

Wprowadzenie

Kult astralny występował w różnych kulturach wierzeniowych na świecie. Rzecz jasna, miał on i ma istotnie różniące się formy wyrazu. Jednak w wielu z nich pojawiała się i pojawia wiara w to, że gwiazdy mają taką moc, iż albo same są bogami (takie wierzenia występowały między innymi w starożytnych religiach babilońskich), albo przynajmniej pozostają w stosunkowo bliskich relacjach z bogami. Te ostatnie wierzenia były udziałem zarówno starożytnych hebrajczyków, jak i podążających za nimi przynajmniej do pewnego czasu chrześcijan w pierwszych wiekach istnienia tej religii. W każdym przypadku próbowano określić relacje występujące między tak postrzeganymi gwiazdami i ludźmi, a nawet nadać tym próbom ich określenia status rzetelnej wiedzy. Funkcjonowała ona i funkcjonuje pod nazwą astrologii (Barton 1994).

Szczególnie znaczące miejsce w tych wierzeniach zajmuje kult Słońca. W starożytnej mitologii egipskiej Słońce, występujące pod imieniem bóstwa Ra, podróżuje w barce słonecznej od wschodu do zachodu po niebie, a w nocy przemierza się podziemnymi kanałami (Wilkinson 2003). Podobne jego obrazy występują w starożytnych wierzeniach chińskich, hinduskich, greckich i germańskich. Pojawienie się chrześcijaństwa wprawdzie pozbawiało Słońce niejednego z jego boskich atrybutów, jednak, po pierwsze, dokonywało się to stopniowo (w pierwszych wiekach jego rozwoju Chrystus był przedstawiany jako wschodzące Słońce), a po drugie, ten kult miał istotny wpływ na takie istotne rozstrzygnięcia w tej religii, jak ustalenie daty narodzin Jezusa z Nazaretu. W przedchrześcijańskich tradycjach 25 grudnia świętowano bądź to jako dzień narodzin Niezwycięzonego Słońca, bądź też jako istotny dla życia ludzkiego dzień zimowego przesilenia. Przeciwno tym zbyt bliskim związkom z wierzeniami i praktykami pogańskimi oponowali tacy teolodzy chrześcijańscy jak Aureliusz Augustyn. Przyznawał on wprawdzie, że dzień świętowania Bożego Narodzenia jest zbieżny z dniem świętowania narodzin Niezwycięzonego Słońca, jednak uważał, że jest to zbieżność przypadkowa (Campion 2008). Niełatwo było

o tym w pełni przekonać nie tylko tych wielu wiernych, którzy łączyli stare praktyki pogańskie z chrześcijańskimi, ale także tych ludzi sztuki, którzy kreślili wizerunki Jezusa z Nazaretu królującego na niebie w promieniach słonecznych (takie obrazy można zobaczyć w niejednej chrześcijańskiej świątyni).

Z tymi wizerunkami Boga i nieba polemizowali niektórzy filozofowie i uczeni. Pojawili się oni już w czasach starożytnych – żeby tylko tytułem przykładu wymienić Demokryta z Abdera (ok. 460–370 roku p.n.e.) czy Epikura z Samos (342–271 rok p.n.e.). Spotykali się oni jednak z uznaniem ze strony stosunkowo nielicznych oraz ze zdecydowaną krytyką ze strony znacznie liczniejszej grupy tych, którzy jeśli nawet zrozumieli ich generalne intencje i poglądy, to nie podzielali ich przekonania, że każde inne albo prowadzi do bałwochwalstwa, albo nawet go stanowią. Co więcej, w miarę upływu czasu nie tylko takich krytyków przybywało, ale także coraz bardziej radykalizowali oni swoją krytykę. Istotny wpływ na to miało zyskiwanie przez chrześcijaństwo w kulturze zachodniej coraz mocniejszej pozycji i wywieranie przez jego autorytety coraz większego wpływu nie tylko na myślenie zwyczajnych ludzi, ale także tych, którzy stanowili w tej kulturze elitę społeczną. Ta kulturowa ofensywa chrześcijaństwa miała wprawdzie okresy swojej stagnacji, a nawet załamania (na przykład jej załamanie się w drugiej połowie XIX stulecia w takich tradycyjnie katolickich krajach, jak Francja czy Włochy), to jednak trwa ona nadal, a przynajmniej podejmuje próby jej kontynuowania w wielu istotnych kulturowo obszarach społecznego życia.

