

**Adam Świeżyński**

ORCID: 0000-0003-0430-4530

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## Zagadnienie relacji nauk przyrodniczych z filozofią i teologią w poglądach Stanisława Ziemiańskiego SJ. Próba rekonstrukcji i polemiki

The Relation of Natural Sciences to Philosophy  
and Theology in the Views of Stanisław  
Ziemiański, S.J. A Reconstruction and Attempt  
at a Polemic

### Abstrakt

Celem artykułu jest omówienie poglądów o. prof. Stanisława Ziemiańskiego SJ dotyczących znaczenia nauk przyrodniczych dla filozofii i teologii oraz relacji między naukami przyrodniczymi, filozofią i teologią. Na tle teodycealnego stanowiska o. Ziemiańskiego, zaproponowanego w ramach jego teologii naturalnej, został zaprezentowany sposób, w jaki autor wykorzystuje dane nauk przyrodniczych w swoich poszukiwaniach filozoficznych. Ziemiański przyjmuje stanowisko, które cechuje się ostrożnością, a nawet zachowywaniem pewnego rodzaju dystansu wobec obrazu świata kreowanego przez współczesne przyrodnoznanstwo. W szczególności nie podziela filozoficznej interpretacji naukowego obrazu świata,

która miałyby prowadzić do panewolucjonizmu rozciągniętego na całość historii wszechświata. Na tle współczesnych stanowisk licznych polskich przedstawicieli ewolucjonizmu teistycznego, wywodzących się z katolickich środowisk intelektualnych, którzy starają się uzgadniać ewolucję z kreacją na gruncie filozofii, poglądy o. Ziemiańskiego są mniej typowe i niewątpliwie wyróżniają się owym antyewolucjonistycznym rysem. Analizę stanowiska o. Ziemiańskiego rozpoczęto od rekonstrukcji jego ujęcia teoriopoznawczego i metodologicznego w zakresie dotyczącym statusu nauk przyrodniczych, filozofii i teologii oraz obrazów rzeczywistości materialnej, jakich one dostarczają. W dalszej części omówiono wybrane kwestie przedmiotowe, które mieszczą się w obszarze zagadnienia relacji między naukami przyrodniczymi i teologią, a które podejmował o. Ziemiański, w szczególności problematykę dotyczącą genezy wszechświata i pochodzenia życia biologicznego. Następnie podjęta została próba odtworzenia ogólnego obrazu relacji między nauką i religią (naukami przyrodniczymi i teologią), a także rozumem i wiarą, w związku ze sposobem ujmowania przez o. Ziemiańskiego m.in. kontrowersji kreacjonizm – ewolucjonizm, zagadnienia momentu animacji płodu ludzkiego oraz grzechu pierworodnego, cierpienia i śmierci. Na zakończenie do niektórych twierdzeń o. Ziemiańskiego ustosunkowano się krytycznie i polemicznie. Wspólnym mianownikiem dla tych uwag jest znaczenie wpływu przyjmowanych założeń metafizycznych na interpretację i wykorzystanie danych naukowych w tworzeniu filozoficznego i teologicznego obrazu świata.

**Słowa klucze:** Stanisław Ziemiański, nauki przyrodnicze, filozofia, teologia, religia

## Abstract

The purpose of this article is to discuss the views of Fr. Stanisław Ziemiański, S.J., on the significance of the natural sciences for philosophy and theology on top of the relationship between natural science, philosophy and theology. On the background of Ziemiański's theodicy position proposed within the framework of his natural theology, how he uses the data of natural sciences in his philosophical research is presented. Ziemiański takes a position that is characterized by caution and even by maintaining a certain kind of distance from the view of the world created by modern natural sciences. In particular, he does not share the philosophical interpretation of the scientific image of the world, which would lead to pan-evolutionism extended to the entire history of the universe. Against the background of the contemporary positions of numerous Polish representatives of theistic evolutionism, coming from Catholic intellectual communities, who try to reconcile evolution with creation on the grounds of philosophy, Fr. Ziemiański's views are less typical and are undoubtedly distinguished by this anti-evolutionist feature.

The analysis of Fr. Ziemiański's position began with the reconstruction of his theoretical-cognitive and methodological approach concerning the status of natural sciences, philosophy, and theology, as well as the images of material reality they provide. In the following part, selected issues are discussed within the area of relations between natural sciences and theology, which were taken up by Ziemiański, particularly the problems concerning the origin of the universe and the origin of life. Then an attempt is made to reconstruct a more general view of the relationship between science and religion (natural sciences and theology) in connection with the way Ziemiański approached the issues of, a.o. the controversy creationism – evolutionism, the question of the moment of animation of the human fetus and original sin, suffering and death. In conclusion, some of Ziemiański's statements are criticized and polemically discussed. The common ground for these comments is the importance of the impact of the metaphysical assumptions made on the interpretation and use of scientific data in forming a philosophical and theological view of the world.

**Keywords:** Stanisław Ziemiański, natural sciences, philosophy, theology, religion

## Wprowadzenie

W pierwszym numerze trzydziestego siódmego tomu czasopisma filozoficznego *Studia Philosophiae Christianae* z roku 2001 opublikowane zostało sprawozdanie z sympozjum naukowego pt. *Stwarzanie i ewolucja. Pogodzone bliźniaki?*, które odbyło się 23 października 2000 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie<sup>1</sup>. Sympozjum zostało zorganizowane w pierwszą rocznicę śmierci ks. prof. Kazimierza Kloskowskiego, wieloletniego pracownika Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK/UKSW<sup>2</sup>. W sprawozdaniu tym znalazła się wzmianka na temat dyskusji, jaka wywiązała się po wystąpieniu ks. prof. Mieczysława Lubańskiego<sup>3</sup>, zatytułowanym *Ewolucja a przypadek*. W referacie autor rozważył pojęcie stałości oraz przypadku w świecie przyrody.

---

1 Adam Świeżyński, „Sprawozdanie z sympozjum naukowego ‘Stwarzanie i ewolucja. Pogodzone bliźniaki?’ UKSW 23.10.2000 r.”, *Studia Philosophiae Christianae* 37 (2001) 1: 227–232.

2 Zob. Grzegorz Bugajak, Anna Latawiec, Anna Lemańska, Adam Świeżyński, *Kazimierz Kloskowski (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku, tom 3)* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2019).

3 Zob. Anna Lemańska, „Lubański Mieczysław”, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 1, red. Andrzej Maryniarczyk i in. (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011), 892–894.

Zdaniem Lubańskiego stałość jest tylko pozornie naturalnym stanowiskiem w postrzeganiu rzeczywistości, natomiast ewolucja jest zjawiskiem powszechnym. Nie byłaby ona jednak możliwa bez rozumnej zasady przyrody, jaką jest przypadek. Dla autora wystąpienia przypadek jest „źródłem nieograniczonych możliwości, których wyobraźnia nie może przewidzieć”, a więc zjawiskiem nieoczekiwanym, które jednak nie świadczy o braku przyczyny. Według Lubańskiego Autor ewolucji i kreacji (czyli Bóg-Stwórca) jest ten sam, a więc nie może być między nimi sprzeczności. Błędy mogą się natomiast pojawić w odczytywaniu i rozumieniu charakteru zjawisk zachodzących w przyrodzie<sup>4</sup>.

W dyskusji po tym wystąpieniu zabrał głos o. prof. Stanisław Ziemiański SJ, który zakwestionował pojęcie powszechnej zmienności elementów przyrody. Odpowiadając, ks. Lubański powołał się na wyniki eksperymentów naukowych, które potwierdzają fakt, iż elementy te są zmienne same z siebie. Obaj dyskutanci rozważali także kwestię powszechności zjawiska ewolucji. Zgodzono się, że ewolucją nie można nazwać każdej zmiany oraz że ewolucja opiera się na elementach stałych. Na gruncie nauk biologicznych ewolucją może być nazwany zarówno proces progresywny, jak i regresywny, który jednak stanowi lepsze dostosowanie się do panujących warunków życia.

Wspomnienie przywołanej dyskusji naukowej w trakcie jednego z sympozjów jest dobrym punktem wyjścia dla rozważenia znaczenia nauk przyrodniczych w poglądach filozoficznych o. Stanisława Ziemiańskiego, a także rozumienia przez niego bardziej ogólnych zagadnień, jakimi są: relacja między naukami przyrodniczymi, filozofią i teologią, relacja między nauką i religią, a także relacja między rozumem i wiarą religijną. Przebieg dyskusji, o której była mowa, wydaje się symptomatyczny dla poglądów o. Ziemiańskiego na te kwestie. Przyjmuje on bowiem stanowisko, które cechuje się ostrożnością, a nawet zachowywaniem pewnego rodzaju dystansu wobec obrazu świata kreowanego przez współczesne przyrodznawstwo. Nie chodzi jednak o to, że o. Ziemiański kwestionuje ustalenia nauk przyrodniczych lub uważa, że są one nieistotne. Raczej, jak sam stwierdził w niedawno przeprowadzonej rozmowie z okazji swoich 90. urodzin, nie podziela filozoficznej interpretacji naukowego obrazu świata, która miałaby prowadzić do panewolucjonizmu rozciągniętego na całość historii wszechświata<sup>5</sup>. Na tle współczesnych stanowisk licznych

4 Tekst wspomnianego wystąpienia został opublikowany jako: Mieczysław Lubański, „Ewolucja a przypadek”, w: *Stwarzanie i ewolucja*, red. Janina Buczkowska, Anna Lemańska (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2002), 96–108.

5 Wypowiedzi o. Ziemiańskiego na ten temat można znaleźć w drugiej części rozmowy, jaką przeprowadzili z nim prof. Piotr Mazur i prof. Piotr Duchliński, zatytułowanej

polskich przedstawicieli ewolucjonizmu teistycznego, wywodzących się z katolickich środowisk intelektualnych, którzy starają się uzgadniać ewolucję z kreacją na gruncie filozofii, poglądy o. Ziemiańskiego są mniej typowe i niewątpliwie wyróżniają się owym antyewolucjonistycznym rysem. Wydaje się, że tym, co zadecydowało o zasadniczej różnicy w poglądach m.in. na ewolucję biologiczną pomiędzy wspomnianymi badaczami, jest odmienne rozumienie statusu danych naukowych oraz inny sposób ich interpretacji w świetle przyjmowanych tez metafizycznych, a w konsekwencji inne postrzeganie znaczenia nauk przyrodniczych oraz wynikających z ich ustaleń implikacji filozoficznych i teologicznych.

Należy zatem rozpocząć analizę stanowiska o. Ziemiańskiego od rekonstrukcji jego ujęcia teoriopoznawczego i metodologicznego w zakresie dotyczącym statusu nauk przyrodniczych, filozofii i teologii oraz obrazów rzeczywistości materialnej, jakich one dostarczają. W dalszej części będzie można przejść do wybranych kwestii przedmiotowych, mieszczących się w obszarze zagadnienia relacji między naukami przyrodniczymi i teologią, które podejmował o. Ziemiański<sup>6</sup>. W szczególności jest to problematyka dotycząca genezy wszechświata i pochodzenia życia biologicznego analizowana w perspektywie teodycealnej (teologia naturalna). Następnie podjęta zostanie próba odtworzenia bardziej ogólnego spojrzenia na relację między nauką i religią (naukami przyrodniczymi i teologią) w związku ze sposobem ujmowania przez o. Ziemiańskiego m.in. kontrowersji kreacjonizm – ewolucjonizm, zagadnienia momentu animacji płodu ludzkiego oraz grzechu pierworodnego, cierpienia i śmierci.

