

ks. dr hab. Grzegorz Bugajak, prof. UKSW  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Instytut Filozofii

RECENZJA PRACY DOKTORSKIEJ

**mgr Justyny Figas-Skrzypulec**

**pt. „Możliwość i charakter wiedzy o Bogu w koncepcji nauki teologicznej Thomasa F. Torrance’a. Analiza filozoficznonaukowa”**

Thomas Forsyth Torrance był szkockim duchownym i teologiem protestanckim. Jest uważny za oryginalnego myśliciela, który przyczynił się do istotnego rozwoju tej teologii, a jego idee są dziś przedmiotem badań i analiz, a także znajdują swoją kontynuację w licznych szkołach teologicznych. Decyzja o wybraniu jego myśli za przedmiot projektu badawczego o charakterze filozoficznym może więc zrazu dziwić. Bliższe przyjrzenie się bogatej spuściźnie Torrance’a pozwala jednak dostrzec taki jej nurt, który może, choć pośrednio, mieć znaczenie we współczesnych dociekaniach filozoficznych. Prace Torrance’a należą bowiem nie tylko ściśle do teologii systematycznej (jego wykład teologii trynitarniej, czy intelektualne zasługi dla dialogu protestancko – prawosławnego), ale również do dziedziny określanej zwykle jako „nauka i religia”. Ta zaś jest dziedziną interdyscyplinarną, w której refleksja filozoficzna odgrywa istotną rolę. Przynależność refleksji Torrance’a do tej dziedziny została niejako potwierdzona przyznaniem mu, w 1978 roku, prestiżowej Nagrody Templetona, której laureatami zostali w późniejszych latach tak wybitni jej przedstawiciele, jak Ian Barbour, Arthur Peacocke, John Polkinghorne, czy Michał Heller. Współcześni autorzy, pracujący w ramach *science-and-religion*, poddają zwykle refleksji problemy merytoryczne – próbują na różne sposoby porównywać wybrane koncepcje naukowe z treściami religijnymi, czy raczej teologicznymi, rzadziej natomiast spotyka się refleksję metateoretyczną, która służyłaby np. bliższemu określeniu partnerów takiego „dialogu”. W nurt takiej właśnie refleksji wpisuje się praca mgr Justyny Figas-Skrzypulec, co czyni ją, zgodnie z podtytułem, pracą z zakresu filozofii nauki. Głównym celem, jaki postawiła sobie Autorka, jest krytyczne prześledzenie argumentacji i zbadanie zasadności twierdzenia Torrance’a o tym, że teologia jest nauką w takim samym znaczeniu jak np. nauki przyrodnicze. Takie określenie celu głównego wiedzy do identyfikacji i analizy problemów szczegółowych, co Autorka poprawnie wskazuje we Wstępie i realizuje w treści pracy.

### **Uwagi o konstrukcji pracy**

Dwa pierwsze rozdziały mają charakter wstępny. Rozdział pierwszy jest próbą ogólnego wprowadzenia w poruszaną problematykę, a drugi kreśli historyczne i intelektualne tło (wskazując m.in. na myśl mistrzów i prekursorów) koncepcji Torrance’a. Rozdział trzeci jest prezentacją jego idei, a czwarty i piąty – krytyką i próbą wskazania na implikacje tych idei, prowadzoną na tle prac wybranych komentatorów. Taka konstrukcja pracy jest często spotykana w rozprawach, których przedmiotem – podobnie jak tej, recenzowanej – jest jakaś koncepcja wskazanego autora. Ten wybór konstrukcyjny jest więc jak najbardziej poprawny, niemniej rodzi pewne niepożądane konsekwencje. Jedną z tych konsekwencji jest częste odsyłanie czytelnika do innych miejsc pracy. Np.: rozdz. 3, s. 121: „Temat tych niedostatków (...) podejmuję w rozdziale czwartym”; rozdz. 3, s. 122: „Więcej o (...) znajduje się w dalszych podrozdziałach”; rozdz. 3, s. 147: pewna wskazana tu trudność „będzie szerzej omawiana w rozdziale kolejnym”; rozdz. 3, s. 153: „Na temat kłopotów z (...) będzie jeszcze mowa w rozdziale kolejnym”; rozdz. 3, s. 165: „Pisałam już w rozdziale drugim (...)”; rozdz. 3, s. 167: „Uważał przy tym, co bardzo nie spodobało się Donaldowi Klinefelterowi (patrz rozdział kolejny)...”; rozdz. 4, s. 191: „Wychodzi to na jaw (...) przy okazji

analizy (...) omawianych przeze mnie wcześniej (patrz rozdział trzeci, podrozdział drugi) różnic między (...); rozdz. 4, s. 199: „Jak wskażę w jednym z poniższych podrozdziałów (...)”.

W tym ostatnim miejscu uwidacznia się szczególnie wyraźnie powód tego rodzaju „powtórzeń”. Autorka postępuje tu – zgodnie z tytułem podrozdziału – za krytyką myśli Torrance’a przeprowadzoną przez D.S. Klinefeltera, trzymając się kolejnych stron cytowanej książki tego ostatniego. Powtórzenia, czy nawet „zapętlenia” treści pracy są właśnie skutkiem przyjęcia takiej jej konstrukcji: krytyka poglądów Torrance’a prowadzona jest nie problemowo, lecz postępuje za kolejnymi autorami.

Do pomniejszych problemów kompozycyjnych należą też następujące: 1) Zapowiedź treści poszczególnych rozdziałów umieszcza się zwyczajowo we wstępie do nich, co jest praktyką zrozumiałą i uzasadnioną. Autorka jednak często czyni odwrotnie – uwagi takie umieszcza na końcu rozdziału poprzedzającego (zob. np. s. 181), zamiast wieńczyć rozdział podsumowaniem jego treści; 2) Rozdział 4 kończy się obszernym podrozdziałem, zatytułowanym „Komentarz autorski”. Takiego „autorskiego komentarza” oczekuje się generalnie w pracy doktorskiej. Wyodrębnienie tego punktu w jednym tylko rozdziale może rodzić pytanie o „autorskość” pozostałych części pracy; 3) Spora część podrozdziału „Aposteryoryczność wiedzy o Bogu” opiera się – jak wskazują przypisy – na książce J.D. Morrisona, *Knowledge of the Self-Revealing God in the Thought of Thomas Forsyth Torrance*. Pojawia się pytanie o samodzielność prezentacji tej problematyki; 4) Fragment rozdziału 4 wydaje się jakby wyrwany z kontekstu (być może zawiniły tu skróty na etapie ostatecznej redakcji pracy): wspomina się tam niejakiego Bailliego i jego „przytoczoną sentencję” (s. 197), podczas gdy nazwisko to pojawia się na cytowanej stronie po raz pierwszy.

Nieco poważniejszym błędem konstrukcyjnym jest to, że kolejne wątki wprowadzane są niekiedy w sposób co najmniej niezręczny, ale także noszący znamiona usterki konstrukcyjnej: treści poszczególnych akapitów powinny się ze sobą merytorycznie wiązać. Takie powiązanie albo powinno być dla czytelnika jasne z samego kontekstu – kiedy np. w kolejnych akapitach prowadzi się dyskusje kolejnych aspektów jakiegoś problemu, albo musi być umiejętnie zasygnalizowane, przez wyraźne połączenie następujących po sobie wątków. W pracy takich „połączeń” nierzadko brakuje. Np. przedostatni akapit pierwszego rozdziału zaczyna się zdaniem: „Powiążmy na koniec ten niniejszy rozdział z kolejnymi” (s. 47). Takiego powiązania czytelnik rzeczywiście oczekuje. Ale merytorycznego a nie deklaratywnego. Innym przykładem jest akapit kończący się na s. 61. Akapit ten (i poprzednie kilka stron) dotyczy teologii i jej metodologii. Natomiast akapit kolejny, bez stosownego „usprawiedliwienia” – wprowadzenia, porusza kwestię cech wspólnych i różnic, jakie między teologią a innymi naukami dostrzegał Torrance.

