

Elżbieta Struzik

Bioelektroniczna metafizyka światła Włodzimierza Sedlaka

Folia Philosophica 14, 91-125

1996

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Źródła metafizyki światła

Podjmując problem metafizyki, Włodzimierz Sedlak wielokrotnie podkreśla świadomość trudności podejmowanych zagadnień, zastrzega jednocześnie, iż jego rozważania mają jedynie charakter prób i stanowią indywidualną refleksję nad poznaniem istoty Boga i jego obecnością we wszechświecie. Włodzimierz Sedlak w środowisku naukowym znany jest jako twórca bioelektroniki, która wspierając się osiągnięciami nauk przyrodniczych, stara się ukazać nową perspektywę poznawczą zarówno dla nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych. Bioelektronika jako biologia teoretyczna otwiera szeroką perspektywę poznawczą przed antropologią filozoficzną (antropologia dynamiczna, antropologia kwantowa). Sedlak stara się zbudować podstawy teorii, która otworzy perspektywę poznawczą umożliwiającą wyjaśnienie procesów życiowych, jakie zachodzą w rzeczywistości przyrodniczej, do której przynależy również człowiek. W refleksji Sedlaka obecna jest idea jedności przyrody, w rzeczywistości konstytuująca problem rozpatrywania bytu ludzkiego.

Prezentowany artykuł stanowi próbę zarysowania problematyki metafizycznej w rozważaniach Włodzimierza Sedlaka.

Fundamentem umożliwiającym podjęcie rozważań metafizycznych jest bioelektroniczna wizja rzeczywistości przyrodniczej zaproponowana przez Włodzimierza Sedlaka. Jego rozważania nad filozofią czy też teologią stanowią problem, który dotąd nie stanowił przedmiotu częstych analiz. Być może, głównej przyczyny należy poszukiwać w różnych, często skrajnych ocenach zaproponowanej przezeń bioelektronicznej wizji świata. Rozważania meta-



ELŻBIETA STRUZIK

Bioelektroniczna metafizyka
światła

Włodzimierza Sedlaka



fizyczne Włodzimierza Sedlaka cechuje tendencja do zbliżania do siebie różnych dziedzin twórczej myśli człowieka, której przyświeca idea integracji wiedzy właściwej nauce obecnego stulecia, filozoficznej refleksji, jak również rozważań natury religijnej, właściwej teologii chrześcijańskiej.

Wydaje się, iż idea integracji tych trzech dziedzin charakterystyczna jest dla koncepcji filozoficznych tworzonych w nowej rzeczywistości naukowej, determinującej postęp techniczny XX wieku. Idea ta znajduje wyraz w różnych współczesnych koncepcjach filozoficznych, których przykład może stanowić filozofia procesu A. N. Whiteheada bądź wizja świata zaproponowana przez Teilharda de Chardina. Rozważania Włodzimierza Sedlaka mają w pełni autonomiczny charakter, gdyż wyrastają z tez bioelektroniki skonstruowanej w celu wyjaśnienia szeroko rozumianej rzeczywistości przyrodniczej. Heurystyczne wnioski wypływające z bioelektroniki pozwalają na konstruowanie antropologii, określanej jako „kwantowa” i mającej charakter dynamiczny.

Bioelektronika postuluje wprowadzenie nowych modeli badania życia, stwierdzając niewystarczalność dotychczasowego chemicznego modelu jego sondażu. Postuluje rozpatrywanie materii biotycznej w aspekcie energetycznym. Zgodnie z bioelektroniką możemy twierdzić, iż życie ma trzy sprzężone z sobą oblicza energetyczne — chemiczne, elektroniczne i elektromechaniczne. W ostatecznym rozrachunku ważne stają się elektrony, fotony i fonony. Bioelektronika wychodzi z propozycją opisu życia na sposób biochemiczny (znany dotychczasowej biologii), elektroniczny, molekularny (falowy), a także bioplazmowy. Wniosek płynący z elektromagnetycznej teorii życia jest taki, iż życie wyraża się światłem. Teza ta staje się podstawową do rozważenia jej w obrębie metafizyki, uznającej ważność kategorii światła rozumianej immanentnie. Tradycja filozoficzna i metafizyczna od zarania swoich dziejów wykazywała ważność kategorii świata, chociaż — jak sugeruje Sedlak — były to jedynie czyste intuicje, które towarzyszyły ludzkości.

W perspektywie metafizycznej zostaje podjęty problem istnienia wszechświata, człowieka i Boga, zrozumienie poszczególnych elementów posłużyć może jako swoisty klucz umożliwiający odkrycie sensu istnienia wszechświata i człowieka, może służyć odkryciu sensu i wartości.

Ambicją Sedlaka jest stworzenie nauki, która zrewolucjonizuje nasze spojrzenie na wszechświat i ukáže człowiekowi jego właściwe miejsce w świecie. Sedlak podejmuje zadanie rozjaśniania świata, w którym dochodzi do rozświetlenia ludzkiego istnienia, być może i w jego przypadku adekwatna okaże się myśl, wypowiedziana przez Teilharda de Chardina w odniesieniu do własnej wizji świata, która brzmi: „Wizja ta powinna wstrząsnąć naszym umysłem, a tym samym tchnąć nowego ducha w naszą filozofię istnienia, a nawet przeobrazić ją całkowicie.”

Koncepcję Sedlaka można rozpatrywać przez pryzmat nauki i filozofii. Przed współczesną nauką otworem stoi problem polemik, na które czeka bioelektronika, polemik, które w ostateczności rozstrzygną problem jej statusu poznawczego, opowiadając się za przyjęciem jej w poczet nauk badających życie bądź osądzając o jej przynależności do filozoficznych koncepcji przyrodniczych.

Antropologia kwantowa ukazuje perspektywę metafizyki, która stanowi dopełnienie wizji świata, jaką proponuje Sedlak. Źródła metafizyki należy upatrywać w bioelektronice i jej implikacjach, a także w antropologii wpływającej z założeń bioelektronicznych. Bioelektroniczna metafizyka światła zwróci się ku pierwotnym źródłom teologii chrześcijańskiej, w stronę Pisma Świętego. Biblijny symbolizm światła podda swoistej reinterpretacji w ramach bioelektronicznych pojęć. W zamierzeniach leżących u podstaw metafizyki światła tkwi teoria ewolucjonizmu, stanowiąca podłoże wcześniejszych rozważań podjętych w ramach bioelektroniki.

Symboliczne znaczenie światła w Biblii

W konstruowaniu metafizyki światła Sedlak odwołuje się do symboliki chrześcijańskiej, nawiązującej do bogatego świata symboliki biblijnej.

Język religijny zarówno Starego Testamentu, jak i Nowego Testamentu jest językiem symbolicznym, wieloznacznym. Rozumienie symbolu jako przejawu głębszej, duchowej rzeczywistości, niewyraźnej za pomocą pojęć, znalazło odzwierciedlenie już we wczesnych interpretacjach biblijnych. O symbolicznym wymiarze tekstów biblijnych przekonani byli najwcześniejsi interpretatorzy Pisma Świętego. Sztuka interpretacji tekstów uwzględnia specyfikę Biblii jako księgi natchnionej.

Wczesne średniowiecze z pełną świadomością symbolicznego znaczenia tekstów objawionych podejmie próbę interpretacyjną. Święty Augustyn, przekonany o symbolicznym znaczeniu przypowieści biblijnych, podejmując wysiłek budowy teorii znaków, pisze: „Podobnie traktując o znakach, powiadam, żeby nie zwracać uwagi na ich własne istnienie, lecz raczej na to, że są znakami, czyli że wskazują na coś innego. Znak, obok tego, że własną formę wyciska w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego.”¹ W średniowiecznej teologii powszechne było przekonanie, iż rzeczywistość,

¹ Święty Augustyn: *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski. Warszawa 1989. Księga druga, I, 1, s. 51. (łac.: „Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire.” Ibidem, s. 50.) Umberto Eco tłumaczy to następująco: „[...] znakiem jest każda rzecz”, w: U. Eco: *Sztuka i piękno w średniowieczu*. Przeł. M. Olszewski, M. Zabłocka. „Znak 1994, s. 98. „Nie wszystkie rzeczy są znakami, ale

natura mają wymiar symboliczny, wskazują na rzeczywistość duchową, którą skrywa sfera zjawiskowa. Skłonność do symbolicznego widzenia rzeczywistości prowadzi do prób odszyfrowania znaków, ukrytych sensów w realnie istniejących rzeczach, a także w naturze, dążność do odkrycia swoistego alfabetu, umożliwiającego człowiekowi odkrycie prawdziwego sensu i celu jego istnienia oraz przeznaczenia, które wytycza mu Bóg. Przekonanie o symbolicznym aspekcie rzeczywistości zaznaczy Jan Szkot Eriugena: „Nie ma takiej rzeczy widzialnej i cielesnej, która by, jak sądzę, nie była znakiem czegoś niecielesnego i umysłowego.”² Także dwunastowieczny mistyk Hugo ze św. Wiktora przekonany jest, że: „Wszystkie rzeczy widzialne, pouczające nas przez wzrok symbolicznie, to jest obrazowo, służą do przedstawienia i oznaczenia rzeczy niewidzialnych [...], ponieważ piękno rzeczy widzialnych tkwi w ich formach [...] piękno widzialne jest obrazem piękna niewidzialnego.”³

Myśl hermeneutyczna obecna już w średniowieczu, zaznaczy aspekt jedności całej Biblii⁴, współczesna hermeneutyka biblijna również akcentuje tę zasadę: „Jeżeli całe Pismo Święte stanowi jeden depozyt wiary, to ST nie może stać w sprzeczności z NT i nie może zawierać prawd niezgodnych z religią objawioną NT.”⁵ Za hermeneutycznym przyjęciem jedności Pisma Świętego i odczytaniem go jako całości przemawiają argumenty odnoszące się do jedności wiary, autorstwa tekstów biblijnych (prawda objawiona przez Boga) oraz jedność zbawczego planu Boga wobec człowieka. Hermeneutyka biblijna kierując się szczegółowymi zasadami, eksponuje specyfikę ksiąg biblijnych jako natchnionych, objawionych człowiekowi i dlań przeznaczonych. „Biblia objawia [...] właściwie tylko jedną prawdę: prawdę o zbawieniu. Prawda ta osiągnęła swoją pełnię w osobie Jezusa Chrystusa — przez Jego słowa, czyny i Jego życie.”⁶

Już pierwsze wersety biblijne wyraźnie wskazują na ważność, a zarazem odkrywają olbrzymią złożoność tej kategorii, wyznaczając jej szczególną rolę jako symbolu. Kategoria światła w pierwszych wersetach Biblii pojawia się w zestawieniu z opozycyjną kategorią ciemności, która symbolizuje preko-

wszystkie znaki są rzeczami i obok znaków świadomie wytworzonych przez człowieka są też rzeczy i wydarzenia (a czemu nie fakty i postacie?), które mogą zostać uznane za znaki lub też (i tak jest w przypadku Pisma Świętego) mogą stać się znakami z przyczyn nadprzyrodzonych po to, aby zostały odczytane jako znaki.” Ibidem, s. 98. Szczegółowa analiza symbolu i alegorii, zob. ibidem, rozdz. VI: *Symbol i alegoria*, s. 84—107.

² Ibidem, s. 95.

³ Ibidem, s. 96.

⁴ „Każdy fakt opisany w Starym Testamencie jest figurą faktu z Nowego Testamentu.” Ibidem, s. 111. U. Eco wskazuje na zasadę jedności, analizując zasadę zgodności w wymiarze estetycznym na przykładzie katedry.

⁵ M. Filipiak: *Człowiek współczesny a Stary Testament. W: Jak rozumieć Pismo Święte?* [Lublin] 1983, T. 1, s. 81.

⁶ Ibidem, s. 83.

smiczny chaos, niebyt. Symbolika ciemności otwiera jednocześnie perspektywę, dzięki której rzeczy można ujmować w połączony system. Ciemność pozbawiona bogactwa światła, jego kolorów i odcieni, pozbawiona zostaje tym samym warstwy wieloznaczności. Wyobrażenie ciemności, mroku stwarza atmosferę tajemnicy i strachu, przywołuje czerń jako przeciwieństwo naturalnego światła, a w znaczeniu duchowym stanowi symbol wiecznej czy też pierwotnej ciemności, grzechu i szatana. Kategoria ciemności i nocy prekosmicznej stanowi często spotykany element mitów kosmogonicznych, obecnych w kulturach archaicznych. Symbolika ciemności, nocy okrywa głęboką tajemnicę aktu stworzenia, uświadamia jednak, że wszystkie rzeczy miały początek, i aspekt ten nabiera szczególnego znaczenia dla egzystencji ludzkiej⁷. Biblijna przypowieść o stworzeniu świata zawiera strukturalną zgodność z wcześniejszymi ujęciami mitycznymi, w których pierwotny byt powołany zostaje do istnienia w różny sposób: przez narodzenie, w procesie emanacji bądź w rezultacie czynności lub słowa bóstwa.

„Światło” należy do symbolicznego słownictwa obecnego w prawie każdej religii. Już pierwsze wersety biblijne Starego Testamentu przywołują kategorię światła, eksponując jej wieloznaczność, gdyż symboliczną wartość.

„Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. A ziemia była pustkowiem i chaosem; ciemność była nad otchłanią, a Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód. I rzekł Bóg: niech się stanie światłość! I stała się światłość. I widział Bóg, że światłość była dobra. Oddzielił tedy Bóg światłość od ciemności.”⁸ Pomimo wszelkich racjonalnych dociekań dotyczących natury światła pozostaje ono tajemnicą Stwórcy. Nie sposób określić natury ani istoty światła; w akcie stwórczym bowiem, jako oddzielone od ciemności, zaczyna ono tworzyć własną historię — historię światła. Światło staje się nieodzownym warunkiem przybierania kolejnych postaci przez świat, zostaje postrzegane jako szczególne dobro, które zaakceptował Stwórca, jako wydobyty na jaw byt obdarzony szczególną mocą oświetlania innych bytów, niejako powołujący je do istnienia. Już początkowe wersety wskazują na opozycyjność kategorii światła i ciemności, gdyż ciemność przybiera pewną zmaterializowaną postać, światło zaś staje się przeciwieństwem ciemności (tego, co w głębinach), wyraża pierwiastek duchowy. Jako niematerialne zjawisko stworzenia, staje się szczególnie odpowiednim symbolem duchowości Boga, dalsze konsekwencje tego wyobrażenia doprowadzą do określenia Boga jako „światłości świata”, „Boga światła i ciemności”, „Ojca światła”, „Boga zamieszkującego światłość”.