Niniejszy artykuł ma służyć przede wszystkim zrekonstruowaniu poglądów o. Ziemiańskiego oraz zasygnalizowaniu niektórych problemów związanych z przyjmowanym przez niego stanowiskiem dotyczącym relacji między naukami przyrodniczymi a filozofią i teologią. Nie jest celem autora przeprowadzenie dogłębnej krytyki stanowiska filozoficznego o. Ziemiańskiego, choć niewątpliwie istnieją przesłanki dla krytycznego ustosunkowania się do jego poglądów. Chodzi raczej o przedstawienie jego stanowiska po to, aby pokazać pewien sposób myślenia na temat relacji między naukami przyrodniczymi, filozofią

---

*Filozofia a nauki szczegółowe* (<https://www.youtube.com/watch?v=jl20RDuRWCc>; dostęp: 20.12.2021). Ziemiański wspomina w niej swój krytyczny stosunek m.in. do ewolucjonistycznych stanowisk Teilharda de Chardin, Kazimierza Klósaka, Michała Hellera i Tadeusza Wojciechowskiego.

6 Wypowiedzi o. Ziemiańskiego na te tematy są rozproszone w wielu jego publikacjach, w których pojawiają się często na marginesie innych rozważań, stąd konieczność ich wyodrębnienia i dokonania wspomnianej rekonstrukcji.

i teologią, uwarunkowany zarówno historycznie, jak i wskutek przyjmowanych przez Ziemiańskiego założeń filozoficznych.

## Znaczenie ustaleń nauk przyrodniczych dla filozofii i teologii

Stanisław Ziemiański opowiada się za pluralizmem poznawczym wynikającym z aspektywności naszego poznania.

Ten sam wycinek rzeczywistości, jakim jest świat dostępny naszym zmysłom, może być ujmowany zarówno przez fizykę, jak i przez filozofię (metafizykę). (...). Zależnie od punktu widzenia możemy na temat tej samej rzeczywistości wygłaszać różne zdania, podobnie jak możemy na jej podstawie tworzyć różne pojęcia. O tej samej konkretnej rzeczywistości mogą się wypowiadać różne nauki<sup>7</sup>.

Zasadnicze znaczenie wyników nauk przyrodniczych w kontekście ich użyteczności filozoficzno-teologicznej polega, zdaniem o. Ziemiańskiego, na przydatności danych naukowych w tworzeniu argumentacji za istnieniem Boga.

Nie wystarczają tu dane wzięte z potocznego doświadczenia, na jakich opierają się klasyczne argumenty kosmologiczne. Z powodu błędów, jakie się do nich zakradły, wymagają one reinterpretacji. Znajomość praw fizykalnych pozwala uniknąć błędnej konkretyzacji tez metafizycznych i ułatwia dobór właściwych przykładów<sup>8</sup>.

Jednocześnie jest on świadomy tego, że fakty zaczerpnięte z nauk przyrodniczych nie mogą być ujmowane wyłącznie z punktu widzenia zjawiskowego, charakterystycznego dla tych nauk. W pierwszej kolejności muszą one zostać rozpatrzone ze względu na to, czy są rzeczywiste faktami, czy tylko teoretycznymi modelami (tzn. niedostatecznie potwierdzonymi hipotezami)<sup>9</sup>. Następnie, zgodnie z punktem widzenia zaproponowanej przez siebie teologii naturalnej, o. Ziemiański korzysta

7 Stanisław Ziemiański, „Związek argumentu kinetycznego z argumentem entropologicznym”, *Studia Philosophiae Christianae* 7 (1971) 2: 277.

8 Zob. Stanisław Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga* (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1995), 134.

9 Zob. *ibidem*, 134–135.

z danych doświadczenia naukowego, które stara się „ufilozoficzyć”, czyli zinterpretować w świetle zasad naturalnego rozumu, dochodząc do najwyższej racji wszelkiego istnienia, czyli Boga, choć w tym ujęciu jest to raczej Bóg ahistoryczny, inaczej niż w teologii wypracowanej na podstawie objawienia biblijnego<sup>10</sup>. Ziemiański wychodzi zwykle od pryncypiów filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, a następnie bada ich walor naukowy w świetle ustaleń współczesnego przyrodoznawstwa<sup>11</sup>. Kładzie więc nacisk na kwestie kosmologiczne i biologiczne, uznając, że naukowy obraz świata, zbudowany na wynikach badań współczesnych nauk (przede wszystkim fizyki i biologii), umożliwia uniknięcia błędów poznawczych, jakie pojawiają się na gruncie poznania potocznego czy przednaukowego. Jednocześnie zauważa, że dla filozofa lub teologa niezaznajomionego bliżej z tymi dziedzinami wiedzy pojawia się trudność polegająca na tym, że zmuszony jest on do opierania się na materiałach czerpanych niejako „z drugiej ręki”. Mimo to, jak stwierdza, w obawie przed niebezpieczeństwem aprioryzmu woli iść drogą utrzymywania kontaktu ze współczesną nauką<sup>12</sup>.

Innym zauważonym przez niego problemem związanym z wykorzystaniem danych naukowych jest to, że nauka, rozwijając się, zmienia w jakimś stopniu swoje (przynajmniej szczegółowe) ustalenia na temat przyrody. Dlatego zbytne poleganie na jej wynikach może prowadzić do dezaktualizacji tego, co w określonym momencie uznaje się za naukowo wartościowe. Chcąc tego uniknąć, należy odwoływać się przede wszystkim do teorii prawdopodobniejszych i ogólniejszych, takich jak np. termodynamika czy teoria względności. Zdaniem o. Ziemiańskiego odwoływanie się do fizyki i biologii jest konieczne w sytuacji wyjaśniania m.in. koncepcji celowości czy pojęcia zmiany, które występują w teoriach naukowych. Chodzi więc o takie doprecyzowanie znaczenia pojęć, którymi posługujemy się na gruncie filozofii bądź teologii, aby oczyścić

---

10 Bóg sam w sobie jest przedmiotem teologii czerpiącej z objawienia biblijnego, zaś w teologii filozoficznej jest ujmowany jedynie jako przyczyna. Zob. Stanisław Ziemiański, „Filozoficzne uwarunkowania poznania Boga”, *Horyzonty Wiary* (1990) 2: 5–25. „Wszystko wskazuje na to, że obie drogi: biblijna i filozoficzna dochodzą do tego samego Boga jako bytu absolutnego. I chociaż Bóg objawienia biblijnego ma nieco inne cechy niż Bóg objawienia kosmicznego, z faktu tego nie wynika jakiś dyteizm” (Stanisław Ziemiański, „Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?”, w: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–1992* (Kraków 1993), 164).

11 Por. Stanisław Kowalczyk, „Zarys filozoficznej twórczości prof. dra hab. Stanisława Ziemiańskiego SJ”, w: *Philosophiae et Musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. Roman Darowski (Kraków: Ignatianum – WAM, 2006), 73–74.

12 Zob. Ziemiański, *Teologia naturalna*, 351–352.

te pojęcia z fałszywych rozumień, korzystając z nauk przyrodniczych, a następnie zaaplikować je do interpretacji naukowego obrazu świata, którego dostarczają ustalenia naukowe.

Ojciec Ziemiański nie poprzestaje jednak jedynie na uściśleniu i precyzowaniu pojęć w kontekście danych naukowych. Ustalenia uzyskane na gruncie nauk przyrodniczych, zinterpretowane w świetle naczelnych zasad metafizycznych metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, są traktowane przez o. Ziemiańskiego jako pośrednie argumenty na rzecz tezy na przykład o ponadnaturalnym pochodzeniu organizmów żywych.

Dziś poznajemy coraz dokładniej nie tylko makroskopową strukturę organizmów, która jest zadziwiająca, lecz mamy także coraz głębszą znajomość budowy żywej komórki. Dysproporcja między nieograniczonymi możliwościami układu atomów, cząstek, struktur białkowych (...) oraz faktycznym układem tych części w komórce wydaje się niewytłumaczalna bez przyjęcia istnienia przyczyny selekcyjnej te układy (...) i to takiej, która obejmuje przestrzennie i czasowo ogromną liczbę czynników, aby je »wycelować« dla dobra całości. Taka przyczyna musi mieć zdolność poznania celu i środków do niego wiodących<sup>13</sup>.

Ziemiański ma świadomość, że wciąż aktualna pozostaje mocno dyskutowana kwestia, czy i jak dalece możemy zastosować dane specyficzne dla nauk przyrodniczych w konstruowaniu argumentów na istnienie Boga i Jego stwórczej relacji wobec świata. Ostatecznie opowiada się za tym, aby za punkt wyjścia metafizycznych argumentów za istnieniem Boga przyjąć fakty rozpoznane w dociekaniach naukowych, pod warunkiem, że przedstawi się je w „filozoficznym przebraniu”<sup>14</sup>. Prawa fizyczne przedstawione w owej szacie filozoficznej odnoszą się już nie tylko do naszych danych zmysłowych, ale powinno się je interpretować jako wyraz istniejącej rzeczywistości afirmowanej w zdaniach egzystencjalnych.

Pozostaje tylko rozwiązać problem: które fakty są oczywiste i proste, a które wymagają wyjaśnienia ontologicznego. Niewątpliwie przypadkowy związek czynników w elementach tego świata wymaga istnienia dla nich zewnętrznej przyczyny. Ale czy wolno nam szukać takiej przyczyny w zwykłych faktach, które same w sobie nie wykazują żadnej przypadkowości?<sup>15</sup>

13 Stanisław Ziemiański, „Celowość według Arystotelesa i św. Tomasza”, w: *W poszukiwaniu istoty życia. Pamięci ks. prof. Szczepana Ślagi*, red. Grzegorz Bugajak, Anna Latawiec (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2005), 171–172.

14 Stanisław Ziemiański, „Possibility – Actuality – God”, *Forum Philosophicum* 8 (2003): 45.

15 *Ibidem*, 46.



S. Ziemiański wielokrotnie i bardzo wyraźnie opowiada się za odpowiednim wykorzystaniem ustaleń nauk przyrodniczych w tworzeniu filozoficznego i teologicznego obrazu świata. „Metody eksperymentalne stosowane w fizyce mogą nam wiele pomóc, ponieważ poszerzają możliwości naszych zmysłów”<sup>16</sup>. Tym bardziej, że, jak twierdzi, „Fizyka nie sprowadza się do samych liczb”<sup>17</sup>. Oznacza to, że pod symboliką formalizmu fizyki kryje się rzeczywistość, którą opisują stosowane w fizyce wzory matematyczne. A zatem o. Ziemiański przyjmuje, że fizyka (a także inne nauki przyrodnicze) odsłaniają coś z ontologii rzeczywistości materialnej i dlatego zawierają istotne informacje na jej temat także z punktu widzenia filozofa, czy nawet teologa.

Obecne złożenia wewnątrzatomowe, chemiczne, czy kosmiczne można interpretować jako dziedzictwo wcześniejszych układów wszechświata, i cofając się w czasie dojść do jakiegoś pierwotnego układu warunków brzegowych, tzn. faktycznej proporcji masy i energii wszechświata, rozmieszczenia materii, kierunków poruszania się, wielkości ładunków itd. Jako warunki brzegowe, czyli niekonieczne wskazują one jednak na pierwotną przygodność, wymagając wyjaśnienia w Absolucie<sup>18</sup>.