Jeszcze innym problemem, jaki rodzi przyjęta struktura pracy, jest „uprzedzanie wniosków”. Np. w rozdziale wstępnym, a więc kreślącym tło propozycji Torrance’a, przed jej wyłożeniem, Autorka pisze: „Do sumy tych wniosków McGrath dodaje jeszcze jeden, bardzo istotny, zainspirowany z pewnością twórczością Torrance’a (...)” (s. 42). Czytelnik, nie zaznajomiony jeszcze z twórczością Torrance’a, nie jest w stanie zweryfikować przekonania o takiej inspiracji. Pozostaje to zatem – w tym miejscu pracy – gołosłownym oświadczeniem. Podobnie rzecz się ma z podsumowaniem treści rozdziału 1. Autorka czyni to w trzech punktach, z których dwa pierwsze dotyczą wniosków, jakie można wyciągnąć z zestawienia referowanych w rozdziale poglądów z koncepcją nauki teologicznej Torrance’a. Kłopot jednak w tym, że czytelnik na tym etapie nie zna jeszcze tej ostatniej i nie może na przykład wiedzieć, że różni się ona od teologii nauki, czy tego, że McGrath (którego poglądy są omawiane w tym rozdziale) nie kopiował rozwiązań Torrance’a. W owym podsumowaniu pojawia się też coś, co można uznać za próbę obrony przyjętej struktury pracy. Mianowicie, wyodrębnienie zagadnień poruszanych w tym rozdziale jest uzasadniane tym (inna rzecz, że takie uzasadnienie powinno znaleźć się we wstępie, a nie w zakończeniu do

rozdziału), że w przeciwnym wypadku doszłoby do „nieuzasadnionego rozrastania się przypisów” w dalszych częściach pracy. Trudno uznać tę obronę za przekonującą.

Największym problemem, wynikającym z konstrukcji pracy, jest to, że Autorce można postawić zarzut oferowania prostych streszczeń tam, gdzie czytelnik mógłby oczekiwać krytycznej analizy. Na ss. 95–99 znajdujemy omówienie Torrance’a rozumienia nauki. Czytamy między innymi (s. 96), że nie jest możliwe „wyabstrahowanie jednej metody” ze zbioru różnorodnych praktyk naukowych, a już w następnym akapicie dowiadujemy się, że Torrance „poświęcił wiele uwagi metodzie naukowej i postulowanej jedności metody”. Autorka wydaje się dostrzegać problem, bo już wcześniej pisze: „Nie jestem pewna, czy Szkot nie popadał tutaj w paradoks”. Nie przeszkadza to jej jednak przejść nad tym paradoksem do porządku dziennego i kontynuować streszczanie poglądów Torrance’a, a dokładniej – streszczanie kilku kolejnych stron z „Theological science” (zob. przypisy 282–288). Na to, że mamy tu do czynienia z niczym więcej niż streszczeniem wskazuje także dopisek w nawiasie na s. 97, w którym Autorka deklaruje, że nie jest do końca jasne, co uczony miał na myśli twierdząc, że wiedza powinna się cechować odpowiednią strukturą. Praca poświęcona poglądom jakiegoś autora powinna nie tylko identyfikować takie niejasności, ale poddawać je krytycznej analizie i próbom uściślenia na podstawie całej twórczości tego autora. Podobnie, na ss. 101–102 znajdujemy wyliczenie pięciu podobieństw między teologią a naukami szczegółowymi. Lista ta jest podana, jak się można domyślać także z przypisów – wiernie – za „Theological Science”. Nie znajdujemy tu jednak żadnej krytycznej analizy tych podobieństw. Jest to jedno z wielu miejsc w pracy, które sprawiają wrażenie prostego referatu poglądów Torrance’a, z okazjonalnymi wtrąceniami informującymi o tym jaki pogląd Autorce się podoba, a jaki nie, zastępującymi głębszą analizę i krytykę tych poglądów. W podobnym stylu, na ss. 105–106 Autorka informuje o tym, że Torrance odrzucił Boecjuszowskie (przejęte później przez wielu innych) pojęcie osoby, na rzecz jej ujęcia patrystycznego, a następnie komentuje, że nie jest jasne na jakiej zasadzie Torrance dokonuje tak ostrego przeciwstawienia tych dwu ujęć. Tymczasem jest to więcej niż jasne: w ujęciu, zwanym niekiedy klasycznym, osoba to „monadyczny”, samoświadomy podmiot (por. s. 105). Natomiast ujęcie patrystyczne (dokładniej: pochodzące od tzw. Ojców Kapadockich) wprowadza pojęcie osoby w formułującej się wówczas teologii Trójcy, zapożyczając je z greckiego teatru antycznego (*prosopon*), gdzie oznaczało ono aktorską maskę, przez którą aktor „brzmiał” dla widowni (to znaczenie zachowało się w łacińskim *persona*, od *per-sonare*: „brzmieć przez”), co sugeruje właśnie, że osoba nie jakimś „samoistnym bytem”, „monadą”, lecz czymś, co wyraża się w pełni (w mocnym sensie: istnieje) przez coś drugiego. Można uznać, że Autorka nie miała obowiązku samodzielnie badać tych tradycji i tego rozróżnienia, a jego deklarowana niejasność pojawia się w pracy Torrance’a. Być może zatem ujawnia się tu swoista „wewnętrzność” części pracy, czyli próba zrozumienia Torrance’a w jego własnym języku, przy pomocy jego sformułowań. Jeśli tak, to byłby to kolejny znak tego, że praca jest jedynie lepszym lub gorszym streszczaniem myśli Torrance’a.

Niekiedy zamiast analizy otrzymujemy nawet nie streszczenie, lecz proste deklaracje. Np. na s. 108, we fragmencie dotyczącym „chrześcijańskiej genezy” nowożytnej nauki pojawia się wtrącenie o „sukcesach i przymiotach nauki”, które „stoją w konflikcie z religijnym obrazem świata” i komentarz, że ten aspekt Torrance „umniejsza i poddaje takiej obróbce pojęciowej, że w rezultacie nie musi go wyjaśniać”. Nie dowiadujemy się jednak, niestety, jaki konkretnie konflikt widzi tu Autorka, ani też jakiego rodzaju „obróbce” poddaje go Torrance. Podobnie gołosłowny jest komentarz pojawiający się na tej samej stronie, dotyczący poglądu Torrance’a, że przyroda i jej poznanie mają granicę, a z drugiej strony tej granicy przemawia Bóg. Autorka dostrzega tu dwa założenia: „o komplementarności religii i nauki oraz o tym, że granica wiedzy naukowej nie może być ostateczna”. Jednakże funkcjonowanie tych założeń, zwłaszcza tego o komplementarności, nie jest tu w żaden sposób wykazane. Ten fragment znamionuje pewną prawidłowość, którą można dostrzec w trzech pierwszych rozdziałach pracy: tam, gdzie Autorka odchodzi

od czystego referatu prac Torrance'a i wyraża własne opinie, tam są to raczej „przecucia” i „wrażenia”, niż wyniki analizy.

