of life) and metaphysics experiences an inversion, so that the latter becomes to be determined by the former. One neutralizes here an ontological criterion for establishing a relation between philosophy, philosophy of science and theology, by introducing “into play” another criterion, dealing with the difference between the *possible* and *impossible*, that is the difference between that which can be a matter of experience and that which cannot. The implied criterion is based on the assumption that one can *apriori* state the limits of rationality, that is to formulate conditions for a possibility and impossibility of experience. According to Kant the *finite* reason defines the *infinite*, claiming impossible its knowledge on the grounds of the limited cognitive capabilities. The finitude and limitedness of reason thus assume the functioning of the principle of the transcendental *apriori*. If the structure of consciousness does not have a transcendental status, it cannot legitimately make distinction between what is possible and what is impossible. It follows from here that the difference between scientific philosophy and philosophy in general, on the one hand, and theology, on the other, on the basis of the distinction between the *possible* and *impossible*, can be articulated in principle only if philosophy and corresponding philosophy of science function within the assumption of the transcendental subject who exercises such an articulation. If the latter is impossible for events of communion as well as for some phenomena in the natural sciences, anthropology and the human sciences, then the transcendental argument for delimiting and making the distinction between science, philosophy and theology turns out to be incapable, so that philosophy (attempting to formulate the criteria for demarcation) is challenged by the necessity of developing new methods for dealing with situations when human knowledge and experience encounter *the infinite* and metaphysically *impossible*.

How to make a theological distinction in the *modi* of the *given* in the natural sciences and theology?

If in the previous section we have established that theology, unlike philosophy and the sciences, deals with the event-like phenomena denying ontology to the impossible and thus exceeding the capacity of transcendental delimiters, then the question arises: how is theology possible at all? The non-trivial essence of this question arises from the definition of theology as experience.

Given that “theology” was not a scriptural term and did not appear either in the Old Testament or in the New Testament, so that the term theology was introduced into the Christian context by Clement of Alexandria, there was no uniform definition as to what was meant by theology in Patristics in general. All Fathers were united in their view that theology is the organised exposition of Christian doctrine, but they expressed differently their approach to theology. A sharp contrast to Clement’s discursive definition of theology, as demonstrated faith,¹⁷ can be found in Evagrius Ponticus’s famous affirmation that theology is prayer: “If you are a theologian you will pray truly and if you pray truly, you are a theologian” (1979, p. 62). The importance of this assertion is that if truth is a subject of a theologian’s enquiry it is accessible only through personal participation in this truth in the worshipping experience. It is prayer that forms the living experience of truth and it is only through prayer that the experience of truth is possible.

We see that in this approach to theology, rooted in the personal and ecclesial experience of God, Patristic theology appears as radically different from what is understood by the term theology nowadays among academics when it is defined as “science of religion”. Theology (*theologia*), in a concise form, “denotes far more than the learning about God and religious doctrine acquired through academic study. It signifies active and conscious participation in or perception of the realities of the divine world. One can see from these definitions that theology is seen as spiritual knowledge, which is attained through *communion* (in a generic sense not only related to the Church communion), *participation*¹⁸ and is a *gift*, bestowed on but extremely few persons. Theology, according to this definition, is not a theory, or a science with a definite subject, prior to investigation. On the contrary theology is the mode of existence with God where the knowledge of God is the unfolding of one’s own experience of life in God. It is in this sense that the demarcation between such terms as religion and theology is problematic in a Christian context. Experiential aspects of faith in God go hand to hand with the possibility of forming a discourse on this experience that is theology. Correspondingly a phenomenological approach to the dialogue between theology and science implies that theology by definition has experiential foundations which are subject to a phenomenological analysis.

If theology is an advanced experience of God, beyond a simple communion through being in existence, how then can one be a theologian? Here one enters the

17 See a detailed discussion on this in: Danielou 1973, p. 303-322.

18 See on the difference between two terms “participation” and “communion” (Zizioulas 1997, p. 94).

realm of theological anthropology since the answer to this question ultimately refers to the reality of the human. The early Fathers considered the human person not only in the light of the dualism between body and discursive reason (*dianoia*). They made a subtle distinction between *dianoia* and *nous*, in which the latter stands for the faculty of apprehending truth, which is superior to discursive reason. *Nous* can be broadly explained as *spiritual insight* or as spiritual intellect where logic cannot be used.¹⁹ Now, the answer to the question “How is *theologia* possible?” is that *theologia* as experience of God is possible because humans have the faculty of *nous*, which allows them in principle to have experience of God, that is, to be in communion with God.

Philosophy as a modus of consciousness related to the faculty of *dianoia* can deal only with things of nature. God exceeds its capacity and thus is inaccessible to *dianoia*. However, theologians (in contradistinction to philosophers) know about this defect of the natural in man (related to the Fall) and recognise the necessity of transfiguration of this nature, that is perfecting it in the image of the supernatural. In other words, if philosophy and science interpret beings only in the measure they see in them the natural, for theology remains that which either does not possess nature at all or exceeds the limits of the latter. Here the problem arises: how the natural man can achieve the Divine grace in the vision of God, that is transcend its own natural faculties, to employ that which is present in him only latently, that is *nous*. The problem is whether the natural formation can develop a desire to access something which cannot be achieved in the limits of this nature. The answer is “yes”, man can develop such a desire, when he questions his own essence. Indeed, since he cannot know his essence in a metaphysical sense for, according to theological definitions, man must remain undefinable as a carrier of the image of the undefinable God²⁰ (undefinability of the essence of God deprives man of the essence which can be defined), it is exactly this fact that inspires man for the acquisition of *grace* as the supernatural Good in order to try to understand the sense of himself. Thus *dianoia* (dealing with knowable aspects of man’s physical existence) and *nous* (as having an insight on the insufficiency of *dianoia*’s knowledge of man) cannot be separated in man. It follows from this observation that the separation of the cognitive faculties onto a philosophical and theological modes cannot be applied to man without distorting the fundamental feature of the human condition, namely the unknowability of man by himself.

19 According to Maximus the Confessor: “The intellect [*nous*] is the organ of wisdom, the intelligence that of spiritual knowledge” (Maximus the Confessor 1986b, p. 215). “It possesses the capacity for a union that transcends its nature and that unites it with what is beyond its natural scope. It is through this union that divine realities are apprehended, not by means of our own natural capacities, but by virtue of the fact that we entirely transcend ourselves and belong entirely to God” (Ibid, p. 276).

20 The fact that human nature is unknowable follows from its being an image and likeness of God, that is that one Who is unknowable. A classical excerpt is that one of Gregory of Nyssa: “Since the nature of our mind, which is the likeness of the Creator, evades our knowledge, it has an accurate resemblance to the superior nature, figuring by its own unknowableness the incomprehensible Nature” (Gregory of Nyssa 1996, p. 397). See also chapter 1 from: Marion 2010, p. 21-86.

The impossibility of knowing the essence of man justifies the question on “why cosmology needs theology?” Since the human phenomenon exceeds the boundaries of the scientific and philosophical and needs a super-natural (theological) elucidation, the contingent facticity of physics and cosmology, as accounting for the foundation of the natural condition of man, cannot receive explanation from itself. Since the very fact of the human hypostatic existence as exceeding its own naturalness cannot be accounted through cosmological theories, this fact remains beyond the circle of causality pertaining to the world’s ontology, that is man deals with himself as an event saturated with the intuition of communion with the source of life. Thus cosmology needs theology to “justify” the very possibility of cosmology as a modus of the human existence. However, here, the implied argument is not ontological but appealing to the event-like phenomenon of a particular human life, the phenomenon which saturates intuition to such an extent, that it cannot be accounted on the grounds of causality and within the limits of the transcendental faculties. This event-like phenomenon has an extensive content, starting from the actual birth and finishing by particularities of life unfolding into the future, that future which has been given as a gift of life at birth. It is not difficult to see that the modus of the *given* in the phenomenon of man (as a centre of disclosure and manifestation of the relations between the world and God) turns out to be fundamentally different in comparison with that one in science and philosophy: the essence and structure of the outer reality (as the *givens* in the representation of consciousness) receives its “meta-ontological” justification in *inaugural (opening) events* such as an event of human life, an event of birth²¹ whose phenomenality is not that of objects studied by the sciences. Cosmology needs theology in order to realise that the seeing of the universe is based in an *event* of life of a hypostatic human being, the *event* which receives its interpretation from theology as that understanding in which man was brought into existence by the “will of the invisible origin”. The image of the world is built on the account of the divine image in man received in the inaugural events. However this image remains limited and unaccomplished since its sense remains hidden and unknowable to man. This happens, theologically speaking, because the divine image in man remains only an *image* and not likeness, lost after the Fall. The very knowledge of the world as an adaptation to it and arrangement of man’s place in creation forms the constitution of that which is named the Fall.²²

Thus the undefinability of man and his unknowability by himself (as having a theological origin) forms the precondition for the actual limited knowability of the world (this is not a transcendental condition related to the embodied human faculties). The difference in the status of phenomenality of “things” in cosmology and theology amounts to the limited scope of cosmology and unknowability of the universe understood as creation (and not as a fragment of the physically observed cosmos), for the sphere of its phenomenality (linked to the astronomical objects and inferred theoretical constructs) does not take into account the event-like essence of

21 “The world is hanging in the event; it always originates for us in inaugural events, beginning with the most privileged one – our birth” (Romano 2010, p. 121).

22 See, in this vein: Nesteruk 2015, p. 73-81).

man. Knowledge of the world unfolds as if consciousness of this world exists without any recourse to the event of coming into existence of corporeal persons. By neglecting the foundation of knowledge in events of the human existence cosmology deprives itself of realising that the structure of the *given* is ultimately determined by the present facticity of consciousness having sense of revelation for man himself, theologically treated as the revelation of God. In such a vision the fact of life, as well as knowledge in philosophy and science (as *modi operandi* of life) are seen as the outcomes of Revelation understood as the given in the event-like phenomenality, incorporating all specific forms of philosophical and scientific knowledge (although the *givens* of Revelation are not accessible in a non-mediated form, that is without a special procedure of their appropriation).

Here is a historical reference to what was implied in the mediation between the givens of Revelation and knowledge, theology and philosophy. In both, the Greek East and Latin West, the sense of theology implied the acceptance of the principles of immediacy of communion, whose *givenness* in experiential and empirical knowledge of God was not evident and verified, as well as inaccessible to all, and, although following from the mysterious *aposteriori*, remaining real and true in its *given* facticity. Speaking of communion one implies first of all events of relationship between God and the world, creation of the world, the Incarnation of God in flesh, Resurrection and other personal events of saints and ascetics (all impossible within the limits of metaphysics). In the same vein one cannot define *apriori* that transcendental subject whose cognitive faculties would correspond to the possibility of placing the events of communion in the limits of experience. Communion allows one to open a possibility of a new type of understanding of the inaccessible and metaphysically impossible phenomena by extending the limits of rationality as such. If human rationality is understood as a natural reaction of the understanding to form a response to the *events* of communion, it is the task of philosophy to comprehend how the new *givens* of these *events* do fit into the framework of rationality. Philosophy must extend by appropriating theological experience and, as a result, to undertake a demarcation between scientific experience and experience of communion. How does rationality succeed in appropriating experience of communion and how do its paths differ from rationality's *modus operandi* in the sciences?

In order to recognise that theology as well as its relationship with science lead necessarily to taking into account the events of communion as new, but truly *givens* which require an epistemic qualification, one needs to recognise the fact of their existence, their reality and unavoidable origin in the event of life. For a naturalistically oriented scientist any link between experience of living, the event of the Incarnation of the Word of God, the very moral teaching of Christ, the Resurrection, all these events involving a new type of *givenness* do not possess any certainty and validity. From the point of view of such a scientist the acceptance of the abovementioned events in the scope of the epistemologically extended rationality implies an element of faith, so that the incorporation of such events in the scope of rationality has sense only for believers. However, it is in this distinction between faith and non-faith (believing or not believing, between *doxa* and *episteme*) that there is an element of metaphysical thinking present, implying the distinction between faith and

knowledge on the ontological level and within the transcendental setting. But, as we have already stated, these criteria of distinction cannot be applied to man himself, who is the source and origin of such a distinction, so that by denying or abandoning a modus of faith in knowledge of man, one commits an intentional denial of his unknowability by himself, that is the distortion of the sense of the human condition and thus the distortion of truth in general. It follows from here that the primary *given* of events of communion which requires a rational reaction and epistemological qualification is the *givenness* of man to himself, that is the mysteriousness of life as self-affectivity, as life from Life, that which is in the foundation of man's faith in reality of his own life.

Communion, unlike mundane wisdom, happens on the initiative of that who is beyond any metaphysical and transcendental conditionality of that wisdom in man. It is the transcendent (event-like) character of communion that makes possible to maintain a clear-cut distinction between that which is disclosed in revelation and that which is constituted as an object of knowledge. It is the Word of God (as the Logos, that is reason), that is capable to discriminate in knowledge that which belongs to man and that which originates in God, that is that which is revealed (Heb: 4.12). One can again object to this by saying that this criterion implies faith and hence aims at believers, so that the distinction between human knowledge of the world and thinking of God presupposes that there is something *given* in communion that (depending of a particular person) is either *accepted* or *not* in face of the Word of God, that is reason (Logos), that is something *enters* or *not* in the realm of the experienced or thought. If that which is *given* in communion is accepted, then theology receives its justification from that these *givens* are included in the sphere of phenomena, and its rights are the same as all other *givens*, but requiring a special epistemological justification within the extended rationality. If, alternatively, the *givens* of communion are not included in the sphere of phenomena, they remain inarticulate and philosophically incomprehensible.

The phenomenon of life as an inaugural saturated phenomenon and the ultimate foundation of the dialogue between science and theology

The logic of our discussion brought us to the conclusion that the difference between science and theology can be qualified as a different philosophical appropriation upon that which can be presented in phenomenality of objects on the one hand, and of the event-like phenomena, whose phenomenality exceeds the boundaries of metaphysical definitions grounded in substantiality, causality, foreseeability, in the opposition of the possible and impossible. If such a distinction and difference of phenomenality were absolute no dialogue between science and theology would be possible. This remains true in what concerns such singular events of communion as the Incarnation, Resurrection and Ascension, the hypostatic descent of the Holy Spirit on the apostles, etc. Despite the ongoing infinite historical, linguistic and theological hermeneutics of these events, they remain fundamentally irreducible to any sort of the worldly causality. However, in order for these events to be articulated rationally

(in response to their transcendent “appeal”), one needs a receptive being, that is man. Generalising, one needs life which is “light to men”. This life, proceeding from the Word, appears to man dualistically: on the one hand as life in the body in rubrics of space and time, and, on the other hand, as an inexpressible mystery of conscious existence from which the whole universe is articulated. Classical philosophy detected this ambivalence in the position of humanity and named it the “paradox of human subjectivity in the world” (see Carr 1999, Nesteruk 2015, p. 135-153). This paradox gives an example of the twofold interpretation of one and the same phenomenon of man: on the one hand, man appears in the phenomenality of objects as a physical object among the many; on the other hand, he is present as articulating consciousness in which the whole universe is recapitulated. In other words, the phenomenality of man receives a different status depending on interpretation, that is on hermeneutics, thus showing that there is no phenomenal gulf between how he is presented in consciousness in the first and second case. One can speak of a variation in the *modi* of phenomenality as a consequence of the hermeneutic variation. A historical pointer towards this link can be found in “Critique of Practical Reason” where Kant speculates as to how, in the case of man, to reconcile the seeming contradiction between human freedom and the mechanism of nature, to which man is subordinated because of his corporeal condition. He writes: “(...) the necessity of nature, which cannot co-exist with the freedom of the subject, appertains only to the attributes of the thing that is subject to time-conditions, consequently only to those of the acting subject as a *phenomenon* (...) But the very same subject being on the other side conscious of himself as a thing in himself, (...) regards himself as only determinable by laws which he gives himself through reason; (...) the whole series of his existence as a sensible being, is in the consciousness of his supersensible existence nothing but the result (...) of his causality as a *noumenon*” (1959, p. 191). In other words, causality and other categories determine necessarily only the natural mechanism responsible for the actions of subjects as *phenomena*, but are not applicable to them as *things in themselves*. Moral freedom and natural necessity are harmonised in one and the same “object”, that is man, by means of variation of the modus of phenomenality, the variation which became possible because of the hermeneutical variation in one and the same “object”, that is man, as *phenomenon* and *noumenon*.

The entry of hermeneutics into the criterion of distinction between the modes of phenomenality (for example, between the phenomenality of objects (in science) and phenomenality of events (in theology)) points to that the difference in “view” of one and the same phenomenon originates in man, namely in variation of his intuition. For example, the transition from a perception of the universe as a physical spatio-temporal *object* to its contemplation as the *event* coincident with human life corresponds to the transition from the phenomenon of the universe with poor intuition to the universe as a saturated phenomenon with an *excess* of intuition.²³ Then

23 The so called “saturated phenomena” stand for the group of phenomena which cannot be represented in the phenomenality of objects, that is in rubrics of quantity, quality, relation and modality. Experience of the saturated phenomena cannot be predetermined by a transcendental subject: it is to the extent that *ego* cannot comprehend the phenomenon that this ego is constituted by it. Theory of the saturated phenomena in the human sciences was

one can conjecture that the difference in interpretation of phenomena on the basis of scientific rationality and extended rationality of theology has its origin in man himself so that the difference between the scientific world-view and world's perception in the context of religious experience is linked to that intrinsic variability and flexibility of the human cognitive faculties from which this difference and possible forms of its explication (either conflict or consonance) arise. The paradox of human subjectivity gives an example of an ineluctable dichotomy in representation of the living experience of the world: namely its objective representation (man as a part of the universe) and its event-like interpretation (when the whole universe is recapitulated in human consciousness). The mystery of this dichotomy (that is an ambivalent appearance of man to himself) becomes a characteristic element of the human condition. Since, as we have discussed previously, one cannot produce a metaphysical "basis" for the phenomenon of man, the sense of the abovementioned dichotomy in perception of the human place in the universe remains also metaphysically inexplicable, so that the split in the scientific and theological perception of reality manifests the difference in the *modi* of phenomenality. The problem of relation between science and theology, seen in the perspective of history, sociology and even anthropology, becomes an inalienable characteristics of man and his unknowability by himself. One concludes then that any hope for establishing of a dialogue between science and theology that could reconcile science and theology in a sort of unity, is existentially futile.²⁴

Thus one needs to state that the major driving aspect of all discussions on science and theology is the incomprehensible facticity of man, his life and life as such. Both science and theology (together with philosophy) receive their ultimate foundation in events of *life*, originating from *life* as such. But since, in coherence with our previous argument, one cannot establish a metaphysical foundation for the phenomenon of life, one cannot consider life on the same level with the rest of nature, for life transcends the capacity of being presented in the phenomenality of objects by manifesting itself in the event of its sheer facticity as the possibility of all further phenomenalisations. The world thus becomes grasped and hence phenomenalisated within the life-event horizon. The facticity of life and man that are treated theologically as the willing of the Word and the Spirit to create man in the image of the Holy Trinity (being the *givens* of theology of communion), challenge philosophy by forcing it to develop a hermeneutics and phenomenology of that which is not apparent, that is of that which does not show itself, but is in the foundation of the distinction between that which is alive (man) and which is not. Such a philosophy will have to rationally appropriate experience of communion as the faculty of thought and speech, following an ideal of freedom from slavery to nature and society, the unconditional acceptance of that *way of peace* (Rom. 3:17) that through love guides those

advanced by J. L. Marion (Marion 2001)). An attempt to extend the sphere of application of this theory to cosmology was made in the book: Nesteruk 2015, p. 403-474.

24 S. Frank argued that any attempt to remove this dichotomy in man or explain it away by means a materialistic regress leads to the distorted anthropology (Frank 1966, p. 34-35).

who love this way to knowledge of God (Maximus the Confessor 1986a, p. 60) as an ultimate principle of being through communion.

The invisible and indemonstrable phenomenon of *life* as such is explicated dramatically in the problem of man's birth, treated phenomenologically. By referring the reader to details on this subject elsewhere (Romano 1998, p. 95-112, Marion 2003, Marion 2010, p. 291-99), we would like to point out that the phenomenological inaccessibility to the event of birth as a hidden mystery of life in general, being implicitly present in all discussions on science and theology, explicates itself indirectly in both, historically and literary narrated events of Christian history, such as the Incarnation of the Word of God in Jesus Christ, as well as in scientific narrative of the beginning of the universe or of the inaugural event of the biological evolution. Then, since according to the modern scientific world-view the whole physical world had its origin in the singular event in the past of the universe (the event whose contingent facticity is not elucidated by science itself), science ultimately appeals to the same intuition of "beginning" which pertains to the unknowability of man by himself, that unknowability which constitutes the initial and final point in the problem of science and theology. However, as in phenomenology of birth, the coming of the universe into being is not simply "birth" of the dead physical world from something that either logically or temporally preceded it, but rather represents the origin of a certain phenomenality of the world as a result of coming into existence of life. It is this that forms the beginning of theology understood not as "speculations of the human mind or a result of the critical study, but as a revelation of that being to which man was introduced by the operation of the Holy Spirit" (Sakharov 1999, p. 171). It is the theology of the living presence of God rehabilitating the human subject, "sustaining him in his personal relations with God and with his fellow creatures" (Torrance 1997, p. 188). In theological activity as a modus of life "human reason finds itself posited with a given reality that is not a dumb or inert object of knowledge but the Holy Spirit speaking the Word of God and in that Word presenting the very Being of God as the creative source and objective ground of our knowledge of Him" (Torrance 1997, p. 182).

Thus if the problem of origin of human life constitutes the core of the dialogue between theology and science (and this problem is theological by definition) it becomes clear that the relationship between science and theology cannot be "symmetric", so that the very positioning of the relationship as a relation "between" science and theology represents a misunderstanding. The very possibility of science as a consequence of facticity of life constitutes a theological problem. This ultimately leads to the question of "the Giver of life" (as "the Giver of science"), that is to true theology as the willing of the Holy Spirit. Here theology again challenges philosophy by initiating in a rational response to such a gift of life, new understanding of phenomenality of that (the "Giver of life") Who is not transparent in rubrics of space and time.

The introduction of a pneumatological dimension into the discourse on science and theology must appear strange and irrelevant to scientists. If the reflection upon the logical structure of the world can at least touch upon the Christological problematic, for the Logos is present in the world in its intelligible laws and in

consubstantiality between the universe as the body of the incarnate Christ, a reflection upon the Holy Spirit becomes much more problematic for the latter has never been present in the rubrics of space and time (apart from the event of the Pentecost) despite the fact that the Spirit was invisibly and inalienably “present” behind the actualisation of the Incarnation in the physical world. It is because of this that it becomes a difficult task (even for theology) to detect the “presence” of the Spirit in the universe through his action *upon* history. The conceptual arrangement of theology thus needs philosophical methods dealing with the phenomenality of that which is not transparent, not shown, but that which is implicitly present in the foundation of the very possibility of theology. One implies again a situation when the intuitive content of that which is not apparent exceeds the discursive capacity of its constitution, that is the encounter with the saturated phenomenon with the event-like phenomenality. As it was expressed by Thomas Torrance, we encounter the Spirit “always as the Lord of implacable objectivity of His divine Being, objecting to our objectifying modes of thought and imparting Himself to us in accordance with the modes of His own self-revealing through the Word” (Torrance 1997, p. 173), that is by granting to us the forms of His acquisition (proceeding from Him) when true knowledge of things comes not from the perspective of our nature, but from the disclosed self-affectivity of life as a pointer beyond its own limits. Paradoxically, the Spirit points toward the impossibility of apprehending his presence in forms of thought and speech by exercising thus the *possibility* of grasping this *impossibility*. It is exactly this that places us under the constant bedazzling gaze of the Spirit that cannot be looked at. At the same time the vision of the sense of those realities which man encounters in the event-like experience of the Divine, is achieved through the actions of the Holy Spirit *upon* history referring thus the content of our thought and speech pertaining to events of communion beyond their space-time context. The Spirit is that action and operation of God with respect to us which makes our concepts and cognitive forms open to that which is not apparent, but that lies in the foundation of our capacity of detecting and apprehending the events of communion.

Scientific activity and articulation of the universe also have in their *modi operandi* the implicit presence of the “Giver of life” so that the philosophical explication of scientific theories as originating in the event of life will make possible to shed light on the pneumatological dimension of science as such, as well as the pneumatological dimension of the relation between science and theology of communion.

Conclusion

The immediacy of the given in theology understood in the context of experience of God (communion understood generically as participation and being in existence) entails that this theology cannot acquire a metaphysical form. A philosophy that appropriates the givens of communion must incorporate into its scope the unobjectified phenomena and such aspects of the human experience as birth, love to the other, the sensibility of one’s own flesh as consubstantial to the universe, the perception of events etc. These saturated phenomena by evading the rubrics of metaphysical

description slip away from any scientific interpretation. However if one needs to relate (hermeneutically) these phenomena to the scientific ones one must at least attempt to apprehend them philosophically. Here theology provides an example for philosophy: the extension of the latter is possible if one includes into its scope the givens of communion. Such an extension of philosophy implying the refusal of the transcendental stance in knowledge brings it to a purely empirical sphere, by disregarding an initial question on what can be known and what cannot. Theology in its “dialogue” (mediation) with special scientific disciplines (when the latter pretend to know the universe and man as if they are ontologically rooted in some primordial substance of the world) points out that there is the transcendent foundation of the contingent facticity of the human world whose presence is “sensed” through an incredible unknowability of the world and man, but not in the sense of a lack of knowledge or time to apprehend it, but in the sense of excess, making every mysterious and extraordinary instant of human life a “bedazzling event” of presence of light of the Life from the Word, the Word Who was with God and Who was God.

References

- Barbour I.D. (1990). *Religion in an Age of Science*. San Francisco: Harper & Row.
- Barbour I.D. (1998). *Ways of Relating Science and Theology*. In *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, R. J. Russell (ed.). Vatican City State: Vatican Observatory, p. 21–48.
- Bitbol M., Kerszberg P., Petitot J. (eds.) (2009). *Constituting Objectivity. Transcendental Perspectives on Modern Physics*. Berlin: Springer.
- Carr D. (1999). *Paradox of Subjectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Chamcham K. (ed.) (2017). *The Philosophy of Cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coyne G.V., Heller M. (2008). *A Comprehensible Universe. The interplay of Science and Theology*. New-York: Springer.
- Danielou, J. (1973). *Gospel Message and Hellenistic Culture*. London: Darton, Longman & Todd.
- Evagrius (1979). *On Prayer*. In G.E.H. Palmer, P. Sherrard, and K. Ware (eds.) *St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, The Philokalia: The Complete Text*. vol. 1. London: Faber and Faber, p. 55–71.
- Drees W.B. (1996). A 3 X 3 Classification of Science-and-Religion. *Studies in Science and Theology* 4, p. 18–32.
- Frank S. (1966). *Reality and Man*. New York: Taplinger.
- Gregory of Nyssa (1996). *On the Making of Man*. In *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, P. Schaff and H. Wace (ed.) Grand Rapids, MI: Eerdmann Publishing Company, vol. 5, p. 387–427.
- Heidegger M. (1972). *On Time and Being*. New York: Harper & Row Publ.
- Heidegger M. (1998a). *Phenomenology and Theology*. In *Pathmarks*, William McNeill (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 39–62.
- Heidegger M. (1998b). *Being and Time*. Oxford: Blackwell.
- Jaki S. (1988). *The Savior of Science*. Washington, D.C.: Regnery-Gateway.

- Janicaud D. et. al (2000). *Phenomenology and "The Theological Turn". The French Debate*. New York: Fordham University Press.
- Kant I. (1959). *Critique of Practical Reason*, tr. T. K. Abbott. London: Longmans.
- Küng H. (2008). *The Beginning of all Things. Natural Sciences and Religion*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.
- Marion J.-L. (2001). *Du sucroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marion J.-L. (2003). *The Event, the Phenomenon and the Revealed*. In *Transcendence in Philosophy and Religion*. J.F. Falconer (ed.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 87–105.
- Marion J.-L. (2005). *Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing*, *The Journal of Religion* 85(1), p. 1–24
- Marion J.-L. (2010). *Certitudes négatives*. Paris: Bernard Grasset.
- Marion J.-L. (2016). *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Maximus the Confessor (1986a). *Four Hundred Texts on Love*. In G. Palmer, Ph. Sherrard, and K. Ware (tr. and eds.). *The Philokalia: St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, vol 2. London: Faber, p. 24–92.
- Maximus the Confessor (1986b). *Various Texts on Theology*. In G. Palmer, Ph. Sherrard, and K. Ware (tr. and eds.). *The Philokalia: St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth*, vol 2. London: Faber, p. 164–288.
- Moltmann J. (2003). *Science and Wisdom*. Minneapolis: Fortress Press.
- Nesteruk A. (2008). *The Universe as Communion. Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*. London: T&T Clark.
- Nesteruk A. (2015). *The Sense of the Universe. Philosophical Explication of Theological Commitment in Modern Cosmology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Pannenberg W. (1993). *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press.
- Pannenberg W. (2008). *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press.
- Peacocke A. (1993). *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural and Divine*. Minneapolis: Fortress Press.
- Polkinghorne J. (1998). *Belief in God in an Age of Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Puhalo L. (1996). *The Evidence of Things Not Seen: Orthodoxy and Modern Physics*. Dewdney, British Columbia: Synaxis.
- Romano C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Romano C. (2010). *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sherrard Ph. (1991). *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*. Suffolk: Golgonooza.
- Sakharov Sophrony (Archimandrite) (1999). *St. Silouan the Athonite*. Moscow: St. Trinity and Sergius Lavra (in Russian).
- Torrance T. F. (1997). *God and Rationality*. Edinburgh: T&T Clark.

- Torrance T. F. (2001). *The Ground and Grammar of Theology. Consonance between Theology and Science*. Edinburgh: T & T Clark.
- Yannaras C. (2004). *Postmodern Metaphysics*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press.
- Yannaras C. (2005). *On the Absence and Unknowability of God*. London: T&T Clark.
- Yannaras C. (2007). *Person and Eros*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press.
- Zizioulas J. (1997). *Being as Communion*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Zizioulas J. (2006). *Communion and Otherness*. London: T&T Clark.
- Zizioulas J. (2008). *Lectures on Christian Doctrine*. London: T&T Clark.
- Zycinski J. (2006). *God and Evolution. Fundamental Questions of Christian Evolutionism*. New York: Catholic University of America Press.

The Russian Christian Academy of the Human Sciences. Philosophical Delimiters in the Mediation between Christian Theology and Science

Abstract

The paper discusses the philosophical difficulties in conducting the dialogue between science and theology. It is argued that theology deals with the event-like phenomena which cannot be presented in phenomenality of objects (what happens in science). In order to incorporate the givens of theology (the "data" of religious experience) into a philosophical framework one needs to extend philosophy beyond its metaphysical and transcendental setting. The so called dialogue between science and theology demonstrates that the difference between theology and science pertains to the basics of the human condition and that the intended overcoming of this difference under the disguise of the "dialogue" represents an existentially untenable enterprise.

Keywords: anthropology, communion, events, experience, hermeneutics, humanity, life, phenomenality, philosophy, science, theology

Прот. Кирилл Копейкин

Санкт-Петербургская духовная академия

Санкт-Петербургский государственный университет

«Трудная проблема сознания» и диалог восток-запад в контексте соотнесения естественнонаучного и теологического дискурса¹

Сегодня самые востребованные – и, подчеркнём, самые финансируемые научные проекты – это проекты исследования мозга и сознания. Но хотя ежегодно в мире растёт число лабораторий, анализирующих принципы работы мозга (в частности, в рамках американского проекта *The BRAIN Initiative*, европейского *The Human Brain Project*, японского *Brain/MINDS* и китайского *China Brain*), однако ответа на вопрос, что такое сознание и как оно связано с функциями мозга по-прежнему нет. Причина этого, на наш взгляд, заключается в том, что мы представляем мир как совокупность материальных тел. Однако в мире материальных тел, по сути, нет места психическому. Действительно, в отличие от объективно существующих «тел» сознание субъективно, мы его переживаем. И абсолютно непонятно, как эта субъективность может появиться в объективном мире. Дэвид Чалмерс, известнейший современный философ, занимающийся проблемой сознания, формулирует главный вопрос следующим образом: Почему объективные процессы в мозге не «идут в темноте», а «аккомпанируются» субъективным опытом? Если мозг может обрабатывать входящую информацию и преобразовать её в действия без каких-либо субъективных переживаний, то зачем вообще нужна субъективность? (Chalmers 1984). Кроме того, психическое, в отличие от физического, всегда на что-то направлено, интенционально. Если физические тела просто есть, то сознание всегда о чём-то: я о чём-то думаю, переживаю по поводу чего-то, из-за чего-то расстраиваюсь. Но если мозг и нейроны – это такие же физические тела, как и все остальные объекты материального мира, подчиняющиеся «объективно существующим» законам природы, то совершенно непонятно, как они могут порождать свойственные человеческой психике субъективность и

¹ Wersja artykułu była publikowana w czasopiśmie *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии*. 2019: 2 (4), s. 7–24.

интенциональность? «Если мозг – это просто атомы и пустота, – вопрошает один из влиятельнейших современных американских философов Джон Сёрл (John Roger Searle) – то как он может быть о чём-то?» (Searle 1984, с. 16.).

Сёрл убеждён, что основное направление в философии сознания последних трёх четвертей века представляется очевидно ложным (Searle 1992). Он утверждает, что как картезианский дуализм, так и материалистический монизм – ложны. Дуализм, уверен Сёрл, не согласуется с современной научной картиной мира (прежде всего – в силу каузальной замкнутости физической картины вселенной). Материалистический же монизм, несмотря на свою очевидную неспособность решить проблему сознания, является наиболее распространённым воззрением по причинам, скорее, психологического характера. С точки зрения Сёрла настойчивые попытки решить проблему сознания, оставаясь в рамках материалистической парадигмы, обусловлены не научными, но прежде всего «идеологическими» причинами – страхом перед возможностью допущения реальности «психического», от чего один шаг до признания реальности «духовного». Действительно, если только допустить, что психика не «порождается» мозгом а может существовать самостоятельно (оставляя пока в стороне вопрос о статусе такого самостоятельного существования), то сразу же возникает вопрос: не означает ли это, что существование психики возможно и без тела? Но тогда правомерно задать вопрос и о возможности посмертного существования души, и о правомочности отпевания и молитв за усопших, о существовании ангелов как бестелесных душ. Поскольку же это всё априорно считается обскурантизмом, то размышлять в этом направлении просто запрещено.

Сегодня на исследования мозга и «трудной проблемы» сознания, как её стали называть с лёгкой руки Чалмерса (Chalmers 1997, с. 3–46), направляются колоссальные ресурсы. И до сих пор поиск идёт в направлении поиска «материального субстрата» сознания (нейронный сети и т.п.), а значит, по мнению Сёрла, которого называют «живым классиком философии сознания», – в ложном направлении. Но цена ошибки очень велика: стоимость проектов исследований мозга составляет миллиарды долларов, и выбор ложного пути дорого обойдётся инвесторам. Выдающийся российский математик академик Игорь Ростиславович Шафаревич (1929–2017) отмечал, что вопрос о возможности компьютерной симуляции деятельности мозга (на что, собственно, направлен европейский *The Human Brain Project*; в большинстве других проектов мозг также рассматривается как некий сложно устроенный *гаджет*) есть, по сути, другая постановка вопроса о материальности мира (*Один народ, одна страна...*). Начиная с середины XX века исследователи постоянно обещали нам, что искусственный интеллект будет создан «в ближайшее десятилетие». Хронические неудачи всех этих попыток свидетельствуют о том, что наши материалистические представления об устройстве мироздания являются ложными. По нашему глубокому убеждению, только расширение пространства

научного поиска и включение в него теологического дискурса позволит преодолеть те материалистические «шоры», которые сегодня являются объективным препятствием на пути исследования сознания.

Как это может быть сделано? Для того, чтобы это понять, следует обратиться к истокам современной науки.

Истоки современной науки

Как сегодня хорошо известно, современная наука возникла в очень специфическом культурном западнохристианском контексте – в контексте представления о том, что Природа – это вторая Книга Бога (первая – Библия) и между этими двумя Книгами нет и не может быть противоречия, поскольку они созданы одним Автором. Если Библия представляет собою книгу как мир, то природа являет собою обращенную к человеку Книгу Творца, чья «вечная сила... и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20). В результате естественнонаучное «прочтение» Книги Природы оказывается функционально похоже на исследование библейского текста.

В семиотике, исследующей знаковые системы, знаки могут быть осмыслены либо в своих взаимоотношениях с другими знаками, т. е. синтагматически, либо в своем отношении к обозначаемому предмету, т. е. семантически, либо в отношении к создателю или адресату сообщения, т. е. прагматически. С известной долей условности можно сказать, что раннехристианское богословие было занято прежде всего изучением прагматики Книги Природы. Было осознано, что мир представляет собою текст Бога, обращенный к человеку. Это очень нетривиальная мысль. Мы являемся частью мира и при этом претендуем на то, что можем этот мир постичь *как целое* – не просто найти способ приспособиться к миру, но встать на такую точку зрения, которая в итоге позволит понять *смысл* мироздания, *замысел* Творца. Представим себе, что Пьер Безухов и Андрей Болконский, будучи персонажами романа Толстого «Война и мир», обсуждают структуру этого произведения и художественный замысел Толстого. Невероятно – но ведь мы, по существу, занимаемся тем же. Будучи частью Книги Мира, находясь «внутри» неё, мы стремимся понять законы природы и, в конечном счете, замысел Создателя. И именно то, что человек сотворен *по образу и подобию* Божию (Быт 1:26–27), а мир *вложен в сердце* человека (Еккл 3:11)², даёт нам надежду на возможность прочесть Книгу Творца и постичь божественный замысел.

Средневековое богословие, исследовавшее символизм мироздания, изучало семантику различных «элементов» Книги Природы. Это также чрезвычайно нетривиальная мысль – мысль о том, что, во-первых, мир можно

² «Все соделал Он [Бог] прекрасным в свое время, и вложил мир (евр. олам – мир как целостность бытия, а не мир как покой – шалом) в сердце их [сынов человеческих]» (Еккл 3:11).

разделить на отдельные элементы, существующие относительно независимо друг от друга, и, во-вторых, о том, что каждый из этих элементов обладает своим собственным значением – не тем, которое мы на него проецируем, но тем, которое вложено в него Самим Творцом.

Пафос научной революции XVII столетия состоял в том, что от исследования семантики и прагматики мироздания новая объективирующая наука обратила свой взгляд к изучению синтагматики Книги Мира. Собственно, суть «объект(ив)ного» «западного» метода познания состоит в том, что мы описываем мир не по отношению к человеку, что неизбежно вносило бы элемент субъективности, а описываем *отношения* одних «элементов» мира к другим, точнее, – *проекции* различных элементов мира на измерительные приборы. Такое проецирование одних частей мира на другие называется *измерением*. Оно позволяет сопоставить элементам реального физического мира не существующие в природе математические объекты – *числа*, и дальше описывать мир (точнее – отношения между его элементами) при помощи математики. Получающиеся в результате физические теории оказываются *теориями отношений*. При этом вопрос о том, «что» именно соотносится между собой как бы «выносятся за скобки» самой физики. В силу описанной «относительности» математические (структурные) теории физического мира открыты для содержательной *интерпретации*.

«Минималистская» интерпретация классической физики – материалистическая. Тщательно проанализировав предпосылки новоевропейского естествознания Иммануил Кант в работе «*Метафизические начала естествознания*» показал, что начиная с эпохи Нового времени метафизика природы превращается в *метафизику материи*. Вплоть до начала XX столетия материалистическая интерпретация физики себя оправдывала. Но после возникновения теории относительности и, особенно, квантовой механики, ситуация радикально изменилась.

«Революция в физике» начала XX века

В 1905 г. вышла в свет работа Альберта Эйнштейна «Зависит ли инерция тела от содержащейся в нём энергии?». В ней Эйнштейн приходит к выводу, что «масса тела есть мера содержащейся в нём энергии», что выражается пожалуй самой известной физической формулой $E_0 = mc^2$. Если задуматься, вытекающие из этой формулы последствия чрезвычайно значимы, они заставляют нас радикально переосмыслить онтологические представления о природе мироздания. Действительно, масса, фактически, представляет собою меру материи. Будучи субстанцией, материя существует сама по себе; она и её мера – масса – суть величина абсолютная. Физика выяснила, что материя переходит в энергию. Энергия же является характеристикой не субстанции, а *процесса*. Кроме того, энергия зависит от системы отсчёта и потому не может быть

характеристикой субстанции. Поскольку масса эквивалентна энергии, то она так же не может быть характеристикой субстанции. Следовательно, рушатся все субстанциальные (материалистические) философии. Материи (как субстанции) нет – вот главный вывод, который следует сделать из специальной теории относительности.

Квантовая механика стала следующим колоссальным прорывом в нашем постижении природы реальности. Прежде считалось что весь мир состоит из «объективно существующих» физических «тел», подчиняющихся непреложным законам природы. Исследуя мироздание мы постигаем законы, управляющие этими телами. При этом мы можем столь «деликатно» наблюдать природу, что способны не вносить никакого возмущения в исследуемые системы. Но в квантовой механике ситуация оказалась абсолютно иной. В-первых, выяснилось, что квантовомеханические объекты невозможно описать детерминистически, как описывали системы, подчиняющиеся законам классической физики. При этом оказалось, что необходимость использования вероятностного описания связана не с «приблизительностью» нашего способа описания, как то было в статистической физике, а с некоторой «свободой», как будто присущей микрообъектам. В 1967 г. математики Саймон Коушн и Эрнст Спекер доказали *теорему о квантовой контекстуальности*, суть которой сводится к следующему: состояние квантовой системы не может быть описано ни детерминистически, ни независимо от экспериментальной установки (Kochen, Specker 1967, с. 59–87). В 2004 г. Саймон Коушн вместе с Джоном Конвеем доказали *теорему о свободной воле* (Conway, Kochen 2006; Conway 2009). Она гласит, что если физики-экспериментаторы действительно обладают свободой воли, т. е. их выбор того, что они будут измерять, не детерминирован предшествующей историей Вселенной, то результат произведённого над квантовомеханической системой измерения также не будет детерминирован предыдущей историей Вселенной, т. е. будет абсолютно непредсказуемым. Конвей утверждает, что этот результат является ярким свидетельством в пользу того, что проблески жизни и свободы есть в каждом элементе мироздания (Thomas 2011).

Несомненно, что та физическая реальность, которая описывается квантовой механикой, совсем не похожа на материю в традиционном смысле этого слова. Но что это такое? Мы до сих пор этого не понимаем, хотя с момента возникновения квантовой механики прошло почти 100 лет (Carroll 2019). Джордж Гринштейн и Артур Зайонц, авторы книги «Квантовый вызов» (*The Quantum Challenge*), подчёркивают, что квантовые явления вынуждают нас к радикальному пересмотру наших представлений о физическом мире, который, к сожалению, пока так и не произошёл (Greenstein, Zajonc 2005).

Достигнут ли сегодня «предел познания»?

Уникальность нынешней ситуации заключается в том, что сегодня мы, похоже, дошли до пределов возможностей структурного познания (заметим, что кварки не могут быть названы более мелкими «структурными элементами» адронов поскольку в свободном виде они не существуют). Это утверждение может показаться слишком радикальным, однако ярчайшим примером этого является ситуация с чрезвычайно популярной на протяжении последних трёх десятилетий теорией струн. На неё возлагались надежды построения единой структурной теории. Но несмотря на интенсивные поиски и огромное количество затраченных усилий струнным теоретикам так и не удалось сделать ни одного физического предсказания, которое можно было бы экспериментально проверить. Доказано множество красивых математических теорем, но нет никаких физических результатов. Ряд весьма авторитетных исследователей к числу которых относятся, например, Роджер Пенроуз и Питер Войт считают данное направление поиска тупиковым направлением (Penrose 2016, Woit 2006). И тому, что сегодня действительно достигнут предел возможностей структурного познания есть два подтверждения – как теоретическое, так и экспериментальное.

Теоретическое обоснование достижения предела возможностей структурного познания было дано крупным российским математиком академиком Людвигом Дмитриевичем Фаддеевым (1934–2017). Рассмотрев на основе теории деформации алгебраических структур переходы от классической механики к специальной теории относительности и квантовой механике, он показал, что квантовомеханическая и релятивистская революции в физике с точки зрения математики являются деформациями неустойчивых структур в устойчивые с параметрами деформации \hbar и $1/c^2$. Устойчивость математических структур квантовой механики и теории относительности означает, что равновесие достигнуто и дальнейшее движение по прежнему пути поиска всё более и более глубоких структур невозможно (Faddeev 1989, с. 238–246).

Экспериментальное подтверждение достижения пределов структурного познания заключается в том, что квантовая механика, описывающая наиболее глубокий из достигнутых к настоящему моменту уровней реальности, свидетельствует о принципиальной невозможности обнаружения более «глубоких» структур. Выдающийся ирландский физик Джон Белл размышляя над парадоксом Эйнштейна–Подольского–Розена (Einstein, Podolsky, Rosen 1935, с. 777–780) в 1964 г. написал неравенства, экспериментальная проверка которых позволила бы различить две возможные ситуации. Вариант первый: если некие неравенства, получившие впоследствии название неравенств Белла, не нарушаются, то физическая реальность такова, что могут существовать не наблюдаемые нами локальные скрытые параметры, предопределяющие результаты эксперимента. При этом поскольку эти параметры являются *скрытыми*,

то для нас результат измерения выглядит случайным; его вероятность может быть рассчитана с помощью обычных формул квантовой механики. Вариант второй: если неравенства Белла нарушаются то реальность такова, что не может существовать никаких локальных «скрытых параметров», а измеряемые величины не существуют *до* осуществления процедуры измерения, а возникают *в результате* самой измерительной процедуры (Bell J. 2001; Bell M. et al. 1964, с. 195–200). Нарушение неравенств Белла означает, что никакая физическая теория локальных скрытых переменных никогда не сможет воспроизвести все предсказания квантовой механики.

В 60-е и 70-е годы приборные возможности ещё не позволяли провести наблюдения подобного рода. Впоследствии целая серия экспериментов, решающим из которых был опыт, проведенный в 1982 г. группой под руководством выдающегося французского физика-экспериментатора Алена Аспэ, выявила нарушение неравенств Белла (Freedman, Clauser 1972, с. 938-941; Aspect, Grangier, Roger 1981, с. 460-463; Aspect, Dalibard, Roger 1982, с. 1804-1807; Weihs, et al. 1998, 5039-5043; Scheidl et al. 2010, с. 19708-19713). Этот совершенно невероятный результат означает, что у нас не просто не получается обнаружить более глубокие структуры мироздания по причине несовершенства приборов или в силу недостатка энергии – этих более глубоких структур просто *нет* (заметим, что такими структурами, в определённом смысле, являются кварки, но они не существуют в свободном виде). Крупный американский физик Генри Сэпп утверждает, что «теорема Белла – самое глубокое открытие науки» (Stapp 1975, с. 271), а видный американский физик и философ Абнер Шимони настаивает: «Философское значение неравенств Белла заключается в том, что они допускают практически прямую проверку иных картин мира, отличающихся от той картины мира, которую дает квантовая механика. Работа Белла позволяет получить некоторые прямые результаты в экспериментальной мета-физике» (Shimoni 1984, с. 35). С мнением Шимони согласен и известный французский физик-теоретик лауреат Темплтоновской премии 2009 г. Бернар д'Эспанья, увидевший в экспериментах по проверке неравенств Белла «первый шаг к возникновению экспериментальной мета-физики» (d'Espagnat 1990, с. 1172). Нарушение неравенств Белла означает, что достигнут предел структурного познания; более «глубоких» структурных элементов мироздания, которые обладали бы самостоятельным «объективным» существованием, не существует. Отсюда, в свою очередь, следует, что обнаруживаемые нами структуры мироздания являются фундаментальными, онтологическими. Если на заре формирования квантовой механики ещё были надежды на то, что в будущем удастся создать более «детальную» теорию, свободную от индетерминизма (так, в частности, думал Эйнштейн), то сегодня мы с неизбежностью приходим к выводу, что это невозможно.