## **Egzemplifikacje zastosowania ustaleń naukowych w ramach teologii naturalnej**

W zakończeniu *Teologii naturalnej* o. Ziemiański stwierdza, że świadomie, w przeciwieństwie do wielu filozofów polskich zajmujących się problematyką Boga, w zaproponowanej argumentacji położył nacisk na kwestie przyrodniczo-kosmologiczne. Uznaje ten fakt za rzecz najbardziej charakterystyczną dla swoich rozważań i względnie oryginalną. Uwzględnianie danych współczesnej nauki było mu szczególnie potrzebne przy okazji poszukiwania kryteriów całości i odrębności, a następnie w toku dyskusji na temat zasady racji dostatecznej. Konieczność uwzględnienia danych współczesnej biologii pojawiła się w związku z krytyką koncepcji celowości prezentowanej przez polskich tomistów. Do fizyki zaś trzeba było się odwołać w dyskusji nad pojęciem zmiany<sup>19</sup>.

---

16 Stanisław Ziemiański, „Problem złożenia bytów z substancji i przypadłości w świetle współczesnej fizyki”, w: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1990* (Kraków 1991), 34.

17 *Ibidem*.

18 Stanisław Ziemiański, „Spór o przygodność”, *Forum Philosophicum* 2 (1997): 261.

19 Zob. Ziemiański, *Teologia naturalna*, 351–352.

Rozważając zagadnienie początku wszechświata w kontekście termodynamiki i problemu tzw. śmierci cieplnej wszechświata, o. Ziemiański doszedł do wniosku, że

już sama negentropia, czyli istniejące obecnie uorganizowanie energii Wszechświata, domaga się wyjaśnienia. Skoro bowiem sama materia nie jest w stanie znacząco zmniejszyć swojej entropii, to jej obecny stan energetyczny, a tym bardziej wcześniejszy, musi mieć swoją rację w innym, pozamaterialnym świecie, bo z mniejszego uporządkowania samorzutnie nie powstaje większe (informacja sama się nie stwarza). Nie wydaje się przy tym, by można było w szeregu racji wyjaśniających cofać się w nieskończoność, gdyż groziłoby to popadnięciem w irracjonalizm<sup>20</sup>.

Argumentacja o. Ziemiańskiego zmierza do wykazania, że ustalenia z zakresu współczesnych teorii kosmologicznych, uwzględniające z kolei dobrze udokumentowane teorie fizyczne, stanowią uzasadnienie dla potrzeby wprowadzenia innego typu wyjaśnień (niż przyrodnicze) w kwestii pochodzenia wszechświata.

Z naszych rozważań widać, że wniosek o nieuniknionej śmierci cieplnej Wszechświata jest dość dobrze udokumentowany danymi współczesnej kosmologii; nieodwracalny wzrost entropii pozwala na definitywne osiągnięcie skutków na płaszczyźnie makroskopowej, które jest warunkiem sformułowania argumentu ze zmian na istnienie Boga<sup>21</sup>.

Zdaniem o. Ziemiańskiego obecny stan energii wszechświata, a tym bardziej jej stan w przeszłości potrzebuje swego wyjaśnienia poprzez odwołanie się do przyczyny transcendentnej, która nie podlega prawom materialnego świata<sup>22</sup>. W rezultacie tych ustaleń o. Ziemiański dochodzi do wniosku, że poza materią musi istnieć jakiś byt niematerialny, który tej materii dał zdolność dalszych przemian. „Przyczyna ta jest transcendentna w stosunku do Wszechświata. Z działania tej Przyczyny możemy

---

20 Stanisław Ziemiański, „Prawo wzrostu entropii w kosmologii relatywistycznej”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988* (Kraków 1989), 150.

21 *Ibidem*, 152. Należy zaznaczyć, że taki pogląd można wysunąć jedynie na postawie termodynamiki klasycznej, i to przy założeniu, że wszechświat jest układem izolowanym. Termodynamika relatywistyczna dopuszcza jednak możliwość malenia entropii w silnych polach grawitacyjnych. Zatem tzw. śmierć cieplna wszechświata, wbrew temu, co twierdzi Ziemiański, nie jest nieunikniona. Por. Jarosław Kukowski, „Uwagi w sprawie tzw. strzałki czasu”, *Studia Philosophiae Christianae* 26 (1990)1: 23–40.

22 Zob. Ziemiański, „Związek argumentu kinetycznego z argumentem entropologicznym”, 295.

wnosić o jej bytowości. Jest to Byt niematerialny, samoistny, konieczny. Taki Byt powszechnie jest nazywany Bogiem<sup>23</sup>.

Z kolei podejmując problematykę pochodzenia i ewolucji życia, o. Ziemiański stwierdza, że w przypadku teorii ewolucji (zarówno biologicznej, jak i przedbiologicznej) jako uzasadnienie mechanizmów wyjaśniających powstanie układów żywych (i ich dalszy rozwój) są proponowane przypadek lub konieczność. Ponieważ uznanie powstania życia za przypadkowe wydaje się w świetle ustaleń naukowych bardzo mało prawdopodobne, stosuje się w zamian hipotezę o konieczności powstania życia. Zdaniem o. Ziemiańskiego jest to ważny krok w kierunku udowodnienia istnienia Boga, gdyż wielu autorów uznających ewolucję przyjmuje również istnienie zamysłu kierującego rozwojem materii i życia<sup>24</sup>. Oczywiście, nie zawsze uważają ten zamysł za świadectwo istnienia istoty transcendentnej względem świata przyrody. Bywają także uczeni, którzy starają się połączyć konieczność i przypadek. Problem jednak polega na tym, że, zdaniem o. Ziemiańskiego, w ramach teorii ewolucji trudno jest zadowalająco wyjaśnić zjawisko dostosowania się organizmów aż do kompletnej zależności osobników należących do różnych gatunków, czy należących do zupełnie różnych królestw. Neodarwinizm przyjmuje dwa współpracujące ze sobą podstawowe mechanizmy ewolucji: mutacje i selekcję. Mutacje stwarzają nowe układy, selekcja zaś odsiewa układy niefunkcjonalne.

Trudnością w tym względzie jest to, że mutacje normalnie są eliminowane za pomocą układu korekcyjnego. Jeśli jednak uda się zmutowanej części prześliznąć się przez układ korekcyjny, powoduje to najczęściej szkody dla organizmu. Mutacje pozytywne są bardzo rzadkie i nie zmieniają gatunku, lecz powodują zmiany wewnątrzgatunkowe. (...) Można też zapytać, dlaczego nie obserwuje się mutacji wstecznych, prowadzących z powrotem po drabinie ewolucyjnej?<sup>25</sup>

---

23 Ziemiański, *Teologia naturalna*, 206.

24 Należy zwrócić uwagę na sposób rozumienia przez o. Ziemiańskiego kategorii przypadku. Zasadniczo przyjmuje on jego rozumienie w znaczeniu potocznym, pozanaukowym. Natomiast w filozofii przypadek można zdefiniować jako czynnik wpisany w naturę praw przyrody. Jak bowiem pokazuje np. teoria chaosu deterministycznego, zdarzenia przypadkowe przyczyniają się do powstawania nowych struktur materialnych wszechświata i złożoności organizmów. W ich wyjaśnieniu (naukowym) przyczyna transcendentna nie jest konieczna i nauki przyrodnicze nie muszą (a nawet nie powinny) odwoływać się do niej. Por. Michał Heller, „Konieczność i przypadek w ewolucji Wszechświata”, *Studia Philosophiae Christianae* 46 (2010) 1: 17–24.

25 *Ibidem*, 235.

Z kolei, by następowała selekcja wariantów powstałych przez przypadkowe mutacje, rozwój musiałby zachodzić małymi krokami, bo inaczej mutanty nie mogłyby przetrwać. A z drugiej strony różnice między gatunkami są przecież ogromne, wymagałyby więc mutacji olbrzymich, tymczasem są one jedynie postulatami syntetycznej teorii ewolucji i nie zostały potwierdzone żadnymi doświadczeniami. Zdaniem o. Ziemiańskiego nie znajdujemy również potwierdzenia tej teorii w skamielinach, gdyż brak jest tam form przejściowych, tzw. *missing link*. W rezultacie o. Ziemiański uważa, że ewolucja biologiczna i przedbiologiczna (fizyko-chemiczna) okazują się mitem. „Biologia współczesna nie dostarcza bowiem, podobnie jak w latach poprzednich żadnych dowodów na potwierdzenie spontanicznego powstania życia z materii nieożywionej”<sup>26</sup>. Podobnie krytycznie ustosunkowuje się o. Ziemiański do hipotezy, że życie musiało się pojawić na ziemi w drodze pewnych konieczności naturalnych. „Otóż, jakkolwiek pomiędzy poszczególnymi pierwiastkami istnieje pewna konieczność, ponieważ metale łatwiej się łączą z niemetalami, to na poziomie aminokwasów takiej relacji nie ma”<sup>27</sup>. Wobec tego sensowna informacja zawarta w żywych organizmach musi być tłumaczona przez jakąś myśl. Narzuca się tu analogia do efektów celowego działania ludzkiego. „Jeśli do zbudowania cudów techniki, które są ledwie naśladownictwem urządzeń zrealizowanych w przyrodzie, potrzebna była myśl ludzka i wspólny wysiłek uczonych, to czy naturalne układy funkcjonalne mogły powstać wyłącznie przypadkiem lub pod wpływem konieczności?”<sup>28</sup>.

Podsumowując wątek rozważań o. Ziemiańskiego dotyczący genezy i ewolucji życia, należy stwierdzić, że jego zdaniem życie trwa i przedłuża się dzięki procesowi autokatalizy, który stoi u podstaw pojawiania się nowych organizmów. Zauważa on jednak, że problemem jest wyjaśnienie powstania pierwszych żyjących istot. Według niego ani odwołanie się do przypadkowości powstania życia, ani do konieczności jego pojawienia się nie wystarczają, aby wytłumaczyć ten fenomen. Dlatego opowiada się za istnieniem u początku życia przyczyny inteligentnej, „która spowodowała przejście z chaosu materii nieożywionej do porządku materii żywej”<sup>29</sup>. Ziemiański argumentuje, że to dysproporcja między materiałem wyjściowym a strukturą, w jaką on przechodzi w biogenezie, domaga się istnienia i działania transcendentnej przyczyny kierującej. Posługiwa-

---

26 *Ibidem*, 237.

27 *Ibidem*, 238.

28 *Ibidem*, 238–239.

29 Ziemiański, „Celowość według Arystotelesa i św. Tomasza”, 174.

nie się takim wyjaśnieniem pozaprzyrodniczym nie jest, jego zdaniem, traktowaniem Boga jako *God of gaps*, lecz w pełni uzasadnionym poszukiwaniem ostatecznej podstawy w celu zrozumienia dynamizmu organizmów żywych. Ziemiański zwraca uwagę na to, że im głębiej badamy fenomen życia i jego pochodzenie, i im więcej wiemy na ten temat dzięki ustaleniom naukowym, tym trudniej jest wyjaśnić te kwestie wyłącznie na gruncie przyrodnozawstwa. Dlatego za właściwe uznaje odwołanie się do przyczyny celowej, którą należy traktować na sposób osobowy, choć jednocześnie jako daleko przekraczającą ludzki sposób działania. Jego zdaniem „posłużenie się analogią do ludzkiego działania celowego nie jest antropomorfizmem, ponieważ celowe dążenia w przyrodzie są faktem, a nie wynikiem narzucania rzeczom naszych wyobrażeń”<sup>30</sup>.

Ziemiański dostrzegł więc możliwość teistycznej interpretacji tzw. Wielkiego Wybuchu. Interpretacja ta została opatrzona zastrzeżeniem dotyczącym statusu Standardowego Modelu Kosmologicznego, to znaczy warunkiem, aby model ten znalazł swoje dalsze uprawomocnienie. Z kolei z konstrukcji istot żywych Ziemiański wnioskuje, na zasadzie analogii do twórców ludzkiej inteligencji, o inteligentnym, transcendentnym ich Stwórcy.