### **Merytoryczne walory pracy**

Począwszy od rozdziału trzeciego, dochodzi do głosu autentyczna samodzielność Autorki w formułowaniu i trafnym uzasadnianiu proponowanych tez. Analityczna sprawność Autorki ujawnia się w zasadzie już wcześniej, choć niejako „nieśmiało” – bo w przypisach. Omawiając problem możliwości weryfikacji pewnych elementów różnych tradycji teologicznych, i przywołując w tym kontekście m.in. poglądy McGratha, Autorka trafnie zauważa, że sformułowana przez tego ostatniego koncepcja takiej weryfikacji nie rozwiązuje „problemu możliwości oceniania jednej tradycji przez drugą ani spojrzenia na własną tradycję z zewnątrz”, ponieważ nie podaje metody dokonywania takich porównań, czy kryterium preferencji określonych wyborów (s. 43, przyp. 82). Również trafna jest diagnoza napięcia między pochodzącym z kalwinizmu (i przejętym przez Torrance'a) przekonaniem o fundamentalnej grzeszności ludzi (absolutny upadek ludzkiej natury) a wezwaniem do „posusznej odpowiedzi słowu Boga” (s. 94–95, przyp. 275).

Pierwszy fragment rzetelnej analizy w korpusie pracy pojawia się w rozdziale 3, na ss. 108–111. To zwięźczone podrozdziału dotyczącego wskazywanych przez Torrance'a podobieństw i różnic między teologią a innymi dziedzinami zawiera trafną analizę i krytykę wewnętrznej niekonsekwencji w poglądach Torrance'a, który z jednej strony chce dowieść przynależności teologii do korpusu nauk, a z drugiej – podkreśla jej zasadniczą odrębność, „podążanie w przeciwnym kierunku”. Inną, wskazaną w tym fragmencie niekonsekwencją Torrance'a jest jego ambiwalentny stosunek do nauk pomocniczych teologii. Autorka ma też rację, gdy zarzuca Torrance'owi swego rodzaju błąd logiczny (choć sama tego tak nie nazywa), który wyniknął, jak przypuszcza, z jego chęci ucieczki przed scjentyzmem, połączonej z pragnieniem „naukowej walidacji” teologii: istotnie – „porażka scjentyzmu nie oznacza zwycięstwa teologii” (s. 111). Również trafna wydaje się krytyka pewnych Torrance'owych rozróżnień, które przy bliższej analizie okazują się problematyczne, jak np. odróżnienie *lalia* od *logosu* (s. 153), czy „wewnętrznej logiki teologicznej” od „zewnętrznej logiki ludzkiej mowy i myśli” (s. 154), skoro ta pierwsza jest w istocie racjonalnie niedostępna. W rozdziale tym znajdujemy również zasadne wskazanie na nieuprawnioną próbę przenoszenia tzw. wiedzy milczącej, czy „zjawiska zamieszkiwania” („zarażanie się” od innych ich poglądami) z kontekstu odkrycia do kontekstu uzasadniania (s. 162n), trafną identyfikację problemów, jakie rodzi Torrance'a idea poznania holistycznego (s. 159n), czy słuszne – i odpowiednio uzasadnione w tekście – odrzucenie rzekomych teistycznych implikacji kosmologii (s. 176n). Rozdział ten ma charakter zasadniczo referujący, co uzasadnia zamieszczenie kilku interesujących, autorskich komentarzy w przypisach: na s. 119 jest to komentarz do kwestii „przedracjonalnego wglądu” w przedmiot badań (przyp. 341), a na s. 138 – do napięcia między cudami Jezusa a przekonaniem, że Wcielenie „nie niweczy porządku przyrody i historii” (przyp. 399).

W czwartym, a zwłaszcza w piątym rozdziale pracy Autorka w pełni już daje wyraz swoim analitycznym i krytycznym kompetencjom. Przykładem może być podrozdział „Chrześcijaństwo to więcej niż teizm” (ss. 217–231), który jest ważną częścią pracy (choć jest wadliwie zatytułowany – tytuł jest równoważnikiem zdania oznajmującego, tytuły zaś nie powinny mieć formy zdań). Zawiera bowiem nie tylko materiał interesujący, ale też formułowane w nim poglądy są odpowiednio uzasadnione, a krytyka – trafna. Można w nim znaleźć również, inspirowaną twórczością Johna Polkinghorna, próbę wskazania na takie konsekwencje poglądów Torrance'a, które w jego własnej twórczości są nieobecne, lub słabo zaznaczone. Również twórcze i autorskie są podrozdziały kolejne. Choć ich treść jest wstępnie wyznaczana przez poglądy wyróżnionych kontynuatorów i krytyków Torrance'a, to jednak zawierają one staranne

analizy autorskie, a prezentowana krytyka jest dobrze uargumentowana. Generalnie cały rozdział piąty, pomijając drobne potknięcia wskazane w innym miejscu tej recenzji, jest napisany z odpowiednią dozą dobrze uzasadnionego krytycyzmu i pozwala pozytywnie ocenić analityczną sprawność Autorki.

Warto zwrócić także uwagę na poprawnie skonstruowane Zakończenie pracy, gdzie w sposób interesujący, a co najważniejsze – uzasadniony kontekstem pracy i podejmowanymi w niej rozważaniami, wskazuje się na możliwe kierunki dalszych badań.

### **Uwagi krytyczne**

Największe wątpliwości budzą dwie kwestie: 1) zasada doboru źródeł i 2) merytoryczna zawartość części rozważań.

Ad. 1). Na s. 56 czytamy: „(...) w okresie pracy na Uniwersytecie Edynburskim Torrance opublikował 320 prac, zaś po przejściu na emeryturę dodał do tego kolejnych 260”. Natomiast zamieszczona w pracy Bibliografia wymienia zaledwie 18 prac tego autora. Ani we Wstępie, gdzie powinna znaleźć się prezentacja źródeł, ani w innym miejscu pracy, nie znajdujemy uzasadnienia dokonanej ich selekcji. Szczególny niepokój budzi w tym kontekście zdanie zamieszczone na s. 194: „W przeczytanych przeze mnie publikacjach Szkota nie natknęłam się na (...)”. Co zatem z publikacjami nieprzeczytanymi? Być może w nich Autorka natknęła by się na to, czego bezskutecznie poszukiwała w przeczytanych? Podejrzenie o przypadkowość lektur branych pod uwagę w pracy, dotyczy także literatury pomocniczej. Np. pewne ważne wnioski, dotyczące kłopotów teologii wobec problemu demarkacji, Autorka wyciąga – jak sama pisze – „przeczytawszy teksty Maartena Boudry’ego i Barbary Forrest” (s. 212). Dlaczego akurat ci autorzy? Czy są oni jakoś szczególnie ważni w kontekście problemów poruszanych w pracy?

Ad. 2). Wprowadzając zagadnienia poruszane w jednym z podrozdziałów rozdziału drugiego (s. 56) Autorka pisze: „(...) centralne tematy, którym poświęcam ów podrozdział, można przedstawić za pomocą następujących pytań [chodzi o poglądy Jana Kalwina – GB]: Jakie są drogi poznania Boga przez niego samego ustanowione? Dlaczego drogi poznania Boga zostały przed ludźmi zamknięte? Jak w takim razie możliwa jest teologia? Jaka jest metoda teologii?” Pytania te wyznaczają obszar zagadnień należących ściśle do teologii i jej metodologii, praca jednak ma być analizą mieszczącą się w ramach filozofii nauki. Może zatem ten podrozdział jest zbędny? Nawet jeśli Torrance był spadkobiercą tradycji kalwińskiej, to przecież nie wszystkie elementy tej tradycji muszą dotyczyć bezpośrednio problematyki podejmowanej w pracy. Podobne wątpliwości rodzi podrozdział dotyczący poglądów Karla Bartha. Wśród trzech obszarów zagadnień poruszonych w podrozdziale, jeden dotyczy bezpośrednio tematyki pracy (m.in. zależności między filozofią, teologią i innymi naukami), drugi – pośrednio (kwestia teologii naturalnej), ale trzeci jest swoistą „metateologią” – w sformułowaniu Autorki: „Kluczowa rola Słowa w teologii Bartha oraz sposób, w jaki Barth stara się rozwikłać relację między Słowem, pojęciem objawienia i Pismem Świętym” (s. 64). Również spora część rozdziału pierwszego wydaje się zbędna z punktu widzenia realizacji celu pracy. Np. „teologię nauki” omawia się w niej dlatego, że „nazywa się podobnie” (zob. s. 18) do „nauki teologicznej” Torrance’a. Czy nie jest to zbyt słaby pretekst do zamieszczania w pracy całych podrozdziałów, dotyczących innych koncepcji?