Означает ли это, что мы достигли принципиального предела познания и «наука закончилась»? Вовсе нет. Дальнейшее развитие науки возможно в

направлении исследования содержания этих онтологических структур, в изучении процесса их возникновения. Для этого естественнонаучный объективирующий «западный» взгляд на мир «со стороны» должен быть восполнен (без утраты научной объективности) взаимодополнительным взглядом «изнутри», который традиционно ассоциируется с «восточной» традицией. Я убеждён, что такое синтетическое «двумерное», «стереоскопическое» воззрение на мир может быть обретено посредством «наполнения» формальной (структурной) физической теории экзистенциально переживаемым смысловым содержанием. Примечательно, что более полувека назад нобелевский лауреат Юджин Вигнер, обсуждая пределы и перспективы развития науки, указал на две важнейшие дисциплины, создающие взаимодополнительные картины мира: физику и психологию. Физика описывает внешний по отношению к человеку объект(ив)ный мир, психология – субъект(ив)ную реальность мира внутреннего. В полной картине мироздания, утверждал он, оба эти взгляда должны быть согласованы. Вигнер высказал надежду на то, что в будущем мы сможем объединить физику и психологию в одну более глубокую дисциплину (Wigner 1950, с. 422–427).

Обращение к религиозной традиции

Постепенно академический мир подходит к осознанию того факта, что решение «трудной проблемы сознания» невозможно без привлечения личностного дискурса, подразумевающего взгляд на проблему «изнутри», что традиционно ассоциируется с «восточной» религиозной традицией. В сентябре 2017 г. в Италии в Пизе прошёл симпозиум, ставший первым из серии запланированных мероприятий, имеющих целью запуск термина «Mindscience» в качестве альтернативы термину «Neuroscience». Принявшие в нём участие исследователи высказали убеждение в том, что целостное изучение *разума* и *сознания* должно происходить объединить подход «от третьего лица», типичный для западных наук, и так называемый подход «от первого лица», разработанный на Востоке на основе интроспекции и медитации. С целью начала такого диалога организаторы симпозиума пригласили принять в нём участие Далай-ламу³. В том же 2017 г. состоялись две встречи (в августе и в октябре) российских исследователей в области нейробиологии, нейрофизиологии, генетики, философии и психологии с Далай-ламой и буддийскими монахами в рамках программы «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских учёных» (*Мир сознания...* 2018, с. 4-17).

Причины обращения учёных к мистической традиции Востока понятны: безличный буддийский подход, как им кажется, можно без проблем сочетать с

3 1st Symposium *The Mindscience of Reality The science that studies the interaction between Mind and Reality*, Pisa, September 20-21 2017, [online:] <https://mindscience.unipi.it/en/homepage/>

объективизмом европейской науки. Однако именно *без-личность* буддийского дискурса и мешает постичь личностный характер психичности. Хорошим примером малопродуктивности такого «формально-восточного» подхода может служить выдержавшая множество переизданий книга Фритьофа Капра «Дао физики» (Сарга 1976). Параллели, которые усматривает автор между современной физикой и мистическими традициями Востока, так и остались просто *параллелями*. Отсутствие непосредственных пересечений не позволило получить сколько-нибудь значимый результат⁴. Лишь обращение к той традиции, на почве которой и появились первые ростки современной науки, – традиции библейской (также восточной), – может позволить прояснить метафизические предпосылки и теологические экспликации новоевропейского естествознания и тем самым решить «трудную проблему сознания».

Поясню что я имею в виду. Как уже было сказано, современная наука возникла в контексте представления о том, что Библия это первая Книга Бога, а Природа – вторая. Более того, как утверждал один из отцов-основателей современной науки Френсис Бэкон, изучение Книги Природы даёт ключ к более глубокому уразумению Библии. Что же дало исследование второй Книги Бога? Главный вывод естествознания, который впервые был сформулирован Галилео Галилеем, заключается в следующем: Книга Природы написана на языке математики. Но самое главное, как подчёркивал Галилей, математическое познание мира «по объективной достоверности равно божественному» (Галилей 1948, с. 89). Именно «идеальная» математика даёт самое верное описание физической реальности. И значит именно математика является ключом к Библии. Но что такое математика, какова её природа?

Что такое математика?

Среди множества взглядов на природу математики можно выделить два крайних воззрения. Первое и, пожалуй, самое распространённое представление состоит в том, что математика возникает в результате абстрагирования

4 Впрочем, нельзя сказать, что публикация «Дао физики» не принесла никакого результата: быстро ставшая бестселлером с миллионным тиражами, эта книга помогла вновь возродить в массовом сознании образ физики как науки, затрагивающей фундаментальные проблемы, в том числе – философские и религиозные – проблемы бытия, смысла существования. Примечательно, что Капра был членом неформальной *Fundamental Fysiks Group*, члены которой, разочарованные недостаточным финансированием фундаментальных исследований и навязыванием преимущественно прикладных тем, стремились постичь тот новый образ мира, который возникает благодаря квантовой механике. Как полагает David Kaiser, профессор истории науки Массачусетского технологического института, *Fundamental Fysiks Group*, действовавшая в 1970-х гг. в Беркли, в немалой степени способствовала пробуждению в научном сообществе интереса к тому, из чего впоследствии выросла современная теория квантовой информации (Kaiser D. (2011). *How the Hippies Saved Physics: Science, Counterculture, and the Quantum Revival*. New York: Norton).

от реальности. Второй взгляд характерен, скорее, для профессионально работающих математиков: потрясающая «упругость» математических конструкций вынуждает предположить, что они действительно существуют, но существуют в какой-то особой «идеальной» сфере. К сожалению, обе эти противоположные точки зрения не только не позволяют прояснить онтологический статус математических объектов, но и не дают возможности понять причины «непостижимой эффективности математики» в описании физической реальности (Wigner 1960, с. 1-14). Действительно, неясно «где» существуют абстракции, какова их онтологическая природа? Они субъективны? Но тогда почему эти субъективные конструкты так хорошо описывают объективную реальность. Абстракция – это всегда упрощение⁵ – а между тем математика даёт фантастически точное описание реальности в широчайшем диапазоне масштабов – от 10^{19} до 10^{26} м – в диапазоне, бесконечно далёком от сферы нашего обыденного опыта, от которого мы только и можем «абстрагироваться». Если же математические объекты существуют якобы в особой «идеальной» реальности то тогда совершенно непонятно «где» – «где» в онтологическом смысле этого слова – существует эта реальность? Разве принцип «бритвы Оккама» – *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* («Не следует умножать сущности без необходимости») – не требует искать простейшее объяснение по возможности без примысливания дополнительных умозрительных конструктов наподобие «идеальной» математической реальности? Что же касается эффективности использования математики для описания физической реальности то опять-таки непонятно, каким образом находящиеся в «идеальном» мире математические объекты оказываются способны так хорошо описывать мир реальных тел?

Трезвый взгляд на математику с неизбежностью приводит к выводу, что математические объекты существуют в нашей психической реальности, в человеческом разуме. В этом смысле математика «субъективна» и «идеальна» – в реальном физическом мире математики нет. Мы можем увидеть 2 стула или 3 яблока, но не числа 2 или 3; уж тем более невозможно увидеть число π и заметить что $1 + 1/3 - 1/5 + 1/7 - 1/9 + 1/11 - 1/13 + 1/15 + \dots = \pi/4$, а $e^{i\pi} = -1$. С другой стороны математика универсальна в том смысле, что она едина для всех людей. Действительно, вышеприведённые математические тождества справедливы для всех независимо от этнической или конфессиональной принадлежности. В этом смысле математика «объективна». При этом математика не существует «в голове» исследователя в готовом виде – она им порождается, причём зачастую порождается с большим трудом. Логично предположить, что универсальность и «объективность» математики свидетельствуют в пользу того, что те (психические) силы, которыми создаётся математическая реальность, одинаковы у всех людей. «Объективируя» математику мы отчуждаем её от себя и таким образом «омертвляем» её. Но можно попробовать взглянуть

5 Лат. *abstractio* („отвлечение“).

на математику не просто как на статичную вне-временную конструкцию, а исследовать сам процесс её порождения психикой математика-творца и таким образом наполнить её «живым», динамическим, «психическим» содержанием.

Как же это возможно? Исследовать процесс порождения математики в сознании её творца чрезвычайно затруднительно. Всё дело в том, что мы слиты со своей психикой, мы не можем выйти за её пределы и взглянуть на неё со стороны как не можем мы выйти за пределы Вселенной. Но мы можем взглянуть на то, в чём запечатлевается динамика психической жизни. Это, во-первых, как уже было сказано, математика – одновременно и «субъективная» (находящаяся в психической реальности) и «объективная» (в силу своего универсализма). Во-вторых, это сакральные тексты, к числу которых относится и Библия – Священное Писание трёх так называемых авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама.

Интенциональность сознания и перформативность библейского Шестоднева

Для правильного понимания природы и особенностей библейского текста следует отметить, что главная цель сакрального текста – это не донесение до читающего некой информации «о Боге», но оказание *воздействия* на того, кто вступает во *взаимо-*действие с ним, и, в конечном итоге, – с Творцом, Который считается подлинным Автором текста, стоящим «за» авторами, например, библейских книг. Сакральный текст, существующий, прежде всего, в литургическом контексте⁶, направлен на то, чтобы *воздействовать* на человека, вкушающего слово Писания⁷, и, в конечном итоге, преобразить сам способ

6 Греч. λειτουργία („со-действие“: изначально – общественная повинность, со-действие сотрудников, затем – содействие с Богом).

7 Уже Ветхий Завет свидетельствует о необходимости вкушения слова Божьего (см.: Иез 1:3–3:3). Метафорика инициации Иезекииля вновь возникает в Апокалипсисе (Откр 10:10). Во времена новозаветные, когда «Слово стало плотью» (Ин 1:14), отношение к Библии как воплощенному Слову ещё более усилилось. Поэтому Игнатий Богоносец пишет: «Будем прибегать к Евангелию, как к плоти Иисуса» (Игнатий Богоносец, св. 2008. Послание к Филадельфийцам. В: Писания мужей апостольских. Издательский Совет Русской Православной Церкви, с. 360). И показательно, что в алтаре на престоле, где совершается таинство Тела и Крови Христовых, находится Евангелие – ибо, по мысли святителя Григория Паламы, «при каждом произносимом слове, при каждом начертываемом на бумаге “писалом человеческим” письменном знаке символически отображается и напоминается духу человеческому таинство Боговочеловечения» (Киприан (Керн), архим. (1996). Антропология святителя Григория Паламы. Москва: Паломник, с. 345). Святитель Амвросий Медиоланский говорит: «Священное Писание выпивается и Священное Писание вкушается всякий раз, когда живой вкус бессмертного слова проникает в вены разума и чувства сердца» (*Ambrosius Mediolanensis. In Psalmum Primum Narratio*, 33 (754) // PL 14, 940). Вкушение слова Божия приобщает естество человеческое – его сердце и утробу (см.: Пс 7:10; Иер 11:20) – словесной субстанции Логоса, тем самым соделывая его письмом Христовым, «*через служение... написанным*

бытийствования человека (характерно, что в Библии нет слова «религия», ибо библейское Откровение учит *познанию Бога*, Ис 53:11) – познанию как *при-общению* в едином со-действии, со-единению в со-бытии).

Естественно, что для того, чтобы такое воздействие могло эффективно осуществляться, сакральный текст должен учитывать особенности функционирования человеческой психики на глубинном уровне. Наиболее очевидным способом манифестации сознания является язык. Чаще всего язык воспринимается просто как средство передачи информации; информация же, вообще говоря, безлична и потому «объективна». Это, безусловно, так, но у языка есть и ещё одна чрезвычайно важная функция – повелевающая, предписывающая. Эта «волевая», «знаменующая» функция языка ярко проявляется в так называемых *перформативных* высказываниях, представляющих собой не сообщения, а *действия*⁸. Примером перформативных высказываний служат выражения наподобие «каюсь», «благодарю», «славословлю», которые не сообщают о чём-то (и потому не имеют истинностного значения), но сами являются *действиями* (в отличие от высказываний типа «он каётся», «он благодарит», «он славословит», которые могут быть истинными или ложными). Перформатив всегда личностен; он подразумевает, что это именно «я каюсь», «я благодарю», «я славословлю». Такие высказывания привлекли к себе внимание лингвистов во второй половине XX века после публикации работ британского философа языка Джона Остина (бывшего, кстати, учителем Сёрла). Можно сказать, что перформатив является внешним языковым способом выражения интенциональности сознания. «Следует заметить, – утверждает один из самых известных и влиятельных современных французских мыслителей богослов и философ Жан-Люк Марион, – что перформатив подразумевает отношение к языку как к практике: язык выполняет некий акт, который ничего не говорит, хотя всегда нечто означает. Именно язык связывает узамы брака, выполняет акт продажи, любит, арестовывает и т. д. Стало быть, язык получает завершение вне высказывания и притязает на то, чтобы производиться в качестве референта. Перформатив наделяет язык привилегией действия: умолкнуть, чтобы действовать. Когда слова (или мы) выступают в роли вещей, они больше не высказывают смыслов. Они говорят не для того, чтобы что-то сказать, а чтобы действовать» (Marion 1977). Наивысшей же, если так можно выразиться, «степенью перформативности», обладают именно сакральные тексты.

Перформативность языка чрезвычайно ярко проявляется в математике. Действительно, единственное «орудие» математика – это слово. Когда математик говорит: «пусть x будет такое, что (...)» – он своим словом задаёт как закон существования математических объектов, так и то «пространство», в

не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца» (2 Кор 3:3).

⁸ Лат. *performato* («действую»).

котором эти объекты бытийствуют. Именно словом как орудием создаётся математика, пронизывающая всю нашу технократическую цивилизацию. И именно запечатлённая в математике перформативность языка может помочь наполнить естественнонаучную математическую (структурную) теорию содержательным экзистенциальным смыслом. Но как описать эту перформативность, где найти адекватный язык?

Здесь опять-таки на помощь может прийти обращение к библейскому тексту. Именно перформативность библейского языка даёт возможность описать *интенциональность* психической экзистенции.

Библия начинается с Шестоднева – повествования о творении мира Богом *из ничего* словом Творца⁹. Если допустить, что Библия – это действительно Откровение (какой бы смысл не вкладывать в это утверждение), то это означает, что Творец открывает Свой взгляд на мироздание *с той стороны*, «изнутри» бытия. Если человек хочет понять этот текст, он должен попытаться встать на позицию Творца, *по образу и подобию* Которого он сотворён. Есть ли в человеческом опыте что-то, сопоставимое с опытом творения *из ничего*, творения *словом*, причём творения, переживаемого самим творцом «изнутри»? Конечно, любое литературное, поэтическое творчество есть творение словом, творение, переживаемое «изнутри». Но это всё-таки творение «из чего-то» – из накопленного жизненного опыта, пережитых эмоций и т. п. Единственный известный мне опыт творения «из ничего» – это математика.

Разумеется, изначально математика возникла из некоторой практики, в определённом смысле – «экспериментально». В процессе такого «экспериментального» построения математики создавались мысленные идеальные объекты, начинавшие жить собственной жизнью и всё более устремлявшиеся к «чистому» идеальному знанию. «Чистое» творение математики, к которому стремится «идеальный» математик, означает отказ от использования каких-либо понятий, возникающих в результате взаимодействия с внешней действительностью. Фактически, «чистое творение» математики синонимично творению «из ничего». Математик начинает своё творение «чистой» математики отвернувшись от всего внешнего и обращая своё сознание в возникающую в душе пустоту. Сама постановка задачи, осознание этой чистоты, рождает понятие «ничто», которое уже не есть «ничто», но некое понимание, а значит «нечто» – *пустое множество* \emptyset (Frenkel 1958; Kuratovskij, Mostovskij 1967). Творение *пустого множества* \emptyset *из ничего* и есть первый акт творения. Известный французский философ Ален Бадью дал аксиоме существования пустого множества (в аксиоматике Цермело–Френкеля) поэтическое именование «Первая экзистенциальная печать», подчёркивая её исключительную

9 Учение о творении мира из ничего впервые ясно сформулировано в 2 Макк 7:28–29: «*всё сотворил Бог из ничего*». Об этом же говорится и в других местах Писания: «*Он распротёр север над пустотою, повесил землю ни на чем*» (Иов 26:7); «*без Него ничто не начало быть, что начало быть*» (Ин 1:3); «*всё из Него, Им и к Нему*» (Рим 11:36).

важность для онтологии: в отличие от остальных аксиом она явно постулирует *существование* – существование *ничто* (Badiou 1988).

Следующие акты построения математического универсума являются уже не творением из ничего, но деланием из прежде созданных математических конструктов. Это делание совершается математиком волевыми творческими (перформативными) актами по определённым законам – законам, обусловленным структурой *сил* его души. По всей вероятности, природа этих (психических) сил, которыми создаётся математическая реальность, как уже было сказано, едина для всех людей. Только так можно объяснить то, что «субъективная» математика оказывается столь универсальной и общезначимой.

Способ действия этих сил описывается на языке аксиом теории множеств, являющейся фундаментом современной математики. Можно поставить вопрос: каковы эти силы не только структурно, но и содержательно? Ответить на этот вопрос может помочь сопоставление актов творения математического универсума с перформативной динамикой Шестоднева.

Открывающиеся перспективы

Обращение к экзистенциально прочитываемому библейскому Шестодневу в «математическом» контексте творения математики словом математика-творца *из ничего* даёт возможность наполнить математическую структуру экзистенциально переживаемым («психическим») смысловым содержанием и создать новый понятийный «не-вещный», *символический* в исходном смысле слова – *со-единяющий* – «двумерный» язык, позволяющий описать как объект(ив)ность «внешнего» физического, так и субъект(ив)ность и «внутреннего» психического миров.

Можно сказать, что если с тех пор человек шел преимущественно по пути «внешнего» развития, чреватого цивилизационными кризисами, по пути освоения и преодоления окружающего космоса, то сегодня сама логика познания вынуждает нас обратиться к постижению того мира, что, по слову Писания, вложен *в сердце* человека (Еккл 3:11) (Копейкин 2014).

Исследование структуры внешнего мира привело к открытию колоссальной атомной энергии. Понимание структуры психики позволит открыть доступ к огромной энергии «ядра» человеческой души, ничуть не меньшей, чем энергия расщепления атома, и при этом, что чрезвычайно важно, этически «заряженной».

Такой исследовательский проект имеет и чрезвычайно важное социально-политическое измерение: создание многомерного смыслового пространства современной научной картины мира, ассимилирующего смыслы авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама, даст возможность религиям вступать в соприкосновение не через конфликт порой диаметрально противоположных богословских воззрений, а через науку, ставшую

сегодня единым языком описания и способом постижения мира, тем самым содействуя более глубокому взаимодействию науки и общества. Это придаст позитивный характер как диалогу науки и религии, так и диалогу различных религиозных традиций, тем самым обеспечивая межрелигиозное согласие и социальную стабильность, и станет эффективным средством формирования толерантности, органично включённым в светскую систему образования, способствуя предупреждению межнациональных и межконфессиональных конфликтов.

Литература:

- Галилей Г. (1948). Диалог о двух главнейших системах мира — птоломеевой и коперниковой, пер. А. И. Долгова. Москва; Ленинград: ОГИЗ СССР, Государственное издательство технико-теоретической литературы
- Игнатий Богоносец, св. (2008). *Послание к Филадельфийцам*, в: *Писания мужей апостольских*. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, с. 358-363.
- Киприан (Керн), архим. (1996). *Антропология святителя Григория Паламы*. Москва: Паломник.
- Клышко Д.Н. (1994). *Квантовая оптика: квантовые, классические и метафизические аспекты*, в: *Успехи физических наук*, т. 164, вып. 11, с. 1187–1214.
- Копейкин К.В., прот. Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера (2014). СПб.: Изд-во СПбГУ
- Мир сознания и сознание мира. В мире науки 2018: 5–6, с. 4-17.
- Один народ, одна страна, и один Бог, и одна Церковь. Интервью с академиком Игорем Ростиславовичем Шафаревичем, Православие.ру, [online:] <http://www.pravoslavie.ru/4531.html>, доступ: 20.05.2020
- Aspect A., Dalibard I., Roger G. (1982). Experimental Tests of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers. *Physical Review Letters* 49 (25), p. 1804–1807.
- Aspect A., Grangier P., Roger G. (1981). Experimental Tests of Realistic Local Theories via Bell's Theorem. *Physical Review Letters* 47 (7), p. 460–463.
- Austin J.L. (1962). *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon Press.
- Badiou A. (1988). *L'Être et l'Événement*. Paris: Seuil.
- Bell M., K. Gottfried, and M. Veltman Bell J.S. (eds.) (2001). *John S. Bell on the Foundations of Quantum Mechanics*. Singapore: World Scientific Publishing Company.
- Bell J.S. (1964). On The Einstein – Podolsky – Rosen Paradox. *Physics* 1 (3), с. 195-200.
- Capra F. (1976). *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. London: Fontana.
- Chalmers D.J. (1997). Moving forward on the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 4 (1), с. 3–46.
- Chalmers D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Conway J., Kochen S. (2006). The free will theorem. *Foundations of Physics* 36.10, p. 1441–1473, [online:] <https://arxiv.org/pdf/quant-ph/0604079.pdf>, dostęp 21.05.2020
- Conway J., Kochen S. (2009). The strong free will theorem. *Notices of the AMS* 56.2, p. 226–232, [online:] <https://www.ams.org/notices/200902/rtx090200226p.pdf>, dostęp 21.05.2020
- d’Espagnat B. (1990). Toward a Separable «Empirical Reality»? *Foundations of Physics* 20 (10), p. 1147–1172.
- Einstein A., Podolsky B., Rosen N. (1935). Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? *Physical Review* 47 (10), p. 777–780.
- Faddeev L. A. (1990). *Mathematician’s View of the Development of Physics*. In Cerdeira H.A., Lundqvist S.O. (eds.) *Proceedings of the 25th Anniversary Conference – Frontiers in Physics, High Technology and Mathematics 31 October – 3 November 1989*. Singapore: World Scientific, p. 238–246.
- Freedman S.J., Clauser J. F. (1972). Experimental Test of Local Hidden-Variable Theories. *Physical Review Letters* 28, p. 938–941.
- Frenkel A., Bar-Hillel Y. (1958). *Foundations of Set Theory*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company; Warszawa: PWN.
- Greenstein G., Zajonc A. (2005). *The Quantum Challenge: Modern Research on the Foundation of Quantum Mechanics*. Sudbury, MA: Jones & Bartlett Publishers.
- Thomas R. (2011). *John Conway – discovering free will (part III)*. Plus magazine, [online:] <https://plus.maths.org/content/john-conway-discovering-free-will-part-iii>, dostęp 21.05.2010
- Kaiser D. (2011). *How the Hippies Saved Physics: Science, Counterculture, and the Quantum Revival*. New York: Norton.
- Kochen S., Specker E.P. (1967). The problem of hidden variables in quantum mechanics. *Journal of Mathematics and Mechanics* 17 (1), p. 59–87.
- Kuratovskij K., Mostovskij A. (1967). *Set Theory*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Marion J.-L. (1977). *L’idole et la distance*. Paris: Grasset.
- Scheidt et al. (2010). *Violation of Local Realism with Freedom of Choice*. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 16 (107), p. 19708–19713.
- Searle J.R. (1984). *Mind, Brains and Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Searle J.R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Shimoni A. (1984). Contextual Hidden Variables Theories and Bell’s Inequalities. *The British Journal for the Philosophy of Science* 35 (1), p. 25–45.
- Stapp H. (1975). *Bell’s theorem and world process*. Il Nuovo Cimento B. October 29 (2), p. 270–276.
- Weih’s G. et al. (1998). Violation of Bell’s Inequality under Strict Einstein Locality Conditions. *Physical Review Letters* 81, p. 5039–5043.
- Wigner E. P. (1950). *The Limits of Science*. Proceedings of the American Philosophical Society 94 (5), p. 422–427.
- Wigner E.P. (1960). The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences. *Communications on Pure and Applied Mathematics* 13, p. 1–14.

The “hard problem of consciousness” and the East-West dialogue in the context of correlation of science and theology discourse

Abstract

Today, the most popular scientific projects are brain and consciousness research projects. But although the number of laboratories analyzing the principles of brain work is growing annually in the world, there is still no answer to the question of what consciousness is and how it relates to brain functions. The reason for this is that modern objectivizing science describes the world “outside”. As a result of such a description, the world appears as a combination of material bodies. Meanwhile, the psyche is not a body. Today, the academic world is approaching the realization of the fact that resolving the “difficult problem of consciousness” is impossible without involving a personal discourse that implies looking at the problem “from the inside”, which is traditionally associated with the “eastern” tradition.

In order to gain such a look, you need to try to rethink the mathematics with which we describe the physical world. Mathematics exists within us, in our psychic reality. It is generated by the subject from nothing - just as described in the biblical narrative of the creation of the world. Turning to the existentially readable biblical Six-Day Day makes it possible to fill the mathematical structure with existentially experienced (“psychic”) semantic content and create a new conceptual language that allows us to describe both the objectivity of the “external” physical and the subjectivity and “internal” mental worlds.

Such a research project has an extremely important socio-political dimension: the creation of a multidimensional semantic space of a modern scientific picture of the world, assimilating the meanings of Abrahamic religions - Judaism, Christianity and Islam, will enable religions to come into contact not through a conflict of sometimes diametrically opposing theological views, but through science, which has become today a single language of description and a way of understanding the world, thereby contributing to a deeper interaction of science and society.

Keywords: “hard problem of consciousness”, creation “out of nothing”, set theory, new conceptual language, inter-religious dialogue, tolerance

Anna Szklarska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Nauka i wiara w argumentacji bioetycznej

Streszczenie

W swoim artykule autorka podejmuje namysł nad wpływem dyskursu religijnego i nauk szczegółowych na rozwój bioetyki jako szczególnego rodzaju etyki praktycznej ukierunkowanej nader interdyscyplinarnie i analizującej jedno z najtrudniejszych dylematów, z jakimi przychodzi nam się mierzyć. W zależności od modelu w jakim uprawiana jest bioetyka, wiara i nauki przyrodnicze, społeczne czy prawnicze okazują się mieć różne znaczenie. Przekłada się to na fakt, że istotą bioetyki są spory o nierozstrzygalnym charakterze. W bioetyce pojawiają się także argumenty, które mają ściśle filozoficzny charakter.

Słowa kluczowe: bioetyka, religia, nauka, wiara, uzasadnianie

Wstęp

Bioetyka wydaje się być wyjątkowo podatna na wpływy innych nauk, takich jak biotechnologia, medycyna, prawo czy socjologia, można wręcz uznać, że sama formalnie sytuując się w obszarze filozofii, nie mogłaby istnieć bez czerpania z wymienionych nauk szczegółowych. Co jest kwestią naukowej wiedzy, a co okazuje się być dogmatem we współczesnych debatach bioetycznych? Problemy związane z bezprecedensowym rozwojem naukowym, który przenosi nas w nieznaną poprzednim pokoleniom rzeczywistość, dotyczące np. zapłodnienia wspomaganego czy wykorzystania komórek macierzystych embrionów ludzkich w terapiach eksperymentalnych wywołują gorące polemiki. Referuje je np. Michael Sandel (Sandel 2014, s. 47–77) czy Jean-Herve Lorenzi i Mickael Berrebi (Lorenzi, Berrebi 2019, s. 83–92). Uczestniczą w nich filozofowie i przedstawiciele innych dyscyplin wychodzący od różnych założeń światopoglądowych. Niektóre argumenty, jakie stosują, wyrastają ponad dychozomię nauki i wiary, być może w ogóle nie jest to właściwe przeciwstawienie.

Celem artykułu jest namysł nad tym, do jakiego stopnia przestrzeń nauk szczegółowych i samej religii są obecne w najczęściej stosowanych paradygmatach bioetycznych, w jakim sensie warunkują one przyjęte linie argumentacyjne i rozwiązania proponowane przez współczesnych bioetyków. Kolejną kwestią wartą podjęcia

jest problem czy ewentualna przepaść pomiędzy tymi sferami przekłada się na niemożność pogodzenia stanowisk, które z nich wyrastają. Być może to przeciwstawienie, radykalne skontrastowanie nauki i wiary jest nieco na wyrost i należałoby uznać, że bardziej znaczące jest napięcie pomiędzy deduktywistycznymi i induktywistycznymi modelami lub też deontologicznymi i konsekwencjonalistycznymi stanowiskami w bioetyce.

W debacie bioetycznej uzasadnienia utylitarystyczne są bowiem często przywoływane i licznie reprezentowane. Przykładem są choćby publikacje Petera Singera czy Juliana Savulescu, popularyzatora zasady dobroczynności prokreacyjnej głoszącej, że para decydująca się na powołanie do życia nowej istoty ludzkiej ma moralny powód, a nawet powinność wybrać dziecko, które z racji jego uposażenia genetycznego można uznać za rokujące największe szanse na jak najlepszy stan i rozwój psychofizyczny (Savulescu 2005, s. 36 i dalsze). Aby było to możliwe, do implantacji zarodka dochodzi w ściśle kontrolowanych warunkach, po przeprowadzeniu szeregu badań przesiewowych, przy wykorzystaniu technik wspomaganie zapłodnienia pozaustrojowego. Oczywiście generuje to pytanie czy rodzice podlegają obowiązkowi przyjęcia poczętego dziecka z jego naturalnym, nawet jeśli słabszym genomem, czy też mają moralne prawo odmówić temu dziecku istnienia, wybierając w jego miejsce inne, z uposażeniem genetycznym, które uznają za rokujące większe nadzieje na lepsze życie. Jednakże choć nauka daje nam takie możliwości i z każdym rokiem ich koszty maleją, to jest to nadal niewystarczające uzasadnienie praktyk pozytywnej eugeniki selektywnej. Niewątpliwie jednak we współczesnych dyskursach naukowych nadreprezentacja utylitarystów jest znacząca, a nieobecność przedstawicieli etyki świętości życia (zwłaszcza poza Europą) znamienita. Sami lekarze i przedstawiciele nauk przyrodniczych zawsze będą stali po stronie maksymalizacji sukcesów proponowanych terapii i medycznych procedur, mając na względzie jak największą ich skuteczność. Trudno się zatem dziwić, że – pozostając przy tym przykładzie – w ramach diagnostyki preimplantacyjnej, mając możliwość przeprowadzenia testów genetycznych pod kątem wystąpienia genów warunkujących rozmaite choroby i defekty, skorzystają z tych możliwości, by następnie odrzucić embriony wykazujące aberracje chromosomowe na rzecz tych o doskonalszym profilu genetycznym¹. Lekarze będą bowiem działać, wykorzystując zdobycze nowoczesnej technologii na rzecz powodzenia terapii (w przywołanym przykładzie: leczenia bezpłodności), którą prowadzą. Pojawiają się jednak głosy wyrażające pewien niepokój, choćby Sandela czy Jürgena Habermasa, odwołujące się do argumentu z równi pochyłej, przestrzegającego, że inwestując w rozwój inżynierii genetycznej nieuchronnie doprowadzimy do rewizji pojęcia

1 Medycznie wspomaganą prokreacją jest uzasadniona zarówno rozrodczą niezdolnością, jak i ryzykiem złych genów. Rodzice mogą obawiać się, że wskutek swojej konstytucji genetycznej prześlą potomstwu jakąś dziedziczną wadę. Dzięki tworzeniu zarodków nadliczbowych można wyselekcjonować i wyeliminować posiadaczy cech, które doprowadziłyby do poważnych chorób jak choroba Huntingtona, hemofilia, zanik mięśni, choroba Taya-Sachsa, czy trisomia.

macierzyństwa oraz ojcostwa, których sensem stanie się projektowanie udoskonalonego człowieka. Życie jednostki, wraz z jej psychofizyczną, unikatową strukturą nie powinno podlegać nieuprawnionemu rozporządzaniu ze strony nikogo od samego początku. Naturalność urodzenia spełnia rolę takiego właśnie początku, gwarantującego przeżywanie własnej wolności jako czegoś, czym z natury nikt inny nie będzie mógł rozporządzać (Habermas 2003, s. 72–75). Myśliciele ci stawiają pytanie czy nie jesteśmy aby świadkami końca epoki bezinteresownej i bezwarunkowej miłości rodzicielskiej, modelu rodzicielstwa jako pełnej akceptacji, która jest czymś unikatowym pośród międzyludzkich relacji.

Różne modele uprawiania bioetyki

Etyka jest dyscypliną filozoficzną, a bioetyka jedną z jej subdyscyplin – jest etyką stosowaną. Daniel Callahan, autor hasła „bioetyka” w *Encyklopedii bioetyki* wyjaśnia: „bioetyka jest kontynuacją tradycyjnie rozumianej etyki medycznej, jest (...) zastosowaniem teorii etycznej do problemów medycznych.” (Callahan 1995, s. 248). Ów zasłużony dla bioetyki autor w swoim artykule *Bioethics as a Discipline* wyjaśnia, iż bada ona etyczne aspekty medycyny i nauk biologicznych bezpośrednio z nią związanych, jej celem jest zwłaszcza poszukiwanie uzasadnień dla norm moralnych mających zastosowanie w medycynie. Tadeusz Ślipko w książce *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki* pisze: „Bioetyka stanowi dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy moralne (reguły) ważne w dziedzinie działań ludzkich, polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach związanych z zapoczątkowaniem życia, jego trwaniem i śmiercią. Bioetyka jest więc po prostu integralną częścią etyki normatywnej, jako zastosowanie ogólnych zasad etycznych do szczegółowych, dramatycznych sytuacji ludzkiego życia.” (Ślipko 1994, s. 14).

Problemami bioetycznymi nie są jedynie sytuacje graniczne. Bioetycy dyskutują także na temat operacji plastycznych, medycyny estetycznej czy badań na ludzkim genomie. Możemy wyodrębnić dwa zasadnicze sposoby uprawiania bioetyki jako dyscypliny akademickiej. Wspomniany Tadeusz Ślipko (autor m.in. książki *Bioetyka. Najważniejsze problemy*) jest zwolennikiem modelu deduktywistycznego. W paradygmacie tym zakłada się, że bioetycy w uzasadnieniu proponowanych rozwiązań dylematów moralnych pojawiających się w opiece zdrowotnej powinni się odwoływać do przyjętych przez siebie wyjściowych teorii etycznych. Według zwolenników tego modelu podejście normatywne działa na rzecz zdobycia moralnej pewności. Deduktywizm polega na rozumowaniu od podstawowych założeń przyjętego systemu etycznego (od zasad ogólnych), do szczegółowych norm, znajdujących zastosowanie w konkretnych kazusach. W tym ujęciu zadaniem bioetyka jest uszczegółowienie teorii fundującej jego myślenie. Na gruncie deduktywizmu bioetyka jest rodzajem etyki aplikacyjnej, polega na zastosowaniu ogólnych norm, np. teorii prawa naturalnego, Kantowskiej etyki obowiązku, emotywizmu czy utylitaryzmu do partykularnych problemów związanych z medycyną w sytuacjach granicznych,

dotyczących początków życia, jego trwania i umierania. Bioetycy chrześcijańscy poszukując rozwiązań etycznych dylematów inspirowani są Dekalogiem i społeczną nauką Kościoła katolickiego, powołując się na oficjalne dokumenty, jak encykliki papieskie czy Instrukcje Kongregacji Nauki Wiary. Jednakże doktryny teologiczne wydają się oderwane od samego doświadczenia. Można wyobrazić sobie sytuację, w której trudno nam zgodzić się z naczelnymi zasadami danego systemu, stąd klasyczny aplikacjonizm nie zawsze się sprawdza. Wkrótce pojawiły się alternatywne modele – niededuktywistyczne. Przykładem bioetyki uprawianej w ten sposób jest etyka analityczna. Jej główne cele sprowadzają się do wskazania najważniejszych problemów systemów opieki zdrowotnej, przeglądu i oceny metod stosowanych w ich rozstrzygnięciu, wreszcie – pomocy personelowi medycznemu w podjęciu moralnie słusznych decyzji. Bioetyk analityczny pełni rolę doraźnego pomocnika lekarza czy osoby reformującej służbę zdrowia, krytycznie analizuje zaproponowane, możliwe scenariusze postępowania, posiłkując się również danymi medycznymi, statystykami, głosami ekspertów w zakresie skuteczności proponowanych świadczeń, a sama bioetyka tak uprawiana przypomina dyskurs społeczny, w którym każdy ma równorzędny głos. Właściwą przestrzenią pracy bioetyka okazuje się nie uniwersytecki instytut, lecz kolegium medyczne. Jeszcze innym modelem jest pryncypializm, który odwołuje się do następujących czterech zasad: szacunku dla autonomii i godności pacjenta, czynienia dobra, nieszkodzenia oraz sprawiedliwości. Każda z zasad zachowuje swoją niekwestionowalną wartość, dopóki nie wejdzie w konflikt z pozostałymi. W sytuacji konfliktu musimy wybrać którąś z nich jako najważniejszą. W praktyce medycznej staramy się je uzgadniać, poszukiwać równowagi. Zwolennicy tej metody inspirowani są *Teorią sprawiedliwości* Johna Rawlsa – ważny jest moment koherencji, uzgodnienia, ustalenia co jest prymarne. Podmiot dokonuje świadomego wyboru pryncypium. W pryncypializmie ważne jest to, że źródłem wspomnianych czterech fundamentalnych zasad etycznych nie jest uprzednio przyjęta, wyjściowa teoria moralna, lecz potoczna moralność, będąca wspólnym rezerwuarem naszych intuicji i przekonań moralnych. Zdaniem Kazimierza Szewczyka, o prawdziwości pryncypializmu nie decyduje jego logiczne wynikanie z jakiegoś nadrzędnego systemu teoretycznego, jest on adekwatny, gdyż odwołuje się do zasobu moralnych przekonań o charakterze powszechnym. Zadaniem bioetyków ma być zatem ekstrakowanie, wydobywanie rozwiązań z moralności potocznej. Idzie o bardziej świadome użytkowanie moralności. Wypełniają ją pewne zasady, musimy szukać konsensusu, gdy te wchodzić ze sobą w konflikt. Szukamy możliwie najwyższego poziomu uzasadnienia przekonań etycznych, który umożliwi podjęcie słusznej decyzji. Kluczowe jest konfrontowanie i uszczegóławianie czterech zasad, dlatego ten sposób uprawiania bioetyki nazywany jest także modelem koherencyjnym. Został on zaproponowany po raz pierwszy w pracy *Zasady etyki medycznej* autorstwa Toma Beauchampa i Jamesa Childressa. W ostatnich latach zyskuje na znaczeniu w Stanach Zjednoczonych i na zachodzie Europy. Z kolei zwolennicy bioetyki komunitarystycznej starają się obok praw samych jednostek, wskazywać na społeczne

dobro i podkreślają decydujący wpływ tradycji kulturowej danego społeczeństwa na dokonywane rozstrzygnięcia moralne. Pokrewna jej jest bioetyka kulturowa. Punktem wyjścia jest teza, iż każda kultura ma pewne charakterystyczne dla siebie idee normatywne i wartości. Wzorzec kultury oddaje prawdę o niej i domaga się urzeczywistnienia. Nie ma jednej, ponadnarodowej, uniwersalnej kultury, choć oczywiście są pewne cechy wspólne. Różne jej manifestacje (np. kultura amerykańska, niderlandzka czy polska) mają własne, lokalne cechy, nieraz przeważające nad dominantami globalnymi. Idzie tu o takie czynniki jak stopień zamożności obywateli, cyfryzacja, model rodziny, wiodące wartości (ekonomiczne, hedonistyczne, duchowe, itd.) czy dominująca religia. Zwolennicy tego modelu uważają, że spierając się o dopuszczalność aborcji czy eutanazji nie możemy abstrahować od kulturowego kontekstu. Empirycznie zorientowana, bioetyka kulturowa zaliczana jest do modeli niededuktywistycznych. Coraz większą popularność zdobywa także kazuistyka. Jej założenie jest następujące: prawdziwość teorii wywodzi się z codziennych przypadków medycznej praktyki. Punktem odniesienia jest prawo amerykańskie opierające się na precedensach. W każdej bioetyce prawo stanowi bogate źródło inspiracji, ta interdyscyplinarność jest szczególnie widoczna w kazuistyce. Autorzy i zwolennicy tej metody odwołują się do Arystotelesowskiej kategorii *phronesis* tj. praktycznej mądrości pomocnej dla właściwego rozstrzygnięcia pojawiających się w codziennym życiu problemów moralnych. Punktem wyjścia rozważań kazuistów są tzw. przypadki paradygmatyczne, najbardziej typowe. Ich wysiłek koncepcyjny wyraża się w opracowaniu taksonomii wzorcowych przypadków, które zostają uporządkowane i opisane (gr. *taksis* to porządkować). Celem jest uzyskanie przejrzystej sieci przypadków wzorcowych, dzięki czemu możliwe będzie zilustrowanie sytuacji moralnej w sposób jasny i możliwie prosty. Jednakże w codziennej praktyce pracownicy systemu opieki zdrowotnej spotykają się z konkretnymi, trudnymi przypadkami, które nie zawsze pokrywają się z kazusami wzorcowymi. Dlatego też kluczowy okazuje się poprawny opis danego przypadku, łącznie z okolicznościami mu towarzyszącymi. Jak zauważa Kazimierz Szewczyk, dokładność tej charakterystyki jest bardzo ważna, gdyż to właśnie okoliczności tworzą dany przypadek i decydują o jego specyfice. To właściwa, pełna charakterystyka umożliwia porównanie rozważanego przypadku z kazusem wzorcowym. Rzadko zdarza się idealna analogia, trudno zatem o pewność, że postąpiło się właściwie, co jest największą słabością tej metody. Jak zapewniają kazuiści, jej wartość polega na czymś innym niż niezbita pewność, o którą przecież trudno w dyskursie bioetycznym. Idzie o wyzwolenie spod tyranii dedukcjonizmu, o bliski związek z życiową praktyką². Krytycy zarzucają tej metodzie, iż poszukiwanie wzorcowych przypadków dla każdej sytuacji wyboru nie zawsze się sprawdza i nader często prowadzić może do uproszczeń, jak również do przyjmowania eksperckiego punktu widzenia przez lekarzy. Tymczasem obecnie

2 Referując różne modele wykorzystałam systematykę Kazimierza Szewczyka przedstawioną w podrozdziale *Bioetyka jako dyscyplina połowiczna* jego książki *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, PWN, Warszawa 2009, s. 43 i dalsze.

odchodzi się przecież od zasady lekarskiego paternalizmu. W kazuistyce wpływy religii okazują się nikłe, zazwyczaj są po prostu nieobecne.

Charakter sporów w bioetyce

Wydawałoby się, że filozofia (a bioetyka jest jej gałęzią) nie powinna opierać się na supranaturalistycznych założeniach, lecz jedynie na argumentach intersubiektywnie komunikowalnych, które mogliby uznać wszyscy. Jednakże decydując o życiu człowieka, nie możemy lekceważyć zasady autonomii pacjenta (lub jego przedstawiciela ustawowego), który ma określony światopogląd i moralność. Czy ustawodawca regulując kwestie dotyczące prawa medycznego może lub nawet, w imię świeckości państwa, powinien pominąć przyjęte w danym społeczeństwie powszechne przekonania religijne, z których wyrastają określone wartościowania etyczne, a jeśli nie, do jakiego stopnia miałyby one być wiążące? Odrębną sprawą jest postulat, że należałoby je najpierw gruntownie zbadać i opisać w paradygmacie nauk społecznych, korzystając z dostępnych im metodologii.

Stanowiska, jak i same partykularne problemy w bioetyce podlegają historycznej zmienności, przypomnijmy choćby, że w 1968 r. w Harvardzkiej Szkole Medycznej powstał raport, w którym stwierdza się, że za kryterium śmierci należy przyjąć nieodwracalny stan śpiączki wywołany uszkodzeniem mózgu. Śmierć pnia mózgu stała się nowym kryterium śmierci³. Choć kryteria śmierci są kryteriami medycznymi a nie etycznymi i w XXI wieku niezmiernie rzadko się nad nimi dyskutuje, pojawiają się nowe problemy, które budzą kontrowersje dotyczące np. zapłodnienia wspomaganego (jak choćby kwestia prawa dziecka po osiągnięciu pełnoletności do informacji o tożsamości biologicznych rodziców, które to prawo w różnych państwach jest rozmaicie regulowane), dzieci ratunkowych, powoływanych do życia, by być dawcą komórek do przeszczepu dla chorego rodzeństwa, czy wykorzystania komórek pochodzących z embrionów ludzkich w eksperymentalnych terapiach onkologicznych. Czy i w jakich kwestiach bioetycy orientacji chrześcijańskiej (np. Tadeusz Ślipko, Barbara Chyrowicz, Andrzej Muszala), jak i laicy (np. Kazimierz Szewczyk, Mary Anne Warren, Judith Thomson, Helga Kuhse) okazują się nadspodziewanie zgodni? Choćby w zakresie sprawiedliwego i równego dostępu do świadczeń medycznych czy w sprawie wymogu bezwzględnego przestrzegania zasady poszanowania autonomii pacjenta. Niektóre argumenty wyrastają ponad prosty podział: stanowisko czy argument inspirowany wiedzą naukową albo dogmatami religijnymi. Spory zwykle dotyczą kwestii ściśle ontycznych, jak problem od którego momentu zaczyna się życie osoby ludzkiej

3 Poszczególne koncepcje śmierci jako śmierci całego mózgu, somatycznej dezintegracji, utraty zdolności do samozachowania, czy nieodwracalnej utraty zdolności opierania się entropii opisuje Piotr G. Nowak w rozdziale „Definicja śmierci” w swojej książce *Etyka, śmierć i transplantacje*, Kraków, WUJ 2018, s. 53–74. Redefiniowanie pojęcia śmierci ma konkretne, praktyczne konsekwencje np. dla aplikacji idei transplantologii, ustalenia procedur pobierania narządów do przeszczepu.

i dlatego w pewnym sensie są nierozstrzygalne, ponieważ – choćby w odniesieniu do tego zagadnienia – cezura jest wyznaczana na sposób arbitralny (umowność dotyczy także innych ustaleń), a każda ze stron jest przekonana, że walczy o prawa człowieka⁴.

Jak powiedziano, bioetyka jest subdyscypliną, która zajmuje się zagadnieniami początku, trwania i końca życia ludzkiego. O ile istnieje zgodność co do warunków, które pozwalają nam orzec śmierć człowieka, istnieje wiele różniących się między sobą stanowisk datujących początek życia ludzkiego podług różnych, odmiennych kryteriów. Spierając się wokół normatywnego statusu osoby część bioetyków, jak Richard McCormick czy Tadeusz Ślipko stoi na stanowisku, że z uwagi na to, kim zarodek (o ile nie napotka przeszkód w rozwoju) się stanie, jego niszczenie zawsze jest moralnie naganne. Proces rozwoju zarodka kontrolowany jest wewnętrznym programem nowego genomu, ma autonomiczny i indywidualny charakter. Podstawą rozwojowego kontinuum nie jest sam zapis genetyczny (ten ma każda biologiczna cząstka organizmu, także pobrane do badań tkanki czy złuszczonego naskórek), ale istnienie unikatowego organizmu o ludzkim zapisie genetycznym (charakterystycznym dla gatunku), rozwijającego się samorzutnie wedle własnego szlaku rozwojowego. Kontestujący tezę o tożsamości zarodka i dorosłego osobnika bioetycy (np. Mirosław Rutkowski) są zdania, że nie można wykazać istotnego związku pomiędzy dorosłym osobnikiem a zygota, która istniała u początku jego biologicznego istnienia. Biologiczny rozwój ludzkiego organizmu to proces stopniowego uzyskiwania przez istotę ludzką określonych cech i własności. Dorosły osobnik dysponuje całym zespołem możliwości, których brak w stadium prenatalnym. Osoba ludzka jest ludzką istotą, która ma zdolność do ekspresji charakterystycznych dla ludzkiego gatunku cech i zdolności (świadomości, myślenia, języka). Ludzki zarodek nie ma jeszcze tych zdolności, brakuje mu również psychofizjologicznej struktury, która stanowi podstawę ich ekspresji, ma za to potencjalność rozwinięcia ich w przyszłości. Ludzki zarodek jest zatem potencjalną osobą i z tego powodu przysługują mu prawa osoby (Reichlin 1997, s. 2). W rozumowaniu tym zawarta jest przesłanka, że potencjalna osoba ma prawo do życia równe prawu osób aktualnych, czyli takich, które ujawniają w działaniu wymienione cechy. Nie wszyscy jednak się z tym zgodzą, wszak sześćioletni Donald Trump nie miał prawa do decydowania o polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych Ameryki, nabył je dopiero, kiedy został prezydentem tego państwa. Może powinniśmy uznać, że prawa są analogiczne wobec statusu żyjącego organizmu, jego stadium rozwoju – płód nie ma co prawda praw politycznych,

4 Błąd ekwiwokacji polega na tym, że w ramach jednego wnioskowania używa się tego samego terminu, lecz nadaje się mu co najmniej dwa odmienne znaczenia. W efekcie, np. podczas dyskusji, często dochodzi do sporu, który nie dotyczy istoty rzeczy, a jedynie takiego czy innego używania jakiegoś terminu. Krótko mówiąc, spór staje się czymś czysto językowym, powierzchownym, odbiegającym od zasadniczej, fundamentalnej kwestii.