Dotyczy to również takiego pod niejednym względem specyficznego obszaru, jakim jest życie akademickie. W krajach zachodnich po wielkiej batalii stoczonej w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku między antyklerykałami i obrońcami pozycji religijnej wiary w tym życiu przyszło pewne ostudzenie wojowniczych nastrojów i obie zwaśnione strony generalnie starają się jeśli nawet nie pozostawać ze sobą w zgodzie, to przynajmniej nie szukać nowych okazji do konfrontacji. Jednak nie oznacza to, że uważają one, iż więcej je łączy, niż dzieli. Można wprawdzie powiedzieć, że wyższe uczelnie w jakiejś mierze nadal są postrzegane i przedstawiane jako swoiste świątynie, jednak trzeba dodać, że w przeszłości te najbardziej znaczące były zarówno świątyniami wiary, jak i wiedzy, natomiast dzisiaj na niejednej z nich wiarę i wiedzę traktują się bądź to jako wzajemnie wykluczające się, bądź też jako tak różne obszary ludzkich przekonań, że nie da się ich ze sobą połączyć.

Pokazują to badania przeprowadzone przez Elaine H. Ecklund na kilkunastu wiodących amerykańskich uniwersytetach, w tym tak znaczących na akademickiej mapie, jak uniwersytety Harvarda, Duke czy Princeton. Ich wyniki przedstawione zostały w książce pt. *Science vs. Religion* (Ecklund 2010). Skłoniły one jej autorkę do sformułowania generalnej tezy, że dzisiejsza nauka odeszła od takiej misji, jaką było krzewienie wiary i przeszła do krzewienia wizji autonomicznego ludzkiego rozumu. Dla jej potwierdzenia podaje, że około 64% tych uczonych deklaroowało w jej badaniach niewiarę w Boga. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że w świetle tych badań jedynie 34% respondentów była pewna tego, że Bóg nie istnieje, natomiast 30% stwierdziło, że nie ma możliwości definitywnego rozstrzygnięcia tej kwestii. Ecklund przeprowadziła również indywidualne rozmowy z niektórymi uczonymi. Większość z jej rozmówców nie dostrzegła jakiegoś nieprzewidywalnego konfliktu między religią i nauką. Interesujące są podawane w tych rozmowach uzasadnienia zarówno dla ich wiary, jak i niewiary. Niektórzy z wierzących w istnienie Boga twierdzili, że ta wiara pozytywnie wpływała zarówno na ich relacje ze studentami, jak i na podejmowane przez nich problemy badawcze. Byli wśród nich również tacy, którzy twierdzili, że katolicyzm daje się stosunkowo łatwo pogodzić z nauką. Natomiast ci, którzy deklarowali swoją niewiarę w Boga, niejednokrotnie przyznawali, że w okresie młodości stoczyli swoistą walkę między religią i nauką, a na to, że zerwali z tą pierwszą wpływ miało nie tyle ich akademickie otoczenie, ile ich rodzinne wychowanie.

Badania wiary uczonych prowadzone były i są również w Polsce. Ich wyniki zostały przedstawione w książce Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej pt. *Wiara uczonych*. Mimo że pochodzą one sprzed 20 lat, to publikacja ta nadal zawiera stosunkowo najpełniejszy obraz wierzeń i praktyk religijnych grupy uczonych definiowanych jako „profesorowie wyższych uczelni” (w jej skład wchodzi zarówno osoby posiadający profesorski tytuł, jak i doktorzy habilitowani zajmujący stanowisko profesora uczelni). Grupa tych respondentów nie była jednak liczna, bowiem „na 960 wysłanych ankiet uzyskano zwrot 447 wypełnionych kwestionariuszy oraz 71 uzasadnionych odmów” (Libiszowska-Żółtkowska 2000: 33 i nn.). Przeprowadzająca te badania nie kryje swojego rozczarowania tak wysokim, bo 46-procentowym wskaźnikiem braku odpowiedzi. Zaskoczeniem nie są jednak, a przynajmniej nie powinny być same wyniki tych badań. Okazało się bowiem, że 64% respondentów deklaroowało postawę religijną, a jedynie 20% niereligijną, przy czym do tej pierwszej grupy można dodać tych, którzy deklarowali się jako deści;