### **Uwagi szczegółowe**

Poniżej formułuje się kilka uwag krytyczno-polemicznych, które nie wpływają na ocenę pracy jako całości, ponieważ dotyczą pewnych, niekiedy drobnych, szczegółów. Niemniej można uznać, że obowiązkiem recenzenta jest także wskazanie takich, rodzących pewne wątpliwości, miejsc w pracy.

- Humowska i Leibnizowska krytyka teologii naturalnej (s. 23–24) jest omawiana za Johnem Hedley Brooke (przyt. 19 i 20). O ile należy docenić dobry wybór – znanego i kompetentnego historyka

nauki, o tyle odwołanie się do jego poglądów w tym miejscu jest niewłaściwe metodologicznie: albo ta krytyka jest ważna z punktu widzenia celu pracy, a wtedy należy ją omawiać odwołując się do źródeł, albo nie jest ważna – a wtedy nie ma powodu, by o niej wspominać.

- Pisząc o teologii nauki Michała Hellera (s. 25nn) Autorka wymienia prace, w których ta idea była pierwotnie zarysowana, nie wspomina natomiast o jej nowszym opracowaniu, tj. o pokaźnych rozmiarów tomie „Teologia nauki” (Copernicus Center Press 2015), w którym sam pomysłodawca tej dyscypliny, jak i liczni inni autorzy, próbują mierzyć się z zagadnieniem, które jest przedmiotem analiz zawartych w pracy. Z kwestią „teologii nauki” wiąże się przy tym problem szerszy:

Autorka krytykuje teologię nauki Michała Hellera za to, że wbrew deklaracjom, nie jest ona refleksją „nad nauką jako ludzkim przedsięwzięciem intelektualnym i społecznym” (s. 28), lecz namysłem nad światem – „jego przygodnością i obecnymi w nim wartościami” (s. 28). Krytyka ta jest nietrafna, ponieważ nie dostrzega wewnętrznej złożoności proponowanego przez Hellera programu badawczego, która sprawia, że teologicznej metarefleksji nad nauką nie da się uprawiać w oderwaniu od tego, czego sama nauka dotyczy. Jak pisze Heller: „(...) przedmiotem teologii nauki jest nauka, ale trudno jest mówić o nauce, jeśli nie uwzględni się z kolei jej przedmiotu, czyli badania świata”<sup>1</sup>. Przykładem może być refleksja nad nauką jako wartością: w teologicznej refleksji nad nauką można dostrzec, że ta wartość mieści się w dążeniu do Prawdy, a z kolei „teologiczny sens pojęcia Prawdy w całej pełni uwidacznia się dopiero wtedy, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że nauka bada Wszechświat stworzony przez Boga. Tylko w tej perspektywie można dostrzec, że nauka badając Wszechświat, odkrywa prawdę o nim zawartą w dziele stworzenia”<sup>2</sup>. Również zarzut – a raczej, jak pisze Autorka, obawa – że Heller w propozycji teologii nauki „wyważa otwarte drzwi” (s. 28) znajduje odpowiedź w słowach krytykowanego: „(...) teologię nauki uprawia się od dawna [zatem Heller wie, że stoi u drzwi już otwartych – GB], ale jakby w rozproszeniu: w różnych działach teologii, w rozważaniach relacji pomiędzy nauką a religią i nierzadko w mniej zorganizowanych, luźnych refleksjach filozoficznych. Warto więc scalić te rozproszone wątki (...)”<sup>3</sup>.

Błędne jest również zakwalifikowanie propozycji Hellera, wraz z omawianymi również w pracy ideami Johna Polkinghorne’a (s. 29nn), do teologii naturalnej. Na s. 25 Autorka pisze: „W kolejnych podrozdziałach, dotyczących koncepcji Hellera i Polkinghorne’a, staram się między innymi pokazać, że pozostajemy na tropie wątków naturalnoteologicznych”. Tymczasem sama, na s. 30, zamieszcza następujący cytat z Polkinghorne’a: „Styl tej współczesnej teologii kontekstualnej cechuje się głównie tym, co Rowan Williams nazwał »komunikatywnością«: robieniem wycieczek w stronę religijnie neutralnego terytorium intelektualnego w celu uzyskania nowego wglądu poprzez uczestnictwo w lokalnej kulturze przy jednoczesnym eksplorowaniu tłumaczenia zdań teologicznych na ów lokalny dialekt”. Autorka nie zauważa, że tego rodzaju propozycja nie jest teologią naturalną, której punktem wyjścia zawsze była obserwacja świata natury, lecz refleksją podążającą niejako z przeciwnej strony – kierowaną pytaniem jak rozumieć tradycyjne wątki teologiczne (których źródło jest gdzie indziej, nie w owej naturalnej obserwacji) w świetle naukowej wiedzy o przyrodzie.

- Na s. 45 znajdujemy dość bezkrytyczne przywołanie poglądów McGratha: „Jak naukowcy i naukowczynie, którzy pytają o to, jaka wiedza tak naprawdę płynie z ich obserwacji, tak teologowie i teolożki przez wieki istnienia Kościoła pytali, co wynika z szorstkich i niejasnych danych biblijnych” (s. 45). (Nawiasem: „szorstkie dane”, to przypuszczalnie nienajlepsze tłumaczenie oryginalnego wyrażenia). Autorka zbyt łatwo godzi się na tę płytką paralelę, a co gorsza, sugeruje

<sup>1</sup> M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 16.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże, s. 13.

naiwno-realistyczny obraz koncepcji naukowych, i pośrednio – właśnie ze względu na tę nietrafną paralelę – także i teologicznych. Co bowiem może znaczyć wyrażenie „jaka wiedza *tak naprawdę* płynie z obserwacji...”? (pomijam już zawarty tu błąd językowy zwany kolokwializmem). Czy odpowiednio „czytając” dane doświadczenia tworzymy prawdziwe obrazy rzeczywistości? Czy odpowiednio czytając Biblię tworzymy prawdziwy obraz Boga?