Z ekwiwokacją mamy do czynienia często przy okazji dyskusji światopoglądowych, np. w sprawie aborcji. Jedna strona używa terminu człowiek w odniesieniu do np. embrionu, druga zaś do względnie samodzielnego, ukształtowanego noworodka.

prawa wyborcze uzyskujemy bowiem dopiero po osiągnięciu pełnoletności, nie przysługuje mu wolność słowa i wyznania, skoro nie jest władny mówić, ani myśleć, ale powinien mieć prawo symetryczne do swojego położenia, jako żyjący organizm powinien zyskać gwarancję przeżycia.

Podobnie przedstawia się spór wokół kategorii *wrongful life*, czyli życia zwykle obciążonego cierpieniem, którego jakość budzi nasze zastrzeżenia do tego stopnia, że podważa się jego wartość, a owo deprecjonowanie pociąga za sobą zakwestionowanie samego prawa do zachowania życia, podtrzymania go w istnieniu, choć z ontycznego punktu widzenia w punkcie wyjścia jest ono kwalifikowane jako życie istoty ludzkiej, organizm ludzki. Można argumentować, że *wrongful life* też jest kwestią wiary, a nie wiedzy naukowo pewnej, obiektywnej i bezspornej. Posługiwanie się tą kategorią wynika z pewnych przyjętych założeń światopoglądowych, mianowicie, że życie ma sens pod warunkiem występowania pełni, albo danego, niezbędnego minimum określonych własności, jakie mu przysługują. Kryteria pozwalające niektórym bioetykom klasyfikować życie jako *wrongful life*, dla którego lepiej byłoby, aby nigdy się nie narodziło, są zdecydowanie subiektywne i nie ma pełnej zgodności co do ich racjonalności. Dla jednych przypadek Alfiego Evansa, dwuletniego chłopca z Wielkiej Brytanii, który cierpiał na bardzo rzadką chorobę neurodegeneracyjną kwalifikuje się jako *wrongful life*, co zresztą miało swoje odzwierciedlenie w wyroku Sądu Najwyższego UK, który stanowił podstawę odłączenia Alfiego od aparatury⁵, dla innych nie, ponieważ jak orzekła powołana ekspercka komisja lekarzy i bioetyków, życie chłopca nie wiązało się z cierpieniem i nie przeprowadzono wszystkich badań, które pozwoliłyby orzec, że choroba ma charakter nieodwracalny, choć wiele na to wskazywało. Podobne wątpliwości może wzbudzać pytanie czy nauka jest w stanie dowieść, że w najlepszym interesie (*best interest*) człowieka leży nie kontynuowanie życia, lecz jego śmierć? Jeśli kompetentny pacjent, zdolny do decydowania o sobie miałby zostać, w imię lekarskiego paternalizmu pominięty w procesie decyzyjnym odnośnie przebiegu dalszego leczenia, byłoby to radykalne pogwałcenie zasady autonomii pacjenta, stanowiącej fundament relacji pacjent-lekarz. Philippa Foot i James Rachels przekonują, że w normalnych warunkach ludzie cenią swoje własne życie. Tymczasem może być tak, że w najlepszym interesie danej osoby leży nie kontynuowanie życia, lecz śmierć. Oznacza to, że kiedy w grę wchodzi eutanazja, kto zabija cierpiącego lub pozwala mu umrzeć, nie tylko nie szkodzi mu, ale działa na jego korzyść. Ocena czy w interesie niepełnoletniego pacjenta jest zaprzestanie terapii, w brytyjskim systemie prawnym rozstrzyga o dalszym postępowaniu z chorym dzieckiem, niezależnie od poglądu rodziców co do zasadności kontynuacji opieki

5 Akty prawne i doniesienia medialne relacjonujące na Wyspach sprawę Alfiego: <https://edition.cnn.com/2018/04/25/health/alfie-evans-appeal-bn/index.html>; <https://www.theguardian.com/uk-news/2018/apr/25/alfie-evans-parents-in-last-ditch-bid-to-ouvert-urn-court-ruling>; <https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/alfie-evans-support-parents-alder-hey-hospital-threats-judge-tom-evans-a8322906.html>; <http://www.alderhey.nhs.uk/wp-content/uploads/FAQs-Updated-20042018.pdf>

medycznej nad tym pacjentem. Tak było także w sprawie Yates i Gard przeciwko Great Ormond Street Hospital for Children Foundation Trust (postępowanie toczyło się w roku 2017), gdzie w wyroku sądowym rozróżniono życie, które jest wartościowe, a zatem pozostające w interesie pacjenta, od tego, które takim nie jest, gdyż nie ma on samoświadomości, zdolności do interakcji i pozostałych przejawów udziału w otaczającej rzeczywistości.

Założenia bioetyki chrześcijańskiej

W chrześcijaństwie tradycyjnie dominuje narracja odwołująca się do prawa naturalnego i to na tym gruncie wyrasta etyka, która następnie znajduje zastosowanie w konkretnych sytuacjach, gdy zmuszeni jesteśmy podejmować moralne wybory w odniesieniu do własnego życia, jak i naszych bliskich czy podopiecznych. Jest to zatem etyka legalistyczna, oparta na pewnych niezmiennych zasadach i nakazach, w przeciwieństwie do etyk sytuacyjnych, relatywistycznych, odrzucających sztywne, ogólne normy i powinności. Skrajnie konserwatywne stanowisko w kwestii dopuszczalności aborcji terapeutycznej Kościoła katolickiego wyrażone zostało w encyklice *Humanae vitae* Papieża Pawła VI: należy odrzucić bezpośrednie przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych. Potem jednak stanowisko to złagodzone. Współczesna bioetyka katolicka niesłusznie bywa posądzana o radykalizm i fanatyzm. Choć na gruncie etyki chrześcijańskiej aborcja jest kwalifikowana jako zło, zasada podwójnego skutku dopuszcza ingerencję chirurgiczną, kiedy życie matki jest zagrożone, nawet jeśli jej pośrednim, przewidywanym skutkiem jest śmierć płodu. Dotyczy to np. sytuacji, kiedy to kobieta cierpi na raka trzonu macicy i konieczne jest jak najszybsze usunięcie zagrożonego organu wraz z powiększającym się guzem, aczkolwiek w przypadku pacjentki w ciąży oznacza to uśmiercenie płodu. Aborcja nie jest tu naczelnym celem (podobnie jak nieodwracalne ubezplodnienie), lecz ubocznym i niestety nieuniknionym skutkiem działania ratującego życie matki. Nauka Kościoła katolickiego zabrania wszelkich form aborcji za wyjątkiem bardzo szczególnych sytuacji terapeutycznych, jak np. ciąża jajowodowa czy inna, stanowiąca realne zagrożenie dla życia matki. Decyzję pozostawia się samej kobiecie⁶. Skrajnie konserwatywny pogląd o niedopuszczalności terapeutycznej aborcji wspiera się na założeniu, iż ludzki płód ma status osoby, a więc posiada pełnię praw moralnych. Pytanie: „od kiedy zaczyna się życie człowieka?” nie byłoby przedmiotem tak gorących sporów, gdyby nie możliwości współczesnej biomedycyny, które pozwalają na wytworzenie zarodka w warunkach laboratoryjnych, testowanie jego

6 Philippa Foot przekonuje, że uratowanie życia matce kosztem przyspieszenia śmierci płodu jest działaniem racjonalnym, niezależnie od tego czy wcześniejsza śmierć płodu jest zamierzona czy tylko przewidywana. Rozróżnianie tych dwóch przypadków jest zbędne i sztuczne, skoro płód i tak umrze. Zob. *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, „Oxford Review” 1967, s. 5–15 oraz *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 19–32.

biologicznej kondycji, udoskonalanie jego potencjału genetycznego czy wykorzystywanie w celu badania i leczenia chorób zwyrodnieniowych.

Dylematy bioetyczne i ich wymiar praktyczny

Bioetyka dotyczy konkretnych, ludzkich dramatów i dylematów, z jakimi muszą się mierzyć w swej codziennej praktyce lekarze. Jednym z nich jest historia Savity Halappanavar, imigrantki z Indii, mieszkającej w Irlandii. W październiku 2012 roku kobieta będąc w ciąży trafiła do szpitala z objawami sepsy. Lekarze uznali, że dziecko nie ma raczej szans na przeżycie, Savita poprosiła więc o aborcję. Lekarze odmówili kobiecie zgody na przeprowadzenie zabiegu przerwania ciąży, tłumacząc że tętno dziecka jest ciągle wyczuwalne, choć jego szanse są niskie, z uwagi na infekcję z powikłaniami. Tydzień później dziecko urodziło się martwe, a matka zmarła cztery dni po nim. W całej Irlandii doszło wtedy do masowych protestów, głównie środowisk feministycznych. Uznano, że ciężarna pacjentka padła ofiarą poprawki do konstytucji z 1983 roku, która zrównała prawo do życia matki i jej nienarodzonego dziecka. W praktyce poprawka uniemożliwiała lub co najmniej utrudniała stosowanie ustawy, która od stycznia 2014 roku zezwalała na dokonanie aborcji w przypadku bezpośredniego zagrożenia życia matki. Do końca 2013 roku aborcja była w Irlandii całkowicie zakazana, niemożliwe było ratowanie życia matki nawet w przypadku, gdy jej życie jest zagrożone. Co prawda już w 1992 roku Sąd Najwyższy uznał, że jest to błędna interpretacja, uznając prawo do ratowania matki, gdy jej życie jest zagrożone, ale niektórzy lekarze mieli wątpliwości. Po śmierci kobiety Episkopat irlandzki wydał oświadczenie, że w etyce katolickiej dopuszczalne jest ratowanie życia matki za pomocą terapii, która mogłaby narazić na szwank jej dziecko, o ile zrobiono wszystko dla ratowania obojga. Watykan opublikował natomiast niezależne oświadczenie, że życie matki i dziecka jest jednakowo cenne i święte z uwagi na wspólne im człowieczeństwo.

Na tej samej zasadzie Kościół sprzeciwiając się eutanazji uznaje zarazem, że jeśli śmierć pacjenta następuje w wyniku podawania analgetyków, nie mamy do czynienia z eutanazją, lecz z działaniem ze strony personelu medycznego moralnie dopuszczalnym, ponieważ śmierć nie jest właściwym celem, nie jest zamiarem, chociaż przyjmuje się jej ryzyko. Celem podania środków przeciwbólowych nie jest spowodowanie zgonu pacjenta, lecz uśmierzenie bólu, choć w istocie zastosowane środki mogą spowodować przyśpieszenie śmierci. Podobnie w przypadku uporzecznej terapii pacjentów nieuleczalnie chorych Kościół zaleca stosowanie zasady proporcjonalności, która głosi, że żadna terapia nie może być kwalifikowana jako właściwa, jeśli nie weźmie się pod uwagę towarzyszących potencjalnemu leczeniu poziomu bólu, ryzyka powikłań, oraz skutków ubocznych terapii. Należy rozważyć oczekiwane korzyści i zestawić je ze spodziewanymi dolegliwościami na jakie dalsze leczenie narażałoby pacjenta. Zrezygnowanie z bolesnej terapii w przypadku osoby

nieuleczalnie chorej nie stanowi biernej eutanazji, lecz wyraz współczucia dla umierającego pacjenta, któremu należy zapewnić godne warunki umierania i wsparcie medycyny paliatywnej i hospicyjnej. Traktowanie takiego pacjenta tak samo jak tego, który mógłby wyzdrowieć jest zdaniem Paula Ramseya, przedstawiciela etyki troski, poważnym naruszeniem etyki lekarskiej (Ramsey 1997).

Jak wiadomo problem czy ludzkiemu płodowi przysługują jakieś prawa, a jeśli tak, jaka jest ich relacja do praw matki, które z nich należałoby uznać za ważniejsze wywołuje nieustający spór. Z medycznego punktu widzenia możemy wyróżnić kilka stadiów rozwoju. Pierwsze z nich od momentu poczęcia przez następne dwa tygodnie nazwane jest fazą preembrionu, po zagnieżdżeniu się w macicy od czternastego dnia do ósmego tygodnia mamy do czynienia z embrionem, a od dziewiątego tygodnia rozwoju ciąży z płodem sensu stricto. Jeśli uznamy zabicie człowieka za zło i zgodzimy się, że rozwijający się płód jest istotą ludzką, z powyższych przesłanek wynika wniosek, że aborcja powinna być kwalifikowana jako niegodziwość. Sylogizm ów jest jednak kwestionowany przez tych, którzy sprzeciwiają się utożsamieniu embrionu czy nawet płodu z osobą ludzką. Sama nauka także nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na pytanie od którego momentu rozwoju płód staje się osobą, czy wówczas, gdy wykształcą się u niego podstawowe organy, rozwinięty układ nerwowy i reaktywność na ból, a może wtedy gdy będzie on zdolny do przeżycia poza organizmem matki przy wsparciu specjalistycznej aparatury (około dwudziestego czwartego tygodnia ciąży) lub do samodzielnego życia poza nim (czyli około dziesięć tygodni później). Warren uznaje z kolei, że za moment uzyskania statusu istoty ludzkiej należy uznać samo pojawienie się na świecie, ponieważ dopiero narodziny „umożliwiają przyznanie dziecku równych podstawowych praw bez naruszania podstawowych praw innych osób” (Warren 2000, s. 358)⁷, ale są i tacy myśliciele, jak Jeff McMahan czy Peter Singer, którzy proponują, by poczekać do momentu, aż organizm uzyska samoświadomość i poczucie tożsamości. Na gruncie etyki katolickiej inspirowanej m.in. Tomaszową wykładnią teorii aktu i możliwości płód jako potencjalna osoba powinien być chroniony przed unicestwieniem. Dlaczego ochrona ta nie dotyczy już niepłodzonego jaja? Ponieważ z niepłodzonego jaja nie wykształci się ludzki organizm, natomiast z jego zapłodnionego odpowiednika, o ile nie napotka na drodze rozwoju zewnętrznych przeszkód, już może. Tymczasem niepłodzona komórka jajowa może jedynie obumrzeć. Jest to argumentacja w pewnym sensie racjonalna, tj. logiczna i merytorycznie poprawna.

O uzasadnianiu w (bio)etyce. Argumentacja naukowa i religijna w dyskursie bioetycznym: konkluzje

Możemy wyróżnić kilka najczęściej wykorzystywanych sposobów uzasadnień w etyce stosowanej. Po pierwsze – usprawiedliwienie czyli *justification*, w którym

⁷ Autorka powieliła argumentację Judith Thomson, *Obrona sztucznego poronienia*, w: Teresa Hołówka (red.) *Nikt nie rodzi się kobietą*, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 233–257.

chodzi przede wszystkim o odwołanie się do konsekwencji empirycznych danego sądu etycznego. Koniecznym zatem jest, aby proponowana teoria przeszła test praktycznych zastosowań, tym samym się uwiarygadniając i uprawdopodobniając jako służąca dobrostanowi ogółu w możliwie szerokim spektrum przypadków. Tak działają kazuisci, którzy sytuacje uwikłane w dylemat konfrontują z przypadkami wzorcowymi, paradygmatycznymi, stanowiącymi punkt odniesienia. Chodzi im o to, by stworzyć jak najlepsze, praktycznie aplikowalne i działające w niemal wszystkich okolicznościach procedury decyzyjne. Ich empiryczna przydatność stanowi argument na rzecz tego sposobu uzasadniania. Bioetycy doradzający w głośnej sprawie Alfiego Evansa na gruncie kazuistyki, powołali się na paradygmatyczne przypadki wcześniejsze: Charliego Garda czy Isaiaha Haastrupa. Byli to małeletni chłopcy, których rodzicom na przestrzeni 2017 roku nie pozwolono na decydowanie o terapii swoich dzieci. Wobec żadnego z tych pacjentów sędzia nie wyraził zgody na skorzystanie z dalszej diagnostyki za granicą, tłumacząc to ich „najlepszym interesem”. Chłopcy zmarli po odłączeniu od respiratora. Przypadek Alfiego Evansa powołani bioetycy uznali za analogiczny. W Wielkiej Brytanii prawo dopuszcza trzy sytuacje, w której wycofanie podtrzymującej życie terapii u dziecka może być rozpatrzone: jeśli jest mało prawdopodobne lub niemożliwe, że leczenie znacząco przedłuży życie pacjenta; jeżeli leczenie może przedłużyć życie, ale spowoduje ból i cierpienie u pacjenta na nieakceptowalnym poziomie; jeśli starsze dziecko chorujące na ograniczającą życie chorobę wielokrotnie da do zrozumienia, że nie życzy sobie leczenia, a jego decyzję wspierają rodzice i lekarze. A zatem w przypadku Evansa zaprzestanie wspomagania oddychania i odżywiania nastąpiło z powodu uznania przez biegłych i sędziego, że konieczne jest zakończenie życia, które posiada niską jakość. Uznano, że miarą wartości życia jest jego jakość. Chłopiec zmarł 28 kwietnia 2018 r.⁸

Drugi aspekt uzasadniania norm stanowi ugruntowanie, to jest wykazanie źródłowych racji (*Begründung*) dla norm szczegółowych, wyprowadzenie ich z czegoś bardziej fundamentalnego. Zbiór szczegółowych sądów etycznych jest ściśle uzależniony od podstawy, od określonego pryncypium, ogólnej zasady (jak np. nie zabijaj, zakazującej czynnego angażowania się na rzecz dysponowania życiem swoim

⁸ W sprawę Alfiego Evansa aktywnie włączył się Watykan, apelując o poszanowanie etyki świętości życia. Watykański Sekretariat Stanu na polecenie papieża Franciszka zaproponował sprowadzenie chłopca do kliniki Il Bambino Gesù w Watykanie. Szpital ten zaoferował bezpłatną, profesjonalną opiekę aż do śmierci, dalszą diagnostykę oraz wspomaganie oddychania i odżywiania. Stolica Apostolska miała także pokryć koszty transportu. By ułatwić procedury, włoskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych przyznało chłopcu włoskie obywatelstwo. Jednak sąd brytyjski zakazał zabrania Alfiego Evansa do Włoch. Sąd uzasadniał decyzję ciężkim stanem Alfiego. W orzeczeniu czytamy, że watykańska placówka będzie mogła zaoferować choremu chłopcu jedynie opiekę paliatywną. Za niebezpieczną uznano samą podróż, w czasie której mogłaby pojawić się zapaść, co skutkowałoby jeszcze bardziej bolesną śmiercią. Rodzice, wyrokiem sądu pozbawieni praw rodzicielskich, nie mogli wypisać Alfiego ze szpitala na własne żądanie, a tym samym zabrać go do Włoch.

i cudzym, dodajmy zasady obowiązującej w chrześcijaństwie oraz islamie, które to religie nie aprobują eutanazji).

Nacisk na rozumowe poznanie świata czyni z filozofii działalność intelektualną pokrewną nauce. Potrzeba bezpośredniego podejmowania uniwersalnej problematyki ludzkiego istnienia, jego skończoności w odniesieniu do wieczności, czyni ją z kolei podobną do metafizyki czy teologii. Stąd sensowne wydaje się pytanie czy bioetyka jako etyka stosowana powinna być inspirowana wyłącznie argumentami naukowymi, racjonalnymi czy też może podlegać wyraźnym wpływom teologii.

Bioetycy, jak wszyscy filozofowie mogą stać na stanowisku monistycznej lub dualistycznej koncepcji człowieka. Fundamentem chrześcijańskiej antropologii filozoficznej jest założenie, że człowiek ma psychofizyczną strukturę, w której możemy wyróżnić duchowy pierwiastek. Na gruncie tej koncepcji, za Tadeuszem Ślipko – „śmierć jest to rozdarcie w człowieku wewnętrznej jedności jego ducha i ciała, (...) pełen dramatycznej głębi akt egzystencjalny, w którym objawia się nam jedna z tajemnic bytu przekraczającego próg czasu” (Ślipko 2012, s. 428). Widzimy jak różna jest to definicja od tej proponowanej przez biologów, akcentującej nieodwracalne ustanie funkcji życiowych, czynności mózgu lub układu oddechowo-krażeniowego.

Etyka świętości życia Tadeusza Stycznia czy etyka zobowiązań absolutnych inspirowana encykliką Jana Pawła II „*Veritatis splendor*”, której przedstawicielem jest np. John Finnis wyrastają z doktryny prawa naturalnego. Ta ostatnia zbudowana jest na pewnych założeniach metafizycznych i w tym sensie jej wyjściowe aksjomaty są kwestią wiary, co nie znaczy, że nie są racjonalne. Nie stoją za nimi jednak twarde naukowe dowody badań spełniających wymóg replikowalności, falsyfikowalności, opisu w języku czysto obserwacyjnym czy innych kryteriów metodologicznych nauk przyrodniczych, które badając wybrane aspekty rzeczywistości posługują się zwykle metodami empirycznymi. Jednakże te ostatnie dają nam przede wszystkim wiedzę odnośnie tego co się da przedsięwziąć. Wiemy na przykład, że możliwe jest manipulowanie ludzkim genomem, wykorzystanie komórek macierzystych pochodzących z ludzkich embrionów w procesie odbudowy ludzkich tkanek. Jednakże pytanie: czy coś się z powodzeniem da zrobić jest innym pytaniem niż pytanie o sens i moralną rację dla danego działania. Tymczasem bioetyka, jako subdyscyplina filozofii bazuje głównie na spekulowaniu, doprecyzowaniu, weryfikowaniu i potwierdzaniu naszych zdroworozsądkowych, moralnych intuicji. Myślenie naukowe służy do ustalenia obiektywnej prawdy o świecie, opiera się na faktach i szuka powiązań między nimi. Z kolei religia jest związana pewnymi niekwestionowanymi twierdzeniami to jest dogmatami. Filozofia ma na celu nie tyle wyjaśniać, ile dopomóc nam zrozumieć kondycję człowieka w niezwykle gwałtownie zmieniającym się świecie, w tym także poszukiwać i ukazywać sens umierania i śmierci. Niedobrze byłoby, gdyby zapomniała o swoim powołaniu i ograniczyła się do naśladowania nauk szczegółowych, czy porządkowania i syntetyzowania ich wyników. Rola tych ostatnich jest bezsporna i bioetycy nie mają roszczeń, by zastąpić medyków. Są zagadnienia, w których filozofia nie ma wiele do powiedzenia. Przywoływana wcześniej

dyskusja na temat niezawodnych kryteriów orzeczenia śmierci toczyła się między specjalistami z zakresu nauk medycznych, którzy ostatecznie ustalili warunki i procedury ustalenia momentu śmierci człowieka, jakie musiały zostać dookreślone zwłaszcza w kontekście możliwości sztucznego podtrzymywania pracy płuc i serca, gdy centralny układ nerwowy nie spełnia swoich funkcji. Zadanie bioetyki jest nieco inne, jest ona ukierunkowana na analizę normatywnych aspektów granicznych sytuacji życia człowieka. W epoce hellenizmu sens filozofii rozumiano jako szczególną *techne*, sztukę życia i umierania, pomagającą dobrze żyć i dobrze przygotować się na czas kresu życia. Perspektywa cierpienia i śmierci może zwłaszcza u wyniszczonego chorobą pacjenta wywoływać poczucie bezsilności, beznadziei, duchowego znużenia i rozpacz. Epikur, starając się zniwelować ten lęk, przekonywał, że śmierć nas nie dotyczy, Cyceron jako najlepszą pobudkę do przezwyciężenia obawy przed śmiercią wskazywał ideę duszy nieśmiertelnej, a gdzie źródeł pociechy i nadziei będzie poszukiwał współczesny bioetyk? W przestrzeni naukowych osiągnięć?

W niektórych kwestiach sama nauka także nie uchroni nas przed moralnymi wątpliwościami i trudnościami. Ostatecznie instytucją, która określa pod jakimi warunkami i do kiedy aborcja jest dopuszczalna jest państwo. Są kraje, w których nawet zniszczenie zarodka za zgodą czy na życzenie rodziców jest karalne. Co w sytuacji wystąpienia pewnych wad genetycznych? Jeśli państwo dopuszcza aborcję z tytułu uszkodzenia płodu, system opieki zdrowotnej nie może utrudniać badań prenatalnych, choć wiadomo, że dostęp do nich bywa kłopotliwy. Pojawiają się i inne problemy. W Polsce nie mamy bynajmniej wyraźnie określonego terminu, do jakiego może być przeprowadzony zabieg aborcji. Obowiązująca ustawa zawiera zapis o dwunastym tygodniu ciąży, ale pojawia się problem: jak go obliczyć? Pierwsza medyczna możliwość: od daty ostatniej miesiączki – tak się na ogół liczy. Druga możliwość: od momentu, w którym doszło do zapłodnienia (poczęcia), ale ten możemy określić nieprecyzyjnie i trzecia możliwość od momentu zagnieżdżenia się embrionu w śluzówce macicy. Między pierwszym sposobem obliczenia terminu a opcją ostatnią różnica może wynieść nawet cztery tygodnie. Jeśli uznamy, że liczymy ciążę od momentu zagnieżdżenia (w sytuacji gdy precyzyjne jego ustalenie jest bardzo trudne) to tabletki wczesnoporonne powinny być stosunkowo długo dozwolone. Każde z tych rozwiązań ma swoje praktyczne implikacje, choć wybraną wykładnię przepisu interpretuje się dość arbitralnie. W przypadku problemów związanych z aborcją państwo nie chce tych kwestii doprecyzować, jednoznacznie uregulować, ale też nie jest zbyt zainteresowane ściganiem osób łamiących obowiązujące prawo. Są sprawy, których rozstrzygnięcie przez ustawodawcę jest z politycznego punktu widzenia niekorzystne. Państwom, które wprowadziły legalizację eutanazji, umożliwiając ciężko chorym obywatelom godną śmierć, jednocześnie nie udało się uchronić przed szeregiem nadużyć⁹. Okazuje się, że żadne rozwiązanie nie

9 Zgodnie z Raportem holenderskiej Rządowej Komisji do Spraw Badania Praktyk Medycznych z 2014 r. aż jedna czwarta zarejestrowanych przypadków eutanazji nie spełniała prawnych i urzędowych kryteriów jej dopuszczalności. Najwięcej zastrzeżeń dotyczyło niewystarczająco udokumentowanej dobrowolności eutanazji.

gwarantuje braku nadużyć (a właściwie wyrugowania cierpienia i niesprawiedliwości). Bioetyk niemal zawsze wypowiada się w zakresie nad wyraz delikatnej materii. Każde z rozwiązań wiąże się z pewną pulą negatywnych konsekwencji, których nie sposób wyeliminować.

Wyznawany światopogląd, wychowanie w duchu określonej religii określa nasze moralne wybory. Możemy postawić pytanie: czy rodzic powinien mieć możliwość spowodowania lekkiego lub średniego uszczerbku na zdrowiu u swojego dziecka w imię wartości, które wyznaje? Z medycznego punktu widzenia niewskazane jest narażanie młodego organizmu na zakażenie lub infekcję, a nawet umiarkowany ból fizyczny, kiedy można byłoby tego uniknąć. A jednak w judaizmie w imię wartości sakralnych dokonuje się na dziecku aktu obrzezania. Ten ostatni ma charakter nieodwracalny, dlatego w imię zasady autonomii pacjenta lepiej byłoby poczekać do osiągnięcia przez niego pełnoletności. Prowokuje nas to do postawienia pytania: gdzie leżą granice wolności religijnej?

Istnieją także linie argumentacyjne, które nie są podparte ani racjami naukowymi, ani religijnymi, lecz ściśle etycznymi. Np. przekonanie, że interes pacjenta nie może być konfrontowany z interesem ekonomicznym, że nie można mieszać tych dwóch porządków. Na gruncie tej zasady podtrzymywanie życia jednej osoby w ramach uporczywej terapii po to, by inna zyskała organ do przeszczepu z etycznego punktu widzenia jest niedopuszczalne. Tymczasem w transplantologii w obliczu takiego dylematu korzyść medyczna dla innych osób potrzebujących narządu od dawcy jest dominantą. Etyka lekarska nakłada jednak na lekarza pewne zobowiązania. Lekarz ma zapewnić godność i spokój umierania, ma nie tylko leczyć, ale też podjąć działania opiekuńcze, gdy pojawią się infekcje, zadbać o nawadnianie. Istnieje obowiązek po stronie lekarza zapewnienia komfortu umierania. Przez uporczywą terapię należy rozumieć sytuację, gdy bliskość śmierci jest realna, ona jest już konkretna. Zaprzestanie uporczywej terapii oznacza po prostu usunięcie przeszkody w umieraniu. W głębokiej sedacji farmakologicznej pacjent nie cierpi, nie odczuwa bólu, ale to nie znaczy, że można z nim zrobić wszystko, uprzedmiotowić go przedłużając życie dla celów transplantacyjnych.

Rolą etyka jest wyjaśnić dlaczego takie postępowanie jest niehumanitarne, czy też dlaczego stechnicyzowana śmierć – w izolatce, w odosobnieniu nie jest godnym i spokojnym umieraniem. Trzeba wyraźnie podkreślić, że bardzo często bioetycy nie posiłkują się ani argumentami naukowymi, ani teologicznymi. Ich stanowisko zbudowane jest na precyzyjnym, racjonalnym wnioskowaniu np. lekarz nie jest zobowiązany do podejmowania działań, które nie mają sensu. Z drugiej strony lekarz ma obowiązek ratowania życia. Możemy postawić pytanie: jak długo trwa ten obowiązek? Kryteria uporczywej terapii są dość płynne, terapia z początkowo zasadnej może stać się „uporczywą”, zagrożenie dla życia może być bezpośrednio i może nie występować bliskość śmierci, ale istnieje odpowiedzialność karna za spowodowanie śmierci, jeśli się odstąpi od ratowania życia pacjenta, nawet jeśli sytuacja była trudna do rozstrzygnięcia. Tymczasem na gruncie polskiego prawa nie

ma odpowiedzialności karnej za prowadzenie działań w ramach uporczywej terapii. Istnieją pacjenci zaintubowani leżący na oddziale Intensywnej Opieki Medycznej przez wiele lat i pozostający w tzw. zespole zamknięcia. O ile eutanazja oznacza czynne przyspieszenie śmierci, przerwanie uporczywej terapii nie jest eutanazją.

Filozofowie rozważając śmierć mogą rozumieć ją jako naturalny etap życia. Bliskość śmierci generuje niekiedy poważne dylematy. Czy możemy podejmować działania w ramach uporczywej terapii przedłużające życie matki po to, by zwiększyć szanse rozwijającego się w jej organizmie płodu? Wówczas to data urodzenia dziecka będzie datą późniejszą niż śmierć matki. Mamy tu do czynienia z ograniczeniem autonomii kobiety ciężarnej w imię interesu dziecka. Czy jest to moralnie właściwe?

W Polsce stan prawny jest taki, że w sytuacji braku sprzeciwu na pobranie tkanek od osoby, u której orzeczono śmierć pnia mózgu żadna zgoda nie jest wymagana. Filozofowie pytają natomiast czy to rozwiązanie jest właściwe. Nawet z prawnego punktu widzenia nie bardzo wiadomo kto ma prawa do zwłok, kto jest ich właścicielem (szpital versus najbliższa rodzina), wykładnia obowiązujących przepisów nie jest jednoznaczna. Z punktu widzenia medycyny należy podjąć starania, by uratować jak najwięcej osób, skoro uporczywa terapia daje lekarzom możliwość zorganizowania warunków dla pobrania kilku narządów, a system ich w tym wspiera. Z filozoficznej (bioetycznej) perspektywy, na gruncie etyki innej niż utilitarystyczne, w deontologizmie, którego prekursorem jest Immanuel Kant, godność i autonomia każdego pojedynczego człowieka powinny być uznane za wartości niekwestionowalne i żadne inne nie mogą być wobec nich nadrzędne.

Te filozoficzne rozważania mają swoje następstwa na gruncie prawa. Formą egzekwowania zasady autonomii są tzw. oświadczenia woli, nazywane też dyrektywami na przyszłość (*advance directives*) i dokumenty dotyczące niepodejmowania resuscytacji krążeniowo-oddechowej (DNR – *Do Not Resuscitate*). Resuscytacja to zespół czynności ratunkowych, takich jak: oddech zastępczy, masaż serca, elektroterapia, farmakoterapia. Jest to zgodne z art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej Wobec Zastosowań Biologii i Medycyny, który głosi: „Należy brać pod uwagę wcześniej wyrażone życzenia pacjenta co do interwencji medycznej, jeżeli w chwili jej przeprowadzenia nie jest on w stanie wyrazić swojej woli”. W Polsce lekarze często wdrażają procedury podtrzymujące przy życiu nawet wbrew spisanej negatywnej woli podopiecznego lub zdaniu jego pełnomocnika sprzeciwiającego się ich podjęciu. Powołują się na art. 30 *Ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentystry*: „Lekarz ma obowiązek udzielać pomocy lekarskiej w każdym przypadku, gdy zwłoka w jej udzielaniu mogłaby spowodować niebezpieczeństwo utraty życia, ciężkiego uszkodzenia ciała lub ciężkiego rozstroju zdrowia oraz w innych przypadkach niecierpiących zwłoki”. Dodatkowym argumentem wykorzystywanym przez lekarzy jest obawa, że pacjent zmienił swoją decyzję, lecz nie był w stanie o tym poinformować. Pomocna może się tu okazać

reguła proporcjonalności środków leczniczych – to jest reguła zwyczajnych i nadzwyczajnych środków leczniczych.

Rozróżnienie to wywodzi się z nauczania Kościoła katolickiego, do którego wprowadził je Pius XII. Współcześnie Kościół preferuje nazwę proporcjonalnych do sytuacji i nieproporcjonalnych do sytuacji środków leczniczych. Pacjenci mają moralny obowiązek poddać się zabiegom proporcjonalnym, a pracownicy służby zdrowia są zobligowani do ich świadczenia. Nie dotyczy to jednak terapii nieproporcjonalnej. Kryteria oceny proporcjonalności środków są następujące: efektywność terapeutyczna, rodzaj i natężenie skutków ubocznych, np. toksyczności, bólu, dostępność usługi, cena świadczenia, osoba chorego – jej wizja dobrego życia, odporność na ból i lęk, tzw. „brzemie życia”. Jak widzimy nie wszystkie one są ściśle naukowe. Według nauczania Kościoła rezygnacja ze środków proporcjonalnych stanowi nadużycie zasady autonomii. Jednak rezygnacja ze środków nieproporcjonalnych nie stanowi na gruncie wykładni Kościoła zabójstwa. Peter Singer uważa, że przyjęcie zasady proporcjonalności jest tożsame z akceptacją eutanazji. Zdaniem australijskiego filozofa Kościół katolicki aprobując zasadę proporcjonalności nie nazywa rzeczy po imieniu – jest to sankcjonowanie eutanazji. Daniel Callahan promował zasadę „spokojnej śmierci” to znaczy śmierci pod opieką fachowców, bez bólu i cierpienia oraz w otoczeniu bliskich (jeśli to tylko możliwe), w której fachowy personel medyczny i bliscy chorego nie negują faktu umierania i towarzyszą mu do końca, nie walcząc ze śmiercią. Zaprzeczanie umieraniu np. poprzez terapię daremna skazuje chorego na samotność umierania i dodatkowe cierpienie (Callahan 1994). Współczucie dla cierpiącego i beznadziejnie chorego pacjenta oraz szacunek dla jego autonomii stanowią najważniejsze argumenty na rzecz dopuszczalności eutanazji. Jej przeciwnicy wskazują na negatywne konsekwencje (rozmaite nadużycia, których nie sposób wyeliminować) i stosują zwykle argument erozji wartości moralnych. Brzmi on następująco: akceptacja omawianych działań doprowadzi do dewaluacji tak ważnych dla naszej kultury wartości, jak godność człowieka i świętość ludzkiego życia. Najważniejszym miernikiem człowieczeństwa stanie się jakość życia jednostki i jej przydatność społeczna. Świętość ludzkiego życia to wartość, która ma silne konotacje religijne i nie znajduje zrozumienia wśród niewierzących. Odpierający ten argument przekonują, że kultywowanie abstrakcyjnych dóbr nie może być ważniejsze niż troska o cierpiącego człowieka, proszącego lekarza o ulgę.

W debatach bioetycznych nie wszystkie argumenty mają charakter naukowy bądź religijny. Za filozoficzny możemy uznać argument wskazujący na biurokratyzację, banalizację czy medykalizację śmierci, głoszony przez przeciwników eutanazji czy argument dyskryminacji ludzi cierpiących oraz nieuleczalnie chorych. Ten ostatni wskazuje, że moralne i prawne przyzwolenie na eutanazję lub medycznie wspomaganą samobójstwo doprowadzi do traktowania wymienionych grup pacjentów jak obywateli podrzędnej kategorii. Medycyna będzie im ofiarowywać wyłącznie bezbolesne skracanie życia. Tym samym wzmocni się i tak już rozbuchany kult młodości, witalności i zdrowia, pogłębiając deprecjację starości i dyskryminację

ludzi w podeszłym wieku. Argument ten próbuje się z kolei odeprzeć wskazując, że nie ma widocznej korelacji między fetyszyzacją młodości, a wykluczeniem starzejących się obywateli.

Zwolennicy eutanazji przekonują, że prawdziwym przejawem dyskryminacji jest odebranie ludziom kompetentnym, nieubezwłasnowolnionym, w pełni świadomym swego położenia prawa do decydowania o sobie. Zwracają oni także uwagę, że zmiany cywilizacyjne pozbawiające śmierć sensu metafizycznego, religijnego przeniosły strach przed nią na poprzedzające ją umieranie. Współczesny człowiek wychowany w zsekularyzowanej kulturze zachodniej o wiele mniej boi się przejścia do innego wymiaru, Sądu Ostatecznego, „piekła i potępienia wiecznego”. To czego w istocie się obawia to utrata autonomii, zależność od innych i długotrwałe cierpienie. Trwoga, o której tak przekonująco pisał Martin Heidegger dotyczy dziś nie samej śmierci, lecz długotrwałego i bolesnego umierania, stąd eutanazja stanowi skuteczną metodę zniwelowania tego lęku.

Nauka nie zawsze daje nam twarde dane, np. bardzo mało wiemy o stanach osób z poważnym uszkodzeniem mózgu. Według badań 43 procent pacjentów z diagnozą stanu wegetatywnego ma częściowo zachowaną świadomość, odczuwa ból i emocje, nadal reaguje na bodźce słuchowe oraz szkodliwe bodźce sensoryczne (Laureys, J. Berré, J., Goldman 2001, s. 386–396), a nieco ponad 20 procent zdaje sobie sprawę ze swej sytuacji (Owen, Coleman, Boly, Davis 2006 oraz Owen, Schniff, Laureys 2009, s. 163–172). Pojawia się pytanie o prawo do życia chorego z uszkodzonym mózgiem – jest to pytanie do bioetyków. Należy najpierw sprawdzić czy nie dałoby się go rehabilitować. Tym razem jest to pytanie do samych lekarzy. Czasem pozostaje ono bez odpowiedzi.

Nauka i religia w sposób wyraźny przenikają do dyskursu bioetycznego, oddziałują nań od samego początku, czasem swoimi kategorycznymi sędziami antagonizując strony toczących się polemik. Metodologia nauk ścisłych domaga się oddzielenia udowodnionych faktów od przyjmowanych na wiarę dogmatów. Niewątpliwie nauki przyrodnicze mają pewną przewagę nad inklinacjami jakiegokolwiek religii w zakresie rozwiązywania dylematów bioetycznych. Operują bowiem na danych zweryfikowanych za pomocą empirii. Wyniki ich badań są niekwestionowalne. Tymczasem religia nie może w przekonujący i prawomocny sposób aspirować do poznania. Jak zauważa Ian G. Barbour panuje powszechne przekonanie, że „nauki ścisłe dostarczają wiedzy niepodważalnej, co do której wszyscy mogą osiągnąć porozumienie. Ich rzucająca się w oczy obiektywność silnie kontrastuje z subiektywnością religii”. (Barbour 2016, s. 7). Czy w związku z tym należy deprecjonować w przestrzeni bioetyki wpływy religii jako opartej na nienaukowych przesądach? Na gruncie bioetyki kulturowej odpowiedź byłaby przecząca. Niezależnie od tego jak bardzo subiektywne i nienaukowe są religijne przekonania, o ile w danym społeczeństwie są one powszechne, nie można od nich abstrahować. Wszystko zależy zatem od tego, odpowiedziałby bioetyk kulturowy, z jakim społeczeństwem mamy do czynienia, do jakiego stopnia jest ono zlaicyzowane. Wpływy

religijnego dyskursu w polemikach bioetycznych wydają się być nadal znaczące, trudno jednak rozstrzygnąć czy nieuniknione. Narodziny i śmierć przynależą do mistycznej sfery, dla wielu będącej przestrzenią sacrum i zdaniem wielu filozofów nie sposób tego zignorować.

Bibliografia

- Barbour I.G. (2016). *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Cackowski Z. (1997). *Ból, lęk, cierpienie*. Lublin: Wyd. UMCS.
- Chyrowicz B. (2015). *Bioetyka. Anatomia sporu*. Kraków: Znak.
- Foot P. (2002). *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect. W: Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p. 19–32
- Galewicz W. (2009). *Wokół śmierci i umierania*. Kraków: Universitas.
- Galewicz W. (2018). *Dobro i sprawiedliwość w etyce zdrowotnej*. Kraków: WUJ.
- Habermas J. (2003). *Przyszłość natury ludzkiej: czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kurleto-Kalitowska E. (2016). *Filozofia przemijania*. Kraków: Wyd. FALL.
- Lorenzi J-H., Berrebi M. (2019). *Przyszłość naszej wolności*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Szewczyk K. (2009). *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ramsey P. (1977). *Pacjent jest osobą*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Sandel M. (2014). *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*. Warszawa: Kurhaus.
- Ślipko T. (2012). *Bioetyka. Najważniejsze problemy*. Kraków: Petrus.
- Ślipko T. (1994). *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Kraków: Wyd. WAM.
- Singer P. (1997). *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*. Warszawa: PIW.
- Chańska W., Hartman J. (red.) (2010). *Bioetyka w zawodzie lekarza*. Warszawa: Oficyna.
- Chyrowicz B. (red.) (2005). *Eutanazja: prawo do życia, prawo do wolności*. Lublin: TN KUL.
- Kuhse H., Singer P. (ed.) (1999). *Bioethics: an Anthology*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Muszala A. (red.) (2005). *Encyklopedia bioetyki*. Radom: PWE.
- Singer P. (red) (2000). *Przewodnik po etyce*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Callahan D. (1995). *Bioethics w: Reich W.T. (ed.). Encyclopedia of Bioethics. Revised Edition. vol.1*. New York: Simon and Schuster Macmillan.
- Laureys S., Berré J., Goldman J. (2001) *Cerebral function in coma, vegetative state, minimally conscious state, locked-in syndrome and brain death w: Vincent J.L. (ed.). Yearbook of Intensive Care and Emergence Medicine*. Berlin: Springer-Verlag, p. 386–396.
- Owen A.M., Schiff N.D., Laureys S. (2009). *The assessment of conscious awareness in the vegetative state w: Laureys S., Tonini G. (red.). The neurology of consciousness*. Oxford: Elsevier, p. 163–172.
- Thomson J. (1982). *Obrona sztucznego poronienia w: Hołówka T. (red.). Nikt nie rodzi się kobietą*. Warszawa: Czytelnik, s. 233–257.

- Warren M.A. (2000). *Przerywanie ciąży w: Singer P. (red.). Przewodnik po etyce*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Callahan D. (1994). Pursuing a Peaceful Death. *Hastings Center Report* 4, p. 33–38.
- Owen A.M., Coleman M.R., Boly M., Davis M., Pickard J. i in. (2006). Detecting awareness in the vegetative state. *Science* 8, p. 1402–1402.
- Reichlin M. (1997). The Argument from Potential. *Bioethics* 11.1, p. 1–23.
- Savulescu J. (2005). New Breeds of Humans: The Moral Obligation to Enhance. *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine* 1, p. 36–39

Science and Faith in Bioethical Argumentation

Abstract

In her article, the author reflects on the impact of religious discourse and specific sciences on the development of bioethics as a special type of practical ethics that is highly interdisciplinary and analyses some of the most difficult dilemmas that we face. Depending on the model faith and natural, social or legal sciences turn out to have different meanings. This translates into the fact that the essence of bioethics are indecisive disputes. Arguments that have a strictly philosophical character also appear in bioethics.

Keywords: bioethics, religion, science, faith, justification

Hauke Riesch

Brunel University London

Citizen science, environmental crisis and redemption**Introduction**

In a recent article comparing citizen science and interdisciplinarity, Barbara Prainsack and I (Prainsack & Riesch, 2016) have suggested that a reason for the popularity of these two concepts is that they represent a discourse of science aimed at atoning it for its current real and imagined problems; we labelled these discourses “redemption fantasies”. We did at the time not elaborate on the concept other than utilising it as a label to indicate that these modes of science perform a discursive function that goes beyond the practical problems of science they purport to solve; instead their main rhetorical function is the projected hope that science can be done, in some unspecified way, better. The term was not meant as a nod towards redemption in the sociology of religion sense.

However, this is what I will attempt to do below in reference to citizen science being seen as part of the answer to the environmental crises of the Anthropocene (e.g. by Dickinson et al., 2012). If we can describe the current environmental crisis as an apocalyptic narrative, where the crisis is caused in part by human technological and scientific interference in nature, then citizen science can act as science’s redemption.

Contemporary discourses on the environmental crisis in its various manifestations can in many ways be looked at as a Promethean apocalyptic narrative where potentially world-ending scenarios are the result of humanity’s technological interventions in nature. This narrative can be discerned for example in the increased attention given to the “Anthropocene” concept, which highlights the role of humans as well as the permanency of our intervention through the stipulation of a new geological epoch which is defined by the permanency of the activities of our species.

Although the scientific merits of this concept may be valid, the Anthropocene as a concept is clearly also a rhetorical move which highlights, and therefore clearly blames, the role of human technological progress on the permanent negative impact to our environment extending far into the future. Although projecting into the far geological future, it however also conjures up visions of urgency, a future which

will look radically different than today, and that we will need to act now in order to avoid the most damaging future – and thus hopefully spur people into action: overall, discourse on the Anthropocene is a rhetorical and political concept as well as a scientific (see Rickards 2015; Dalby 2016).

Thus, though not directly “apocalyptic” in the narrative it employs, the Anthropocene shares certain narrative tropes with the apocalyptic in that it highlights humanity’s responsibility for its own misfortunes, conjures up a permanent and transformative cataclysmic crunch point in the near future after which further avertive action becomes futile, and projects forward into the post-cataclysmic future, inviting us to think about the society that we will have to build. These are narrative elements rather than clearly thought through rhetorical strategies to persuade people to take action, nevertheless, the apocalyptic elements in our discussion of environmental crisis is clearly present and discussed at length in a variety of literature by both millennial and environmental studies scholars (e.g. Buell 2004; Anshelm & Hultman 2015; Globus & Taylor 2016; McNeish 2017).

