

DAMIAN KOKOĆ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: kokoc.damian@gmail.com

Awerroistyczna doktryna podwójnej prawdy a współczesne dyskusje na temat relacji między nauką a wiarą

Abstract. *One of the consequences of the dynamic development of science in modern times was the fact that philosophy was no longer treated as “a servant of theology.” The successes of science resulted in that the “hypothesis of God” was no longer needed to explain the world. In consequence, many of the “new atheists” claimed that faith, as something unscientific, was irrational and meaningless. To refuse such accusations, modern religious thinkers started to use argumentation similar to 17th century Latin Averroists called “the doctrine of double truth.” They claimed that faith and science are two different spheres which are ruled by two different kinds of laws. Michał Heller claims that we have to accept that independence of this two spheres because this is the only way to avoid a methodological mistake called “God of holes.” It is also the only way we can defend religious vision of the world against accusation of irrationality.*

Keywords: *Averroism, religion, science, double truth, autonomy of faith and science, rationality of religious belief*

Wstęp

Filozofia niemal od samego swojego początku musiała zmagać się z napięciem, jakie pojawiało się między religijnym a filozoficznym sposobem wyjaśniania i opisywania rzeczywistości. Poglądy pierwszych filozofów często postrzegano jako alternatywne i opozycyjne wobec mitologicznego sposobu wytłumaczenia

zjawisk zachodzących w świecie. Jak zauważa Giovanni Reale, celem filozofii jako takiej jest demitologizowanie. W przypadku filozofów antycznych polegało ono na zastąpieniu mitów, opartych na poetyckich wytworach ludzkiej wyobraźni, racjonalnym namysłem, który bazował na określonych regułach¹. Sytuacja ta powodowała, że dochodziło do konfliktów między filozofią a religią. W efekcie niektórzy filozofowie padali ofiarami oskarżeń o bezbożność. Takie zarzuty zostały sformułowane przeciwko m.in. Anaksagorasowi, Protagorasowi czy Arystotelesowi, a najbardziej ikonicznym w historii filozofii przykładem jest proces Sokratesa. I chociaż przeważnie prawdziwe powody ataków na tych myślicieli miały charakter polityczny, to jednak nadano im wymiar i ujęto w kategoriach religijnych.

W średniowieczu relacje między filozofią a religią stały się jeszcze bardziej napięte. Refleksję filozoficzną zaczęto postrzegać jako „mądrość z tego świata”, miała ona dotyczyć tylko tego, co materialne, zmienne i przemijające, a co za tym idzie wiedza, którą uzyskujemy dzięki filozofii, nie mogła być czymś ostatecznym i pewnym. Źródłem wiedzy pewnej miało być wyłącznie objawienie, gdyż pozwalało ono ludziom uzyskać wiedzę o rzeczywistości transcendentnej i nieziennej. Dlatego też filozofia przez niektórych teologów i myślicieli chrześcijańskich została uznana za zupełnie zbędną w życiu chrześcijanina, gdyż jest zupełnie nieprzydatna w osiągnięciu zbawienia (taki pogląd głosił m.in. Tertulian) albo została sprowadzona do roli „służki teologii”.

1. Awerroizm łańciski i doktryna podwójnej prawdy

Taki stan rzeczy utrzymywał się przez niemal całe średniowiecze, chociaż pierwsze symptomy zmiany relacji między filozofią a religią zaczęły pojawiać się już w XIII wieku. Był to okres, w którym do łańciskiej Europy zaczęły napływać tłumaczenia tekstów Arystotelesa oraz jego muzułmańskich kontynuatorów i komentatorów, co wywołało znaczny ferment intelektualny wśród łańciszczyków. Szczególnie ważną rolę w procesie wykształcania się nowego modelu relacji między tymi dwiema dziedzinami odegrały koncepcje Awerroesa.

Ten muzułmański uczyony podejmuje omawianą kwestię w swoich pismach polemicznych, w których broni wartości namysłu filozoficznego szczególnie przed atakami Al-Ġazālego. W jednym ze swoich najważniejszych tekstów, *Traktacie rozstrzygającym*, Awerroes podkreśla, iż filozofia nie jest sprzeczna z przekazem koranicznym, a co więcej, jest ona lepszym od teologii narzędziem do odkrywania prawdziwego znaczenia Objawienia. Jest tak dlatego, że filozofowie posługują się najdoskonalszą metodą dochodzenia do prawdy, mianowicie wykorzystują w tym celu sylogizm demonstratywny, czyli sylogizm oparty na przesłankach pewnych. Teolodzy natomiast do swoich wniosków dochodzą na podstawie sylogizmu

¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 28.

dialektycznego, w którym przesłanki są tylko prawdopodobne. A ponieważ jedna prawda nie może być sprzeczna z inną, a jedynie mogą się wzajemnie uzupełniać, to skoro Koran zawiera prawdę i filozofia również jest źródłem prawdy, Awerroes konkluduje, że przesłanie zawarte w świętej księdze islamu oraz wnioski filozofów nie mogą być ze sobą sprzeczne².