daje to w sumie 71,6% wierzących profesorów polskich uczelni. Wprawdzie autorka tej książki twierdzi, że „samodzielni pracownicy nauki stanowią grupę o najwyższym wskaźniku ateizacji w polskim społeczeństwie”, to jednak tworzą oni wyraźną mniejszość. Ten obraz wiary i niewiary polskich uczonych komplikuje się, gdy pojawiają się bardziej szczegółowe pytania o to, w co oni wierzą. Okazało się bowiem, że stosunkowo wielu z nich (bo aż 93%) wierzyło w Boga osobowego, ale już znacznie mniej w nieomyłość papieża, a jeszcze mniej w „uzdrowieńczą moc miejsc świętych” (a do nich przecież odbywają się pielgrzymki wielu wiernych). W tej ankiecie zostało wprawdzie postawione ogólne pytanie o wiarę w niebo (deklarowało ją stosunkowo wielu respondentów), ale już nie o wiarę w te anioły, do których wielu wiernych również adresuje swoje oczekiwania. Zapewne to i inne jeszcze szczegółowe pytania pokazałyby, jak mocno wiara polskich uczonych jest zróżnicowana. Tak czy inaczej te i podobne im wskaźniki to tylko statystyka, a naukę uprawiają przecież konkretni uczeni. Jedni z nich swoją wiedzą i wiarą (lub jej brakiem) wnoszą do jej rozwoju więcej, natomiast inni znacznie mniej. Dopiero przejście do takich konkretów pozwala odpowiedzieć na fundamentalne pytania: co się zmieniło zarówno w naukowej wiedzy, jak i w religijnej wierze?; dlaczego doszło do tych zmian?; kto miał w nich stosunkowo najbardziej znaczący udział?

W przypadku postrzegania i przedstawiania Boga i nieba tradycyjnie sporo do powiedzenia mieli i mają filozofowie oraz tacy uczeni, którzy swoimi śmiałymi teoriami nieba stawiali pod znakiem zapytania niejedno z dotychczasowych wierzeń. Do takich uczonych należy Albert Einstein. Na temat religijnej wiary wypowiadał się on wielokrotnie. Stosunkowo jednoznacznie określił swój stosunek do religijnych wierzeń w opublikowanym w 1930 roku artykule pt. *Nauka a religia*. Wyszedł w nim od wskazania takich źródeł religii i religijności, jakimi są te ludzkie „uczucia i potrzeby, które doprowadziły ludzi do myślenia religijnego i do wiary w najszerszym tego słowa znaczeniu”. Jednym z takich religiotwórczych uczuć był i jest jego zdaniem „strach przed głodem, dzikimi zwierzętami, chorobą, śmiercią”. U ludów prymitywnych doprowadził on do powstania „religii strachu” (Einstein 1999: 215 i nn.). Drugim wyróżnianym przez Einsteina źródłem kształtowania form religijnych są uczucia społeczne, takie jak „tęsknota za posiadaniem przywódcy, miłością i oparciem”. Sprawily one pojawienie się „religii moralnej”. „W Piśmie Świętym ludu żydowskiego można pięknie obserwować rozwój od religii strachu do religii moralnej. [...] Trzeba przy tym wystrzegać się uprzedzenia, iż religie ludów pierwotnych są czysty-

mi religiami strachu, a religie ludów cywilizowanych czystymi religiami. Wszystkie są raczej typu mieszanego, z tym jednak, iż na wyższych szczeblach życia społecznego przeważa religia moralna”. Jednak zarówno ten pierwszy, jak i ten drugi typ religii ma charakter masowy.