Podsumowując tę część rekonstrukcji poglądów o Ziemiańskiego, należy stwierdzić, że szeroko i zarazem rozważnie korzysta on z wyników nauk przyrodniczych, a jednocześnie dokonuje ich interpretacji ontologicznej, gdyż wyraźnie odróżnia metodę poznania przyrodniczego od filozoficznej i teologicznej. Można dostrzec w tej strategii badawczej konsekwentne łączenie w procesie poznania zmysłów i rozumu oraz traktowanie materiału empirycznego jako punktu wyjścia do badań filozoficznych, a także teologii naturalnej. Dlatego komentatorzy jego twórczości nazywają filozofię, która uprawia, empiryczno-racjonalną<sup>31</sup>.

---

30 *Ibidem*, 175–176.

31 Zob. Roman Darowski, „Stanisław Ziemiański SJ, filozof, teolog, pieśniarz”, w: *40 lat filozofii w Uczelni Papieskiej w Krakowie*, red. Jarosław Jagiełło (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2018), 199. Sam o Ziemiański określa swoją filozofię jako „scjentyistyczną”. Zob. „Z biegiem dni, z biegiem lat... Ze Stanisławem Ziemiańskim rozmawia Roman Darowski”, w: *Philosophiae et Musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. Roman Darowski (Kraków: Ignatianum – WAM, 2006), 221.

## Nauka (przyrodznawstwo) a religia (teologia)

We *Wprowadzeniu* do polskiego wydania książki *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*<sup>32</sup> o. Ziemiański zwraca uwagę na zasługi wielu ludzi Kościoła na gruncie badań naukowych oraz na potrzebę odpowiedniej interpretacji treści objawienia biblijnego. Wskazuje przy tym na fakt ich kulturowego uwarunkowania oraz na konieczność ich reinterpretacji w miarę rozwoju nauki. Z tymi twierdzeniami współgrają inne jego wypowiedzi dotyczące teologicznej koncepcji grzechu pierworodnego, teologicznego twierdzenia o obcowaniu świętych, tradycyjnego rozumienia śmierci biologicznej człowieka jako kary za grzech czy znaczenia bólu i cierpienia.

Ziemiański zgadza się z Karlem Rahnerem, który proponował, aby zrezygnować z posługiwania się wyrażeniem „grzech pierworodny”, gdyż sugeruje ono możliwość przekazywania grzechu osobistego swojemu potomstwu<sup>33</sup>. Grzech pierworodny oznacza, zdaniem o. Ziemiańskiego, swoiste uzależnienie środowiskowe, a nie charakter natury ludzkiej jako upadłej. Nie zgadza się więc z twierdzeniem, że grzech biblijnego Adama może być przenoszony przez ludzką naturę, bo natura w sensie platońskim (jako byt nad bytami) nie istnieje. W zamian proponuje odwołanie się do arystotelesowskiej istoty i uznanie, że każdy człowiek jest jednostką o takiej samej, ale nie o tej samej naturze. Grzech w znaczeniu ściśle teologicznym jest świadomą indywidualną decyzją konkretnego i poszczególnego człowieka o wyrządzeniu zła. Grzech jest więc złem przez analogię atrybucji – ze względu na relację decyzji do zła wyrządzonego<sup>34</sup>.

---

32 Stanisław Ziemiański, „Wprowadzenie” do José Maria Ríaza Morales, w: *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, tłum. Szymon Jędrusiak (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003), 5–9.

33 Należy jednak zauważyć, że Rahner opowiedział się ostatecznie za ewolucyjnym procesem hominizacji, który ma charakter poligeniczny. Jego zdaniem teolog, respektując granice metodologiczne, zamiast prób wartościowania czy kontestowania przyrodniczych ustaleń, powinien przyjąć do wiadomości aktualne wnioski antropologii przyrodniczej. Zob. Karl Rahner, „Erbsünde und Evolution”, *Concilium* 3 (1967): 459–465. Por. Tomasz Stwora, „Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej”, *Studia Elckie* 14 (2021): 453–468. Wydaje się więc, że akceptacja stanowiska Rahnera przez Ziemiańskiego, który odrzuca ewolucyjną genezę gatunku ludzkiego, nie obejmuje uzasadnienia czerpanego z antropologii przyrodniczej.

34 Zob. Stanisław Ziemiański, „Grzechy cudze”, *Posłaniec Serca Jezusowego* 144 (2015): 37–40.

„Dlatego mówienie o zranionej, czy zepsutej naturze człowieka, która trzeba naprawić, wydaje mi się błędne”<sup>35</sup>.

Ziemiański proponuje także inne niż tradycyjne rozumienie katechizmowego wyrażenia „świętych obcowanie” (*communio sanctorum*), obecnego w katolickim *Credo*, odwołując się do uwarunkowań historycznych. Przede wszystkim zauważa, że w potocznym rozumieniu przeakcentowana została forma *sancti* (święci) na niekorzyść *sancta* (święte). A przecież rola sakramentów, zwłaszcza Eucharystii (*sancta*), w tworzeniu wspólnoty Kościoła jest pierwszoplanowa<sup>36</sup>. Należałoby zatem przekierować myślenie chrześcijan ze wspólnoty samych osób świętych na wspólnotę udziału w świętościach (czyli w tym, co jest święte), z których najważniejsza jest Eucharystia<sup>37</sup>.

Odnośnie do zagadnienia śmierci człowieka o. Ziemiański uważa, że śmierć biologiczna ludzkiego ciała nie jest karą za grzech pierworodny, ale zwykłą prawidłowością natury ludzkiej. Za Jackiem Bolewskim twierdzi, że wiązanie grzechu z karą w postaci śmierci jest anachroniczną transpozycją zwyczajów karania z czasu redagowania tekstu biblijnego w okresie panowania króla Salomona (por. *Księga Mądrości*). Natomiast przyrodnicze prawo Hayflicka<sup>38</sup> opisuje proces starzenia się i śmierci jako wynik skracania się telomerów podczas produkcji białek w komórce, niemający żadnego związku z grzechem. Ponadto należy zauważyć, że umierają także zwierzęta, które nie są przecież zdolne do żadnego grzechu, za który miałyby ponosić karę. Zatem zjawisko śmierci biologicznej trzeba traktować naturalistycznie, mając świadomość, że gdyby nie było starzenia się i umierania organizmów, powstałby m.in. problem pomieszczenia się ludzi na Ziemi. Można więc przypuszczać, że o. Ziemiański uznaje śmierć ludzkiego ciała jako wpisaną od początku w naturę człowieka i z tego punktu widzenia nieuchronną<sup>39</sup>.

---

35 Stanisław Ziemiański, *Śladami życiowej i ideowej wędrówki znad Wisłoka nad Wisłę* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021), 136.

36 Por. *ibidem*, 210–213.

37 Zob. Darowski, „Stanisław Ziemiański SJ, filozof, teolog, pieśniarz”, 203–205. Por. Izabella Smentek, „Świętych obcowanie na przykładzie zakonu kartuzów”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 27 (2014) 2: 283–300.

38 Por. Patrycja Sosińska, Justyna Mikuła-Pietrasik, Krzysztof Książek, „Molekularne podstawy komórkowego starzenia: fenomen Hayflicka 50 lat później”, *Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej* 70 (2016): 231–242.

39 Por. Stanisław Ziemiański, „Filozofia wobec tajemnicy śmierci. Sprawozdanie ze spotkania jezuitów filozofów (JESPHIL) w Cluj (Rumunia) w dniach 31 VIII – 4 IX 2006 r.”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie* 12 (2006): 189–204.

Podobnie wypowiada się na temat cierpienia, uznając, że cierpienie (ból fizyczny) nie jest wartością samą w sobie, lecz ma wartość względną jako sygnał o jakimś uszkodzeniu lub nieprawidłowym funkcjonowaniu organizmu. Życie jest w gruncie rzeczy chwiejną równowagą elementów, które tworzą żywy organizm. Zatem z góry jest narażone na zachwianie, na usterki, a nawet na śmierć.

Ból jest sygnałem koniecznym dla wykrycia niedomogów organizmu, aby im przeciwdziałać. Śmierć jednych stworzeń jest warunkiem życia innych, w przeciwnym razie nie pomieściłyby się na ograniczonej powierzchni Ziemi. I chyba lepiej jest, gdy żyje na Ziemi wiele pokoleń, niż gdyby żyło stale tylko jedno. Trudno rozdzielić wrażliwość na przyjemność od wrażliwości na ból; sprawność organizmu od podatności na urazy<sup>40</sup>.

Dlatego należy traktować cierpienie fizyczne jako naturalną konsekwencję podatności złożonego systemu, jakim jest organizm, na rozmaite zakłócenia. W związku z tym o. Ziemiański nie widzi możliwości łączenia naszych cierpień fizycznych z cierpieniami Chrystusa na krzyżu, co zalecają ludziom cierpiącym niektórzy duszpasterze. Ponadto kwestionuje porównywanie grzechu do choroby, a grzesznika do chorego, bo grzech nie jest jakimś obcym bytem tkwiącym w człowieku (duchowym odpowiednikiem bakterii czy wirusa), lecz decyzją człowieka, w której on sam siebie wyraża i od którego grzech zależy<sup>41</sup>.

Na przykładzie przywołanych wybranych twierdzeń o. Ziemiańskiego widać wyraźnie, że podejmuje on reinterpretację niektórych twierdzeń teologicznych, uwzględniając jednocześnie ustalenia płynące ze współczesnego przyrodoznawstwa. Świadczy to o traktowaniu przez niego teologii jako w pewnym stopniu wrażliwej na naukowy obraz świata i o tym, że uważa, iż teologowie powinni uwzględniać ten obraz, gdy formułują twierdzenia teologiczne na temat rzeczywistości materialnej. Trzeba podkreślić, że nie jest to stanowisko często spotykane w intelektualnych środowiskach polskich myślicieli należących do kręgów katolickich.

Jeszcze innym ważnym zagadnieniem znajdującym się na styku nauki i religii, które podejmuje o. Ziemiański, jest kwestia dotycząca momentu animacji oraz związany z tym problem klonowania człowieka. Uważa on,

40 Zob. Ziemiański, *Teologia naturalna*, 348.

41 Zob. *ibidem*, 350. Pogląd na temat śmierci i cierpienia jako naturalnych elementów struktury świata materialnego jest wyrażany także przez innych autorów. Zob. Adam Świeżyński, „Cierpienie i śmierć jako elementy struktury świata”, w: *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 10, red. Jacek Kolbuszewski (Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, 2006), 29–34.



że współczesna embriologia daje podstawę do postawienia tych problemów na nowo. W przypadku klonowania powstaje problem, która z części moruli ma dotychczasową duszę, a która ją otrzymuje na nowo.

Przecież rozdzielone części niczym się od siebie właściwie nie różnią. Nie ma więc podstawy do przyznawania jednej z części większego prawa do otrzymania nowej duszy, a odmawiania go drugiej. Czy w takim razie nie należy przyjąć podziału *per accidens* duszy zarodka?<sup>42</sup>

Powraca więc problem traducjanizmu, tyle że w odnowionej postaci, bowiem nasuwa się hipoteza, że dusza, która istnieje w całości i w każdej części organizmu, może się mnożyć dzięki materii, a jej gatunek przedłuża się wskutek przechodzenia informacji genetycznej z jednostki na jednostkę.