Myśl Awerroesa spotkała się z krytyką środowisk teologicznych i nie doczekała się wśród muzułmanów kontynuatorów. Trafiła jednak na podatny grunt w świecie łacińskim. Komentarze i oryginalne teksty tego muzułmańskiego filozofa, które zaczęły napływać do Europy w XII i XIII wieku, zaowocowały powstaniem prężnego ruchu intelektualnego nazwanego awerroizmem łacińskim. Głównym ośrodkiem, w którym rozwijał się ten nurt, był Wydział Sztuk Uniwersytetu Paryskiego, a jego czołowymi przedstawicielami byli Siger z Brabancji, Boecjusz z Dacji czy Jan z Janduno. Zainspirowani tezami Awerroesa o autonomii, a nawet wyższości filozofii względem teologii, wykształcili sposób argumentacji, który później został nazwany „doktryną podwójnej prawdy”. Zasadza się ona na przekonaniu, że istnieją dwie prawdy: filozoficzna i teologiczna, które są od siebie całkowicie niezależne. Obecnie mediewiści coraz częściej podają w wątpliwość to, czy awerroiści głosili tego typu poglądy. Władysław Seńko zauważa, że niektórzy badacze uważają, iż doktryna ta została wymyślona przez Stefana Tempiera w celu zdyskredytowania przeciwników. Jednak nie ulega wątpliwości, że rozumowanie oparte na idei dwóch prawd obecne jest w dziele Boecjusza z Dacji pt. *O wieczności Wszechświata*. Ten średniowieczny filozof stwierdza, iż gdy w swoim wnioskowaniu wykorzystujemy poprawne metody oraz posługujemy się przesłankami, które są pewne, to musimy zaakceptować prawdziwość wniosku, do którego dochodzimy. I nie ma tutaj znaczenia, czy konkluzja ta jest zgodna, czy nie z teologicznymi tezami, które wynikają z Biblii³.

² Averroës, *Decisive Treaties, Epistle Dedicatory*, Brigham Young University Press, Pravo, Utah 2008; idem, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, http://www.newbanner.com/Philosophy/IbnRushd/Tahafut_al-Tahafut_en.pdf [3.11.2014]; idem, *Traktat rozstrzygający o określeniu związku między objawieniem (szari'at) a filozofią (hikma)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 7/2009, ss. 37-55; K. Pachniak, *Fasl al-makal Ibn Ruszda*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 7/2009, ss. 33-36; D. Kokoć, *Relacja między religią a filozofią w Traktacie rozstrzygającym Awerroesa*, w: M. Woźniak (red.), *Nie tylko Śródziemnomorze. Problemy polityczne i społeczne świata islamu*, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ, Łódź 2012, http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/nie_tylko_srodziemnomorze.pdf [30.12.2012].

³ Boecjusz z Dacji, *O wieczności Wszechświata*, w: idem, *O Dobru Najwyższym czyli o życiu filozofia i inne pisma*, PWN, Warszawa 1990; idem, *O wieczności świata i inne pisma*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2009; Siger z Brabancji; św. Tomasz z Akwinu; Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, Kęty 2008; Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku. Nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, PWN, Warszawa 1971; D. Kokoć, *Awerroistyczna doktryna podwójnej prawdy jako próba rozdzielania sfer sacrum i profanum na gruncie filozofii przyrody*, „Przegląd Religioznawczy” 4/2012, ss. 3-12; idem, *Filozoficzne spotkanie islamu i Europy. Awerroizm łaciński i spór o jedność intelektu*, w: M. Woźniak, K. Zdulski (red.), *Wschód*