Einstein wyróżnił również taki jej typ, który jest udziałem „geniuszy religijnych wszystkich czasów”. Nazywa go „religią kosmiczną”, a do jej cech charakterystycznych zalicza brak dogmatów oraz brak Boga „pomyślanego na obraz i podobieństwo człowieka”. Na liście takich geniuszy umieścił on zarówno Demokryta, Franciszka z Asyżu i Barucha Spinozę, jak i takich uczonych, jak Kepler i Newton, którzy „w samotnej pracy przez wiele lat potrafili rozwikłać mechanizm mechaniki nieba”. Siły im wszystkim miała dawać taka „religijność kosmiczna”, która „różni się jednak od religijności ludzi prostodusznych”. Ta religijność zdaje się być bliska również Einsteinowi. W każdym razie łączy on ją z „religijnością badań naukowych” oraz ze stanowiskiem tych badaczy, którzy są „przekonani o przyczynowym powiązaniu wszystkich zdarzeń. Przyszłość jest dla nich nie mniej konieczna i określona niż przeszłość. Moralność nie jest dla nich sprawą boską, lecz ludzką”. Religijność ta „polega na pełnym zachwyty zdumieniu harmonią prawidłowości przyrody, w której objawia się rozum tak przemożny, że wszystko, co rozumne w ludzkim myśleniu i decydowaniu jest wobec niego zupełnie bladym odbłaskiem”.

Dużego formatu współczesnym uczonym jest również niemiecki fizyk Max Planck. W 1918 roku otrzymał on Nagrodę Nobla za odkrycie kwantów energii. Był on również zdeklarowanym agnostykiem, jednak jego agnostycyzm różnił się istotnie od agnostycyzmu Einsteina. Krótko rzecz ujmując, pod niejednym względem bliżej mu było do teizmu niż do ateizmu. Istotne znaczenie miało tutaj jego wychowanie w tradycji religii protestanckiej (do końca życia pozostał on członkiem Kościoła luteranckiego). W kwestiach religijnej wiary i stosunku do niej nauk przyrodniczych wypowiadał się przy różnych okazjach. W 1937 roku wygłosił wykład zatytułowany *Religia a nauki przyrodnicze*. Wszedł w nim wprawdzie od wyróżnienia „naiwnej wiary”, jednak w odróżnieniu od Einsteina nie zaliczył jej ani do „religii strachu”, ani do żadnej innej niższej formy religijności. Przeciwnie, stwierdził, że „historia wszystkich czasów i ludów uczy nas zupełnie dobitnie, że właśnie z naiwnej, niczym nie zmaconej wiary, takiej jaką religia daje wyznawcom zaangażowanym w aktywne życie, wypływają najsilniejsze impulsy do największych twórczych dokonań, zarówno w dziedzinie polityki, jak w sztuce i nauce” (Planck 2003a: 308 i nn.). Oceniając

rozwój fizyki teoretycznej, twierdzi on, że „w zadziwiający sposób doprowadził on do sformułowania przyczynowości fizycznej mającej wyraźnie teleologiczny charakter”. Natomiast oceniając osiągnięcia wszystkich nauk przyrodniczych, stwierdził, że przekonują one wprawdzie, iż w przyrodzie „panuje określona prawidłowość, niezależna od istnienia myślącej ludzkości”, jednak pokazują one także, że „my, ludzie, na naszej małej planecie odgrywamy jedynie znikomą rolę”, a „istota porządku świata, któremu podlegała jest przyroda i ludzkość [...] jest jednak dla nas i pozostaje nierozpoznawalna”. Dodawał przy tym, iż „naprawdę wielkie sukcesy badań w naukach przyrodniczych uprawniają nas do wniosku, że przez ustawiczne kontynuowanie pracy przynajmniej przybliżamy się do nieosiągalnego celu i umacniamy w nadziei na postępujące pogłębianie naszego wglądu w panowanie wszechmocnego rozumu władającego przyrodą”. W ostatniej części tego wykładu pojawia się odwołanie do religijnej wiary oraz do „Boga i jego porządku świata, jako do najwyższego, nieosiągalnego celu”. Znajduje się tam również wskazanie na „pewną zasadniczą różnicę ról” odgrywanych przez religię i naukę w ludzkim życiu – ta pierwsza wiodąca rolę ma odgrywać w ludzkim działaniu, natomiast ta druga w ludzkim poznawaniu świata. Wykład ten Planck kończy postulatem, aby łączyły się one „w nigdy nie słabnącej walce ze sceptycyzmem i z dogmatyzmem, przeciw niewierze i przeciw przesądowi [...], a hasło wskazujące kierunek w tej walce, obowiązujące od dawna i na całą przyszłość, brzmi: Ku Bogu”.