⁷ Szczegółową analizę znaczenia symboliki Nocy i Ciemności w mitach i obrzędach kosmogonicznych podejmuje w swych pracach M. Eliade: *Mity, sny i misteria*. Przełożył K. Kocjan. Warszawa 1994, a także w *Mefistofeles i androgyn*. Przeł. B. Kupis. Oprac. R. Reszke. Warszawa 1994, oraz we wcześniejszych pracach Eliadego.

⁸ *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Warszawa [Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne] 1975 (ks. I, 1—4), s. 7.

W czwartej Ewangelii Janowej pojawiająca się w prologu metafora epifanijna światłości odniesiona zostaje do Jezusa Chrystusa, jako Syna Bożego i Mesjasza; światłem jest również nauka Chrystusa.

Józef W. Rosłoń zauważa: „Już w prologu Słowo wcielone przedstawił Ewangelista jako światło wszystkich ludzi walczące z ciemnością (1,4 n). Działalność mesjańska Jezusa objaśniana bywa przy użyciu terminologii światła, gdyż pójście za nauką Jezusa to chodzenie w świetle, a uczniowie Jezusa to dzieci światłości. Światło oznacza życie, poznanie prawdziwego Boga (17,3). Jest ono przywilejem Syna, który przekazuje i udostępnia je ludziom, przeto nazwany jest »światłem świata.«”⁹ „Dlatego św. Jan pisze: »Nowina, którą usłyszeliście od Niego i którą Wam głosimy, jest taka: Bóg jest światłością, a nie ma w niej żadnej ciemności.« (1J1,5)”¹⁰ W przekazie apostoelskim Bóg jawi się jako tajemnica, światło jest zasłoną Bytu Prawdziwego. Oślepiająca jasność i świetlistość promieniująca od tego Bytu uniemożliwiają podjęcie procesu poznawczego, który ma na celu odkrycie prawdziwej istoty tego Bytu. Znaczy to, iż prawdziwa natura czy istota Boga są czymś innym niż światło. Światło, jako przejaw boskości, teofania, staje się jedynie wyrazem tego Bytu. Bóg zakryty przez światło staje się jednocześnie źródłem wszelkiego światła, jawi się jako opozycyjna siła, moc wobec ciemności: „[...] a światłość świeci w ciemności, lecz ciemność jej nie przemogła”¹¹. Inne wersety biblijne wskazują na toczącą się walkę między siłami ciemności a światłem, ciemność symbolizuje zło, światło zaś dobro, którego źródłem jest Bóg. W religii operującej symbolami światło zostaje utożsamione z Bytem Najwyższym, Absolutem, z tego wypłyne specyficzne traktowanie światła jako kategorii metafizycznej. Mistyka i metafizyka średnio-wieczna zaczerpną głębię swoich rozważań dotyczących istoty i natury Boga właśnie z owej pierwotnej symboliki światła. Język symboliczny pozwala określić Boga jako źródło światłości, ale sama światłość wydobywa z głębin ciemności bytu. Oświetlając je, powołuje niejako do istnienia. Światło zatem stanowi niematerialne narzędzie Boga. Moc Boga przejawia się w akcie powoływania do istnienia bytów i obdarzania ich życiem, a Bóg sam jest źródłem istnienia i życia. Światło i życie, jako nieodłączne kategorie określające moc Boga, łączone na płaszczyźnie naturalnej odzwierciedlają aspekt metafizyczny, co znajduje odbicie w Piśmie Świętym: „[...] w nim było życie, a życie było światłością ludzi”¹².

⁹ J. W. Rosłoń OFMConv.: *Zbawienie*. W: *Egzegeza „Ewangelii św. Jana”*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne. Red. F. Gryglewicz. Lublin 1992, s. 328—329.

¹⁰ D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa 1990, s. 92.

¹¹ *Biblia...* Jan 5, s. 1136.

¹² *Ibidem*, Jan 4, s. 1136. W *Ewangelii św. Jana* symbolizm światła zbiega się z symbolizmem życia: „Ja jestem światłem świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz otrzyma światło życia” (8, 12). Życie może być rozumiane jako życie wieczne, Jezus jest tym światłem, które pozwala kroczyć drogą ku życiu wiecznemu. Według Janusza Czernieckiego metafora „światło życia”

W obrazowym języku starotestamentowym światło oznacza nie tylko akt narodzin („ujrzeć światło świata”), lecz może symbolizować życie człowieka w błogosławieństwie, szczęściu¹³, nowe życie człowieka w wierze chrześcijańskiej albo stać się symbolem życia jako daru Bożego. „A Jezus przemówił do nich tymi słowami: Ja jestem światłością świata, kto idzie za mną, nie będzie chodził w ciemności, ale będzie miał światłość żywota.”¹⁴ Życiu chrześcijanina wytoczony zostaje eschatologiczny cel: życie w wieczności, w niej dostąpi zjednoczenia z Bogiem, Jezus zaś będzie pośrednikiem i drogowskazem. Taką interpretację potwierdzają biblijne wersety: „Nie był on światłością, lecz miał zaświadczyć o światłości”¹⁵, lub: „Ten przyszedł na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy przezeń uwierzyli.”¹⁶ W *Ewangelii św. Jana* światłość staje się synonimem prawdy w sensie objawienia. Jezus uobecnia prawdę zbawczą, czyli samą rzeczywistość zbawczą, a światłość identyfikowana jest ze Słowem, oświecającym człowieka, by kroczył drogą prawdy.

Mircea Eliade podejmując się analizy mocy i świętości bóstwa, dostrzega aspekt jego wewnętrznego ograniczania się i historycyzowania. Proces ten dotyczy nie tylko wierzeń archaicznych, lecz powielany bywa w wielu religiach, obejmuje on także wierzenia biblijne. Hierofanie stanowią akty przejawiania się *sacrum*, najwyższą teofanią jest ucieleśnienie Boga w Chrystusie — najwyższa tajemnica wiary. Eliade pisze: „[...] sam Bóg, wcielając się w Jezusa Chrystusa, akceptuje ograniczenie się i zhistorycyzowanie”¹⁷. Bóg przyjmuje ograniczenia, by wskazać prawdziwą drogę człowiekowi; pojawia się jako wysłannik światłości, aby o niej zaświadczyć, sam jednocześnie będąc światłością. W analizowanej symbolicznej kategorii światła odnajdujemy aspekt epistemologiczny, w którym światło rozumiane jest jako oświecenie, poznanie,

ma dwa aspekty: „W jednym światło jest synonimem życia Bożego, którego Chrystus udziela człowiekowi, które wewnętrznie przemawia, uświęca i na skutek tego zmienia stosunek człowieka do Boga. W drugim zaś aspekcie Jezus jest światłem, które prowadzi do życia, czyli wskazuje właściwą i pewną drogę w tym kierunku. Być zatem w blasku światła Chrystusa Pana — to tyle, co mieć życie, i to życie nieprzemijające, bo wieczne.” J. Czerski: *Życie*. W: *Egzegeza „Ewangelii św. Jana”...*, s. 302. Zob. również tekst: H. Ord on SDS: *Eschatologia*. W: *Egzegeza „Ewangelii św. Jana”...*, s. 369—381.

¹³ Dorothy Forstner w *Świat symboliki chrześcijańskiej* wspomina o rytuałach związanych z symbolami życia i światła. Starożytni chrześcijanie, żyjący w Syrii, kreslili nad drzwiami swoich domostw greckie słowa oznaczające światło i życie, słowa te symbolizowały imię Boże, mieszkańcom domu miały przynieść pokój i błogosławieństwo.

¹⁴ *Biblia...*, Jan 12, s. 1148.

¹⁵ *Ibidem*, Jan 8, s. 1136.

¹⁶ *Ibidem*, Jan 7, s. 1136. Zob. S. Mędała CM: *Świat*. W: *Egzegeza „Ewangelii św. Jana”...*, s. 347—362.

¹⁷ M. Eliade: *Mity, sny i misteria...*, rozdz. VII: *Moc i świętość w historii religii*, s. 131—165, cyt. s. 133.

wskazanie właściwej drogi do celu¹⁸. Najwyższym stopniem poznania jest oświecenie, rozumiane przez Kościół katolicki jako oddziaływanie Boga za pośrednictwem łaski: człowiekowi dana zostaje wiedza o rzeczywistości nadprzyrodzonej. We wczesnym Kościele sakrament chrztu określał termin *iluminatio* (oświecenie), światło świecy symbolizowało dar nowego życia, człowiek nie podlegał już mrocznym mocom, lecz wkraczał w obszar panowania światła. Słowa kapłana wypowiedane w obrzędzie religijnym: „otwórz się” na światło, łaskę i wiarę, mają symboliczną wymowę. Wody obmywające ciało przywodzą na myśl symbolikę potopu, jako aktu oczyszczenia z grzechu. W antycznej symbolice roślinnej lilia wskazuje na światło, w symbolice chrześcijańskiej jest znakiem otwartości człowieka na światło Boże, w średniowieczu symbolizuje czystość duchową, Maryję oraz wiarę Kościoła.

Zaprezentowana analiza światła jako kategorii symbolicznej nie uwzględnia dynamiki tego symbolu ani recepcji symboliki światła przez kulturę średniowiecza, która w ramach teologii chrześcijańskiej wypracuje wiele koncepcji przywołujących tę kategorię.

Należy zaznaczyć, iż analizowana kategoria odkrywa istotny problem metafizyki: problem transcendencji i immanencji Boga. Transcendencja Boga może być rozpatrywana w sensie bytowym bądź poznawczym. Transcendencję Boga rozumianą w sensie bytowym odkrywamy, pojmując Go jako pełnię tego, co należy do istnienia, Bóg zostaje wyniesiony ponad inne istnienia. W nowożytnej myśli teologicznej panowało przekonanie, iż transcendencję Boga najlepiej obrazuje tomistyczna teza wyrażona w pojęciu *esse subsistens* (samoistne „być”), rozumianym jako istnienie absolutne, niezależne, a także niewyraźalne. Bóg jako bytowa i poznawcza transcendencja zostaje ukazany w naukach Chrystusa (M 11, 27): „[...] nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić”, również Paweł Apostoł (w NT) podkreśla bytową i poznawczą transcendencję Boga, mówiąc o nieodgadnionych wyrokach boskich i niezbadanych drogach Boga. Kieruje także uwagę na pojmowanie transcendencji Boga w aspekcie poznawczym. W drodze poznania Boga i świata człowiek doświadcza ciągłych niepowodzeń. Jednak transcendencja bytowa i poznawcza nie oddaje całości pojmowania Boga, który jako Stwórca stanowi punkt wyjścia rzeczywistości i jako cel staje się punktem dojścia (Alfa i Omega), z tego względu stanowi centrum rozważań teologicznych, związanych sferą egzystencjalną człowieka i świata. Transcendencja Boga zakłada już w jakiś sposób Jego immanencję, gdyż akcentuje

¹⁸ Wskazują na ten aspekt przytoczone wersety św. Jana, określane mianem wersetów światła: „Prawdziwa światłość, która oświeca każdego człowieka, przyszła na świat” — *Biblia...*, Jan 9, s. 1136; „Jeszcze na małą chwilę światłość jest wśród was, chodźcie, póki światłość macie aby was ciemność nie ogarnęła, bo kto w ciemności chodzi, nie wie, dokąd idzie.” *Ibidem*, Jan 35, s. 1155.

uczestnictwo bytów w Bożej wszechmocy przez fakt podtrzymywania ich istnienia. Teksty biblijne Starego Testamentu eksponują aspekt immanencji. Świadczą o tym wersety mówiące o stworzeniu, o Bożej Opatrzności, obrazujące historię zbawienia realizowaną przez ludzi wspólnie z Bogiem. Symbolicznym obrazem boskiej immanencji jest „obłok” prowadzący lud Izraela do Ziemi Obiecanej, a także arka przymierza, Bóg zaznacza swą obecność i bliskość, której najwyższy przejaw to „Słowo, które staje się ciałem” (J 1, 14). Osoba Syna Bożego, Chrystusa człowieka stanowi przejaw najwyższej immanencji Boga, jest to również najwyższa tajemnica. Immanencja Boga zakłada przebywanie i działanie Boga w stworzonym przez Niego świecie, szczególnie akcentując jednak działanie Boga jako dawcy nadprzyrodzonego życia, dzięki czemu człowiek uczestniczy w Dobru. Święty Tomasz z Akwinu sądził, iż Bóg udzielając istnienia, zaznacza w bycie swą obecność, nie będąc jednocześnie ani częścią istoty, ani przypadłością bytu. Udziela istnienia bytom, sam będąc transcendentnym wobec nich, jednocześnie przez swą istotę i potęgę jest w nich. Immanencja nie jest pojmowana w sensie antropomorficznym, ale w sensie współdziałania z przyczynowością stworzeń rozumnych.

Problem immanencji i transcendencji Boga mogą obrazować kategorie symboliczne. Kategoria światła wydaje się pomocna w rozjaśnieniu tego problemu. Światło staje się symbolem transcendencji Boga ukrytego. Jak światło, samo będąc „niewidzialne”, umożliwia proces postrzegania świata, tak Bóg pozwala człowiekowi na odczytanie znaków swojego istnienia. Transcendencję Boga obrazuje światło zewnętrzne wobec bytu ludzkiego, światło wewnętrzne uświadamia obecność Bożą w nim samym i pozwala tę obecność rozszerzyć na świat. Święty Augustyn dokonał interpretacji czysto transcendentnie rozumianego Boga z Jego zbawczym działaniem w immanencji. Ojcowie Kościoła oraz teologowie rozwijając doktrynę iluminacji Bożej, podkreślili znaczenie stanu łaski; i chociaż działa w człowieku poza jego świadomością, musi znaleźć w naturze oparcie — człowiek musi uruchomić swoje wewnętrzne dyspozycje, by osiągnąć pełnię poznania i pełnię wiary. M. Blondel przekonuje, iż można by uniknąć wielu złudzeń w sporze o immanencję, gdybyśmy potrafili się obronić przed fałszywymi obrazami transcendencji interpretowanej przestrzennie, tymczasem „chodzi o to, by rozpoznać transcendencję wewnętrzną, która nie tylko zgodna jest z darmowym i nadprzyrodzonym charakterem łaski w nas, lecz która właśnie ma ten charakter jedynie w tej mierze, w jakiej transcendencja przechodzi niejako poniżej duszy, poprzez najbardziej wewnętrzne wnętrza”¹⁹. Problem transcendencji i immanencji Boga staje się podstawowym problemem dla wielu koncepcji filozoficznych oraz teologicznych, których zwolennicy wprowadza-

¹⁹ M. Blondel: *Filozoficzne wyznaczenie chrześcijaństwa*. Przekł. J. Fenrychowa. Kraków 1994, s. 67.

jąc schematyzację modelowe nawiązujące do kierunków filozoficznych (model tradycyjny, model egzystencjalno-personalistyczny, historyczno-eschatologiczny, modele oparte na analizie lingwistycznej, model panenteistyczny czy też model apofatyczno-mistyczny)²⁰, starają się go uporządkować. Powierzchnowa analiza transcendencji Boga rodzi niebezpieczeństwo agnostycyzmu, natomiast nieprawidłowe uchwycenie problemu immanencji Boga nieuchronnie zbliża do głoszenia tez panteistycznych.