- Na s. 69, w przypisie 182, pojawia się raczej niefrasobliwe wtrącenie: Wspominając o historycznym, a zatem także eklezjologicznym wymiarze teologii, Autorka dorzuca w nawiasie: „a przecież wspólnota – nieco innego rodzaju – jest czymś podstawowym także dla uprawiania innych nauk”. Potraktowanie tego wtrącenia poważnie wymagałoby złożonej analizy, z jednej strony – eklezjologicznego wymiaru najbardziej podstawowych treści teologicznych (zob. np. teologiczne wyczucie Ojców Kościoła, przywrócone współczesności, w każdym razie w katolicyzmie, m.in. przez Henri de Lubaca), a z drugiej – refleksji z zakresu bogatej już dziś w dorobek dziedziny zwanej socjologią nauki. Analiza taka wykazałaby przypuszczalnie, że nie mamy w obu przypadkach do czynienia ze wspólnotą „nieco innego rodzaju”, lecz z mechanizmami z gruntu innymi. Oczywiście, praca nie dotyczy żadnego z tych zagadnień i Autorka do takich analiz nie była zobowiązana, ale też dlatego praca powinna unikać takich ubocznych wtrąceń.
- Błąd merytoryczny: Wspominając na s. 87 o Einsteinie Autorka pisze, że uczony ten „zniweczył ideę absolutnego czasu poprzez [błąd językowy – powinno być: ‘przez’] wykazanie, że jedyną stałą jest światło i jego prędkość”. Einstein nie wykazał stałości prędkości światła, lecz ją założył.
- Na s. 100 Autorka stwierdza, że zdaniem Torrance’a teologia jest nieporównywalna do innych dziedzin, ponieważ ich „procedurami i formami” rządzi ich materia, zaś teologia, na potrzeby porównań, musiałaby się „wyrzec doktrynalnej treści swojej wiedzy, związanej przecież z transcendencją”. Fragment ten jest co najmniej niejasny. Sugeruje opozycję transcendencja – materia, a jednocześnie używa tego drugiego terminu po prostu w sensie „przedmiot badań”. Jeśli to nieporozumienie znajduje się w dziełach Torrance’a, Autorka powinna je zauważyć, jeśli zaś jest skutkiem nieadekwatnego referowania jego poglądów – błąd obciąża Autorkę. Na tę drugą możliwość wskazuje fakt, że w innych miejscach pracy wielokrotnie czytamy, że Torrance podkreślał konieczność „podążania teologii” (i każdej innej dziedziny wiedzy) za swym przedmiotem i w tym właśnie dostrzegał, między innymi, „naukowość” teologii. Zatem, czy to „podążanie za swoim przedmiotem” (materia) stanowi o nieporównywalności, czy o zbieżności teologii i innych nauk?
- Omawiając sprzeciw Torrance’a wobec redukcjonizmu metodologicznego (s. 116) i uznając, że współczesna filozofia nauki sprzeciw ten przekonująco uzasadnia, Autorka dodaje, że nie oznacza to jednak „automatycznie zielonego światła dla teologii”. To, oczywiście, prawda, ale jeśli to zarzut pod adresem Torrance’a, to wydaje się on zbyt ostry. Autor ten wskazuje po prostu na pluralizm metod naukowych, co może „otwierać drogę” dla teologii, choć tylko wstępnie.
- Omawiając treść książki *Reality and Evangelical Theology* (s. 128nn) Autorka deklaruje: „Główną myśl dzieła stanowi idea, że zdania zawarte w Piśmie nie są tożsame z prawdą Bożą, podobnie jak teorie naukowe nie są tożsame ze zjawiskami, które opisują” (s. 128–129), lecz wydaje się nie dostrzegać, że paralela ta nie jest trafna. Nietożsamość zjawisk i ich naukowego opisu jest prawdą kategoriałnie banalną, przy czym nie przeszkadza ona uważać, że ugruntowane, naukowe teorie są mniej lub bardziej adekwatnym ujęciem swego przedmiotu (umiarkowany realista, np. Popper, powiedziałby, że zbliżają się do prawdy). Natomiast Prawdy Pisma nie można wyrazić; można jedynie na nią wskazywać, co zawiera się w przekonaniu o jej transcendentalnym charakterze. Uwagi zamieszczone wcześniej w pracy, dotyczące poglądów Torrance’a na reformacyjny wkład w odnowę teologii (s. 117, p. (3)) wskazują, że on sam zdawał sobie sprawę z tego szczególnego

charakteru języka Pisma i wtórnie – teologii: „(...) język nie opisuje rzeczywistości Bożej, lecz na nią wskazuje. Nie mamy zatem wpatrywać się w nie jak w »wizerunek« Bóstwa, lecz podążać tam, gdzie wskazują, czyli do transcendencji samej”. Powstaje zatem wątpliwość, czy Autorka poprawnie odczytuje zamysł omawianej w tym miejscu książki.

- Niejasne jest żądanie uzgodnienia – przed czym Torrance miałby się uchylać – protestanckiej doktryny o przeznaczeniu z akceptacją pierwiastka antropomorficznego w teologii (s. 146). Przepuszczalnie zamieszczone tu uwagi są zbyt skrótowe, co nie pozwala czytelnikowi na dostrzeżenie problemu.
- W zakończeniu podrozdziału o obiektywności wiedzy o Bogu w ujęciu Torrance’a Autorka słusznie wskazuje na niemożliwość pogodzenia jego ideału wiedzy teologicznej ze „standardowo” rozumianymi wymogami naukowości, a następnie deklaruje: „Jedyne zatem, co mogę zaoferować na zakończenie tego podrozdziału, to następujące podsumowanie autorstwa Coylera” (s. 164), po czym następuje zapowiadany cytat. Tymczasem w cytacie tym trudno doszukać się podobnej krytyki Torrance’a (na co wskazywałoby słowo „zatem”); przeciwnie – jest to próba obrony jego swoiście systemowego podejścia do teologii.
- Błąd rzeczowy: geometrie nieeuklidesowe nie powstały pod wpływem doświadczenia (s. 173), lecz jako rezultat zmagania teoretycznych z aksjomatyką Euklidesa.
- „Po dłuższym zastanowieniu można jednak również dojść do wniosku, że (...)” (s. 183). Czy to jedynie niezręczność stylistyczna, czy Autorka sugeruje argumentacyjną moc „dłuższego zastanawiania się”?
- „Wydaje mi się, że wyraźnie dostrzegłam frustrację Amerykanina (...)” (s. 185). Zdanie to jest tak frustrujące, że można jedynie zapytać: co w zasadzie się tu twierdzi?
- Odnosząc się do dyskusji między Torrance’em a Langfordem, Autorka wprowadza swój komentarz zdaniem: „Być może w dyskusji między dwoma księżmi nie wypadało wyrażać tego typu wątpliwości, ale mam nadzieję, że filozofce wolno. Chciałabym mianowicie zauważyć (...)” (s. 187). Co właściwie to zdanie wnosi?
- Na s. 188, gdzie wzmiankowany jest problem redukcji terminologicznej, pojawia się nawiasowe wtrącenie o problematyczności emergencji. Pierwsza z tych kwestii jest zagadnieniem metodologicznym, druga – ideą z dziedziny ontologii. Co w takim razie – i z jakim uzasadnieniem – twierdzi się w tym wtrąceniu?
- Na s. 199 Autorka słusznie twierdzi, iż „nie jest tak, że im bardziej nauka się myli, tym bardziej teologia ma rację”. Nie jest jednak jasne kogo się tu krytykuje: czy Torrance tak właśnie twierdził?
- Czym jest „naiwny falsyfikacjonizm”, o którym pisze się na s. 200?
- Krytykując roszczenia Torrance’a do naukowości teologii (co jest zasadniczym celem pracy), Autorka odnosi się do kryteriów naukowości zaproponowanych przez Martina Mahnera (s. 201). Skąd taki akurat wybór?
- Autorka uważa, że specjaliści – teologowie podlegają mechanizmom nieznanym w innych naukach, wynikających z „dyscypliny eklezjalnej” (kwestia bycia utrzymywanymi przez Kościoły i podleganie kategoriom herezji i zgorszenia). Mechanizmy takie funkcjonowały w przeszłości, a i dziś przypuszczalnie niekiedy dają o sobie znać. Czy to jednak oznacza, że wszelka teologia, zwłaszcza uprawiana współcześnie, także im podlega?
- Jednym z dostrzeganych przez Autorkę powodów nienaukowości teologii jest to, że „teologie zachęcają do wiary w dodatkowy czynnik sprawczy w świecie, jakim jest wola Boża, zainteresowanie Boga ludźmi czy pomoc lub nauczka w konkretnych sytuacjach” (s. 203). Otóż nie



każda teologia musi mieć tak „operacyjne” pojęcie Opatrzności; choćby idea boskiej immanencji otwiera perspektywy dużo bardziej subtelnej ujęcia tego, co określa się „wolą Bożą”. Rodzi się zatem poważne pytanie: czy Autorka zna różne, także i te „subtelniejsze” teologie, czy też ma po prostu potoczną wiedzę o rozmaitych „pobożnych koncepcjach”?