W innych wygłaszanych przez Plancka wykładach i odczytach do roli swoistych herosów w tej walce urastają jednak nie teolodzy, lecz ci przedstawiciele nauk przyrodniczych, którzy dokonywali przełomowych odkryć i formułowali nowatorskie teorie naukowe. W świetle wygłoszonego w 1926 roku wykładu pt. *Prawidłowość fizyczna* byli to najpierw Ptolemeusz, a później Kopernik, Galileusz, Kepler i Newton (Planck 2003b: 200). Natomiast w wygłoszonym w 1941 roku odczycie zatytułowanym *Sens i granice nauk ścisłych* wskazywał nie tylko na „zdumiewający fakt nieznużenie postępującego udoskonalania naukowego obrazu świata”, ale także na umacnianie się przekonania, że „przez całe życie jesteśmy poddani jakiejś wyższej sile, której istoty z punktu widzenia nauk przyrodniczych nigdy nie będziemy mogli poznać, a której jednak nie może ignorować nikt, kto choć trochę rozmyśla” (Planck 2003c: 252 i nn.). Zarówno te, jak i inne wypowiedzi Plancka raczej nie powinny pozostawić wątpliwości, że ten uczony był wprawdzie osobą wierzącą, ale nie w istnienie takiego nieba, o którym mówią i piszą chrześcijańscy teolodzy. Są zresztą takie

jego wypowiedzi, z których jednoznacznie wynika, że nie wierzył on ani w istnienie chrześcijańskiego Boga, ani też takiego nieba, o jakim mówią i piszą chrześcijańscy teolodzy (Heilbron 2000: 198 i nn.).

Przywołane tutaj poglądy Einsteina i Plancka mogą dać jakieś wyobrażenie o tym, jak bardzo różnią się obrazy Boga i nieba kreślone przez współczesnych fizyków od ich obrazów kreślonych przez teologów i kultywowanych przez wielu wiernych w różnych Kościołach i religijnych wyznaniach. W tych przywołaniach wymienieni są z nazwiska uczeni z przeszłości, którzy mieli swój historyczny udział w doprowadzeniu do pojawienia się tej różnicy. Rzecz jasna, był on różny, bo też różne były okoliczności ich życia i jego kulturowego uwarunkowania. Różne też były możliwości i sposoby wyrażania ich *votum separatum* wobec zastanych wierzeń. W każdym jednak przypadku stanowiły one jakiś znaczący krok na drodze ku takiemu postrzeganiu Boga i nieba, które było oparte nie na bezkrytycznym podążaniu za wskazaniami kościelnych autorytetów, lecz na takim posługiwaniu się swoim rozumem, które wykluczało apologetyczne podchodzenie do tych wskazań. Jednak mało kiedy oznaczało to całkowite rozejście się dróg nauki i religii. Praktycznie wszyscy wymieni przez Einsteina i Plancka uczeni albo próbowali pogodzić ze sobą te drogi, albo przynajmniej wskazać możliwości ich bezkonfliktowego koegzystowania. Inaczej sprawa wygląda w przypadku szczególnie bliskiego Einsteinowi filozofa, jakim był Spinoza. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że ta bliskość jest co najmniej dyskusyjna – zwłaszcza dla tych, którzy uważniej niż ten wybitny fizyk teoretyczny przeanalizowali pisma tego filozofa. Odpowiedzi na pytanie, z czego biorą się moje w tej kwestii wątpliwości, spróbuję udzielić w jednej z części tej książki. Tutaj jedynie zauważę, że z dużego formatu filozofami jest ten problem, iż niejednokrotnie niełatwo jest się zorientować w ich „za” i „przeciw”, a jeśli dochodzi do tego ich obawa, że zbyt jawne ich artykułowanie mogłoby przynieść im więcej życiowych kłopotów niż pożytku, to czasami deklaratywne „za” w faktycznie przyjmowanych założeniach i wyprowadzonych z nich wnioskach może się okazać „przeciw”. Z taką sytuacją mamy do czynienia zarówno u tak znaczącego filozofa jak Kartezjusz, jak i tak znaczącego uczonego jak Newton.