Metafizyka chrześcijańska z uwagi owe zagrożenia starała się nie eksponować nadmiernie jednego z aspektów, niemniej jednak nie zawsze był to zabieg skuteczny.

Światło jak kategoria filozoficzna

Bioelektroniczna metafizyka światła Włodzimierza Sedlaka świadomie nawiązuje do pierwotnych źródeł interpretacji symbolizmu biblijnego. Wydaje się, iż Sedlak świadom jest olbrzymiej tradycji filozoficznej i teologicznej wypływającej z symbolizmu światła, z którą jednak nie podejmuje dialogu.

Metafizyka światła Włodzimierza Sedlaka powstaje w nowej rzeczywistości naukowej, dlatego też nie można jej uważać za kontynuację którejkolwiek teorii światła wypracowanej w ramach tradycji sięgającej starożytności. Nie ma również możliwości jej identyfikacji z teoriami i koncepcjami światła wypracowanymi w ramach teologii i filozofii chrześcijańskiej, które występują w tradycji myśli chrześcijańskiej, począwszy od średniowiecza do współczesności. Metafizyka światła proponowana przez Sedlaka okazuje się w pełni uzależniona od założeń bioelektroniki, która szkicuje nowy model rozpatrywania zjawisk życia i świadomości człowieka.

Zarówno antropologia, określana jako „kwantowa” bądź „dynamiczna”, jak i problematyka metafizyczna odkrywają możliwość filozoficznej interpretacji heurystycznych wniosków wypływających z założeń bioelektroniki Włodzimierza Sedlaka. Odnośnie do interesującej nas kwestii nie można z całą mocą stwierdzić, iż Sedlak w swojej metafizyce nie uwzględnia ustaleń filozofii chrześcijańskiej, niemniej jednak nie są to odwołania polemizujące z konkretną teorią, lecz polegające raczej na odwołaniu się do konkretnego problemu metafizycznego. Metafizykę światła ujmuje Włodzimierz Sedlak przez pryzmat przeświadczenia mającego charakter intuicyjny i spekulatywny, charakterystyczny dla wielu kultur, począwszy od archaicznych wierzeń religijnych, starożytnych kultur po kulturę chrześcijańską. Jak pisze Sedlak, „wyrazem

²⁰ Zob.: *Encyklopedia katolicka*. T. 2. Lublin 1992, s. 943–947.

życia i nieśmiertelności było światło”²¹. Współczesna metafizyka światła, sięgająca do kwantowego dna życia i świadomości, rozpatrująca problem istnienia ludzkiego przez pryzmat elektromagnetycznej teorii życia, stanowiłaby filozoficzną próbę uzasadnienia pierwotnych przekonań człowieka, iż życie indywiduum jest światłem, przy czym rozpatrywanie problemu nie ogranicza się do odkrywania warstwy znaczeniowej w symbolu, lecz dotyka samej natury rzeczywistości i bytu ludzkiego.

Kategoria światła towarzyszyła człowiekowi w procesie kształtowania się jego świadomości, przybierając różne formy wyobrazeniowe w zależności od stopnia rozwoju pojęć abstrakcyjnych i możliwości wyrażania rzeczywistości zdeterminowanej jego rozwojem indywidualnym w obrębie gatunku. Jakkolwiek nie istnieje „specjalna archeologia światła”, można — jak przypuszcza Sedlak — rozważać tezę, „że światło jest czynnikiem antropogennym, nie tylko jako kryterium odróżniające hominidów od zwierząt, ale także jako czynnik dynamizujący używanie świadomości i jej rozwój”²². W innym miejscu stwierdza: „Umysł ludzki jest rzeczywiście wielościennym pryzmatem łamiącym światło na wszelkie sposoby. Światło jest zawsze jasną smugą w historii człowieka. Od animacji ciał niebieskich i ognia, do przypisania bóstwu atrybutów świetlistości, poprzez kult solarny, filozoficzną obróbkę światła i drapowanie Jedynoboskości w świetlistą oprawę. Minął olbrzymi czas, w którym światło łamało się w ludzkiej myśli poszukującej najlepszego wyrazu dla transcendentalnej abstrakcji. Mózg człowieka jest jakimś niepojętym pryzmatem ze szczególną skłonnością do światła. Upodobania w tym kierunku wydają się rzutować na naturę myśli.”²³

Sedlak uważa, iż pierwotnych źródeł wszelkich teorii światła poszukiwać należy w rozważaniach starożytnych myślicieli greckich, którzy uwzględnili dawne teogonie wschodnie i greckie, antropomorfizując jeden z elementów świata — ogień. Nader często odwoływały się one do dwóch praelementów —

²¹ W. Sedlak: *Życie jest światłem. Bioelektronika i możliwości nowej antropologii*. „Studia Filozoficzne” 1978, nr 10, s. 100.

Myśl ta znajduje wyraz w pracy W. Sedłaka: *Człowiek i Góry Świętokrzyskie*. Warszawa 1993, w szczególności w rozdziale *Antropologia gigantyzmu*, s. 187—194.

Ważność kategorii światła, które uznaje za czynnik antropogenny, ukazuje w pracach: *Na początku było jednak światło*. Warszawa 1986, w szczególności rozdz. 12: *Pod panowaniem Słońca*, s. 133—145, a także w rozdz. 10: *Zalamanie światła w pryzmacie myśli*, s. 111—121.

²² Idem: *Na początku było jednak światło...*, s. 138.

²³ Ibidem, s. 114.

Sedlak uważa, iż człowiek posiadał intuicyjną wiedzę, identyfikując życie ze światłem, światło z boskością i wiecznością. W *Życie jest światłem* napisze: „Intuicja pochodzi widocznie z najgłębszych pokładów nieskazitelnego natury ludzkiej. Może być w rezonansie z istotnymi cechami żywej materii. Intuicja może stanowić jedynie »okno«, przez które przezierną w autentycznej postaci natura człowieka [...]. Ludzkość musi przez tysiąclecia oczekiwać, by twórcza myśl na tak długim promieniu czasu zatoczyła krąg, uzasadniając jej odwieczną intuicję.” Ibidem, s. 342—343.

światła i ciemności. Filozofia starożytna jońskich filozofów przyrody, poszukująca prapoczątku wszechświata, jako jeden z praelementów konstytuujących rzeczywistość wymieni ogień. Również pitagorejczycy w swoich rozważaniach kosmologicznych zwrócą się ku tej kategorii, wprowadzając do rozważań astronomicznych kategorię „ognia centralnego”. W refleksji nad powstaniem wszechświata wprowadzą kategorię próżni, utożsamiając nieograniczoność z ciemnością, światło zaś z ograniczonością. Opozycyjność światła i ciemności, jak również poszukiwanie przeciwieństw wypływają ze skłonności dualistycznego widzenia rzeczywistości. Pitagorejczycy stan początkowy wszechświata wyobrażali sobie jako nieograniczoną przestrzeń, ciemną próżnię pozbawioną światła, ale charakteryzującą się pewną potencjalnością zaistnienia światła. Ciemność ma pejoratywne znaczenie, a ogień, światło jako ograniczone, czyli zrozumiałe, stanowiły element pozytywny.

W koncepcji Heraklita ogień staje się obrazem zmiennej rzeczywistości, owa zmienność jest właśnie tym stałym, poszukiwanym przez jońskich filozofów przyrody praelementem. Heraklitejski ogień ma cechy pierwotne i wtórne. Pierwotną jest ciepło; światłu i jasności nadano status pochodnych. Ogień uznany zostaje za życiodajną zasadę (duszę istot żyjących), a także utożsamiony z mądrością (logosem). Heraklit mówiąc o boskości ognia i logosu, ulega wpływom Ksenofanesa, który wypracował oryginalną koncepcję bóstwa (całe jest myśleniem, siłą duchową kieruje światem). Późniejsze interpretacje sprowadzą się do utożsamienia bóstwa z logosem, stąd też późniejsi filozofowie będą używać kategorii logosu w sensie metafizycznym, utożsamiając logos z rozumem boskim, mającym charakter immanentnej siły kierującej wszelkimi procesami kosmicznymi. Człowieka zaczyna się pojmować jako swoisty mikrokosmos podlegający procesom kosmicznym, obdarzony duszą pojmowaną jako czysty ogień, który jest zasadą życia i mądrości. Kategoria światła w ujęciu symbolicznym, a także w znaczeniu metaforycznym pojawi się w *Państwie* Platona. Dobro świata Idei postrzega on jako źródło światła i istnienia rzeczywistości świata zmysłowego. W nawiązaniu do Platona powstaje teoria światła Filona z Aleksandrii, przedstawiciela synkretyzmu żydowskiego. Drugie źródło jego teorii stanowi biblijna interpretacja światła. Odkrywa sens alegoryczny Biblii i poddaje go swoistej interpretacji. Boga pojmuje jako istotę transcendentną wobec świata, dla człowieka niepojętą i niedostępną w procesie poznania rozumowego. Jedynie mistyczna intuicja umożliwia poznanie tajemniczego Absolutu. Filon określa Boga jako praświatłość, uznaje za stwórcę idei, czyli wiecznych prawzorów rzeczy. Innym synkretycznym nurtem podejmującym problematykę opozycyjności światła i ciemności, dobra i zła będzie gnostycyzm. W ramach filozofii religii gnostycy starali się połączyć myśl Platońską z pierwiastkami chrześcijańskim, włączając także mity i wierzenia religijne Wschodu. Teologia gnostycka eksponuje radykalny dualizm, który rządzi relacją Bóg — świat, człowiek — świat. Bóg

jest transcendentny wobec świata, boski świat światłości przeciwstawiony zostaje światu materialnemu, określanemu królestwem ciemności. Świat ciemności jest pełen zła, śmierci, doskonały świat światłości przepelniają dobro i życie.

Neoplatonizm w teorii emanacji bóstwa ukaże ważność kategorii światła. W procesie emanacji z nadmiernej pełni wypływają kolejne hipostazy bytu, bóstwo ani nie działa, ani nie podlega zmianie, wypromieniowuje z siebie byty, jak światło. Ontologia i metafizyka Plotyna stały się podstawą teorii emanacyjnych Jamblicha i Proklosa. Za pośrednictwem myśli św. Augustyna kategoria światła ugruntowała się w teologii chrześcijańskiej. Światło wskazuje nie tylko na aspekt ontologiczny, lecz staje się kategorią epistemologiczną. Kategoria światła posłużyła do budowy metafizyki światła w arabskiej myśli średniowiecza; światło obecne będzie zarówno w nurcie zwracającym się ku neoplatonizmowi (Ibn Masara, Al Gazali, Ibn Arabi), jak i w nurcie nawiązującym do myśli Arystotelesa (Al-Kindi, Al-Farabi, Awicenna, Awerroes). W filozofii żydowskiej najbardziej konsekwentny system emanacyjny opracował Awicebron, do którego odwoła się również R. Grosseteste w swojej teorii światła. W średniowiecznej metafizyce i mistyce chrześcijańskiej kategorię światła możemy określić jako wszechobecną. Rozbudowaną teorię światła stworzył Pseudo-Dionizy Areopagita, uznając je za źródło prawdziwego bytu i dobra. Teoria Areopagity wpłynie w istotny sposób na kształtowanie estetyki średniowiecznej.

Średniowieczne teorie światła odwołują się do filozofii starożytnej, przede wszystkim do neoplatonizmu, lecz pierwotnym źródłem wszelkich teorii światła obecnych w nurcie filozofii chrześcijańskiej są teksty biblijne — interpretacja symboliczna wersetów dotyczących światła. Na płaszczyźnie metafizycznej i ontologicznej Bóg uznany zostaje za źródło światła i wszelkiego istnienia, staje się światłem i prawdą. Kategoria światła tłumaczy akt poznawania Boga, samo poznanie stanie się dostępne człowiekowi właśnie dzięki światłu udzielonemu od Boga. Światło w niektórych koncepcjach nie daje pełni poznania istoty Boga, ale uaktywnia i kieruje człowieka w stronę poznania Absolutu. Światło symbolizując Boga, podkreśla aspekt duchowości samego człowieka. Kategoria światła służyła ukazaniu hierarchicznego układu świata, przy czym czyste światło wskazywało na rzeczywistość wyższą, światło pomieszane z ciemnością uobecniało się w świecie materialnym i zmysłowym, w świecie człowieka. Światło zasłaniało lub odkrywało Byt. Światło wewnętrzne człowieka afirmowało jego istnienie i ukazywało ważność ludzkiej egzystencji jako bytu wyróżnionego, zajmującego szczególne miejsce w hierarchicznym układzie bytów. Światło wraz z opozycyjną kategorią ciemności obrazowało procesy przyrody, jak również wskazywało na siły działające w świecie i człowieku. Wszelkie koncepcje w ramach filozofii chrześcijańskiej zwracają się do kategorii światła — symbolu czy nawet prasymbolu. Światło

i ciemność jako kategorie symboliczne, alegoryczne, ontologiczne bądź epistemologiczne, zawsze wskazują na istnienie pewnego dualizmu świata i człowieka.

