S t u d i a P h i l o s o p h i c a
W r a t i s l a v i e n s i a
vol. XI, fasc. 4 (2016)

ADAM SAWICKI
Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Pojęcie Boga w filozofii Konstantego E. Ciołkowskiego

Refleksja filozoficzna Konstantego Ciołkowskiego opiera się przede wszystkim na przesłankach naukowych. Nie uprawiał on abstrakcyjnej metafizyki ani też nie łączył w jedno myślenia filozoficznego z teologicznym, co jest cechą wielu rosyjskich myślicieli religijnych (Włodzimierz Sołowjow, Nikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Lew Karsawin, Wiktor Niesmiełow i inni). Ciołkowski, w odróżnieniu od marksistów, nie neguje religii i nie wykazuje jej fałszu, ale stara się dać religii podstawy naukowe. Pisał, że:

> W istocie wierzymy o tyle, o ile jest to określone przez nasz rozum. Jednak u większości niezwykle mądrych i uczonych ludzi, rozum, skierowany w stronę życia, nie pracuje w tym kierunku, i dlatego nie ma większej różnicy w sile wiary pomiędzy uczonymi i nieuczonymi. Ograniczona i krótka i mało wytrwała praca rozumu nawet niszczy wiarę. Wiele i nieustannie rozmyślałem nad problemami wiary w związku z faktami naukowymi i znalazłem w swoim rozumie wiele przesłanek potwierdzających podstawy wiary. Wiele w niej pozostało dla mnie niejasnego, wiele problemów jest zupełnie nie rozwiązanych. Ale ponieważ rozumna wiara posiada wielką siłę i okazała się bardzo bliska nauce Chrystusa, to nie myślę, żeby jej objaśnienie było szkodliwe dla społeczeństwa. Zatem istnieją 2 wiary: jedna — czysta nauka chrześcijańska bez zmyśleń i mędrkowania, druga — naukowa, ograniczona, niepełna. Być może, nastąpi czas, gdy obie się złączą[1].

Ciołkowski zatem wierzy w nieustanny postęp ludzkiego rozumu, który wyjaśniając zagadki rzeczywistości, będzie także umacniać znaczenie religii. Pojęcie *wiary naukowej* ma u niego kluczowe znaczenie. Naukowy obraz świata nie jest u niego areligijny czy antyreligijny, jak to ma miejsce w scjentyzmie czy marksizmie, ale prowadzi właśnie w stronę racjonalnie uzasadnionej religii. Ideał filozofii Ciołkowskiego ma charakter oświeceniowy, nie znosi jednak religii, a nawet ją wzmacnia. Istnieją tu zresztą pewne podobieństwa myślenia filozofa z Kaługi do koncepcji jego wielkiego nauczyciela, moskiewskiego Sokratesa — Nikołaja Fiodo-

[1] K. Ciołkowski, *Naucznyje osnovanija religii*, [w:] *Szczit naucznoj viery*, Moskwa 2007, s. 14.

© for this edition by CNS

rowa. Jeden i drugi wskazują na pozytywne znaczenie religii, ale i zarazem kładą nacisk na to, że poznanie powinno mieć charakter naukowy.

Metodologię Ciołkowskiego trafnie charakteryzuje polska badaczka rosyjskiej filozofii Teresa Obolevitch:

> Jako uczony, uważał on, ze najbardziej adekwatnym stanowiskiem jest naturalizm metodologiczny. Zastrzegał, że nie uprawia „ciemnej", czyli spekulatywnej filozofii. Był jednak daleki od redukcjonizmu, scjentyzmu. Świadomy niewystarczalności dyskursu naukowego, Ciołkowski chciał poszerzyć go o wymiar pozaempiryczny, wyjaśniający całość wszechświata. Usiłował dostarczyć integralnego obrazu rzeczywistości, który zarówno zgadzałby się z danymi nauki, jak też rozwiązywałby problemy o charakterze aksjologicznym: kwestie sensu życia i śmierci, zagadnienie doskonałości moralnej, możliwość zaprowadzenia ładu kosmiczno-społecznego. Nie była to jednak synteza widzialnego i transcendentnego porządku w duchu wszechjedności. Metafizyka Ciołkowskiego znajdowała się na przedłużeniu jego ściśle „naukowego" uzasadnienia całości kosmosu, stanowiąc próbę odpowiedzi na etyczne zagadnienia wyjaśnianej przez naukę rzeczywistości. Co więcej, poczynione rozważania o charakterze metafizycznym zyskały w koncepcji Ciołkowskiego status „naukowych" twierdzeń. Wynikało to z tego, iż nie godząc się na ściśle metafizyczną lub religijną wizję rzeczywistości, Ciołkowski zamierzał — przynajmniej werbalnie — podporządkować swoje rozważania rygorom metody naukowej[2].