Awerrości odwoływali się do tego typu rozumowania w celu obrony autonomii badań filozoficznych, a co za tym idzie również naukowych. Dzięki doktrynie podwójnej prawdy awerrości chcieli wyzwolić filozofię z roli nauki pomocniczej względem teologii i w ten sposób otworzyć drogę dociekaniom, które nie będą krępowane przez dogmaty religijne. Uważali oni, że nie powinny one podlegać ograniczeniom, które narzuca im teologia. Ich zdaniem niezależność badań naukowych i teologicznych wynika głównie z przedmiotu oraz metody, jakimi posługują się filozofia i teologia. Na gruncie teologii rozstrzygającym kryterium prawdziwości jest przede wszystkim Objawienie, a celem i przedmiotem jest zbawienie. Natomiast filozofia bazuje głównie na rozumowym badaniu zjawisk zachodzących w świecie i poprawności logicznej wnioskowania. Innym elementem różnicującym prawdę teologii od prawdy filozofii jest to, że w ramach namysłu teologicznego uprawnione jest uwzględnienie zajścia takich sytuacji, które wykraczają poza lub też łamią prawa przyrody, a mianowicie cudów. W filozofii czy nauce występowanie zjawisk cudownych nie jest albo nie powinno być brane pod uwagę, a przy wyjaśnianiu fenomenów przyjmuje się tylko ich przyczyny naturalne. Doktryna podwójnej prawdy była też jedną ze strategii uniknięcia ataków ze strony kościelnej cenzury i ewentualnych oskarżeń o herezję. Awerrości podkreślali oni, że nie negują prawdy objawionej w Piśmie Świętym i dogmatów Kościoła, ale jednocześnie wskazywali, iż filozofia jest także źródłem niezależnego poznania prawdy.

2. Współczesne zastosowania doktryny podwójnej prawdy

Wzajemne relacje między filozofią i nauką a teologią zaczęły ulegać zmianie w nowożytności. Związane to było z rozwojem i licznymi sukcesami, jakie zaczęła odnosić nauka w tym okresie, zwłaszcza od XVII wieku. Spowodowało to, że dominująca rola teologii uległa osłabieniu, a obecnie całkowicie została wyparta z procesu naukowego wyjaśniania kosmosu. Nauka coraz lepiej i dokładniej była w stanie wytłumaczyć zjawiska zachodzące w świecie, które do tej pory były postrzegane jako przejaw boskiej interwencji. Dynamiczny rozwój nauk przyrodniczych zaowocował tym, iż w Oświeceniu zaczął pojawiać się pogląd, zgodnie z którym to nauka z czasem całkowicie zastąpi religię. Naukowy obraz świata, jako bardziej adekwatny, zajmie miejsce mniej dokładnej wizji, jaką proponują religie. To nauka będzie tą dziedziną, która udzieli odpowiedzi w sposób wyczerpujący na wszystkie nurtujące człowieka pytania. Tego typu podejście szczególnie silne było wśród myślicieli zaliczanych do pozytywizmu. Chociażby Auguste Comte stwierdza, że ludzkość przechodzi przez trzy fazy rozwoju: teologiczną, metafizyczną

i pozytywną. W ostatniej z nich to właśnie nauki pozytywne przejmują wiodącą rolę w procesie wyjaśniania rzeczywistości⁴.

Również współcześni „nowi ateści” zaczęli podkreślać, że wiara jako taka jest ze swej istoty czymś nienaukowym, a co za tym idzie jest irracjonalna i bezsensowna. Zarzucają oni religiom, iż opierają się na błędnym obrazie świata, co wykazały badania naukowe. Wiele tez o charakterze kosmologicznym czy przyrodoznawczym, które były bronione przez teologów, okazało się fałszywych w świetle odkryć nauk przyrodniczych czy historycznych, w tym drugim przypadku szczególnie dzięki archeologii. „Nowi ateści”, nawiązując do wydarzeń z przeszłości, np. do procesów Galileusza i Giordana Bruna czy ataków na teorię ewolucji, twierdzą, że religia nie tylko obstaje przy nieprawdziwej wizji rzeczywistości, ale jest jeszcze czynnikiem, który hamuje rozwój nauki. Zdaniem myślicieli zaliczanych do tego nurtu „hipoteza Boga” jest nie tylko czymś zbędnym, ale wręcz szkodliwym jeśli chodzi o pogłębianie naszej wiedzy o rzeczywistości⁵.

