

Prawdy wymyślone i prawdy objawione

Autor tekstu: Krzysztof Szymborski

Czy do pomyślenia jest racjonalny kompromis pomiędzy wiarą a nauką, który zapewniłby obu pełną wzajemną niezależność? Na pewno nie da się go zawrzeć raz na zawsze, bo wymaga ciągłych renegekcji.

W połowie kwietnia 1999 roku Amerykańskie Towarzystwo Popierania Nauk (AAAS) zwołało w waszyngtońskim Narodowym Muzeum Historii Naturalnej konferencję pod hasłem *Kosmiczne pytania*, która stała się czymś w rodzaju kulminacyjnego epizodu w trwającej od jakiegoś czasu w Ameryce ożywionego dialogu pomiędzy wiarą a nauką. Był to, ogólnie rzecz biorąc, dialog przesycony duchem wzajemnej tolerancji i życzliwości, jakiej dwie zaangażowane strony nie okazywały sobie chyba przez jakieś 300 ostatnich lat. Nastrój pojednania i szacunku w tej duchowo-intelektualnej debacie osiągnął, prawdę mówiąc, takie nasilenie, że niektórzy jej uczestnicy, o bardziej radykalnych poglądach, manifestować zaczęli ostentacyjne znudzenie.

Malcolme Browne, z kolei, porównując w „New York Timesie” (18 maja 1999 r.) pięciusetmilionową wartość Nagrody Nobla (978 tys. dolarów w 1998 r.) z wysokością Nagrody Templetona za Postęp w Dziedzinie Religii (ostatnio fizyk-teolog Ian Barbour dostał 1.24 mln dolarów za swe zdecydowanie pojednawcze książki o nauce i religii), wręcz zasugerował, że pieniądze Templetona mają ten sam wpływ na konfrontację wiary z rozumem, co oliwa wylewana na wzburzone fale. Innymi słowy, zgodę można kupić.

Jakby spodziewając się tej krytyki, organizatorzy waszyngtońskiej konferencji dołożyli starań, by ów sielankowy nastrój nieco zmącić i zaprosili na nią laureata Nagrody Nobla, fizyka [Stevena Weinberga](#), którego nieżyczliwy stosunek do religii jest dobrze znany. Jego debata z Johnem Polkinghornem, byłym fizykiem, który [porzucił naukę](#), by zostać anglikańskim pastorem, stała się główną atrakcją spotkania, szeroko komentowanego w amerykańskiej prasie.

Weinberg, kiedy mówi o religii, nie przebiera szczególnie w słowach, nazywając ją „obrazą ludzkiej godności” i pospolitym produktem zachodzących w naszym mózgu procesów fizykochemicznych, które pewnego dnia zostaną zapewne wyjaśnione przez bezosobowe prawa fizyki, „tak jak potrafimy dziś wyjaśnić zmiany pogody”. Sam fakt, że Weinberg zdecydował się w ogóle przybyć na konferencję, był z jego strony ustępstwem, bowiem jest on zdania, że żaden dialog pomiędzy religią a nauką nie powinien mieć miejsca, ponieważ mógłby on niepotrzebnie obdarzyć religię intelektualną wiarygodnością, na jaką nie zasługuje. Jako sceptyk o otwartym umyśle, Weinberg przyznał, że zmieniłby swój pogląd na temat istnienia Wielkiego Projektanta świata, obdarzającego nasz gatunek szczególnym zainteresowaniem, gdyby, na przykład, gniewny anioł zstąpił z niebios i karząc go za bezbożność, ugodził go ognistym mieczem.

Los ten został oczywiście Weinbergowi oszczędzony, ale też jego płomienna retoryka nie zrobiła, jak się wydaje, szczególnego wrażenia na słuchaczach. Obserwatorzy jego polemiki z Polkinghornem uznali jej wynik (czego należało się spodziewać) za nierozstrzygnięty, zaś komentatorów prasowych bardziej niż jego antyreligijne nieprzejednanie zainteresowało inne wyznanie Weinberga: przyznać muszę, że nawet kiedy fizycy znajdują wszystkie odpowiedzi, jakich nauka jest zdolna dostarczyć, pozostaną jeszcze do rozstrzygnięcia zagadki, których nauka nie jest w stanie wyeliminować. Ta demonstracja pokory przyjęta została jako promyk nadziei, że dusza jego nie jest jeszcze skazana na wieczne potępienie.