Filozofia Boga w myśleniu Ciołkowskiego jest jakby zwieńczeniem jego naukowej wiary. Rosyjski myśliciel stara się zarówno w naukowy sposób uzasadnić fakt istnienia Boga, konstruując swoiste dowody jego istnienia, jak i określić atrybuty Boga oraz jego relację do wszechświata i człowieka. Nie posiłkuje się przy tym teologicznymi obrazami bogów czy Boga, które znajdujemy w historycznie ukształtowanych religiach. Pisze:

> I wy i wielu innych pyta mnie, czy Bóg istnieje. Zanim odpowie się na to pytanie, trzeba wiedzieć co rozumiecie pod tym słowem. Ile narodów, ilu ludzi — tyle i różnych wyobrażeń Boga. Które z nich odpowiada prawdzie naukowej i czy takie istnieje? [...] Należy stworzyć naukowe określenie Boga, jeśli nie chcemy rozstać się z tym słowem. Czy nie istnieje coś takiego, co nami kieruje, od czego zależymy, co dało nam rozum i poznanie wszechświata, co łaskawie odnosi się do swojego stworzenia, daje mu wieczność i szczęście? Jeśli to coś warunkowo nazwiemy Bogiem, to znajdziemy odpowiedź na nasze pytanie[3].

Chodzi zatem Ciołkowskiemu o wydobycie się z różnorodnych mitologicznych czy teologicznych wyobrażeń na temat Boga i wypracowanie jednolitej koncepcji. Klucz do jego pojmowania Boga zawiera się w pojęciu *Przyczyny* (Ciołkowski używa też określenia *Praprzyczyna* i *Siła*). Sądzi, że nie da się wyjaśnić istnienia wszechświata bez odwołania się do takiej nadrzędnej przyczyny, którą utożsamia z Bogiem.

> Umysł nie godzi się z istnieniem wszechświata bez przyczyny. Istnienie świata jest cudem, który nigdy nie przestanie zadziwiać myślącego człowieka. Nic materialnego, nic istniejącego w świecie nie może stworzyć ani jednego atomu materii. Co za przyczyna stworzyła nieskończony wszechświat? Tę ponadnaturalną przyczynę nazywamy Bogiem. Dlatego kto uznaje istnienie przyczyny, ten powinien również uznać istnienie Boga, dlatego że jedno i drugie oznacza jedną i te samą nadnaturalną istotę. Jeślibyśmy jeszcze mogli stwarzać cząstki albo jeśli byłyby one stwarzane w jakiś sposób przez świat, to moglibyśmy powiedzieć, że wszechświat sam siebie stwarza, ale to nie zachodzi i dlatego musimy

[2] T. Obolevitch, *Między nauką a metafizyką: filozofia rosyjskiego kosmizmu*, „Semina Scientiarum" 6 (2007), s. 49.

[3] K. Ciołkowski, *Jest' li Bog (ijun' 1931 g.)*, [w:] *Szczit naucznoj viery*, s. 250–251.

© for this edition by CNS

uznać istnienie szczególnej Siły, istniejącej jeszcze przed stworzeniem wszechświata i będącej jego przyczyną[4].

Mogłoby się wydawać, że Ciołkowski dowodzi istnienia Boga, odwołując się do znanych z historii filozofii argumentów kosmologicznych Arystotelesa i św. Tomasza (szczególnie chodzi tu o tak zwany dowód z przyczyny sprawczej, *ex ratione causae efficientis* „drugą drogę" u św. Tomasza). Jednak takie odczytanie jego rozważań byłoby uproszczeniem. Ciołkowski nie uprawia scholastyki i nie wtłacza swojego obrazu wszechświata w abstrakcyjne kategorie przyczynowości. Pisze o wszechświecie i jego Praprzyczynie, odwołując się do bogatych danych, które przynosi współczesna fizyka i astronomia.