Tego typu zarzuty spowodowały, że myśliciele religijni musieli sformułować argumenty, które pozwoliłyby im obronić wiarę religijną przed zarzutami o nieracjonalność. W tym celu zaczęli wykorzystywać rozumowanie, które w wielu miejscach okazuje się analogiczne do tego, którym posługiwali się w XIII wieku awerroiści. Przede wszystkim w dyskusjach dotyczących relacji między nauką a wiarą czy religią filozofowie broniący racjonalności przekonali religijnych podkreślając, że te dwie sfery stanowią całkowicie różne od siebie dziedziny. Rządzą się one odrębnymi prawami i odnoszą się do zupełnie różnych rzeczywistości. Tego typu argumentacja pojawia się m.in. u Williama Jamesa. Zdaniem tego amerykańskiego filozofa, gdy analizujemy przekonania o charakterze religijnym, to możemy postawić dwa rodzaje pytań: pytanie egzystencjalne oraz pytanie co do wartości. Pierwsze z nich odnosi się do tego, jak dana idea powstała. Zadając tego typu pytanie, chcemy dociec, kiedy oraz w jakich okolicznościach kulturowych i historycznych się ona ukształtowała oraz na ile na jej kształt miała wpływ np. osobowość czy stan zdrowia twórcy danego ruchu religijnego. Drugie z pytań skupia się natomiast na tym, jak dana idea religijna wpływa na wyznawców danej religii. Zdaniem W. Jamesa to drugie z pytań jest najważniejsze, gdy chcemy badać zjawiska religijne. Według niego opierając się na pytaniach egzystencjalnych, popadamy w „materializm lekarski”, który niewiele jest nam w stanie powiedzieć o samym zjawisku, które chcemy wyjaśnić. Wynika to stąd, że takie czysto scjentyistyczne podejście do religii skupia się tylko na drugorzędnych aspektach, a nie

⁴ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, w: idem, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, PWN, Warszawa 1973; L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.

⁵ Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, Sonia Draga, Katowice 2007; R. Dawkins, *Bóg urojony*, CiS, Warszawa 2007; M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, PIW, Warszawa 2008.

pozwała nam dotrzeć do istoty zjawiska. W. James podkreśla, że w przypadku doświadczenia religijnego nie jest ważne, czy np. Szaweł z Tarsu na drodze do Damaszku doznał ataku padaczki skroniowej, czy też Jeremiasz albo Ezechiel byli chorzy na schizofrenię lub depresję. Ważne jest to, jak ich doświadczenia wpłynęły na życie ich i ludzi, którzy uwierzyli w ich prawdziwość⁶.

Również John Hick zauważa, że obecnie nadal widoczna jest nieufność czy też wrogość między nauką a religią. Filozof ten stwierdza, iż wina za taki stan rzeczy leży głównie po stronie religii. Bardzo długo wiele zjawisk było wyjaśnianych w kategoriach teologicznych, jako ingerencja siły nadprzyrodzonej. Natomiast próby opisu ich przez odwołanie się do przyczyn naturalnych traktowane były jako atak na samą religię. J. Hick stwierdza, podobnie jak awerroiści, że tak naprawdę opozycja ta jest iluzoryczna. Wynika to stąd, iż rzeczywistość fizyczna oraz „piąty wymiar”, jak nazywa on rzeczywistość transcendentną czy duchową, są od siebie niezależne. Dlatego też wykorzystując aparaturę oraz metody nauk przyrodniczych, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy piąty wymiar istnieje, czy nie. Wynika to stąd, że przyrodoznawstwo za swój przedmiot i cel ma badanie tylko tego, co materialne. Powoduje to, iż przyrodniczy w swoich dociekaniach nie stwierdzają, a co więcej, nie mogą stwierdzić istnienia sfery niematerialnej, co wynika z samej struktury nauki. Jednak zdaniem J. Hicka nieuprawniony jest na tej podstawie otrzymany wniosek, że to, co transcendentne, nie istnieje⁷.