Bóg, człowiek i wszechświat

Poszukiwanie pierwotnego tworzywa wszechświata

Rozważania filozoficzne Sedlaka poruszają problemy właściwe współczesnej kosmologii, ewolucji wszechświata, zagadnienia autokreacji materii. Stanowią także próbę odniesienia się do zagadnień współczesnej kosmologii. Uwidacznia się to szczególnie w pracy mającej charakter popularyzatorski *Na początku było jednak światło*, natomiast w *Technologii Ewangelii* zarysują się tendencje do rozpatrzenia tego problemu z pozycji teologicznej.

Zagadnienie autokreacji materii stanowiło problem dyskutowany we współczesnej kosmologii, w ramach teoretycznych rozważań naukowych starano się eliminować wszelkie interpretacje dopuszczające perspektywę inną niż naukowa (mającą charakter fizykalny i matematyczny). Rozważania teologiczne bądź metafizyczne z założenia były wykluczane.

Z pojęciem próżni jako kategorii filozoficznej stykamy się w filozofii starożytnej. Wprowadzili je do filozofii pitagorejczycy, którzy, w ramach tworzonej kosmologii, poszukując prairódeł wszelkiej rzeczywistości, wprowadzili wyobrażenie o nieskończoności tej kategorii. Analiza tej kategorii podejmowana w filozofii nie wydaje się adekwatna do nowych paradygmatów nauki. Problematyczność definiowania tej kategorii filozoficznej dostrzegli już starożytni filozofowie, a Arystoteles w dziele *Fizyka* postulował rozpatrzenie argumentów za odrzuceniem bądź przyjęciem tej kategorii. Wydaje się, iż trudność w definiowaniu tej kategorii towarzyszy również współczesnej refleksji filozoficznej. Starożytne wyobrażenie próżni, akcentujące aspekt nieograniczoności, zostało silnie ukonstytuowane w świadomości współczesnego człowieka, toteż istnienie próżni staje się pewną koniecznością wypełniającą nasze wyobrażenia o początku wszechświata.

W przypadku rozważań Sedlaka postawienie pytania dotyczącego natury próżni można traktować jako postawienie pytania o absolutny początek wszechrzeczy, jako pytanie stawiane przez starożytnych filozofów przyrody o *arche*, gdyż — jak podkreśla — próżnia stanowi klucz do zrozumienia wszechświata, jego istoty i natury. Często kategoria próżni identyfikowana bywa jako wyraz przeciwstawności tego, czym jest byt; próżnię bowiem można utożsamiać z kategorią niebytu, nicości, których analizę podejmuje wiele koncepcji filozoficznych, wskazujących na możliwość interpretacji ontologicz-

nej, jak również metafizycznej. Sedlak pisze: „Metafizyk określiliby to — próżnia jest bytem nicości, a nicość negatywem pełności.”²⁴

W filozoficznych i teologicznych rozważaniach podejmujących problem kreacji materii szczególne znaczenie Sedlak przypisuje próżni. Kategoria ta pojawi się w refleksji filozoficznej, zaznaczy też swoją obecność na płaszczyźnie rozważań właściwych metafizyce. Filozoficzną próbę przybliżenia tej kategorii podejmie w pracy *Na początku było jednak światło*, filozoficzno-fizyczną metodę zastosuje do badania elektromagnetycznej przestrzeni i opisze w artykule *Filozoficzna problematyka elektromagnetycznej przestrzeni* (artykuł opublikowany w „Rocznikach Filozoficznych KUL” — 1966, T. 14, zawarty również w zbiorze prac Sedlaka pt. *Inną drogą*, s. 155—180), jako kategorię już wcześniej zdefiniowaną przywoła ją w refleksji metafizycznej w *Technologii Ewangelii*. Podkreślić należy, iż problem rozpatrywania próżni towarzyszy filozoficznym rozważaniom Sedlaka, w których stara się odnieść do zagadnienia osobliwości wszechświata, właściwego współczesnej kosmologii, lub do zagadnień kreacji materii na płaszczyźnie teologicznych rozważań. „Próżnia — pisze Sedlak w *Na początku było jednak światło* — [...] jest pewnego rodzaju abstrakcyjnym pojęciem dla wyrażenia sytuacji przyrodniczej poprzedzającej osobliwą chwilę, w której wyłonił się osobliwy punkt [...]. Dla uniknięcia pomieszania pojęć byłoby rozsądniej tak nazwaną próżnię określić jako Pratworzywo czy też Preuniwersum.”²⁵ W rozważaniach Sedlaka próżnia jest Preuniwersum czy też Pratworzywem i jest rozumiana jako prazasada, rozważania wokół próżni kierują się w stronę refleksji starożytnych filozofów przyrody, w szczególności ku analizom Anaksymandrowego *bezkesu*. Bezkesowi Anaksymandra przypisane zostaje znaczenie teologiczne. Jako *arche*, czyli *physis* wszystkiego, charakteryzuje się atrybutami nieśmiertelności i niezniszczalności, a cechy te przypisywano bogom. Bezkes to również „coś boskiego”, podkreślić jednak należy, iż zarówno Anaksymander, jak i presokratycy rozumieili boskość nie jako coś różnego od świata, lecz jako istotę świata. Cała rzeczywistość powstała z zasady oraz istnieje dzięki zasadzie, gdyż ona definiuje wszystko i wszystkim kieruje. Próżnia Sedlaka przyrównana do bezkesu w koncepcji Anaksymandra charakteryzuje się atrybutami przynależnymi *arche*. I choć przede wszystkim wyróżnić należy jej nieokreśloność jakościową, mimo nieokreśloności próżnia jest czymś, a więc nie może być niebytem. Próżnia nie jest nicością, charakteryzuje się potencjalnością, może być potencjalnie wszystkim, ma więc zdolność wyemanowania „czegoś”

²⁴ W. Sedlak: *Na początku było jednak światło...*, s. 12.

²⁵ Ibidem, s. 14. Według Sedlaka próżnia charakteryzuje się potencjalnością. Obrazuje to następujący fragment: „Ponieważ próżnia nie jest niebytem, można ją wypełnić pewną charakterystyką, lokując ją między poznanymi już cechami materii. Próżnia jest faktycznie wszystkim potencjalnie, gdyż nie mogłaby być inaczej początkiem wszechświata.” Ibidem, s. 20.

z siebie. Podobnie jak Anaksymandra bezkres, rozumiany jako *arche*, czyli *physis* wszystkiego, tak i próżnia choć nieokreślona, z założenia staje się początkiem wszystkiego. Próżni jako kategorii filozoficznej przypisane zostają atrybuty nieskończoności i niezniszczalności, jest rozumiana jako coś boskiego.

Spojrzenie na zagadnienie „początku” z perspektywy filozoficznej ma służyć pojęciowemu przybliżeniu istotnego problemu podejmowanego przez myśl grecką, problemu, który kształtował refleksję nad przyrodą, wszechświatem i człowiekiem. Pierwotnym, a zarazem fundamentalnym pytaniem otwierającym ramy refleksji człowieka było pytanie o *arche*, stanowiące punkt wyjścia wszelkiej refleksji nad naturą i istotą bytu przyrodniczego.

Sedlak w swoich rozważaniach poszukuje nie tyle zbieżności swojej refleksji z zagadnieniami właściwymi filozofii starożytnej, ile zauważa trafność sformułowań i racjonalne poznanie problemu. Podkreślić należy, iż przywołanie refleksji starożytnych filozofów przyrody ma jedynie wymiar zaznaczenia ciągłości myśli, które nie straciły nic ze swej aktualności, kierowały się regułami porządku w myśleniu i wyrażały obowiązujące zasady porządku w samej rzeczywistości. Refleksje te nie wystarczają jednak do zobrazowania sytuacji, w której zagadnienie początku podjęte zostaje w nowej rzeczywistości naukowej.

Fizykalny opis ewolucji wszechświata, sięgający w najdalszą jego przeszłość, zaczynający się od opisu stadiów blisko osobliwości, w maksymalnym stopniu eliminuje komentarz metafizyczny. Na przykład zdaniem Stephena W. Hawkinga pytania o stadium wcześniejsze wszechświata musimy uznać za bezsensowne i nie mogą one odgrywać żadnej roli w naukowym modelu, gdyż w myśl współczesnej kosmologii wszechświat miał swój początek w czasie, a czas rozpoczął się wraz z początkiem wszechświata, czyli zaczął istnieć od chwili wielkiego wybuchu.

Podkreślić należy, iż Sedlak podejmując zagadnienie osobliwości wszechświata, analizuje je na płaszczyźnie metafizycznej, odwołuje się do teorii współczesnej kosmologii. Podłoże współczesnych teorii kosmologicznych stanowi relatywistyczna fizyka. Wyrosłe z niej teorie są próbą zobrazowania procesu powstawania wszechświata, procesu organizacji materii. Lata trzydzieste i czterdzieste przynoszą pierwsze koncepcje dotyczące ewolucji struktur kosmicznych, hipotezy kosmologiczne P. A. M. Diraca, G. Lamaitre'a czy P. Jordana. Problematykę kreacji materii podjęła grupa badaczy: H. Bondi, F. Hoyle, T. Gold i J. V. Narlikar. W latach sześćdziesiątych powstaje teoria R. W. Wilsona i A. A. Penziasa uwzględniająca odkrycie promieniowania elektromagnetycznego. Problem kreacji materii, jako stwarzania z niczego, uznany zostaje za problem fizykalny, a nie metafizyczny. Są jednak zwolennicy odmiennego podejścia do problemu kreacji. Uwzględniają oni powstanie materii dzięki „interwencji” Boga Stwórcy. Karl Philbert w swojej koncepcji

kreacji poszukuje analogii między biblijnym aktem stworzenia i własną koncepcją kreacji materii oraz dalszej jej ewolucji pozostającej w zgodności z wynikami obserwacji radioastronomicznych²⁶.

Sedlak stara się rozważyć problem kreacji materii, korzystając z teorii fizykalnych. Konstruuje pojęcie próżni, od której rozpoczyna swoją analizę. „I było Nic. Była jedynie próżnia. Bezkresna, nieogarnięta, obejmująca wszystko. Próżnia nie była niczym, »wyglądała«, po naszymu mówiąc, elektromagnetycznie. Stała się zdolnością bycia wszystkim, cokolwiek jest i dopiero będzie.”²⁷ Zdefiniowanie kategorii próżni, określenie jej atrybutów jest niemożliwe, gdyż — jak zauważa Sedlak — „o próżni niczego na pewno nie wiemy. Pozostaje ona zagadką z atrybutami przypisanymi jej przez człowieka.” Ale „Próżnia nie jest przestrzenią wtórnie pozbawioną wszelkiej materii.”²⁸ Próżnia to hipotetyczny byt wprowadzony do rozważań kosmologicznych mający za zadanie przybliżenie do niewyobrażalnej i niepoznawalnej sytuacji. Ma przybliżyć inteligibilnie do osobliwej sytuacji, w której powstał wszechświat. Próżnia jako kategoria myślna usytuowana zostaje „blisko” osobliwości początkowej. Wszystkie jej atrybuty są jej jedynie przypisane przez Sedlaka, który rozważa teoretyczną sytuację „ukazującą” twórczą autokreację próżni wyłaniającej światło. Próżni nie możemy jednak określić mianem niebytu czy też nicości. Sedlak wielokrotnie podkreśla, iż w jego rozważaniach próżnia nie jest niebytem, nie jest niczym. Założona próżnia powinna być traktowana jako byt, któremu przypisuje się pewne domniemane atrybuty. „Ponieważ próżnia nie jest niebytem, można ją wypełnić pewną charakterystyką, lokując ją między poznanymi już cechami materii.” I dalej: „Próżnia jest faktycznie wszystkim potencjalnie, gdyż nie mogłaby być inaczej początkiem wszechświata. Jako absolutny bezruch, jest przyczyną wszelkiej dynamiki. Jako niematerialna — rodzi masę.”²⁹

Sedlak postuluje przyjęcie stanowiska agnostycyzmu wobec próżni, gdyż próżnia jest absolutnie niepoznawalna z tego względu, iż hipotetycznie wyraża najodlegleszy czasowo moment wszechświata, który stanowi podobnie dla nauki tajemnicę. Modele kosmologiczne podkreślają teoretyczność rozważań dotyczących osobliwości, gdyż ten osobliwy moment w rzeczywistości jest niepoznawalny, aczkolwiek prawdopodobny. Sedlak stawia pytanie: Jakie atrybuty można przypisać próżni? Nie wiemy, czy prawa przyrody, które

²⁶ M. Heller, J. Życiński: *Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*. Kraków 1980 [Polskie Towarzystwo Teologiczne], rozdz. V: *Czas i kreacjonizm*, 3. *Teorie kosmologiczne a kreacjonizm — aspekty metodologiczne*, s. 221—229. Temat ten staje się przedmiotem artykułu J. Czernego: *Zagadnienie autokreacji materii w świetle teorii reentywistycznej*. W: „Folia Philosophica”. T. 13. Red. J. Bańka. Katowice 1995, s. 171—179.

²⁷ W. Sedlak: *Na początku było jednak światło...*, s. 28.

²⁸ Ibidem, s. 19.

²⁹ Ibidem, s. 20.

dotychczas poznano, odnoszą się również do próżni. Atrybuty próżni są jedynie domniemanymi jej atrybutami, przypisanymi tylko na zasadzie analogii do praw poznanych przez naukę i opisujących rzeczywistość przyrodniczą. Na próżnię spojrzeć należy przez pryzmat racjonalnych dociekań naukowych. Być może, jest to nowy sposób spojrzenia, być może odkrycie wszystkich praw rządzących rzeczywistością przyrodniczą pozwoliłoby wniknąć w głąb tajemnicy próżni.

We wstępnych rozważaniach nad próżnią postuluje się, by założyć jej nieskończoność, poszukiwanie bowiem „brzegów” czy granic czegoś, co niepoznawalne, byłoby bezsensowne. Dalsze założenia kierują się w stronę określenia próżni jako nie zdeterminowanej. „Jest nie zdeterminowana niczym, sama determinuje wszystko, gdyż znamy tę determinację z istniejącej masy i energii we wszechświecie.”³⁰ Podkreślić należy pierwotne założenie Sedlaka, że z próżni wyłania się cały wszechświat. Jest to jednak wyłącznie założenie badacza. Może powinniśmy uwzględnić równie prawdopodobną sytuację, iż próżni nie należy rozpatrywać poprzez jej pochodne skutkowe (a więc prawa przyrody nie są adekwatne do badania próżni). Sedlak czyni założenia, że próżnia charakteryzuje się potencjalnością.