- Inny element krytyki poglądów Torrance’a jest w pracy sformułowany tak: „Szczególnie zależało mi na tym, aby na historyczną postać Jezusa („empiria”) zawsze patrzeć przez pryzmat objawienia („teoria”). Na to zaś w naukach nie wolno się godzić” (s. 203). A może Torrance czerpał tu inspiracje ze znanej tezy o „uteoretyzowaniu obserwacji”, formułowanej przecież w filozofii nauki, z czym zresztą świadoma nauka od dawna się godzi?
- Jednym z kryteriów naukowości, brany pod uwagę w rozdziale 4, jest wartość predykcyjna teorii (s. 202, 207). Jednakże dobra teologia nigdy takiego postulatu nie spełni. Przykłady podawane w pracy (np. wyznaczanie daty końca świata) są właśnie przykładami teologii złej. Z tego powodu, przyjęcie owego kryterium w zasadzie niweczy zamysł całej pracy, ponieważ nie ma wówczas potrzeby dokonywania głębszych analiz: wystarczy stwierdzić, że Torrance się mylił co do naukowości teologii, właśnie ze względu na niespełnianie przez nią tego kryterium.

Inne uwagi polemiczne:

- Na s. 98 (i w przypisie 290) Autorka wdaje się w krótką dyskusję dotyczącą istnienia obiektów teoretycznych nauki i twierdzi, że niektóre z nich pozostają w sferze spekulacji, podczas gdy istnienie innych udało się potwierdzić doświadczalnie, do tych ostatnich zaliczając m.in. kwarki. Nie jestem pewien, czy tak prostą dychotomię daje się utrzymać. Czy kwarki „istnieją tak samo” jak np. atomy? I czego generalnie dotyczy przekonanie o istnieniu desygnatów jakiegoś wyrażenia? Jeśli, jak chciał Platon, rozróżnianie (i w konsekwencji – nazywanie) jest początkiem i warunkiem poznania, to nawet istnienie krzesel nie jest faktem, lecz konwencją.
- Na s. 145 Autorka zgłasza wątpliwość, do której – jej zdaniem – wiedzy postulowane przez Torrance’a „oddzielenie” Boga i świata: po co w ogóle przywoływać Boga, skoro da się mówić o świecie tak, jakby Boga nie było. Jednakże to „oddzielenie” niekoniecznie czyni Boga „zbędną hipotezą”, jak się tu sugeruje, a jedynie odrębnym przedmiotem badań. Autorka stawia w tym kontekście pytanie o intersubiektywność i racjonalność poznania Boga. Nasuwa się podejrzenie, że nie respektuje się tu Torrance’owskiego znaczenia obiektywności wiedzy (omawianego właśnie w tej części pracy – s. 141nn), mającego oznaczać „podążanie za obiektem poznania” i myli je z „klasycznym” obiektywizmem.
- Na s. 179 Autorka twierdzi, że zwolennicy dialogu między religią i nauką powinni zdawać sobie sprawę z tego, że „w dialog z naukami wchodzi różne religie, a nie jakaś religia w ogóle czy filozoficzny destylat myślenia religijnego”. Tymczasem rzeczywistość tego „dialogu” jest bardziej złożona i choć zestawianie treści naukowych z przekonaniami odnajdywanymi w konkretnym systemie religijnym jest częstsze, to jednak są możliwe (a nawet istnieją) również próby „dialogu” nauki z myśleniem religijnym „w ogóle”.

Niektóre z wskazywanych wyżej problemów szczegółowych wydają się po części wynikać z pewnego wyboru formalnego. Jest nim decyzja redagowania rozprawy w pierwszej osobie liczby pojedynczej. O tym – niżej.

## Kwestie formalne

### 1. Styl pierwszoosobowy

W metodyce pracy naukowej podejmuje się niekiedy kwestię, czy dopuszczalne jest pisanie rozpraw naukowych w pierwszej osobie liczby pojedynczej, czy też należy stosować styl bezosobowy. Pierwsze rozwiązanie bywa krytykowane za jego nadmierną „intymność”, a niekiedy też za brak koniecznego dystansu autora do swojego dzieła, a drugie – za swoistą sztuczność. W sporze tym nie widać rozstrzygających argumentów, a opowiedzenie się po którejś ze stron jest zwykle kwestią gustu. W tej materii praca p. mgr Figas-Skrzypulec dostarcza niezamierzonego novum: lektura niektórych jej fragmentów pozwala zrozumieć dlaczego styl pierwszoosobowy jest jednak niewłaściwy. Otóż powoduje on, że niejednokrotnie zamiast argumentów otrzymujemy jedynie deklaracje. Przykłady:

- „(...) analiza stanowiska Michała Hellera (...) sprawia mi sporo trudności (...)” (s. 25) – czytelnik nie dowiadyuje się o jakie trudności chodzi.
- Być może Autorka ma rację, że „doświadczenie” poznawania natury w nauce i „doświadczenie” poznawania Boga są od siebie odległe (s. 149), wbrew temu, co twierdził Torrance. Jednakże znajdujemy tu jedynie deklarację, że tak się Autorce „wydaje”, zamiast krytycznej analizy.
- „Torrance widział nowoczesną geometrię jako naukę przyrodniczą, subdyscyplinę fizyki (lub jej wewnętrzną strukturę racjonalną, ale to wydaje mi się mniej spójne” (s. 173). Czytelnik ma ochotę zapytać: co jest mniej spójne z czym i dlaczego Autorce tak się akurat wydaje?
- Pewien pogląd „zdaje się” Autorce spójny z ideą akomodacji (przyp. 524, s. 181). Nie dowiadujemy się jednak nie tylko tego, co rozumie się tu przez akomodację, ale i brak uzasadnienia owej spójności.
- „Co do wielu szczegółów nie zgadzam się z Polkinghorne’em (...)” (s. 228). Autorka co prawda pisze dalej z jakimi szczegółami się przykładowo nie zgadza, jednak tej niezgody nie uzasadnia.
- „Gdybym miała omawiać szczegóły stanowiska Polkinghorne’a, musiałabym w wielu miejscach wyrazić zdziwienie lub sprzeciw” (s. 230). Ta deklaracja pozostaje rodzajem osobistego wyznania, ponieważ powody tego zdziwienia lub sprzeciwu nie są wyłożone (dodajmy – nie muszą być, ponieważ realizacja celu pracy tego nie wymaga; jednak w takim razie – czemu ma służyć to wtrącenie?).
- Język pierwszoosobowy prowadzi też do wad konstrukcyjnych pracy (a co najmniej wady takie zdradza) – zdarza się, że pewne wątki są wprowadzane bez merytorycznego uzasadnienia, tj. nie są kontynuacją prowadzonych w danym miejscu rozważań, lecz pojawiają się „znikąd”. Np. na s. 36 mamy akapit rozpoczynający się zdaniem: „Kończąc niniejszy podrozdział, chciałabym jeszcze zauważyć, że (...)”. Czytelnika nie interesuje to, co Autorka akurat chciałaby zauważyć, lecz jak dana treść wiąże się z prowadzonymi w tym miejscu rozważaniami. Podobnie w innym podrozdziale (s. 179): „Pozwolę sobie na koniec tego podrozdziału przytoczyć kilka spostrzeżeń Elmera Coylera dotyczących Torrance’owskiej obróbki pojęcia teologii naturalnej”. Co prawda cały ten podrozdział dotyczy „Torrance’owskiej obróbki pojęcia teologii naturalnej”, czytelnik jednak rad by wiedzieć dlaczego akurat opinie Coylera są w tym miejscu tak istotne, by je przytaczać. I w kolejnym podrozdziale (s. 188): „Chciałabym zakończyć ten fragment pracy omówieniem uwagi Langforda dotyczącej problemu jedności wiedzy”. Dlaczego akurat problem jedności wiedzy nadaje się na zakończenie tego podrozdziału? Jak wiąże się on z rozważaniami poprzednich akapitów?
- We wstępie do rozdziału 2 czytamy: „Odbiorcom i odbiorczyniom niezaznajomionym z dyskursem teologicznym protestantyzmu postaram się, na ile potrafię, wskazywać obszary (...)” (s. 48). Może zrodzić się nieco złośliwe pytanie: a co, jeśli Autorka tego nie potrafi i deklarowane starania spełzną na niczym?