NOMA w ujęciu watykańskim

Kilka zaledwie tygodni przed waszyngtońską konferencją (która, jak wypada dodać gwoli historycznej ścisłości, finansowana była przez Fundację Templetona) ukazała się w księgarniach nowa książka Stephena Jay Goulda, [Rocks of Ages: Science and Religion in the Fulness of Life](#) (New York: Ballantine, 1999). Gdyby pojawiła się nieco wcześniej, dyskusja na konferencji przyjąć by mogła znacznie bardziej konstruktywny charakter. Książka Goulda jest bowiem przemyślaną i klarownie sformułowaną propozycją dotyczącą najważniejszej, w jego przekonaniu, formy wzajemnych stosunków religii i nauki. Nie jest to propozycja nowa — w tej

dziedzinie trudno o naprawdę nowe koncepcje — ani na pierwszy rzut oka szczególnie radykalna. Wagę nadaje książce przede wszystkim osoba autora, który jest w Ameryce najbardziej znanym i szeroko czytany rzecznikiem ewolucjonizmu, zaś jego eseistyczny talent sprawia, że jako naukowy publicysta wywiera wpływ na opinię publiczną, większy być może niż jakikolwiek inny żyjący uczoney.

Oto jego teza: Nauka i religia stanowią całkowicie odrębne dziedziny umysłowej aktywności, pomiędzy którymi nie ma ani logicznego konfliktu, ani relacji wzajemnego podporządkowania. Nauka, według Goulda, próbuje udokumentować faktyczny charakter naturalnego świata oraz stworzyć teorie koordynujące i wyjaśniające owe fakty. Religia natomiast operuje w równie ważnej, choć całkowicie odmiennej domenie ludzkich dążeń, znaczeń i wartości, na które nauka rzucić może pewne światło, lecz nie będzie nigdy zdolna zaproponować jednoznacznych rozstrzygnięć. Swój postulat pełnej respektu nieingerencji pomiędzy wiarą i nauką nazywa Gould zasadą NOMA (*Non-Overlapping Magisteria* - nie zachodzące na siebie obszary dociekań), zamykając w tym skrócie ideę ich pełnej logicznej rozłączności.

Na pozór jest to stanowisko, które od poglądu Weinberga różni się tylko arbitralnym i wartościującym wyborem — tolerancją wobec religijnych przekonań innych ludzi, których ani Gould, ani Weinberg nie podzielają. Obaj są niewierzący i życzliwy stosunek Goulda do religii mógłby być odczytany po prostu jako dyplomatyczna kurtuazja. Nie ma zresztą, jak wspomniałem, w jego stanowisku, którego rodowód sięga zapewne starożytności, niczego nowego. Gould sam to przyznaje i jego książka nie jest wyważaniem otwartych drzwi. Podejmuje on jednak próbę znacznie bardziej interesującą. Próbuje mianowicie dowieść, iż — wbrew szeroko i bezkrytycznie zaakceptowanym stereotypowym poglądom jakoby nauka i religia pozostawały zawsze w konflikcie - NOMA była od dawna mniej lub bardziej znaną zasadą regulującą wzajemne stosunki Kościoła i środowiska naukowego i wtedy kiedy jej przestrzegano, korzyści były obustronne.

Teza taka nie miałaby szans na uwiarygodnienie, gdyby Gould nie przedstawił czytelnikom swej własnej interpretacji afery Galileusza, którego oskarżenie i uwięzienie przez inkwizycję w 1633 roku stało się za sprawą późniejszych interpretatorów najsłynniejszym epizodem w „wojnie Kościoła z nauką”. O sprawie Galileusza napisano tak wiele, że sama bibliografia niektórych wybranych źródeł zamieszczona w książce Maurice'a Finocchiaro *The Galileo Affair* (Sprawa Galileusza), wydanej w 1989 roku, wypełnia ponad 8 stron. Gould, który sam nie jest historykiem fizyki, odwołuje się do autorytetu prof. Mario Biagioli, który w swym studium, opublikowanym w 1993 roku, przedstawia sprawę Galileusza z nowej, oryginalnej perspektywy.