Odrzuca przy tym zdecydowanie myśl o tym, że wszechświat istnieje sam przez siebie, co prowadziłoby do jakiejś formy panteizmu. Pisze:

olbrzymia część ludzkości nie zadowoli się myślą o świecie, jako o przyczynie samego siebie; nawet z naukowego punktu widzenia, z punktu widzenia faktów — to bezsens: świat może być stworzony tylko przez coś wyższego, nie mającego nic wspólnego z materią. Że ludzkość nie zadowoli się panteizmem, widać z wielości religii, w założeniach każdej z których zawarta jest myśl o wyższych wszechmogących istotach, będących przyczyną zjawisk. Te istoty stworzyły, podobnie jak budowniczy, morze, ziemię, niebiosa, człowieka i zwierzęta. Naiwna to wiara, jednak w jej korzeniach zawarta jest prawda, dlatego że można pojąć powstanie świata z mgławicy, ale nie można pojąć samoistnego pojawienia się tej mgławicy, przy tym zawierającej w sobie wszystkie zagadki późniejszego blasku, przepychu i bogactwa aktualnego wszechświata[5].

Przyczyna, według Ciołkowskiego, jest całkowicie niezależna od świata. Pisze on o niej w ten oto sposób: „Jest ona cudowna, wszechmocna, majestatyczna, bezmierna, trudna do wyobrażenia, dobra i stanowi coś wyższego w stosunku do świata, coś niezależnego od niego"[6]. Taka charakterystyka Przyczyny zdecydowanie podkreśla zatem jej niepanteistyczny charakter.

Głównym argumentem przeciwko poglądowi, że świat zawsze istniał, istnieje i istnieć będzie jest dla Ciołkowskiego to, że przyjmując go, nie jesteśmy w stanie wyjaśnić istnienia praw przyrody, dzięki którym ma on ten wygląd, który znamy. Coś musiało nadać materii przysługujące jej atrybuty oraz jej rozwojowi taki, a nie inny kierunek. Człowiek jest zależny od świata, ale świat nie stanowi ostatecznej instancji, ponieważ sam zależy od tego, co jest przyczyną jego istnienia. Odrzuca jednocześnie Ciołkowski możliwość istnienia przyczyny przyczyny świata i tak dalej, ponieważ możemy mieć do czynienia tylko z tym, co bezpośrednio nami kieruje.

Ciekawe przy tym jest to, że mówi on z jednej strony o tylko jednej Praprzyczynie, ale z drugiej stwierdza, że możliwe jest istnienie pewnej hierarchii bóstw. Bóg jest tu pojmowany jako *Prezydent* wyższej organizacji wyższych istot w Kosmosie. Tak jak w ludzkości istnieli i istnieją mędrcy, geniusze i uczeni, którzy stanowią swego rodzaju jej awangardę, tak też na innych planetach pojawiły się wyższe istoty, które są ich przedstawicielami, bogami. Ciołkowski pisze:

[4] K. Ciołkowski, *Naucznyje osnovanija religii*, s. 15.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem*, s. 17

© for this edition by CNS

Można iść dalej. Każda dojrzała planeta jednoczy się, to jest jej rozumni mieszkańcy. Rządzeni są oni przez jedną wybraną, najlepszą, najdoskonalszą na tej planecie istotę. Prezydenci planet — to już bogowie wyższego porządku. Jednoczą się też wszystkie planety każdego słońca. To już podstawa dla istnienia przywódców systemów słonecznych — bogów trzeciego stopnia. Zjednoczenie może iść dalej: dla grupy słońc, gromady gwiazd, drogi mlecznej, wyspy eteru i tak bez końca, dopóki nie dojdziemy do zjednoczenia całego kosmosu. Ten najwyższy bóg zrodzony jest przez wszechświat i, być może, jest samym kosmosem. W ten sposób musimy uznać istnienie wielości bogów różnego stopnia. Im stoją wyżej, tym są dalsi od człowieka, tym bardziej niewidzialni dlań. [...] Jednak, przyjmując wszechświat za nieskończony, jest całkiem prawdopodobne, że nie ma końca stopniom bóstw[7].