Once a narrative is established, other elements start to fit in and find their place. With Promethean apocalyptic narratives that highlight the technological and self-inflicted nature of humanity’s near future downfall, the transformative, hopeful and redemptive elements of apocalypse can also find their place within the overall discourse. Promethean discourses point towards technological progress as one of the main elements of coming misfortune, and thus has been applied to our reactions to science – the Anthropocene environmental crisis is clearly borne out of technological and scientific advancement over the past century. As Yearley (1992) points out, science and technology play an interestingly ambivalent role within environmental discourse, while at the one hand science and technology are largely responsible for our current environmental predicament, it is also science which allows us to recognise the problem, and technology that will allows us to find solutions and ways forward. Therefore, while science and technology are clearly at fault for our ecological sins, we cannot do away with them – instead, what we need is to find a way for them to redeem themselves. This can take the form of learning, or trying to learn, from past mistakes in the way science and technology were conducted and applied, and attempt to build newer, better ways of doing science.

This paper will attempt to find this attempts at redemption in how scientific and technological advances are being narrated and as a result, try to give a hopefully convincing account of the popularity of a range of new modes of doing science that can redeem science from its own technological excess. As Prainsack and I have noted, this would include interdisciplinarity¹, but also new paradigms on the ethical

1 While I will concentrate on citizen science here, interdisciplinarity is also an interesting concept. The precise meaning is often left vague, as I have here, and academic discussions often attempt more precision by differentiating between concepts such as inter-, multi-, cross- or transdisciplinarity (and more). As a wider discourse about how science should be organised however, interdisciplinarity is more often aspirational, and as Jacobs and Frickel (2009) argue, precisely formulated or empirically grounded arguments for why exactly inter (or trans-, multi, etc) disciplinarity should be better than monodisciplinary work are surprisingly rare and often weak, and in any case rarely used as justifications for the institu-

application of science, and new ways through which science should be related to civil society, through for example the “upstream public engagement” concept (Wilsdon & Willis 2004). The concept I will concentrate on here is the currently very popular concept of citizen science, the involvement of lay-people in the conduct of scientific research.

The following section will introduce citizen science together with a brief account of the redeeming qualities and aspirations for that some researchers see as the promise of this mode of doing science, particularly with respect to the environment. I will then provide a brief argument on how the ecological crisis has been linked to millennialism and apocalyptic narratives, and finally conclude with an argument on how citizen science can be seen as redemption for science.

Citizen science

The term citizen science is not particularly old, having been coined independently in the mid-1990s by the sociologist Alan Irwin in the UK (Irwin 1995), and Rick Bonney at the Cornell laboratory of ornithology in the US (Bonney et al. 2009). Generally, both usages of the term refer to the involvement of lay-people in scientific research. Irwin was writing within a framework of the participatory turn in science policy studies that foregrounds the importance of public participation in potentially contentious science policy decisions, whereas Bonney conceived of citizen science as a science communication tool which allows laypeople to learn about science through participation, while at the same time helping science advance. The Bonney version of the concept has been much more influential in travelling outside the specialised academic science communication community and into the consciousness of various scientists themselves as a potential new way of doing both science and public engagement, although arguably it is some of Irwin’s democratic vision for how a new participatory and socially responsible science could look like that has informed much of the enthusiasm around (otherwise Bonney-style) citizen science. Recent years have seen an opening up of interest in citizen science as a professional and academic activity with dedicated professional associations and networks (e.g. the Citizen Science Alliance² and the Citizen Science Association³), regular conferences (such as the citizen science association biannual conference) and specialised academic journals (such as *Citizen Science: Theory and Practice*).

There are different ways in which members of the public can be involved with the practice of scientific research, the public can be relatively passive helpers in gathering and recording data in otherwise scientist-led projects, they can be more

tional promotion of interdisciplinarity (see also the other contributors to Frickl et al. 2016). Whether or not they are right, it is the vague, aspirational element of interdisciplinarity that is of interest to me here (as it is with citizen science), and I will therefore make no further distinction between the various types of interdisciplinarity.

2 [online:] <https://www.citizensciencealliance.org/>, accessed 25 October 2019

3 [online:] <https://www.citizenscience.org/>, accessed 25 October 2019

intimately involved in the analysis and interpretation of the data, or they can be directly involved from the conception and planning stages of a project (see Bonney et al. 2009 or Haklay 2013 for classifications). The projects can be led by professional scientists, or they could be grassroots community-led projects that involve professional scientists to help and advise (or they might not involve any professional scientists at all). The motivation for setting up citizen science projects can also vary, both with the participating public and the participating scientists. The public participants might gain knowledge, a fun day out in nature, or even monetary compensation (in which case the boundary between lay and professional becomes rather blurred). Scientists might hope to use citizen science to communicate or popularise science, promote environmental awareness, open up areas for research usually unavailable to them (such as people's back yards), or make use of the potentially vast numbers of observations from the public they would otherwise be unable to achieve (Riesch 2015; Riesch & Potter 2014).

While the specific term citizen science is barely thirty years old, proponents often claim a much longer heritage (e.g. Silvertown, 2009), noting for example that lay people have been involved in science for a long time, and that indeed, before the professionalization of science a clear distinction between scientist and layperson would have been fairly meaningless in any case. Authors such as (Greenwood, 2007) point to a long tradition in nature societies (especially within ornithology) in involving laypeople in recording, and in this context the Audubon Society's annual Christmas Bird Count, started in 1900 is sometimes cited as one of the oldest citizen science projects still running⁴. There appears to be a clear link between particularly the tradition of nature conservation societies' participatory science and its later incarnation as citizen science, with the subject matter of nature and nature conservation having become a major focus of contemporary citizen science (note that Bonney's modern concept also came out of the discipline of ornithology). While other scientific subjects have successfully incorporated public participation as citizen science, notably within astronomy (such as Galaxy Zoo⁵) and some medical sciences, a majority of citizen science projects do seem to revolve around nature and nature conservation. This might be a reflection of the heritage of the concept as I have hinted at above, but probably also reflects that citizen science might simply work better for some subjects than others – in terms of where it is feasible for laypeople to contribute or where the subject matter is popular enough to attract public contributors in the first place.

The presentation of citizen science as an already established concept with a long and distinguished history in nature observation that now simply has a new name is in one way an interesting rhetorical legitimization strategy for something that is in many ways a genuinely new concept of how to do science. A substantial innovation of citizen science is its conscious marriage of soliciting members of the public and utilising their lay expertise and manpower with the public engagement

4 [online:] <https://www.audubon.org/birds>, accessed 25 October 2019

5 [online:] <https://www.zooniverse.org/projects/zookeeper/galaxy-zoo>, accessed 27 October 2019

project that characterises the contemporary academic drive to popularise and communicate science and scientific work (Riesch et al. 2013).

A maybe less important but very revealing new feature is the term “citizen” to describe the laypeople involved. There have been continued and heated discussions within academic science communication communities over “the public” as a term and how it potentially excludes lay expertise and erects boundaries between the knowledgeable experts and the passive, knowledge absorbing public (Lock 2011). Other terms, such as the “laypeople” I’ve been using in the above paragraphs, have different, but no less problematic, connotations. In light of this, the choice of “citizen” evokes connotations of civic responsibility on behalf of the participating public, suggesting on one hand the participation in scientific research to be a civic duty, but also, on the other hand reminding the scientific community of *their* civic duties towards the public. Terminology is, as usual, contested of course, and even within the citizen science research community alternative names are sometimes suggested. Rick Bonney and his co-authors themselves suggested “public participation in scientific research”, or PPSR as an alternative (Bonney et al. 2009), and how a project should label the participating public (e.g. participants, volunteers, lay-experts) has also been the subject of wider introspection (Eitzel et al. 2017). Nevertheless, alternative names have not caught on, and most discourse on citizen science now uses this term even when acknowledging other options.

The civic connotations of the term itself indicates a wider set of hopes and aspirations that is often attached to citizen science which appears to have been absent in earlier incarnations, even if the scientific subject was similar. Current discourse surrounding citizen science very often praises its potential to transform not just how science can be done, but also how it can be done in a way that is responsive to community needs, locally informed and ethically and environmentally considerate. In this vein, the “Extreme Citizen Science” research group at UCL describes citizen science as

a situated, bottom-up practice that takes into account local needs, practices and culture and works with broad networks of people to design and build new devices and knowledge creation processes that can transform the world⁶

Similarly, writing for the online popular science magazine *The Conversation*, Maynard (2016) argues how citizen science can “empower disenfranchised communities”, and Ritchie et al. (2016) that “Citizen science is helping science and conservation, reconnecting people with nature and sparking imaginations and passions in the process.”

The initial motivation for writing this essay has been an invitation to talk at a workshop held in Munich in July 2018 on “Anthropocene and citizen science”,⁷

6 [online:] <https://www.geog.ucl.ac.uk/research/research-centres/excites>, accessed 25 October 2019

7 [online:] https://www.carsoncenter.uni-muenchen.de/events_conf_seminars/event_history/2018-events-history/conferences2018/180719_anthropo-n-citizen-sci/index.html, accessed 25 October 2019

showing that the connections between environmental crisis, the Anthropocene and citizen science are an active focus of academic research. This paper therefore is not meant to question this connection, but instead look a little deeper into the possibly silent assumptions that are being made here by both environmental scientists as well as social scientists when they hope for citizen science to become a new environmentally conscious way of doing science. In this spirit, the next section will explore the relationship between environmental and apocalyptic discourses in more detail.

Environmental crisis and Apocalypse

Most religions, and all religions of the Abrahamic tradition, have a concept of an end of the world as we know it occurring sometime within the (often near) future. This could either be a central part of the theological framework, as in US dispensationalist denominations or Islamic fundamentalism, or relegated to a less important position where the end of the world will occur in a spiritual rather than literal future, as articulated by St Augustine and incorporated into mainstream Catholic and Lutheran thought (see Hall 2013 or Wessinger 2016 for general accounts of the sociology of millennialism and apocalypse).

In either case, apocalypse or the end of the world is rarely a literal end to the world, instead it is the end of the current world, with all its imperfections and evils, after which the slate is wiped clean and a better world can follow. In Christian thought, derived from Revelation, after the apocalypse and the final clash between good and evil, a new thousand year period of peace (the millennium) will follow (after which follows another clash and the final triumph of good and the final judgement). Disagreements over precise interpretation of course abound between the various Christian denominations, but similar prophecies involving cataclysmic and violent events that make a decisive break with current imperfect society, leading to long periods of utopia also occur in other religions, and particularly those (Judaism and Islam) that share a common heritage with Christianity. Importantly, apocalypse is thus not just not the literal end of the world, but also a chance for renewal and a chance for rebuilding a better world from scratch and accordingly many religious groups and movements that believe in the imminent end of the world actively look forward to it.

Part of the attraction of including the apocalyptic in a theological world-view is, in O'Leary's (1998) rhetorical analysis, the idea that any theology that stipulates a clear beginning to the world must also stipulate a clear end. While this is not a logical necessity, it is one that makes intuitive sense. The idea that this end moreover is also a chance for redemption and (just) judgement is part of the theological response to the "problem of evil", or *theodicy* – an omnipotent and benevolent God can allow evil to exist with the promise of a better world around the corner, coupled with just rewards and punishments for the deeds committed in this one (O'Leary 1998).

These ideas form part of a narrative tradition that continued across different religious traditions as well as enlightenment transitions to secular and humanistic

thinking. The secular humanistic ideals underpinning the French or Communist Revolutions for example have been analysed as millennial movements and as such compared directly to more clearly religious millennial movements and cults (e.g. by Landes 2011). Like the apocalypse, the revolution is characterised by the cataclysmic overthrow of the current, imperfect world, with just rewards and punishments meted out to those deserving them, and finally the imposition of a just, humanist and enlightened society which then is portrayed as the pinnacle of the evolution of human social achievement⁸.

These apocalypses contrast with the scientifically prophesised ones that have come to dominate 20th and 21st century fears. The agent of the destruction is no longer God, nor the humanistic ideals that propelled the revolutions, but instead the destruction is brought about by the technological hubris of humanity, through for example climate change, biodiversity loss, nuclear war or the failure to update our computer systems by New Year's Eve 1999. However, while God is no longer necessary as the agent to destroy the world (we can now do it ourselves), the underlying cause of the apocalypse has always been humans anyway – God brings about the apocalypse *because* the world is imperfect, and it is imperfect *because* of our propensity to do evil.

While religious apocalypses are imbued with deeper meaning and purpose, our current apocalyptic fears however are on the face of it essentially nihilistic; the world (or at least civilisation as we know it) can easily end without the promise of a better one to follow. It's both the change in the agent of destruction as well as the loss of meaning which led prominent scholars of millennialism (e.g. Wojcik 1997) to distinguish between religious and secular apocalypses.

However, as part of a wider Western narrative tradition, the secular scientific apocalypse is not always nihilistic and in fact habitually imbued with wider meaning, both in terms of the development of new religious and quasi-religious movements (Lucas 2016) as well as, I would argue, probably unconsciously so in much secular thought. A common trope in nuclear bomb movies and science fiction novels for example is the post-apocalyptic rebuilding (Wagar 1982; Shapiro 2013), where the cataclysm wipes the slate clean and allows human-kind (and in one case, ape-kind) to rebuild society anew.

The connection between environmentalism and utopian thought has also been documented at length, even without the religious overtones brought in by New Age and related movements (e.g. Garforth 2018). McNeish (2017) outlines the connection between apocalyptic tradition and radical environmental discourse, in that for example he noticed how radical green movements seized on the impending environmental disasters as an opportunity to build a better world:

8 Or that at least is the plan – the cognitive dissonance that follows the failure of post-revolution society to actually be the promised utopia has likewise been analysed in terms of similar reactions to failed prophecy in Festinger et al.'s (1956) classic study of an apocalyptic cult, and the resolution of this dissonance leads millennial studies to an explanation for the often violent ends of cataclysmic revolutions (Landes 2011).

most radical green activists agree on a loosely defined political agenda: critical engagement with the short-term prioritisation of economic growth that has deformed modern society and brought the Earth's ecosystem into apocalyptic crisis and reconstruction of the human relationship with nature on a long-term sustainable basis that necessarily respects the inter-connectedness of all life (McNeish 2017, p. 1046).

Here, I would add, "better" aligns with the wider social preoccupation of the activist movement in question, and where they see the root cause of the crisis to lie. Anti-capitalist movements see it as a crisis of capitalism, where the problem is best solved through the realignment of society which then, as a bonus, also builds a new and better (i.e. non-capitalist) world (see also a related argument we make in Corry and Riesch 2012). On the less radical side, we might posit a democratic utopianism where the crisis is solved through better democratic engagement with the affected population(s), or a technological utopianism where the root cause is inadequate technological intervention in nature and the solution (and consequent better post-crisis society) relies on better societal technological and scientific engagement.

Citizen Science and Redemption

In my argument I am using religious vocabulary – redemption, sin, apocalyptic – to describe scientific narratives. An objection can be made that this would not be appropriate; science is a fundamentally different type of activity or mode of thinking to religion and these terms are therefore not suitable as metalinguistic scientific terms. However, the distinction between science and religion is not as clear-cut as is often imagined, and the relationship between them should not be characterised as conflictual (Harrison 2015). Attempts to give precise definitions of science have so far all had major weaknesses (Hansson 2017) and seem to have been largely abandoned within these disciplines; similarly so with definitions of religion (Nongbri 2013). What we are left with is the fact that both areas of activity attempt in some way to explain the world, with a different, but often overlapping, set of methodologies and background assumptions. While this is not to put (what we would intuitively now call) "science" on the same epistemological step as "religion", since we can still make arguments for which methodologies and background assumptions are better suited to lead us to understanding, but in essence the distinction between the two are blurred at the boundary. Sociological distinctions between science and religion will then tend to emphasise their different social contexts, as Stenmark (2010) notes, science and religion can maybe best be seen as social practices, rather than "sets of beliefs or theories plus certain methodologies" (p.292).

It is with these consideration in mind that I write about using terminology derived from traditionally religious understanding of the world applied to science. While there are no concepts such as apocalypse or redemption to be found in science itself, as a mode of trying to understand the world, it is being made sense of using wider societal narrative tropes that have been developed to understand the

world, long before the distinction between science and religion became understood as self-evident.

Using Moscovici's (2001) social psychology of knowledge of social representations theory, we can argue that society makes sense of new concepts developed within science by being *anchoring* them to its wider set of already accepted social knowledge (Bauer & Gaskell, 2008). Big and pervasive religious concepts such as apocalypse, sin and redemption are a big part of the narrative structure through which even modern secularised society understands the world to work, because we carry the social representational baggage of a religiously infused narrative infrastructure. Even if our individual understandings of these terms are vague and theologically naïve, they form part of the background cultural inheritance through which we involuntarily make sense of science and the consequences of science. This is the sense in which I have therefore tried to apply these terms to science – not as scientific or even metascientific terms with which to describe the workings of citizen science, but as the cultural background through which science gets socially represented.

The environmental crisis then is apocalyptic in its narrative character, and I am certainly not the first to note this (e.g. Buell 2004) – it does not mean the real or literal end of the world, just as the apocalypse in Western religious tradition is not a literal end either. While a distinction can be made between religious and secular apocalypses (i.e. climate catastrophe, pandemics etc), the narrative traditions that steer our wider societal encounters with world-wide crisis have survived secularisation and variously function to renew and rebuild religious movements as well as colour our secular and non-religious responses. As part of this tradition, the apocalypse and redemption go together, whether directed by God or by the meanings we impose on it in order to avoid nihilistic disengagement and fatalism.

Redemption offers the chance for the sinner to atone. The environmental problems of the Anthropocene are mostly technological in origin, and it is therefore not just society at large that requires redemption in order to survive the crisis and to bring about a post-crisis environmental utopia, but science and technology in particular. The diagnosis of where science and technology have lost their way varies depending on what we value in our social and epistemic groups. A loss of *the spiritual* in the scientific worldview might be the diagnosis of the New Age environmentalist critique of science; inadequate public (including policy influencers') science literacy might be the technocratic diagnosis.

Democratic utopianism would see science's redemption in the development of better, more engaged, more responsible and "upstream engagement" orientated science. It is this role that I believe citizen science can play in the narrative structure we build up in order to make sense of the crisis. Science gave us environmental problems, and if we want to look towards science to save us from them, then science needs to be done differently – we need to do science better, more democratically and more publicly involved, we need to build a science that incorporates public input, avoids the imposition of expert knowledge on local knowledges and which ultimately blurs the boundaries between the scientific expert and wider society; this

way science can be saved from its disastrous technological excesses that gave us the crisis, and brought under the democratic control of those who suffer from them.

In making this argument, I am not suggesting citizen science is *merely* redemption for science, and that it does not have many other desirable features. Likewise I am not arguing against democratic utopianism (if that is a thing), or indeed against redemption as such, which seems to me a good thing overall. However, I want to use the concept of redemption fantasy to highlight that the stories we tell ourselves about citizen science might be part of a wider narrative tradition that – in a largely secular society – we tend not to see. This I would argue could then mean that often we promise ourselves too much when we look at the possibilities of citizen science or other „redemptive” modes of doing science.

References

- Anshelm J. & Hultman M. (2015). *Discourses of Global Climate Change: Apocalyptic framing and political antagonisms*. London: Routledge.
- Bauer, M.W., & Gaskell, G. (2008). Social representations theory: A progressive research programme for social psychology. *Journal for the theory of social behaviour* 38(4), p. 335–353.
- Bonney R., Ballard H., Jordan R., McCallie E., Phillips T., Shirk J. & Wilderman C. (2009). *Public Participation in Scientific Research: Defining the Field and Assessing its Potential for Informal Science Education*. Washington, DC: Center for Advancement of Informal Science Education (CAISE).
- Buell, F. (2004). *From apocalypse to way of life: Environmental crisis in the American century*. London: Routledge.
- Corry O. & Riesch H. (2012). *Beyond 'for or against': Environmental NGO-evaluations of CCS as a climate change solution*. In N. Markussen, S. Shackley, & B. Evar (eds.) *The Social Dynamics of Carbon Capture and Storage*. London: Routledge, p. 115–132.
- Dalby S. (2016). Framing the Anthropocene: The good, the bad and the ugly. *The Anthropocene Review* 3(1), p. 33–51.
- Dickinson J.L., Shirk J., Bonter D., Bonney R., Crain R.L., Martin J., Phillips T., & Purcell K. (2012). The current state of citizen science as a tool for ecological research and public engagement. *Frontiers in Ecology and the Environment* 10(6), p. 291–297.
- Eitzel M., Cappadonna J., Santos-Lang C., Duerr R., Virapongse A., West S.E., Kyba C.C.M., Bowsler A., Cooper C.B., Sforzi A., Metcalfe A., Harris E.S., Thiel M., Haklay M., Ponciano L., Roche J., Ceccaroni L., Shilling F.M., Dörler D., Heigl F., Kiessling T., Davis B.Y. & Jiang Q. (2017). Citizen science terminology matters: Exploring key terms. *Citizen Science: Theory and Practice* 2(1), p. 1–20.
- Festinger L., Riecken H. & Schachter S. (1956). *When prophecy fails: A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. New York: Harper Torchbooks.
- Frickel S., Albert M. & Prainsack B. (eds.) (2016). *Investigating Interdisciplinary Collaboration: Theory and Practice Across Disciplines*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Garforth L. (2018). *Green utopias: environmental hope before and after nature*. Cambridge: Polity Press.
- Globus R. & Taylor, B. (2016). *Environmental Millennialism*. In C. Wessinger (ed.) *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford: Oxford University Press, p. 628–648.

- Greenwood J. (2007). Citizens, science and bird conservations. *Journal of Ornithology* 148 (Suppl. 1), p. S77–S124.
- Haklay M. (2013). *Citizen science and volunteered geographic information: Overview and typology of participation*. In D. Sui, S. Elwood, and M. Goodchild (eds.) *Crowdsourcing geographic knowledge*. Dordrecht: Springer, p. 105–122.
- Hall J.R. (2013). *Apocalypse: From antiquity to the empire of modernity*. Cambridge: Polity.
- Hansson S.O. (2017). "Science and Pseudo-Science". In Zalta E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), [online:] <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/pseudo-science>, accessed 21.05.2020
- Harrison, P. (2015). *The territories of science and religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Irwin A. (1995). *Citizen Science*. London: Routledge.
- Jacobs, J.A., & Frickel, S. (2009). Interdisciplinarity: A critical assessment. *Annual Review of Sociology* 35, 43–65.
- Landes R.A. (2011). *Heaven on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Lock S.J. (2011). *Deficits and dialogues: Science communication and the public understanding of science in the UK*. Unpublished PhD thesis. London: UCL
- Lucas P.C. (2016). *New age millennialism*. In C. Wessinger (ed.) *The Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford: Oxford University Press, p. 567–586.
- Maynard A. (2016). *Can citizen science empower disenfranchised communities?* The Conversation, Jan. 17, [online:] <https://theconversation.com/can-citizen-science-empower-disenfranchised-communities-53625>, accessed 24.10.2019.
- McNeish W. (2017). From revelation to revolution: apocalypticism in green politics. *Environmental Politics* 26 (6), p. 1035–1054.
- Moscovici S. (2001). *Social representations: Essays in social psychology*. New York: NYU Press.
- Nongbri B. (2013). *Before religion*. New Haven: Yale University Press.
- O'Leary S.D. (1998). *Arguing the apocalypse: A theory of millennial rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Prainsack B., & Riesch H. (2016). *Interdisciplinarity Reloaded? Drawing Lessons From „Citizen Science“*. In S. Frickel, M. Albert, and B. Prainsack (eds.) *Investigating Interdisciplinary Collaboration: Theory and Practice Across Disciplines*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, p. 194–212.
- Rickards L.A. (2015). Metaphor and the Anthropocene: Presenting humans as a geological force. *Geographical Research* 53(3), p. 280–287.
- Riesch H. (2015). *Citizen Science*. In J.D. Wright (ed.) *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2nd edition*, vol. 3. Oxford: Elsevier, p. 631–636.
- Riesch H. & Potter C. (2014). Citizen science as seen by scientists: Methodological, epistemological and ethical dimensions. *Public Understanding of Science* 23(1), p. 107–120.
- Riesch H., Potter C., & Davies L. (2013). Combining citizen science and public engagement: the Open Air Laboratories Programme. *Journal of Science Communication*, 12(3), A03.
- Ritche E., Davis J., Martin J. & Maclagan S. (2016). *The rise of citizen science is great news for our native wildlife*. The Conversation, Aug. 16, [online:] <https://theconversation.com/the-rise-of-citizen-science-is-great-news-for-our-native-wildlife-63866>, accessed 24.10.2019.
- Shapiro J.F. (2013). *Atomic bomb cinema: The apocalyptic imagination on film*. London: Routledge.

- Silvertown J. (2009). A new dawn for citizen science. *Trends in Ecology & Evolution* 24 (9), p. 467–471.
- Stenmark, M. (2010). Ways of relating science and religion. In Harrison, P. (ed.) *The Cambridge companion to science and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagar W.W. (1982). *Terminal visions: The literature of last things*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wessinger C. (ed) (2016). *The Oxford handbook of millennialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilsdon J. & Willis R. (2004). *See-through science: Why public engagement needs to move upstream*. London: Demos.
- Wojcik D. (1997). *The end of the world as we know it: Faith, fatalism, and apocalypse in America*. New York: NYU Press.
- Yearley S. (1992). Green ambivalence about science: legal-rational authority and the scientific legitimization of a social movement. *British Journal of Sociology* 43(4), p. 511–532.

Citizen science, environmental crisis and redemption

Abstract

Citizen science – incorporating lay and public participation in scientific research – has over recent years become a very popular mode of science, particularly within the environmental sciences. Along with its potential for direct experiential science communication and its promise to enhance science research through the mobilisation of lay expertise, citizen science has also been lauded as a completely new, inclusive and democratic way of performing science. These more lofty aspirations for citizen science can be labelled a “redemption fantasy” for science; through the construction of a democratic, accountable and community focused science, the past ecological sins of science can be redeemed. This essay will introduce citizen science and the connections between environmentalism and the apocalyptic in order to outline this argument further.

Keywords: citizen science, anthropocene, apocalypse, environmental crisis

Oleg Kyselov

National Academy of Sciences of Ukraine

Interaction between Religion and Science: Comprehension of Ukrainian Scientific Atheists

Soviet models of behavior and thoughts still affect post-Soviet societies and are reproduced – sometimes unconsciously – in everyday practices and state policies. Religion is one such example. Until 2014¹, in Ukraine, theological education has not been recognized at the state level as equivalent to secular specialties. In many respects, this situation was associated with the Soviet tradition of understanding the relations between secular and religious education, which was based on the perception of religion as something retrograde and fundamentally opposite to science. The interaction between science and religion was regarded in the Soviet Union as conflict. It was true because the materialistic Marxism-Leninism was not only a state ideology and official philosophy but a scientific paradigm as well. This conflict model was taught not only in the course of scientific atheism, but it was an essential part of the communist ideology. Every convinced atheist should have shared this opinion, therefore it was an essential part of the worldview of all Soviet scientists. This model was promoted in schools, universities, and the Academy of Sciences. The latter explains why there have been problems with the state recognition of theological education in Ukraine during all the 20 years of its independence. The senior generation of politicians and government officials still perceives the interaction between science and religion as a conflict one.

New research on scientific atheism and the study of religion under communist regimes in Warsaw Pact countries have appeared during the last half-decade. The book *“Science of Religion”, “Scientific Atheism”, “Religious Studies”. Actual Problems of the Academic Study of Religion in Russia in the 20th – the Beginning of 21st Century* (Антонов 2014) raises the problem whether we can call scientific atheism religious studies. The editor of the book Konstantin Antonov believes that scientific atheism does not correspond to the minimum standards of the academic study of religion and it is impossible to separate research from propaganda in Soviet texts. An opposite

1 The changes are connected to the policy of decommunization, from one hand, and with the dominance of religious (and nationalistic) discourse in public sphere of Ukraine. Both of them were consequences of the so-called Revolution of Dignity (winter 2013–2014).

position is one of Marianna Shakhnovich, who is confident that there have been two groups of people in the USSR who studied religious issues – researchers and agitators (Шахнович, Чумакова 2016). It means that in Soviet times there have been valuable academic works that deserve our attention even nowadays. Proving that statement Shakhnovich has republished the works of Nikolay Matorin, Vladimir Bogoraz, Yevgeniy Kagarov, Vladimir Nedzelskiy, Mikhail Shakhnovich (See: Шахнович, Чумакова 2016; Шахнович 2018а, 2018б).

In the book *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened. The Academic Study of Religion in Eastern Europe* (Bubik, Hoffmann 2015) the majority of authors, including the editors, consider that there was no academic study of religion in socialist times. The Marxist study of religion was dogmatic, ideological, atheistically biased, and with strong Communist party censorship. Therefore, it is difficult to talk about the academic study of religion at that time. Nevertheless, Russian scholar Ekaterina Elbakian – one of the contributors to the previously mentioned volume – wrote about the success of the Soviet scholars of religions which gave her the right to use the notion *Soviet religious studies* (2015).

The last but not the least, one should mention Victoria Smolkin's book *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism* (2018). Smolkin rises a lot of different issues connected to the topic of scientific atheism. She also distinguishes between scientific atheists, who were antireligious activists, and those, who studied religions. Besides that, she mentions that the administrative staff at the Moscow Institute of scientific atheism was selected not only by their professional qualities but the work experience in Communist party organizations. I should mention that only in Smolkin's book there is a separate chapter on the problem of the interaction between religion and science, but the author considers this problem in the context of atheistic propaganda and focuses predominantly on space exploration topics.

In this article I will focus on the perception of the interaction between science and religion by scientific atheism in Ukraine. I need to mention, that it was one of the key topics in scientific atheism in Ukraine. For instance, the first handbook on scientific atheism *The Basics of Atheism* by Volodymyr Tancher comprised a whole chapter on this topic. At the same time, it didn't comprise any information on Buddhism, Islam, or Hinduism. The focus on this topic was connected to the idea, that scientific atheism was a helpful tool for the struggle of science against religion. The scientific atheism had to integrate scientific knowledge and to object it to religion in a popular form. The study of various religious traditions and the population's real religiosity were secondary and subsidiary tasks for the scientific atheism. They emerged only after the ideological activists started to realize, that without a deep understanding of religions and their believers the atheistic propaganda was just a set of stereotypes and vulgarizations.

In Ukrainian historiography on the interaction between science and religion in the 1960–1980s², there were several topics, which the scientific atheists worked on:

² I consider works of that period because scientific atheism in strong meaning came into being after Stalin's death. Its initialization begun with Nikita Khrushchev's antireligious campaign.

- The opposition between religious and scientific worldviews.
- The history of persecution of scientists by the Christian Church.
- The opposition between modern scientific achievements and religious dogmas and the modernization of theology.
- The belief in God held by prominent scientists.
- The secularization impact of scientific knowledge on believers.

The opposition between religious and scientific worldviews

This is an axiomatic statement for scientific atheism. We can find it in numerous publications, even if they were not directly devoted to the issue of interaction between science and religion. Here is an example of a typical expression: “Religion reflects in people’s minds all the events in a fantastic strained way. That is why, science is always irreconcilable with religious errors” (Головей 1977, p. 91). The authors, who wrote on this topic, also noted, that religion, in contrast to natural sciences, doesn’t possess a proper set of methods for cognition, as well as experience of stating scientific problems. The main religious method of explaining the world is the reference to God’s will, sacred scriptures, church authority. If we accept religious statement about God’s ruling over nature, then natural sciences become useless because we’re not talking about objective laws of nature, but about some subjective things. In this case the laws of nature become a function of something non-material, they lose their objectivity and universality. The antagonism between science and religion is explained by the fact, that their worldviews exclude each other. In particular, it is said, that it is impossible to combine the ideas of flatness and sphericity of the Earth, its mobility and immobility, geocentrism and heliocentrism, the negation of creation in six days and its advocacy, the study of body’s anatomy and the search for the soul’s place in it, achievements of astronomy and search for heaven in the sky, accomplishments in geology and search for hell underground, etc. (Змеев 1987, p. 120–121).

Volodymyr Tancher sees the incompatibility of science and religion as an opposition between materialism and idealism. This opposition he reduced to five fundamental divergences. The following theses are typical for materialism:

1. There exists nothing but matter, especially there is no immaterial or supernatural.
2. There exists nothing but objective reality, which consists of the material world.
3. This material world is eternal.
4. The human mind is capable of studying this world, revealing its progress laws, and managing it.
5. A human is a part of nature and the product of evolution.

Religion and idealism have other views on the same questions instead:

1. Divine consciousness does exist, regarding which matter is secondary.
2. A supernatural world with supernatural beings exists alongside this world.
3. Only the divine is eternal, all the rest has a beginning and an end.

4. God manages the Universe and a human is unable to perceive the world.
5. A human being comprises an external soul and a mortal body (Танчер 1985, p. 125–126).

Scientific atheists reviewed works of “bourgeois thinkers” and “clerical ideologists”, where the models of interaction between science and religion were proposed. Besides that, for Soviet authors it is typical not to refer to the sources they criticize. There are three explanations for this. First, I would think, Soviet authors invented some particular positions and arguments, which they criticized. It doesn't mean that they invented it from nothing. Rather it means that they made some generalizations and simplifications of the existing positions in philosophy and theology. In that case Soviet authors wrote about “churchmen”, “theologians”, “religious ideologists” in general, without mentioning particular thinkers. Second, there was an unwritten rule about undesirable references on bourgeois and religious thinkers in order not to popularize them. For instance, one of the reviewers of the collective monograph of the Institute of Philosophy recommended removing some quotations of religious philosophers and theologians (АИФ 1984, p. 85). In another case, the reviewer wrote that “citation of Teilhard de Chardin is not always necessary” (АИФ 1984, p. 208). Third, maybe owing to the second reason, there was no understanding that one should refer to the primary source. For example, I have found the article *Pseudo-Humanism of Catholic Existentialism of G. Marcel* by Petro Saukh, where there is no reference to the works of this French philosopher, but there are references to Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir Lenin, and Leonid Brezhnev. Saukh in his interview to the author of this article explained that there was no such rule as to give references, that there was no such academic culture in Soviet times (Сайх 2018).

Therefore, Soviet authors criticize other possible positions on the interaction between science and religion. For instance, T. Bezkorovayna wrote that contemporary theologians³ attempted to argue that there was no contradiction between science and religion because these two were different spheres of human activity (Безкоровайна 1965, p. 17). “With all the contradictions of contemporary theology on scientific and technic revolution, one can define the overall desire of theologians somehow to conceal these contradictions, incompatibility of science and religion, to eliminate «conflict», and to prove «harmony», «synthesis», «contact» between them” (Нечитайло 1978, p. 111). As we see, Soviet scholars attempted not to neglect any model of interaction between science and religion. However, most of their attention was given not to the models but the general principle grounding all other models – double-truth theory. According to one of the prominent scientific atheists of Soviet Ukraine Volodymyr Tancher, the theory arose in the Middle Ages for mutual affirmation of science and religion. The theory promotes the opinion that science and religion have equal and independent spheres, leading eventually to the unity of “the highest truths” and therefore saving mutual non-interference so far (Танчер 1961, p. 248).

3 Almost always under the general word “theologians” Soviet authors understood Christian theologians – often Catholic and Protestant, when writing about foreign thinkers, and Orthodox – writing about domestic theologians. Of course, it is not a rule, but a trend.

The double-truth theory, according to the explanations of scientific atheists, emerged under certain social and political conditions, when there was a necessity to differentiate science from religion. Above all at that time, it means to separate science from religion, to free science from its influence. That's why the emergence of the double-truth theory had a progressive character. Actually, under that theory, Soviet atheists understood the system of views on science and religion as such, that have separate tasks and means of investigation of the Universe: religion perceives God, gives knowledge about the supernatural world and grounds itself on revelation, science instead perceives nature, the natural world and leans on experiment and good sense. From that perspective, religious truth can be erroneous from the scientific position, and vice versa: scientific truth can be erroneous from religious position (Дулуман, Кирюшко, Яроцкий 1980, p. 66). But if in the Middle Ages such theory had a positive effect on the development of science, in the times of scientific and technological revolution it can affect negatively the progress of scientific knowledge. Soviet scholars evaluated it as "reactionary because it makes it difficult to expose the antiscientific essence of religion in the eyes of the mass of believers" (ibid., p. 67).

The history of the persecution of scientists by the Christian Church

A very popular topic for public lectures and agitators was the struggle of the Church with science, scientists, new knowledge that contradicted Church teaching. These issues were easily comprehended by ordinary people, persuaded by agitators in the „backwardness” of the religious worldview and „reactivity” of the Church. Since religious worldview contradicts scientific discoveries, according to the logic of scientific atheists, religion always tries to limit, restrain, and control the development of science. „Religion has written down the saddest pages, – one of the well-known Ukrainian scientific atheist Yevgarph Duluman wrote, – into the history of science. Science progressed in fierce fighting with religion, releasing from its “guardianship”. The progress path of science is running through overcoming the religion” (Дулуман 1977, p. 83).

From a scientific atheism perspective, any scientific search is dangerous for religion, because its results claim to be true, but only the Church possess the truth. That's why the Church strongly objected to the research activities of naturalists. The most widespread here was the story of the persecution of scientists, who defended the heliocentric model, suggested by Mikołaj Kopernik (Nicolaus Copernicus) and developed by Giordano Bruno, Galileo Galilei, and Johannes Kepler. The authors emphasized, that it took the Catholic Church about 300 years to accept the astronomic discoveries. Up to the first decade of the 19th century, the works of Copernicus and his followers were in *The List of Prohibited Books (Index Librorum Prohibitorum)*. Not accepting the heliocentric model, the Church violently persecuted scientists. In 1600 Giordano Bruno was burned on a fire, for many years Galileo Galilei had been persecuted by the Church as well. The inconsistency of such actions was admitted by Pope John Paul II (Бречак, Калинин 1986, p. 206–208).

Soviet authors not unreasonably wrote that persecution of the scientists by the Church was a part of its policy against freethinkers and heretics. But, at the same time, some of the scholars, for instance Leonid Sitenko, showed that such policy had existed before the emergence of Christianity. He mentioned Greek philosopher Anaxagoras who had been convicted to death for his views on atoms and the Sun (then had been forced to retire from Athens, but Sitenko didn't write about that). Another example is the decree of the Roman emperor Diocletian to burn all chemistry manuscripts, which was issued on the request of priests. There were also cases of persecutions of Persian polymath Ibn Sina (Avicenna) and Arabic thinker Ibn Rushd (Averroes) (Ситенко 1969, p. 54–57). These stories demonstrated that anti-scientific policies and retrograde positions were inherent to all religions.

The opposition between modern scientific achievements and religious dogmas and the modernization of theology

We are talking about two things here. On one hand, we are talking about modern scientific achievements, which contradict traditional religious beliefs, and, on the other, about the modernization of theology in order to answer the challenges, proposed by scientific progress. To some extent the first mentioned topic continues the one we discussed in the previous paragraph. It was usually used to illustrate the opposition between science and religion as two different worldviews.

It is slightly difficult for me to speculate here because we're talking about various scientific theories, but I will give a few examples. One of the Ukrainian scientific atheists S. Rudenko argued that God didn't create the world, grounding his argumentation on the theory of relativity and logic deduction. The course of his thoughts is the following. Matter exists in two forms – space and time. The infinity of the first signifies the infinity of the second. “The theory of relativity states,” he writes, “that any finite length corresponds to the finite time, and infinite length corresponds to the infinite time.” Hence the conclusion is that if the Universe is infinite (and this thesis itself has not been doubted) in space, then it is infinite in time, and therefore it cannot be created by God. Since it has no end and will exist forever, there is no place for the religious concepts of the last judgment, hell, paradise (Руденко 1969, p. 68).

In *Atheist's Handbook*, published in Kyiv in 1986, the authors compare the achievements of chemistry and God, noting “contemporary chemistry, for example, created three times more artificial organic substances than they exist on our planet in a natural state. (...) A man today is already three times more powerful than the «ultimate»” (Бречак, Калинин 1986, p. 222). Certainly, special attention was paid to evolutionary theory. For example, it was argued that evolutionism proved that all types of living things are developing, and hence the thesis of primary diversity and eternal expediency (ibid, p. 209). In the same work, the authors write about the human's flight to space as the penetration of man into the sphere that till then was considered to be the sphere of God, thus undermining the Church doctrine that only “the souls of the righteous” can enter the heaven (ibid, p. 222). This is one of

the examples of using the space theme against religion and for the propaganda of atheism (see: Smolkin 2018).

Scientific atheists paid a lot of attention to the theological responses to the challenges, invoked by the development of science and technology. They wrote on the adaptation or modernization of Christian theology in the era of scientific and technological progress. At the same time, it means quite a broad range of problems: starting with the biblical exegesis and finishing with the synthesis of science and theology in the works of Pierre Teilhard de Chardin.

In particular, the authors noted, that because of theologians' helplessness in the battle against science, they had to waive Bible dogmas, interpreting them according to the modern scientific understanding of the world. For example, each biblical day of creation should be understood as a separate geological period, meaning millions or even billions of years. Atheists marked that theologians had not strongly objected the evolution of the world, but they had interpreted it in a theistic manner (Безкоровайна 1965, p. 18). However, instead of recognizing the secondary nature of such interpretations of science, postgraduate student of Kyiv Polytechnic university Bezkorovayna notes that the theologians regarded this situation as the religion's superiority over science. Science in this case only gathers the facts and conducts experiments, and religion provides a worldview interpretation of scientific data (*ibid.*). Another author – associate professor at Simferopol university N. Selivanova – focuses on the mutual influence of scientific and technological progress and religion, particularly in Catholicism. On one hand, the author notes that any human activity, and therefore the development of science and technology, is considered in Catholic theology as “the continuation of God’s creative activity and the perfection of God’s creation according to biblical will” (Селіванова 1975, p. 113). Although, at the same time, technological development leads to a person’s moral degradation, prevents him or her from improving, dehumanizes the person. In this situation, theologians declare that only religion can save humanity from this moral degradation. Ukrainian scientific atheists in return emphasized the contradictory influence of scientific and technological progress on religion. On one hand, religious consciousness assimilates certain elements of the scientific picture of the world, thus displacing religious doctrine, and gradually forming a scientific atheistic outlook. However, on the other hand, scientific and technological progress, at least in bourgeois societies, enhances the alienation of humans, which is a conducive ground for religious speculation and the spread of religious doctrine (*ibid.*, p. 113–115).

When theologians use scientific achievements for modern interpretations of the Bible, the following example can be helpful. According to Ukrainian authors, some theologians use the evolutionary theory to explain the variety of species after the time of Noah. Since all animals can be reduced to 200–250 species, so many Noah placed in his ark, after the flood new morphological types appeared (Дулуман, Кирюшко, Яроцкий 1980, p. 236–237). Such examples were used without any special comments, because the target audience (scientific publications were designed at least for university students), comparing “a biblical fable” to scientific theories should trust the latter, and the change in theological interpretations of certain provisions of the Bible is merely a confirmation of the inaccuracy of religious truths. In

the same context it is necessary to understand the confidence of scientific atheists that the theologians do not directly oppose science, but rather carry out “pseudoscientific speculations that only confirm the fundamental inconsistency of religion with modern scientific progress” (Танчер 1985, p. 165).

The belief in God held by prominent scientists

Another important topic in scientific atheism works was the religiosity of prominent scientists. These were counterarguments against the thesis of theologians that there was no conflict between science and religion. The belief of prominent scientists in God, according to theologians, confirms the thesis that it is possible to combine harmoniously the scientific and religious pictures of the world. For scientific atheists, there is no reason to identify religious beliefs with the “beliefs” of scientists. In particular, some scientists manifested their religiosity in the form of a return to Spinoza’s teachings (Васильева 1975, p. 28–29). Moreover, when the theologians referred to the believers among the scientists, – scientific atheists noted, – they did not fall back upon details of their worldview, they did not reveal the content of their faith, which usually contradicted the traditional Christian doctrine (Бречак, Калинин 1986, p. 216). In their academic works these scientists, as atheistic literature stated, have never spoken of God, religion, and Church, and the religious views of scientists have not influenced the results of their research, moreover, they have contradicted them. For example, the idea of the incompatibility of religious views with the scientific glance was postulated by Isaac Newton, who included God in his mechanistic system (*ibid.*, p. 214–215). The most popular personalities to consider were Max Planck and Albert Einstein.

In atheistic works, it was recognized that Planck proclaimed himself to be a religious adherent and spoke of the need to appeal to God. However, atheists drew attention to the fact that Planck’s God had nothing to do with Christian God. Planck’s God was rather a creative world order, omnipotent mind, with natural force, but never the Christian understanding of God as a person. A similar situation was with Einstein, who did not believe in personal God. The junior researcher of Kyiv’s Institute of Philosophy A. Vasilieva notes that many of his statements concerning “world’s mind”, “cosmic religiosity” have made him as well as Planck more of a pantheist, but not a theist (Васильева 1975, p. 29).

The fact that some prominent scholars pertained certain religious views scientific atheist explained due to their upbringing, the influence of “bourgeois ideology”, the conditions of their lives. Moreover, the attention of readers was brought to the statements of these scientists, which had unconditional authority and were purely materialistic (Танчер 1961, p. 258).

Although Soviet scholars didn’t reject that there had been and there were scientists who believed in God and practiced religion, Alexey Sukhikh wrote that the existence of such scientists proved nothing. He mentioned that among prominent scientists, who believed in God, there were 2–3 times less, than non-believers, and,

without doubt, among the Soviet scientist of this category, the percent was close to zero (Сухих 1990, p. 35). In his overview, Sukhih repeated some already mentioned arguments, so I will stop only on his original remarks. He mentioned that the history knew cases when prominent religious researches deconverted under the influence of their scientific discoveries. As an example he named John Bernal, Ernst Haeckel, Charles Darwin, Nikolai Lobachevsky, Andrey Markov, Ivan Pavlov, and Konstantin Tsiolkovsky. So, what does it mean? Sukhih in this argument postulated that, although there were religious scientists, the science itself could bring rather to non-believing than to religious faith and the biographies of the mentioned scientists should just have proved that. Another argument, which is connected to the previous one, is that the religiosity of scientists didn't help them, but prevented their creativity. Sukhih mentioned the cases of Newton and Pascal, when they conducted their theological studies, they fully stopped their natural studies. At the end of the display of counterarguments Sukhih made very unexpected, as for a scientific atheist, postulate: „...religiosity by itself couldn't be the evidence of the truthfulness of religion, as well as negation of religion by any person couldn't be the evidence of its falsity. Consequently, the reference to scientists' religiosity or atheistic views can be neither argument nor counterargument in the question of truthfulness or falsity of religion” (Сухих 1990, p. 37–38). Such a balanced and logical position, on my point of view, was a result of methodological and worldview transformation of the last few years before the collapse of the Soviet Union.

The secularization impact of scientific knowledge on believers

The last topic in the problem of interaction between science and religion is the influence of scientific and technological progress on believers' consciousness. The thesis stated that the development of science and technology reduces the influence of religion in the public and especially the private life of believers, decomposes their religious outlook, weakens religious ideology. Science discredited the religious picture of the world, gradually replacing individual elements of the religious worldview with scientific data, releasing a person from religious prejudices (Нечитайло 1969, p. 58; Онищенко 1977, p. 203; Бречак, Калинин 1986, p. 200). Scientific atheists reasonably argued that the scientific and technological revolution reduces the human's dependence on the forces of nature, which provides a solid foundation for the formation of a materialist outlook (Дулуман, Кирюшко, Яроцкий 1980, p. 123). Besides this, it was marked that secularization led to an increase in the population's interest in scientific knowledge (*ibid.*, p. 201). But scientific atheists admitted that the scientific and technological progress could revive religious sentiment in certain groups of fanatics since it can be perceived as a sign of the end of the world (Онищенко 1977, p. 204).

Turning to this topic, the authors widely used the results of sociological surveys that have been actively conducted since the late 1960s. One of these surveys, the respondents of which were „sectarians” (a common word used to describe Baptists,

Adventists, Jehovah's Witnesses, and Pentecostals), found out that 56% of the respondents positively perceived the development of science while considering science was not contradicting religion. They try to interpret scientific achievements as given by God, and scientific discoveries as those that take place through the divine will. 29% of believers also positively evaluated contemporary science, but in no way tie its development either to religion or to God. This group of believers did not associate their religious beliefs with the views on science and its achievements. Basing on this survey, associate professor of the O. M. Gorkiy Kyiv Pedagogical Institute Z. Nechitaylo argues that one-third of believers' ideas about science are incompatible with the Church position. The general conclusion made by the author is that the study shows that religious instruction is less affecting those believers, whose consciousness is undergoing a process of gradual decomposition of religious beliefs and growing disbelief in life after death (Нечитайло 1978, p. 60–61).