Wyższość duszy ludzkiej nad duszami zwierzęcymi w tym ujęciu można wyjaśnić specjalnym stworzeniem duszy jako formy pierwszych ludzi. Dzięki temu Bóg nie musiałby dokonywać za każdym razem nowego aktu stwórczego, pozostawiając przyczynom wtórnym przekazywanie życia istot rozumnych w akcie rodzenia. Akt rodzenia byłby równocześnie powielaniem się duszy ludzkiej dzięki nowym porcjom materii wprowadzanym w żywy organizm. Założeniem tej hipotezy jest teza o specjalnej ingerencji Boga u początków rodzaju ludzkiego<sup>43</sup>.

Ziemiański wskazuje na oficjalne stanowisko Kościoła w tej sprawie, które sformułowali Pius XII i Jan Paweł II. Pierwszy z nich w encyklice *Humani generis* (1950 r.) nie rozstrzygnął kwestii sposobu, w jaki powstaje dusza ludzka. Stwierdził jedynie, że nie powstała wskutek procesu ewolucji. Podobne stanowisko zajął Jan Paweł II w liście do Papieskiej Akademii Nauk (1996 r.), uznając za możliwe przyjęcie teorii ewolucji, ale nie w kwestii pojawienia się duchowego elementu człowieka. Człowiek więc powstał w wyniku szczególnej interwencji Boga, ale kiedy nastąpiła ta interwencja, czy jednorazowo przed ok. 4 milionami lat, czy też każdorazowo przy każdym poczęciu, tego wypowiedź Magisterium Kościoła nie rozstrzyga. A zatem jest to sprawa do dalszej dyskusji. Ziemiański zauważa, że w przypadku uznania pierwszej z tych ewentualności bezprzedmiotowe stają się dyskusje nad momentem animacji.

---

42 Stanisław Ziemiański, „Jedna czy wiele dusz?”, *Forum Philosophicum* 9 (2004): 82.

43 *Ibidem*, 83.

Po prostu plemnik i jajeczko żyją, a więc mają jakąś duszę, która je organizuje, nadając materii nieożywionej nowy status. Są to żywe komórki mniej lub więcej zdolne do przetrwania. Zachodzą w nich procesy życiowe i działania celowe tak długo, jak długo starcza im materiału i energii. Umierają, kiedy ten warunek nie jest spełniony. Żyją dalej i rozwijają się, jeśli się połączą i zostaną wszczępione w życiodajne środowisko łona matki, gdzie mają wystarczającą ilość pokarmu i optymalne otoczenie<sup>44</sup>.

Natomiast w przypadku przyjęcia drugiej ewentualności, która pociąga konieczność przekazywania duszy dziecku przez rodziców, pojawia się problem momentu animacji. Ziemiański szczegółowo analizuje stanowiska poszczególnych autorów na ten temat. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że „z powodu kontrowersji co do momentu animacji, nie można obecnie jeszcze rozstrzygnąć, czy wspólnota lub pokrewieństwo dusz są możliwe. Ale istniejąca dyskusja daje nadzieję, że któraś z alternatyw zwycięży”<sup>45</sup>. Jednocześnie ze sposobu wypowiedzi omawianego autora można domniemywać, że sam skłania się ku hipotezie o dziedziczeniu dusz, gdyż, jak przyznaje, podkreśla ona jedność ludzkiej rodziny, braterstwo wszystkich ludzi, które zależy nie tylko od czysto biologicznych warunków, ale sięga głębiej, w samą formę człowieka, czyli właśnie duszę<sup>46</sup>.

Szczególne znaczenie dla określenia relacji między nauką i religią (a właściwie między naukami przyrodniczymi i teologią) w poglądach o. Ziemiańskiego zajmują jego wypowiedzi na temat kontrowersji między kreacjonizmem i ewolucjonizmem. Autor zaznacza, że spór ten nie pokrywa się całkowicie z dyskusją nad wartością teorii ewolucji, gdyż obok ewolucjonizmu ateistycznego istnieje ewolucjonizm teistyczny w postaci różnych teorii tzw. ewolucji kierowanej (inaczej: kreacjonizm ewolucyjny). Ziemiański przeanalizował rozmaite zarzuty stawiane ewolucjonizmowi ze strony kreacjonistów, w szczególności zarzuty tautologii i aprioryzmu, odwoływania się do czynników o charakterze

---

44 *Ibidem*, 85.

45 *Ibidem*, 88. Wspomniana dyskusja na temat momentu animacji płodu nadal pozostaje nierozstrzygnięta. Por. Natalia Smolińska, „Moment animacji płodu jako element dyskusji o dopuszczalności aborcji w Kościele katolickim”, *Prawo Kanoniczne* 61 (2018) 4: 85–90.

46 W dyskusji prowadzonej z Jolantą Koszteyn na temat momentu animacji o. Ziemiański podtrzymał swoje stanowisko. Zaznaczył przy tym odrębność porządku nauki i filozofii (oraz teologii) w rozpatrywaniu kwestii dotyczących natury ludzkiej: „Biologia nie rozstrzyga o losie duszy po śmierci całości. Natomiast metafizyka sugeruje, że forma mająca czynności nie związane koniecznie z materią, może istnieć także po śmierci całości” (Stanisław Ziemiański, „Kilka uwag w związku z Refleksjami Jolanty Koszteyn”, *Forum Philosophicum* 9 (2004): 110).

przypadkowym, traktowania mutacji i selekcji jako motorów napędowych procesu ewolucji, przyjmowania prawa biogenetycznego i drzewa genealogicznego oraz wątpliwości co do prawidłowego datowania skamielin. Należy stwierdzić, że zarzuty, które przytacza o. Ziemiański, zostały sformułowane przede wszystkim ze strony przedstawicieli tzw. kreacjonizmu naukowego<sup>47</sup>, a współcześnie mają one swoją kontynuację w pracach zwolenników tzw. inteligentnego projektu<sup>48</sup>. Ponadto trzeba zauważyć, że o. Ziemiański zasadniczo nie oddziela stanowiska współczesnych neodarwinistów, którzy są najczęściej zwolennikami naturalizmu ontologicznego, od stanowiska innych zwolenników teorii ewolucji, którzy ograniczają się jedynie do naturalizmu metodologicznego, bez formułowania tez o charakterze ontologicznym. Stanowisko, które przyjmuje w omawianym sporze o. Ziemiański, jest zdecydowanie antyewolucjonistyczne. „Można się z tym zgodzić, że zbyt szybkie rezygnowanie z naturalnego wyjaśniania zjawisk nie jest korzystne, ale czy upieranie się przy teorii, która okazuje się coraz bardziej aprioryczna, jest naukowo uzasadnione?”<sup>49</sup>. Wydaje się, że sympatia o. Ziemiańskiego dla kreacjonizmu sięga tak daleko, iż jest on gotów zaakceptować częściowo nawet skrajne stanowisko kreacjonizmu naukowego, gdyż stwierdza, że wprawdzie popełniają oni wiele błędów, choćby określając wiek świata na 6–7 tysięcy lat, ale nie jest to niezbędny krok, aby móc uzgodnić wyniki nauk przyrodniczych z treścią Biblii. Ostatecznie uznaje, że „jedna i druga strona ma za sobą argumenty”<sup>50</sup>. Fakt ewolucji kosmosu nie budzi jego wątpliwości. Z kolei powstanie życia wymaga „przyjęcia jakiejś myśli nadświatowej, zdolnej do wszczęcia informacji w materię martwą, aby z niej stworzyć układy żywe, funkcjonalne i samopowielające się”<sup>51</sup>. Takie stanowisko wydaje się o. Ziemiańskiemu bardziej naturalne niż ewolucjonizm z jego grą przypadku i konieczności czy nawet kreacjonizm w wersji, którą określa jako „kreacjonizm niekonsekwentny”<sup>52</sup>. Dlatego argumenty kreacjonistów, np. za istnieniem potopu, uznaje Ziemiański za pociągające, zaś ewolucja międzygatunkowa, w świetle braku

47 Por. Kazimierz Kloskowski, *Między ewolucją a kreacją* (Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1994), 81–115.

48 Zob. Dariusz Sagan, *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu* (Zielona Góra: Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2015).

49 Stanisław Ziemiański, „Spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem”, w: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989* (Kraków 1990), 117.

50 *Ibidem*, 119.

51 *Ibidem*.

52 Chodzi o sytuację, gdy Bóg stwarza materię i wyposaża ją w zdolność dalszego samorozwoju, bez konieczności dalszej interwencji stwórczej.

wystarczającej liczby ogniów pośrednich, wydaje mu się mało prawdopodobna. Dopuszcza natomiast ewolucję wewnątrzgatunkową, a także, choć jedynie na gruncie teoretycznym, ewolucjonizm teistyczny, ale zarazem uważa, że przypomina on pokartezjański okazjonalizm lub nawet deizm. W takim ujęciu rolą Boga byłoby jedynie jednorazowe stworzenie takich warunków, w których z konieczności pojawiłoby się i rozwinęło życie. Ziemiański łączy ten punkt widzenia z zasadą antropiczną w jej mocnym sformułowaniu, a więc z poglądem, że wszechświat został tak ukształtowany, aby mógł pojawić się w nim człowiek. Co do przyszłości i możliwości rozstrzygnięcia sporu między kreacjonizmem i ewolucjonizmem wyraża przekonanie, że dopóki będzie obowiązywał neopozytywistyczny model nauki, w którym nie uznaje się potrzeby ingerencji mocy nadprzyrodzonych, ale z założenia wyjaśnia się wszystko w ramach tego świata, spór, o którym mowa, nie zostanie zakończony. Ziemiański zgadza się z oceną tych autorów, którzy uważają, że naturaliści ontologiczni są tak samo religijni jak ich supranaturalistyczni adwersarze, gdyż nie mają żadnego powodu, aby odrzucać wszechświat jako skutek celowego działania i zamysłu poza swoim gorącym pragnieniem i domaganiem się powszechnej przyczynowości naturalnej bez żadnych luk.

Konsekwencją tego stanowiska jest sposób, w jaki o. Ziemiański podchodzi do rozumienia zdarzeń cudownych. Traktuje je jako odstępstwa od praw przyrody, które wymagają wyjaśnienia pozaprzyrodniczego. Wyprowadza z tego wniosek, że istnieje Byt transcendentny w stosunku do przyrody, będący przyczyną odstępstw od praw przyrody. Po zastosowaniu zasady racji dostatecznej dochodzi do wniosku, że tam, gdzie sama przyroda nie jest w stanie czegoś wytłumaczyć, należy przyjąć działanie czynnika pozaprzyrodniczego<sup>53</sup>. Na jego wystąpienie wskazuje zwykle kontekst religijny zdarzenia, a jego ustaleniem zajmuje się teologia. A zatem mamy do czynienia ze współdziałaniem ustaleń z zakresu przyrodoznawstwa i teologii w przypadku określania zdarzeń cudownych<sup>54</sup>.

Przy okazji analizowania problematyki czasu o. Ziemiański wyraża swoją akceptację dla twierdzenia o możliwości uzgodnienia naukowego i teologicznego rozumienia pochodzenia wszechświata. Odwołuje się do zaproponowanego przez Boecjusza, a następnie przez Tomasza z Akwinu rozróżnienia na wieczność istnienia Boga i wieczność świata

53 Zob. Ziemiański, *Teologia naturalna*, 270–272.

54 Por. Adam Świeżyński, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012), 225–274.

materialnego<sup>55</sup>. Pierwsza oznacza istnienie poza czasem i niepodleganie zmienności, zaś druga oznacza istnienie w nieskończonym genetycznie (czyli nieograniczonym) czasie. Ziemiański zgadza się z tym rozróżnieniem i zastosowaniem go do rozwiązania zagadnienia wieczności świata, stwierdzając, że „Świat, jako zbiór bytów warunkowych, byłby zależny od stwórczej aktywności Boga, nawet gdyby istniał przez nieskończone długi czas”<sup>56</sup>. A zatem potwierdza również, że współczesne modele kosmologiczne, np. model tzw. kreacji kwantowej, zgodnie z którym wszechświat nie ma początku czasowego, nie stanowią adekwatnego argumentu przeciwko kreacjonizmowi teistycznemu. Można nawet wnioskować, że domagają się one dopełnienia poprzez odwołanie się do przyczyny zaistnienia wszechświata, która ma charakter przyczyny metafizycznej, a przez to ujęcia naukowe (kosmologiczne) i teologiczne (kreacjonistyczne) należy traktować jako wyjaśnienia komplementarne.