Warto zauważyć tu, że i Arystoteles w swojej *Fizyce* i *Metafizyce* wspominał o istnieniu większej niż jedna liczby nieporuszonych poruszycieli (nawet 55). Istotne w tym wszystkim jest, że Ciołkowski ostatecznie przyjmuje istnienie jednej Praprzyczyny, która stworzyła i reprezentuje *cały* wszechświat.

Trzecim określeniem Boga jest pojmowanie go jako idei *miłości* i *solidarności.* To określenie nosi charakter etyczny i zbliża koncepcję Ciołkowskiego do chrześcijańskiego rozumienia Boga. Rosyjski myśliciel oddziaływanie tej idei rozszerza na cały wszechświat, ponieważ prowadzi ona do szczęścia nie tylko ludzkości, ale i całego kosmosu. Jak pisze:

Dotychczas najwięksi filozofowie i humaniści znajdowali się w ziemskim punkcie widzenia i nawet nie zajęknęli się o interesach kosmosu. Niektórzy dochodzili do interesów zwierząt, nawet roślin, ale nikt nie pomyślał, aby zatroszczyć się o mieszkańców wszechświata w ogóle. Zatem, idea kosmicznej miłości, miłosierdzia, sprawiedliwości, prawdy i dobra jest także bogiem, naszym panem. Właściwości tego boga są podobne do właściwości wcześniejszych bogów: panować i nagradzać swoich czcicieli, uczniów albo poddanych wiecznym szczęściem. Dlatego pojawia się myśl — czy nie są identyczni wszyscy ci bogowie, czy nie są jednym i tym samym w różnych postaciach? Jeśli wszyscy oni prowadzą ku jednemu, tą są oni zgodni ze sobą i tworzą jeden, nierozdzielny związek, jakby jedną osobę. Przecież i przyczyna, i wszechświat, i zbawcza idea kierują nami[8].

Ciołkowski właściwości Przyczyny określa na podstawie zjawisk wszechświata. Skoro kosmos jest napełniony szczęśliwymi istotami, to również Przyczyna jest dobra i rozumna. „Przede wszystkim o Nim sądzimy według budowy świata. Wielki jest świat — wielki i Bóg. Szczęśliwy świat — znaczy i On jest dobry”[9].

W swojej pracy pod tytułem *Praprzyczyna*, napisanej w 1918 r., Ciołkowski dokładniej zajmuje się określeniem atrybutów Boga. Stosuje tutaj znaną choćby średniowiecznym scholastykom metodę *analogii*, to znaczy przypisuje Stwórcy cechy stworzenia, podnosząc je na najwyższy stopień. Stworzenie to pojmuje jako Wszechświat. Powiada, że

przyroda mówi nam o pierwszej przyczynie i jej cechach. Zgodnie z ludzką logika, stworzenie także odwzorowuje charakter stwórcy, jak rzeczy, wykonane rękoma mistrza, mówią o jego cechach. [...] W ten sposób kosmos, dzięki rozumowi, mówi nam o pierwszej przyczynie i możliwych skutkach jej istnienia. Zgodnie z tą ludzką logiką, autor stoi wyżej od swojego dzieła.[...] jeśli kosmos posiada takie to a takie cechy, to jeszcze wyższymi jakościami charakteryzuje się jego praprzyczyna[10].

[7] K. Ciołkowski, *Jest' li Bog (1932 g.)*, s. 255–256.
[8] K. Ciołkowski, *O duszie, o duchie i o priczinie*, [w:] *Szczit naucznoj viery*, s. 47.
[9] K. Ciołkowski, *Bog miłosierd*, [w:] *Szczit naucznoj viery*, s. 302.
[10] K. Ciołkowski, *Prapriczyna*, [w:] *Szczit naucznoj viery*, s. 268.