„Czym wobec tego jest próżnia? Potencjalnością, ale jakiej natury? W możliwościach jest wszystkim, czym jest »na dotyk« w swej istocie? Polem elektromagnetycznym? Taką się jej przypisuje naturę w fizyce. A więc światłem? Wszechświatłem?”³¹ Tak więc próżnia jest — według Sedlaka — materią polową, która może się przekształcić w korpuskularną. Elektromagnetyczna próżnia zasygnalizowała pierwszym błyskiem światła swoje życie, moment ten określa Sedlak „znakiem życia elektromagnetycznej próżni”, światło — jako „znak życia tej potencjalności”³². Promień światła

³⁰ Ibidem, s. 22.

³¹ Ibidem, s. 25. Sedlak napisze: „Próżnia jest zgoła nietypowym obiektem przyrodniczym. Nie ma metodologii dla tego typu badań. Zwykle znamy przedmiot czy działanie fizyczne makroskopowo i na zasadzie analizy dochodzimy do wyodrębnienia szczegółów. Dalszym zadaniem jest poznać detale poskładać sensownie, by dojść mechanizmu funkcjonowania całości. W przypadku próżni nie wiadomo absolutnie nic o jej naturze, a jej pochodne skutkowe nie posiadają nic z próżni [...]. Pewne założenia są wtedy konieczne, nie wiadomo, czy słuszne, ale by cokolwiek o uniwersalnej próżni mówić, trzeba wstępnie coś założyć.” Ibidem, s. 24.

³² Ibidem, s. 28.

J. Życiński w artykule *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody* (zamieszczonym w: *Filozofować w kontekście nauki...*) przy okazji prezentacji teorii „pola racjonalności” przywołuje przykłady fizykalnych analiz dotyczących tzw. próżni fizycznej: „Odwołując się do słownika filozoficznego, w fizykalnych komentarzach na temat próżni mówi się czasem, iż »próżnia jest wyposażona w pewne potencjalności«. [...] próżnię fizyczną można w kategoriach filozoficznych traktować jako swoiste pole potencjalności, z których tylko część ulega aktualizacji w zachodzących procesach fizycznych.” (s. 177).

„wystrzelony” z próżni, jest zdarzeniem inicjującym powstawanie wszechświata.

„I stało się światło.

Przyroda rozpoczęła z pierwszym błyskiem nową erę.

Powstawał świat.”³³

Dla Sedłaka jako przyrodnika i filozofa najważniejszy okazuje się problem genezy życia, nieznana geneza życia i nieznana geneza świadomości mają — według niego — wspólne korzenie. Rozwikłanie tajemnicy próżni może przybliżyć badacza do ujaśnienia tego problemu.

W swoich rozważaniach Sedlak wskazuje na wyjątkową rolę światła: „Światło — pierwsze i największe zdarzenie przyrody. Światło — początek bez początku, jeśliby ktoś chciał wszechpróżnię uważać za nic. Światło — sprawca materii i życia.”³⁴ Filozoficzna analiza ujmuje kategorię światła w sposób fizyczny. W badaniach astronomicznych, jak również mikrofizycznych światło, a więc foton, jest sondą wszechświata. W jego bioelektronice światło staje się sygnałem informacyjnym procesów życiowych (elektromagnetyczna teoria życia).

Czym jest światło w rzeczywistości fizycznej? Czy jest tylko tym, co postrzegamy? Richard P. Feynman wyjaśnia, jak współczesna fizyka definiuje światło. „Kiedy mówię tu »światło«, mam na myśli nie tylko widzialne, od czerwonego do fioletowego. Okazuje się, że światło widzialne stanowi tylko część wielkiej skali [...]. Tę skalę światła możemy opisać częstotliwościami. W miarę wzrostu tych liczb światło przechodzi od czerwonego do niebieskiego, fioletowego i nadfioletowego. Nie widzimy światła nadfioletowego [...]. (Nie bądźmy prowincjuszami: świat nie kończy się na tym, co widzimy na własne oczy!) W miarę dalszej zmiany częstotliwości przechodzimy do promieni X, promieni gamma itd. Zmierzając w drugą stronę, czyli zmniejszając częstotliwość, przechodzimy od fioletu do czerwieni, i do fal podczerwonych (cieplnych), fal telewizyjnych i radiowych. Dla mnie wszystko to jest »światłem«.”³⁵

Jeżeli Sedlak mówi o świetle, to oczywiście uwzględni jakby światło „w całości”, również światło niewidoczne dla oka. Światło może zachowywać się jak fala, a pod pewnymi względami zachowuje się, jakby składało się z cząstek, dlatego fizyka uznaje dualizm falowo-korpuskularny światła. Światło może stać się nośnikiem informacji i energii. Sedlak jest przekonany, iż tajemnicę wszechświata wyjaśni światło, jako źródło informacji o nim. „Światło odgrywa też w tym układzie rolę informacji o sytuacjach takich, jak życie galaktyk, narodziny gwiazd, śmierć gwiazd, temperatury kosmiczne [...].

³³ Ibidem, s. 34.

³⁴ Ibidem, s. 38.

³⁵ R. P. Feynman: *Q E D osobliwa teoria światła i materii*. Przekł. H. Białkowska. Warszawa 1992, s. 18.

Wszechświat mówi światłem [...]. Życie wydaje się drzeć potencjalnie w świetle. Jeżeli w świetle mieści się potencjalnie materia, to sprzężenie światła z masą może dać zdarzenie przyrody, łamiące ją zupełnie w innym kierunku, niż przewiduje to prosty bieg spraw fizyki.”³⁶

Analiza filozoficzna kategorii próżni doprowadziła do odkrycia pierwotnego tworzywa wszechświata. Materia ujmowana połowo może się przekształcać w korpuskularną. Materię Sedlak określa jako „ubite światło”, z materii powstało życie. W rozważaniach Sedlaka widoczna jest tendencja do wyjaśnienia ewolucji wszechświata w drodze uporządkowanego następstwa zdarzeń. Wydaje się, iż można wyróżnić cztery poziomy zdarzeń. Pierwszy poziom określa powstanie fotomu z próżni, drugi — przejście „od światła do wodoru”, kolejny poziom to zawiązanie akcji życia w organicznej masie związków chemicznych, życie zaś doprowadziło do wynurzenia się świadomości, umysłu, i to jest poziom czwarty. W procesie wyjaśniania zdarzeń odwoła się jednak do teorii ewolucji, która uzyska w jego rozważaniach wieloaspektową interpretację, podjętą w aspekcie kosmologicznym oraz przyrodniczym. Nieobce tej analizie jest rozpatrywanie ewolucyjnego rozwoju człowieka. Opiera je badacz zarówno na założeniach antropologii przyrodniczej, jak i filozoficznej. W rozważaniach natury teologicznej pojawi się myśl, iż człowiek jest bytem „nie dokończonym”, tzn. pozostaje otwarty na proces „stawiania się”, jego rozwój jest w tej płaszczyźnie otwarty.

Sedlak w swoich publikacjach z zakresu bioelektroniki odwoła się do idei synergizmu³⁷, antropicznej zasady propagowanej przez P. C. W. Daviesa. Obie zasady mają podłoże w większym stopniu filozoficzne niż biologiczne czy też fizyczne, niemniej jednak w poszukiwaniu uzasadnień dają możliwość nowych interpretacji w ramach bioelektroniki. Sedlak uważa, iż światło wymusza z materii nowe manifestacje, życie również traktuje jako stan wymuszony na materii, a sam proces ewolucji uzna za wymuszony na przyrodzie. „Procesy wymuszania, znane z fizyki, wystąpiły również podczas powstawania życia na Ziemi, reszty dokonała ewolucja również jako proces wymuszenia adaptacji do warunków bycia.”³⁸ Poszukiwanie uzasadnień tych problemów daje moż-

³⁶ W. Sedlak: *Na początku było jednak światło...*, s. 42.

³⁷ W *Wykładach o bioelektronice* Sedlak stwierdza: „Synergizm może bowiem być dobrym sposobem wymuszania nowych manifestacji materii ożywionej, zwłaszcza w ewolucji form gatunkowych.” Idem: *Wykłady o bioelektronice*. Warszawa 1987, s. 134.

³⁸ Ibidem, s. 137.

Rozwinie on tę problematykę w pracy z 1988 r. We *Wprowadzeniu w bioelektronikę* stara się uzasadnić procesy wymuszone zachodzące w przyrodzie. Dużym osiągnięciem bioelektroniki byłoby uzasadnienie tych tez: „Gdyby z bioelektroniki wypływał tylko jeden wniosek, że życie jest wymuszonym przez przyrodę stanem materii, a świadomość następnym wymuszeniem dokonanym na materii ożywionej, to byłoby dostatecznie dużo.” Na tym etapie rozwoju naukowego nie są to wnioski poparte przez naukę i nie ma możliwości ich weryfikacji. Jak sam Sedlak pisze: „Wnioski i sugestie problemowe są poparte głęboką intuicją wynikającą z logiki przyrody.” Idem:

liwość przyjęcia jeszcze jednej opcji, a mianowicie teorii emergentyzmu w aspekcie filozoficznym. Za zwolenników tej teorii uważa się między innymi A. N. Whiteheada, S. Alexandra. W rozważaniach Sedlaka pojęcie ewolucji uzyskuje status teoretycznego wyjaśniania procesów, jakie zachodzą we wszechświecie, zgodnego z zasadami metafizyki.

Światło w metafizyce

W trakcie bioelektronicznego wyjaśniania zjawisk zachodzących w świecie Sedlak natrafia na określone trudności i ograniczenia wynikające z możliwości uzasadnienia tej nowej nauki, która pod względem teoretycznym wspiera się na osiągnięciach współczesnej biologii, a także fizyki. Bioelektronika dąży do ukazania naukowego obrazu świata i w żadnym aspekcie nie respektuje innych niż naukowe rozwiązań problemu. Rozważania Sedlaka oparte na bioelektronice nie zapowiadają rozwiązania problemów w obrębie metafizyki, niemniej jednak rodzą pewien niepokój odbiorcy wiążący się z pytaniem: Czy bioelektroniczne pojęcia pozwalają uprawiać metafizykę?

Sedlak konstruując podstawy bioelektroniki i implikujących ją teorii, przedstawiał siebie jako przyrodnika poszukującego prawdy naukowej o świecie, w świadomości naukowej dojrzewały problemy antropologiczne, powstawała antropologia kwantowa (antropologia dynamiczna) uwzględniająca tezy bioelektroniki. Antropologia pozwoliła uświadomić jedność człowieka ze światem, a jednocześnie ukazała pewien niedosyt pod względem wnikliwego i komplementarnego rozpatrywania człowieka. Antropologia filozoficzna stała się w konsekwencji zapowiedzią pogłębienia analiz antropologicznych w metafizyce. W swoich rozważaniach Sedlak podejmuje próbę syntezy osiągnięć nauk przyrodniczych i teologii chrześcijańskiej. Wypracowana w ramach biologii teoretycznej bioelektroniczna wizja i ludzkiej egzystencji z założenia staje się podłożem podjęcia rozważań na płaszczyźnie filozoficznej oraz teologicznej. Nowy model rozważań, jaki proponuje Sedlak, stanowi próbę zrozumienia w całości sensu świata i ludzkiego w nim istnienia. Terminy wypracowane w bioelektronice i służące wyjaśnianiu struktury świata oraz zjawisk w nim obecnych otrzymują nowy, metafizyczny sens. W tekstach Sedlaka widoczne jest przeświadczenie o „harmonii” świata, które pierwotnie odnajdujemy w jego rozważaniach natury przyrodniczej i filozoficznej, charakterystyczną ich cechą wydaje się obecność idei jedności człowieka ze światem przyrody.

Dzięki *Technologii Ewangelii* twórczość Sedlaka zyskuje głębię analiz, co pozwala rozpatrywać jego koncepcje w szerszej perspektywie. Nie należy

jednak sądzić, że metafizyka stanowi pień, z którego wyrasta bioelektronika. Należy przyjąć, iż perspektywa budowania problematyki metafizycznej za pomocą bioelektronicznych pojęć zdominuje późną myśl Sedlaka. W *Technologii Ewangelii* wiara w rozum przeplata się z wiarą religijną. W tym czasie również Sedlak odkryje swoje poszukiwawcze *credo*: „Poznając tajemnicę przyrody — odkrywam Boga: „Bóg nie jest dla mnie kolejną nieznaną w nauce ani abstrakcją filozofów, lecz codzienną realnością obserwowanej przyrody”³⁹; „[...] sięgając w tajemnice życia i ludzkiej świadomości, trudno nie pisać o Bogu”⁴⁰; „Jestem detektorem Boga i przyrody. To nadaje sens mojej egzystencji.”⁴¹

W rozpatrywaniu zagadnień metafizycznych Sedlak odwoła się do opozycyjnych kategorii świata i ciemności interpretowanych w ramach symbolizmu biblijnego. Analizowana w ramach bioelektroniki kategoria próżni uzyska zupełnie inną jakość egzystencjalną. „Na początku było Nic i Wszystko. Nic było ciemnością. Wszystko było w Nieskończonej Światłości. Stworzył Bóg Nic. Nic było puste i nie było w nim niczego prócz zerowych drgań fali elektromagnetycznej.”⁴² W ramach teologii dokonuje Sedlak analiz kategorii próżni za pomocą bioelektronicznych pojęć. Natura próżni jest — jego zdaniem — elektromagnetyczna, zaznacza potencjalność próżni. Symbolem próżni jest ciemność. Sedlak stwierdza, iż nie będzie polemizował z koncepcjami tradycyjnej metafizyki chrześcijańskiej, starającej się odkryć głębię aktu stwórczego Boga. „Tym samym pozostawia otwartą drogę w miarę postępu nauki do poszukiwań pośredniego czy bezpośredniego stworzenia.”⁴³ Stwierdzeniem tym jednoznacznie określa swoje stanowisko, iż współcześnie człowiek potrzebuje uzasadnienia naukowego, dlatego teorie naukowe mają mu pomóc w racjonalnym wytłumaczeniu powstania wszechświata i uzasadnieniu jego istnienia. Sedlak jest przekonany, iż współczesna teologia chrześcijańska powinna w imię rozumu uwzględnić możliwości i perspektywę naukowego spojrzenia na świat i człowieka. Spojrzenie to wcale nie musi podważać prawd wiary, przeciwnie — może stać się komplementarnym komponentem wiary. Nie należy — zdaniem Sedlaka — oddzielać nauki od religii, gdyż ogarnąć całość wszechświata można jedynie dzięki naturalnemu procesowi zbiegania się nauki z filozofią i religią.