- Na s. 74 Autorka pisze o tym, że pewien problem, poruszony przez Torrance'a, polega na tym, że „wzrok nie radzi sobie z ogarnięciem dynamicznych relacji” i w nawiasie komentuje: „o ile dobrze rozumiem, chodzi o to, że wzrok postrzega dyskretnie momenty, jakby ciąg »fotografii«, a nie czas i zmianę”. Czytelnik nie może wiedzieć, czy Autorka dobrze coś rozumie. Spodziewałby się natomiast ewentualnej prezentacji autorskiej interpretacji niejasnej wypowiedzi Torrance'a, wraz z próbą jej, na przykład kontekstowego, uzasadnienia.
- Podobnie na s. 83, gdzie czytamy: „Torrance wspominał o wpływie dualizmu kartezjańskiego, który wywołał ruch spirytualistyczny w protestantyzmie. Nie zostaje to jednak dokładnie wyjaśnione. Domyślam się, że chodzi o to (...)”. Nie jest istotne to, czego Autorka się domyśla, lecz to jak i dlaczego interpretuje niejasne wypowiedzi Torrance'a.
- Rozdział 4 rozpoczyna się zdaniem: „Wyjątkowo cenny dla mnie artykuł (...) opublikował (...)” (s. 181). Nawet jeśli w dalszej części tekstu znajduje się uzasadnienie dlaczego ten akurat artykuł jest ważny i co przynosi dla zrozumienia myśli Torrance'a, to jednak takie „wprowadzenie” w problematykę rozdziału jest co najmniej niezręczne.
- „W mojej opinii – jest to jedna z moich twórczych konkluzji (...)” (s. 194). Szkoda, że Autorka nie pozostawia oceny stopnia jej twórczego wkładu czytelnikowi.
- s. 84: „Dobrze rozumiem konkluzje i narzekanie Torrance'a (...)”. A skąd Autorka jest pewna, że coś dobrze rozumie? A jak przekonać się ma o tym czytelnik? Jeśli zaś „dobrze rozumiem” znaczy „zgadzam się”, to jakie jest uzasadnienie tej zgody? Podobnie na s. 93: „O ile dobrze rozumiem tę opinię...”; s. 148: „O ile rozumiem Torrance'a...”; s. 168: „O ile rozumiem intencje teologa poprawnie...”; s. 190: „O ile zrozumiałam jego intencje...”.
- Niekiedy używanie stylu pierwszoosobowego prowadzi do deklaracji, które w pracy naukowej są zbędne: Autorka np. wyznaje, iż ma nadzieję, że będzie jej jeszcze dane popracować nad porównaniem koncepcji Torrance'a i McGratha (s. 225, przyp. 606). Podobne wyznanie, dotyczące osobistych zainteresowań Autorki, znajdujemy także w Zakończeniu pracy (s. 278).
- s. 239: „Tutaj po raz pierwszy wtrącę zastrzeżenia, które staną się stałym i powtarzającym się elementem bieżącego paragrafu rozprawy”. Autorka nie tylko takie zastrzeżenia wtrąca, ale czyni to zasadnie i odpowiednio argumentuje. Nie wydaje się jednak by należało przed tym czytelnika „ostrzegać”.
- Wprowadzając prezentację krytyki Torrance'a sformułowanej przez B.J. Graya, dotyczącej m.in. „bolesnego braku konkretów” w pewnej warstwie rozważań Torrance'a, Autorka informuje czytelnika, że jest to „całkowicie zgodne z wnioskami”, do których sama doszła „jeszcze przed zapoznaniem się z tekstem Graya” (s. 269). Ta autopochwała niczego nie wnosi jednak do merytorycznych rozważań Autorki.

## 2. Język „inkluzywny”

Stosowanie „języka inkluzywnego ze względu na płeć” Autorka uzasadnia we Wstępie (s. 9) pragnieniem, by „nie zafałszować rzeczywistości, która jest w oczywisty sposób zróżnicowana pod względem płci”. Ta słuszna troska o niefałszowanie rzeczywistości prowadzi jednak do błędów językowych i niekonsekwencji, bowiem mamy tu do czynienia z kwestią językową, a nie „ontologiczną”.

Regułą gramatyczną języka polskiego jest to, że w wyrażeniach ogólnych, nie dotyczących konkretnych osób, a także na oznaczenie pewnych podmiotów zbiorowych, rzeczowniki zapisuje się w rodzaju męskim (odpowiednio – w liczbie pojedynczej lub mnogiej). Autorka nie tylko uporczywie narusza tę regułę, prowadząc przy tym do swoistej redundantności wypowiedzi (np. „filozof lub filozofka mogliby”, zamiast prostego „filozof mógłby”), ale także wprowadza takie formy wyrażenia, które są nieznanne w języku polskim. O ile bowiem „czytelniczka”, czy „badaczka” są formami językowo poprawnymi, o tyle raczej nie