© for this edition by CNS

Myśliciel z Kaługi jednak wyraźnie stwierdzał, że nie jesteśmy w stanie poznać wszystkich cech praprzyczyny. Proces ich poznawania rozciąga się na trudny do określenia czas. Istotny jest tu udział ludzi nauki (badaczy natury i filozofów), którzy badają zagadkę Wszechświata. Ciołkowski podkreśla też i to, że nie wytwarzamy sobie jakiegoś wizerunku praprzyczyny, a tylko poznajemy jej niektóre cechy. W związku z tym odrzuca zarzut antropomorfizmu. Choć jednak, zauważa, stworzenie choćby częściowo odzwierciedla cechy stwórcy (na przykład świadomość, rozum, życie). Czyni także i tę istotną uwagę, że istoty wyższe od człowieka lepiej od niego rozumieją praprzyczynę, a niższe gorzej.

Ciołkowski wymienia dwanaście cech praprzyczyny, które warto tu przytoczyć. Są to:

1. Brak początku w czasie.
2. Nieskończoność w czasie albo wiecznie istnienie praprzyczyny.
3. Niezniszczalność praprzyczyny.
4. Wszechistnienie praprzyczyny.
5. Moc praprzyczyny.
6. Zdolność do odczuwania życia praprzyczyny.
7. Życzliwość praprzyczyny w stosunku do swojego stworzenia.
8. Duchowość praprzyczyny.
9. Jedność i prostota praprzyczyny w jej osnowie.
10. Nieskończona złożoność praprzyczyny.
11. Wolna wola praprzyczyny.
12. Ogrom praprzyczyny.

Rodzi się pytanie, czy Praprzyczyna, o której mówi Ciołkowski, ma charakter Boga *osobowego*, z którym spotykamy się w judeochrześcijaństwie. Z jednej strony trudno powiedzieć, aby Praprzyczyna taka, jak ją pojmuje Ciołkowski, była tylko jakimś Bogiem filozofów, w rodzaju choćby Ducha Anaksagorasa, arystotelesowskiego nieporuszonego Poruszyciela czy boga deistów. Bóg nie stanowi tu tylko pewnego zwieńczenia struktury rzeczywistości, dopełnienia systemowego obrazu świata. Z drugiej jednak strony Praprzyczyna jest bardziej przez Ciołkowskiego rozumiana jako duchowa, ożywiająca wszechświat *Siła* aniżeli Osoba w rozumieniu Boga judaizmu czy chrześcijaństwa. Mimo że Praprzyczynę wiąże z ideą miłosierdzia, miłości i solidarności, to człowiek nie odnosi się do niej jako do najwyższej Osoby, z którą toczy dialog. Praprzyczyna przypomina Platońską najwyższą ideę Dobra, które kieruje świat w stronę doskonałości, ale nie posiada jednak osobowego charakteru. Można też mówić o pewnym wpływie buddyzmu czy nawet hinduizmu na Ciołkowskiego koncepcję praprzyczyny, która jest bardziej obecną w całym wszechświecie boskością (jak Brahman) aniżeli osobowym Bogiem.

Poza tym owa Praprzyczyna jest Bogiem kosmicznym, który uczynił żywym i uduchowionym cały wszechświat, który zamieszkują istoty rozumne różne od człowieka. Człowiek i ludzkość nie są tu koroną stworzenia, ale stanowią tylko fragment kipiącego życiem kosmosu. W chrześcijaństwie tymczasem pozycja bytowa człowieka jest wyjątkowa, bo upadek człowieka w raju spowodował upadek całego stworzenia, a zbawienie człowieka będzie też wybawieniem z niewoli zła całości

© for this edition by CNS

wszechświata. Stąd znaczenie Bogoczłowieczeństwa. Kategoria Bogoczłowieczeństwa w rosyjskiej filozofii religijnej odgrywa kluczowe znaczenie i nadaje jej istotny wymiar antropologiczny. Tymczasem u Ciołkowskiego człowiek nie wydaje się podstawowym i jedynym rozumnym podmiotem we wszechświecie. Nie jest bytem wyjątkowym i unikalnym, bo cały kosmos jest zasiedlony przez rozumne istoty.