Próżnia jest symboliczną ciemnością, z której wynurzyło się światło jako przejaw życia próżni⁴⁴. Światło powstałe w wyniku działania mocy słowa

³⁹ K. Dymel: *Tako rzecze Sedlak*. Lublin 1990, s. 67.

⁴⁰ W. Sedlak: *Technologia Ewangelii*. Poznań 1989, s. 41.

⁴¹ Ibidem, s. 51, zob. także s. 214—254.

⁴² Ibidem, s. 25.

⁴³ Ibidem, s. 24.

⁴⁴ „Imperatyw Boskiego słowa — »niech się stanie« — poderwał próżnię do zgenerowania światła. [...] Cała próżnia to urealnione słowo Boże, oblekające się w nową jakość.” Ibidem.

Bożego, wyłonienie się światła, niejako zawierało się w potencjalności próżni. Ze światła powstała materia — pierwotne tworzywo wszechświata. Materia, rozumiana jako „ubite światło”, zawiera w sobie życie. Ciemność i światło, nicłość i życie, próżnia i materia wyrażają symbolicznie pierwotną opozycję. Światło w Biblii symbolizuje życie jako dar Boży, światło życia dane człowiekowi przez Boga, ale Światłem jest również Bóg, Jego Światło oświetla cały wszechświat, On jest Światłością świata — Sedlak ponownie czyni odwołanie do wersetów biblijnych, gdyż dla niego Bóg jest tym prawdziwym Światłem istniejącym odwiecznie, powołującym do istnienia próżnię i światło, materię i życie, czyli światło udzielone przez Boga. Materia jako pierwotne, elementarne tworzywo wszechświata zawiera w sobie światło podarowane przez Boga, światło życia. Wyraźnie występuje pełna identyfikacja kategorii światła jako życia (światło — symbol życia w interpretacji biblijnej) oraz światła jako przejawu życia (w bioelektronice). Światło odkrywa aspekt życia, identyfikuje się z życiem, sygnalizuje życie i wszystkie procesy zachodzące we wszechświecie, Bóg jest Światłem — człowiek jest światłem, gdyż posiada światło życia obecne w materii. Materia jest „ubitym światłem”. Stąd wniosek, iż materia jako pratorczywo oraz aktualizacja tej możliwości nie mogą być odczytane w metafizyce w tradycyjnym rozumieniu. Materię przepełnia pierwiastek duchowości, świetlistości. Tezę tę podbudowuje Sedlak wiedzą wypływającą z bioelektroniki. Stwarzanie świata w akcie zapoczątkowanym przez Boga jest stwarzaniem światła z elektromagnetycznej próżni. To istotny moment, w którym wcześniejsza refleksja autora styka się z metafizyką. Kolejną tezę Sedlaka jest stwierdzenie, iż Bóg działa ewolucyjnie. Teza ta stanie się przewodnią myślą metafizyki, a zaznaczona została wstępnie przy definiowaniu próżni. Sedlak podkreślał wielokrotnie wewnętrzny rozwój tej kategorii, pozwalający wydobyć z niej światło. Idea ewolucji znajduje odbicie w modelu uprawiania nauki w ramach bioelektroniki, gdy Sedlak poszukuje uzasadnień teorii ewolucji wszechświata, odwołując się do zasady antropicznej i synergizmu jako teoretycznych uzasadnień stanów wymuszonych. Takim stanem wymuszonym niejako na materii jest życie. W metafizyce traci sens rozważanie teoretycznych zagadnień dotyczących wymuszonych procesów życia w materii, gdyż Sedlak w konsekwencji przyjmie interwencję oraz działanie siły sprawczej ewolucji, wyznaczającej procesowi właściwy kierunek. „[...] uznaję moją egzystencję w prekognicji Boskiej i wierzę, że począłem się w zamyśle Bożym razem ze wszechświatem, rozwijałem się poprzez fotosferę, biosferę i wszedłem pewnego dnia w antroposferę i tutaj Bóg dalej mnie rozwijał, czyniąc mnie tym, czym jestem”⁴⁵. Według Sedlaka Bóg jest aktywny w świecie, ustawicznie stwarza, a człowiek rozpatrywany z perspektywy Boga jest bytem aktualnie stwarzanym. Powraca zatem teza egzystencjalistów,

⁴⁵ Ibidem, s. 27.

iz człowiek jest bytem nie dokończonym⁴⁶. Poszukując źródeł ewolucji wszechświata, który wyłonił z siebie człowieka, odkrywamy pierwotną moc twórczą, powodującą stworzenie w drodze ewolucji. To Bóg nakazuje rzeczom, by same powstawały, różnicowały się i doskonaliły w celu wyłonienia z siebie wyższych form bardziej zorganizowanego w sobie bytu. Badając przyrodę, ogarniając myślą nieskończony wszechświat, odkrywamy tę moc twórczą działającą ewolucyjnie. Ale człowiek nie potrafi określić czy też zdefiniować Boga działającego we wszechświecie, wymyśla pojęcia obrazujące ową moc, tworzy pojęcie nieskończoności jako adekwatne do określenia Jego mocy i działania.

Sedlak nie próbuje określić Boga, gdyż — jak stwierdza — „Przecież nie wiem, jak się definiuje realną nieskończoność.”⁴⁷ Określenie Boga jako Nieskończoności nie wypływa bezpośrednio z analizy egzystencjalnej bytu ludzkiego i odkrycia własnej skończoności egzystencjalnej. „Bóg mój nie jest założeniem, o co się mnie posądza, zarzucając irracjonalność. Bóg mój jest wynikiem tak samo otrzymanym, jak wszelkie wyniki fizyków w poznaniu materii. Skorzystałem jedynie z tych samych praw, jakie posiada fizykujące opisywanie rzeczywistości.”⁴⁸ Sedlak uważa, iż fizyka ucieka od definicji nieskończoności, odżywają również stare problemy filozoficzne, skończoności czy nieskończoności wszechświata, wyłożone jako antynomia Kantowska. Wykazuje również niedoskonałość nauk przyrodniczych; podobnie jak fizyka nie określa pojęcia materii, tak biologia nie jest w stanie podać definicji życia. Dla rozważań Sedlaka szczególnie ważne są te problemy, gdyż rozpatruje je bioelektronika. Stają się również kluczowe dla rozważań metafizycznych⁴⁸. W pojmowaniu Boga jako Nieskończoności człowiek odkrywa moc, potęgę, siłę. Są to elementy zarówno pociągające, jak i odpychające w procesie pojmowania Boga.

Na pierwiastki irracjonalne w pojmowaniu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych zwrócił uwagę już Rudolf Otto w *Świętości*⁵⁰. Badając modalność doświadczenia religijnego, zauważa, iż *sacrum* przejawiającemu się w świecie ludzkim towarzyszą uczucia numinotyczne, irracjonalne uczucie

⁴⁶ „Niech się stanie, czego oczekuje Bóg, i kształtowanie mojego nie dokończonego człowieczeństwa. Jest faktem — człowiek jest bytem nie dokończonym, ledwo zarysowanym.” Ibidem, s. 162.

⁴⁷ K. Dymel: *Tako rzece Sedlak...*, s. 31.

⁴⁸ W. Sedlak: *Technologia Ewangelii...*, s. 139.

⁴⁹ „Bóg jest więc dla mnie taką samą rzeczywistością jak świat, jak materia. Dokładnie zaś Bóg i świat to sprawy nierozłączne. Skończony świat fizyków zawiera się w nieskończonym świecie mojego Boga, albo nieskończony świat fizyki zmieścić musi w sobie nieskończoność mojego Boga.” Ibidem, s. 140.

⁵⁰ Zob. R. Otto: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis. Warszawa 1968.

trwogi, bojaźni czy nawet lęku wobec *sacrum*, uczucie zależności stworzenia. *Sacrum* przejawia się jako nadnaturalna moc twórcza zupełnie innego porządku niż sam człowiek. Bóg pozostaje odwieczną tajemnicą, której człowiek nie może pojąć. „Absolut nie da się pojąć, to co tajemnicze, jest niepojęte. Absolut to coś takiego, co przekracza granice pojętności nie przez swą jakość, bo ta jest nam dobrze znana, lecz przez formę jakości. Natomiast to, co tajemnicze, jest tym, co przekracza w ogóle wszelką pojętność i poprzez swą formę, jakość i istotę jest »czymś całkiem innym«.”⁵¹ Określenie Boga jako Nieskończoności, stanowi próbę sprowadzenia Go do niewyobrażalnego pojęcia, które tylko intuicyjnie może być przeżywane. Nieskończoność jawi się jako transcendentna wobec świata moc.

Tymczasem w metafizyce Sedlaka Nieskończoność zostaje umieszczona wewnątrz wszechświata, rozumiana jako niewyobrażalny początek i koniec wszechświata, ale również jako wewnętrzna siła rodząca życie. Człowiek jest bytem powołanym do uczestnictwa w Nieskończoności. „Człowiek wyszedł z Nieskończoności, przebiega jakiś odcinek przyrody zwany życiem i znowu zmierza do Nieskończoności.”⁵² Nieskończoność rozumiana jako początek i koniec, jako Alfa i Omega wszechświata, ta Nieskończoność jawi się człowiekowi jako coś bliskiego, ponieważ człowiek został obdarowany małą jej częścią, nieskończoność, jako immanencja bytu ludzkiego, przynależy do Nieskończoności pojmowanej w sposób transcendentny. Nieskończoność wszechświata i nieskończoność człowieka zawierają się w Nieskończoności Boga. Analiza pojęcia nieskończoności, odnosząca się do bytu Boskiego, ostatecznie zostaje skierowana na odkrycie nieskończoności wszechświata, ale Sedlak dostrzega ją również w człowieku jako bycie uczestniczącym w procesie ewolucyjnym. Pojęcie nieskończoności staje się wyrazem swoistej duchowości wszechświata materialnego i człowieka. Sedlak zauważa, iż nieskończoność jest kluczem do zrozumienia wszechświata. Zwraca się ku odkryciom wielu aspektów nieskończoności wśród nieskończonych wielkości, którymi zajmuje się fizyka, i pośród wielkości nieskończenie małych, stanowiących pole badań biologii, ale również fizyki. Odkrywa jeszcze jedną nieskończoność, a widzi ją w złożoności wszechświata. Tylko dzięki komplementarnemu badaniu tych wszystkich aspektów nieskończoności możemy mówić o procesie poznawczym, który określa Sedlak mianem procesu rozjaśniania świata. Materia będąc pierwotnym tworzywem wszechświata, rozwijając się, ukazuje coraz wyższe formy bytów charakteryzujących się coraz większą złożonością, pogłębia się proces koncentracji materii w sobie. Bóg jest siłą dynamizującą procesy ewolucyjne, w których życie jako światło staje się zjawiskiem podstawowym. Dynamizm zostaje udzielony materii. W ten sposób Sedlak wytłumaczy

⁵¹ Ibidem, s. 177.

⁵² W. Sedlak: *Technologia Ewangelii...*, s. 163.

wszelkie procesy zachodzące we wszechświecie. Definiując życie, odwoła się do bioelektronicznego ujęcia tej kategorii. „Życie według pojęć bioelektronicznych to fala elektromagnetyczna autogenego światła [...]. Życie uważa się za zjawisko elektromagnetyczne, generowane w kwantowych łączach życia.”⁵³ Jego nośnikiem jest materia organiczna. Procesy życiowe występujące w materii biotycznej sygnalizowane są światłem. Światło to życie. Metafizyczna kategoria światła, interpretowanego w symbolice biblijnej, zyskuje poparcie w bioelektronice. Bioelektroniczna kategoria światła utożsamia się z rozumieniem symbolicznym światła jako życia.

Epicykle wszechświata

W procesie wieloetapowej ewolucji wszechświata Sedlak przypisuje twórczą rolę światłu. Każdy z etapów rozpościera się w zawrotnych wymiarach nieskończonej czasoprzestrzeni. W procesie ewolucji wyróżnić można trzy kolejne fazy: geosferę, biosferę i noosferę. Geosfera to faza kształtowania wszechświata, transformacja związków nieorganicznych. Poprzedza ona „punkt krytyczny” pojawienia się życia. Biosfera ukazuje dynamikę procesów materii organicznej uzyskaną dzięki wprężeniu światła. Powstanie życia, określane jako „punkt krytyczny”, determinuje nowe możliwości materialnego tworzywa. „Rozpościera się orgia życia biologicznego, granicząca niekiedy z fantazją form, przystosowań do niepomyślnych warunków.”⁵⁴ Drugim punktem krytycznym jest wytworzenie w procesie ewolucji nowej jakości, którą stanowi świadomość refleksyjna. „Świadomość nie jest dopiero końcowym wynikiem ewolucji na szczeblu człowieka, ale czynnikiem rozwijającym człowieka. Ta autokataliza ewolucji jest możliwa tylko przy warunku, że świadomość ma cechy energii. Pole świadomości równałoby się polu życia. Na pewnym etapie rozwoju pojawił się dopiero kierunek refleksyjny jako wybrany ślad znaczący się na polu świadomości. Świadomość wchodziłaby tym samym w zakres dynamiki życia, co dla hominizacji wydaje się zupełnie zrozumiałe.”⁵⁵ Świadomość rozpatrywana energetycznie jest falą elektromagnetyczną, podobnie jak życie (w myśl założeń elektromagnetycznej teorii życia). Dlatego świadomości nie należy wyprowadzać z jakiegoś etapu ewolucji, świadomość musi być wyprowadzana z samej natury życia. Świadomość i życie mieszczą się w jednym punkcie krytycznym — powstania życia.

W ujęciu kwantowym życie i świadomość mają jednorodną elektromagnetyczną naturę, w wymiarze kwantowym nie można ich rozróżnić, gdyż

⁵³ Ibidem, s. 241; por. W. Sedlak: *Życie jest światłem. Bioelektronika i możliwości nowej antropologii*. „Studia Filozoficzne” 1978, nr 10, s. 91—101.

⁵⁴ Ibidem, s. 58.