Zdaniem Biagioli (i Goulda), konflikt pomiędzy Watykanem i Galileuszem — choć dotyczył kwestii światopoglądowej — można scharakteryzować najwłaściwiej jako utratę dworskich łask przez faworyta. Galileusz w wyborze swego przyjaciela i protektora, kardynała Maffeo Barberini, na papieża dostrzegł sposobność do uzyskania *de facto* oficjalnej aprobaty dla heliocentrycznej koncepcji Kopernika, której nauczania Kościół zabronił. Jego błąd polegał na tym, że działał zbyt pospiesznie i w niepotrzebnie prowokacyjny sposób. Fakt, że — jak pokazała historia — słuszność miał on, a nie instytucja papieżstwa, bynajmniej nie umniejsza jego zachwalstwa.

W całej aferze Galileusza, sugeruje Gould, stawką był w większym stopniu świecki autorytet papieża, który, o czym nie powinniśmy zapominać, był w XVII-wiecznej Italii nie tylko duchowym pasterzem, lecz także suwerennym przywódcą politycznym. Za decyzję Urbana VIII w ostatecznym historycznym rozrachunku Kościół katolicki zapłacił wysoką cenę w postaci skazy na jego publicznym wizerunku mecenasa nauki. Z otwartym przyznaniem, że krzywda, jaka spotkała Galileusza, była niezasłużona, Watykan, który nie jest znany z pośpiechu w podejmowaniu decyzji, czekał do połowy XX stulecia. [Zob. więcej: [A jednak się kręci!](#)]

Kiedy w październiku 1992 roku, 359 lat po niesławnym procesie, Jan Paweł II złożył na spotkaniu Papieskiej Akademii Nauk oświadczenie rehabilitujące Galileusza, zawierało ono następujący fragment: *Leżące u podłoża tej sprawy problemy dotyczą zarówno natury samej nauki, jak i przesłania wiary (...) Pewnego dnia znów możemy znaleźć się w podobnej sytuacji i będzie to wymagać od obu stron głębokiej wiedzy i znajomości swej dziedziny, a także świadomości granic ich odpowiednich kompetencji.* Myślę, że Gould zaakceptowałby te słowa jako papieską wersję zasady NOMA.

Gould koncentruje się na teorii ewolucji i raczej na jej przykładzie niż na akcie

rehabilitacji Galileusza opiera swój argument, że NOMA jest istotnie przesłanką papieskiej „polityki naukowej”. Już w 1950 roku, w swej encyklice *Humani Generis*, Pius XII umieścił naukowe badania ewolucji ludzkiego gatunku (z zastrzeżeniem, iż zasada ta nie dotyczy duszy) jednoznacznie poza zakresem kompetencji Kościoła i stwierdził, że „doktryna ewolucji” nie pozostaje w sprzeczności z naukami Kościoła. Choć dalej Pius XII, przekraczając niejako zasadę nieingerencji w ściśle naukowe dyskusje, wygłosił pogląd, że teoria ewolucji pozostaje wciąż koncepcją wysoce hipotetyczną, w 1996 roku Jan Paweł II uznał wreszcie, że jest ona czymś więcej niż „tylko teorią”.

Prawdy wzajemnie niesprzeczne

Jako historyczna ilustracja praktycznego funkcjonowania zasady NOMA, przypadek Galileusza jest w moim przekonaniu, z przyczyn nie tylko chronologicznych, bardziej interesujący niż konfrontacja i pojednanie Kościoła z ewolucjonizmem. Co więcej, Gould nie wykorzystuje go w pełni jako argumentu dla poparcia swej tezy. Można bowiem twierdzić, że zasada NOMA, separująca właściwe kompetencje teologii i nauki — w jej renesansowej wersji — była już wyznawana i praktykowana przez Watykan na długo przed jego konfliktem z Galileuszem.

Kwestia wzajemnych relacji i „właściwych kompetencji” wiary i rozumu była w istocie, od początku chrześcijaństwa, jednym z centralnych problemów teologicznych. W XIII wieku, w czasie kiedy Tomasz z Akwinu tworzył podstawy doktryny filozoficznej noszącej dziś jego imię, istniało na ten temat kilka wzajemnie sprzecznych teorii. Jedną z nich była koncepcja „podwójnej prawdy”, błędnie przypisywana arabskiemu filozofowi Awerroesowi, lecz głoszona przez niektórych jego uczniów. Według niej filozofia (która reprezentowała racjonalny rozum) i teologia były nie tylko całkowicie od siebie odseparowane („prawda naturalna” miała odmienny status niż „prawda objawiona”), lecz pozostawały we wzajemnej opozycji. Szeroko wyznawana przez scholastyków była jednak inna doktryna, pochodząca od świętego Augustyna, która głosiła, że filozofia i teologia są ze sobą tożsame i ich separacja nie jest możliwa.