Podobne stanowisko głosi Michał Heller, który podkreśla, że na gruncie nauk przyrodniczych musimy akceptować naturalizm metodologiczny, który oznacza, iż przedmiotem badania jest tylko rzeczywistość materialna, a wszechświat wyjaśniamy tylko samym wszechświatem, bez odwoływania się do kategorii ponadnaturalnych. Postawa taka jednak nie oznacza, że rzeczywistość transcendentna nie istnieje, czy też, że to, co naturalne, wyczerpuje całe uniwersum bytów istniejących. Polski uczony podkreśla, iż nierespektowanie na gruncie przyrodoznawstwa powyższego założenia metodologicznego powoduje bardzo dużo szkód. Przede wszystkim naraża religię, gdy ta wypowiada się o kwestiach dotyczących rzeczywistości fizycznej, na zarzut o nieracjonalność. Dodatkowo jest przyczyną błędu metodologicznego, który M. Heller określa jako błąd „Boga od zapychania dziur”. Polega on na tym, że wierzący mają tendencję do wypełniania luk w naszej wiedzy na temat świata właśnie działalnością Boga. Inny aspekt tego błędu polega na tym, że zdarza się, iż istniejące dziury w wiedzy naukowej są wykorzystywane jako argument dowodzący słabości nauki względem religii, która daje całościowe wyjaśnienie rzeczywistości. Zdaniem polskiego filozofa taka postawa jest niebezpieczna z dwóch powodów: po pierwsze, jest przykładem naruszenia autonomii obu dziedzin – nauki i teologii; po drugie, owe „dziury” w naszej wiedzy kiedyś

⁶ W. James, *Doświadczenia religijne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001; idem, *Prawo do wiary*, Znak, Kraków 1996; A. Favazza, *Religia i psychologia*, Świat Książki, Warszawa 2006.

⁷ J. Hick, *Piąty wymiar*, Zysk i S-ka, Poznań 2005.

zostaną uzupełnione i nastąpi to zgodnie z zasadą naturalizmu metodologicznego, a to sprawi, że systemy religijne ponownie zostaną oskarżone o nieracjonalność, bo głoszą tezy, które są sprzeczne z naukowym obrazem świata⁸.

Najostrzejszy spor między nauką a religią dotyczy koncepcji kosmologicznych, jakie powstały na gruncie obu tych dziedzin. Z jednej strony wykształcił się „standardowy model kosmologiczny” oparty na Teoriach Względności Alberta Einsteina oraz mechanice kwantowej, a z drugiej mamy do czynienia z różnymi rodzajami naiwnego kreacjonizmu⁹, które opierają się na idei Inteligentnego Projektu. Według Michała Hellera i Tadeusza Pabjana kontrowersje te wynikają z nieprawidłowego zrozumienia przez niektórych wierzących opisów stworzenia świata zawartych w Biblii czy Koranie, z dosłownego pojmowania tych fragmentów, które mówią, że Bóg powołał świat z niczego¹⁰. Jednak wykorzystanie współczesnych osiągnięć biblistyki, w tym głównie badań archeologicznych, historycznych czy językoznawczych, pozwala rozwiązać ten pozorny konflikt. Polscy uczeni podkreślają, że Biblia tak naprawdę nie zawiera żadnego przekazu, który miałby charakter kosmologiczny. To, co autorzy biblijni chcieli przekazać w *Heksameronie*, ma charakter tylko i wyłącznie teologiczny i dotyczy ontologicznej zależności wszystkiego, co istnieje, od Boga. Nie mamy tutaj do czynienia, jak w przypadku mitów teo- i kosmogonicznych ludów sąsiadujących ze starożytnymi Izraelitami, z obrazem świata, który wyła-

⁸ M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Universitas, Kraków 2008.

⁹ M. Heller i T. Pabjan przez „naiwny kreacjonizm” rozumieją koncepcje, które literalnie odczytują pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju i które negują teorię ewolucji. Uważają, że takie podejście jest przykładem błędu „Boga od zapychania dziur”, gdyż polega ono na nierespektowaniu granicy między nauką i religią oraz na odrzuceniu teorii naukowej, jaką jest teoria ewolucji, na podstawie tego, że nie jest ona na razie w stanie wyjaśnić wszystkich procesów, jakie rządzą ewolucją. Polscy uczeni kreacjonizmowi naiwnemu przeciwstawiają kreacjonizm ewolucyjny. Polega on na tym, iż aktu stwórczego Boga nie postrzega się jako jednorazowe urzeczywistnienie wszystkiego w gotowej postaci. W tej perspektywie Bóg stwarza wszystko, wykorzystując do tego prawa przyrody, w tym również mechanizmy ewolucyjne. Podobne stanowisko prezentuje John C. Polkinghorne, który podkreśla, że nie jest właściwe doszukiwać się sprawczej mocy Boga tylko w zjawiskach, które wyłamują się prawom przyrody, jak pojedynczy akt stwórczy. Natomiast stwórcze działanie Absolutu przejawia się m.in. przez ciągle podtrzymywanie bytów w istnieniu za pomocą stałych reguł rządzących wszechświatem. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, Copernicus Center Press, Kraków 2014; J.C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, WAM, Kraków 2008.