Another study conducted in the 1970s discovered that 13% of believers considered science to be more authoritative than religion, 61% – adhered to the notion that science and religion were independent of each other, and 7% – believed that science and religion were not only contradictory, but complementary for each other, and 14% – said that religion was more authoritative than science. From this, it is concluded that most believers recognized the authority of modern science (Закович 1977, p. 205). However, believers are still under two influences – science and religion, and therefore their consciousness is divided and there is a struggle between religious and scientific views. In the end, scientific atheists were convinced that the scientific side had to win (*ibid.*, p. 207).

As a confirmation of the thesis about the specific division of the outlook, scientific atheists cited the results of sociological surveys, confirming the interweaving of biblical and scientific ideas in believers' minds on the origin of the world and man. 29% of believers believed that the world had existed forever and nobody had created it, 16% – believed that nature existed and developed without the participation of God, 12% – shared the statement that a human was the result of evolutionary development, 28% – said that person's fate depended on social conditions and his or her abilities and knowledge, and not on God's will (*ibid.*, p. 224).

A certain intermediate stage between the religious and scientific world outlook was proclaimed to be deism, which left a place for God, but denied him the influence on this world. The world, according to deism, develops following the laws of nature (*ibid.*, p. 215).

What conclusions can be drawn from this concise review?

First of all, in the context of the wider study of scientific atheism in Soviet Ukraine this review proves the statement, that not all the activities carried out in scientific atheism could be defined as religious studies. The problem field of scientific atheism was wider, and it broke the boundaries of what can be called religious studies. There is no doubt that the problem of interaction between science and religion, as presented in scientific atheism, has no relation to the academic study of religion. The issues, studied by scientific atheism in the context of the interaction between science and religion, give us grounds for arguing that it has been more

ideological, than an academic discipline. Even the sociological surveys were subjected to propagandist goals.

The interaction of science and religion in scientific atheism was considered only as a conflict model. Other models of interactions were refused and criticized. Particularly, the Soviet authors paid attention to the critique of the double-truth theory, which was evaluated positively from the historical perspective but was regarded as false in general. Scientific atheists were convinced that scientific and religious worldviews were essentially incompatible – they were grounded on different statements, which fully contradicted each other. Scientific atheists elaborated a whole list of counterarguments against the theologian statement that the religiosity of some scientists proved the compatibility of science and religion. The conclusion of that discussion is that the belief or non-belief of any person couldn't become arguments for religiosity or atheism. Nevertheless, the incompatibility of science and religion was argued by the comparison of religious cosmology and anthropology, on one hand, and contemporary theories of physics, paleontology, chemistry, and other sciences, on the other. The fact of persecution of outstanding scientists by the Church was an additional argument, which showed from the historical perspective that the Church realized this incompatibility. The current usage of the scientific data by theologians was interpreted as a part of religious modernization and as evidence that the classical religious understanding of the world is irreconcilable with the achievements of modern science. The same statement was proved with the data of sociological surveys – the dissemination of modern scientific knowledge weakens the religious component of believer's consciousness, which tended to fully refuse religious beliefs. Here we deal with the classical secularization theory and a secularized effect of science as its part. Essentially, the problem of interaction between science and religion was one of the core components of the Soviet understanding of secularization, which should bring to the full extinction of religion. The latter statement – about the full extinction of religion – was repudiated by the religious renaissance of the 1990s, and it seems to influence the modern Ukrainian scholars of religion understanding of the interaction between science and religion (see: Климов 2015).

References

- Bubik T., Hoffmann H. (eds.) (2015). *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened. The Academic Study of Religion in Eastern Europe*. Leiden, Boston: Brill.
- Smolkin V. (2018). *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Антонов К.М. (ред.) (2014). «Наука о религии», «научный атеизм», «религиоведение». *Актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI века*. Москва: Издательство ПСТГУ.
- Архів Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (АІФ) (1983), Оп. 1, Спр. 1484, арк. 208.
- АІФ (1984). Оп. 1. Спр. 1555. Арк. 85.
- Безкоровайна Т.О. (1965). Деякі питання пристосовництва сучасних богословів до досягнень науки. *Питання атеїзму* 1, с. 17–23.

- Бречак И.М., Калинин Ю.А. (1986). *Наука и религия*, в: Б.А. Лобовик (ред.) *Справочник атеиста*. Киев: Наукова думка, с. 200–234.
- Васильева А.В. (1975). Пантеїзм у філософсько-релігійному світогляді деяких буржуазних вчених. *Питання атеїзму* 11, с. 28–34.
- Головей В.М. (1977). Научно-технический прогресс и секуляризация религиозного сознания. *Вопросы атеизма* 13, с. 90–97.
- Дулуман Е.К., Киришко Н.И., Яроцкий П.Л. (1980). *Научно-техническая революция и формирование атеистического мировоззрения*. Киев: Наукова думка.
- Дулуман Є.К. (1977). *Наукова природа атеїзму*, в: О.С. Онищенко (ред.). *Атеїзм і культурний прогрес*. Київ: Наукова думка, с. 81–85.
- Закович М.М. (1977). Деякі тенденції зміну комплексу релігійних уявлень і поведінки віруючих, в: Закович М.М. (ред.). *Утвердження науково-матеріалістичного світогляду*. Київ: Наукова думка, с. 187–227.
- Змеев Ю.Н. (1987). Вопросы естественнонаучного обоснования атеизма. *Вопросы атеизма* 23, с. 119–124.
- Змеев Ю.М. (1988). *Створення чи еволюція. Про біблійну та наукову картини світу*. Київ: Політвидав України.
- Климов В.В. (2015). *Відношення між наукою і релігією як індикатор духовного поступу. Релігієзнавчий аспект*. Київ.
- Нечитайло З.Ф. (1969) Секуляризація релігійної свідомості і науково-технічний прогрес. *Питання атеїзму* 4, с. 54–65.
- Нечитайло З.Ф. (1978). Несостоятельность религиозного истолкования отрицательных последствий научно-технической революции. *Вопросы атеизма* 14, с. 107–114.
- Онищенко О.С. (1977). *Роль науково-технічного прогресу у формуванні атеїстичного* в: О.С. Онищенко (ред.). *Атеїзм і культурний прогрес*. Київ: Наукова думка, с. 201–260.
- Руденко С.А. (1969). Критика релігійних уявлень про будову всесвіту. *Питання атеїзму* 4, с. 66–73.
- Саух П.Ю. (2018). Інтерв'ю. 11.07.2018 (архів автора).
- Селіванова Н.І. (1975). Науково-технічна революція і криза релігійної свідомості. *Питання атеїзму* 11, с. 112–119.
- Сухих А.А. (1990). *Современное православие и наука*. Киев: Выща школа.
- Танчер В.К. (1961). *Основи атеїзму*. Київ: Вид-во київського ун-тету.
- Танчер В.К. (1985). *Проблемы теории научного атеизма*. Киев: Выща школа.
- Шахнович М.М. (ред.) (2018а). *Из архива. Избранные труды В. Г. Богораза по шаманизму 1934–1936 гг.* Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Шахнович М.М. (ред.) (2018b). *Из архива. Труды по мифологии и фольклору (1934–1937 гг.)*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Шахнович М.М., Чумакова Т.В. (2016). *Идеология и наука. Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР*. Санкт-Петербург: Наука.

Interaction between Religion and Science: Comprehension of Ukrainian Scientific Atheists

Abstract

The article deals with the conflict model of interaction between science and religion in scientific atheism. The author groups all the diversity of issues into five blocks: 1) opposition between religious and scientific worldviews; 2) persecution of scientists by the Church; 3) opposition between scientific achievements and religious dogmas; 4) religiosity of prominent scientists; and 5) secularization impact of the science on believers. The author demonstrates that atheists criticized all the other models of interaction between science and religion, except for the conflict one. The author concludes that grounding on this topic of the interaction between science and religion, we can see that the range of problems of scientific atheism has gone far beyond of the academic study of religion. The disavowal of theology as a separate academic discipline during 20 years of Ukraine's independence was one of the effects of Soviet propaganda of the conflict model of interaction between science and religion.

Keywords: science, religion, scientific atheism, secularization, theology, Ukraine

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 12 (2020), vol. 1, p. 152–173

ISSN 2081–6642

DOI 10.24917/20816642.12.1.9

Maria Rogińska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Praca demarkacyjna i wiara religijna przyrodników. Przypadek Polski i Ukrainy¹

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest strategiom demarkacji nauki i religii przyrodników z Europy Środkowo-Wschodniej. Na materiale 100 wywiadów pogłębionych z fizykami i biologami z Polski i Ukrainy demonstrują kulturowe odmienności pracy demarkacyjnej podejmowanej w dwóch grupach. Odmienne struktury demarkacyjne Polaków i Ukraińców są zakorzenione, jak sugeruję, w odrębnej pamięci kulturowej i imaginariu religijnym tych społeczeństw. Pokazuję dalej, jak te wyniki mogą być pomocne w wyjaśnieniu niższej religijności akademii w Polsce. Otrzymane dane skłaniają do ogólnego wniosku, że niższy poziom religijności akademii, zaobserwowany w badaniach międzynarodowych, może mieć heterogeniczne pochodzenie i formy, zaś wpływ nauki na religijność społeczeństw jest zróżnicowany i uwarunkowany kulturowo.

Słowa kluczowe: religia, nauka, demarkacja, imaginarium, Polska, Ukraina, wywiady pogłębione

Temat demarkacji, który umieszczę w centrum poniższej analizy, jest nieodłącznym elementem sporu o relacje nauki i religii – debaty zarówno konstytuującej dla zachodniej nowoczesności, jak i będącej jej produktem. Debata ta bowiem przywołuje od razu wyobrażenie dwóch doskonale odrębnych bytów, nauki i religii, które „mają relację”: prowadzą wojnę czy, w wersji pokojowej, dialog. Operuję więc najczęściej, także nowoczesnym, założeniem granicy, jaka je dzieli. Te założenia ukształtowane zostały na Zachodzie, gdzie – nie od razu, bo dopiero w epoce nowożytnej – powstały konstrukty „nauka” i „religia” w wersji nam znanej, by szybko ulec strukturalnemu powiązaniu w narracji o konflikcie zerojedynkowym, w którym może wygrać tylko jedna strona (Harrison 2015).

Pamiętanie o zachodnich korzeniach tego powiązania jest istotne, kiedy chcemy jeszcze raz przyjrzeć się zasadności tezy o konflikcie dwóch dziedzin w sposób empiryczny. Jest to zadanie wciąż aktualne, gdyż idea konfliktu nadal zasila całe pokłady teorii socjologicznej, która, zaczynając już od dzieł Maxa Webera i Emile’a

¹ Temat podniesiony w artykule został szerzej omówiony w książce *Przyrodnicy o Nadprzyrodzonym. Studium porównawcze uczonych z Polski i Ukrainy* przygotowywanej do publikacji w wydawnictwie Nomos.

Durkheim, a kończąc na niektórych współczesnych teoretykach (de)sekularyzacji, często, *implicite* lub *explicite*, operuje wyobrażeniem o gradualistycznym osłabieniu religii wraz z rozwojem nauki. Co więcej, teza ta ewidentnie odgrywa ważną rolę w światopoglądach osób odrzucających wiarę (Bradley, Exline, Uzdevins 2017, 2018; Tyrała 2009; Marriott 2015).

Idea osłabienia religii wskutek rozwoju nauki oraz strukturalne powiązanie dwóch dziedzin ujmowane są zazwyczaj w sposób uniwersalistyczny, tak jakby łączyły się (gdyby nawet okazały się bezwzględnie prawdziwe) w każdym areale kulturowym i cywilizacyjnym. Tymczasem już dzisiaj słyszalny jest intelektualny sprzeciw filozofów i teologów nauki spoza kręgu zachodniego wobec uniwersalistycznego podejścia do demarkacji nauki i religii, do postrzegania ich jako odrębnych magisteriów w zerojedynkowej strukturze powiązanej. Na różne sposoby i w różnym stopniu kwestionują te ustalenia nastawieni na uchwycenie jedności wiedzy i wiary filozofowie i teologowie prawosławni zachowujący wierność myśli patrystycznej (Hecrepuk 2006), zwolennicy projektu tzw. nauki islamskiej (Bakar 1999; Nasr 1993; Saliba 2007: 243; Iqbal 2007: XVI) czy wyznawcy duchowości typu New Age (e.g. Chopra, Mlodinow 2011). Także empiryczna socjologia wskazuje na konieczność weryfikacji tezy o konflikcie poprzez odniesienie jej do innych niż zachodni kontekstów kulturowych.

W socjologii empirycznej jednym ze sposobów weryfikacji wpływu nauki na osłabienie religii są od ponad stu lat badania religijności środowisk naukowych. W badaniach takich przyjmowano nieraz milcząco, że uczeni są wszędzie nosicielami zestawu idei modernistycznych oraz „idealnych” po weberowsku norm i postaw naukowca. Dlatego faktycznie wykrywana niższa religijność akademii w porównaniu do ogółu społeczeństwa traktowana była przez takich socjologów jako potwierdzenie tezy o konflikcie. Najnowsze wyniki międzynarodowe pokazują jednak, że kwestia wzajemnych wpływów nauki i religii jest bardziej złożona. Z jednej bowiem strony, akademie w różnych krajach faktycznie wykazują się niższą religijnością: jest tak we Francji (Abel i in. 2016; Ecklund i in. 2016), w Stanach Zjednoczonych, we Włoszech oraz w Wielkiej Brytanii, w Hongkongu, Indiach, na Tajwanie i w Turcji (Ecklund i in. 2016), a także w Polsce (Libiszowska-Żółtkowska 2000; Erenc 2010; Gołąb 2017)². Z drugiej, uczeni są mniej religijni „na różny sposób”, gdyż rozkład wskaźników religijności akademii z poszczególnych krajów jest silnie zróżnicowany (Ecklund i in. 2016; Ecklund i in. 2019).

W tym artykule chciałabym bronić tezy, że jednym z owocnych tropów empirycznej weryfikacji przekonania o osłabiającym dla religii działaniu nauki jest przywrócenie się zróżnicowanym ustaleniom demarkacyjnym nauki i religii wywodzącym się z lokalnych kontekstów kulturowych. Poniższa analiza przedstawia fragment szerszego badania (nie)religijnych światopoglądów fizyków i biologów z dwóch

2 Na Ukrainie ten temat nie był badany. Jedyne znane mi badanie omawiające zbliżone wątki jest przedmiotem tej rozprawy: Добрусин, Марк Евсеевич. Новая религиозная ситуация в вузах Украины. *Социологические исследования* 10 (2003): 101–110.

krajów regionu innego niż zachodnioeuropejski, słabo zbadanego pod tym względem – Europy Środkowo-Wschodniej. Na materiale 100 wywiadów pogłębionych z uczonymi zatrudnionymi w Akademiach Nauk Polski i Ukrainy skupiam się na rekonstrukcji typowych dla nich ustaleń demarkacyjnych między nauką i religią. Te struktury posiadają własną specyfikę w dwóch krajach, będąc zakorzenione, jak sugeruję niżej, w odrębnej pamięci kulturowej i imaginarium religijnym tych społeczeństw. Zasugeruję, jaki potencjał eksplanacyjny mają te wyniki w wyjaśnieniu niższej w porównaniu do ogółu społeczności religijności przyrodników polskich.

Nauka i religia, nauka i nadprzyrodzone

Przystępując do analizy, należy wziąć pod uwagę historyczne powiązanie kilku istotnych kategorii i rozstrzygnąć demarkacyjnych w kontekście zachodnim. Po pierwsze, zauważmy związek pomiędzy linią demarkacyjną nauki i religii a granicą dzielącą przyrodę i nadprzyrodzone. Dostrzegł go już Emile Durkheim ([1912] 2010), upatrujący w terminie „nadprzyrodzone” pamięć o ustaleniach epoki nowożytnej, przede wszystkim rewolucji naukowej, podczas gdy w społeczeństwach pierwotnych przyroda i nadprzyrodzone stanowiły całość. Separacja przyrody i nadprzyrodzonego pogłębiła się wskutek wysiłków nowożytnej nauki, zmierzających do uczynienia natury przedmiotem bezstronnego badania i oczyszczenia własnego pola z treści „nienaukowych”. Nowożytny model demarkacji zapowiedział już Galileusz, w myśl którego nauka ma ograniczyć swoje kompetencje do wiedzy, zaś religia do wiary.

Zatem, po drugie, z nowoczesnymi ustaleniami demarkacyjnymi związane były ortodoksyjne ustalenia odnośnie do procedur dociekania naukowego, zakładających między innymi metodologiczny naturalizm. Zakaz odwoływania się do sił nadprzyrodzonych w wyjaśnieniu naukowym był powszechny wśród ludzi nauki już pod koniec XVIII wieku (Davis, Collins 2002: 322–355), zaś utrwalił się jako zasada naukowa na przełomie wieku XIX. Po trzecie, ustalenia demarkacyjne nauki i religii były, między innymi, wynikiem walki dyskursywnej w procesach autonomizacji i profesjonalizacji nauki (Gieryn 1983; Turner 1993a, 1993b, 1974). Wiąże się ona zatem z symbolicznymi granicami nauki jako instytucji, która wywalczyła sobie prawo odrębności w stosunku do religii.

Te trzy powiązane poziomy demarkacji: wyobrażeń ontologicznych, procedur metodologicznych i ustaleń instytucjonalnych charakterystyczne są dla „idealnego typu” nauki zachodniej. Tego rodzaju powiązania widoczne będą w analizowanym materiale. Aby opisać je teoretycznie, stosuję w tym artykule dwa pojęcia. Pierwszym jest „pole”, które, zaczynając od pionierskich prac Pierre’a Bourdieu (Bourdieu, Wacquant 1992: 97), stanowiło klasyczny teren analiz demarkacji w nauce (Bourdieu 1988), gdzie uwaga badaczy skupiona była nie tylko na sposobach autonomizacji i ustanowienia granic poszczególnych dyscyplin (Gaziano 1996; Small 1999; Gal, Irvine 1995), ale także na rekonstrukcji zasobów symbolicznych, czy nawet „kultur epistemicznych” (Cetina 2009) w obrębie tych granic.

Będę używać pojęcia „pole” przede wszystkim do opisu instytucji naukowej jako swoistej kolebki produktu dyskursywnego uchwyconego w wywiadach. Będę więc mówić o polskim i ukraińskim polu naukowym, rekonstruując ich reprezentacje dyskursywne na podstawie wywiadów. Będzie w nich widoczna także reprezentacja pola religijnego – przestrzeni religijnej kraju. Istotne dla tej analizy jest to, że każde pole, według Bourdieu, dąży do homogeniczności, czyli wspólnej logiki działania opartego na podzielanym systemie sensów. Pola mają swoiste ortodoksyjne reguły gry, które ustanowione są tym ściślej, im bardziej homogeniczne i autonomiczne jest pole. Walka o własne granice zapewnia polu trwałość. W tym celu pole dokonuje aktu dystynkcji własnego terytorium symbolicznego od obcego, siebie od Innego, a także ortodoksji od heterodoksji (Bourdieu [1979] 1984). Rekonstrukcja ortodoksyjnych reguł dyskursywnych dotyczących tego, co można, a czego nie można mówić z wnętrza pola naukowego oraz reprezentacji reguł dystynkcji nauki i nie-nauki będzie przydatna podczas analizy lokalnych form nauki i jej granicy z religią w środowiskach przyrodników z Polski i Ukrainy.

Drugą kategorią jest „imaginarium”, które stosuję, aby opisać ontologiczną wyobraźnię uczonych, między innymi tę dotyczącą przyrody i nadprzyrodzonego. Kategoria ta odwołuje się do szerszej koncepcji „imaginarium społecznego”, na które, w myśl Charlesa Taylora, składają się podzielane przez większe grupy ludzi przekonania, obrazy i opowieści, za pomocą których „imaginują” oni sobie swoje otoczenie, co umożliwiającą ich wspólne praktyki (Taylor 2010: 37–39). Imaginarium jest zatem źródłem narzędzi kulturowych, przy użyciu których jednostki i grupy uzgadniają wspólne definicje rzeczywistości (Lamont, Molnár 2002: 168), między innymi te dotyczące nauki i religii oraz ich relacji i granic.

Metodologia

Dalsza analiza opiera się na częściowo ustrukturyzowanych wywiadach pogłębionych ze 100 uczonymi z Polski i Ukrainy (25 fizyków i 25 biologów w każdym kraju), zatrudnionymi, w zdecydowanej większości, w instytutach badawczych Akademii Nauk Ukrainy i Polski. Próba dobrana została metodą kuli śnieżnej i ma charakter celowy. Koncentrowałam się na najstarszych i najbardziej doświadczonych uczonych jako tych, którzy mają za sobą wszystkie fazy kariery naukowej oraz znaczną część biografii. W efekcie w ukraińskiej grupie badawczej znalazło się 35 profesorów lub doktorów habilitowanych z Ukrainy i 44 z Polski, odpowiednio: 9 i 2 doktorów, a także 6 i 4 doktorantów. Wywiady trwały średnio około 1,5 godziny. Próbowałam uchwycić w nich zarówno wymiar biograficzny, jak i światopoglądowy. Naukowcy proszeni byli o odtworzenie okoliczności dotyczących problematyki nadprzyrodzonego (oraz jej współwystępowania z tematyką naukową) na przestrzeni życia (por. Rogińska 2017; 2019). Poświęcałam także uwagę poglądom uczonych w poszczególnych kwestiach egzystencjalnie i światopoglądowo kluczowych – takich jak pochodzenie świata i człowieka, istnienie duszy, życie po śmierci, sens życia

i świata jako całości, możliwość cudów, istota moralności, a także miejsce człowieka we wszechświecie. W tych fragmentach również pojawiały się rozważania na temat przyrody i nadprzyrodzonego, nauki i religii.

Badane kraje różnią się między sobą, jeśli chodzi o sytuację religijną. W Polsce silnie dominuje katolicyzm (zdecydowana większość uznaje się za katolików), podczas gdy na Ukrainie istnieje pluralistyczny rynek religijny z kilkoma denominacjami prawosławnymi, grekokatolickimi, protestanckimi (omówię tę różnicę krótko niżej). Może to mieć odzwierciedlenie w formach religijności, jakie charakterystyczne są dla badanych uczonych.

W mojej analizie posługuję się kilkoma kategoriami (nie)religijnych światopoglądów³ wyłonionych z materiału empirycznego. W obu grupach wyróżniłam trzy kategorie religijne: słabą, średnią i silną (por. Rogińska 2017, 2019). W grupie ukraińskiej najbardziej charakterystyczny był światopogląd religijny o natężeniu słabym: wierzący bez przynależności do religii instytucjonalnej lub wspólnoty religijnej. Wiara takich uczonych była radykalnie sprywatyzowana, obraz nadprzyrodzonego konstruowany był na własną rękę, opierał się często na refleksji o przyrodzie i nauce, a nie przynależności do religii lub praktykach religijnych (24 uczonych). 7 osób należało do kategorii średniej. Byli to uczeni o „rozmytej” przynależności do prawosławia lub grekokatolicy, nie przywiązujący wagi do wyboru denominacji i wiedzy doktrynalnej, ale uczestniczący z rzadka w praktykach religijnych. Jeszcze 8 osób zaliczyłam do grupy o silnym światopoglądzie religijnym – byli oni aktywnymi członkami wspólnot religijnych (prawosławnych, protestanckich, świadków Jehowy oraz paranaukowej).

Dla grupy polskiej, odwrotnie, najbardziej typowy okazał się silny światopogląd religijny. Byli to konsekwentni katolicy, gotowi przyjąć naukę Kościoła w całości (16 osób); średni typ to selektywni katolicy, wyznający prawdy wiary wybiórczo (8), natomiast zdecydowaną mniejszość stanowiła religijność słaba, zakładająca śladową wiarę w siłę nadprzyrodzoną czy sprywatyzowane koncepty nadprzyrodzonego skonstruowane na własną rękę (5 osób). W grupie ukraińskiej znalazło się 11 niewierzących, określających się głównie mianem ateistów, zaś w polskiej – niemal dwa razy tyle (21), jednak nazywali się przeważnie agnostykami.

Kodowanie odbywało się następnie według poszczególnych kategorii światopoglądów i przyniosło zróżnicowane wyniki w rozmaitych obszarach światopoglądowych poruszanych w wywiadach. Temat reprezentacji nauki i religii oraz ich ustaleń demarkacyjnych okazał się w obu grupach spójny w stopniu wystarczającym, by

3 W swoim badaniu biorę pod uwagę dyskusję socjologiczną nad współczesnymi formami religijności (por. Mariański 2013), ujmując tę kategorię możliwie szeroko. Za religijne będę uważać światopoglądy, które pozytywnie rozstrzygają istnienie nadprzyrodzonego, to ostatnie jednak traktuję poza podziałem binarnym, w duchu fenomenologicznym. Jest to coś, co w interpretacji samego respondenta pochodzi z wymiaru świętego – „boskiego”, „odmiennego”, „tajemniczego” (Otto [1917]). Zatem również poglądy skupione na porządku naturalnym zaliczałam do religijnych, jeśli interpretowane były w kategoriach typowych dla wiary, a nie wiedzy naukowej (jak choćby: zamysłu, planu, relacji, opieki itd.).

mogły zostać sformułowane na zasadzie nasycenia cechy typowe dla całych grup narodowych.

Należy przy tym pamiętać, że narracje uzyskane w wywiadzie są opowieściami normatywnymi. W trakcie wywiadu respondent nieustannie kontroluje bowiem przebieg swojej narracji, dokonując definicji własnej tożsamości. Czyni to w interakcji z badaczem oraz w odniesieniu do szerszej wspólnoty odniesienia, odwołując się do wyobrażonego nosiciela norm kontrolującego cechy, jakie składają się na pełnioną przez niego rolę społeczną. Pytani o relacje nauki i religii uczeni nie tylko formułowali więc swoje idee na ten temat, ale i konstruowali własne narracje tożsamościowe o tym, co dla nich oznacza bycie uczonym (Konecki 2000: 34–36; Sullivan 2013: 126). Sprawiało to, że nawet opowieść ontologiczna o wszechświecie stawała się opowieścią „moralną” (Sullivan 2013: 140), odsłaniającą wymiar normatywny grupy odniesienia – pola naukowego. Faktycznie, sytuacja wywiadu, który odbywał się w instytucji naukowej, w gabinetach czy laboratoriach, a który zapowiedziany był jako badanie religijności naukowców, silnie warunkowała usadowienie tej opowieści, gdyż uczony mówił z wnętrza roli naukowca. Stąd to właśnie ta rola oraz obraz pola naukowego będą zarysowane w wywiadach wyraźniej, podczas gdy rola wierzącego i pole religijne będą widoczne w postaci zapośredniczonej przez inne treści i bardziej rozmyte.

Pole naukowe: „reguły gry” w grupie polskiej

Wypowiedzi na temat nauki uczonych polskich ujawniły niektóre ortodoksyjne reguły „gry” dyskursywnej na polu nauki, w definitywny sposób zakreślające granice między nauką i nienauką. Byli oni niemal jednomyślni w swojej lojalności wobec tych reguł. Poprzez odwołanie się do nich określali też własną tożsamość („ja jako naukowiec uważam...”).

Wielu uczonych formułowowało „credo” naukowca zawierające ortodoksyjne przekonania o nauce: nauka była obszarem badań ograniczonych do zjawisk materialnych, faktów, sposobem dociekania opartym na nieustannej intersubiektywnej weryfikacji twierdzeń. Zakazem objęte zostało odwoływanie się do czynników nadprzyrodzonych czy metafizycznych w wyjaśnieniu naukowym. Takie „credo” brzmiało typowo w odpowiedzi na pytanie o relacje nauki i religii, będąc próbą zdefiniowania jednej dziedziny poprzez przeciwstawienie jej drugiej. Mówili tak uczeni wszystkich typów, choć najostrzej różnica ta wybrzmiewała u niewierzących: *Sposób (...) poszukiwania odpowiedzi w nauce i wierze diametralnie się różni. Wiara opiera się na dogmatach, których nie próbujemy uzasadniać (...), podczas gdy istotą nauki jest wieczne powątpiewanie (...). To jest ogromną przewagą nauki, to najsprawniejszy sposób korygowania błędów (...). Nie ma nieomylnych przywódców, jak w religiach* [f4P-D].

Polscy uczeni wykazywali się wysokim stopniem zaufania do wiarygodności twierdzeń naukowych. Tylko jedna profesor biologii wskazała, że nie zawsze jasne

jest, *co tak naprawdę się dzieje* w doświadczeniach laboratoryjnych, ale i ona nie podważała odkrytych przez naukę praw [9bP-A]. Taka sama jednomyślność panowała w stosunku do niedopuszczalności w polu naukowym treści religijnych. Metoda oparta na naturalizmie metodologicznym uznawana była zgodnie za prawnomocną formę uzyskania wiedzy. Nie napotkałam jej kontestatorów, z wyjątkiem jednego profesora, rozważającego udział naukowców w badaniu przypadków cudownych. Jak mówił, *chowanie głowy w piasek przez naukowców z tego powodu, że cuda są niepowtarzalne, że nie można ich w laboratoriach przeprowadzić, jest złym podejściem*. Ze względu na licznie publikowane świadectwa zjawisk cudownych ten fizyk uznawał je za fakt empiryczny, a jako taki przestawały być przedmiotem jedynie wiary. Jednak także on dodawał asekuracyjnie, że chodziło mu o tworzenie wizji *być może nie naukowej, ale racjonalnej filozofii* [19fP-A].

Przeważająca część (nie)religijnych uczonych dystansowała się od łączenia procedury naukowej z kwestiami światopoglądowymi i metafizycznymi. W wielu wypowiedziach procedura naukowa jawiła się jako przedsięwzięcie ściśle praktyczne, stosujące optykę „pozytywistyczną”, dalekie od refleksji na tematy ostateczne. Tacy uczeni niekiedy w sposób podniosły mówili o pięknie wszechświata i jego praw, jednak te emocje niechętnie wiązali z samą działalnością naukową. Opowieści o własnej profesji brzmiały wówczas beznamytnie i rzeczowo⁴.

I tak, dla profesora fizyki to sposób badania świata *bardzo zimny i trochę inżynierski (...)* *Fizyk to jest człowiek, który buduje matematyczne modele rzeczywistości* [8fP-B]. Dla profesora biologii, filozoficznie czytanego intelektualisty, katolika, *zadania, którymi tutaj się zajmujemy, są takie bardzo pozytywistyczne* [21bP-A]. Astrofizyk przyznawał: *Pana Boga to ja podglądam, jak idę na mszę do kościoła, a tutaj to nie ma nic. Robota jak robota, no badamy coś, ale żebyśmy się zbliżali do jakiegokolwiek istoty bytu, to ja zupełnie nie czuję (...). Jeden śrubki odkręca, mechanik silniki robi, a my tu jakieś wzory robimy i próbujemy zobaczyć, jak reakcje jądrowe zachodzą. I tyle* [19fP-A]. Kolejny astrofizyk, który podchodził kiedyś do nauki z zacięciem metafizycznym, dzisiaj zrezygnował z niego: *[Poszedłem studiować fizykę z powodów takich metafizycznych (...). I oczywiście zobaczyłem, że to był kompletny błąd (...). Bo fizyka to jest na tyle podstawowy poziom, że [nie odpowiada na pytania metafizyczne]* [6fP-D].

Wymienione ortodoksyjne reguły gry dyskursywnej na polu nauki, podzielane przez zdecydowaną większość uczonych, skłaniają do myślenia o cechach ekskluzywnych tego pola w grupie polskiej. Przynajmniej kiedy chodzi o sądy religijne w nauce, ci, którzy chcieliby wyłamać się z ortodoksji, pozostawaliby poza radykalnie zakreśloną granicą pola naukowego.

Obraz pola religijnego okazał się w wypowiedziach polskich mniej wyraźny. Przeciwwstawiana nauce wiara opisywana była jako „obszar idei” (a nie „faktów”),

4 Część uczonych mówiła z entuzjazmem o poznawczym pięknie własnej przygody naukowej, ale niemal nigdy się nie zdarzyło, aby mówili o niej jako o przedsięwzięciu religijnym, jak czynili to, co zobaczymy dalej, uczeni ukraińscy.

„coś niematerialnego”, „sfera intuicji” (wierząca profesor biologii); dziedzina, w której „przyjmuje się prawdy na wiarę”; „mówiąca o sferze nadprzyrodzonej”; jest „darem” od Boga, dotyczy „ducha”. Na tych przykładach widać, że podczas gdy odnośnie do obrazu nauki istniał konsensus, atrybuty wiary religijnej okazywały się bardziej rozmyte. Co więcej, oceniane były one pozytywnie lub negatywnie. Z wypowiedzi niewierzących i słabo religijnych, jeśli chcieli precyzyjniej pochylić się nad terminami, wynikało, że oddzielali wiarę od religii, zaś religię od Kościoła. Jak mówił doktor astrofizyki, *rozdzielam problem Boga od problemu religii i rozdzielam problem religii od problemu Kościoła* [1fP-D]. Doktorant biologii tak to ujmował: *Rozdzielam religię instytucjonalną od poczucia religijnego. To, o czym rozmawialiśmy, to krytyka religii, dominującej akurat w tej części świata* [23bP-D]. Rozróżnienie to nie było istotne dla katolików, którzy do religii chcieli przynależeć.

Sednem niezadowolenia z religii (w domniemaniu niemal zawsze: rzymskiego katolicyzmu) niewierzących i słabo wierzących był przede wszystkim jej instytucjonalny charakter: *Im bardziej jest scentralizowana, tym większe nadużycia są możliwe* [10fP-D]. Antyinstytucjonalne nastawienie wyrażali słabo wierzący, dla których stało się ono, jak poviadał profesor biologii, jedną z przyczyn odejścia od wiary katolickiej: *Przeszkadza to całe otoczenie, sposób praktykowania wiary. Nie lubię mszy, że jest jakaś społeczność kościelna lub okołokościelna. Jestem raczej indywidualistką* [16bP-C]. Obok dystansu wobec zorganizowanych form religijności, takich jak kult, praktyki wspólnotowe, dało się nieraz wyczuć sympatię w stosunku do bardziej subtelných przejawów religijności: *Jak widzę ludzi w kościołach, jak klepią to, i gdzieś ta głębia ucieka, to szkoda mi, bo uważam, że mają coś bardzo cennego, czego ja nie mam, na przykład* [8bP-D]. Widoczne były niekiedy ślady własnego poszukiwania niewierzących, pragnących bardziej sprywatyzowanego wyrazu potrzeby religijnej, które zakończyło się w przeszłości niepowodzeniem.

Respondenci różnicowali swoją krytykę w stosunku do poszczególnych agentów pola religijnego, najgorzej oceniając hierarchię Kościoła katolickiego: *Hierarchia kościelna to jest zupełnie odrębna rzecz i z wiarą nie mająca nic wspólnego* [6bP-D]. Niezadowolenie z Kościoła brzmiało także w wypowiedziach katolików konsekwentnych, zaś niektórzy katolicy selektywni rezygnowali z tego powodu z udziału w kościelnych praktykach religijnych. W przypadku słabo religijnych (bez przynależności) stanowiło ono jedną z przyczyn odejścia od katolicyzmu: *Staram się poszukiwać, i Kościół w tym mocno przeszkadza* [14bP-C]. Uczni (nie)religijni bardzo często zde gustowani byli próbami zawłaszczania przez Kościół obszarów należących do innych pól i instytucji (takich jak polityka, edukacja czy rodzina).

W innym rodzaju wypowiedzi ukazywały się w sposób bardziej widoczny ekskluzywne cechy pola religijnego w Polsce. Punktem odniesienia stawał się tutaj pluralistyczny kontekst religijny dzisiejszego świata. Kilkoro niewierzących krytykowało „pretensje” katolicyzmu na wyłączność dysponowania prawdą religijną. Utracenie wiary w taką wyłączność okazywało się w kilku przypadkach przyczyną utracenia wiary w ogóle. I tak, usłyszałam opowieść o fizyku, który był *bardzo*

religijny i wydawało mu się, że to jest odpowiedź na sens życia, jednak kiedy zaczął jeździć po świecie (...), zobaczył, że tam wszędzie wierzą w innego Boga i wszyscy ci wierzący są głęboko przekonani, że mają tę prawdę objawioną, nadprzyrodzoną, to stracił wiarę. To wszystko naraz przecież nie może być prawdą, podsumował rozmówca [1fP-D].

Także katolików pluralistyczny krajobraz prowokował do rozważań o przygodności własnej tradycji religijnej: *Ja tutaj się wychowałem, wzrastałem w tej kulturze. I dlatego katolicyzm jest dla mnie sposobem realizowania relacji z nadprzyrodzonym. Ale zdaję sprawę, że to jest lokalne [11fP-A].* Typową strategią było w ich przypadku stwierdzenie niezbywalnego zakorzenienia Polaka w tradycji i zatem konieczności pozostania przy niej: *Możemy rozumieć do głębi tylko to, w jakiej kulturze zostaliśmy wychowani (...), decyzje ludzi, którzy się wypisują ze swoich tradycji, są absurdalne [13fP-A].*

Katolicyzm zostawał więc ponownie – świadomie – wybrany jako pole, na którym decydowali się rozgrywać partię religijną. Oznaczało to, że gotowi byli konsekwentnie przyjąć jego reguły gry: *W tej kulturze się wychowałem. Ja wierzę w jakiegoś Boga, który jest w istocie ciemny (...). Natomiast język, który wybieram, jest uwarunkowany poprzez kulturę i dalej nie mam nic do powiedzenia [11fP-A].* Wybór ten ustanawiał katolicyzm jako jedyne pole religijne, broniąc prawdy religijnej przed relatywizacją – pozostawała ona teraz jedyną ortodoksyjną prawdą religijną. Respondenci, na mocy decyzji, wybierali „całość” katolicką, odsuwając inne religie, a zatem zgadzając się na linie demarkacyjne ustalone przez polski katolicyzm oraz optykę względnie ekskluzywną, czyli lojalność w obliczu religii heterodoksyjnych. Nawet jeśli odrzucali część prawd katolickich, łatwiej było im pozostawać w granicach katolicyzmu (katolicy selektywni). Częściej można było obserwować inny zabieg: luzowanie reguł gry w obrębie pola, polegające na bardzo szerokiej interpretacji ortodoksyjnych prawd wiary katolickiej (katolicy konsekwentni).

Mimo mniej wyraźnego zarysu pola religijnego można ogólnie dojść do wniosku, że także ono ma w grupie polskiej cechy ekskluzywne. Ci, którzy decydowali się na wykroczenie poza katolicyzm, umiejscawiali się na nieukształtowanych obrzeżach pola (słabo wierzący), nie mając ustalonych reguł bycia religijnym, albo odrzucali wiarę w ogóle (niewierzący).

Pole naukowe w grupie ukraińskiej

W znacznej części wypowiedzi ukraińskich między obszarem nauki i religii nie istniała wyraźnie zakreślona granica lub była ona słaba. Tu i ówdzie dostrzegałam dyfuzję treści naukowych i religijnych, synkretyczne mieszanie się obrazów i języków. Każde z pól było z łatwością opisywane w języku drugiego, reguły „gry” na obu polach wydawały się nieostre, w każdym z nich, na poziomie dyskursywnym, można było grać według reguł innego.

W odróżnieniu od naukowców polskich, którzy jednomyślnie uczestniczyli w zabiegach podtrzymujących ortodoksyjny naturalizm pola naukowego, w grupie ukraińskiej czynili tak konsekwentnie najczęściej niewierzący i tylko z rzadka osoby religijne słabo i średnio. Ukraińscy uczeni religijni demonstrowali na ogół przyzwolenie na dyfuzyjność pól i charakteryzowali się pod tym względem wielkim podobieństwem, choć najbardziej wyartykułowane było ono w światopoglądach słabych, z ich sprywatyzowaną formą religijności.

Wiara w bezwarunkowość naukowych reguł gry była w grupie ukraińskiej słabsza niż w przypadku respondentów polskich. Tam, gdzie polscy przyrodnicy wskazywali na obiektywne dane nauki, Ukraińcom (o wszystkich formach religijności) zdarzało się podważać jej uniwersalną obiektywność. Nauka bowiem *operuje wieloma niepotwierdzonymi, niewiarygodnymi faktami, które wszyscy biorą na wiarę* [13bU-B]; jest w niej *wiele fantazji* [16fU-C]. Termin „wiara”, zaczerpnięty z języka religijnego, niejednokrotnie odnoszony był do nauki: *są prawa, co do których wierzymy, że mają miejsce* [6fU-A]. Polskim uczonym nie zdarzyło się podważać uniwersalności praw przyrody, byłoby to, jak sądzę, aktem heterodoksyjnym na polu nauki. Ale w grupie ukraińskiej bez obaw wypowiedane było przeświadczenie, że *prawa fizyczne są idealizowane* [1fU-A]; że *prawo może nie działać* [9bU-C]; że *socjologowie mogą sobie myśleć, że są prawa, które działają, ale fizycy zawsze wątpią* [7fU-C].

Przekonanie, że nauka może badać rzeczywistość nadprzyrodzoną, heterodoksyjne dla polskiej grupy, bez wahań werbalizowane było przez Ukraińców. Nauka nie bada nadprzyrodzonego, jak stwierdzała z uczuciem profesor biologii, *tylko do czasu! Do czasu!* [9bU-C]. Fizyk teoretyczny konstatawał, że *obserwacja [naukowa] potwierdziła cud* [19fU-C]. Według panteistycznej koncepcji doktorantki astrofizyki *same prawa są cudem*. Prawom nadawała ona znaczenie religijne: porządek fizyczny postrzegała jako mistyczny, to, co jest cudowne, nie różniło się od tego, co jest fizyczne: *prawa fizyczne były cudem, zanim je zapisaliśmy, i kiedy to zrobiliśmy, to stały się niejako mniej cudowne. Ale dlaczego? Dla mnie nadal są cudem!* [17fU-C].

Typowy dla Ukraińców okazał się motyw nauki jako przedsięwzięcia duchowego i mówienie o nim w języku religijnym. Przygoda naukowa stawała się kontemplacją wszechświata posługującą się „subtelnym narzędziem”, danym przez samego Boga: *Bóg dał nam kilka narzędzi. Czytam teraz Poppera, on świetnie opisuje, jak pojawia się idea, hipoteza, sprawdzamy ją. Ale skąd się pojawia? [Popper] tego nie wie. Ta właściwość świadomości, fantastyczna, jest samą istotą poznania naukowego!* [8fU-C]. Problemy naukowe były *zagadkami boskimi, zagadkami od Boga* [25U-A], i nawet więcej, poznaniem nadprzyrodzonym, gdyż *im głębiej poznajemy świat, tym lepiej odbieramy istotę samego Boga* [2fU-B].

Uprawianie nauki postrzegano więc jako przygodę duchową wymagającą kontaktu z innym wymiarem i własną głębią, który wywoływał stany olśnienia i pomagał w osiągnięciu wyniku naukowego: *Kiedy jadę w trolejbusie, pytają mnie, czemu nie rozwiązujesz krzyżówki. A ja im: ja to mam lepszą krzyżówkę! I wiecie, kto jest Autorem? Wystarczy mi ta krzyżówka. I to zawsze jakiś insight! W ściśle logicznym*

paradygmacie nie da się iść do przodu, potrzebny jest właśnie insight. Twórczość naukowa przypominała przeżycie religijne, stąd cytowany profesor skłonny był sądzić, że uczucia takie powinna zapewniać religia: Dla mnie nauka to narkotyk, to monastyr. I nie mam prawa tego mówić, ale mój podstawowy zarzut wobec Kościoła [prawosławnego] polega na tym, że nie są tam rozwinięte takie stany [8bU-C].

Także wynik badania naukowego nie był przypadkowy. Odkrycia pojawiają się w wyjątkowych momentach historycznych: *To chyba Schrödinger mówił, że każde odkrycie pojawia się wtedy, kiedy społeczeństwo go potrzebuje. Nie wcześniej. To stan wewnętrzny rodzi idee, tak jakby znikąd [8bU-C].* Jak mówił prawosławny biolog, *opatrzność Boża oświeca duszę. Uczony różni się od księgowego tym, że tworzy idee. On jakby komunikuje się ze światem metafizycznym i te idee odbiera. Niektóre idee pojawiają się znikąd, i to u kilku osób jednocześnie [4bU-A].* To właśnie Bóg pozwala naukowcom poznawać, odsłaniając tyle, ile sam postanowił: *nauka to furtka, którą Bóg uchyla, stopniowo, w miarę rozwoju moralnego ludzkości [3bU-B].* Oto dlaczego *nie da się badać żywych obiektów bez pojmowania świata duchowego, nie da się poznać świata bez obcowania z Bogiem, bez wszystkich jego przekazów [1bU-B].*

Te wypowiedzi były dalekie od rzeczowego, „pozytywistycznego” nastawienia części polskich uczonych. Obiektywne i subiektywne, zewnętrzne i wewnętrzne, racjonalne dociekanie i duchowy „stan” niejednokrotnie traciły tutaj wyraźne granice: *W nauce jest moment, no, żądy wiedzy, który kompletnie nie leży w nurcie pozytywizmu. To bliskie jest sztuce. Bo w sztuce tworzymy inny świat, wyobrażony, który jest związany jakoś ze światem zewnętrznym, ale od wewnątrz. W nauce jest to samo: tworzymy rzeczywisty obraz świata, ale to, co nami porusza, to stan wewnętrzny [8fU-C].*

Podczas gdy o nauce mówiło się w języku religijnym, o religii niejednokrotnie wypowiadano się jako o wiedzy. Doświadczenie religijne okazywało się doświadczeniem empirycznym, zaś wiara poznaniem porównywalnym do naukowego: *Traktuję religię jako jeden z trzech sposobów poznawania świata. Jest mitologia, jest religia, jest nauka [23fU-C].* W wypowiedziach dwóch fizyków o silnej religijności, prawosławnego profesora fizyki teoretycznej oraz protestanta, doktora fizyki, sam człowiek stawał się laboratorium badawczym poznania religijnego: *Nauka bada świat materialny metodą obiektywną, ale taką metodą nie da się badać świata duchowego. I ten wymiar duchowy, jak naucza Kościół prawosławny, jest badany poprzez to, co Bóg otwiera człowiekowi. Człowiek doskonali się, zbliżając do Boga, i odkrywa coraz więcej [6fU-A].* Dusza ludzka zamieniała się w narzędzie badawcze: *Istnieje korelacja między moimi odczuciami i obrazem świata. W podręczniku fizyki jest napisane, że przyspieszenie wynosi 9,8 metra na sekundę do kwadratu. Ale to może być inaczej! Przeprowadzam więc doświadczenie – i fakt, tak jest! I paradoksem jest, że Biblia to też informacja. Kiedy ją odbieram, to doświadczam pokoju w duszy spowodowanego biblijnym obrazem świata. A jeśli pokój wewnątrz mnie jest rzeczywisty, to znaczy, że posiadam jakiś mechanizm jego transmisji na zewnątrz [14fU-A].*

W odróżnieniu od polskich większość uczonych ukraińskich (poza trzema przynależącymi do wspólnot, silnie wierzącymi) nie odczuwała presji rodzimego

prawosławia w kierunku zachowania lojalności wobec jego ekskluzywnej doktryny. Panowało natomiast typowe przekonanie, że *Bóg jest w duszy* [3bU-B] i z nim trzeba obcować *bez pośredników* [7fU-C]. Pluralizm religijny nie stanowił ostrego problemu światopoglądowego. Stawał się przedmiotem uwagi niemal wyłącznie w świetle skonfliktowanych stosunków między odłamami prawosławia, ale nie w kwestiach doktrynalnych: *Zderzają się dwie wspólnoty i zaczynają się bić (...). Czy to jest wiara w Boga?* [11bU-C].

Związek z tradycyjnym dla Ukrainy wyznaniem (prawosławiem) pozostawał mniej fundamentalny niż dla Polaków, którzy wspominali o dogłębnym powiązaniu ich percepcji religijnej z katolicyzmem. Tylko kilkoro prawosławnych o wierze silnej oraz jedna słabo wierząca rozważali wartość rodzimej tradycji: *Gdybym sam wybierał konfesję, może nie wybrałbym prawosławia. Ale my tutaj jesteśmy prawosławni z pokolenia na pokolenie. Po prostu nie widzę specjalnej różnicy. Religia jest tylko formą, ale formę można wybrać każdą. Uważam, że nie jest uczciwe ją zmieniać* [25fU-A]. *Każdy wybiera, jak mu wygodniej. Jednak wolałabym chodzić do Kościoła ukraińskiego, bo mieszkam na Ukrainie i powinnam cenić ziemię, na której się urodziłam* [2bU-C].