⁵⁵ Ibidem, s. 98

świadomość rozumiana jest jako zdolność materii ożywionej do odbierania informacji. Dla Sedlaka świadomość jest nieodróżnialna od życia. Jeżeliby traktować ją jako odbiór informacji, stanowiłaby cechę materii ożywionej. „Ewolucja prowadzi w końcu do wytworzenia struktur anatomicznych takich, jak system nerwowy o zróżnicowanej korze mózgowej na poziomie hominidów. Ten poziom ewolucyjny warunkował już świadomość refleksyjną. Byłoby to równoznaczne z odkryciem podmiotowości ludzkiej.”⁵⁶

Noosfera obrazuje rozwój świadomości refleksyjnej, w której dochodzi do ujawnienia procesów hominizacji i socjalizacji. Charakterystyczny dla tej fazy jest pogłębiający się proces koncentracji świadomości.

Człowiek — według Sedlaka — jest bytem nie dokończonym. Oznacza to, iż jego ewolucja trwa. W zamierzczłej przeszłości człowiek odkrywając swoją świadomość, przekroczył sferę zwierzęcości, uzyskując nowy jakościowo obraz własnego człowieczeństwa. Wraz z aktem odkrycia świadomości postępuje proces hominizacji polegający na podjęciu przez człowieka zadania rozjaśniania świata. Poznanie praw rządzących wszechświatem, rozwój nauki i kultury stają się dążeniem człowieka do wypracowania naukowego obrazu świata. Wzrost świadomości przynależności do wszechświata i dążenie ku dobru wyznaczają kierunek, w którym zdąża ludzkość. Ewolucja człowieka jest procesem nie zakończonym, człowiek stale doskonali się wewnątrznie, rozwija. „Przez człowieka przechodzi ós wszechświata, jest jej niewyobrażalnie małą, ale ważną, bo świadomą częścią. Staje się dźwigarem wszechświata.”⁵⁷ Pierwsza faza określana jest jako biologiczna, druga faza — intelektualna, zwana również noosferą, charakteryzować się będzie wydobyciem energii z fazy biologicznej i intelektualnej, zdaniem filozofa — Bóg zdynamizuje zarówno *bios*, jak i *psyche*.

Historię ewolucyjną wszechświata określają epicykle, analogiczne do określonych faz, człowiek staje się uczestnikiem olbrzymiego epicyklu, zwanego życiem. Należy przypomnieć, iż rozpatrujemy pewien proces w przyrodzie, który możemy określić jako kosmogenezę. Wszelkie wyróżnienia stanowią tylko fazy czy też epicykle jednego procesu ewolucyjnego. Przybiera on szczególną postać w biogenezie, jego rozwinięciem jest antropogeneza, w której umieszczamy noosferę, zamknięciem zaś będzie przejście do Theosfery, w której nastąpi spełnienie ewangeliczne. Zdaniem Sedlaka w sferze tej nastąpi przybliżenie transcendencji i zdynamizowanie ducha i materii. „Nieskończonym finałem Boskiej fazy jest eschatologia.”⁵⁸

⁵⁶ Problemy dotyczące definicji świadomości rozstrzyga J. Kalisz w *Miejsce ewolucji człowieka w bioelektronicznej wizji życia*. W: „Roczniki Filozoficzne KUL”. T. 30, z. 3. Lublin 1982; cytata — s. 70.

⁵⁷ K. Dymel: *Tako rzecze Sedlak...*, s. 34.

⁵⁸ W. Sedlak: *Technologia Ewangelii...*, s. 59 oraz 104—105.

Rozpatrując Sedlakowską wizję bioelektronicznego świata, szukającą uzasadnienia w naukach przyrodniczych i współczesnych koncepcjach fizykalnych, wspierającą się logiką rozumowania i zasadami uogólniania zdobytej rzetelnej wiedzy naukowej, mielibyśmy prawo spojrzeć na tę wizję świata jak na prawdopodobną hipotezę naukową. Sam twórca podkreśla z pełną mocą, iż bioelektroniki w żadnym wypadku nie należy rozpatrywać jako koncepcji filozoficznej, lecz należy ją umieszczać w klasie biologicznej, gdyż została wyprowadzona z nauk biologicznych i wsparta elementami teorii fizykalnych. Z tego względu przed bioelektroniką pozostawia się otwartą drogę uzasadnień naukowych.

Bioelektronika jako „nowa nauka” ukazuje nową perspektywę poznawczą dla nauk przyrodniczych, które pragną wypracować nowy model poznawczy wszechświata w ramach teorii ewolucyjnej. Model ten musi uwzględnić możliwości poznawcze obserwatora, jak również rozpatrywać pewne zależności wynikające z przynależności do świata, który jest przedmiotem poznania. Bioelektronika ukazuje pierwotną jedność człowieka ze światem, jeśli uwzględnimy bioelektroniczną naturę procesów zachodzących w świecie. Założenia te pozwalają na skonstruowanie antropologii bioelektronicznej. W ramach rozważań antropologicznych musi — zdaniem Sedlaka — paść odpowiedź na odwieczne nurtujące ją problemy. Dotyczą one konstytucji bytu ludzkiego obdarzonego świadomością i wolnością, złożoności natury ludzkiej, istnienia bytu ludzkiego we wszechświecie. Antropologia kwantowa jako filozoficzna koncepcja człowieka zwróci się ku uwzględnieniu jego skwantowanych podstaw zarówno po stronie organizmalnej, jak i świadomościowej, określi w ramach bioelektroniki jednorodność procesów świadomościowych i organizmalnych z całą ich złożonością. W rozważaniach antropologicznych Sedlak uświadamia sobie trudność utrzymania założonego rygoryzmu dotyczącego rozstrzygania problemów w ramach antropologii przyrodniczej, tym samym wkracza na teren rozważań właściwych antropologii filozoficznej. Przekroczenie wcześniej założonych rygorystycznych ograniczeń rozważań w obrębie antropologii przyrodniczej przyczynia się do ukazania głębi analiz bytu ludzkiego i wieloaspektowego ujęcia problemów występujących w jego propozycji antropologicznej. Niemniej jednak proces ten jest interesujący z innego względu, ukazuje możliwość rezygnacji z wcześniejszych założeń oraz gotowość do wieloaspektowego podjęcia istotnego problemu, który wydaje się niemożliwy do rozwiązania w nakreślonych wcześniej ramach. W bioelektronicznej antropologii Sedlaka, pretendującej do naukowego obrazu człowieka, wyczuwa się niepełność obrazu bytu ludzkiego. Już same określenia bytu ludzkiego zapowiadają pewną otwartość i ukazują możliwość dogłębnego dookreślenia tego bytu. Ilustracją tej tezy są określenia wskazujące na otwartość bytu, jego niedokończoność, dynamiczność, ciągłą indywidualną kreację, skierowanie ku czemuś. Można przypuszczać, iż określenia dynamicz-

ności bytu otwierają przed nim pewną perspektywę, której nie można wypełnić w ramach bioelektronicznych jego rozpatrywań. Wydaje się, iż sam Sedlak odczuwał swoisty niedosyt niepełności tego bytu, spostrzegł jedyną możliwą perspektywę ukazania prawdziwego celu ludzkiej egzystencji, wypełniającego pustkę bioelektronicznego istnienia. Perspektywą tą okazuje się metafizyka.

Dopiero dzięki metafizyce dostrzegamy pełnię wszechświata i dzięki niej możemy odkryć pełnię bytu ludzkiego. Metafizyka wyznaczająca ostateczny cel człowieka, odkrywa i ukazuje głębię aspektu nieśmiertelności. Wskazuje na ostateczne Dobro, w którego stronę kieruje się zindywidualizowany byt, a także wszechświat.

Metafizyczna refleksja inspirowana bioelektroniką zdąża w kierunku wskazania drogi poszukiwań, którą może wybrać współczesny człowiek uznający priorytet wiary w rozum i racjonalność świata, gdyż wiara w rozum leży u podstaw prawie każdej działalności człowieka. Refleksja metafizyczna w ostateczności nadaje głębszy wymiar ludzkiej egzystencji i światu, odkrywa wymiar Sensu, jak również głęboką wartość istnienia ludzkiego i świata. Dopiero metafizyka wskazuje prawdziwą drogę i odkrywa całkowitą prawdę o wszechświecie i człowieku: zarówno człowiek, jak i cały wszechświat są skierowane ku Bogu

Zbieżność epicykli w człowieku

W ramach antropologii przyrodniczej, wspieranej teorią ewolucyjną, Sedlak przedstawia proces konstytucji bytu ludzkiego. Wyodrębnia punkty krytyczne, konstytutywne dla wyłonienia się człowieka ze świata zwierzęcego. Odkrycie świadomości i własnej indywidualności uważa się za przełamanie przynależności do świata zwierząt. Człowiek odkrywając świadomość, odkrywa nierozwiązalny kompleks życia i śmierci jako niezbywalny przejaw istnienia, postępujący proces osvajania człowieka z negatywnością (brakiem istnienia) prowadzi do uświadomienia wartości życia. Wraz z prowadzeniem rozważań dotyczących sfery wartości następuje przejście z antropologii przyrodniczej na pole rozważań właściwych antropologii filozoficznej. Przedmiotem rozważań staje się wartość życia, czyli sfera istnienia *homo electronicus*, oraz poznawania swojej indywidualności i odrębności, określającej miejsce w świecie. Na tym etapie rozważań zauważamy, iż ewolucja człowieka jest jakby dualna. Z jednej strony, człowiek wyrasta z biosfery i nadal w jakiś sposób w niej uczestniczy z drugiej zaś — staje się istotą świadomą swojej drogi ewolucyjnego rozwoju, tworzy świadomie noosferę. Świadomość własnej indywidualności i wyróżnione miejsce, które zajmuje w hierarchicznym układzie bytów, pozwalają przewidzieć, iż zostanie uznany w dalszych roz-

ważaniach za „osobliwy punkt wszechświata”⁵⁹. Osobliwe relacje człowiek — Bóg stają się obiektem dociekań w ramach rozważań przynależnych antropologii teologicznej. Sedlak ukazując specjalne wyróżnienie bytu ludzkiego w świecie, staje się rzecznikiem antropocentryzmu⁶⁰ służącego wyeksponowaniu etapu Theosfery.

Centralne miejsce przypisane człowiekowi w procesie ewolucji wszechświata poparte zostaje wieloaspektowymi rozważaniami nad teorią ewolucji zarówno w obrębie bioelektroniki, jak i antropologii. Z bioelektronicznych analiz Sedlaka, poszukujących uzasadnienia tezy wymuszanych procesów w materii, wypływa wniosek, że cały proces ewolucji nakierowany był na wyłonienie człowieka. Sedlak zauważa, iż człowiek jako gatunek uczestniczy w procesie ewolucji, wręcz możemy mówić o indywidualnym ludzkim epicyklu, który zawiera się w wielkim epicyklu wszechświata. Uzasadniając proces ewolucji w epicyklu właściwym człowiekowi, Sedlak zwraca się ku teorii emergentyzmu, stąd proces hominizacji postrzega jako dynamiczny i otwarty: w wyniku tego procesu człowiek jawi się jako byt nie dokończony, znajdujący siebie w trakcie „stawania się”, również dynamiczny i otwarty.

Antropologia przyrodnicza rozpatruje człowieka jako element procesu ewolucyjnego przyrody, antropologia filozoficzna zarysowuje koncepcję dynamizacji i otwartości bytu ludzkiego, charakterystykę tę zawiera również antropologia teologiczna. Przejście od antropologii przyrodniczej i filozoficznej do rozpatrywania człowieka w modelu antropologii teologicznej sygnalizują pewne modyfikacje pojęciowe i znaczeniowe odnoszące się do terminów wypracowanych w ramach bioelektroniki i zarysowanych na podłożu antropologii przyrodniczej oraz filozoficznej. Sedlak otwarcie mówi już o antropologii światła, eksponuje świetlistą naturę człowieka i świata, nader często napotykamy odwołania do symboliki światła w Biblii. Zmienia się również zasadnicze pojęcie procesu ewolucyjnego, który schodzi do pierwotnego poziomu już ugruntowanej płaszczyzny rozumienia dynamiki rozwoju człowieka. Samo pojęcie procesu ewolucyjnego zastępuje terminem „proces ewangeliczny”. Wymienione aspekty wskazują na zmianę zakresu badań antropologicznych, na zamiar wyeksponowania pierwiastka duchowego. Antropologia światła stanowi konsekwencję zarysowanej w ramach bioelektroniki teorii człowieka, opierającej się na tezie, iż zarówno życie, jak i świadomość mają elektromagnetyczną naturę. W wymiarze teologicznym istotne podłoże bioelektroniki służy wyeksponowaniu i przybliżeniu duchowej natury czło-

⁵⁹ Ibidem, s. 48.

⁶⁰ Analizę antropocentryzmu teocentrycznego w koncepcji emergentystycznego ewolucjonizmu deifikacyjnego Teilharda de Chardina przedstawia Tadeusz Płużański: *Teilhard de Chardin*. Warszawa 1988, s. 139—143. Zaobserwować można — pomimo zasadniczych różnic dotyczących punktów wyjścia obu koncepcji, jak również sposobu prezentacji — pewną zbieżność wniosków wynikającą ze wspólnego odniesienia do emergentyzmu.

wieka. „Antropologia światła wydaje się usprawiedliwiona, tym samym wyrażenia »życie jest światłem«, »świadomość jest światłem« są całkowicie poprawne.”⁶¹

Sedlak czyni odwołania do symboliki biblijnej, w której kategoria światła sprowadzona zostaje do kategorii życia. Biblijne światło symbolizuje życie jako dar Boży. Życie — według Sedlaka — ma cechy elektromagnetyczne, światło staje się nieodłącznym sygnałem procesów życiowych w masie biotycznej, stąd teza, iż życie jest światłem. Źródłem życia, a więc źródłem światłości, jest Bóg. „W Tobie jest źródło życia i w Twojej światłości oglądamy światło.”⁶² Odkryciu własnej świadomości i indywidualności bytowej towarzyszył proces wewnętrznego odkrywania wszystkich konstytutywnych dla tego bytu płaszczyzn istnienia. Człowiek odkrywając aspekty istnienia, odkrywa negatywność swojego bytu (możliwość nieistnienia) oswaja się z nią. Odkrywa „ciemną” stronę życia — śmierć.