¹⁰ Problem, czy świat został powołany z niczego, czy istniał odwiecznie, stanowił fundament sporów filozoficzno-teologicznych zarówno w chrześcijaństwie, jak i islamie. Awerroes w swoich pismach, w których polemizuje z Al-Gazālīm, stwierdza, że fragmenty Koranu, w których mowa jest o stworzeniu przez Boga świata z niczego, są niejednoznaczne i trudno rozstrzygnąć, czy należy je odczytywać literalnie, czy metaforycznie. W Europie przykładem polemik dotyczących tego zagadnienia są m.in. dyskusje prowadzone między awerroistami a Tomaszem z Akwinu. Averroës, *Decisive Treaties...*; idem, *Tahafut al-Tahafut...*; idem, *Traktat rozstrzygający...*, Boecjusz z Dacji, *O wieczności...*; idem, *O wieczności świata i inne pisma*; Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, W drodze, Poznań 1984; idem, *Summa contra gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej* t. I-III, W drodze, Poznań 2003, 2007, 2009; K. Pachniak, *Fasl al-makal Ibn Ruszda*; D. Kokoć, *Relacja między religią a filozofią*.

nia się z poszczególnych części któregoś z bóstw albo z preegzystującej materii. Natomiast Księga Rodzaju podkreśla, że wszystko, co jest, ma swoje źródło tylko w Bogu, oraz podaje wyjaśnienie dla hierarchii bytów i porządku, którym rządzi się wszechświat. Również pojawiających się w Biblii siedmiu dni stworzenia nie należy odczytywać dosłownie. Zdaniem polskich filozofów w tradycjach semickich posługiwanie się liczbą siedem dla opisu czasu trwania jakiejś czynności było powszechnym zabiegiem stylistycznym. Autor wykorzystując go, chciał przekazać, że pewien proces trwał długo i miał swój koniec.

Kolejnym wątkiem, który stanowi fundament *Heksameronu*, jest zdaniem M. Hellera i T. Pabjana konieczność teologicznego uzasadnienia dla przestrzegania szabatu. Według biblistów powstanie tego fragmentu Biblii datuje się na okres niewoli babilońskiej, a umieszczenie go na samym początku Pisma Świętego stanowiło późniejszy zabieg redaktorów. W wyniku zburzenia pierwszej świątyni i deportacji elit pojawiła się potrzeba teologicznego ugruntowania dla pewnych rytuałów, w tym dla szabatu. Dlatego też polscy uczeni podsumowując swoje rozważania, stwierdzają:

Teologia biblijna wiąże z *Heksameronom* cztery główne zagadnienia dotyczące natury samego Boga, prymatu człowieka, pierwotnego dobra stworzeń i obowiązku szabatu¹¹.

M. Heller, T. Pabjan czy Tomasz Jelonek odrzucają zarzuty tych, którzy twierdzą, że Biblia zawiera nienaukowy obraz świata. Ich zdaniem to oskarżenie jest bezzasadne: po pierwsze dlatego, że Biblia jako taka nie jest podręcznikiem, który miałby zawierać naukowy opis świata, po drugie, można uznać, że opisy zawarte w Piśmie Świętym są po części naukowe, o ile uznamy, że są wyrazem poziomu wiedzy, z jakim mieliśmy do czynienia w okresie, w którym żyli autorzy i redaktorzy biblijni. T. Jelonek stwierdza, iż do polaryzacji, do jakiej doszło w okresie nowożytności między nauką a religią, przyczyniło się to, że naukowy obraz i religijny obraz świata zawarty w Biblii przez wiele wieków były ze sobą zgodne i nie było konieczności rozstrzygnięcia, który z nich jest bardziej adekwatny. Spowodowało to, że ludzie uznali, iż Pismo Święte jest źródłem wiedzy pewnej, zarówno jeśli chodzi o kwestie zbawienia i świata transcendentnego, jak i rzeczywistości materialnej. Dlatego też jego zdaniem odkrycia naukowe, które wydawały się sprzeczne z przesłaniem zawartym w Objawieniu, budziły ostrą reakcję ze strony Kościoła¹².

3. Wiara a nauka w dokumentach Kościoła katolickiego

Zagadnienie relacji między nauką a religią było również tematem licznych oficjalnych dokumentów Kościoła katolickiego. Temat ten stał się szczególnie istotny w XIX wieku, gdy nasiliły się pozytywistyczna i modernistyczna wizja świata.

¹¹ Ibidem, s. 31.