Zauważmy jednak wyraźny dryf Ukraińców w kierunku optyki inkluzywnej, widoczny nawet w przytoczonych wypowiedziach. Jak i cytowany respondent, inni nie widzieli „specjalnej różnicy”, jeśli chodzi o wybór form religijnych. Podstawowa teza, że „Bóg i tak jest jeden” wybrzmiewała u uczonych wszystkich typów religijnych, także głęboko wierzących. Jak mówił fizyk, aktywny członek parafii prawosławnej [6fU-A]: *Wierzącymi są prawie wszyscy. Tutaj, na Ukrainie, w Rosji, wszędzie. Inna sprawa, jak oni swoją wiarę wyrażają. Każdy po swojemu (...). Każdy ma własną opinię i prawo na nią. Jeszcze apostoł Paweł mówił: między Wami powinny być różnice opinii. Ludzie są różni, każdy jest indywidualnością.* Doktorantka astrofizyki, protestantka, dodawała do tej optyki element właściwy dla tradycji protestanckiej, podkreślając konieczność indywidualnej relacji z Bogiem: *Nie bardzo lubię te organizacje, które były stworzone przez ludzi. Organizacja Kościoła katolickiego, potem prawosławnego, potem protestanckiego. Ja uczestniczę w Kościele protestanckim i nasz pastor (niech go Bóg błogostawi!) mówi: powinniście mieć własne relacje z Bogiem* [1fU-A].

Słabą – i, jak sędzę, nie do końca ukształtowaną – formę pola religijnego, któremu brak ustabilizowanej struktury oraz zdecydowanie dominującej w nim instytucji religijnej, może potwierdzać fakt, że największa część wierzących uczonych ukraińskich miała wiarę pozainstytucjonalną. Dane te nie są reprezentatywne i potrzebują odpowiedniego potwierdzenia w osobnym badaniu. Inną wymagającą sprawdzenia obserwacją, ilustrującą pluralistyczny i inkluzywny charakter pola religijnego na Ukrainie, jest różnorodność nielicznych silnych światopoglądów religijnych. Podczas gdy wszyscy silnie religijni Polacy wybierali katolicyzm, uczeni ukraińscy o takiej wierze byli członkami różnych Kościołów prawosławnych, a także wspólnot protestanckich, jehowickiej oraz paranaukowej. Ortodoksyjne reguły

bycia religijnym zaznaczone były w polu ukraińskim niewyraźnie i z pewnością nie były czynnikiem łączącym respondentów.

Demarkacja przyrody i nadprzyrodzonego

Różnie zakreślone w dwóch grupach granice między polami naukowym i religijnym, ekskluzywne czy inkluzywne struktury tych pól, wydają się kompatybilne z odmiennymi rozstrzygnięciami demarkacyjnymi między przyrodą i nadprzyrodzonym. Opierały się one na różnym imaginarium.

Silne granice pól, ekskluzywne podejście polskich uczonych współbrzmiało z typowymi dla nich wyobrażeniami ontologicznymi. Moi polscy rozmówcy rozwijali przeważnie narracje dualistyczne. Była to ontologia zakładająca: materię świata, badaną przez naukę przy użyciu narzędzi naukowych, i transcendencję, przekraczającą ten świat. Linia demarkacyjna między nauką i religią dzieliła także inne obszary. Była, dla przykładu, izomorficzna wobec podziału między materią a duchem. Jak mówił profesor astrofizyki: *Trzeba odróżnić [wiarę i naukę]: to jest kwestia nieingerowania w inne sfery; ja odróżniam sprawy materialne od duchowych. Materia nie może mieć nic wspólnego z duchem* [13fP-A]. Ontologię dualistyczną przedstawiał on obrazowo, opisując Boga ingerującego w świat, ale nie będącego z tym światem immanentnie zespolonym: *Niech Pani sobie przeprowadzi taki eksperyment, że Pani leci do granic wszechświata. Lecę sobie, lecę i już dochodzę do granicy, gdzie już nie mogę wnioskować, co tam ma być dalej. Jak Pani sobie przypomni średniowieczne malunki, jak wygląda wszechświat: ziemia w środku, planety, gwiazdy stałe i Pan Bóg zagląda za nimi (...) [To odpowiada Pana wyobraźni?] Coś w tym jest. [Bóg jest] poza światem i w świecie, bo ten palec jednak wchodzi w ten świat* [13fP-A].

Ontologia dualistyczna operująca ideą transcendencji (a więc kompatybilna z imaginarium katolickim) okazała się typowa dla wszystkich form religijności, a nawet dla niewierzących (odrzucających wprawdzie nadprzyrodzone, ale nadprzyrodzone odrębne od materii). Tylko w jednym przypadku – profesora biologii o wierze słabej – napotkałam narrację o sile nadprzyrodzonej operującej imaginarium zbliżającym się do jakiejś formy monizmu, aczkolwiek i tutaj pojawiały się elementy dualne. Z jednej bowiem strony Bóg okazywał się energią ewoluującą wraz z materią, z drugiej biolog rozróżniała świat „fizyczny” oraz „siłę nadrzędną”.

Zamiast dualistycznego rozdzielenia przyrody i nadprzyrodzonego uczeni ukraińscy skłonni byli podkreślać ich jedność. *Jestem przekonany, że dwóch światów, fizycznego i duchowego, rozdzielić się nie da. Są one stworzone jako jedność. Co innego to coś, co, jak sądzę, Pani dobrze zna: widzimy się nawzajem, ale widzimy w bardzo wąskim zakresie częstotliwości. Pani może zna przypowieść o kilku ślepcach, którzy dotykali słonia od różnych stron, tak? Więc tacy są ludzie. Wrażenia dotyczące świata, to, co jest nam dostępne, znamy jakoś, na miarę własnego pojmowania. Ale czegoś nie wiemy. Tym nie mniej jestem przekonany, że to całościowa rzecz. I mówić o istocie fizycznej czy duchowej to jakaś przez człowieka wymyślona abstrakcja* [19fU-C].

Idea przynależności do jakiejś całości przyświecała także rozstrzygnięciom antropologicznym, nawet jeśli obecny był w nich element dualistyczny. Ciało człowieka przynależało do wspólnego dla całej przyrody wymiaru materialnego, lecz rozum, jak w wypowiedzi profesora fizyki, był częścią ogólnego Rozumu w wypowiedzi profesora fizyki: *Ja, jako osoba myśląca racjonalnie, nie mam określenia rozumu. Gdyby wziąć poziom mikrobiologiczny i szukać tam rozumu, to nie uwierzę w to. Rozum musi być jedyny, podlegający jakiemuś bardziej wysokiemu Rozumowi, inaczej będą ze sobą sprzeczne* [7fU-C]. Takie imaginarium było bardziej charakterystyczne dla wiary słabej, jednak wyraźna obecność idei jedności duchowego i fizycznego dawała się dostrzec i u silnie wierzących. I tak, ukościelniony prawosławny rozróżniał najpierw „światy” przyrody i, jak to nazywał, metafizyki: *Oprócz świata materialnego, który badamy narzędziami naukowymi, jest jeszcze wielki świat metafizyczny. Jednak natychmiast precyzował: Trudno nam określić, co jest wewnątrz, a co na zewnątrz. To pozostaje poza granicami naszego fizycznego rozumienia* [4bU-A].

Istotnymi elementami języka religijnego wielu Ukraińców były „materia”, „energia”, „siła”, „pole”, „fale”, czyli kategorie przyrodnicze, które uległy sakralizacji. Ten język był najbardziej charakterystyczny dla religijności słabej: *Uważam, że jest, jak niektórzy mówią, Rozum wszechświata, myślę, że coś takiego jest, jakaś energia, nie wiemy jeszcze, co to jest* [2bU-C]; *Istnieje jakaś logika, nazwijcie to, jak chcecie. Fizycy mówią, że siła, inni, że logika rozwoju* [7fU-C]; *Zwracam się do jakiejś subtelnej materii, jak mogę. Ta materia jakoś mi odpowiada; może to jest jakaś informacja (...), bo informacja może być przenoszona przez pola fizyczne. Nie trzeba więc wymyślać jakiejś nowej substancji* [16fU-C]. Z tego imaginarium czerpał także rzadki dla środowiska naukowego silny typ religijności paranaukowej: *Jest pole energetyczne. Modlitwa ma komponent fizyczny, tworzy siłę wokół nas; jest pole informacyjne Ziemi, gdzie o nas wszystko wiadomo, co myślimy i co robimy* [10bU-A].

Swoją odczarowaną ontologię objaśniali w tym samym języku niektórzy niewierzący: *Uważam, że wszystko jest materialne: siła, materia, energia* [12fU-D]. Ale także teiści używali tego języka: i tak, Biblia była czymś w rodzaju „podręcznika fizyki”, zawierającej podobną do niego „informację” o świecie nadprzyrodzonym w wypowiedzi cytowanego już fizyka-protestanta. Tutaj jednak widzimy więcej cech tradycyjnego dualistycznego podejścia chrześcijańskiego do przyrody i nadprzyrodzonego.

Wydaje się, że demarkacja nauki i religii, przyrody i nadprzyrodzonego, materii i ducha były istotne dla określenia relacji między nauką i religią. Opinia o konflikcie dwóch dziedzin nie była w mojej próbie poglądem dominującym. Zgadza się to z danymi przeprowadzonych w Polsce badań ilościowych, według których wizję ostrego konfliktu podzielało zaledwie 16% doktorów i doktorów habilitowanych z polskich uczelni i instytutów naukowych⁵. Można też ogólnie stwierdzić, że w grupie ukraińskiej silnie brzmiała strategia syntezy i komplementarności, podczas gdy

5 Gołąb A. (2017). Wiara lub niewiara polskich naukowców w Boga a ich poglądy na relację między nauką a religią. *Roczniki Psychologiczne* 20(1): 63–79.

w polskiej – rozłączności⁶. Można zasugerować, że popularność strategii rozłączności w grupie polskiej jest dodatkową ilustracją siły bariery demarkacyjnej między polem religijnym i naukowym działającej według logiki ekskluzywnej. Natomiast zgoda na syntezę czy komplementarność tych sfer w grupie ukraińskiej pokazuje inkluzywność oraz rozmytość granic między polem naukowym i religijnym.

Próba interpretacji

Podsumujmy teraz to, co zostało powiedziane. W zebranych wypowiedziach uczonych polskich zaobserwowałam cechy silnie zakreślonego, ekskluzywnego pola naukowego, które od religijnego oddzielała wyraźna linia demarkacyjna. Z kolei w grupie ukraińskiej dostrzegłam słabą linię demarkacyjną (i wielką łatwość jej naruszenia), a także pewną dyfuzyjność oraz inkluzywność dwóch pól. Polscy uczeni wykazywali się konsekwentną ortodoksją dyskursywną (przede wszystkim: naturalizmem metodologicznym) w polu naukowym, zaś w grupie ukraińskiej była ona słabsza. Odnotowałam także skłonność do podkreślania binarnego podziału między przyrodą i nadprzyrodzonym uczonych polskich, zaś akcentowania ich jedności – ukraińskich, którzy na dodatek chętnie łączyli języki naukowy i religijny. Ilustruje to ogólną skłonność do silnych rozstrzygnięć demarkacyjnych w Polsce oraz słabszych na Ukrainie.

Na osobną uwagę zasługują cechy pola religijnego w obu grupach. W grupie polskiej to pole jest niemal w całości zajęte przez instytucjonalny katolicyzm postrzegany jako religia ekskluzywna, z tendencją do wykluczenia innych form wiary. Jeśli chodziło o kwestie doktrynalne, to nawet ci uczeni, którzy traktowali doktrynę selektywnie, woleli uważać się za katolików i pozostawać w obrębie silnie zakreślonej granicy katolicyzmu. Znalezienie się poza murami katolicyzmu oznaczało wybór wiary bez przynależności, lokującej się w „szarej strefie”, na obrzeżach pola (słabo religijni), albo odrzucenie wiary (niewierzący).

W mojej grupie badawczej znalazła się znikoma liczba wierzących bez przynależności (słabo religijnych). Tymczasem, jak wynika z wywiadów, taka „słaba”,

⁶ Ilustruje to rozkład odpowiedzi na pytanie o relacje nauki i religii, jakie zadawałam na początku wywiadu. Zarówno w polskiej, jak i ukraińskiej grupie opowiadał się za istnieniem konfliktu tylko jeden na pięciu uczonych. Dwanaścioro moich rozmówców w grupie polskiej i tyle samo w ukraińskiej wypowiadało poglądy zbliżone do podejścia komplementarnego, przy czym dla Ukraińców charakterystyczna była silna wersja tego stwierdzenia („nauka i religia mówią o tym samym”). Próby syntezy podejmowano w polskiej grupie niechętnie: cztery osoby stwierdzały jej konieczność, zaś dwoje mówiło o jej teoretycznej możliwości. Pod tym względem różnili się oni od Ukraińców, wśród których przyzwolenie na syntezę wyrażało jedenaście osób. Jednak także te osoby w praktyce przeważnie nie tworzyły syntez. Natomiast charakterystycznym dla polskiej grupy modelem była rozłączność nauki i religii. Dwudziestu jeden polskich uczonych mówiło o rozłączności z wielkim przekonaniem, i pod tym względem brzmiali oni silniej niż dziewięcioro ukraińskich uczonych, którzy także podzielali pogląd o rozłączności. Danych nie można oczywiście uważać za reprezentatywne, aczkolwiek ilustrują one zaobserwowaną w mojej grupie tendencję.

sprywatyzowana wiara miała w grupie polskiej wielu sympatyków. O ile chodziło o religijność zindywidualizowaną, „po prostu wiara” przychylnie postrzegana była przez uczonych, łącznie z niewierzącymi. Im bardziej pole religijne było doświadczane jako zajęte przez religię instytucjonalną (katolicyzm), tym mniej przychylnie patrzyli na jej obecność we własnym otoczeniu. Kiedy zaś mowa była o Kościele i jego hierarchii, w wypowiedziach uczonych wszystkich typów brzmiało niezadowolone ekspansją Kościoła w obszary należące do innych pól. Te wypowiedzi mogą sygnalizować, iż uczeni odczuwali instytucjonalny katolicyzm jako czynnik wywierający presję na sposoby bycia religijnym w Polsce, uniemożliwiający heterodoksyjne formy wiary. Jak jednak te cechy pól naukowego i religijnego mogą pomóc w zrozumieniu stopnia religijności uczonych polskich w porównaniu do populacji generalnej?

Spróbujmy najpierw odnieść moje obserwacje do istniejącej wiedzy o sytuacji religijnej w Polsce. Pole religijne jest tutaj obszerne: od niemal dwudziestu lat ponad 90% ankietowanych przez CBOS Polaków uważa się za wierzących, w tym mniej więcej co dziesiąty głęboko (CBOS 2015). Zdeklarowanych rzymskich katolików jest w przybliżeniu tyle samo, co wierzących (92% w roku 2016–2017) (CBOS 2017), przy znikomej ilości wyznawców innych religii. Według danych z 2011 tylko 0,26% było wiernymi innych Kościołów katolickich (grekokatolickiego i starokatolickiego), tylko 1,31% należało do prawosławia, zaś mniej niż 0,5% do innych wyznań (GUS 2013). Pole religijne zatem w Polsce jest obszerne, homogeniczne i zdominowane przez rzymski katolicyzm.

W społeczeństwie polskim rośnie jednocześnie liczba osób, które skłaniają się ku wierze bardziej zindywidualizowanej. Według CBOS tylko 39% wierzących stosuje się dziś do wskazań Kościoła, podczas gdy ponad połowa (52%) „wierzy na własny sposób” (CBOS 2017). Ogromna część „wierzących na własny sposób” wciąż uważa się za katolików i są teistami. Zaledwie 5% Polaków wyraża przekonanie o istnieniu siły wyższej, innej niż Bóg osobowy (CBOS 2015). Symptomatyczne jednak, że pewną część „wierzących na własny sposób” przechowuje także grupa zdeklarowanych niewierzących. Aż 21,3% z nich wierzyło w nieosobową formę siły nadnaturalnej, zaś 26% w zjawiska nadnaturalne niewytłumaczalne przez naukę, czyli należało, w przyjętej przeze mnie definicji, do typu słabej religijności. W opinii Radosława Tyrały nieliczni polscy „niewierzący” to przede wszystkim niekatolicy (2014: 250–251), czyli osoby, które zdecydowanie wystąpiły poza ramy katolicyzmu. W tym obszarze pola religijnego dla wierzących „inaczej” nie znalazło się miejsca – do takiego stopnia, że woleli postrzegać siebie jako niewierzących.

Dane te potwierdzają moje generalne spostrzeżenie, że przestrzeń pomiędzy katolicyzmem i obszarem całkowicie zsekularyzowanym nie jest w Polsce ustrukturyzowana religijnie. Polscy wierzący pozostają przeważnie wewnątrz granic katolicyzmu, nawet jeśli wierzą „na własny sposób”, zaś osoba słabo religijna (bez przynależności) nie ma jasności co do własnej tożsamości religijnej. W polu nie istnieją reguły bycia religijnym bez przynależności do katolicyzmu, nie ma języka przystosowanego do

opisu takiej wiary, co więcej, język ów z łatwością popada w heterodoksję i jest poddany kontroli społecznej. Łatwiej jest odrzucić wiarę w całości niż wierzyć subiektywnie, pozostając poza solidnymi granicami tak ukształtowanego pola.

Zwróćmy jednak uwagę, że w polskich badaniach uczeni są znacznie mniej religijni niż ogół populacji: 64% (Libiszowska-Żółtkowska 2000), 72,3% (Erenc 2010) czy nawet zaledwie 56% (Gołąb 2017) wierzących w Boga⁷. Jakie cechy pól religijnego i naukowego mogą pomóc w wyjaśnieniu tego zjawiska?

Zaproponuję kilka sugestii. Warto, przede wszystkim, zwrócić uwagę, że spora część niewierzących uczonych polskich mówiła o sobie jako o agnostykach, a nie ateistach. Agnostycy ci uznawali niemożliwość udowodnienia siły nadprzyrodzonej, ale w praktyce odrzucali jej istnienie – jako ideę nieistotną dla własnego światopoglądu – i kwalifikowali się, według mojej definicji, jako niewierzący. Można zasugerować, że część z nich to typowi „nie-katolicy”, którzy porzucili pole katolickie. Być może niektórzy z nich opowiedzieliby się za jakąś formą wiary „na własny sposób”, niechby nawet zaledwie śladowej, jednak lojalność wobec silnego pola naukowego uniemożliwiała im pozostawanie w „szarej strefie” słabej wiary alternatywnej.

Może się na to składać kilka okoliczności. Ortodoksyjny język polskiego pola naukowego zabrania łączenia imaginarium naukowego i religijnego, jakie mogłoby stanowić metaforykę takiej wiary – jak czynią uczeni ukraińscy. Wymóg metodologicznego naturalizmu uniemożliwia umieszczenie obiektu „nadprzyrodzonego” w przyrodzie. Ontologia dualistyczna, która paradoksalnie organizuje imaginarium także niewierzących, sprawia, że obiekt wiary musi transcendować materię, jednak pole religijne nie zawiera żadnych idei i konceptów budujących obraz transcendencji inny niż katolicki. Jestem ponadto skłonna sądzić, że na niekatolików wciąż działa siła pola religijnego, ośmieszającego i wykluczającego alternatywne obrazy siły nadprzyrodzonej jako heretyckie. Można metaforycznie powiedzieć, że niebo polskie jest zamieszkane przez „Boga katolickiego”.

Jak pokazują badania Elaine Ecklund, uczeni słabo religijni lub deklarujący się jako duchowi, szukają sposobów takiej odpowiedzi metafizycznej na pytania ostateczne, jaka nie byłaby sprzeczna z nauką, ale nadawałaby uniwersum sens przekraczający istnienie jednostkowego człowieka (Ecklund 2010: 54–55). Potrzeba odnalezienia tego rodzaju alternatywnego, ale nie ateistycznego wyjaśnienia istnieje nie od dzisiaj. Dla przykładu, oświeceniowi ludzie nauki, szukając transcendencji nienaruszającej porządku naturalnego, skłonni byli do uznania Boga deistycznego. Udało się im stworzyć silne narracje organizujące prawomocne segmenty pól religijnych w niektórych krajach (na przykład w Anglii epoki rewolucji naukowej). Oznaczało to, że można było czuć się religijnym deistą i mieć udział w społecznym praktykowaniu tej wiary – choćby poprzez przynależność do jej wspólnoty wyobrażonej. W Polsce jednak taka wspólnota nie istnieje i idea deistyczna okazuje się

⁷ Jedyne znane mi badanie ukraińskie wiary środowisk akademickich (por.: Добрускин, Марк Евсеевич. Новая религиозная ситуация в вузах Украины. *Социологические исследования* 10 (2003): 101–110) nie do końca dotyczy pytań zadawanych w mojej analizie.

najzwyczajniej nieużyteczna. W tej całkowitej ciszy dyskursywnej wydaje się tym słabsza, im głośniejsza jest panująca w polu narracja katolicka. Uznawanie Boga deistycznego staje się więc zabiegiem czysto teoretycznym i prowadzi, jak sądzę, ku wykrytej w mojej próbie formule agnostycznej: Bóg mógłby istnieć, ale w wymiarze praktycznej wiary ta idea jest pusta i ostatecznie odrzucana.

W grupie ukraińskiej obserwujemy inną dynamikę. Bardziej skłoni do optyki inkluzywnej, mniej gorliwie przestrzegający granic pomiędzy nauką i religią, stosujący język naukowy do opisu zjawisk religijnych i odwrotnie, mniej przywiązani do naturalizmu metodologicznego w wymiarze dyskursywnym, słabiej wierzący w prawa naukowe, ukraińscy uczeni demonstrują także kompatybilne z tymi postawami podejście do relacji nauki i religii. Bliskie jest im podejście komplementarne lub syntetyczne.

Jeśli chodzi o niewierzących uczonych, w grupie ukraińskiej nazywających siebie głównie ateistami, to przeważnie zachowali oni swoje poglądy z czasów radzieckich, będąc „produktem” społeczeństwa, w którym brakowało pola religijnego. Rzadko mówili o sobie jako o agnostykach, mając raczej światopoglądy zdecydowanie zaprzeczające istnieniu nadprzyrodzonego. Można zasugerować, że ci uczeni, którzy w grupie polskiej skłaniali się ku postawie agnostycznej, tutaj wykazywali się religijnością słabą: zamiast polskiej tezy „nie mogę zweryfikować istnienia bytu nadprzyrodzonego i nie przyjmuję go na wiarę”, skłaniali się ku słabemu stwierdzeniu wiary: „siła nadprzyrodzona raczej istnieje”, a wyrażali ją często w terminach nauki (jako „pole”, „energię”, „fale” itd.). Takiej wierze sprzyjała być może słabość rozstrzygnięć demarkacyjnych, a także słabo ukształtowane pola – nie odczuwali silnego przymusu ze strony pola naukowego, aby trzymać się dyskursywnego naturalizmu metodologicznego, zaś pluralistyczne pole religijne pozwalało na swobodny wybór doktryn i wyobrażeń ze swojej palety. Dodatkowym czynnikiem, „wypychającym” osoby niezdecydowane z obszaru sekularnego ku słabej wierze może być fakt, iż ateizm jest na Ukrainie skompromitowany: w społeczeństwie wciąż kojarzy się z przeszłością radziecką⁸.

Odnieśmy to do specyfiki sytuacji religijnej na Ukrainie. W badanych latach rynek religijny jest tutaj pluralistyczny. Choć 78% populacji to zadeklarowani prawosławni, należą oni do różnych Kościołów (Patriarchatu Moskiewskiego, Patriarchatu Kijowskiego oraz Prawosławnego Kościoła Autokefalicznego), konkurujących o wiernych. Obok tego silną grupę wierzących stanowią katolicy (10%), przeważnie wierni Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie Zachodniej, znacznie bardziej religijnej niż część prawosławna. Co więcej, spora część populacji uważa się za „po prostu

8 Jak piszą ukraińscy religioznawcy, na Ukrainie „bycie ateistą nie jest modne, uważa się, że lepiej jest być osobą religijną, a przynajmniej mieć jakąś tożsamość religijną (...). Ateizm jest obecnie kojarzony z przeszłością sowiecką, co jest negatywnie postrzegane w zbiorowej pamięci większości Ukraińców”. A Ziuzina A. M. Basauri, O. Kyselov. *Atheism in the context of the secularization and desecularization of Ukraine in the 20th century*. In: T. Bubík, A. Rimmel, D. Václavík (2020). *Freethought and Atheism in Central and Eastern Europe The Development of Secularity and Non-Religion*. Routledge 2020, s. 284–309

prawosławnych”, sygnalizując wiarę pozainstytucjonalną lub zwykłe przywiązanie do tradycji religijnej kraju. W 2017 roku 34,6% mieszkańców centralnej Ukrainy (gdzie mieszczą się badane przez mnie jednostki naukowe) przynależało do UKP PK, 12,9% do UKP MP, 1,7% do UKA, zaś 25,8% było „po prostu prawosławnymi”. Jednak w 2013 roku, przed aneksją Krymu i wojną w Donbasie, liczba ostatnich stanowiła niemal 40%, zaś w 2008 roku 44%. Istotne, że wśród respondentów, którzy deklarowali się jako prawosławni, zaledwie mniej niż połowa twierdziła w Boga (*Особливості...* 2018; *Релігія і церква...* 2017).

Ukraińcy skłonni są przychylnie traktować wiarę pozainstytucjonalną. Dla przykładu, 61–64% respondentów w latach 2000–2017 uważało, że człowiek może być po prostu wierzący i nie wyznawać żadnej religii, zaś 44% podzielało opinię, że w obcowaniu z Bogiem nie potrzebują takiego pośrednika jak Kościół (*Особливості...* 2017; *Паращевін* 2017: 21). Maksym Paraszewin, analizując populację ukraińską na podstawie najważniejszych sondaży ostatnich lat, dochodzi do wniosku, że prawosławie słabo wykonuje podstawowe funkcje religii (takie jak integrująca światopoglądowo, kompensacyjna, regulacyjna, sensotwórcza i inne). Silnie różni się na tym tle tylko niewielka grupa głęboko wierzących i praktykujących Ukraińców (*Паращевін* 2017).

Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że pole religijne na Ukrainie jest nadal w trakcie strukturyzacji, toczy się walka o kapitał między podstawowymi aktorami, którzy zabiegają o wiernych. W tych warunkach populacja nie odczuwa presji doktrynalnej ze strony żadnego z nich. Biorąc pod uwagę brak silnych, jednolitych ortodoksyjnych reguł dyskursywnych na polu naukowym, podzielanych przez wszystkich uczonych, można zrozumieć, dlaczego znaczna część z nich odczuwa wielką swobodę w konstruowaniu wiary na własną rękę. Widzieliśmy, że wierzący w taki sposób stanowią najbardziej charakterystyczną formę religijności w badanej grupie. Jej zdecydowana przewaga liczbowa w mojej próbie powinna być sprawdzona w badaniu reprezentatywnym.

Otrzymane wyniki, obok wykazania interesujących różnic kulturowych w sposobach demarkacji nauki i wiary oraz przyrody i nadprzyrodzonego, skłaniają do refleksji o bardziej ogólnym charakterze. Pokazują one, że niższy poziom religijności akademii zaobserwowany w badaniach międzynarodowych może mieć heterogeniczne pochodzenie i formy, zaś wpływy nauki, zderzając się z różnymi formami religii i religijności, podążają specyficznymi dla kultury ścieżkami. Nie ma zatem podstaw, aby mówić o uniwersalnej roli nauki w procesach sekularyzacji, lecz o wielu kulturowo uwarunkowanych modelach tego wpływu.

Bibliografia

- Abel F., Le Gall C., Bertoni R. (2016). Politics, economics, ethics and religion in French academia. *French Politics*, 14, p. 1–17.
- Bakar O. (1999). *The Question of Methodology in Islamic Science*, w: *The History and Philosophy of Islamic Science*. Cambridge: Islamic Texts Society, p. 13–39.

- CBOS (2015). *Kanon wiary Polaków. Komunikat z badań CBOS*. Marzec. Warszawa. CBOS, [online:] https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_029_15.PDF, dostęp 5.21.2020.
- CBOS (2017). *Przynależność Polaków do ruchów i wspólnot religijnych. Komunikat z badań CBOS*. Czerwiec. Warszawa, CBOS, [online:] https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_084_17.PDF, dostęp 5.21.2020.
- Bourdieu P. ([1979] 1984). *Distinction*. London: Routledge.
- Bourdieu P., and L.J.D. Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu P. (1988). *Homoacademicus*. Stanford University Press.
- Bradley D.F., Exline J.J., & Uzdevins A. (2017). Relational reasons for nonbelief in the existence of gods: An important adjunct to intellectual nonbelief. *Psychology of Religion and Spirituality* 9(4), p. 319–327.
- Bradley D.F., Exline J.J., Uzdevins A., Stauner N., & Grubbs J.N. (2018). The reasons of atheists and agnostics for nonbelief in God's Existence Scale: Development and initial validation. *Psychology of Religion and Spirituality* 10(3), p. 263–275.
- Cetina, K. Knorr. 2009. *Epistemic cultures: How the sciences make knowledge*. Harvard University Press.
- Chopra D., Mlodinow L. (2011). *War of the Worldviews: Where Science and Spirituality Meet and Do Not*. New York: Harmony Books.
- Harrison P. (2015). *The Territories of Science and Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis E.B., Collins R. (2002). *Scientific Naturalism*. In: *Science and religion: A historical introduction*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, p. 322.
- Durkheim E. ([1912] 2010). *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. Elżbieta Tarkowska. Warszawa: PWN.
- Ecklund E.H., Park J.Z., Sorell L.K. (2011). Scientists Negotiate Boundaries Between Religion and Science. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(3), p. 552–569.
- Ecklund E.H., Scheitle Ch.P. (2007). Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines, and Demographics. *Social Problems* 54, p. 289–307.
- Ecklund E.H., Johnson D.R., Scheitle Ch.P., Matthews K.W., Lewis S.W. (2016). *Religion among Scientists in International Context: A New Study of Scientists in Eight Regions*. Socius: Sociological Research for a Dynamic World, [online:] <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/2378023116664353>, dostęp 5.21.2020.
- Ecklund E.H., Johnson D.R., Vaidyanathan B. (2019). *Secularity and science: What scientists around the world really think about religion*. New York: Oxford University Press
- Ecklund E.H. (2010). *Science vs. religion: What scientists really think*. Oxford University Press, p. 54–55.
- Erenc J. (2010). Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego. *Przegląd Religioznawczy* 3(237), s. 121–142.
- Gal S., Irvine J.T. (1995). The boundaries of languages and disciplines: How ideologies construct difference. *Social Research* 62(4), p. 967–1001
- Gaziano E. (1996). Ecological metaphors as scientific boundary work: Innovation and authority in interwar sociology and biology. *American Journal of Sociology* 101(4), p. 874–907.
- Gołąb A. (2014). Poglądy wierzących i niewierzących naukowców na to, jakie cechy przypisuje Bogu większość Polaków. *Studia Sociologica* VI(1), s. 144–162.

- Gołąb A. (2017). Wiara lub niewiara polskich naukowców w Boga a ich poglądy na relację między nauką a religią. *Roczniki Psychologiczne* 20.1: 63-79.
- Gieryn Th. F. (1983). Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional ideologies of scientists. *American Sociological Review* 48 (6), p. 781-795.
- GUS. Departament Badań Społecznych i Warunków Życia: *Wyznania Religijne – Stowarzyszenia Narodowościowe i Etniczne w Polsce 2009–2011* (2013-03-28). Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Iqbal M. (2007). *Science and Islam*. Westport, CT, and London: Greenwood Publishing Group.
- Konecki K. (2000). *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: PWN.
- Lamont M., Molnár V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology* 28 (1), p. 167-195.
- Lamont M. (2000). *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, New York: Russell Sage Found.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2000). *Wiara uczonych*. Kraków: Nomos.
- Mariański J. (2013). *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*. Kraków: Nomos.
- Marriott R. (2015). *The cost of freedom: A grounded theory study on the impact of deconverting from Christianity to atheism* (Unpublished PhD thesis). La Mirada, CA: Biola University.
- Nasr S.H. (1993). *The Need for a Sacred Science: An Intellectual Defence of the Tradition*, Albany: State University of New York Press.
- Otto R. ([1917] 1958). *The idea of the holy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rogińska M. (2017). Czy nauka zagraża wierze? Biograficzne uwarunkowania wiary ukraińskich przyrodników. *Studia Socjologiczne* 3(226), s. 71-97.
- Rogińska M. (2019). Trajectories of (Non) Belief in the Scientific Community: The Case of Polish and Ukrainian Natural Scientists. *Review of Religious Research* 61(4), p. 389-409.
- Saliba G. (2007). *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Small M.L. (1999). Department conditions and the emergence of new disciplines: Two cases in the legitimation of African-American Studies. *Theory and Society* 28 (5), p. 659-707.
- Somers M., Gibson R.G. (1994). *Reclaiming the epistemological "Other": narrative and the social constitution of identity*. In: Calhoun C. (ed.) *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, MA: Blackwell, p. 37-99.
- Sullivan D. (2013). *Prowadzenie badań jakościowych*. Warszawa: PWN.
- Swidler A. (2001). *Talk of Love. How Culture Matters*. Chicago: University Chicago Press.
- Taylor Ch. (2010). *Współczesne imaginaria społeczne*, przeł. Adam Puchejda, Karolina Szymański. Kraków: Znak.
- Terry R. (2014). *Bourdieu on Religion Imposing Faith and Legitimacy*. New York: Routledge.
- Turner F.M. (1974). *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*. New Haven: Yale University Press.
- Turner F.M. (1993a). *Rainfall, Plagues, and the Prince of Wales*. In: Turner F.M. *Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Turner F.M. (1993b). *The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension*. In: Turner, F.M. *Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 171–200.
- Tyrała R. (2009). W co wierzą polscy niewierzący. *Więź* 52 (607–608), s. 5–17
- Tyrała R. (2014). *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Kraków: Nomos
- Basauri-Ziuzina A.M., Kyselov O. *Atheism in the context of the secularization and desecularization of Ukraine in the 20th century*. In: Bubík T., Rimmel A., Václavík D. (ed.) *Freethought and Atheism in Central and Eastern Europe. The Development of Secularity and Non-Religion*. New York: Routledge 2020, s. 284–309
- Добрускин, Марк Евсеевич (2003). Новая религиозная ситуация в вузах Украины. *Социологические исследования* 10, с. 101–110.
- Парашевін М. (2009). *Релігія та релігійність в Україні*. Київ: Інститут політики, Інститут соціології НАН України
- Парашевін М. (2017). *Релігія в Україні: траєкторія інституційних змін*. Київ: Ін-т соціології НАН України
- Нестерук А. (2006). *Логос и космос. Богословие, наука и православное*. Москва: ББИ
- Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010–2018*, рр. 2018. Київ: Центр Разумкова
- Релігія і церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження*. 2017, в: Інформаційні матеріали підготовлені до чергового засідання постійно діючого Круглого столу “Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин” 24 травня 2016р. за сприяння Представництва Фонду Конрада Аденауера в Україні. Київ: Центр Разумкова

Boundary work and religious faith of natural scientists. The case of Poland and Ukraine

Abstract

In the article I present the strategies natural scientists from Central and Eastern Europe undertake to establish the demarcation between science and religion. Based on a 100 of in-depth interviews with physicists and biologists from Poland and Ukraine I demonstrate cultural differences of boundary work in the two groups. The boundary lines between science and religion, knowledge and faith prove to be isomorphic to other boundaries (e.g. between the natural and supernatural, matter and spirit). Different boundary structures of Poles and Ukrainians are rooted, as proposed in the article, in the separate scientific and religious imaginary of these societies. I further demonstrate how these results can contribute to explaining the lower level of religiousness of academies in Poland. The data collected point to a general conclusion that the lower level of religiousness of academies observed in international studies may have heterogeneous basis and forms, while the impact of science on the religiousness of societies is varied and culturally conditioned.

Keywords: religion, science, boundaries, imaginary, Poland, Ukraine, in-depth interviews

Tacey A. Rosolowski

MD Anderson Cancer Center

Making Sense with Analogy: Coherence Building in Spiritual Narratives of Physician-Researchers

From the perspective of narrative identity, narrators use stories to address the dilemma that the “self” is fragmented, existing as a multiplicity of roles and lived moments, rather than a stable unitary identity (Hyvärinen et al, p.1). Narrative is the medium where a narrator may resolve this fragmentation by constructing a story about a single Self that makes sense, has meaning, and endures as a continuity over time. Jonathan M. Adler et al have systematized the many attempts to characterize narrative coherence under three primary headings: coherence of temporal details; coherence of a psychological context that supports a unified identity; and coherence of the various meanings ascribed to work-life events (2018). Coherence ensures that a story is integrated, comes to resolution and closure, and provides satisfaction. In a global sense, the story must make sense both to the Self and to others. As John P. McAdams, puts it, “Am I being understood? If the answer is no, then there is no point in telling the story in the first place” (2006, p. 111).

The spiritual-but-not-religious scientist¹ confronts unique challenges of sense-making when creating a spiritual identity, as she or he must weave together seemingly opposed bents of mind. On one hand, such individuals define themselves as independent thinkers. They reject traditional dogma because it contradicts scientific knowledge and would seem to compromise independent thought. Yet at the same time, they are moved to address questions aligned with faith and religion – and that are conventionally opposed to science: e.g. whether there is a higher purpose or plan to life and the cosmos, and how to explain a feeling of personal connection to something beyond the self. Operating outside of established belief, the SNR scientist contemplates the nature of forces beyond lived experience and strives to understand his or her personal relationship to these forces in emotional, intellectual, moral and other terms while still accounting for scientific values (Jankowski 2011; Carrette and King 2005).

Given this challenge of bridging such logical gaps, it is not surprising that SNR scientists place a particularly high value on coherence. Elaine Howard Ecklund

1 I will shorten “spiritual-but-not-religious” to SNR in the remainder of this essay.

(2010, p. 54) has found that they seek “truth compatible with the scientific method,” and strive to construct a spiritual system that “unifies the various spheres of life,” including “engagement with the ethical dimensions of community living.” Maria Rogińska has discovered that scientists’ “narratives about meaning have a system-related (‘amalgam’) character that is associated with responses to adjacent metaphysical questions, including those based on scientific knowledge” (2016, p. 904). These individuals seek “personal integration,” as sociologist Wade Roof Clark describes a goal of spiritual-but-not-religious people in the 21st century (1999, p. 35). Scientists who fail to develop coherence describe a loss of both meaning and satisfaction.

The question I address here is, how does an SNR scientist use narrative to forge such linkages and generate a *spiritual* identity? Some work has been done on thematic coherence in spiritual narratives. Ruffington, for example, has looked at coherence in individuals who undergo conversion experiences and must build intellectual and emotional alignments with new religious denominations (2012). Popp-Baier shows how narrators make sense of a multiplicity of inner voices, some representing the voice of God (2014). In this essay, however, I am specifically interested in the narrative practices used to create coherence. I present three cases to show how narrators use analogy in patterned reasoning processes, word choices, strategies of narrative ordering and argumentation, and preferred rhetorical tropes. Used systematically through these practices, analogy functions as the mechanism by which narrators link scientific and extra-scientific realms of experience and generate coherence. Each of the three cases showcases a different use of analogy, reflecting the uniqueness of the SNR scientist’s spiritual identity.

The task of analogical thought is to “detect, process, and learn from relational similarities” (Bach, p. 348). Since Aristotle and Plato, analogy has occupied pride of place as a fundamental mechanism of thought in philosophy and theology because it generates relationships, establishes similarity amid difference, and extends patterns into new arenas (Brentano, Genette, Burrell). Max Black’s landmark publication, *Models and Metaphors* (1962), brought this discussion to the sciences, giving rise to studies of the role of metaphor and analogy in shaping of scientific theories and practice (Keller 2002; Brandt 2016; McLachlan 1999). Though all of analogy’s operations serve the creation of coherence and system building, its role has been overlooked in studies of narrative identity, spiritual identity, and in discussions of the spirituality of scientists.

Analogy’s most recognizable pattern, [A:B::C:D] (A is to B as C is to D), is known as “analogy of proportionality.” It originated as a statement of quantitative, mathematical proportion (e.g. [4: 8 :: 8 :16]), then evolved into a pattern for establishing *qualitative* similarity between dissimilar things. The “::” – or “as” – is the critical site where analogy both demarcates the related elements *and* creates a bridge between them. In mathematical proportion, it is relatively simple to define what happens at the “::”. In the case above, the “::” is a signal to add another pair of terms by repeating the second term in the first pair, then doubling it. However, activity at the “::” is trickier to define in qualitative proportionality. Take the example, [religion : covenant :: healthcare institution : institutional mission]. The “::” signals that

a transfer of qualities should take place, here a particular emotional bond between employees and a workplace that can be re-construed as a with: re-construe with a mission-driven institution. Here is the analogy as expressed in a narrator's words: "The MD Anderson [Cancer Center] is like a religion. We're eradicating – eliminating cancer. We understand our mission.... And each of us understands what we're doing here to achieve that."²

For theoreticians and narrators alike, analogy's generative quality is its most important feature. Any base analogy establishes a logical-semantic environment where qualities may be transferred and exchanged, a possibility that supports considerable creativity in thought and expression (Pérelman 1958, p. 54). The narrator above exploits this possibility when he comments on an ongoing institutional conflict: "It's possible that the passions are so intense at the moment at the MD Anderson because we're having a religious war." He draws on the left side of the proposition [religion] to establish a new theme and another valid proposition: [religious war: militant fervor:: institutional conflict: extreme devotion to institutional mission]. He uses the same process to generate another new pattern. "You just have to understand what a miracle is in the Common Era. It's not when Moses parts the Red Sea; it's when you get that new drug that stops your cancer (...) Everybody else out there is still dying, but you got the miracle." Such modifications give rise to "extended metaphors," as they are called in literary studies. Though scientific purists might reject additions of religious tonalities to discussions of an institutional grounded in science, it is the nature of analogy to generate convention-breaking possibilities that may be judged to be non-sensical, category mistakes, or fanciful mythmaking.

Literary critics and others have detailed the complexities of analogy's rhetorical functions in response to the implications that such generative possibilities have for epistemology and meaning production (De Man 1978, Genette 1982). While valuable for discussion of the status of knowledge that integrates spiritual and scientific narratives, the specifics are beyond the scope of my subject. I will stress only two main themes. First, that analogy's structure enables a narrator to creatively envision similarities and connections to build coherence. This is critically important to SNR individuals who reject conventional religious paradigms and must innovate conditions of coherence across scientific and non-scientific realms. Second, though narrators make many conscious choices as they tell stories of their lives, at a certain level, they employ narrative processes unconsciously (as does the narrator quoted above). The theoretical premise here is that individual narrators do not design language's basic properties. No one, for example is in control of analogy's structure. Moreover, in everyday speech, speakers are not conscious of the specific properties of language they exploit to generate meaning. In speech – and in creating narrative – narrators are „subjects of" language who unconsciously activate the properties of the language system through which their thinking and expression take shape (Derrida 1978).

2 All extracts from interviews have been taken from the Making Cancer History Voices Oral History Collection housed at MD Anderson Cancer Center in Houston, Texas. See: [online:] <http://www3.mdanderson.org/library/hrc/interviews.html>, accessed 19 December 2019.

In what follows I will focus on uses of analogy in narratives of three SNR oncologists whose narratives address the nature of God. The first case will illustrate how analogy creates coherence across spiritual and professional identities, creating a framework for experiencing work as a meaning-laden vocation. The second narrator uses a sequence of analogical moves to create coherence across multiple domains of experience, resulting in a vision of a unified cosmos. The third uses analogy to bridge professional and spiritual issues and as a tool to resolve a spiritual crisis.

In addition to contributing to a general understanding of the narrative processes underlying the spiritual identity of SNR scientists, these cases will shed light on a unique and previously unexamined category of physicians who conduct research. Only 1.5% of physicians practicing in the United States integrate research into their careers; the vast majority work and self-identify as clinicians, who diagnose and treat according to protocols established by others (Jain et al 2019). In contrast, the oncologists I have interviewed are physician-researchers who identify themselves as *scientists* actively pursuing research to contribute knowledge to cancer science and discover new therapies.³ Physician-researchers have not yet been studied. Moreover, the spirituality of physicians in general, while of increasing interest, has been addressed largely through quantitative assessment of specific topic areas: the influence of beliefs on medical decision-making and interactions with patients (Ecklund 2007; Ramondetta 2013); how beliefs contribute to the development of positive clinical values (Shepherd 2017); and the role of religion and spirituality in protecting physicians from burnout (Crowe 2015; Salmoirago-Blotcher 2015). What is lacking are studies of sustained narratives that shed light on the narrative processes by which physicians' and physician-researchers' unique spiritual identities take shape.

My three cases come from interviews I collected for the Making Cancer History® Voices Oral History Project at the University of Texas MD Anderson Cancer Center in Houston, Texas.⁴ This was an institutional oral history project designed to document the interview subjects' professional lives and contributions to the institution. MD Anderson is an academic medical institution designated by the National Cancer Institute as a comprehensive cancer center, meaning it "meet[s] rigorous standards

3 I use "physician-researcher" as opposed to a more recognizable term, physician-scientist. The National Institutes of Health defines "physician-scientists as scientists with professional degrees who have training in clinical care and who are engaged in independent biomedical research," including "individuals with an MD, DO, DDS/DMD, DVM/VMD, or nurses with research doctoral degrees *who devote the majority of their time to biomedical research*" (emphasis added). While the individuals I discuss think of themselves as scientists, conduct research, and publish, they divide their time equally between clinical care and research. I have chosen to adhere to the precise definition of physician-scientist. (National Institutes of Health. *Physician-Scientist Workforce Working Group Report*. 2014, p. Viii, [online:] https://acd.od.nih.gov/documents/reports/PSW_Report_ACD_06042014.pdf, accessed 19 December 2019)

4 The interview collection is available online: <http://www3.mdanderson.org/library/hrc/ohp.html>, however I have maintained my interview subjects' privacy by identifying them with a code. MD Anderson did not require this project to undergo institutional review board approval.

for transdisciplinary, state-of-the-art research focused on developing new and better approaches to preventing, diagnosing, and treating cancer.”⁵ The clinical faculty are expected to conduct research and, as I pursued the stated mission, interviews yielded robust confirmation that the institution selects for a physician-researchers who see themselves as scientists as well as clinicians. Here a physician recalls his early career at MD Anderson:

It’s impossible (...) for you today to grasp the excitement in the scientific world and in the medical community (...). The science was exploding, and with it was again that incredible excitement that finally we have what it takes to cure cancer (...). We still haven’t gotten there yet (...). [W]e began to understand it was much more complicated than we thought.

Another identified himself as leader in advancing the physician-researcher model:

My career, in some ways, became a template (...). [E]veryone understood that we were going to try very hard to create an environment that a variety of different types of academic surgeons could thrive, including surgeons who had laboratory research interests (...). I will take credit for having provided a measure (...) of leadership around that issue.

Of the 105 interviews conducted, I spoke to sixty-two research faculty members (or institution leaders with concurrent academic appointments who maintained their research interests). This included twelve basic scientists (PhDs), seven translational scientists (MD/PhDs), thirty-five MDs, and three social scientists (PhDs).

Because this project’s stated purpose did not include an investigation of spirituality and religious belief, I did not systematically address these topics, but inquired about spiritual or religious feeling only when I suspected it might be an important category for the narrator and it seemed appropriate to the conversation. I had nine substantive conversations, eight with physician-researchers in the categories of the translational and clinical research. (I did not count instances where the narrators casually mentioned their family’s religious affiliation without any further discussion). These narrators gave a range of responses.