Ten ostatni pogląd był nieuchronną konkluzją wypływającą z „teorii iluminacji”, według której intelekt ludzki nie był zdolny do tworzenia abstrakcyjnych pojęć na podstawie danych zmysłowych, lecz otrzymywał je w darze od Boskiego Nauczyciela. Nauczyciel ów „oświecał” ludzkie umysły zarówno w kwestiach dotyczących otaczającego nas materialnego świata, jak i w kwestiach niewidzialnego świata zjawisk nadprzyrodzonych. Innymi słowy, zarówno w sprawach nauki, jak wiary, które były zatem epistemologicznie nierozróżnialne.

Dla świętego Tomasza ani jedna, ani druga z tych doktryn nie była zadowalająca. Odrzucił on głoszoną wcześniej przez Awerrosa koncepcję dwóch prawd, twierdząc, że niemożliwe jest istnienie prawd wzajemnie sprzecznych. Prawda jest tylko jedna, ale ma ona dwa komplementarne wcielenia — prawdy wiary i rozumu — które, choć odmiennie, nie pozostają w konflikcie. Co ważniejsze, Tomasz z Akwinu sprzeciwił się także augustyniańskiej koncepcji iluminacji, uznając, iż ludzki intelekt obdarzony jest naturalną mocą czyniącą go zdolnym do rozumienia naturalnego świata bez Boskiej pomocy. Prawdy wiary przekraczają możliwość ludzkiego zrozumienia i nie są zatem przedmiotem racjonalnych filozoficznych (naukowych) dociekań. Mówiąc krótko: filozofia i teologia są odrębne, lecz wzajemnie niesprzeczne.

Zbawienne potępienie

Choć jedną z konsekwencji filozoficznych rozważań Tomasza z Akwinu miała być „chryścianizacja” Arystotelesa i otwarcie świata chrześcijańskiego dla jego filozofii przyrody, abstrakcyjna idea niesprzeczności prawd wiary i rozumu nie była bynajmniej łatwa do przetłumaczenia na praktyczny naukowy *modus operandi*. W praktyce bowiem odróżnienie „prawd wiary” i „prawd rozumu” bywa arbitralne. Marcin Luter, na przykład, potępił koncepcję heliocentryczną Kopernika jeszcze przed opublikowaniem *De Revolutionibus*, odwołując się do passusu z Księgi Jozuego (10.12-14), z którego wynikać miało, iż Słońce — które Pan wstrzymał, by pozwolić synom izraelskim wyciąć do końca mieszkańców Gibeonu — najwyraźniej, jak z tego wynika, obraca się wokół nieruchomej Ziemi.

Także obraz świata zaproponowany przez samego Arystotelesa okazał się pod pewnymi względami niemożliwy do pogodzenia z Pismem Świętym. Świat, według niego, był wieczny, co

otwarciu podważało wersję stworzenia z Księgi Rodzaju i, generalnie biorąc, arystotelesowska wizja rzeczywistości zdawała się podawać w wątpliwość Boską wszechmoc. Wielu konserwatywnych teologów doszło wnet do przekonania, że kultywowanie filozofii Arystotelesa otwiera wrota dla herezji i na ich nalegania w 1277 roku biskup Paryża Etienne Tempier potępił 219 propozycji Stagiryty jako sprzeczne z naukami Kościoła.

Ta drastyczna interwencja biskupa Paryża zamiast zahamować rodzący się naukowy dyskurs, miała, rzecz paradoksalna, odwrotny skutek. W efekcie sofistycznego kompromisu Kościół zabronił nauczania potępionych koncepcji, natomiast zezwolił na ich hipotetyczne bądź krytyczne rozważanie. Tak więc, na przykład, arystotelicy mogli zaprzeczać istnieniu innych światów - o ile tylko zgodzili się, że w zasadzie nic nie mogłoby stanąć Bogu na przeszkodzie, gdyby wpadł na pomysł ich stworzenia.