Dalej, istotne jest to, że Bóg chrześcijaństwa jest Bogiem objawiającym się człowiekowi w jego wewnętrznym życiu duchowym. Tymczasem Praprzyczyna Ciołkowskiego manifestuje się we wszechświecie, w przyrodzie. Wcielenie, o którym mówi religia chrześcijańska, fakt, że Bóg w osobie Chrystusa stał się nie kimś czy czymś innym, ale właśnie człowiekiem — dla Ciołkowskiego nie ma znaczenia. Wynika to z tego, że jego metafizyka ma charakter niedualistyczny. Głosił on *monizm* i *panpsychizm*, nie ma w jego koncepcji ostrego przeciwstawienia materii i ducha. Atomy, z których zbudowany jest wszechświat, żyją i są czymś w rodzaju elementarnej nieśmiertelnej duszy, mają psychiczną energię i wolę. Koncepcja ta jest zresztą dość bliska hilozoizmowi presokratyków.

Ciołkowski, mimo że nie deklaruje się jako wyznawca jakiejś konkretnej religii, to wydaje się najbliższy chrześcijaństwu. Fakt, że Praprzyczynę wiąże z naczelną w chrześcijaństwie zasadą miłości, ma tutaj istotne znaczenie. Wprawdzie Ciołkowski był daleki od wnikania w treść chrześcijańskich dogmatów, bardziej poświęcał się dociekaniom filozoficznym i naukowym niż teologicznym, to jednak w charakterystyczny sposób zinterpretował chrześcijański dogmat o Trójcy Świętej. Zdaniem rosyjskiego myśliciela ideę Trójcy Świętej znajdujemy już w nauczaniu Chrystusa.

> U galilejskiego nauczyciela [...] ze zdumiewającą wyrazistością istnieją w zgodzie trzy wyobrażenia. Jedno, jako praprzyczyny (Bóg — ojciec), drugie, jako idei miłości (Duch Święty — duch prawdy), trzecie — antropomorficzne, jako wszechmocnej istoty, zrodzonej z kosmosu, która w każdym momencie i w dowolnym stopniu może zamanifestować swoją siłę (bezpośrednio albo poprzez współpracowników)[11].

Pierwsze z tych wyobrażeń Ciołkowski uważał za bardziej filozoficzne i mające mniej odniesień do życia praktycznego, natomiast drugie i trzecia za bardziej płodne. Pierwsze bowiem ma charakter bardziej abstrakcyjny i zawiera w sobie innego rodzaju wyobrażenia Boga, także drugie i trzecie. Drugie wyobrażenie, jak uważał Ciołkowski, ma znaczenie podstawowe, ponieważ mówi o Bogu, który jest prawdą, drogą i życiem. Niesie ono wszystkiemu co istnieje sprawiedliwość, życie i szczęście. Natomiast wyobrażenie trzecie, mówiące o Bogu jako o kosmicznym władcy, który skupia wokół siebie wielość solidarnych pomocników i przyjaciół, ma duże znaczenie o tyle, że nie pozostawia człowieka samego w jego troskach i cierpieniach. Niesie ono siłę i nadzieję. Wydawałoby się, że te trzy wyobrażenia Boga nie są zbieżne. Jednak Ciołkowski dopatruje się zasady jednoczącej je w miłości. Pisze:

> Wszystkie te trzy wyobrażenia, o boskości, jak widać, nie tworzą jednej całości. Rzeczywiście, co wspólnego jest pomiędzy praprzyczyną, pomiędzy ideą wzajemnej miłości istnień i osobowym antropomorficznym Bogiem — wytworem Wszechświata, podobnym do doskonałego człowieka! Znajdźcie coś wspólnego pomiędzy Bogiem — praprzyczyną, Bogiem — miłością i Bogiem — dzieckiem samego Wszechświata (to jest doskonałą istotą)! Coś wspólnego jednak jest. W samej rzeczy, wykazana przeze mnie dalej życzliwość praprzyczyny (patrz rozdział III) wyraża jej MIŁOŚĆ do Wszechświata. Idea

[11] *Ibidem*, s. 265.

© for this edition by CNS

wzajemnej solidarności istot także jest MIŁOŚCIĄ. W końcu, idea osobowej, doskonałej, wiecznej, dobrej i wszechmocnej istoty, która włącza się w życie Wszechświata, przejawia swój osąd, swoje dobro — jest także MIŁOŚCIĄ. Oprócz tego, wszystkie te trzy rodzaje miłości wychodzą z jednej, bo są one — wytworem praprzyczyny[12].