Some identified with specific denominations and linked these values to standards of behavior. One affirmed, for example, “I am a conservative Christian, and that impacts what I do and how I think and so on. It’s very, very important to me that I am honest and trustworthy, and that I try not to do anything that would be inappropriate for a Christian to do. (...) I would hope that people who worked with me knew I was a Christian.” Another stated, “I do go to synagogue every week (...) and my wife runs a kosher home and has brought our children up as such. We believe very deeply in our faith.” He described his commitment to providing emotional support to caregivers as well as cancer patients, adding, “I think my religious experiences have stimulated me and induced me to do that as well.” At the other end of the spectrum, a narrator scoffed at any notion that spirituality was important to

5 *NCI-Designated Cancer Centers*, [online:] <https://www.cancer.gov/research/nci-role/cancer-centers>, accessed 18 December 2019.

him. Another said, “Well, I’m a scientist,” and underscored that science was a form of faith for him.

For this study, I chose to focus on three narrators whose narratives followed three common themes: they rejected religious affiliation, explicitly claimed to be spiritual, and they chose to address the nature of God. These three SNR physician-researchers approached these issues differently from narrators with religious affiliations. The latter seemed to have paradigms readily available to explain clinical/scientific experiences in spiritual terms. For example, one narrator framed her aesthetic experience of the human body’s complexity as an example of God’s divine plan and the glory of His creation. In contrast, the three SNR narrators had to find their own means of connecting scientific and spiritual truths because they had relinquished access to such evocative rhetoric and metaphors when they gave up their religious affiliations. However, these individuals are trained to think in systematic ways, and they did not abandon their habits when they addressed spiritual matters. They used analogical thought processes that systematized their mental moves between the familiar realm of science into the murkier realm of spiritual belief and feeling.

It is not surprising that the strategies these physician-researchers used set their sense of spiritual discovery on a continuum with their scientific activities. Researchers are driven by discovery and relish a form of seeking “typically directed at the elucidation of entities and processes about which no clear understanding exists” (Keller 2002, p. 118). Historians and philosophers of science have long understood that knowledge must be generated, and what is “discovered” through science is created through scientific theory and practice itself. Similarly, a SNR scientist does not “discover” a preexistent coherence lying hidden in their self-experience, their idea worlds, and their own thought processes. These individuals are quite literally engaged in “making sense” as they create coherence in their spiritual worlds and identities.

Case One: Analogy Across Professional and Spiritual Identities

SNR individuals are usually characterized as self-involved people who hold themselves apart from spiritual community. An MD/PhD, Dr. A, however, demonstrates a highly “engaged spirituality” through “a personal spiritual commitment that includes active engagement in both transforming individual lives and larger social, civic and religious institutions” (Stanczak and Miller 2002, p. 3, 23). Dr. A confirms that medical education was a process of “finding my true calling in life.” He has a strong sense of vocation and spirituality. Analogy enables him to generate a framework for organizing and experiencing meaning-driven work: his version of God and the work scenarios that give him the greatest sense of meaning are analogically related.

Raised Jewish, Dr. A flatly states, “I don’t think that anyone would mistake me for a religious person. I do not attend religious services on a regular basis at all.” He nevertheless retains a notion of God. Dr. A explains:

Einstein was asked once, "What is your definition of God?" and he said, "God is the embodiment of the creative intelligence of all mankind." So it's an abstraction, if you will, but what a powerful abstraction that is. (...) I don't envision someone with a long beard and a shepherd's crook and a flowing robe that is somewhere up there, but I do see this idea of human intelligence as an organic thing that's evolving and getting smarter with time. And if we can appeal to that, that to me is my spirituality.

This narrator does not merely work, he works in relation to his highly secularized notion of God: "Part of how I can appeal to that is by using the very, very infinitesimally small, single-grain-of-sand piece of that that is me and apply it to these problems [discovering cancer treatments]. And that, in turn, helps me create a sense of unity and purpose in my activities and my actions. It provides an organizing basis, if you will."

When Dr. A wants to summarize his values and accomplishments, he consistently chooses stories that parallel themes in this explanation of God: this alignment demonstrates a coherence operating in his thought processes. Here, for example, he explains his choice to specialize in sarcoma: "One of the things that I always thought and was very attractive to me was that it's a true teamwork disease. There's a definable role for medical oncologists, chemotherapists, radiation oncologists, and surgeons of all different varieties." While he found sarcoma "also just very, very interesting," the appeal was not purely intellectual. "I don't mean to use that word in a detached sense, but I really felt that I could engage both my intellect and my positive energy in the service of this."

Dr. A's narrative sits in an analogical framework that might be sketched: [God as the creative intelligence of all mankind: ever-evolving intelligence :: teamwork : positive energy making an impact on cancer]. His comment about positive energy underscores that a meaning system is emotional as well as intellectual. Though Dr. A never explicitly says that he values teamwork because it links to his concept of God, he describes the values of teams thusly: "They'll think of things that I didn't think of, and that's how this massive creative intelligence can really be brought to bear. That's my religion, if you will." This is an engaged spirituality in action, arising from a coherent thought process. Dr. A shares anecdotes that relate back to a meaning framework focused on the value of relationships, team participation, team-building, and community building. This comes out in the way he represents his own role: "I brought the department together (...)," "I said, 'Let's make a commitment to each other (...) we'll help each other.'"

Dr. A volunteered a dramatic story, saying explicitly that it exemplifies the creative approaches his laboratory brought to work with patients. It also demonstrates what is possible when a team becomes a community of intelligence. He first explains that he brings patients involved in his research studies to his laboratory in order to "see that the tissues that we're asking their consent to provide will be used for a very productive purpose (...). It's a part of their body, albeit a part that they would like to discard or have removed, but it's still, without sounding smarmy, a very sanctified relationship." One patient in particular, he continues,

...came to me and said, (...) ‘Can I be a volunteer in the lab?’ (...). [H]e was able to totally reorganize our tissue repository and put it in a barcode system and set up a whole tissue procurement network. And for the last four years of his life, he worked as a volunteer in the lab and became very closely integrated, came to our Chinese New Year parties (...) [I]t was very, very meaningful to everyone in the lab, knowing that this was someone who was going to die of the disease that they were studying. He had a number of operations performed by me during the time (...) so the tissues were used in a very direct fashion. And I think the value of this as bringing home the message that whether you’re in research or clinical care (...) it’s ultimately about people trying to help take care of other people (...). It was a very, very meaningful relationship for all of us. The entire lab was invited and went to his funeral (...). And so that’s something that I would hazard to guess to say that (...) the people who are in the research program probably have not have many of these types of opportunities – very meaningful.

This experience replicates the coherence that Dr. A constructs between God and teams, and brings alive all the elements needed to create meaning: the specific talents (positive energy) that the patient contributed; the increased capacity for research advances, confirming that the “creative intelligence” of the laboratory is evolving; the creation of integrated community. This framework allows Dr. A to give shape to his engaged spirituality-in-action, transforming individual lives and larger collectives. In this instance he transformed the collective intelligence of his laboratory into a very human space, one created around the “sanctified” relationship to the patient’s tissue, the patient’s body, and the patient as a living being, the alpha and omega of clinical care and research.

Case Two: Sequential Uses of Analogy to Display a Coherent Universe

When I asked Dr. B whether spirituality was important to her, she responded with an enthusiastic “yes.” Dr. B was raised Catholic, questioned tenets of her faith very early, and went on to study many spiritual systems. Her narrative uses sequences of analogical thought designed to, in Rogińska’s words, generate a “satisfactory answer to the question of meaning (...) a coherent picture of the world – a system of anthropological, ontological, and ethical explanations” (2016, p. 910). Dr. B begins her story by describing her own perceptual and cognitive tendencies: “It is my innate nature to try to see the order of what I am experiencing or seeing,” and “I see patterns, if you will. There are certain patterns to processes. Even patterns that are seemingly chaotic, I see patterns” that are “mostly dynamic.” Coherence, for Dr. B, emerges from the ubiquitous nature of dynamism. The specific form of thought she uses to confirm this truth for herself is analogy of imitation or participation. This form of analogy was used in medieval theology to explain that worldly creatures reflected or participated in the qualities of God.⁶ Dr. B proceeds in the same spirit,

⁶ *Medieval Theories of Analogy* (2017). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [online:] <https://plato.stanford.edu>, accessed 6 February 2019.

developing a vision of the cosmos where everything participates in an underlying dynamic reality that can be called both God and reality.

Dr. B's spiritual quest began in catechism class, when she was put in a closet for asking the nuns, "Where is God?" and "What does God look like?" She started to find answers in college, when she discovered the process philosophers and seized on "their concept that God isn't finished, or that reality isn't finished, and that it's continually creating itself. The idea that this enormous power –energy-- underlying everything is still seeking itself, and still evolving itself, to me was very moving." Here the fluidity of analogically related terms is evident. God is in motion, reality is in motion; thus, Reality or God? (Dr. B. does not address the fact that her own tendency to see dynamism may be itself producing what she sees.) The alignment is so close the difference appears to collapse, and Dr. B is entirely comfortable anthropomorphizing "reality" as an entity engaged in self-directed dynamic action. Again, this is permitted given the fluidity analogy allows across the "∴". Dr. B exploits an additional possibility by elaborating on her understanding of dynamism:

[T]here are very powerful elements of structure [in nature], and whether one wants to call that structure 'thought' or 'consciousness' – I think that can be debated (...) But the fact that there is a set of defined processes that lead to the creation of energy, matter, and define the interplay of energy and matter, emptiness and non-emptiness, the duality of what exists (...) to me that is a form of thought.

Once she establishes dynamism as a form of consciousness expressed through fundamental physical processes, Dr. B goes on to focus on specific processes that she can use to integrate other phenomenon into her cosmic vision. Here she connects the living world by identifying dynamism as unfinished process and self-creating process:

We evolve as individuals. All species evolve as individuals. And it quite beautifully explained as well the quite beautiful process of evolution of life. To me it's shocking how some of the religious thinkers discount the evolution of life as a reality, but to me it's completely aligned with what I think God would be like: the sense of discovery and progressing or exploring.

By manifesting a version of dynamic process, the living world "imitates" or "participates" in the fundamental nature of God/reality (which is obviously closely aligned with the scientist's impulses to discovery). Dr. B next focuses on dynamism in the behavior of electrons to draw the human world into this coherent universe.

If we do envision the whole universe as a single unity, we have to embrace again that actions that are negative, cruel, intended to be destructive, are part of that same paradigm. And I think the question is, Why? (...) [P]erhaps it has simply to do with maintaining a balance, if you will, (...) because it's true at the level of matter. You know, we have electrons and anti-electrons, right? You have forces that are in this direction [gesturing in one direction] and forces that are in that direction [gesturing in the opposite direction]. So at the very material level, (...) that aspect of reality exists. In fact, it is fascinating that (...) the electron and non-electron, no matter where they are in the universe, will

resonate with each other. I mean, that to me is so amazing (...) That concept can explain or at least inform a model for why in human behavior both extremes are possible (...) If one considers that both extremes are possible (...) then the concept of free will, free will makes total sense (...). You choose how you will express your own being (...). That concept likely is what led as well to the iconic legend, if you will, (...) Adam and Eve (...) the same concept exists in, in many cultures – how there was a separation, and one part of humanity went this way and another part of humanity went this way.

Analogy of participation enables Dr. B to propose a type of general theory of dynamism, one that even accounts for why religious narratives take the form they do: they reflect traces of scientific and philosophical truth. As in the case of Dr. A, this vision is more than intellectual:

It is more than a mere idea. It somehow resonates with your emotional core and it also connects with your intellectual core [gesturing]. And I think that this sort of sense of elation or belonging – I call it almost like your soul is singing, or talking and saying, ‘Hey, pay attention.’ So yes, I would call it a spiritual experience. It has elements of sensory pleasure, but it really is – at a much higher level (...). Your chakras are all aligned. Your third eye opened.

The singing soul is the measure of how the flexibility of analogy serves this narrator in “making sense.” It enables her to construct a highly interconnected, aesthetically pleasing, and emotionally resonant universe that is also logically consistent with her scientific identity.

Case Three: Analogy, Coherence, and Resolving a Spiritual Crisis

Like Dr. A, the third narrator organizes his stories around an analogical framework. Dr. C, however, is a spatializing thinker (“I see things from a 20,000-foot view”) and systematically uses visual models for his clinical, administrative, and mentoring relationships. In addition, like Dr. B, he uses analogical reasoning sequentially as a form of reasoning or argumentation, though for the purpose of addressing a spiritual crisis. Dr. C was raised Jewish and flatly states, “I don’t consider myself a religious person in any way.” However, he felt compelled to contemplate his relationship with God when he was diagnosed with cancer. The life disruption raised questions: how do I understand this; how do I tell this story; how do I make sense of this disruption in my life and thinking. In other words, Dr. C entered a phase of meaning-making and exploratory narrative processing (McAdams 2013, p. 234). He relies on analogical reasoning to resolve these questions, indicating how, in narrative, analogy can function as a method of “problem solving since (...) problem solving generally involves the recognition of a developing or repeating pattern and the carrying out of actions to obtain desired results based on one’s understanding of the pattern” (West 1991, p. 22).

The following story about the doctor-patient relationship introduces the model that Dr. C will rely on to resolve his crisis.

When I was training, there was a lot of discussion about the doctor, the patient, and the illness. There was a psychiatrist⁷ who was driving the discussion (...) and his description was that the doctor was over here [gestures in one direction], the patient was over here [gestures in another direction], and the illness was over here [gestures in a third direction], and that these three poles are interacting in different ways (...). In oncology, I perceive that this is not the way the chairs line up. In oncology, the doctor is over here [gestures in one direction], the patient is over here [gestures in the same direction], and the illness is over here [gestures in the opposite direction], which is to say the doctor and patient are on the same side.

With his gestures, Dr. C demonstrates that the models he envisions are very real to him. Indeed, he uses them almost as a theatrical prop to dramatize the words he uses to express his clinical values: committed and close to the patient, positioned to confront a threat. He intensifies the drama by envisioning the (internal) threat of cancer as an entity looming “over there” and raises the stakes in the next explanation:

The disease is so overwhelming that it's very clear the patient is in mortal danger. The patient understands it, the family understands it, and you understand it, and you are there to help. And there isn't this, 'Well, if I don't like his advice, I'm going to do that, or maybe I'll try this (...)' All these things fall by the wayside. There is death over there [gesturing], and over here we've got me, the patient, and you, the doctor, and that's all we've got.

It's significant that Dr. C shifts the pronouns in this piece of the narrative. When he links himself with the patient and the listener with the doctor, he foreshadows his next narrative move, where he will talk about his own experience with cancer.

I was unhinged. I could not quite find something to grab onto, and the metaphor for me was to think of a boat on calm waters. There is a storm out there, and you don't know if it's coming your way or not, and you have a good boat, but if it comes your way, you don't know if you're a good enough sailor and your boat is good enough to get through it. Because in really, really bad storms even great sailors go down (...). That's the metaphor (...) and I thought about it a lot, and it led me in two directions. The first direction was I can't control the storm (...). But I can control the boat. I'm going to focus on the boat and not the storm (...). That is to say, I have to focus on the things that I can control, that I can affect. I can affect my physical well-being. I can affect the doctors that I choose. I can affect my emotional well-being.

This narrative puts analogical problem solving into action. Dr. C's metaphor is clearly a version of his three-position model in nautical disguise, though it's equally clear he does not recognize this consistency in his thinking. Rather, Dr. C implicitly uses analogy as an organizing pattern to make sense of cancer's disruptive force, redefining the terms in the underlying analogy: [disease : me-as-patient and health parameters I control :: Impending storm : the sailor and what's “in the boat”]. The utility of this strategy comes clear as he continues.

7 Dr. C refers here to Michael Balint, MD, in whose name Balint Groups were founded.

So I took chemotherapy, and (...). I was thinking about this boat, and I asked myself the question (...). You've got the boat, the storm, the sailor. It popped into my mind for another reason—where is God in this thing? (...). [I]t was not a question I had asked myself prior to my illness. I just developed it. I didn't ask myself the question until I had finished chemotherapy and wanted to know where was God in that crazy metaphor (...). I have a really clear view in my mind where God is. So in this picture that I just described, God is in the boat with me.

It's tempting to say that Dr. C's analogy was waiting for God. All he needed to do was extend his pattern and brings his cancer experience and spiritual crisis into coherence with the oncologist/patient relationship. God is on his side, just as he is on his patient's side when he takes the role of oncologist. However, Dr. C is not finished. This answer may have satisfied the patient in him, but as a clinician and scientist Dr. C requires more. In the passage below, his model enables him to create coherence once again between these two roles. Dr. C explains that while he was taking chemotherapy, he discovered philosopher Franz Rosenzweig's book, *Understanding the Sick and the Healthy*.

It influences a lot how I think about illness. The main character in this book is a philosopher. He wakes up one morning with philosophical paralysis...and his family arranges for him to be taken to the sanatorium. The sanatorium lies between three mountains, and the treatment is that every day they take the patient up to the peak of one of the mountains.... Whatever mountain you go up, there is a place on that mountain where you can see all three peaks, and when you can get yourself on your own strength to the place where you can see all three peaks, you're cured, and you can go home.

Given his spatializing habits, it's not surprising that Dr. C seizes on the vista of three mountains. He goes on to decode it:

Rosenzweig is telling us that to be healthy, you must be able to see man, God, and the world in a single view. I take that to mean you have to have a working construct of man, God, and the world. Now, I don't much care what your working construct is. It could be there is no God (...). When you face serious illness, you have to have in your mind a construct. Maybe your construct is there is no God, and everything that happens is random. That's okay. Maybe your construct is God is everywhere, and whatever happens is God's will, and it will be explained to me when I reach the gates of heaven. That's okay. Maybe, as it is for most of us, there is something in between those (...). I already told you what my construct is, because this is just another way of asking the same question of, Where is God in the boat?

Again, analogical thought enables this narrator to organize a difficult situation in spatial terms so he can make sense out of it. His three-position model first sketched the oncologist-patient relationship, then positions him in relationship to God. It then enables him to gain critical distance on his personal experience. By bringing his spiritual experience as a patient into coherence with his role as a scientist and clinician, he abstracts a spiritual model – or a “prescription” to develop one – for anyone who faces a illness. The process served Dr. C well:

I'm getting sicker and sicker, and I can remember saying to my doctor that day, 'Listen, between today and tomorrow if things go as badly as they did between yesterday and today, I'm going to be dead (...)' I said to myself, 'I am going to be better tomorrow because I'm going to be getting better, or I'm going home to God, and that's going to be better.' I don't feel that way today. I'm not in that place today. But that day, at that moment, I desperately needed to understand my relationship with God. I don't consider myself a religious person in any way particularly, but I'm a theist, and I understand my relationship to God, and I understand where God is in the picture. And so it occurred to me after I got better that the two years between chemotherapy and this incredible episode where I had been reading religion and thinking about God, that was time well spent.

Positive narrative resolution is the goal of any effort to process life experience (McAdams 2013, p. 234). Dr. C achieves a satisfactory resolution to his cancer story, at least temporarily, by using his own analogical models to organize his experience, his story, and his conclusions. Though he subsequently moved beyond that place, Dr. C preserves the "prescription" he can share as a clinician with patients and others, preserving his identity and a trace of that spiritual questing.

Spiritual-But-Not-Religious Scientists in a Social Environment

The unique versions of spirituality these narrators have developed demonstrate the creative independence that has inspired researchers to refer to SNR scientists as "pioneering spirits" and "spiritual entrepreneurs" (Flanagan 2007, p. 9; Ecklund 2010, p. 54). What they have in common, however, is that each exploits analogical thinking to generate a coherent and *functional* framework that aligns spiritual questing with science. These frameworks are functional in that they enable the creation of meaning and new conclusions, support spiritual problem-solving, and legitimize a wide range of emotions, aesthetic responses, and even physical experiences. Moving beyond these three specific cases, further work is clearly needed to understand the range of ways that physician-researchers use analogy and other coherence-building thought structures to make sense of their science, spiritual impulses, and purpose.

In addition, it will be important to examine how these coherent, functional systems influence not only the thoughts and feelings of SNR physician-researchers, but their actions. As physicians, these narrators are imbedded in a unique practice environment when considered from the perspective of coherence. Clinical ethicist Richard Zaner points out that, "clinical medicine is premised on conscientious, competent, and scrupulous care for distressed or damaged persons," and this "concern for healing, restoring, or merely comforting (...) rests on a fundamental moral resolve at the heart of the therapeutic theme" (1988, p. 93). Said differently, medicine is based on an intrinsic coherence where scientific values interlink with questions about human relationships, right action, and the purposeful application of scientific knowledge and technological interventions.

While physician-researchers bring the convictions of scientists into medicine, emotion also entwines with intellect in this scenario of "moral resolve." Drs. A, B, and C seek meaning, feel deeply, and their scientific visions of natural order are far

from abstract and cold. The worlds they envision are complex, alive, and warmed by profoundly human concerns. Further work will reveal the array of strategies that such narrators employ to define themselves and their spiritual experiences in terms of vocation, relationality, and care for others.

References

- Adler J.M., Waters Th.E.A., Poh J.S.S. (2019). The Nature of Narrative Coherence: An Empirical Approach. *Journal of Research in Personality* 74 (2018), p. 30–34.
- Bach Th. (2012). Analogical Cognition: Applications in Epistemology and the Philosophy of Mind and Language. *Philosophy Compass* 7 (5), p. 348–360.
- Black M. (1962). *Models and Metaphor: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Brandt Ch. (2005). Genetic Code, Text, and Scripture: Metaphors and Narration in German Molecular Biology. *Science in Context* 18 (4), p. 629–648.
- Brentano F. (1973). *On the Several Senses of Being in Aristotle*, trans. Rolf G. Berkeley: University of California Press.
- Burrell D. (1973). *Analogy and Philosophical Language*. New Haven: Yale University Press.
- Carrette J.R., King R. (2005). *Selling Spirituality: the Silent Takeover of Religion*. New York: Routledge.
- Clark W.R. (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Crowe Ch. (2015). Burnout and self-care considerations for oncology professionals. *Journal of Pain Management* 8(3), p. 191–195.
- De Man P. (1978). The Epistemology of Metaphor. *Critical Inquiry* 5 (1), p. 13–30.
- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Ecklund E.H. (2010). *Science versus Religion: What Scientists Really Think*. New York: Oxford University Press.
- Ecklund E.H., Gadge W., Gage E., Catlin E. (2007). The Religious and Spiritual Beliefs and Practices of Academic Pediatric Oncologists in the United States. *Journal of Pediatric Hematology Oncology* 29 (11), p. 736–742.
- Flanagan K., Jupp, P.C. (2007). *A Sociology of Spirituality*. Bodmin, Cornwall: MPG Books Ltd.
- Genette G. (1982). *Rhetoric Restrained*. Figures of Literary Discourse, trans. Sheridan A. New York: Columbia University Press, p. 103–126.
- Hyvärinen M., Hydén L.-C., Saarenheimo M., Tamboukou M. (eds.) (2010). *Beyond Narrative Coherence*. Amsterdam, Netherlands: John Benjamin Publishing Company.
- Jain M. K., Cheung V.G., Utz P. G., Kobilka B.K., Yamada T., Lefkowitz R. (2019). Saving the Endangered Physician-Scientist – A Plan for Accelerating Medical Breakthroughs. *New England Journal of Medicine* 381, p. 399–402.
- Jankowski P. J. (2011). Story Formed Identity and Spirituality in Psychological and Theological Dialogue. *International Journal for Dialogical Science* 5 (1), p. 43–69.
- Keller E.F. (2002). *Making Sense of Life: Explaining Biological Development with Models, Metaphors, and Machines*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

- The Making Cancer History Voices Oral History Collection*. Historical Resources Center. Houston, Texas: MD Anderson Cancer Center, [online:] <http://mdanderson.libguides.com/HRC/OHP>, access 4.06.2017.
- McAdams J.P. (2006). The Problem of Narrative Coherence. *Journal of Constructivist Psychology* 19 (2), p. 109–125.
- McAdams J.P., McLean K.C. (2013). Narrative Identity. *Current Directions in Psychological Science* 22 (3), p. 233–238.
- McLachlan J.C. (1999). The use of models and metaphors in developmental biology. *Endeavour* 23 (2), p. 51–55.
- Pérelman Ch. (1958). *Éléments d'une théorie de l'argumentation*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles.
- Popp-Baier U. (2014). *Religious Construction of Coherence in Life Narratives*. Narrative Matters 2014: Narrative Knowledge/Recit et Savoir. Paris, France. HAL Id: hal-01088442.
- Ramondetta L.M., Sun C., Surbone A., Olver I., Ripamonti C., Konishi T., Babider L., Johnson J. (2013). Surprising Results Regarding MASCC Members' Beliefs about Spiritual Care. *Support Care Cancer* 21, p. 2991–2998.
- Rogińska M. (2016). Science, Religion, and the Meaning of Life and the Universe: 'Amalgam' Narratives of Polish Natural Scientists. *Zygon* 51 (4), p. 904–924.
- Rosolowski T., Garza J.J. (2016). Post-Processing the MD Anderson Oral History Project: A Multi-disciplinary Approach to Streamlining, Efficiency, and Maximum Content Mapping. *Journal of Digital Media Management* 4 (2), p. 137–151.
- Ruffington J. K. (2012). Spiritual Identity and Narrative: Fragmentation, Coherence, and Transformation. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 12 (1), p. 63–74.
- Salmoirago-Blotcher E., Fitchett G., Leung K. (2015). Can Religion/Spirituality Prevent Burnout Among Emergency Department Physicians? *Annals of Behavioral Medicine* 49: S206–S206.
- Sbalchiero S., Tuzzi A. (2016). Scientists' Spirituality in Scientists' Words: Assessing and Enriching the Results of a Qualitative Analysis of In-depth Interviews by Means of Quantitative Approaches. *Quality and Quantity* 50 (3), p. 1333–1348.
- Shepherd A.M., Schnitker, S.S., Leffel G.M., Oakes Mueller R.A., Curlin F. A., Yoon J.D., Greenway T. (2017). Developing the Good Physician: Spirituality Affects the Development of Virtues and Moral Intuitions in Medical Students. *The Journal of Positive Psychology* 13 (2), p. 143–154.
- Stanczak G., Miller D.E. (2002). *Engaged Spirituality: Spirituality and Social Transformation in Mainstream American Religious Traditions*. Los Angeles: Center for Religion and Civic Culture, University of Southern California.
- West Th. G. (1991). *In the Mind's Eye: Visual Thinkers, Gifted People with Learning Difficulties, Computer Images, and the Ironies of Creativity*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Zaner, Richard M. (1988). *Ethics and the Clinical Encounter*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Making Sense with Analogy: Coherence Building in Spiritual Narratives of Physician-Researchers

Abstract

Several forms of coherence are seen as essential for a successful life narrative that supports identity: linguistic, chronological, sequential, and coherent resolution. Spiritual-but-not-religious scientists require an additional form of coherence as they construct their spiritual identities: coherence understood as alignments that link scientific knowledge and values meaningfully with extra-scientific realms. This essay examines the role of analogical thought in generating coherence. Analogy is a fundamental mechanism of thought that generates relationships and extends models of organization from one arena of knowledge or experience to another. This essay presents narrative examples from three spiritual-but-not-religious physician-researchers who use different strategies of analogical thinking to resolve questions about the nature of god.

Keywords: life narrative, spirituality, coherence, physicians

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 12 (2020), vol. 1, p. 190–202

ISSN 2081–6642

DOI 10.24917/20816642.12.1.11

OPINIE, RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Włodimir Wołkowski

Narodowa Akademia Nauk Ukrainy

Religia, sekularność, sekularyzm. Publikacje José Casanovy na Ukrainie

Recenzja książek: Хо́се Казанова (2017). *По той бік секуляризації. Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби* (пер. з англ. Олексія Панича). Київ: Дух і літера; Хо́се Казанова (2019). *Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація* (пер. з англ. Романа Скакуна). Львів: УКУ

Najnowsze wydania José Casanovy w języku ukraińskim spotkały się z dużym odzewem ukraińskich środowisk intelektualnych. Pierwsze z nich ukazało się w 2017 roku nakładem wydawnictwa *Duch i Litera* (Kijów), jednego z czołowych ukraińskich ośrodków intelektualnych i wydawniczych. Drugie wydanie zostało przygotowane w 2019 roku przez Międzynarodowy Instytut Etyki i Problemów Współczesności (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Lwów), członkiem którego jest sam José Casanova, przy wsparciu także kilku innych instytucji akademickich. Publikacje wywołały obszerną dyskusję na temat sytuacji religijnej i sekularyzacji na Ukrainie, w Polsce i ogólnie w Europie Środkowo-Wschodniej, dyskusję szczególnie aktualną w kontekście dramatycznych wydarzeń politycznych na Ukrainie. Podczas gdy postać Casanovy nie wymaga przedstawienia polskiemu czytelnikowi, może go zainteresować recepcja tekstów niejednokrotnie powołującego się na przykład Polski socjologa amerykańskiego na sąsiedzkiej Ukrainie. Odbiór ten jest diagnostyczny i dotyczy wspólnego losu religii w Polsce i na Ukrainie, największych państwach Europy Środkowo-Wschodniej, w epoce nowoczesnej¹.

Obie opublikowane książki stanowią zbiory artykułów z różnych lat, omawiające podstawowe idee Casanovy. Pierwsza, *По той бік секуляризації* (2017), zawiera

1 Skupię się przy tym głównie na drugim wydaniu (2019), odwołując się okazjonalnie do pierwszego, którego dokładną analizę opublikowałem tutaj: В. Волковський. Чому ми боїмося релігії у політиці? Хо́се Казанова. По той бік секуляризації. Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби, київ: дух і літера, 2017. – 264 С. *Historians.in.ua*, [online:] <http://www.historians.in.ua/index.php/en/novi-knizhki/2152-volodimir-volkovskij-chomu-mi-bojimosya-religiji-u-polititsi-khose-kazanova-po-toj-bik-sekulyarizatsiji-religijna-ta-sekulyarna-dinamika-nashoji-globalnoji-dobi-per-z-angl-oleksiya-panicha-kijiv-duk-i-litera-2017-264s>, dostęp 20 czerwca 2020.

przede wszystkim studia teoretyczne nad związkami religii i sekularności, krytykę ideologii sekularyzmu oraz refleksję nad pojęciami „publiczne”, „prywatne”, „sekularne”, „religijne”. Casanova przedstawia w niej swoje idee dotyczące sekularności, sekularyzacji, nowoczesności i rozwoju stosunków między społeczeństwem a państwem w Europie i świecie. Kolejny blok artykułów poświęcony jest szczegółowej analizie polityki religijnej w USA i Europie, zwłaszcza miejscu religii w świecie zglobalizowanym, osobliwościom sekularyzacji amerykańskiej, zawiera też artykuł o Euromajdanie ukraińskim i wyjątkowej, według Casanovy, ukraińskiej sytuacji religijnej.

Drugą książkę, *Релігія в сучасному світі* (2019), również otwiera refleksja teoretyczno-metodologiczna, po której czytelnikowi zaproponowana jest analiza porównawczo-historyczna sytuacji religijnej w Stanach Zjednoczonych, Europie, Polsce i na świecie. Autor omawia następnie rozmaite zagadnienia dotyczące relacji między religią a nowoczesnym społeczeństwem sekularnym (takie jak np. Aggiornamento w Kościele katolickim, problematyka migrantów czy też kwestia gender i seksualności). Tom zawiera także artykuł teologiczno-filozoficzny na temat ewolucji człowieka, „Nowego Ateizmu” oraz debaty między kreacjonizmem i ewolucjonizmem w perspektywie socjologii religii.

Książka precyzuje niektóre zagadnienia poruszane w wydaniu z 2017 roku. W pierwszej części autor krótko definiuje swoje podstawowe rozróżnienia na prywatne i publiczne w odniesieniu do religii oraz formułuje trzy odrębne pojęcia sekularnego, sekularyzacji i sekularyzmów. W drugiej przeprowadza analizę porównawczą procesów sekularyzacji i modernizacji w różnych częściach planety (USA, Europa, Polska, świat niezachodni), konstruuje swoją filozofię historii i odnosząc ją do sekularyzmu². Dyskusja wokół sekularyzacji dotyczy tutaj dwóch głównych zagadnień: czy religia jest sprawą prywatną i czy publiczną? czy świeckość jest tożsama z nowoczesnością, zaś sekularyzacja z modernizacją?

Od odpowiedzi na te dwa pytania zależy odpowiedź na kolejne: czy i jak można tolerować religię w polityce, to znaczy w sferze publicznej, gdzie toczy się dyskusja i ma miejsce współpraca między wolnymi i równymi obywatelami wokół zagadnienia władzy politycznej?

2 Nazwy artykułów w językach ukraińskim i angielskim: Релігійна ситуація в Європі (*The Religious Situation in Europe*, 2009); Релігійна ситуація у США: 175 років після Токвіля (*The Religious Situation in the United States*, 2011); Релігія і динаміка свободи: Польща, Європа, світ (*Religion and the Dynamics of Freedom*, 2009); Імміграція і новий релігійний плюралізм (*Immigration and the New Religious Pluralism*, 2007); Громадянське суспільство і релігія: ретроспективні міркування про католицизм і проспективні – про іслам (*Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, 2001); Глобалізація католицизму і повернення до «Вселенської» церкви (*Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church*, 1997); Єзуїти в перспективі глобалізації і глобалізація в перспективі єзуїтів (*The Jesuits through the Prism of Globalization, the Globalization through the Jesuit Prism*, 2016).

Religia – sprawą prywatną czy publiczną?

Casanova zauważa, że nikt dzisiaj nie neguje zasadniczej odrębności Kościoła i państwa, niewielu też popiera ideę Kościoła państwowego. Chodzi raczej o strukturę „muru demarkacyjnego” pomiędzy państwem a Kościołem oraz stopnia jego przenikalności, a także tego, jakie formy religii można dopuścić do sfery publicznej (2019, s. 12³).

Socjolog wyróżnia trzy poziomy analizy związków między religią a polityką (według Hugh Hecla) (s. 31):

1) behawioralny – bezpośredni lub zapośredniczony wpływ, jaki prywatna religia może wywierać na publiczny wybór i publiczne stanowisko poszczególnych wierzących;

2) instytucjonalny – formy, w których zorganizowane religie i grupy religijne mogą uczestniczyć w walce na arenie politycznej w celu promowania swoich interesów materialnych i ideowych;

3) filozoficzny – punkty przecięcia religii i polityki, związane z ideami i modelami myślowymi, które mają wpływ na fundamentalny układ życia publicznego.

Te trzy poziomy odpowiadają wymiarom dyskusji współczesnych. Mimo niektórych kontrowersyjnych tematów (hidżaby, procesje religijne itd.), nie toczą się one przeważnie wokół kultury lub rytuałów, lecz wokół polityki i edukacji. Analizując poziom polityczny, Casanova wyróżnia trzy typy religii publicznych, zgodnie z trzema płaszczyznami ładu społecznego – tzn. trzema modusami publiczności religii:

1) państwo – oficjalnie uznane Kościoły państwowe;

2) społeczeństwo polityczne – mobilizacja zasobów do walki politycznej przez partie, ruchy obywatelskie i grupy lobbingowe (s. 21);

3) społeczeństwo obywatelskie – udział w otwartych publicznych dyskusjach na temat *res publica*: spraw społecznych, spraw obywatelskich, polityki publicznej i w ogóle dobra wspólnego (s. 11).

Niektóre kraje odrzucają modusy (1) i (2), ale akceptują prawo osób i społeczności o poglądach religijnych do uczestnictwa w dyskusjach publicznych. Inne – szczególnie francuski model *laïcité* – kategorycznie sprzeciwiają się wszystkim trzem modusom. Mniejszość popiera modus (1), który, podobnie jak modus (2), został zdyskredytowany w ciągu historii europejskiej.

Bliższe spojrzenie na trzy modusy jest punktem wyjścia dla dyskusji na temat praw człowieka i podstawowych zasad społeczeństwa nowoczesnego.

Sekularne, sekularności, sekularyzmy

Casanova stworzył system rozróżnień analitycznych, które rozświetlają znaczenie pojęć stosowanych w świadomości masowej bezkrytycznie, jako *cliché*. Jest to

³ Dalej wszystkie odwołania w nawiasach dotyczą wydania *Релігія в сучасному світі* (2019)

wielka zasługa Casanovy, który, wraz z Charlesem Taylorem i Jürgenem Habermasem, przyczynił się do krytyki ideologicznie zabarwionego konceptu „sekularność” oraz pochodnych. Casanova krytykuje i uzupełnia Taylora i Habermasa: od pierwszego przejmuje ideę „immanent frame”, od Habermasa kategorie „postsekularnego” i „sekularyzmu”. Jednak osobliwością Casanovy jako socjologa jest uwaga do etymologii pojęć i historii idei, pragnienie opisać fenomenologiczną treść pojęcia oraz historię transformacji tej treści. Casanova nazywa swoje podejście „porównawczo-historycznym”. Takie analityczno-filozoficzne, porównawczo-historyczne i hermeneutyczne podejście jest szczególnie przydatne w badaniu silnie zideologizowanych pojęć, takich jak „świecki” i „sekularny”.

Casanova rozróżnia pomiędzy następującymi terminami: a) „sekularne” – centralna nowoczesna kategoria epistemologiczna; b) „sekularyzacja” – analityczna konceptualizacja nowoczesnych procesów globalno-historycznych; c) „sekularyzm” – światopogląd i ideologia (s. 51).

„Sekularne” to słowo, pojęcie i idea sformułowane w kontekście tradycji zachodnio-chrześcijańskiej. Chociaż jest to główna kategoria nowoczesnej filozofii i polityki, jest ono nad wyraz partykularne z punktu widzenia historycznego, a zatem i globalno-politycznego. Casanova odwołuje się do Talala Asada, stwierdzając, że „sekularne” jest teologiczną kategorią chrześcijaństwa zachodniego, zaś „religijne” produktem zachodniej świeckiej nowoczesności (s. 63). Oznacza to, że używając słowa „religia”, legitymizujemy w ten sposób dyskurs operujący powiązaniem świecki/sekularny. Jest to wniosek niepokojący dla tych, którzy przeciwstawiają się sekularnemu światu, gdyż nie da się użyć słowa „religia” bez uznania tego fundamentalnego rozróżnienia nowoczesnego.

Konceptualna para „sekularne”/„religijne” została sformułowana na początku naszej ery jako *Civitas Dei* (i odnoszący się do niego pierwiastek religijny, duchowy, święty, kościelny) oraz *Civitas terrena* (i odnoszący się do niego pierwiastek doczesny, profaniczny). Na przykład, istnieli „kapłani religijni” i „kapłani świeccy” – pierwsi pozostawili świat, żeby żyć w klasztorze, drudzy pełnili posługę w świecie. Transformacja tego układu wiązała się z przesunięciem granicy między tym co „religijne” a „sekularne”. Mamy do czynienia z dwoma rodzajami dynamiki sekularyzacyjnej: ewangelizacją świata (ruch Kościoła na zewnątrz w celu oświecenia świata) oraz laicyzacją świata (odsunięcie Kościoła na margines, aż do całkowitej eliminacji go z życia publicznego).

Casanova odwołuje się do koncepcji „odejmowania” Taylora: „sekularne” obejmowało stopniowo to, co nie jest „religijne”, by wreszcie zmieścić w sobie wszystko stając się jedyną rzeczywistością – oczywistą i naturalną postawą światopoglądową, *etsi Deus non daretur*, podczas gdy wiara religijna, jak i wszelkie inne ponadempiryczne idee filozoficzne, nie jest domyślna i potrzebuje uzasadnienia.

Casanova rozróżnia pomiędzy trzy odmiany sekularności:

1) *prosta sekularność* (żyjemy w świecie, a nie w klasztorze – to właśnie znaczy być osobą świecką);

2) *samowystarczalna i wyłączna sekularność* (żyjemy, podejmujemy decyzje, działamy tak, jakby Boga nie było, idea Boga nie wpływa na nasze decyzje);

3) *świadomość sekularystyczna* (c. 61)

Casanova poświęca dużo uwagi krytyce sekularyzmu i wydaje się, że zmierza głównie do odróżnienia go od sekularyzacji. Jeśli sekularyzacja jest procesem obiektywnym, sekularyzm jest „projektem ideologicznym”, „epistemologicznym reżimem poznania”, samospełniającym się proroctwem, preskrypcją ideologiczną, która nie opisuje, ale kształtuje rzeczywistość, która istnieje na mocy wiary w nią.

Podstawą ideologii sekularyzmu jest to, co nazwałbym „wielkim równaniem sekularyzmu”: *„świeckość (ateizm) = postęp = nauka/oświecenie = nowoczesność = wolność/równość/braterstwo”* oraz *„religia = regres = wiara/fanatyzm = tradycja = niewolnictwo/wyzysk/przemoc”*. Casanova podkreśla rolę „stadialnej świadomości Oświecenia” (s. 58), mitu, który przekształca „szczególny, charakterystyczny dla zachodniego chrześcijaństwa proces sekularyzacji w uniwersalny teleologiczny proces rozwoju ludzkości od wiary ku niewierze, od prymitywnej, irracjonalnej lub metafizycznej religii ku nowoczesnej racjonalnej postmetafizycznej [naukowo-pozytywnej] świadomości sekularnej” (s. 60). Sekularyzm, jako ideologia, tworzy substancjalną teorię religii, która określa, czym jest religia i w czym się przejawia, wierzy, że istnieje pewna esencja religii i jej wpływu na społeczeństwo (s. 72). Sekularyzm zawsze opiera się na progresywności stadialnej filozofii historii. Podstawową zasadą sekularyzmu jest przekonanie, że *upadek religii wynika z pogłębiania się ludzkiej wiedzy, postępu nauki, „Oświecenia”, które jest powiązane z rozwojem demokracji liberalnej*. Jedną z odmian tego dogmatu stwierdza: *dobrobyt gospodarczy jest odwrotnie proporcjonalny do poziomu religijności społeczeństwa* (s. 117).

Różne sekularyzacje: Europa, USA, Polska, świat

Casanova szczegółowo analizuje różne przypadki, historyczne i dzisiejsze: dyskusje na temat katolicyzmu i judaizmu w USA, debaty o islamie w USA i Europie, historię Polski, przemiany katolicyzmu i niektóre aktualne problemy współczesności. Zauważa potrzebę „poważnej analizy porównawczej (...), aby zbadać wszystkie te rozmaite wzorce sekularyzacji, które istnieją w chrześcijaństwie zachodnioeuropejskim (...), porównać tendencje charakterystyczne dla Europy Zachodniej z innymi tendencjami – niezachodnimi, nieeuropejskimi, niechrześcijańskimi” (s. 99).

Casanova wyróżnia trzy elementy klasycznej teorii sekularyzacji:

- 1) dyferencjacja instytucjonalna (Niklas Luhmann);
- 2) osłabienie praktyk religijnych (Peter Berger, Daniëlle Hervieu-Léger);
- 3) prywatyzacja religii (Thomas Luckmann) (s. 61).

Socjolog poddaje rewizji te elementy, proponując własny model sekularyzacji oparty na trzech postulatach:

- 1) pluralizm – nie było i nie ma jedyne go modelu sekularyzacji;
- 2) indeterminizm – procesy sekularyzacji nie są predeterminowane *a priori*;

3) konkretny partykularyzm – zależność przebiegu i wyników procesu od konkretnych korelacji między Kościołem, państwem i społeczeństwem obywatelskim, a także od dominujących postaw ideologicznych.

Casanova nie uważa europejskiej historii sekularyzacji za podstawowy model modernizacji, konieczny dla każdego społeczeństwa. „Historię trzeba zrekonstruować nie jako uniwersalny proces modernizacji, ale jako specyficzny proces transformacji niektórych społeczeństw chrześcijańskich” (s. 163). Zaczyna od znanego rozróżnienia między europejskim i amerykańskim modelami sekularyzacji.

Sekularyzację europejską Casanova wywodzi ze specyfiki katolickiego rozgraniczenia pomiędzy religijnym a sekularnym oraz wojen religijnych w Europie nowożytnej, które doprowadziły do konfesjonalizacji europejskiej przestrzeni religijnej⁴. Zasada *cuius regio eius religio* zaowocowała represyjną homogenizacją nowożytnych państw oraz prześladowań mniejszości religijnych i etnicznych. Właśnie taka implantacja religii (w formie określonego wyznania) przy pomocy środków represyjnych wywołała potężny opór w postaci walki o wolność religijną oraz przyczyniła się do niewykształcenia się skutecznych form współistnienia rozmaitych wyznań w warunkach wolności religijnej i tolerancji. Przyczyniła się też do postrzegania religii jako zagrożenia dla wolności i, co za tym idzie, do gwałtownej sekularyzacji w formie dekonfesjonalizacji (*deconfessionalization*), realizowanej jako ateizacja [2017, s. 196] i „odkościelnienia” (*Entkirchlichung*) [2017, s. 142].

Natomiast amerykański model sekularyzacji kojarzy religię nie tyle z represyjnym państwem *l'ancien regime*, ile z nowoczesnym społeczeństwem obywatelskim. Casanova nie akceptuje jednak amerykańskiej teorii racjonalnego wyboru Rodney Starka i Williama Simsa Bainbridge’a, która wiąże wzrost lub upadek religii z monopolistycznym statusem religii lub efektywnym pluralizmem religijnym. Na rozwój sytuacji religijnej w społeczeństwie wpływa wiele czynników, a stan rynku religijnego jest tylko jednym z nich. Determinuje dynamikę religijną, według Casanovy, wieloczynnikowa i skomplikowana konstelacja relacji między religią, państwem, narodem a społeczeństwem, relacje różnych religii między sobą, osobliwa historia konkretnego społeczeństwa, zwłaszcza rozwój jego tożsamości, wewnętrzna treść religii, a w szczególności własnych jej rozróżnień między pojęciami: *sakralne/profaniczne, religijne/sekularne, transcendentne/immanentne*. Ale najbardziej decydującym czynnikiem okazuje się triumf ideologii sekularyzmu i jego „wielkiego równania”.

Oczywiście charakter rynku religijnego w społeczeństwie ma pewien związek z procesem sekularyzacji. Jego wpływ nie ma jednak charakteru bezpośredniego,

4 Termin wyznanie (*confession*) dla Casanovy jest ściśle powiązany z regułą *cuius regio, ejus religio*, ideą nierozzerwalnego związku między państwem a kościołem, podczas gdy „denominacja” wskazuje na całkiem inny wzorzec stosunków religii i państwa. Utożsamienie wspólnot religijnej i narodowo-państwowej (o charakterze represyjnym) jest przyczyną walki o zerwanie takiego gwałtownego związku – *confessionalization* wywołuje *deconfessionalization*. Natomiast, polskie „wyznanie” nosi w sobie znaczenie „denominacji”, co, jak przypuszczam, wiąże się z praktyką pluralizmu wyznaniowego w I Rzeczypospolitej.

tylko zapośredniczony – poprzez ideologię sekularystyczną. Ideologia ta łatwiej znajduje drogę ku społeczeństwu, gdzie obecna jest represyjna siła, z którą utożsamia się religię (na przykład w Rosji w okresie rewolucji bolszewickiej 1917 roku, Rosji współczesnej lub w Hiszpanii w latach sześćdziesiątych XX wieku). W takich przypadkach nieodwracalne zmiany polityczne prowadzą do wybuchu sekularyzacyjnego. Natomiast tam, gdzie religia utożsamia się ze społeczeństwem obywatelskim, wolnością, godnością, ruchem oporu, trudniej jest utożsamiać „religię” z konserwatyzmem i reżimem represyjnym. Religia odwołująca się do tradycji i narodu szybciej straci popularność. Religia oparta na wolności i rewolucji ma większe szanse na pozyskanie wiernych.

Globalne tendencje sekularyzacji

Prognoza rozwoju sekularyzacji w konkretnym społeczeństwie związana jest zatem z analizą konstelacji konkretnych czynników. Tym nie mniej Casanova omawia również ogólne tendencje charakteryzujące sytuację religijną na planecie.

1. Nowy globalny sekularny ustrój świata

Nowy globalny ustrój świata opiera się na trzech kluczowych zasadach:

- 1) indywidualna wolność religijna,
- 2) państwo świeckie, które broni wolności religijnej,
- 3) uznanie pluralizmu religijnego za pozytywny przejaw globalnej kondycji człowieka (s. 317).

Głównym podmiotem religii się staje ostatecznie jednostka, człowiek, a nie doktryna, wyznanie czy tradycja. Nawet tradycyjne religie „kolektywistyczne” ulegną „indywidualizowaniu”, staną się przede wszystkim kwestią osobistego wyboru egzystencjalnego, woli, tożsamości, podczas gdy wspólnotowa lojalność i tradycja okażą się drugorzędne. Wybieram wspólnotę, ale to ja ją wybieram.