¹² T. Jelonek, *Biblia a nauka. Czy nauka sprzeciwia się Biblii?*, WAM, Kraków 2005.

T. Jelonek w swojej pracy *Biblia a nauka* przedstawia historyczny rys reakcji Watykanu na tego typu zjawiska. Jako jedną z pierwszych ważniejszych wypowiedzi papieży w tej kwestii uznaje on encyklikę Leona XIII *Providentissimus Deus*. Padają w niej stwierdzenia, że teologia i nauka nie są i nie mogą być ze sobą sprzeczne. Tego typu koegzystencja jest możliwa, gdy obie te dziedziny pozostają w ramach, które wyznacza im ich przedmiot i metoda badania. Również kolejni papieże i ojcowie soborowi obu soborów watykańskich zabierali głos w tej sprawie¹³. W tej części niniejszego artykułu skupię się na dwóch dokumentach: Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*¹⁴, ogłoszonej na Soborze Watykańskim II, oraz encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*¹⁵.

W soborowej konstytucji ojcowie soborowi stwierdzają, że współcześnie negowanie faktu istnienia Boga oraz zasadności funkcjonowania religii przez odwołanie się przy tym do nauki przestało być czymś marginalnym. Jak zostało zaznaczone wyżej, wielu „nowych ateistów” podkreśla, iż tylko odrzucenie religii i Boga umożliwi nieskrępowany rozwój nauki i postaw humanistycznych. Autorzy *Gaudium et spes* zgadzają się, że w ostatnich wiekach ludzkość poczyniła ogromny postęp jeśli chodzi o poziom wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości i o rozwój możliwości technicznego jej wykorzystywania w celu przekształcania świata. Jednak ich zdaniem immanentną cechą człowieka jest nie tylko poszukiwanie informacji o fenomenach, które postrzega, ale przede wszystkim zadawanie pytań dotyczących głębszych, bardziej fundamentalnych kwestii związanych z kosmosem i jego życiem. A odpowiedzi na nie nie może udzielić tylko nauka.

Ojcowie soborowi potwierdzają autonomię nauki i religii. Stwierdzają, że zarówno naukowcy, jak i teolodzy posługują się swoistą dla ich dyscyplin metodologią i o ile trzymają się ram, które ona wyznacza, to dziedziny te nie wejdą ze sobą w konflikt. W dokumencie tym podkreślony jest jeszcze element aksjologiczny, gdyż ojcowie soborowi zauważają konieczność przestrzegania przez przyrodznawców również norm moralnych: przede wszystkim naukowcy powinni mieć świadomość, że nie mogą prowadzić swoich badań dowolnie, ale muszą brać pod uwagę konsekwencje swoich działań. Również odmiennie od potocznie interpretowanej doktryny podwójnej prawdy, a bardziej w duchu Tomasza z Akwinu, twierdzą, że prawda jest jedna, a nauka i religia nie są ze sobą sprzeczne, gdyż pochodzą z jednego źródła, czyli od Boga. W dokumencie tym wyrażony jest żal, iż wielu intelektualistów i ludzi Kościoła nie dostrzegało niezależności nauki, co zaowocowało tym, że obecnie wielu ludzi postrzega przyrodznawstwo i religię jako dwa całkowicie różne, konkurencyjne i wrogie sobie sposoby opisu rzeczywistości.

¹³ Ibidem, ss. 29-87.

¹⁴ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

¹⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio o relacjach między wiarą a rozumem*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1998.

W podobnym duchu wypowiada się również Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio*. W pierwszym zdaniu tego dokumentu przyrównuje on filozofię i wiarę do skrzydeł, które są niezbędne dla naszego rozumu, aby móc dotrzeć do prawdy. Filozofia postrzegana jest jako źródło wiedzy o człowieku i jego sytuacji egzystencjalnej. Ale obok poznania filozoficznego czy naukowego mamy jeszcze do czynienia z poznaniem, które oparte jest na wierze religijnej, które polega na poznaniu Boga i tego, co transcendentne. Odwołując się do dokumentów Soboru Watykańskiego I, Jan Paweł II podkreśla, że obie te dziedziny nie mogą być ze sobą utożsamiane. Filozofia czy nauka nie mogą sprawić, iż religia stanie się czymś niepotrzebnym, ale też i na odwrót, religia nie przekreśla konieczności namysłu o charakterze filozoficznym. Przyczyną tego jest to, co twierdzili awerroiści: filozofia i teologia mają różny przedmiot i metodę swoich badań.