W związku z najnowszymi modelami kosmologicznymi dotyczącymi genezy wszechświata warto wspomnieć, że o. Ziemiański w pełni zdaje sobie sprawę z ich ograniczeń. Wskazuje bowiem, że w modelach tych ma zastosowanie określona interpretacja zjawisk kwantowych, w ramach której mówi się o braku określoności i przyczynowości.

Jest to twierdzenie ontologiczne, a nie tylko teoriopoznawcze. Prawdopodobieństwo jest w tej interpretacji traktowane jako możliwość ontyczna. Ontologizuje się formalizm matematyczny. Naszą niewiedzę interpretuje się jako nieoznaczoność bytową. W takim ujęciu nawet nicość może produkować cząstki. Pytanie tylko, czy interpretacja szkoły kopenhaskiej jest jedynie słuszna<sup>57</sup>.

Zauważa przy tym, że próżnia, o jakiej mowa we wspomnianych modelach kosmologicznych, nie jest całkowicie pusta w znaczeniu braku materii lub energii, a zatem nie jest ontologiczną nicością. Otwarte więc pozostaje nadal pytanie o przyczynę zaistnienia tej fizycznej próżni.

Warto jeszcze wspomnieć o tym, jak o. Ziemiański widzi wzajemny stosunek rozumu (racjonalności) i wiary religijnej. Relacja ta jest przez niego rozważana w nawiązaniu do nauk przyrodniczych i teologii. Autor rozważa kwestię podniesioną przez Leszka Kołakowskiego: czy

---

55 Zob. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata. Teksty i studia*, tłum. Andrzej Pokulniewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2003).

56 Stanisław Ziemiański, „Time and Its Philosophical Implications”, *Forum Philosophicum. International Journal for Philosophy* 13 (2008) 1: 81.

57 Stanisław Ziemiański, „Filozoficzne implikacje ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów”, *Forum Philosophicum* 3 (1998): 82.

racjonalizm nauki da się pogodzić z bezpośrednim doświadczeniem religijnym? Przede wszystkim zwraca uwagę na różne rozumienia pojęcia „racjonalizm” i stwierdza, że wersja matematyczna racjonalizmu nie jest tym typem racjonalności, który umożliwia poznanie Boga siłami rozumu przyrodzonego. Jest tak, gdyż racjonalizm matematyczny oparty na empirii z natury rzeczy nie może osiągnąć i uchwycić bytu niematerialnego. Nawet empiria rozumiana w znaczeniu doświadczenia religijnego proroków czy mistyków ma charakter nieprzekazywalny, nieintersubiektywny, i dlatego nie może stać u podstaw takiego dowodzenia. Ewentualnie na drodze świadectwa może stanowić skuteczne narzędzie przekonywania, ale wymaga wówczas postawy zaufania i wiary w treść przekazu. Natomiast empiryzm rozumiany w duchu poglądów Arystotelesa i Tomasza z Akwinu polega na tym, że za pośrednictwem zmysłów rozum dochodzi do rozpoznania zasad ogólnych i powszechnych. W tym przypadku dzięki zmysłom człowiek dociera do faktycznie istniejącej rzeczywistości, a dzięki intuicji intelektualnej dostrzega w rzeczywistości konieczne powiązania, które mogą naprowadzić go na uzasadnione, racjonalne przekonanie o istnieniu Absolutu-Boga. Ziemiański zgadza się z Kołakowskim, że twierdzenia o istnieniu Boga nie należy uważać za logiczną konkluzję jakiegokolwiek teorii fizycznej. Nie znaczy to jednak, że nie można wychodzić z faktów stwierdzanych przez nauki przyrodnicze i ujmować ich filozoficznie, a następnie argumentować za istnieniem Boga jako ich przyczyny pierwszej. „Istotnie, nauka nie oferuje narzędzi pojęciowych, które nadawałyby się do zmagania z tym problemem, ale narzędzia te posiada filozofia, która jest także, podobnie jak nauka, racjonalnym sposobem poznawania”<sup>58</sup>. Ziemiański stwierdza ponadto, że u podstaw przekonania o stałości świata materialnego (czyli zasady jednostajności przyrody) leży założenie, że świat jest racjonalny, tożsamy z sobą, że byty posiadają określoną naturę. Dlatego, im większa znajomość praw przyrody, tym lepiej dostrzega się, do czego sama przyroda jest zdolna, a czego sama z siebie nie potrafi. I w tym rozpoznaniu otwiera się perspektywa uzasadnionego racjonalnie twierdzenia na temat istnienia Boga.

Ziemiański sprzeciwia się ograniczeniu ludzkiego stosunku względem Boga do samej wiary na gruncie objawienia religijnego. Nawet jeśli uznamy, że sam rozum nie potrafi się wznieść ponad dane zmysłowe, droga fideizmu i tradycjonalizmu okazała się jeszcze niebezpieczniejsza niż

---

58 Stanisław Ziemiański, „Uwagi na temat krytyki dowodów za istnieniem Boga w książce L. Kołakowskiego *Jeśli Boga nie ma*”, w: *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1995–1996*, (Kraków 1996), 5.

droga pozytywizmu. Fideiści i tradycjonaści sprzyjali bowiem irracjonalizmowi, który nie doceniał wagi rozumu. Nawiązując do encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, o. Ziemiański uznaje potrzebę współpracy dwóch zasad metodologicznych: *auditus fidei* (posłuszeństwo wierze) oraz *intellectus fidei* (zrozumienie wiary). Ponieważ w tej drugiej metodzie teologowie posługują się często terminami filozoficznymi, pojawia się pytanie, czy powinny się w niej pojawiać także terminy naukowoprzyrodnicze. Idąc za tokiem rozumowania papieża, Ziemiański stwierdza, że sama nauka nie prowadzi ludzi wprost do Boga. Wyraża jednak przekonanie, że poszukiwanie prawdy o rzeczywistości świata materialnego zawsze ostatecznie odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, czyli ku Tajemnicy. A zatem, ani sama wiara, ani sama nauka nie wystarczają. Pozostaje więc droga filozofii, a w jej przypadku, zdaniem o. Ziemiańskiego, nie można się obejść bez sięgania po pomoc do nauk przyrodniczych. Nie wystarcza bowiem doświadczenie potoczne, przednaukowe. Natomiast nauki przyrodnicze „dają nam bardziej precyzyjny obraz świata; demaskują przesady i wyjaśniają nieporozumienia; pozwalają głębiej wnikać w rzeczywistość; w określonych granicach dają nam pewność”<sup>59</sup>. Ziemiański mówi więc o potrzebie teodycei scjentystycznej, czyli korzystającej z filozoficznie zreinterpretowanych faktów przyrodniczych. Jednocześnie uznaje, że nie potrzeba się uciekać do hipotezy Boga tam, gdzie można znaleźć wyjaśnienie wewnątrz samej przyrody. Jednak przygodne powiązanie elementów w bytach, uporządkowanie energii we wszechświecie, naturalne układy rozwojowe i funkcjonalne, naturalne tendencje w człowieku, dla których nie ma adekwatnych wyjaśnień w tym świecie – to wszystko, wzięwszy pod uwagę zasadę pomostową, jaką jest zasada racji dostatecznej, wskazuje na istnienie Boga jako pierwszej przyczyny<sup>60</sup>. Choć, jak przyznaje o. Ziemiański, nauki przyrodnicze nie są tu nieodzowne, to „mogą spełniać ważną rolę pomocniczą, pozwalając łatwiej odczytywać ślady Boga w księdze przyrody”<sup>61</sup>. Obrazy Boga, które wypracowuje filozofia (z wykorzystaniem naukowego obrazu świata) i teologia, czerpiąca z objawienia, są komplementarne, co wynika także z wzajemnego wspomaganie się wiary i rozumu, które dzięki wzajemnej krytyce oczyszczają się i dostarczają sobie bodźców do dalszej

---

59 Stanisław Ziemiański, „Nauki przyrodnicze a filozofia Boga”, *Studia Philosophiae Christianae* 40 (2004) 2: 117.

60 Zob. *ibidem*, 118.

61 *Ibidem*, 119.

aktywności<sup>62</sup>. Filozofia stanowi przy tym łącznik między naukami przyrodniczymi i teologią<sup>63</sup>.

## Podsumowanie i próba polemiki

W pracy zatytułowanej *Życie – porządkujący ruch materii*, napisanej razem z Piotrem Lenartowiczem, o. Ziemiański stawia zasadnicze pytanie dotyczące relacji między naukami przyrodniczymi i filozofią, a także teologią: czy istnieje tu w ogóle możliwość kontaktu?<sup>64</sup> Rozważając tę fundamentalną kwestię, autorzy wyrazili obawę, że ukazywanie ładu, harmonii i niezwykłej ekonomii oraz pomysłowości rozwiązań biologicznych na każdym szczeblu organizacji może skłonić niektórych do entuzjastycznego uznania, iż oto „odkryli cuda wszechmocy i mądrości Bożej, ukryte w rejonach dostępnych tylko dla biochemika, cytologa, fizjologa”<sup>65</sup>. Podobnie jak stało się to w przypadku papieża Piusa XII, który uznał, że w kosmologii „Wielkiego Wybuchu” uczeni odkryli to, co było wiadome z *Księgi Rodzaju*, że Wszechświat ma początek w stwórczym akcie Boga: „(...) współczesna nauka jednym skokiem wstecz poświadczyła ów wzniosły moment pierwotnego *fiat lux*, gdy wraz z materią z nicności rozbłysło morze światła i jasności (...)”<sup>66</sup>. Owo olśnienie i płynące z niego przejęcie się wspaniałością natury, a w konsekwencji teistyczna interpretacja jej pochodzenia wydają się autorom przywołanej publikacji niebezpieczne, ale nie dlatego, że nie mówią najgłębszej prawdy o świecie materialnym, lecz z powodu krytyki, na jaką mogą się narazić ze strony naturalistów, choćby jedynie tych metodologicznych. „Przede wszyst-

62 Zob. Stanisław Ziemiański, „Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga”, w: *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. Krzysztof Mądela (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999), 55–71. „Wiedza jest stanem umysłu, wiara – zarazem umysłu i woli. W praktyce jednak nie zwraca się zbytnio uwagi na różność typów logicznych tych dwóch par pojęć i używa zamiennie wyrazów »teologia« i »wiara« oraz »filozofia« i »wiedza«, ponieważ obie te płaszczyzny są ze sobą ściśle powiązane” (Ziemiański, „Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?”, 162).

63 Zob. Stanisław Ziemiański, „The Relation Between Science and Philosophy of God”, *Studia Aloisiana* 4 (2003) 1: 313–320.

64 Zob. Piotr Lenartowicz, Stanisław Ziemiański, „Życie – porządkujący ruch materii”, *Znak* 32 (1980): 214.

65 *Ibidem*, 215.