Taka postawa jest przymiotem globalnego denominacjonalizmu, dlatego Casanova zwraca szczególną uwagę na USA, kraj, któremu „przeznaczono być pierwszym nowym globalnym społeczeństwem, złożonym z przedstawicieli wszystkich religii i cywilizacji, i to w czasach, gdy tożsamości te uzyskują ogromne znaczenie na arenie światowej” (s. 46). Właśnie w Stanach Zjednoczonych powstanie światowy model religijny. Nowy świat będzie pluralistyczny, obejmujący mnogość rodzajów nowoczesności i świeckości oraz mnogość religii. Jest to zła wiadomość dla fundamentalistów, zarówno religijnych, jak i świeckich.

2. Globalizacja

Państwo narodowe jako format nowoczesnego systemu politycznego będzie słabnąć, zaś transnarodowe systemy władzy i komunikacji wzmacniać. W wymiarze politycznym będą to organizacje światowe i regionalne, w gospodarce – korporacje transnarodowe, zaś w obszarze kulturowym i filozoficznym – religie. Religie będą mogły uwolnić się z „kaftanu bezpieczeństwa państw narodowych i przywrócić

sobie wiodącą rolę na arenie światowej”; będą to transnarodowe wspólnoty wyobrażone, a nie terytorialne akторы geopolityczne (s. 246).

Przykładem takiego procesu jest Kościół katolicki, który uparcie sprzeciwiał się państwu narodowym, dziś zaś odzyskał wiele cech swojego średniowiecznego uniwersalizmu. Papież pretenduje na miejsce najwyższego kapłana nowej uniwersalnej religii ludzkości i pierwszego obywatela globalnego społeczeństwa obywatelskiego (s. 255), przyjmując „nieobsadzoną rolę rzecznika całej ludzkości, obrońcy świętej godności osoby ludzkiej, orędownika pokoju oraz bardziej sprawiedliwego podziału pracy i władzy w systemie światowym”, czy też zasady wolności religijnej (s. 270). Takie dobrowolne dystansowanie się katolicyzmu od państwa dało Kościołowi potężny impuls rozwojowy. Casanova często odnosi się w tym kontekście do sukcesu polskiego katolicyzmu w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Podobną sytuację przeżywają obecnie Islam i religie indyjskie, które szukają sposobów na umiędzynarodowienie i wyjście z getta etniczno-cywilizacyjnego.

3. Sfery prywatna i publiczna

Wszystkie tradycyjne rozróżnienia, zagadnienia i dziedziny podlegają dzisiaj dyskusjom, w trakcie których kwestionowane są zasady i normy sfery publicznej. Gdy republika obywatelska staje się bardziej zróżnicowana i rozdrobniona, sfera publiczna, *res publica* gwałtownie się poszerza. Upadek religii obywatelskiej powoduje natomiast, że religia staje się sprawą publiczną (s. 40). Casanova wprowadza kilka rozróżnień między „prywatnym” a „publicznym”, w szczególności liberalne (tylko instytucje władzy są „publiczne”) i republikańskie („publicznie” jest wszystko oprócz życia rodzinnego i osobistego). Sekularyzm uważa za konieczne wypieranie religii z sfery publicznej w prywatną, a jedynym pytaniem dla niego jest pytanie o lokalizację tych granic. W chwili obecnej, według Casanovy, „religie obywatelskie” (w rozumieniu Roberta Bellaha) rozpadły się, gdyż religia została wycofana z aparatu państwowego. Dezintegracja ta jest konsekwencją masowej publicznej krytyki powiązania religii z państwem. Religia stała się kwestią publiczną w republikańskim znaczeniu tego słowa, ponieważ dzisiaj całe społeczeństwo dyskutuje nad zagrożeniem, jakie niesie. Z drugiej strony, rozmaite grupy religijne i powiązane systemy ideologiczne wracają do dyskusji publicznej w ramach własnych wysiłków apologetycznych czy też promując określone systemy wartości (na przykład prawa do noszenia hidżabu czy żądając zakazu aborcji). Innymi słowy, religia, która przestała być państwową, stała się przedmiotem dyskusji w społeczeństwie obywatelskim.

Wyjaśnia to przyczyny takich zjawisk jak deprywatyżacja, powrót religii do przestrzeni publicznej oraz współbrzmie z ideą społeczeństwa postsekularnego. Religia jako pewien światopogląd obywateli tworzy konkretną wizję polityczną i kwestionuje ustalone granice.

4. Migranci i tożsamość Europy

Casanova poświęca wiele artykułów tematowi migracji w kontekście nowego pluralizmu religijnego. Porównuje dyskusje na temat islamu w Stanach Zjednoczonych i Unii Europejskiej z dyskusjami na temat katolicyzmu i judaizmu w USA w latach

1840–1940. Sytuacja z islamem jest jednak szczególna, gdyż staje się on ucieleśnieniem radykalnej „inności”, społecznej, ekonomicznej, rasowej i religijnej. Dlatego wczorajsi wrogowie – liberalne feministki i konserwatywni katolicy, socjaliści i nacjonaliści – jednoczą się przeciwko niemu.

„Antyimigrancki ksenofobiczny natywizm, konserwatywna obrona kultury i cywilizacji chrześcijańskiej, sekularystyczne uprzedzenia antyreligijne, liberalno-feministyczna krytyka muzułmańskiego fundamentalizmu patriarchalnego, strach przed islamistycznymi sieciami terrorystycznymi – wszystko to w Europie łączy się w jeden dyskurs antymuzułmański, który praktycznie uniemożliwia wzajemne dostosowanie się i integrację imigrantów” (s. 112).

Temperatura dyskusji wokół islamu wynika z tego, że islam radykalnie kwestionuje naszą tożsamość europejską, zmusza nas do ponownego zastanowienia się nad bolesnymi pytaniami: Co czyni Europę Europą? Jak i gdzie powinniśmy nakreślić granice – zewnętrzne, terytorialne i wewnętrzne, kulturowe? Kim jesteśmy? Skąd jesteśmy? Jakie jest nasze duchowe i moralne dziedzictwo i gdzie leżą granice naszych tożsamości zbiorowych? Na ile elastyczne wewnątrz i otwarte na zewnątrz powinny być te granice? (s. 108, 113).

Te pytania są tak bolesne także ze względu na to, że współczesna Europa nie od dzisiaj boryka się z problemem własnej tożsamości. Nie chce uznać chrześcijaństwa za jeden z konstytutywnych elementów kulturowej i politycznej tożsamości europejskiej. Casanova nawołuje Europejczyków do pojednania: obok osiągniętej już zgody protestantów z katolikami oraz pogodzenia się między sobą konfliktujących państw narodowych w Europie powinno nastąpić i trzecie pojednanie. Kres należy położyć dawnym walkom wokół Oświecenia, religii i sekularyzmu.

Wydaje się jednak, że nawet mała wzmianka na temat chrześcijaństwa boleśnie rani świecką tożsamość wielu Europejczyków. Tworzy to fatalny paradoks. Ostra reakcja na religię – aż do zakazu publicznego odwoływania się do chrześcijaństwa – przeczy „usprawiedliwiającym siebie twierdzeniom sekularyzmu, że tylko świecka neutralność może zagwarantować indywidualne wolności i pluralizm kulturowy” (s. 114). Co więcej, podcina samą tożsamość Europy, której nie da się zbudować wyłącznie na starożytności i Oświeceniu. Połączone w Unii Europejskiej kraje powinny zintegrować w swojej tożsamości tysiącletnią historię Europy. „Aby zagwarantować wszystkim dostęp do europejskiej sfery publicznej i zapewnić niezakłóconą komunikację, Unia Europejska musi stać się przestrzenią nie tylko postchrześcijańską, ale także postsekularną” (s. 114).

Analizując świat islamu, Casanova podważa stereotyp jego „tradycjonalizmu”. Wskazuje, że „islamizm jest bliższy współczesnym ideologiom niż tradycyjnym islamskim doktrynom teologicznym” (s. 226). Dzieli się ciekawą obserwacją, która jest zaskakująco zbieżna z opinią ukraińskiego myśliciela politycznego Mychajła Drahomanowa, jaką wyraził jeszcze 130 lat temu⁵. Nowoczesna świadomość seku-

⁵ Пор.: М. Драгоманов. *Борьба за духовную власть и свободу совести в XVI-XVII ст.*, в: М. Драгоманов. *Вибране*. Київ: Либідь, 1991, с. 84–174

larystyczna, która powstała jako myśl oświeceniowa, francuska *laïcité*, różne formy sekularyzacji w różnych krajach europejskich, nie tylko nie jest tolerancyjna i neutralna wobec religii, ale nawet nie kryje swej prawdziwie represyjnej postawy wobec niej. Może to się wyrażać w istnieniu „kościół narodowych”, w mniej lub bardziej represyjnej kontroli państwa nad życiem religijnym (poprzez rozmaite instancje pozwalające i zakazujące) lub w agresywnym wypieraniu religii z publicznej przestrzeni politycznej (w istocie, uniemożliwiającym całym grupom obywateli promocji własnej wizji politycznej z powodu przekonań światopoglądowych). Pod tym względem polityka różnych religii względem siebie nawzajem podczas wojen religijnych i współczesna świecka polityka względem religii niewiele się różnią (s. 98–100).

Dyskusja o prawach człowieka: czy osoba religijna może wyrażać swoje poglądy w polityce?

Samo sformułowanie „grupy religijne” czy „osoby religijne” brzmi w sposób nieco dyskryminujący. Jeśli odrzucamy stygmatyzujące etykiety w odniesieniu do „gejów” lub „inwalidów”, to dlaczego wciąż piętnujemy ludzi o poglądach, które klasyfikujemy jako „religijne”? Religia wyznacza moje sympatie elektoralne i wpływa na moje decyzje polityczne – czy mam prawo to manifestować? Czy muszę odrzucić swoje przekonania religijne, kiedy działam w przestrzeni publicznej? Jeśli jestem pełnoprawnym obywatelem, który bierze udział we wspólnym życiu politycznym, to kto ma ustalać, jakie poglądy mogę manifestować? Co z wolnością sumienia i zakazem prześladowań za poglądy polityczne?

Poglądy religijne są odpowiedzią na pytania o istnienie rzeczywistości świętej (czy jest Bóg? jaki On/Ona/Ono jest? kim jestem ja, kim jest człowiek, kim są inne istoty i cały świat w perspektywie tej odpowiedzi?), która ma konsekwencje moralne, psychologiczne, społeczne i polityczne. Niektóre opinie odnośnie do (nie)istnienia tego co święte (sakralne, transcendentne) ukorzone są w określonej filozofii politycznej i moralnej, a zatem w ideologii i polityce. Ale w podobny sposób także inne poglądy polityczne są zakorzone w określonej filozofii, z jej metafizyką, gno-seologią i ontologią, i są równie „nienaukowe”, niefalsyfikowalne i preskryptywne. Czym poglądy religijne są zatem gorsze od nacjonalistycznych lub socjalistycznych, liberalnych lub konserwatywnych? Czym zorganizowana grupa ludzi, zjednoczona przez wspólną ideologię i hierarchię, która jest zwana religią i Kościołem, straszniejsza jest od grupy zwanej „partią polityczną” lub „organizacją społeczną”? Czy istnieją między nimi esencjalne odmienności oprócz rozgraniczeń natury nominalistycznej oraz utartych (o czym pisze Casanova) stereotypów? Czy chodzi o zwyczajny stereotypowy strach przed „religią”, który wystarcza, by subiektywnie i woluntarystycznie wykluczyć grupę ludzi, zbiór organizacji, idei, wartości?

Zamiast podsumowania: Ukraina, Polska i przyszłość religii

Już w pierwszej książce Casanova zauważa, że „Ukraina tym się różni od takich swoich sąsiadów, jak Federacja Rosyjska czy Rumunia, (...), że na Ukrainie odrodzeniu religijnemu towarzyszy wyjątkowy rozwój pluralizmu religijnego (...) od końca 1980-ch (...) powstawał tutaj najbardziej różnorodny, pluralistyczny i konkurencyjny (...) system religijny w Europie kontynentalnej (...) Ukraina jest jedynym krajem w Europie, który odszedł od europejskiego modelu kościoła narodowego (lub dwóch kościołów narodowych) i mniejszości religijnych lub «sekt» i zbliżył się do amerykańskiego «modelu religijnego»” (2017, s. 9–10).

Podczas kilku wizyt na Ukrainie Casanova wygłosił wykłady na wielu uniwersytetach, spotkał się osobiście z głową Prawosławnego Kościoła Ukrainy (PKU), zaś jego wystąpienia wywołały wielki odzew w środowiskach intelektualnych (lista odniesień do różnych publikacji online z wywiadami i tłumaczeniami Casanovy zajęła by kilka stron). Większość ukraińskich badaczy, zwłaszcza religioznawców, zgadza się co do tego, że koncepcja Casanovy bardzo dobrze opisuje sytuację na Ukrainie, szczególnie w kontekście przyznania jej tomosu i powołania do życia Prawosławnego Kościoła Ukrainy. Idee Casanovy zostały przyjęte z entuzjazmem przez autorów (takich jak Wiktor Jeleński, Mychajło Czerenkow, Anatolij Denysenko, Oleg Kyselov oraz innych religioznawców i teologów), którzy krytykują opartą na sekularyzmie koncepcję sekularyzacji. Książki Casanovy polecano na Lwowskich targach książki i Międzynarodowym Festiwalu Literackim *BookForum-2019*. Spotkania z socjologiem stały się przykładem komunikacji międzywyznaniowej, która przekracza granice – wydarzenia były organizowane zarówno przez katolików, jak i prawosławnych, także wśród uczestników byli katolicy, prawosławni czy ateści. Zarazem w ostatnim czasie pojawiły się i krytyczne uwagi, w szczególności na temat praktycznych implikacji idei Casanovy oraz jego prognoz: czy są one deskryptywne i naukowe, czy też raczej preskryptywne, polityczne?

Społeczeństwo ukraińskie nie miało i nadal nie ma kościoła państwowego, między innymi dlatego, że nie miało swojej państwowości. Ukraina jednak ma precedens, który sytuuje się w bezpośredniej bliskości do sytuacji polskiego katolicyzmu w Polsce Ludowej. Chodzi o Kościół grekokatolicki, który w swoim czasie stał się bastionem tożsamości narodowej i oporu przeciwko okupacji. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku na Ukrainie utworzono rynek religijny składający się z trzech prawosławnych i dwóch katolickich Kościołów, przy obecności potężnych protestanckich mniejszości oraz rdzennych mniejszości islamskiej i żydowskiej. Nawet stworzenie Prawosławnego Kościoła Ukrainy, mimo wszystkich obaw, że stanie się on Kościołem państwowym, nie zmieniło sytuacji. Ogólny system, gdzie ukraińskie Kościoły katolickie, ukraiński Kościół prawosławny oraz rosyjski Kościół prawosławny równoważą się nawzajem, nie uległ zmianie.

Wydaje się jednak, że optymizm Casanovy jest przedwczesny – z tych samych powodów, dla których autor ten krytykuje teorię rynków religijnych. Chociaż

ukraiński rynek religijny jest bardzo pluralistyczny, społeczeństwo ukraińskie jest blisko powiązane z rosyjskim już przez sam język rosyjski, w którym transmitowane są w ukraińskiej przestrzeni publicznej odpowiednie idee (zwłaszcza, agresywny sekularyzm będący reakcją na politykę Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego⁶). Może ona łatwo ulec zainfekowaniu ideologią sekularyzmu, na przykład poprzez popularnych blogerów i liderów opinii społecznej, którzy przejmują idee znanych autorytetów sekularystycznych (od Richarda Dawkinsa, brytyjskiego „nowego ateisty”, do rosyjskiego dziennikarza i ateisty Aleksandra Newzorowa). Prawdziwym wyzwaniem pod tym względem okazały się dyskusje na temat „kwestii gender” i płciowej natury człowieka, o których trafnie powiedział Casanova: „Religia, która nie jest gotowa otworzyć się na tę dynamikę wolności związaną z transformacją norm genderowych i obyczajów seksualnych, będzie musiała zająć pozycję obronną, straci możliwość wpływać na jedną z podstawowych sfer ludzkiej moralności i będzie działała jako siła konserwatywna i reakcyjna” (s. 161). Jeśli religia zostanie utożsamiona z postawą zachowawczą, „zacofaniem”, „reakcją”, łatwiej będzie sformułować względem niej „wielkie równanie sekularyzacyjne”, które będzie sama potwierdzać odpowiednimi sformułowaniami. Może to prowadzić do szybkiej utraty przez nią wiernych.

Ale nawet jeśli Ukraina, Polska lub cała Europa wejdzie na ścieżkę bezkrytycznego naiwnego sekularyzmu, nie zmieni to globalnej sytuacji religijnej – denominacjonalizmu pluralistycznego. Dalszy jej rozwój będzie związany z przebiegiem modernizacji społeczeństw niezachodnich, z tym, jak sobie poradzą z nowymi wyzwaniami, jak zareagują na zmiany ich własne religie (takie jak na przykład religie indyjskie czy islam) i kultury, z tym, czy w tych krajach zaczną działać „wielkie równanie sekularyzacyjne”.

Dzisiejszy globalny świat VUCA stawia przed ludzkością nowe wyzwania. Postęp naukowy i technologiczny, demiurgiczne możliwości samotworzenia i samozniszczenia, zawężenie świata globalnego zamieszkującego wspólny dom, relatywizm moralny, przenikanie polityki do sfer najbardziej intymnych – wszystko to składa się na niebywałą rewolucję antropologiczną, w wyniku której człowiek wykracza poza swoją naturę pytając: „Kim jestem we wszechświecie, w bezgranicznym czasie i przestrzeni, czym jest życie i śmierć, co znaczy być człowiekiem teraz, kiedy nie jest już jasne, kim jest człowiek?” Są to pytania filozoficzne, antropologiczne, ale wywołują one przede wszystkim odpowiedzi religijne. „Wielkie religie

6 Rosyjski Kościół Prawosławny obejmuje niemal wszystkie terytoria poradzieckie. Polityka RKP, jego agresywna symfonia z państwem, wypowiedzi autorytetów publicznych i postawa wobec głośnych skandali – wszystko to wywołało już w chwili obecnej silną reakcję sekularną. W publicznych i prywatnych dyskusjach na Ukrainie nosiciele świadomości sekularystycznej odwołują się przeważnie właśnie do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (lub będącego jego częścią Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego). Większość wypowiedzi i skandali, które stały się przedmiotem krytyki społecznej, związane są z RKP. Dla przykładu, podczas pandemii koronawirusa tylko RKP na Ukrainie pozwolił sobie na prawdziwy sabotaż środków kwarantanny.

światowe jako depozytariusze zbiorowej, normatywnej i moralnej pamięci ludzkości, z konieczności stają się cennym źródłem pomocy w rozwiązaniu tych problemów” (s. 41), ponieważ właśnie religia, operująca ideą transcendencji, dorównuje takiego rodzaju transcendentnym zagadnieniom.

Casanova zwraca uwagę na paradoks między dwiema podstawowymi nowoczesnymi wartościami, zmanifestowanymi, między innymi, w 1. poprawce do Konstytucji USA: niewątpliwym i nienaruszalnym oddzieleniem państwa od religii, z jednej strony, oraz prawem do wyznawania każdej religii, posiadania poglądów religijnych, czyli wolnością sumienia. Podczas gdy Unia Europejska silniej podkreśla pierwszą wartość, USA robi silniejszy akcent na drugiej; podczas gdy Unia Europejska ogranicza drugą, USA rzetelniej dotrzymuje pierwszą. Pozostaje pytanie: co wybierze Ukraina, co wybierze Polska i co wybierze Europa Środkowa.

Владимир Катасонов

Институт высших теологических исследований им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Цивилизация цифрократии и христианство

«Цифровизация», «цифровая экономика», «цифровая культура», «оцифровывание» и т.д., – мы слышим это сегодня постоянно. Информационные технологии, работающие на дискретном коде нулей и единиц, внедряются повсеместно, и там, где они приносят пользу, и там, где они может быть принесут пользу («А вдруг!..»), и там, где они приносят явный вред. Такова наша цивилизация, таков современный фазис ее развития, цивилизация, которую справедливо называют информационной и цифровой. Основой этой цифрократии является наша наука, математическое естествознание. С XVII века новоевропейская наука вдохновляется тезисом Галилея: книга природы написана на языке математики (Галилей 1987, с. 41). Это утверждение отнюдь не было в то время таким же очевидным, каким оно является сегодня для нас. Физика средневековых схоластов продолжала традицию античной физики, а для науки древности математика была отделена от физики: в материальном мире невозможны точные измерения, да и вообще, мир материи есть постоянно изменяющийся мир, все в нем «течет», трансформируется, «в одну и ту же реку нельзя войти дважды». Наука Нового времени преодолела это препятствие: в математику было введено понятие функции, ближайшим образом, параметра, изменяющегося со временем. Стало возможным изучать это «течение» физических процессов (флюэнты и флюксии Ньютона), возникли дифференциальное и интегральное исчисления. Началось прогрессивное «оцифровывание» естествознания.

Математизация естествознания не могла произойти сама по себе, без изменения фундаментальных онтологических представлений. Философским базисом этих изменений было новое переоткрытие в Возрождении Платона и неоплатонизма. Платона переводят на язык науки (латынь), активно изучают в нововозникающих академиях, подробно разрабатывают синтез христианства и неоплатонизма (католический священник Марсилио Фичино, кардинал Николай из Кузы и др.). Платонизм проникает в возрожденческую культуру как непосредственно, так и из мутной амальгамы оккультных течений: герметизм, каббала, нумерология и т.д. Исходя из фундаментальной

неоплатонической троичности Единое – Ум – Душа популярным становится представление о Боге-геометре, творящем мир согласно математическим закономерностям. Пифагорейская идея, что «все есть число», имплицитно присутствующая в неоплатонизме, направляет исследования ученых. Кеплер ищет космологические закономерности, вдохновляясь математическими образцами Платоновского Тимея. Галилей, чем более безуспешно, тем все более настойчиво стремится обосновать возможность математической физики своей хитроумной диалектикой. Декарт через свой метод аналитической геометрии осуществляет арифметизацию («оцифровывание») геометрии. Математизация не ограничивается только внешним, материальным миром, она претендует и на формализацию мышления, как бы своеобразное оцифровывание человеческого сознания. Гоббс возглашает, что мышление, собственно, ничем не отличается от калькуляции. Декарт и Лейбниц настойчиво стремятся создать *mathesis universalis*, универсальный язык науки, с помощью которого можно бы было чисто формально, как при вычислениях в арифметике, решать все возможные проблемы. Наконец, в XVIII веке Кант произносит сакраментальную фразу: «В любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней математики» (Кант 1966, с. 58).

Но все-таки, действительно, все ли можно измерить? Можно ли измерить красоту, любовь, благодать? Западные богословы и философы XIII–XIV веков – времени, в котором лежат корни современной науки – пытались сделать даже и это, но безуспешно. Даже в геометрии не все можно измерить. Математики все время помнят, что уже в античности была открыта несоизмеримость: диагональ квадрата со стороной единица невозможно измерить ни этой единицей, ни какими бы то ни было частями этой единицы. Но новая наука XVII–XVIII веков молчаливо предполагает, что, вероятно, любой отрезок все-таки как-то можно измерить, ведь у него же есть своя длина, и, следовательно, должно же быть какое-то число, выражающее эту длину. Это подразумеваемое упование разрешается во второй половине XIX века созданием теории действительно-го числа (Карл Вейерштрасс, Рихард Дедекинд, Георг Кантор). Предлагается чисто абстрактная конструкция, использующая актуальную бесконечность. Открытая греками несоизмеримость „преодолевается” введением иррациональных чисел. Иррациональное число есть бесконечная непериодическая дробь, чисто теоретическая конструкция: всей бесконечности ее знаков мы никогда не знаем, хотя и можем, в принципе, знать сколь угодно много.

Существенно, что все теории действительных чисел построены на основе актуально бесконечного множества натуральных чисел. Кантор строит общую теорию бесконечных множеств и бесконечных чисел. В ней довольно быстро обнаруживаются апории. Теория множеств построена на отнюдь не очевидных аксиомах, касающихся бесконечных множеств, т.е. на вере, и не все математики и логики считают эти построения валидными. Авторитетный логик XX столетия Квайн называл иррациональные числа мифом (Квайн 2000, с. 34).

Но вернемся к платонизму, основе математизации природы. Неоплатонизм был соперником христианства еще в первые века. И Церковь

осуждала платонизм на своих соборах несколько раз. Этот вопрос подробно обсуждает Алексей Лосев в своей книге «Очерки античного символизма и мифологии» (1993). Платонизм подвергся осуждению на V Вселенском Соборе (553 г.) в связи с разбором еретических взглядов Оригена. Поместный Собор в 1076 году осудил учение платонического философа Иоанна Итала. И наконец, Церковь подвергла осуждению платонизм при разборе взглядов Варлаама и Акиндина на Паламистских соборах XIV века. Что было главного в этом церковном осуждении? Прежде всего Церковь анафематствовала главные начала платонизма, несовместимые с христианством: учение об идеях, творение мира из предвечной материи, предсуществование и переселение душ. Однако, расхождение христианства и платонизма лежали еще глубже. Лосев объясняет:

Что такое платонизм? Мы уже много раз могли убедиться, что платонизм есть систематически разработанная интуиция тела. Он не знает идеального мира в его чистой идеальности. Он знает лишь тождество «идеального» и «реального», в результате какового формализируется идея и холоднеет «реальное», вещь. Но это значит, что платонизм есть абсолютный монизм чувственного и сверхчувственного. То и другое, конечно, остается для него совершенно самостоятельной категорией, и тут между категориями – обычная диалектика. Но реально-жизненно, интуитивно – тут полная целость и тождество, нерасторжимая единичность, тело, статуя. Правда, платонизм учит о разных типах телесности, о напряженности тела как категории, т.е. тело может сжиматься и расширяться не только в пространстве, но по самому своему пространству, оно может быть то более, то менее плотным и даже совсем бесплотным, или, другими словами, не занимать никакого пространства. Но все это относится уже к форме бытия и форме проявления вещи, а не к самому смыслу, или идее ее. Идея вещи остается всегда все же телесной. Это – абсолютный взаимоимманентизм.

Теперь зададим себе вопрос: что дает платонизм в смысле проблемы отношения Бога и мира! Бог и мир как категории, конечно, вполне разделны в платонизме и даже противоположны. Но субстанциально, это – одно и единственное бытие, обожженный космос и вещественное божество. Какое бы ни было противостояние Бога и мира в платонизме, он всегда мыслит Бога абсолютно имманентным миру и бытию. Божественный мир и вещественное божество, космос с разными сферами пространства, начиная от тяжелого земного и кончая тончайшим небесным, это – одно и единственное космическое бытие, одно и единственно возможное божество-космос-тело. Поэтому молитвенное восхождение в язычестве, при всем его трепете и при всей неисповедимости той бездны, куда оно стремится, есть всегда движение в пределах одного и того же бытия, одного и того же универсально-божественного, космического тела” (Лосев 1993, с. 868–869).

Не напоминает ли нам все это что-то навязчиво знакомое из контекста современных рассуждений об искусственном интеллекте, соединения человека и компьютера, и утопических прелестях бессмертия в трансгуманизме?

В христианстве Второе Лицо Божественной Троицы лишь однажды воплотилось для спасения человека, для его обожения. В неоплатонизме же

никакого воплощения не нужно, никакого обожения не требуется, всякий человек субстанциально уже равен богу, и есть уже богочеловек. И самое, на наш взгляд главное, что отмечает Лосев, платонизм, по существу, не знает личности. «В виду того, что в платонизме формализуется идея, Божество в глубочайшей своей основе не может быть личностью; оно – число, т.е. оно, прежде всего, Единое, а, следовательно, божеств и много, поскольку чисел тоже много, даже бесчисленное количество. И боги платонизма суть не личности, но мистически мифологизированные числа и идеи, т.е., строго говоря, они безымянные» (Лосев 1993, с. 870).

С зоркой трезвостью православного мыслителя русский философ отмечает также недостаточность религиозной физиологии платонизма.

С одной стороны, поскольку в платонизме холоднее идея, как живое тело холоднее в статуе, постольку платонизм совершенно лишен возможности отмечать какими-нибудь яркими и существенными чертами телесные ощущения и душевные состояния человека, восходящего к Богу, молящегося. Читайте Плотина с его длиннейшими рассуждениями об экстазе. Удивительное дело: тут нет ровно ни одного намека хотя бы на один существенный физиологический коррелят экстаза и молитвы. Дело обстоит так, как будто бы этот экстаз переживает кто-то другой, а не этот человек. В то время как христианство разработало подробнейшую и сложнейшую физиологию молитвы, платонизм на тысячах страниц, посвященных экстазу, не пророняет об этом почти ни слова. У отцов и подвижников православного Востока точно определены стадии молитвы: она начинается словесно, на языке, опускается в горло и грудь, сцепляется с дыханием (так что всякое дыхание есть уже молитвенный вопль), – наконец, переходит в сердце, где и собирается как ум, так и все естество человека в один горящий пламень молитвы, в одну нерасчленимую точку слияния с Богом. Исихастами эта мистическая физиология разработана детально. Получается неожиданный, но диалектически совершенно необходимый вывод: тот взгляд, который видит в бытии только тело, на самом деле не ощущает всей внутренней его жизни и его живого участия в жизни и судьбе личности, так как бессмысленной телесной стихии он вообще не может совершенно ничего противопоставить живого, и потому с его точки зрения нечего сказать о физиологии молитвы и духовной жизни вообще; тот же взгляд, по которому бытие не есть тело и по которому тело есть только носитель и осуществитель подлинного бытия (души, идеи, личности и пр.), оказывается, очень подробно и четко различает ту или другую значимость тела с точки зрения этого бытия, и он устанавливает целую иерархию соответствующей внутренней жизни тела (...) Платоник воспринимает свое божество всем телом и всею душою, не различая физиологических моментов восхождения; исихасты же воспринимают своего Бога дыханием и сердцем, они «сводят ум» в грудь и в сердце. Платонизм – нефизиологичен, ибо телесен; мистическое православие – сердечно, ибо – личностно (Лосев 1993, с. 870–871).

Лосев отмечает также в платонизме отсутствие всей той духовной борьбы за спасение, к которой по слову апостола призваны христиане: «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против

мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6.12). Русский философ отмечает, что

платонизм в своей теории умного восхождения совершенно не касается вопросов интимной исповеди, покаяния, той или иной борьбы и в особенности «борьбы с помыслами». В то время как исихасты признают возможным восхождение только при этих условиях (исповедь и покаяние до последней жгучей интимности и глубины и пр.), для Платона и Плотина этого не требуется. Правда, уединение, закрытие глаз, неподвижное положение и пост – требуются, но покаяния не требуется, никакой «умной брани» не требуется. Об этом нет ни слова ни у одного платоника. И иначе и быть не может, поскольку платонизм есть утверждение бытия как нормального, вечного, ни в чем не нуждающегося тела. Тут и спастись нечего. Все равно все спасены. А если кто и не вполне спасен, но будет проходить какие-нибудь загробные периоды, то это – «закон Адрастии», т.е. судьба, и тут ни человек, ни его личность, ни его восхождение – ни при чем (Лосев 1993, с. 871).

Итак, современная цифровизация это определенное наступление платонизма, его метафизики на остатки христианского миропонимания. Но в современной культуре произошло еще одно соединение, существенно определившее ее характер. Это коинциденция математической науки и современного капитализма, как экономической системы, направленной на получение максимальной прибыли. Экономическая система совсем не обязательно должна преследовать эту цель. Экономике традиционных обществ направлены на простое воспроизводство имеющегося, и, напоминая, в этом смысле, циклические изменения в природе. Новоевропейский же капитализм, вдохновляемый идеей прогресса, направлен на расширенное воспроизводство всего наличного, а в каждом конкретном предприятии – на получение максимальной прибыли. Здесь калькуляция (денежная) экономическая встречается с цифрократией науки и вместе они создают железный каркас современной цивилизации.

Любопытно, что один из главных идеологов математического естествознания Галилео Галилей, который в своей знаменитой книге Диалог о двух главнейших системах мира Птолемеевой и Коперниковой уделяет так много места попыткам обосновать возможность применения математики в физике, для подтверждения своей идеологии ссылается именно на вычисления в торговле!.. Так, во второй день диалогов, в том месте, где идет речь о соотношении геометрических форм и форм реальных материальных предметов, порт-пароль Галилея Сальвиати говорит:

То, что происходит конкретно, имеет место и в абстракции. Было бы большой неожиданностью, если бы вычисления и действия, производимые абстрактно над числами, не соответствовали затем конкретно серебряным и золотым монетам и товарам. Но знаете ли, синьор Симпличио, что происходит на деле и как для выполнения подсчетов сахара, шелка и полотна необходимо скинуть вес ящиков, обертки и иной тары; так и философ-геометр [т.е. физик новой формации – прим. В.К.], желая проверить конкретно результаты, полученные путем абстрактных

[т.е. математических – прим. В.К.] доказательств, должен сбросить помеху математики [как? – прим. В.К.], и если он сумеет это сделать, то, уверяю вас, все сойдется [что с чем? – прим. В.К.] не менее точно, чем при арифметических подсчетах. Итак, ошибки заключаются не в абстрактном, не в конкретном, не в геометрии, не в физике, но в вычислителе, который не умеет правильно вычислять (Галилей 1948, с. 161).

Сегодня все наше естествознание построено на математике. Математическая наука вмешивается во все области культуры. И мы получаем то, что мы имеем. Говорят, «этот фильм стоит 10 миллионов долларов (производство его)». А что фильм, стоящий 5 миллионов, хуже? «Эта картина продана за 3 миллиона долларов», а что, картина проданная за 100 тысяч, непременно хуже? «Этот спортсмен стоит 8 миллионов долларов», «этот учебный курс стоит 5 тысяч рублей» и т.д. И даже, «эта страна стоит 250 миллиардов долларов», а этот человек «50 миллионов долларов». Капиталистическая цивилизация, опираясь на цифровую науку, находит всему чисто денежную цену.

Цифровизация культуры дает, конечно, некоторые выгоды. Однако, как и всякая тотально внедряемая технология она несет с собой новые проблемы и опасности. Перечислим вкратце эти проблемы.

Цифровизация в сфере государственного учета приводит к тотальному контролю над личностью. А сбои в этой системе – к общественному и государственному хаосу.

Цифровизация и роботизация в военной сфере связана с опасностью возникновения военных конфликтов с применением ядерного оружия просто из-за сбоев в программе, или из-за стремительной реализации «оптимальных» по мнению машины сценариев.

Цифровизация банковской сферы, введение электронных денег также оборачивается полным контролем за поведением человека, нарушением прав личности.

Тотальная цифровизация экономики, замена рабочих роботами приводит к беспрецедентному сокращению рабочих мест, к увольнениям. Современное капиталистическое общество не готово к этому, оно просто не знает, что делать с этой огромной массой незанятых людей. На вопрос «Зачем живет человек?» у него нет другого ответа, кроме как «Потребляй больше, и больше, и больше! Наслаждайся больше, и больше, и больше! И будешь счастлив!» Секулярное общество может предложить человеку только гедонистический идеал жизни, со всей разнузданностью страстей и легализированных пороков. И это всегда будет значить определенное уничтожение людей, явное или скрытое. Людей слишком много в обществе, где материальные потребности их удовлетворяются без труда! Перед лицом возможного изобилия материальных благ, обеспеченных автоматизированным производством, человек вдруг открывает для себя неожиданную истину: главная проблема не в том, что кушать завтра, а в том, чем, ради чего жить сегодня.

Цифровизация СМИ прогрессивно продолжает ту виртуализацию жизни, которую начали кино и телевидение. Человек все больше теряет контакт с реальностью, с реальными событиями. СМИ не рассказывают о событиях, они делают их. Фейковые новости и мистификации в масштабах всего человечества становятся реальностью.

Образование. Дистанционное образование и тестовые системы в обучении все более разрушают связи человека с человеком. Все более актуальным становится парадокс, когда в условиях беспрецедентного развития средств коммуникации человек все более уединяется, оставаясь наедине с самим собой и миром.

Наша цивилизация не только перестраивает среду обитания человека, – создавая так называемую «вторую природу», и катастрофически калечущая первую, – но и перестраивает самого человека. Современные технологии активно внедряются в само тело человека: протезы, электронные стимуляторы, медикаменты, биохимические добавки и т.д. На базе информационных технологий выдвинута идея создания искусственного интеллекта (AI, artificial intelligence), и наконец, искусственного человека, киборга, робота, управляемого этим искусственным интеллектом. Работа над созданием роботов разного рода идет вперед семимильными шагами, мы постоянно слышим о конструировании все новых более совершенных машин, берущих на себя выполнение определенных функций человека.

В связи с этим выдвинута идея *трансгуманизма*, победы человека над смертью через пересадку человеческого сознания в искусственный интеллект киборга. Идеология трансгуманизм, этот современный плод идеологий эволюции и прогресса, обещающая технологическое бессмертие, завоевание вселенной, бесконечное познание становится на идейном безрыбье современного мира (после падения утопии коммунизма) все более популярной (особенно для молодежи). Но весь этот шум вокруг искусственного интеллекта и соблазнительных перспектив трансгуманизма как будто специально призван прикрыть утопическую наготу идеи моделирования человеческого сознания в рамках современной информационной техники. На пути этого моделирования стоит существенное и непреодолимое препятствие: человеческая свобода. Свобода, как способность человека спонтанно начинать новый ничем непредопределенный причинный ряд событий, не может и никогда не сможет быть смоделированной в рамках информационных технологий. Программы, по которым работают последние всегда суть абсолютно детерминированные процессы, и свободе здесь по определению нет места. Но со свободой связаны все высшие способности человека, и творчество, и восприятие красоты, и милосердие, любовь, вера... Поэтому робот никогда не сможет быть полноценным человеком, его рассудочная «душа», каким бы быстродействием и памятью она ни обладала, никогда не сможет принять в себя всю «материю» души человеческой, и решить проблему человеческого бессмертия. Впрочем, эти человекообразные подобию находят и будут находить свое применение, и не только в производстве, но и в обширной сфере предоставления услуг.

Цивилизация цифрократии есть своеобразное возрождение платонизма, во всей определенности его религиозной конституции. Причем, «это работает» независимо от того, знают эту определенность энтузиасты цифрократии или нет. Мы как будто возвращаемся сегодня в XIV век. Речь идет о выборе фундаментальной парадигмы миропонимания. Грубо говоря, или мы признаем, что мир сотворен по законам математики, стремимся понять, интерпретировать его в этом языке, и тогда все сущее – включая и человека! – должно быть понято как механизм, или мы признаем, что в мире действует сотворившая его сверхрациональная Сила Жизни – во всем, в растениях, животных, в человеке – Сила несводимая ни к какой рациональной схеме, постижимая только интуитивно-духовно и экзистенциально-исторически. Вся цивилизация цифрократии это попытка обойтись без жизни, без личности, парадоксальным образом изгнать личность из словаря самой же личности. Цифрократия есть прежде всего наступление на личность, разрушение Божьего мира, и создание вместо него нового, где уже не будет личности, да и жизни не будет. Благие намерения, улучшить жизнь человека, превращенные в страсть погони за комфортом, могут привести к катастрофе самоуничтожения человека и цивилизации. Конечно, даже при всем желании выскочить из этой цивилизации, сделать это невозможно. Информационными технологиями пронизана сегодня вся наша жизнь. Но важно трезво относиться к этим технологиям, не делать из них идола, видеть их границы, и ограничивать их применение.

Только христианство знает человека как личность, знает меру человеческих способностей и потребностей, знает опасность человеческих страстей, умеет сохранять и спасать человека.

Литература

- Галилей Г. (1987). *Пробирных дел мастер*, пер. Ю.А. Данилова, Москва: Наука.
- Галилей Г. (1948). *Диалог о двух главнейших системах мира Птолемеевой и Коперниковой*, пер. А.И. Долгов, Москва–Ленинград: Государственное издательство технико-теоретической литературы.
- Кант И. (1966). *Метафизические начала естествознания*, [в:] Кант И., *Сочинения в шести томах*, т. 6, Москва: Мысль.
- Катасонов В.Н. (2016). Ахиллесова пята новоевропейской науки, *Метафизика*, 1, с. 74–84.
- Катасонов В.Н. (2007). *О внутренних границах науки*, в: *Наука, философия, религия*, вып. II, Москва: ИФ РАН, http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-6_v.n.katasonov_o_vnutrennikh_granicakh_nauki.htm (дата обращения: 25.04.2016).
- Квайн У. (2000). *Слово и объект*. Москва: Логос, Праксис.
- Лосев А.Ф. (1993). *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва: Мысль.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 12 (2020), vol. 1, p. 211–212

ISSN 2081–6642

DOI 10.24917/20816642.12.1

Michał Warchala

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Międzynarodowa konferencja Max Weber: prorok nowoczesności, krytyk nowoczesnego życia, Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków, 5–6 marca 2020

International conference Max Weber: prophet of modernity, critic of modern life, Pedagogical University, Cracow, 5–6 March 2020

Konferencja zorganizowana przez Katedrę Socjologii Religii IFiS UP w przypadającą w tym roku setną rocznicę śmierci Maxa Webera (1864–1920) była bodaj ostatnim naukowym wydarzeniem, które odbyło się w Krakowie, zanim pandemia COVID-19 nie sparaliżowała na dłuższy czas konferencyjnej aktywności w Polsce i całej Europie. Obrady podzielone były na dwa równoległe bloki: jeden w języku polskim, drugi angielskim oraz na sekcje tematyczne. Każdy z dwu dni konferencji otwierał wykład plenarny. Pierwszy z wykładów, wygłoszony na otwarcie konferencji przez prof. dr hab. Irenę Borowik, jednego z czołowych polskich socjologów religii, dotyczył analizowanej przez Webera funkcji religii jako narzędzia legitymizacji społecznej rzeczywistości. Prelegentka zastanawiała się przy okazji, na ile ta Weberowska kategoria religijnej legitymizacji może być użyteczna do analizy współczesnego polskiego kontekstu społecznego i politycznego – co wywołało po wykładzie żywą dyskusję. Drugim *keynote speaker* był prof. Volkhard Krech z Universität Ruhr, znawca socjologii Webera i Simmla, który oprócz wnikliwej analizy podstawowych kategorii Weberowskiej teorii religii mówił również o tym, na ile aktualna jest ona dziś, w zestawieniu z zupełnie odmiennym globalnym pejzażem religijnym.

Wykłady plenarne były doskonałym wstępem do wspomnianych obrad w sekcjach. Te ostatnie dotyczyły m.in. metodologii Webera, związków jego nauki społecznej z myślą innych teoretyków i pisarzy (Georga Simmla, Hermana Hessego, Karla Mannheim, Ernsta Kantorowicza, Waltera Benjamina, Sigmunda Freuda i innych), roli socjologii Webera w rozmaitych narodowych dyskursach intelektualnych, Weberowskich inspiracji we współczesnych badaniach nad religijnością rozmaitych grup społecznych czy wreszcie swoiście „mądrościowego” aspektu Weberowskiej myśli jako jednej z manifestacji samoświadomości epoki nowoczesnej, zestawianej w tym kontekście z myślą Jamesa czy Tołstoja. Odrębna sekcja poświęcona była

aktualności tzw. tezy Webera dotyczącej związków między protestanckim etosem pracy a zachodnim kapitalizmem.

W sumie w ciągu tych dwu dni w Krakowie mogliśmy wysłuchać mniej więcej trzydziestu referatów, których autorzy poza kilkoma ośrodkami polskimi (UP, UJ, UW, UKSW) pochodzili z Niemiec (Heidelberg, Berlin), Włoch (Rzym, Neapol), Japonii i Kanady. Organizatorzy konferencji planują wydanie dwujęzycznej, polsko-angielskiej monografii zawierającej wybrane referaty.

Notki biograficzne/biographical notes

DOMINIKA MOTAK is associate professor and Chair of the Division of the Sociology of Religion at the Institute for the Study of Religions at the Jagiellonian University (Kraków). She has published two books and numerous articles dealing with the sociology of religion and translated into Polish books by Max Weber and Niklas Luhmann. Her research interests include modern forms and transformations of religion and the theoretical models in the study of religion. She currently focuses her research interests on Georg Simmel's concept of religion.

MICHAŁ WARCHALA socjolog, historyk idei, eseista, tłumacz. Pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii UP. Ostatnio wydał *Reformacja i nowoczesność* (2017, wraz z M. Rogińską i P. Stawińskim).

GRZEGORZ CHRZANOWSKI is a doctor in philosophy and an assistant professor of the philosophy of religion at the Philosophy Faculty of The John Paul II Pontifical University in Krakow. His work focuses on such questions as the religious pluralism, arguments for God's existence, problem of evil and religious language.

ALEXEI NESTERUK holds PhD in physics/mathematics and DSc in philosophy. He is a research lecturer at the University of Portsmouth (UK) and Russian Christian Academy of the Human Sciences in St Petersburg (Russia). His main area of research is the dialogue between Orthodox Theology, Philosophy and Science, Philosophy of Cosmology and Astrotheology. Author of three books in English and three books in Russian, as well as numerous articles on philosophy of science, theology and its interaction with the natural sciences.

KIRILL KOPEIKIN, Orthodox archpriest, PhD in physics and theology, assistant professor of the St Petersburg Orthodox Theological Academy, Director of the Center Multidisciplinary Scientific Theological Research of the St Petersburg State University, Senior Priest of the St Peter and Paul Church in St Petersburg State University. He is the author of two books and numerous scientific and educational articles on the relationship between theology and natural sciences, a repeated participant in conferences held by the European Society for the Study of Science and Theology and the Templeton World Charity Foundation.

ANNA SZKLARSKA is a doctor of philosophy, currently employed at the Department of Social Philosophy at the Institute of Philosophy and Sociology at the Pedagogical University of Krakow and a PhD student at the Department of Political Philosophy at the Institute of Political Sciences and International Relations of the Jagiellonian University. Her research interests are ethics, social and political philosophy, philosophical anthropology, bioethics and the history of ideas.

HAUKE RIESCH is a sociologist of science at Brunel University London, with an interdisciplinary background with degrees in physics and philosophy, philosophy and history of science, and science and technology studies. He has worked mainly on the sub-discipline of "Public Understanding of Science" and the University of Cambridge, Imperial College London, and Brunel University, focussing on risk and the public understanding of risk, in particular environmental and energy policy risks. He has also published on science blogs, science comedy, bioethics, and the sociology of philosophy of science.

OLEG KYSELOV is a PhD in religious studies and a senior research scientist in the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National academy of sciences of Ukraine. He is a member of the NGO *Workshop for the Academic Study of Religions* and editor-in-chief of the journal *Religieznavchi Narysy (Essays on Religious Studies)*. His current research interest is scientific atheism in Soviet Ukraine. He is one of the contributors in the book Bubik, T., Rimmel, A., Vaclavik, D., (eds.) (2000) *Free-thought and Atheism in Central and Eastern Europe: The Development of Secularity and Non-Religion*. Routledge.

MARIA ROGIŃSKA, PhD is an associate professor in the Institute of Philosophy and Sociology (Sociology of Religion Department) at the Pedagogical University of Cracow, Poland. Her research interests focus on the relationship between science and religion, with specific emphasis on the sociological analysis of intercultural differences in the countries of Central and Eastern Europe. She is the author of the *After the collapse. Russian Orthodox community in the post-Soviet period* (2017) and co-author of the *Reformation and modernity* (with P. Stawiński and Michal Warchala, 2017).

TACEY A. ROSOLOWSKI, PhD is a practicing oral historian with a special interest in using narrative to support organizational development. From 2011 to 2019, she ran the institutional oral history project at MD Anderson Cancer Center in Houston, Texas and published on the project's mechanisms of accessibility (Rosolowski and Garza, 2016). She has also published scholarly articles on breast cancer self-portraiture, film, and narrative organization in Romantic literature. Her literary nonfiction essays have twice been given notable mentions in Best American Essays. She has a PhD in Comparative Literature. She is currently Program Manager for the Connect to the Mission Initiative in the Division of Diagnostic Imaging at MD Anderson Cancer Center