Ciołkowski chrześcijańską naukę o Trójcy Świętej interpretuje w ten sposób, że Praprzyczyna jest odpowiednikiem Boga — ojca, który rodzi synów bożych, oni zaś świętego ducha prawdy. Zatem Syn Boży pochodzi od Boga Ojca, a Duch Święty od Syna, jak to stwierdza nauka chrześcijańska. Jest to, oczywiście, dowolna interpretacja dogmatu o Trójcy Świętej, ale pokazuje ona, że Ciołkowski nie rezygnował z tradycyjnych pojęć chrześcijańskich w swojej filozofii monizmu.

Wprawdzie Ciołkowski podstawy swojego myślenia stara się opierać na danych nauki, ale to nie znaczy, że jego myślenie o Bogu nie zawiera w sobie religijnej mistyki. Filozofia myśliciela z Kaługi ma charakter wizyjny. Jest to filozofia uprawiana w duchu maksymalistycznym, podobnie jak u jego nauczyciela Fiodorowa. Bóg rozumiany jako Praprzyczyna nie jest tu zbawicielem tylko ludzkości, ale jego miłosierdzie rozciąga się na cały wszechświat. Zarzucano mu to, że jego wizja kosmicznego życia jest nadmiernie wyidealizowana, że nie uwzględnia jego dramatycznego wymiaru, obecności w świecie zła i cierpienia. Optymizm Ciołkowskiego nie jest jednak czymś naiwnym i nieprzemyślanym. W wielu miejscach podkreśla on to, że ewolucja wszechświata jest procesem długotrwałym i jego doskonalenie się ciągle trwa. Odrzucenie fatalistycznej i pesymistycznej wizji rzeczywistości jest u Ciołkowskiego ufundowane na podstawowej jego idei, że Praprzyczyna — Stwórca kieruje się zasadą *miłości*. Wszechświat, dzięki niej, zmierza w kierunku doskonałości i jedności.

Niektóre wypowiedzi rosyjskiego myśliciela mają charakter prorockich wizji. Przekracza on tu granice nauki i jego kosmizm nabiera charakteru mistycznego. Warto przytoczyć tu jedną z jego wizji:

> Przejdą biliony lat, i cała doskonałość zachowa się: dobrze będzie na Ziemi! Ludzkość zapomni o minionych cierpieniach, które pojawiły się na początku jej życia. Jednak istniały one, przedłużały się przez dziesiątki tysięcy lat; ale co to znaczy w porównaniu z bilionami lat szczęścia? Milionowa część cierpień — można to liczyć! Moment męki — i długa szczęśliwość, nieskończone szczęście! Powiedzą mędrcy ziemi: znamy to co minione, niedługo było męczące. Wielki i dobry jest Pan, który dał to co teraźniejsze. Co było i będzie na ziemi, to dokonało się i dokona się na innych niezliczonych planetach: krótki moment cierpiącego rozwoju i nieskończony okres zadowolenia i nieśmiertelności. Polecimy na planety, przeniesiemy się na ich decyliony. Na niektórych zauważymy okres narodzin, okres męki. Większość osiągnęła swoją doskonałość i radują się na nich, błogosławią Stwórcę. Na większości dziękują Mu za życie. Tylko na nielicznych, tylko na poczętych, na bilionowej ich części, wskutek nierozumności, niedoskonałości, narzekają na Boga albo odrzucają istnienie Wszechdobrego. Ale On jest miłosierny, wszystko rozumie i wiele przebacza. Biedne, nierozumne istoty — jakby mówi Stwórca — przyjdzie rozum i szczęście na długi czas...[13]

Ciołkowski, podobnie jak Fiodorow, głosi tu pewien rodzaj immanentnej i aktywnej eschatologii. Nie ma tu, jak w tradycyjnej chrześcijańskiej eschatologii, radykalnego oddzielenia upadłego świata od Królestwa Bożego. Wszechświat nie

[12] *Ibidem*, s. 266.

[13] K. Ciołkowski, *Bog miłosierd*, s. 301–302.

© for this edition by CNS

zmierza w stronę ostatecznego upadku i końca, aby na jego miejsce powstała nowa ziemia i nowe niebo, ale zmierza w stronę doskonałości, której gwarantem jest miłosierny Stwórca.