66 Pius XII, „Le prove dell’esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna”, *Acta Apostolicae Sedis* 44 (1952): 41. Na temat całości poglądów Piusa XII w kwestii teologicznego znaczenia nauki i zmian w jego stanowisku zob. Tadeusz Pabjan, „Czy nauka dowodzi istnienia Boga? Naukowa apologetyka Piusa XII”, *Studia Philosophiae Christianae* 45 (2009) 2: 277–294.



kim obawiamy się, że słuchacze swoje zdroworozsądkowe i częściowo intuicyjne myślenie wystawią na niesłuchanie złożone zarzuty metodologów, epistemologów, teoretyków przyrodznawstwa<sup>67</sup>. W świetle przeprowadzonej analizy poglądów Stanisława Ziemiańskiego, dotyczących znaczenia naukowego obrazu świata dla filozofii i teologii, obawę wyrażoną w cytowanym fragmencie można interpretować także jako niepokój, że argumentacja naukowa (przyrodnicza) okaże się zbyt przytłaczająca i dominująca wobec światopoglądu teistycznego, że przekona (przynajmniej niektórych) o zbędności innych tłumaczeń dotyczących pochodzenia i funkcjonowania rzeczywistości materialnej niż te, które wywodzą się z naturalizmu.

Nawiązując do tej wypowiedzi, chciałbym zgłosić kilka uwag o charakterze polemicznym wobec przedstawionych poglądów o. Ziemiańskiego. Nie wyczerpują one możliwej krytyki jego poglądów, lecz mają za zadanie zasygnalizowanie jej zasadniczego kierunku oraz wskazanie niejako wspólnego mianownika dla niej, którym jest kwestia wpływu przyjmowanych założeń metafizycznych na interpretację i wykorzystanie danych naukowych w tworzeniu filozoficznego i teologicznego obrazu świata.

Po pierwsze, interpretacja danych naukowych, której dokonuje o. Ziemiański, odbywa się przy użyciu zasad metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. W tym fakcie nie ma niczego niewłaściwego. Trzeba jednak pamiętać, że wybór każdej opcji filozoficznej w jakimś stopniu determinuje sposób oraz efekt wspomnianej interpretacji. Nie może zatem dziwić, że o. Ziemiański krytycznie odnosi się do ewolucyjnego obrazu świata, gdyż metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna nie stwarza możliwości, aby ów ewolucyjny aspekt bytu materialnego odpowiednio i konsekwentnie uzasadnić. Każdy system filozoficzny ma swoje ograniczenia, a ich pochodną jest to, że usiłując zinterpretować naukowych obraz świata w kategoriach tego systemu, natrafia się na bariery, które uniemożliwiają uwzględnienie wszystkich aspektów owego obrazu. Czy taka sytuacja uprawnia do zakwestionowania konsekwentnie ewolucyjnego obrazu rzeczywistości? Moim zdaniem tylko wtedy, gdy naczelne zasady metafizyczne, przyjmowane w ramach akceptowanego systemu filozoficznego, traktuje się jako absolutnie nadrzędne względem ustaleń naukowych. Zatem wykorzystanie naukowego obrazu świata przez o. Ziemiańskiego w prowadzonych przez niego dociekaniach filozoficznych może sprawiać wrażenie wybiórczego korzystania z danych naukowych, podyktowanego tym, że niektóre z nich okazują się zgodne z preferowaną przez niego opcją filozoficzną, inne zaś nie. A ponieważ

---

67 Lenartowicz, Ziemiański, „Życie – porządkujący ruch materii”, 215.

preferowana opcja metafizyczna stanowi w tym przypadku nadrzędne narzędzie w rozumieniu świata, to, co jest z nią niezgodne i nie daje się wpisać w jej ramy, musi zostać zakwestionowane, niezależnie od argumentacji naukowej.

Po drugie, stanowisko o Ziemiańskiego dotyczące problemu pochodzenia życia oraz jego dalszej ewolucji generalnie zasadza się na argumentie proponowanym przez zwolenników koncepcji inteligentnego projektu, zwanym argumentem z nieredukowalnej złożoności. Tymczasem teoretycy projektu sami przyznają, że argument z nieredukowalnej złożoności nie wyklucza i nie może wykluczyć wszystkich możliwych procesów ewolucyjnych na drodze do powstania układów nieredukowalnie złożonych. „Argument z nieredukowalnej złożoności nie może na gruncie logicznym wykluczać możliwości uformowania się układów nieredukowalnie złożonych w jakimś procesie pośrednim, w którym wraz ze strukturą zmienia się funkcja – z logicznego punktu widzenia takich procesów można wymyślić nieskończenie wiele”<sup>68</sup>. A zatem argument z nieredukowalnej złożoności nie jest destrukcyjny dla ewolucjonizmu darwinowskiego jako takiego. Co najwyżej pozbawia on neodarwinistów najwygodniejszego z ich perspektywy wyjaśnienia pewnych cech układów biologicznych. Tak więc wspomniany argument, nawet jeśli jest słuszny, podważa najwyżej określony scenariusz procesu ewolucyjnego, a nie sam proces ewolucji. I dlatego wyjaśnienie powstania życia oraz dalszych jego ewolucyjnych przekształceń nie domaga się koniecznie uzasadnienia pozaprzyrodniczego w postaci odwołania się do aktu kreacji, w tym sensie, że przynajmniej potencjalnie prawidłowe wyjaśnienie naukowo-przyrodnicze może zostać przedstawione.

Po trzecie, o Ziemiański odrzuca zarówno przypadek, jak i konieczność (a także ich kooperację), obecne w teoriach przyrodniczych dotyczących genezy życia i mające tłumaczyć jego powstanie, a ostatecznie przyjmuje alternatywę: przypadek albo plan (projekt). Można odnieść wrażenie, że takie rozstrzygnięcie jest pochodną nazbyt wygórowanego oczekiwania kierowanego pod adresem teorii naukowych, zgodnie z którym powinny być one całkowicie pozbawione elementu filozoficznego (np. w postaci założeń i przedzałożeń). Chodzi więc o przekonanie, wedle którego „dojrzała nauka” powinna być wolna od uwarunkowań natury filozoficznej. Tymczasem już samo zainicjowanie naukowych badań nad biogenezą stanowiło znaczący przełom filozoficzny w dwóch podstawowych

68 Dariusz Sagan, *Spór o nieredukowalną złożoność układów biochemicznych* (Warszawa: Wydawnictwo Megas, 2008), 115. Por. Kenneth Raymond Miller, „Odpowiedź na biochemiczny argument z projektu”, tłum. Dariusz Sagan, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2/3 (2005/2006): 97–119.

aspektach. W aspekcie ontologicznym wymagało zerwania z pojmowaniem materii jako substancji biernej i uznania jej aktywnego charakteru. Natomiast w aspekcie epistemologicznym i metodologicznym oznaczało odejście od wzorców naukowości związanych z fizyką klasyczną i zwrócenie się ku tym proponowanym przez biologię ewolucyjną. „Twierdzenie o ciągłości”, które stanowi konsekwencję przyjęcia idei samoorganizacji materii, jest założeniem natury ontologicznej, niezbędnym dla naukowego badania genezy życia. Na jego podstawie można wyprowadzić zasadę ciągłości, która ma charakter metodologiczny. Można jednak stosować metodologiczną zasadę ciągłości, ale nie uznawać ontologicznego twierdzenia o ciągłości. Uznaje się wówczas, że powstanie życia wprawdzie mieści się w ramach prawidłowości przyrody, ale jest „osobliwością”, tzn. czymś wyjątkowym, jednorazowym i w tym sensie przypadkowym. Czym innym są jednak dane (i argumenty) naukowe na temat warunków sprzyjających/niesprzyjających powstaniu życia, wykorzystywane jako argument na rzecz tezy o przypadkowym powstaniu życia, a czym innym założenie filozoficzne (np. o samoorganizacji materii), które współgra ze współczesną metodologią badań przyrodniczych. Oczywiście, na podstawie (tylko) ustaleń przyrodniczych (np. określone warunki pierwotnej Ziemi) nie należy formułować i uzasadniać tez filozoficznych (np. przypadkowości powstania życia)<sup>69</sup>. Istotne znaczenie ma także samo rozumienie przypadku. Ziemiański rozumie go zazwyczaj jako bardzo małe prawdopodobieństwo zaistnienia czegoś. Istnieją jednak także inne rozumienia przypadku, którymi posługują się przyrodnicy. Część z nich sprowadza go do kwestii epistemologicznej, związanej z ograniczeniami (aktualnymi bądź trwałymi) naszej wiedzy o przyczynach przebiegu zjawisk<sup>70</sup>. Takie rozumienie przypadku w wyjaśnianiu powstania życia nie wymaga doszukiwania się innego rodzaju przyczynowości niż naturalna.

Po czwarte, tradycyjny rozdział tzw. płaszczyzn poznawczych (nauko-wo-przyrodniczej, filozoficznej, teologicznej), o którym o. Ziemiański wspomina i który akceptuje, skłania do rozumienia ewolucjonizmu i kreacjonizmu jako dwóch komplementarnych opisów i wyjaśnień dotyczących świata materialnego. Można je traktować jako dwie strony tego samego medalu, które ukazują odmienne obrazy przyrody, bo są

---

69 Zob. Adam Świeżyński, „Od idei samoródtwa do teorii abiogenezy kosmicznej. Zarys systematyzacji teorii dotyczących pochodzenia życia”, *Studia Philosophiae Christianae* 52 (2016) 3: 147–149. Por. Włodzimierz Ługowski, „O dwóch pułapkach kreacjonizmu”, *Filozofia Nauki* 9 (2001) 2: 31–41.

70 Por. Grzegorz Bugajak, „Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych”, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. Monika Kuszyk-Bytniewska, Andrzej Łukasik (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2010), 235–245.

uksztaltowane za pomocą innej metodologii. Dotyczą one jednak tej samej rzeczywistości, choć w innym aspekcie. Nie widać więc powodu, aby odmawiać któremukolwiek z nich słuszności, o ile funkcjonują one w ramach swojej płaszczyzny poznania. Odrzucanie ewolucjonizmu z punktu widzenia określonych kryteriów metafizycznych, dlatego że ewolucjonizm z nimi „nie współgra”, a zdaje się, że tak właśnie postępuje o. Ziemiański, nosi znamiona wkraczania filozofii na grunt nauk przyrodniczych i odgórnego rozstrzygnięcia o słuszności lub błędzie ich ustaleń. Co innego, gdy przyrodnicy wprost formułują tezy, które wykraczają poza ich ustalenia empiryczne (np. mówiąc o „samolubnym genie” – R. Dawkins, o „wyjątkowym i szczęśliwym przypadku” – J. Monod). Wówczas krytyka ich twierdzeń filozoficznych z punktu widzenia filozoficznego może być uzasadniona. Metodologiczny charakter nauk przyrodniczych decyduje jednak o tym, że mają one nie tylko prawo, ale i obowiązek kreowania takiego obrazu świata materialnego, jaki wynika z prowadzonych badań empirycznych. Ten obraz, nawet jeśli zgodzimy się, że jest obarczony błędami i ograniczeniami, stanowi jednak autentyczną informację na temat tego, jaki świat jest i jak funkcjonuje. Wątpliwości w przypadku teorii ewolucji niewątpliwie istnieją, ale nie dotyczą one, z punktu widzenia naukowo-przyrodniczego, faktu ewolucyjnego procesu zmienności, lecz wskazania adekwatnych mechanizmów przyrodniczych odpowiedzialnych za tę zmienność<sup>71</sup>.