Bioelektronika wskazuje, iż przebieg procesów życiowych w materii biotycznej umożliwia „kwantowy szew życia”. Jeżeli wszelkie stany umożliwiające sprzężenie procesów chemicznych i kwantowych, w których światło odgrywa stymulującą rolę, zostaną zablokowane, dochodzi do „rozdarcia łączy życia”, możemy mówić o kwantowej śmierci. Człowiek „jest biologiczną jednostką noszącą potencjalnie śmierć w sobie”⁶³. Procesowi „rozdarcia kwantowych łączy życia” towarzyszy emisja światła. Człowiek staje się świadomym uczestnikiem aktu umierania indywidualnego bytu, jednak uczestniczy on niejako w końcowej fazie tego procesu, uchwytuje sam efekt końcowy rozłączenia „kwantowego szwu życia”. „Kwantowe życie i śmierć kwantową widzi bezpośrednio jedynie Pan Bóg. Ostatnie kwanty wyemitowanego światła zabiera Bóg.”⁶⁴ Światło życia, dane człowiekowi przez Boga, wraca do pierwotnego źródła. Światło życia jest przedstawieniem symbolicznym duchowości człowieka. „To ja, moje byłe życie pozostawia świetlistą smugę, którą Bóg identyfikuje jako moją duszę. Z przeznaczenia Bożego jestem twórcą i przetwórcą światła i zmierzam przez całe życie do Wiekuistej Światłości.”⁶⁵ Śmierć indywiduum, rozumiana w bioelektronicznej opcji jako „krzyk kwantowy”, w myśli chrześcijańskiej nie jest ostatecznym unicestwieniem, ponieważ życie jest wieczne. Człowiek jako złożenie *bios* i *psyche* staje się uczestnikiem nieśmiertelności. Aspekt nieśmiertelności człowieka Sedlak stara się ugruntować dzięki bioelektronicznej perspektywie, przywołując tezę o niezniszczalności materii. „Materia związków organicznych ciała człowieka ma

⁶¹ W. Sedlak: *Technologia Ewangelii...*, s. 204.

⁶² Ibidem, s. 205 (psalm 36. 10).

⁶³ Ibidem, s. 236

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem, s. 237.

w sobie potencjalną niezniszczalność.”⁶⁶ Człowiek na płaszczyźnie metafizycznej uznając swoją nieśmiertelność, odnosi ją do transcendentnego Absolutu, uważa za dar Światłości. Odkrywa również, iż światłość rodzi się w nim samym; aktem jej narodzin jest odkrycie przeznaczenia i celu egzystencji. Odkrycie światłości w indywidualnym bycie zawiera w jakiś sposób odkrywanie Bytu, Prawdziwej Światłości, która może być poznana dzięki światłu wewnętrznemu. Człowiek jako byt materialno-duchowy spostrzega siebie jako byt, w którym zbiegają się dwie nieskończoności: nieskończoność materii i nieskończoność Boga. Odkrycie duchowości przez człowieka rodzi wielką ambicję i pragnienie dążenia do partycypacji w nieskończoności Boskiej. „Partycypacja nie jest stanem, jest dążeniem, które mogłoby pozostać nigdy nie zaspokojone, choć tkwi w samym sercu stworzenia — jego nieusuwalnym śladem jest, obecna nawet w najgwałtowniejszych negacjach i buntach, afirmacja bytu i dobra.”⁶⁷

Idea uczestnictwa, partycypacji człowieka w nieskończoności Bożej ukazuje perspektywę ujmowania człowieka jako bytu dynamicznego, będącego „w drodze” prowadzącej do zrozumienia celu swojej egzystencji, do indywidualnego dążenia do Dobra. Człowiek odkrywa dysproporcję i niewspółmierność swojego bytu wobec Boga, ale rozum ukazując nam prawdę Dobra Doskonałego, utwierdza w przekonaniu, iż poznanie Prawdy, Dobra i Światła stanowi jedyny cel, do którego należy dążyć. Jedynym uczuciem przewyższającym niewspółmierność porządków jest miłość w Chrystusie jako nakaz ewangeliczny i cel. Miłość to siła łącząca człowieka z Bogiem i dostarczająca człowiekowi pewności, iż jest bytem mającym udział w Boskiej miłości. „Muszę więc być z tą nieskończonością zespolony w całości natury, akcji, możliwości. Stwierdzam niezwykłą jedność siebie z Bogiem, wszechświatem, wszechzyciem i wszechświadomością.”⁶⁸ Życie człowieka jest ciągłą walką, w której dokonuje wyboru sposobu egzystencji. Czy jest to egzystencja skierowana ku Bogu czy też egzystencja przeciwko Bogu? Wolność jako konstytutywna cecha człowieka prowadzi do oceny wartości dokonywanych wyborów, te nigdy nie są relatywne, mają absolutną wartość, ponieważ wyznaczają nasze ostateczne przeznaczenie. Sedlak stara się akcentować autonomię jednostki, jej indywidualne możliwości i indywidualną drogę do Boga, ale też obarcza odpowiedzialnością za dokonywane wybory. Człowiekowi pozostaje jedyna droga — droga wiary, dzięki której jednoczy się ze wspólnotą społeczeństwa Bożego i podejmuje „proces rozjaśniania świata” jako proces dążący w kierunku Dobra. Siłą kierującą procesem hominizacji jest Bóg.

⁶⁶ Ibidem, s. 241.

⁶⁷ M. Blondel: *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*. Tłum. J. Fenrychowa. Postowie K. Tarnowski. Kraków 1994, s. 317.

⁶⁸ W. Sedlak: *Technologia Ewangelii...*, s. 33, lub „Ja wiem, że jestem nieskończonością, która pragnie jednego — zagubić się w Nieskończoności.” (s. 49).

Proces ewangeliczny odkrywa przed człowiekiem wartość prawdziwej miłości, miłości do drugiego człowieka, do świata i do Boga. Człowiek jest bytem, w którym zbiegają się epicykle wszechświata, całej ludzkości (czyli epicykl człowieka ewangelicznego) i trzeci epicykl — epicykl zbawienia.

W ramach antropologii teologicznej cały wysiłek uzasadnień Sedlaka zmierza do ukazania współczesnemu człowiekowi sensu i wartości Ewangelii. Sedlak wszakże nie rezygnuje z próby ukazania własnej interpretacji, za pomocą której stara się ukazać nową płaszczyznę interpretacyjną problemów teologicznych. W *Technologii Ewangelii* uprawia swoistą hermeneutykę wspieraną indywidualnym doświadczeniem świata i człowieka, popartą bioelektroniczną wizją świata. Wyraźny staje się motyw *Technologii Ewangelii*, w której autor wskazuje nową możliwość interpretacji tekstów biblijnych w celu ukazania wartości stanowiących osnowę myśli chrześcijańskiej. Podkreśla możliwość recepcji wartości świata chrześcijańskiego przez współczesnego człowieka, zdominowanego wartościami naukowymi i zafascynowanego naukowym obrazem świata. Podkreśla, iż jego indywidualne przemyślenia doprowadzają go do odkrycia prawdziwego sensu i celu egzystencji jednostki i zbiorowości. Nie przekonuje, iż jego refleksja jest jedynie słuszna i prawdziwa, wręcz przeciwnie, uważa, że każdy człowiek prawdę o swoim istnieniu w świecie, o Bogu odkrywa w samotności i w sobie właściwy sposób. Indywidualnej drogi człowieka do samookreślenia nie poddaje żadnej ocenie, gdyż chodzi tu o coś więcej: o uzasadnienie własnej egzystencji i zrozumienie sensu indywidualnej kreacji, projektowania własnej egzystencji, które muszą zawierać świadomość własnego przeznaczenia. Uznając człowieka za byt „nie dokończony, ledwo zarysowany”, Sedlak kreśli perspektywę przyszłości, którą człowiek musi świadomie i odpowiedzialnie wykreować. Prawda ewangeliczna ma wspomóc te poczynania. Poszanowanie świata i uznanie w nim swoistej wartości doprowadzić winny do rozumnego działania człowieka we własnym środowisku.

Analizy bytu ludzkiego prowadzące do uznania wartości indywidualnej jednostki, jej wolności, uwzględnienie wartości życia wydają się przebiegać w duchu personalistycznym. Pomimo krytycznego stanowiska wobec filozofii Sedlak, rozwijając aspekty antropologiczne w ramach koncepcji „nowej nauki bioelektroniki”, ukazuje swoje oblicze filozoficzne i teologiczne. Sprzeciw wobec filozofii rodzi pewne trudności interpretacyjne, gdyż dokonując analiz filozoficznych bądź teologicznych, programowo unika jakiegokolwiek identyfikacji z kierunkiem funkcjonującym w obszarze wiedzy filozoficznej. Być może, chce w ten sposób zaznaczyć niesprowadzalność własnych rozważań do obecnego nurtu i uniknąć próby konfrontacji z tym obszarem dociekań. Próbę interpretacji poglądów antropologicznych Sedlaka można dopełnić próbą identyfikacji z koncepcjami zarysowanymi w nurcie współczesnej filozofii. Z pewnością sensowne byłoby wskazanie akcentów tomistycznych oraz per-

sonalistycznych, a także podjęcie interpretacji myśli Sedlaka w duchu teilhardyzmu. Szczególnie uzasadnione wydaje się podjęcie problemu ukazującego obecność teorii emergentyzmu jako wspólnej płaszczyzny umożliwiającej wyjaśnienie procesu ewolucyjnego wszechświata. Interesujące byłoby rozważenie problemu immanencji i transcendencji Boga w obu koncepcjach. W rozważaniach Sedlaka utrzymana zostaje transcendencja Boga, wewnętrzne światło staje się przejawem obecności Boga w człowieku i świecie.

Elżbieta Strużik

WŁODZIMIERZ SEDLAK'S BIOELECTRONIC METAPHYSICS OF LIGHT

Summary

The present paper is an attempt at drafting the main metaphysical problems in the thought of professor Włodzimierz Sedlak. The basis which makes it possible to undertake metaphysical considerations is the bioelectronic vision of natural reality suggested by him. Reflections on Włodzimierz Sedlak's philosophy, or theology, are not very frequent. The main reason for this might be looked for in different, often extreme, evaluations of his bioelectronic vision of the world. Sedlak's metaphysical considerations are characterised by the tendency to bring together different areas of human creative thought with the idea of the integration of contemporary human knowledge, of philosophical reflection and of religious considerations characterising Christian theology. It seems that the idea of integration of these three areas also characterises the philosophical conceptions created in the new scientific reality which determines the technological development of the twentieth century. It finds its expression in numerous contemporary philosophical conceptions such as the A. N. Whitehead's process philosophy or the vision of the world proposed by Teilhard de Chardin. Włodzimierz Sedlak's considerations are fully autonomous as they grow out from the bioelectronic formulations constructed in order to explain the broadly understood natural reality. The Heuristic conclusions emerging from bioelectronics allow for the construction of anthropology described, due to its dynamic character, as quantum anthropology. Bioelectronics postulates introduction of new models of investigating life and declares the insufficiency of the existent chemical model of its exploration. It postulates to consider the biotic matter in its energy aspect. According to its assumptions life has three united energetic faces: chemical, electronic and electromechanical. What is finally relevant are electrons, photons and phonons. Bioelectronics proposes the description of life in chemical (as in biology), electronic, molecular and bioplasmic ways. The conclusion emerging from the electromagnetic theory of life is that life is expressed with light. This thesis is the basis for its consideration on metaphysical grounds which recognises the relevance of the category of light understood immanently. The philosophical and metaphysical traditions from the very beginning pointed to the relevance of this category though — as Sedlak suggests — those were only pure intuitions which accompanied humanity. In the metaphysical perspective the problem of the existence of universe, man and God is addressed. The understanding of the particular elements can serve as a key which enables the discovery of the sense of the world and man, which can help us discover its sense and value.

Элжбета Струзик

БИОЭЛЕКТРОНИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА СВЕА ВЛОДЗИМЕЖА СЕДЛЯКА

Резюме

Представленная статья составляет попытку метафизической проблематики, появляющейся в рассуждениях Влодзимежа Седляка. Фундаментом, делающим возможным предпринимать метафизические рассуждения является предложенная ими биоэлектроническое видение действительности. Рассуждения над философией или же теологией Влодзимежа Седляка не становится предмета частых анализ. Главной причину, может быть, надо искать в разных, часто крайних оценках, сопутствующих предложенному ним биоэлектроническому видению мира. Метафизические рассуждения Влодзимежа Седляка обозначаются тенденцией к сближению друг к другу разных областей творческой мысли человека. Освещает её идея интеграции знания, характерной для науки настоящего века, философской рефлексии, как и рассуждений религиозной природы, характерной для христианской теологии.

Кажется, что идея интеграции этих трёх областей является характерной для философских тенденции, создаваемых в новой научной действительности, обуславливающей технический прогресс XX века. Идея эта находит выражение в разных современных философских концепциях, пример может становить философия процесса А. Н. Вайтхида или видение мира, предложенное Тайлардом де Шардин. Рассуждения Влодзимежа Седляка имеют полностью автономный характер, потому что вытекают из тезисов биоэлектроники, сконструированной с целью объяснить широко понимаемой действительности природы. Геурыйстические выводы, вытекающие из биоэлектроники позволяют конструировать натропологию — определяемую как кватова — имеющую — динамический характер.

Биоэлектроника постилирует введение новых моделей исследования жизни, констатируя недостаточность прежней химической модели зондажа жизни. Она постилирует рассматривать биотическую материю в энергетическом аспекте. Согласно предпосылкам биоэлектроники жизнь имеет три сопряжённых энергетических облика: химический, электронический и электромеханический. В окончательном счёте важны являются электроны, фотоны и фононы. Биоэлектроника исходит из попытки описаты жизнь химическим, (известным фиологу), электроническим, молекулярным (волнистым), а также биооплазматическим способом. Вывод вытекающий из электромагнетической теории жизни является таким, что жизнь выражается светом. Этот тезис становится основой для рассуждений над ней на почве метафизики, которая признаёт важность категории света, понимаемой имманентно. Философская и метафизическая традиция сначала своей истории указывала важность этой категории, хотя — как внушает Седляк — были то только чистые интуиции, которые сопутствовали человечеству.

В метафизической перспективе была предпринята проблема существования Вселенной, человека и Бога, понимание отдельных элементов может послужить как ключ, делающий возможным открыть смысл существования Вселенной и человека, может служить открытию смысла и ценности.