W swojej „galerii” obrazów Boga i nieba wychodzę jednak nie od nich, lecz od obrazu nakreślonego przez Mikołaja Kopernika, a kończę na prezentacji obrazu nakreślonego przez Immanuela Kanta. Można byłoby przyjąć, że taką „klamrą” spinającą ten punkt wyjścia z punktem dojścia w tej „galerii” jest uznanie filozofii krytycznej Kanta za „przewrót

kopernikański”. Problem jednak nie tylko w tym, że nie brakuje głosów, iż naukowe dokonanie Kopernika nie było aż tak wielkim przewrotem w nauce, jak sądził Kant, a krytycyzm tego filozofa nie był na tyle samokrytyczny, aby uchronić jego filozofię przed popełnieniem istotnych błędów. Można jednak uznać krytycyzm wobec zastanych i kulturowanych obrazów Boga i nieba za motyw przewodni sporządzonej przeze mnie „galerii”. Trzeba jednak jasno powiedzieć już na wstępie, że krytycyzm ten miał różne formy wyrazu w nauce i w filozofii i tylko jedną z nich jest krytycyzm Kantowski. Znaczące rozdziały w kształtowaniu się tych form oraz w stopniowym zyskiwaniu na coraz szerszym uznaniu zapisali również tacy uczeni, jak Kepler, Galileusz i Newton, oraz tacy filozofowie, jak Kartezjusz i kartezjanie, a także ci, którzy – jak Baruch Spinoza i Gottfried Wilhelm Leibniz – wprawdzie w okresie młodzieńczym znajdowali się pod pewnym urokiem filozofii kartezjańskiej, jednak później poszli swoją filozoficzną drogą. Tak czy inaczej, dokonany przez ze mnie wybór tych obrazów jest selektywny. Nie twierdzę jednak ani tego, że tylko jedna droga prowadziła do powstawania naukowego obrazu świata, ani też tego, że na tych drogach, które do niego prowadziły, jedynie wskazani przeze mnie uczeni i filozofowie odegrali znaczące role. Twierdzę natomiast, że udział ich w tym historycznym procesie był znaczący, a takich filozofów jak Kartezjusz jest on nadal niedoceniany – mimo że jego poglądy były przywoływane w wielu poważnych polemikach XVII i XVIII stulecia.

Ważnym dopełnieniem prezentowanych w tej książce obrazów Boga i nieba wybranych przeze mnie uczonych i filozofów są zamieszczone na końcu każdego z rozdziałów komentarze do nich różnych uczonych i filozofów, w tym takich, którzy również zapisali znaczące karty w nauce i w filozofii. Mają one niejednokrotnie również krytyczny charakter. Mam nadzieję, że ich przywołanie pozwoli czytelnikowi tej książki nie tylko lepiej zrozumieć znaczenie dzieł wybranych przeze mnie osób, ale także przybliżyć mu historyczny proces prób korygowania popełnionych przez nich błędów. Rzecz jasna, nie można powiedzieć, że ten proces kreowania nowatorskich obrazów Boga i nieba kończą dzieła krytyczne Immanuela Kanta. Można jednak generalnie stwierdzić, że na Kancie kończy się uprawianie takiej metafizyki, w której wychodzi się z założenia, że takie nadprzyrodzone byty, jak Bóg i niebo mogą bytować i faktycznie bytują niezależnie od tego, co człowiek o nich myśli. Nie oznacza to jednak kresu uprawiania teologii – ani u Kanta, ani też u późniejszych filozofów i uczonych.