Można wskazać na wiele podobieństw pomiędzy nauką Ciołkowskiego o Wszechświecie i Bogu a filozofią katolickiego uczonego i mistyka Pierre'a Teilharda de Chardin. Obaj przyjmują obraz ewoluującego wszechświata. U obu też nie ma zdecydowanego dualizmu materii i ducha. Francuski filozof przyjmował, podobnie jak Ciołkowski, że życie i świadomość istnieją już na elementarnych poziomach materii. Jeden i drugi opowiadali się za panpsychizmem i hilozoizmem, bo uważali, że każdej cząstce elementarnej przysługuje psychiczność. Według nich tworzenie się, na drodze ewolucji, bardziej złożonych struktur pociąga za sobą wzrost świadomości i duchowości. Ewolucję pojmują jako ukierunkowaną. Dla Ciołkowskiego będzie to zmierzanie wszechświata do jedności w Praprzyczynie, natomiast u Teilharda de Chardin ewolucja zmierza w stronę punktu Omega, co oznacza przebóstwienie całego stworzenia w Chrystusie. Podobnie obaj myśliciele wypowiadają się na temat miłosierdzia Bożego, które obejmuje nie tylko ludzi, ale i cały świat materii. Pewna różnica w poglądach obu myślicieli polega na tym, że o ile Ciołkowski bez ograniczeń wypowiada myśl, że ognisk ześrodkowania ewolucji we wszechświecie może być niezliczona ilość i tam życie i duchowość osiąga swoje najwyższe stopnie, to Teilhard de Chardin koncentruje się na ziemskiej noosferze. Nie znaczy to jednak, że wyklucza procesy centralizacji świadomości w innych obszarach wszechświata. Oznaczałoby to istnienie wielu punktów Omega. Stanowi to problem teologiczny, bo Chrystus jest wszakże jeden. Wydaje się, że Ciołkowski ten dylemat lepiej rozwiązuje, przyjmując istnienie wielości bogów — prezydentów i nadrzędnej Praprzyczyny. Obaj myśliciele są wizjonerami i mistykami, rozważającymi rzeczywistość w skali wszechświata. Obu też łączy wiara w potęgę ludzkiej wiedzy, nauki i techniki. Sądzą, że człowiek jest zdolny do przekształcania i nieustannego doskonalenia środowiska swojego życia. Ogólnie biorąc, wizja rozwoju rzeczywistości jest u jednego i drugiego optymistyczna i napełniona nadzieją.

Bóg w pojmowaniu Ciołkowskiego nie jest Bogiem jakiejś określonej religii. Stanowi on kosmiczną i etyczną zasadę, która nie jest przedmiotem religijnego kultu, ale która jest nieustannie obecna w życiu Wszechświata i zamieszkujących go rozumnych istot. Boga tego odkrywa nie tyle wiara, ile rozumny namysł nad naturą rzeczywistości. Ciołkowski swoje pojęcie Boga pozbawia odniesień mitologicznych i kulturowych, ale to nie znaczy, że jego Bóg przestaje być Bogiem żywym i staje się jakąś abstrakcyjną zasadą. Bóg taki, jakim go pojmuje rosyjski myśliciel, jednoczy porządek kosmiczny i etyczny, wiąże ducha z materią. To zaś powoduje, że w filozofii Boga Ciołkowskiego mamy do czynienia ze szczególnym połączeniem nauki i mistyki, co w czasie gdy dominowały czysto materialistyczne filozofie, miało swoją szczególną wymowę. Uprawianie nauki, które nie ma przed sobą wytkniętego transcendentnego, duchowego celu, skazuje ją na jałowość. Rozważania Ciołkowskiego o Praprzyczynie wszechświata wskazują na to, że metodologiczna poprawność naukowa jest niewystarczająca i domaga się uzupełnienia przez metafizyczną wizję i wyobraźnię.

© for this edition by CNS

The concept of God in the philosophy of Konstantin E. Tsiolkovsky

Summary

The article presents the main assumptions of the philosophy of God, which we can find in the work of Konstantin Tsiolkovsky. It is highlighted that his theology is based on scientific faith and scientific picture of the world. The focus is on monism and panpsychism present in the reflection of the Russian thinker. In particular, the paper examines the concept of the first cause used by Tsiolkovsky and points out the similarities and differences between his and Christian concepts of God.

© for this edition by CNS