można tego powiedzieć o wyrażeniach „naukowczyni”, czy „teolożka”. Oto (niepełna) lista takich wyrażen w pracy: środowisko naukowców i naukowczyń (s. 31), apel do teologów i teolożek (s. 32), dorobek filozofów i filozofek (s. 35), czytelników i czytelniczek (s. 37), naukowcy i naukowczynie (s. 45), odbiorcom i odbiorczyniom (s. 48), czytelnika lub czytelniczki (s. 57, przyp. 129), badaczy i badaczek (s. 65), społeczność teologów i teolożek (s. 76), coś intuicyjnego dla katolików i katoliczek (s. 81), protestantkom i protestantom (s. 85), teologom i teolożkom zależy (s. 90), badaczy i badaczek (s. 92), obowiązek każdego protestanta i protestantki (s. 94), naukowcy i naukowczynie rozumieją (s. 98), popularyzatorzy i popularyzatorki nauki (s. 102), osobista odpowiedź teologa lub teolożki (s. 105), uczoney lub uczona mogą (s. 119), naukowcy i naukowczynie mogą (s. 119), według mistyków i mistyczek (s. 122), przedstawiciele i przedstawicielki (s. 126), teologowie i teolożki liberalne (130), to czyni nas realistami i realistkami (s. 134), uczeni i uczone (s. 148), teolożek i teologów (s. 161), sympatyków i sympatyczek lewicy (s. 163), badacz lub badaczka (s. 163), promotorzy i promotorki dialogu (s. 179), filozofowie i filozofki (s. 181), przedstawiciele i przedstawicielki (s. 182), władców i władczyń (s. 188), czytelników i czytelniczek (s. 191), filozof lub filozofka mogliby (s. 193), naukowcy i naukowczynie, filozofowie i filozofki (s. 193–194), wielu filozofów i filozofek [których] liderzy czy nauczycielki, jak również wyznawcy i wyznawczynie (s. 198), odbiorców i odbiorczyń (s. 199), intuicja naukowców i naukowczyń (s. 200), teologowie i teolożki (s. 201), grono odbiorczyń i odbiorców (s. 208), zjazd naukowców i naukowczyń (s. 210), badaczek i badaczy (s. 219), intelektualisci i intelektualistki (s. 221), chrześcijanie i chrześcijanki (s. 222), intuicje teolożek i teologów (s. 224), liderów i liderki religijnych (s. 231), konserwatystów i konserwatystki (s. 233), naukowcy i naukowczynie (s. 235), uświadamianie twórców i twórczyń (s. 235), autorka i autor (s. 236), odbiorcom i odbiorczyniom (s. 238), chrześcijan i chrześcijanek (s. 239), naukowców i naukowczyń (s. 239), krąg teologów i teolożek (s. 244), chrześcijan i chrześcijanek (s. 248), skłania teologów i teolożki (s. 256), naukowcy i naukowczynie (s. 257), przedstawiciele i przedstawicielki nauki (s. 263), przedstawiciele i przedstawicielki (s. 264), naukowcy i naukowczynie (s. 264), wiele naukowczyń i naukowców (s. 269), teolożek i teologów (s. 270), odbiorczynie i odbiorcy (s. 272).

Co więcej, Autorka jest w tym względzie niekonsekwentna, ponieważ pomija niekiedy paralelną formę rodzajową. Pisze np.: „To wszystko daje teolożkom świadomość (...)” (s. 33), „religioznawczynie albo etnolog mogliby powiedzieć” (s. 98), badaczki i myślicielki (s. 104), jeśli teolożka zapomni (s. 106), teolożkom dostała się wolność (s. 118), wskazówki dla duchownych i teolożek (s. 121), poznająca może poznać tylko samą siebie (s. 129), historyków i literaturoznawczynie (s. 160), naukowczynie z kolei (s. 178), sekularystów i sceptyczek (s. 182), wiele teolożek (s. 207), ustosunkowanie się teolożek (s. 245), naukowczynie nie są przywiązane do obserwacji, lecz kreatywne (s. 246), naukowczynie nie mogłyby (s. 247), większość praktyków nauki i filozofek (s. 259), naukowcy ani edukatorki (s. 264), namysł historyków i językoznawczyń (s. 270).

Nieco inny charakter mają następujące przejawy „inkluzywności” języka, proponowanego przez Autorkę: relacje między uczestni(cz)kami i interpretator(k)ami (s. 144); obserwator(ka) zjawisk (s. 147); słuchacz(k)ami (s. 149); zaangażowanych chrześcijan(ek) (s. 163); adept(k)om ezoteryki (s. 213); naturalist(k)om (s. 269); egzeget(k)a (s. 273); naukowcy/naukowczynie i teolożki/teologowie (s. 223). Sposób zapisu, który być może jest właściwy w urzędowych formularzach, jest nieelegancki w pracy naukowej.

Swoistą kulminację troska o „inkluzywność” znajduje w następującej wypowiedzi: „Odpowiedniczką teorii naukowej w chrześcijaństwie jest doktryna” (s. 45). Czy to wyraz inkluzywności obejmującej już nie tylko osoby ludzkie, ale i „czystą” gramatykę?

### 3. Inne błędy językowe

Jeśli pominąć kwestię wspomnianą wyżej, praca jest generalnie napisana poprawnym i dobrym językiem. Z obowiązku recenzenta wymienię tylko nieliczne, dostrzeżone błędy gramatyczne, frazeologiczne

i „literówki”: „możliwość oglądu na naukę” (s. 26) (gr.); cytat na s. 41: „Implikacje tego stanu rzecz[ny]...” (brakuje ‘y’) (lit.); „samorządnego ego” (s. 84) – powinno być „samorządnego” (lit.); „zapobieganiu przeradzeniu się w ideologię” (s. 100) – powinno być „przeradzania” (lit./gr.); „metoologicznego” (s. 109) – brak ‘d’ (lit.); „pozwała nam na wniknąć głęboko” (s. 164) – powinno być „na wniknięcie”, lub zbędne jest „na” (gr.); „najbardziej delikatny i złożony problem poruszany w książce” (s. 183) (gr.); „wyjątkowość materii przedmiotu chrześcijańska” (s. 186) – powinno być „chrześcijaństwa” (lit.); „uwagi krytyczne w kierunku” (s. 189) (fr.); „wymóg racjonalnego uzasadnienia (...) samo w sobie jest bezpodstawne” (s. 192–193) (gr.); „nie wyrasta z żadnej fundamentalnej trudności czy niezgodzie na centralnych wypowiedziach doktrynalnych” (s. 226) (gr. x 2); „ta myśl przewodnia stoi w zdecydowanej sprzeczności wobec powszechnie utrzymywanym poglądem laika, że postęp nauk przyrodniczych, będący dobrym wskaźnikiem jej realistycznego charakteru (...)” (s. 249) (gr. x 2); „zbiorowością” (s. 263), zamiast „zbiorowościom” (lit.).

Ponadto:

- Błędne użycie słowa „idiosynkratyczny” i pochodnych (ss. 6, 188, 221, 230, 264). Autorka stosuje je (i jego odmiany) w znaczeniu „wewnętrzny” w jakimś systemie, lub „charakterystyczny dla danej osoby”. Takie znaczenie słowo *idiosyncrasy* i pochodne istotnie mają w języku angielskim. Jednak w języku polskim „idiosynkrazja” oznacza 1) wstręt lub niechęć do kogoś, lub 2) wrodzoną nadwrażliwość organizmu na pewne substancje (zob. Słownik Języka Polskiego PWN).
- Błędne użycie przymiotnika „indygeniczny” w odniesieniu do wiedzy (s. 196). Słownik Języka Polskiego PWN w ogóle nie notuje takiego przymiotnika, zaś termin „indygenizm” oznacza kierunek w literaturze i myśli społeczno-politycznej Ameryki Łacińskiej.
- Termin „irenizm”, oznaczający kierunek w teologii chrześcijańskiej dążący do zgody między wyznaniem (zob. Słownik Języka Polskiego PWN), jest użyty na oznaczenie zgody między chrześcijaństwem i nauką (s. 258).
- Przypis 644 (s. 249) wspomina o „ślepo recenzowanych” pracach naukowych. Odpowiednikiem angielskiego „blind review” jest w języku polskim „recenzja anonimowa”.
- Na s. 252 mówi się o „eksplcytnie” wyrażonej wizji dialogu między teologią a naukami; w języku polskim należałoby raczej mówić o wyrażeniu czegoś w sposób bezpośredni czy jawny.

### **Wniosek końcowy**

Większość sformułowanych wyżej uwag krytycznych ma charakter dość marginalny lub polemiczny. Oznacza to, że wskazane problemy ostatecznie nie umniejszają walorów pracy, które mieszczą się przede wszystkim w dobrze przeprowadzonych analizach przedmiotu rozprawy i odpowiednio uzasadnionych konkluzjach. Tym samym można stwierdzić, że cel pracy, poprawnie sformułowany we Wstępie i wyrażony w tytule rozprawy, został osiągnięty. To zaś umożliwia postawienie wniosku o dopuszczenie p. mgr Justyny Figas-Skrzypulec do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Warszawa, 13 kwietnia 2017 r.