Potępienie, zamiast skazać „niesłuszne” idee na zapomnienie, wzbudziło tylko większe nimi zainteresowanie. Co więcej, zrzędzeniem przypadku (lub opatrności) antyarystotelesowska pozycja, zajęta w niektórych kwestiach przez biskupa Tempier, jest bliższa nowożytnym koncepcjom naukowym niż odpowiednie idee samego Stagiryty. Do tego stopnia, że żyjący na początku naszego stulecia wybitny francuski historyk nauki Pierre Duhem, piszący w początkach naszego wieku, twierdził, iż paryska Proklamacja Potępienia z 1277 roku powinna być uznana za moment narodzin nowoczesnej nauki.

Propozycja Duhema pozostaje nadal dość kontrowersyjna, ale faktem jest, że kompromis pomiędzy teologią a arystotelizmem, będący wczesną wersją zasady NOMA, zapewnił kielkującej europejskiej nauce kilkadziesiąt lat względnie bezkonfliktowej inkubacji. Kiedy sielanka ta została przerwana przez proces Galileusza, Kościół wystąpił tym razem (jeszcze jeden paradoks) w roli obrońcy Arystotelesa.

Konflikt źródłem postępu

Kompromis wymaga od obu zaangażowanych w spór stron ustępstw, toteż gdy w głowie Mikołaja Kopernika zrodziła się rewolucyjna idea, że Ziemia w rzeczywistości krąży wokół Słońca, a nie na odwrót, trudno dziwić się redaktorowi przygotowującemu jego wiekopomne dzieło do druku, iż uznał tę propozycję za nierozważnie radykalną.

Andreas Osiander, bo tak nazywał się ów luterński teolog, który opatrzył *De Revolutionibus* przedmową uprzedzającą czytelników dzieła Kopernika, iż przedstawione w nim idee traktowane być powinny jedynie jako matematyczne hipotezy ułatwiające astronomiczne obliczenia, a nie opis rzeczywistego kosmicznego stanu rzeczy. Ta dość drastyczna redakcyjna interwencja (Osiander nie podpisał przedmowy swym nazwiskiem, być może świadomie sugerując czytelnikom, że była ona autorstwa samego Kopernika) stała się zarzewiem nie kończącego się sporu wśród historyków nauki na temat jego intencji i historycznych konsekwencji jego postępków.

Dyskusja ta przeniosła się także na, ważniejszą znacznie, kwestię znaczenia, jakie przypisywał sam Kopernik zaproponowanemu przez siebie systemowi. W kwestii tej istnieją co najmniej cztery odmienne interpretacje; zdaniem wybitnego francuskiego historyka nauki Aleksandra Koyre, na przykład, decydujący dla Kopernika był estetyczny aspekt jego teorii, zaś inny znany historyk astronomii, Niemiec Otto Neugebauer, przekonany był, iż traktował on system heliocentryczny jako wierną reprezentację rzeczywistości.

Głębokie przekonanie czy oportunizm

Jakiegokolwiek były motywacje Osiandera — głębokie przekonanie czy polityczny oportunizm — jego stanowisko było całkowicie zgodne z duchem kompromisu stanowiącego następstwo Paryskiego Potępienia z 1277 roku i jako takie nie powinno dziwić. Był on po prostu egzekutorem współczesnej wersji zasady NOMA i, tak jak każdy sumienny cenzor, przewencyjnie chronił autora przed zarzutem nieprawomyślności. Delikatność jego politycznej sytuacji pogłębiał fakt, że był luteraninem, zaś redagowane przez niego dzieło dedykowano papieżowi...

Niezależnie od tego, jaki był wpływ przedmowy Osiandera na przyszły stosunek Kościoła do idei kopernikańskich (a wśród historyków nie ma na ten temat zgody), faktem jest, że kiedy wiosną 1616 roku dzieło Kopernika umieszczone zostało przez Kościół na indeksie książek zakazanych, uzasadnienie tej decyzji wyglądało tak, jak gdyby napisał je sam Osiander: *De Revolutionibus* można zdjąć z indeksu pod warunkiem, że usunięte z niej zostaną wszelkie

niehipotetyczne odniesienia do rzekomego ruchu Ziemi.