Jan Paweł II, podobnie jak autorzy *Gaudium et spes*, podkreśla, że mamy do czynienia z tylko jedną prawdą, co znajduje swój wyraz chociażby w jednej z podstawowych zasad logicznych, czyli w zasadzie niesprzeczności. Ponieważ jedna prawda nie może sprzeciwiać się innej prawdzie, to człowiek dysponuje wieloma możliwymi sposobami dotarcia do niej. Dodatkowo prawda ujmowana jest przez człowieka w kategoriach, które uzależnione są m.in. od warunków historycznych. Dlatego filozofia, jako ludzki wytwór uwarunkowany historycznie, nigdy nie będzie w stanie przedstawić ostatecznego wyjaśnienia świata i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek. W tym celu konieczne jest, zdaniem Jana Pawła II, odwołanie do religii.

Pomimo wielu analogii do myślenia zaproponowanego przez awerroistów, w dokumentach Kościoła, a w szczególności w encyklice *Fides et ratio*, silniejsze jest tomistyczne postrzeganie relacji między filozofią i wiarą. Jan Paweł II w swojej encyklice przedstawia rozumowanie, które ma potwierdzać prymat teologii nad filozofią. To pierwszeństwo wynika stąd, że tylko Bóg jest źródłem wiedzy, która jest absolutnie pewna. Dodatkowo wszelki namysł filozoficzny ma doprowadzić do ostatecznego celu, jakim jest objawienie, które urzeczywistniło się w osobie Jezusa. A sama wiara stanowi element konieczny, bez którego prawidłowe poznanie świata nie jest możliwe. Jak stwierdza:

Dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń nie jest zatem możliwe, jeśli człowiek nie wyznaje wiary w Boga, który w nich działa. Wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności¹⁶.

Podsumowanie

Powyższe rozważania ukazują, że sposób argumentacji, jaki stosowali awerroiści w celu obrony autonomii filozofii względem teologii, okazał się wyjątkowo

¹⁶ Ibidem, s. 30.

skuteczny i w historii filozofii przeszedł zadziwiającą metamorfozę. Z narzędzia, które miało uzasadnić i umożliwić niezależne badania naukowe i dociekania filozoficzne, stał się z czasem sposobem obrony racjonalności religii przed atakami ze strony pozytywistycznie i scjentystycznie nastawionych uczonych. Jak pokazuje T. Jelonek, proces uświadamiania sobie i akceptacji przez Kościół katolicki faktu, że nauka i teologia nie są ze sobą sprzeczne, był długi i powolny. Wiele kwestii, które przez długie wieki kładły się cieniem na wzajemne relacje między religią a przyrodznawstwem, jak chociażby sprawa Galileusza, dopiero w XX wieku doczekały się ostatecznego rozwiązania. Istotnym elementem było tutaj przyjęcie przez Kościół i myślicieli religijnych sposobu rozumowania, który jest analogiczny do doktryny podwójnej prawdy. Pozwala on przede wszystkim odpiąć zarzuty o nieracjonalności religii, gdyż podkreśla odrębność metodologiczną teologii i wiary od nauki, a co za tym idzie, kryteria obowiązujące w przyrodznawstwie nie mogą być stosowane w teologii. Podejście takie pozwala uniknąć również błędów, które popełniały religie w przeszłości, mianowicie odrzucanie potwierdzonych teorii naukowych tylko na podstawie ich rzekomej niezgodności z literalnym odczytaniem pisma uznanego za święte. Tacy badacze, jak M. Heller czy J.C. Polkinghorne¹⁷ jako współczesny przykład takiego podejścia podają teorię Inteligentnego Projektu, na gruncie której neguje się teorię ewolucji.

Inną ciekawą kwestią, którą warto rozważyć, jest pytanie, na ile doktryna podwójnej prawdy jest „bronią słabszego”. Tezę tę może potwierdzać to, że doktryna ta powstała w okresie, gdy filozofia musiała bronić swojej niezależności przed dominującą rolą teologii, obecnie zaś sięgają po nią myśliciele religijni, którzy chcą w ten sposób odeprzeć ataki scjentystycznie nastawionych przyrodników, którzy zarzucają religii irracjonalność.

¹⁷ Obaj myśliciele są laureatami Nagrody Tempeltona, którą przyznaje się ludziom, którzy w swojej działalności starają się pokonywać bariery między religią a nauką. Na temat tej nagrody zob. <http://www.templetonprize.org/> [28.12.2015].