Należy zaznaczyć, że stanowisko o. Ziemiańskiego dotyczące znaczenia nauk przyrodniczych dla filozofii i teologii kształtowało się w określonym momencie historycznym rozwoju nauk przyrodniczych i w określonym kontekście ustaleń tychże nauk. Dlatego ewentualna bardziej szczegółowa krytyka jego stanowiska musi uwzględniać wspomniany fakt. Być może w świetle najnowszych wyników badań uzyskiwanych w naukach przyrodniczych o. Ziemiański zmodyfikowałby swoje poglądy we wskazanych powyżej kwestiach. Inną sprawą jest to, że czytając jego prace, można niekiedy odnieść wrażenie, iż nie uznaje on podstawowej zasady metodologicznej nauk przyrodniczych, że świat materialny i jego własności wyjaśnia się materialnym światem. Tym samym nauki przyrodnicze (np. kosmologia, biologia ewolucyjna) nie muszą odwoływać się do jakiegokolwiek transcendentnej przyczyny, np. Boga. Ponadto o. Ziemiański wprowadza do nauk przyrodniczych kategorie, które w ich metodologii nie występują, jak na przykład celowość (teleologia). Dokonując więc krytyki poglądów o. Ziemiańskiego, należy odróżnić

---

71 Por. Francisco José Ayala, „Darwin’s greatest discovery: Design without designer”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (2007), Suppl. 1: 8567–8573.

od siebie dwa wspomniane aspekty: nieaktualność jego poglądów wynikającą z aktualnego rozwoju nauk przyrodniczych oraz przyjmowane przez niego rozumienie metodologii nauk przyrodniczych i filozofii. Gdy chodzi o ten drugi element, uzasadniona wydaje się dość surowa ocena jego stanowiska filozoficznego, gdyż Ziemiański niekiedy wybiórczo interpretuje wyniki nauk przyrodniczych, starając się dopasować je do przyjmowanych przez siebie założeń filozoficznych.

Zakończmy rekonstrukcję poglądów o. Stanisława Ziemiańskiego dotyczących relacji między nauką i religią fragmentem z jednej z jego najnowszych publikacji, która dotyczy tak bliskiego temu autorowi zagadnienia muzyki kościelnej.

Dzisiejsza kosmologia, oparta na badaniach astrofizycznych, nie pozwala na trójdzielną strukturę kosmosu: niebo, ziemia, otchłani. Ziemia po przewrocie kopernikańskim została zdegradowana do jednej z mniejszych planet, jakich miliardy krążą w przestrzeni. Mówienie więc o zstąpieniu na ziemię czy o zstąpieniu do otchłani lub wstępowaniu do nieba jest dziś anachronizmem i wyrażenia w pieśniach sugerujące tę kosmologię są tylko czcigodnym zabytkiem. Nie znaczy to, że mamy je wyeliminować ze zbiorów pieśni kościelnych. Trzeba tylko mieć na uwadze ich kulturowe zakotwiczenie w dawnych poglądach kosmologicznych i antropologicznych, dziś już przebrzmiałych. Nie wyrażają one w swej dosłowności prawd wiary, choć niekiedy w sposób metaforyczny przybliżają treści katechetyczne. Natomiast należałoby w nowo tworzonych pieśniach stosować inną poetykę, np. o przyjściu na świat i o odejściu z niego<sup>72</sup>.

Powyższe uwagi, jak sądzę, mają zastosowanie także do rodzaju poetyki, którą należałoby stosować we współczesnej teologii i szerzej, we współczesnych wypowiedziach o charakterze religijnym. Autor przywołanych słów zapewne zgodziłby się z tym, że wciąż w niedostatecznym stopniu i z nienależytą powagą aktualne ustalenia nauk przyrodniczych są obecne w teologicznym mówieniu o Bogu, człowieku i łączącym ich w perspektywie zbawczej stworzonym świecie. Inną kwestią jest to, czy byłby gotów przyznać naukom przyrodniczym status *amicus sui iuris theologiae* zamiast *ancilla theologiae*.

---

72 Stanisław Ziemiański, „Platonizm w pieśniach kościelnych”, *Musica Ecclesiastica* 15 (2020): 87.

## Bibliografia

### Książki i monografie

- Bugajak Grzegorz, „Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych”, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. Monika Kuszyk-Bytniewska, Andrzej Łukasik (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2010), 235–245.
- Bugajak Grzegorz, Latawiec Anna, Lemańska Anna, Świeżyński Adam, *Kazimierz Kloskowski (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku, tom 3)* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2019).
- Darowski Roman, „Stanisław Ziemiański SJ, filozof, teolog, pieśniarz”, w: *40 lat filozofii w Uczelni Papieskiej w Krakowie*, red. Jarosław Jagiełło (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2018), 193–214.
- Kloskowski Kazimierz, *Między ewolucją a kreacją* (Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1994).
- Kowalczyk Stanisław, „Zarys filozoficznej twórczości prof. dra hab. Stanisława Ziemiańskiego SJ”, w: *Philosophiae et Musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. Roman Darowski (Kraków: Ignatianum – WAM, 2006), 67–74.
- Lemańska Anna, „Lubański Mieczysław”, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 1, red. Andrzej Maryniarczyk i in. (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011), 892–894.
- Lubański Mieczysław, „Ewolucja a przypadek”, w: *Stwarzanie i ewolucja*, red. Janina Buczkowska, Anna Lemańska (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2002), 96–108.
- Sagan Dariusz, *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu* (Zielona Góra: Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2015).
- Sagan Dariusz, *Spór o nieredukowalną złożoność układów biochemicznych* (Warszawa: Wydawnictwo Megas, 2008).
- Świeżyński Adam, „Cierpienie i śmierć jako elementy struktury świata”, w: *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 10, red. Jacek Kolbuszewski (Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, 2006), 29–34.
- Świeżyński Adam, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego* (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012).
- Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata. Teksty i studia*, tłum. Andrzej Pokulniewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2003).
- „Z biegiem dni, z biegiem lat... Ze Stanisławem Ziemiańskim rozmawia Roman Darowski”, w: *Philosophiae et Musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. Roman Darowski (Kraków: Ignatianum – WAM, 2006), 217–228.
- Ziemiański Stanisław, „Celowość według Arystotelesa i św. Tomasza”, w: *W poszukiwaniu istoty życia. Pamięci ks. prof. Szczepana Ślęgi*, red. Grzegorz Bugajak, Anna Latawiec (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2005), 159–176.

- Ziemiański Stanisław, „Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga”, w: *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. Krzysztof Mądel (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999), 55–71.
- Ziemiański Stanisław, *Śladami życiowej i ideowej wędrówki znad Wisłoka nad Wisłę* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021).
- Ziemiański Stanisław, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga* (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1995).
- Ziemiański Stanisław, „Wprowadzenie”, do José Maria Rianza Morales, w: *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, tłum. Szymon Jędrusiak (Kraków: WAM, 2003), 5–9.

### Czasopisma

- Ayala Francisco J., „Darwin’s greatest discovery: Design without designer”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (2007), Suppl. 1: 8567–8573.
- Heller Michał, „Konieczność i przypadek w ewolucji Wszechświata”, *Studia Philosophiae Christianae* 46 (2010) 1: 17–24.
- Kukowski Jarosław, „Uwagi w sprawie tzw. strzałki czasu”, *Studia Philosophiae Christianae* 26 (1990)1: 23–40.
- Lenartowicz Piotr, Ziemiański Stanisław, „Życie – porządkujący ruch materii”, *Znak* 32 (1980): 203–215.
- Ługowski Włodzimierz, „O dwóch pułapkach kreacjonizmu”, *Filozofia Nauki* 9 (2001) 2: 31–41.
- Miller Kenneth R., „Odpowiedź na biochemiczny argument z projektu”, tłum. Dariusz Sagan, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2/3 (2005/2006): 97–119.
- Pabjan Tadeusz, „Czy nauka dowodzi istnienia Boga? Naukowa apologetyka Piusa XII”, *Studia Philosophiae Christianae* 45 (2009) 2: 277–294
- Pius XII, „Le prove dell’esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna”, *Acta Apostolicae Sedis* 44 (1952): 31–43.
- Rahner Karl, „Erbsünde und Evolution”, *Concilium* 3 (1967): 459–465.
- Smentek Izabella, „Świętych obcowanie na przykładzie zakonu kartuzów”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 27 (2014) 2: 283–300.
- Smolińska Natalia, „Moment animacji płodu jako element dyskusji o dopuszczalności aborcji w Kościele katolickim”, *Prawo Kanoniczne* 61 (2018) 4: 79–91.
- Sosińska Patrycja, Mięka-Pietrasik Justyna, Książek Krzysztof, „Molekularne podstawy komórkowego starzenia: fenomen Hayflicka 50 lat później”, *Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej* 70 (2016): 231–242.
- Stwora Tomasz, „Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej”, *Studia Elckie* 14 (2021): 453–468.
- Świeżyński Adam, „Od idei samoródtwa do teorii abiogenezy kosmicznej. Zarys systematyzacji teorii dotyczących pochodzenia życia”, *Studia Philosophiae Christianae* 52 (2016) 3: 131–153.

- Świeżyński Adam, „Sprawozdanie z sympozjum naukowego ‘Stwarzanie i ewolucja. Pogodzone bliźniaki?’ UKSW 23.10.2000 r.”, *Studia Philosophiae Christianae* 37 (2001) 1: 227–232.
- Ziemiański Stanisław, „Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–1992* (Kraków 1993), 157–172.
- Ziemiański S., „Filozofia wobec tajemnicy śmierci. Sprawozdanie ze spotkania jezuitów filozofów (JESPHIL) w Cluj (Rumunia) w dniach 31 VIII – 4 IX 2006 r.”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie* 12 (2006): 189–204.
- Ziemiański S., „Filozoficzne implikacje ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów”, *Forum Philosophicum* 3 (1998): 77–95.
- Ziemiański S., „Filozoficzne uwarunkowania poznania Boga”, *Horyzonty Wiary* (1990) 2: 5–25.
- Ziemiański S., „Grzechy cudze”, *Posłaniec Serca Jezusowego* 144 (2015): 37–40.
- Ziemiański S., „Jedna czy wiele dusz?”, *Forum Philosophicum* 9 (2004): 73–92.
- Ziemiański S., „Kilka uwag w związku z „Refleksjami” Jolanty Kosztyeń”, *Forum Philosophicum* 9 (2004): 107–110.
- Ziemiański S., „Nauki przyrodnicze a filozofia Boga”, *Studia Philosophiae Christianae* 40 (2004) 2: 107–121.
- Ziemiański S., „Platonizm w pieśniach kościelnych”, *Musica Ecclesiastica* 15 (2020): 79–88.
- Ziemiański S., „Possibility – Actuality – God”, *Forum Philosophicum*, 8 (2003): 35–48.
- Ziemiański S., „Prawo wzrostu entropii w kosmologii relatywistycznej”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988* (Kraków 1989), 135–154.
- Ziemiański S., „Problem złożenia bytów z substancji i przypadłości w świetle współczesnej fizyki”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1990* (Kraków 1991), 25–36.
- Ziemiański S., „Spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989* (Kraków 1990), 107–123.
- Ziemiański S., „Spór o przygodność”, *Forum Philosophicum* 2 (1997): 255–261.
- Ziemiański S., „The Relation Between Science and Philosophy of God”, *Studia Aloisiana* 4 (2003) 1: 313–320.
- Ziemiański S., „Time and Its Philosophical Implications”, *Forum Philosophicum. International Journal for Philosophy* 13 (2008) 1: 69–82.
- Ziemiański S., „Uwagi na temat krytyki dowodów za istnieniem Boga w książce L. Kołakowskiego *Jeśli Boga nie ma*”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1995–1996* (Kraków 1996), 173–185.
- Ziemiański S., „Związek argumentu kinetycznego z argumentem entropologicznym”, *Studia Philosophiae Christianae* 7 (1971) 2: 277–295.