Zakaz propagowania idei heliocentrycznych był ostrzeżeniem adresowanym niedwuznacznie do Galileusza, który w tym czasie stał się już zdecydowanym orędownikiem koncepcji kopernikańskich. Watykan zabraniał głoszenia i nauczania, iż heliocentryzm jest rzeczywistym, naturalnym faktem; wolno było jednak rozważać wszelkie nieortodoksyjne kosmologiczne teorie pod warunkiem, że były one prezentowane jedynie jako matematyczne hipotezy. Za rzekome złamanie tego zakazu Galileusz 17 lat później stanął przed sądem inkwizycji i skazany został na dożywotnie uwięzienie (w warunkach, jakie dziś nazwalibyśmy aresztem domowym).

Nie wdając się w dogłębną ocenę okoliczności i konsekwencji sprawy Galileusza, warto jednak — nawet podejmując ryzyko ahistoryczności — zwrócić uwagę na pewien filozoficzny aspekt jego sporu z Kościołem. Bruce Wrightsman, profesor religioznawstwa i historii nauki z Luther College, pisząc w 1975 roku o zasługach Osiandera dla triumfu idei Kopernika w *The Copernican Achievement* (Przełom Kopernikański; University of California Press: Berkeley 1975), zauważył, iż dzisiejsza filozofia nauki, w kwestii materialnej prawdziwości koncepcji naukowych, stoi na stanowisku bliższym pogładowi Osiandera niż Galileusza.

Współczesne twierdzenie — pisze Wrightsman — że nie istnieje żaden obiektywny lub absolutny punkt widzenia znajdujący się poza fizycznym wszechświatem (i poza środowiskiem naukowców), z którego można by obiektywnie oceniać prawdziwość naukowych hipotez, jest w istocie świecką wersją poglądu Osiandera, że nie możemy uznać za absolutnie pewną żadnej prawdy, której źródłem nie było boskie objawienie.

Wniosek, że w sporze z Galileuszem Kościół stał na merytorycznie słusznym metodologicznym stanowisku, które wyprzedzało swą epokę o ponad 300 lat, byłby oczywiście niemożliwy do obrony. Sprawa Galileusza może jednak być, w moim przekonaniu, ilustracją znacznie mniej radykalnej tezy. Obszar „kompetencji” nauki i religii nie jest tak łatwy do rozgraniczenia, jak chciałby tego Stephen Gould, a zasada ich wzajemnej separacji (NOMA) jest w każdej konkretnej historycznej sytuacji, w swej ostatecznej formie, wynikiem kompromisu. Przed Galileuszem przez setki lat kompromis ten funkcjonował i jego wyzwanie wobec Kościoła ze wszystkimi jego konsekwencjami traktować można jako początek renegocjacji tego kompromisu. Czy jednak kiedykolwiek NOMA przybrać może jakąś ostateczną, ponadczasową formę? Może zresztą nie powinna? Czasem i konflikt jest źródłem postępu, a Steven Weinberg nie musi zgadzać się z Gouldem.

*

Artykuł publikowany był wcześniej w miesięczniku "Wiedza i Życie", nr 12/1999. Publikacja w Racjonalistcie za zgodą Autora.

Zobacz także te strony:

[Dialog nauki i religii](#)

[Kościół i nauka - czyżby zawieszenie broni?](#)

Krzysztof Szymborski

Historyk i popularyzator nauki. Urodzony we Lwowie, ukończył fizykę na Uniwersytecie Warszawskim. Posiada doktorat z historii fizyki. Do Stanów wyemigrował w 1981 r. Obecnie jest wykładowcą w [Skidmore College](#) w Saratoga Springs, w stanie Nowy Jork.

Jest autorem kilku książek popularnonaukowych (m.in. ["Na początku był ocean"](#), 1982, ["Oblicza nauki"](#), 1986, ["Poprawka z natury. Biologia, kultura, seks"](#), 1999). Współpracuje z "Wiedzą i Życie", miesięcznikiem "Charaktery", "Gazetą Wyborczą", "Polityką" i in.

Dziedziną jego najnowszych zainteresowań jest psychologia ewolucyjna, nauka i religia. Częstym wątkiem przewijającym się przez jego rozważania jest pytanie o wpływ kształtowanych przez ewolucję czynników biologicznych i psychologicznych na całą sferę ludzkiej kultury, a więc na nasze zachowania, inteligencję, życie uczuciowe i seksualne, a nawet oceny moralne.

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 23-09-2004)

Oryginał. (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,3639>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl