

Maria Rogińska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

## **CZY NAUKA ZAGRAŻA WIERZE? BIOGRAFICZNE UWARUNKOWANIA WIARY UKRAIŃSKICH PRZYRODNIKÓW**

Badania środowiska akademickiego prowadzone w różnych krajach nieodmiennie pokazują niższy stopień religijności uczonych w stosunku do ogółu społeczeństwa. Powstające głównie w socjologii amerykańskiej próby interpretacji tego zjawiska ujawniają jego złożony charakter. Odsyłają badacza do problematyki zarówno poznawczej (zgodność nauki i religii), jak i społecznej (czynniki społeczno-biograficzne). Artykuł podejmuje ten temat na przykładzie kraju, który nie był wcześniej pod tym względem badany – Ukrainy. Ma na celu ustalenie, czy zajmowanie się nauką ma związek z obniżeniem poziomu religijności ukraińskich naukowców-przyrodników. Rekonstruuje także dynamikę religijną w biografiami uczonych na tle burzliwych dziejów radzieckiej i postradzieckiej Ukrainy. Na podstawie analizy 50 wywiadów pogłębianych z fizykami i biologami zatrudnionymi w instytutach badawczych Narodowej Akademii Nauk Ukrainy autorka dochodzi do wniosku, że nauka nie tylko nie wpływa negatywnie, lecz przeciwnie, sprzyja powstaniu światopoglądów religijnych w tej grupie badawczej. Pokazuje ponadto silny związek religijnych trajektorii uczonych ze zmianami społeczno-politycznymi w kraju przełomu lat osiemdziesiątych XX wieku.

Główne pojęcia: fizycy; biolodzy; światopogląd religijny; Ukraina; wywiady pogłębiane.

Co najmniej od oświecenia istnieje przekonanie, że postęp naukowy przyczynia się do zeświecczenia społeczeństw europejskich i że w końcu nauka zastąpi religię<sup>1</sup>. Badania wiary uczonych zdają się potwierdzać tezę o sekularyzacyjnym wpływie nauki na światopogląd religijny: uczeni, zarówno w Polsce, jak

---

Instytut Filozofii i Socjologii, e-mail: mariaroginska@gmail.com

<sup>1</sup> Zachodnioeuropejscy filozofowie XVIII wieku, tacy jak np. David Hume, sądzili, że religia jest przejawem prymitywnego myślenia, które obumrze wraz z postępem wiedzy. Oświeceniowa krytyka religii z pozycji naturalistycznych została rozwinięta w historiozoficznej wizji dziewiętnastowiecznych pozytywistów i ewolucjonistów, takich jak Comte, Spencer, Tylor czy Frazer, przekonanych o ewolucji ludzkości od etapu religijnego, ku wyższej fazie naukowej. W XIX wieku powstały klasyczne dzieła reprezentantów tzw. narracji wojny nauki i religii (Andrew White, John Draper). Wizja stopniowego wyparcia religijnego wyjaśnienia świata albo przynajmniej zasadniczej jego transformacji pod wpływem nauki bliska jest również ojcom-założycielom socjologii religii, takim jak Max Weber czy Emile Durkheim. W podobny sposób myśli nadal wielu badaczy społecznych (zob. o tym Iannaccone, Stark i Finke 1998).

i na Zachodzie, są mniej religijni niż ogół społeczeństwa. Fundamentalne pytanie dotyczy jednak rzeczywistych przyczyn tego zjawiska, a dokładniej umiejscowienia „filtru” przyczyniającego się do areligijnej selekcji środowiska akademickiego. Czy uczeni pochodzą z mniej religijnych rodzin? Czy utrata wiary dokonuje się w okresie edukacji, a więc podczas pierwszego kontaktu z nauką? Czy to faktycznie nauka – uprawiana przez dojrzałego już badacza i pojęta jako instytucja społeczna, zasób wiedzy oraz metodologia – jest odpowiedzialna za zeświecczenie środowiska naukowego? Potwierdzenie tej ostatniej hipotezy mogłoby być jednym z argumentów na korzyść sekularyzującego oddziaływania nauki także w szerszej perspektywie społecznej i cywilizacyjnej. Taki wniosek jednak stawiałby nas przed innym fundamentalnym pytaniem: czy tego rodzaju wpływ jest czymś wspólnym dla ludzkich kultur, czy też aktywizuje się tylko w kulturach zachodnich – w tym specyficznym układzie, który powstał jako owoc rozwoju historycznego, gospodarczego, filozoficznego i w niemałym stopniu religijnego? Czy jest on odmienny dla poszczególnych religii (por. Merton 1938)?

W świetle takich pytań interesujące jest zbadanie wiary uczonych o innym, niż zachodnioeuropejski, rodowodzie. Wybrałam w tym celu Ukrainę, kraj bliiski, ale i wystarczająco odmienny. Jest to państwo europejskie, ale ze wschodniej części kontynentu, chrześcijańskie, ale o tradycji wschodniej (mniej ufnej wobec racjonalizmu i rozumu, szczególnie tam, gdzie zachowuje się wpływy rosyjskie, por. Rogińska 2017), kraj oswojony z tematem ateizmu na inny sposób niż społeczeństwa zachodnie. Ateizm radziecki, jeśli miał nawet korzenie zachodnie, przybrał formy lokalne i, rozwinięty zgodnie z marksizmem-leninizmem, został doprowadzony do ostatecznych konsekwencji poprzez bezprecedensowy, długotrwały terror ideologii państwowej. Jako kraj postateistyczny, który dziś odżegnuje się od radzieckiej przeszłości (por. *Pro zasudżennia komunistycznogo...* 2015), Ukraina umożliwia przyjrzenie się metamorfozom, jakie zachodzą w interesującym nas obszarze wraz z radykalną zmianą kontekstu społecznego.

Dalsza analiza oparta jest na 50 wywiadach pogłębionych przeprowadzonych w roku 2015 z fizykami i biologami zatrudnionymi w instytutach badawczych Narodowej Akademii Nauk Ukrainy. Jest częścią szerszego badania porównawczego Polski i Ukrainy, jednak do symetrycznych wywiadów z polskimi uczonymi będą się odwoływać w tym tekście tylko okazjonalnie<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Projekt „Przyrodnicy o nadprzyrodzonym. Studium porównawcze Polski i Ukrainy”, termin: 2013–2015, kierownik i wykonawca: Maria Rogińska.

## Spoleczność naukowców w badaniach międzynarodowych

Warto poświęcić nieco uwagi przeglądowi, z konieczności bardzo powierzchownemu, istniejącej wiedzy na temat wiary naukowców. Badania, prawie wyłącznie ilościowe, wskazują na znaczącą różnicę ich religijności w stosunku do ogółu społeczeństwa. Naukowcy są mniej religijni we Francji (Abel i in. 2016; Ecklund i in. 2016), w Stanach Zjednoczonych, Włoszech oraz Wielkiej Brytanii, a także, według najnowszych danych, w Hongkongu, Indiach, na Tajwanie i w Turcji (Ecklund i in. 2016; por.: Beit-Hallahmi 2015a) oraz w Polsce (Libszowska-Żółtkowska 2000).

Ogromna większość badań została przeprowadzona w USA, tam też powstały najważniejsze próby eksplikatywne uzyskanych danych. Dają nam przede wszystkim obraz amerykańskiego środowiska naukowego – a więc działającego w kraju wysoce zmodernizowanym, wciąż bardzo religijnym, o pluralistycznym rynku religijnym i znaczącym wpływie protestantyzmu. Tak właśnie zlokalizowana populacja uczonych, zbadana na początku XX wieku przez Jamesa Leubę, okazała się w większości niereligijna. Niewierzących w Boga osobowego było 58% naukowców, w tym 70% wybitnych (oraz 67% i 85% w powtórzonym badaniu z 1933 roku). Leuba przepowiadał dalsze osłabienie ich wiary, tłumacząc to epistemicznym konfliktem nauki i religii. Podtrzymywał więc *de facto* tezę oświeceniową (Leuba 1916 i 1934). Edward Larson i Larry Whitham, którzy powtórzyli badanie Leuby po osiemdziesięciu latach, uzyskali analogiczny wynik: 60% populacji uczonych nie wierzyło albo wątpiło w istnienie Boga osobowego, ale 40% wciąż deklarowało wiarę. Natomiast wskaźnik niewiary wśród wybitnych naukowców wzrósł do 90% (Larson i Whitham 1998: 435). Niższe wskaźniki niewiary uzyskali w 1998 roku Rodney Stark, Laurence Iannaccone i Roger Finke, analizując dane amerykańskiego General Social Surveys z lat 1972–1990. Większość profesorów była wciąż bardzo religijna (81% deklaroowało przynależność do religii, 65% wierzyło w życie po śmierci, 64% czuło więź z Bogiem). Zarazem częściej niż inni Amerykanie profesorowie całkowicie odrzucali religię (19% i 7%) i Biblię jako słowo Boże (38% i 16%) (Iannaccone, Stark i Finke 1998: 381–382).

Obok tezy o konflikcie nauki i religii istnieje również drugie podejście, poświęcające więcej uwagi uwarunkowaniom społecznym i biograficznym. Pojawiały się więc propozycje powiązania mechanizmów odpowiadających za niższą religijność ze specyfiką dyscyplin naukowych. Według danych opracowanych przez Edwarda Lehmana i Donalda Shrivera (1968) reprezentanci nauk społecznych są mniej religijni niż przedstawiciele ścisłych. Tę różnicę próbowano wyjaśnić naukowym dystansem do religii (tamże) czy mechanizmem ustalania granic (*boundary posturing mechanism*), który mieli stosować uczeni społeczni starający się być „bardziej naukowymi” poprzez bycie mniej religijnymi

(Wuthnow 1985: 142–157). Inni badacze, idąc tropem Roberta Mertona, szukali wyznań bardziej lub mniej sprzyjających nauce. Skupiali się przy tym na ustaleniu liczby zajmujących się nauką reprezentantów poszczególnych wyznań. Wreszcie, sięgano do kolejnych etapów kariery naukowej, zaczynając od najwcześniejszego – szkoły i studiów wyższych. Niektóre takie badania świadczyły, że trop jest słuszny. I tak, Rodney Stark (1963) na dużej próbie studentów pokazał, że uczestnictwo w nabożeństwach negatywnie koreluje w tej grupie z samoidentyfikacją jako intelektualistów, a niższe wskaźniki religijności występują wśród absolwentów lepszych szkół średnich i wyższych. Uniwersyteccy studenci wykazywali się także słabszą intensywnością praktyk religijnych niż ogół populacji (Caplovitz i Sherrow 1977).

Były jednak również próby odwrócenia perspektywy: to nie nauka oddziałuje na religijność akademii, tylko naukowcy, z ich prywatnymi postawami, konstytuują grupę odniesienia narzucającą dalej relację pomiędzy osobistą religijnością i zawodem. Według Freda Thalheimera przyczyn należało szukać we wcześniejszych okresach życia uczonych (1973: 201). Jego pogląd zdają się podzielać i inni autorzy (Beit-Hallahmi 2015; Beit-Hallahmi i Argyle 1997; Ecklund i Scheitle 2007; Wuthnow 1985).

Warto przy tym zwrócić uwagę, że metodologia wspomnianych badań rodzi wiele pytań, a wyniki czasem raczej zaciemniają, niż rozjaśniają istotę problemu. Tak na przykład Leuba wąsko definiował religijność, pytając o wiarę w Boga odpowiadającego na modlitwy oraz w osobistą nieśmiertelność. Operował zatem rzeczową definicją odnoszącą się do chrześcijaństwa (Leuba 1934). Dość sceptyczni wobec metodologii Leuby, Larson i Whitham zderzyli się z obiekcjami swoich respondentów, komentujących kafeterię na marginesach ankiet (Larson i Whitham 1998: 90). Celem tych autorów było powtórzenie badań Leuby, ale dobór próby spotkał się z krytyką wobec swojej równoważności w stosunku do próby Leuby (Brown 2003). W 1998 roku Stark, Finke i Iannaccone doszli wręcz do wniosków, że wyniki wielu dotychczasowych badań powinny zostać przemyślane na nowo (Iannaccone, Stark i Finke 1998).

Ten przegląd badawczych poszukiwań i wątpliwości można by rozbudowywać. Ale nawet tak pobieżne zestawienie pozwala dostrzec, że sekularyzacja środowiska naukowego na Zachodzie jest procesem bardzo złożonym, na który wpływ ma prawdopodobnie wiele czynników, a jego mechanizmy są nadal niejasne. Tak złożone zjawiska wymagają jakościowych badań zawierających element biograficzny połączony ze szczegółową analizą światopoglądu uczonych. Badań tego rodzaju niestety wciąż mamy niedosyt.

### Kilka uwag metodologicznych

Przeprowadziłam wywiady pogłębione z 25 fizykami i 25 biologami zatrudnionymi w instytutach badawczych Narodowej Akademii Nauk Ukrainy (Instytut Biologii Molekularnej i Genetyki, Instytut Mikrobiologii i Wirusologii, Instytut Biochemii, Instytut Fizyki, Instytut Fizyki Teoretycznej, Główne Obserwatorium Astronomiczne, Instytut Badań Kosmicznych) w Kijowie. Wywiady trwały średnio około 1,5 godziny, najdłuższy 6 godzin. Próba ma charakter celowy w obrębie dwóch dyscyplin, dobrana została metodą kuli śnieżnej. Koncentrowałam się na najstarszych naukowcach jako tych, którzy przeszli wszystkie fazy kariery i mają dłuższą biografię toczącą się na tle zmian historycznych w byłym Związku Radzieckim i współczesnej Ukrainie. Jednak dla rozpoznania różnic pokoleniowych uwzględniłam także młodszych naukowców. W efekcie w grupie badawczej znalazło się 35 profesorów (wielu z nich ma również tytuł akademika) lub doktorów habilitowanych (w nomenklaturze ukraińskiej: „*доктор наук*”) bez tytułu profesorskiego, 9 doktorów („*кандидат наук*”) i 6 doktorantów. Spośród respondentów 19 urodziło się na przełomie lat trzydziestych lub w latach czterdziestych, 13 w latach pięćdziesiątych, 8 – w latach sześćdziesiątych, 4 – w latach osiemdziesiątych XX wieku. Badana grupa jest wyraźnie zmaskulinizowana, obejmując 36 mężczyzn i 14 kobiet, ze szczególną przewagą mężczyzn wśród fizyków (aż 92% w porównaniu do 52% wśród biologów).

Wybór biologii i fizyki uwarunkowany był fundamentalnym znaczeniem tych dyscyplin dla dyskusji wokół relacji nauki i religii, znaczeniem również historycznym. Obie dyscypliny zajmują się obszarami, o których mówi także religia, takimi jak pochodzenie świata i człowieka. Ponadto niektóre dane sugerują zróżnicowanie religijności ze względu na dyscyplinę, przy czym biologowie znaleźli się wśród najmniej religijnych, podczas gdy fizycy wykazują się wyższą religijnością (Leuba 1916; Larson i Witham 1997; 1998; *Politics of the professoriate* 1991). Z uwagi na niejasność mechanizmów odpowiedzialnych za te i inne zauważone w analizach ilościowych tendencje zamierzałam przyjrzeć się znaczeniu, jakie uczeni nadają wiedzy biologicznej i fizycznej w swoich narracjach dotyczących wiary.

Stwierdzenie, iż uczeni są mniej religijni niż ogół społeczeństwa, zmusza badacza do szczególnej wrażliwości przy definiowaniu religijności. Jest oczywiste, że jeśli definiować ją wąsko, jak czynił to Leuba, uzyskamy wynik niższy, niż kiedy rozstawimy sieci szeroko (por. Ecklund 2010). Tymczasem dzisiaj nie da się pominąć faktu radykalnej zmiany, która od czasów Leuby zaszła w socjologicznych refleksjach nad religią. Zmiana ta związana jest z procesami prywatyzacji, indywidualizacji i deinstytucjonalizacji, które owocują rosnącą liczbą osób deklarujących bardzo zróżnicowane formy nieinstytucjonalnej religijności.

Język tradycyjnych religii, a wraz z nim i studiów nad religią, wydaje się coraz mniej odpowiedni do opisu tych charakterystycznych dla ponowoczesności form życia religijnego. Pojawia się więc potrzeba naukowego wsłuchania się we własny zindywidualizowany język osób religijnych, by spróbować uchwycić w nim cechy typowe i społecznie znaczące.

Jedną z najbardziej wpływowych propozycji w obliczu tych wyzwań jest stosunkowo nowa socjologiczna kategoria „duchowość” (por. np. Skowronek i Pasek 2013; Mariański 2013). Nie skorzystałam z niej jednak w swoim badaniu. Pojęcie to poszerza granice dociekania do takiego stopnia, że w grupie uczonych – prowadzących intensywne życie „wewnętrzne”, intelektualne i kulturowe – staje się bezużyteczne. Zakładam więc, że religijne światopoglądy to takie, które pozytywnie rozstrzygają istnienie czynnika nadprzyrodzonego. Ten ostatni traktuję w duchu fenomenologicznym, jako coś, co w interpretacji respondenta pochodzi z wymiaru numinotycznego – „innego”, „tajemniczego” (Otto [1917] 1993), i wykracza poza naukowy stan wiedzy. Zatem również systemy skupione wyłącznie wokół porządku naturalnego mogą być zaliczone do religijnych, jeśli interpretują go w kategoriach typowych dla wiary, a nie wiedzy naukowej (jak choćby: zamysłu, planu, celowości, „ducha”, cudowności, relacji, kontaktu, modlitwy, opieki, tajemnych energii itd.).

Biorąc pod uwagę zarysowaną wyżej złożoność postawionego w tytule pytania, próbowałam uchwycić w wywiadach zarówno wymiar biograficzny<sup>3</sup>, jak i światopoglądowy (por. Pawluczuk 1972; Szyjewski 2004). Z jednej strony prosiłam więc rozmówców o przypomnienie sobie wszystkich okoliczności dotyczących tematu nadprzyrodzonego (oraz jego współwystępowania z tematyką naukową) na przestrzeni wczesnego dzieciństwa, szkoły, studiów oraz lat pracy naukowej. Z drugiej, poświęciłam wiele uwagi rekonstrukcji ich poglądów w poszczególnych egzystencjalnie istotnych kwestiach, które kształtują światopogląd, a jednocześnie mogą mieć wyjaśnienie naukowe i religijne – takich jak istnienie duszy, życie po śmierci, sens oraz cel życia i świata. Chciałam także poznać poglądy naukowców na powstanie świata i człowieka oraz niektóre inne aspekty funkcjonowania przyrody. Przygotowałam więc scenariusz, jednak dążyłam do maksymalnie swobodnej jego realizacji, próbując najpierw wyczerpać wszystko, co respondent chce powiedzieć na ten temat.

Pragnę zaznaczyć, że dążyłam do wypracowania postawy badawczej, która byłaby maksymalnie wyczulona na niuanse. Staralam się iść za własną

---

<sup>3</sup> Biografię i narrację pojmuję w duchu tych podejść, które kładą nacisk na narrację jako „pracę nad tożsamością” w określonych kontekstach kulturowych (por. Chase 2009: 28; Gubrium i Holstein 2001). Interesują mnie zatem nie tylko fakty, ale też praktyki i strategie narracyjne używane w procesie opowiadania o sobie jako naukowcu, w odniesieniu do kwestii religijnych oraz historii kraju.

interpretacją nadprzyrodzonego przez badanych, która jest nieraz bardzo subtelna zarówno w przypadku polskich, jak i ukraińskich uczonych. Konieczności zauważenia tej subtelności dowodzą reakcje uczestników ankiety, którą przeprowadziłam w kilku polskich instytutach badawczych w 2012 roku. Własnoręcznie rozdawałam krótki kwestionariusz oparty na często stosowanej w badaniach religijności kafeterii i notowałam postawy respondentów. Znacznej części z nich żadna odpowiedź nie pasowała całkowicie, inni chcieli dodać rozbudowany komentarz, kilku zrezygnowało z wypełnienia, wskazując, że „klasyfikacja” wiary jest zbyt prymitywna<sup>4</sup>.

W wywiadach zwracałam więc uwagę na „poglądy” rozmówców na problematykę nadprzyrodzonego, a nie tylko „wiarę” weń – przeczuwając, jak się okazało, słusznie, że dla części respondentów jest to kwestia wyłącznie intelektualna, a „wiara” jest terminem obcym. Świadomie nie definiowałam czynnika nadprzyrodzonego (takimi słowami jak Bóg, Absolut lub jakkolwiek inaczej), pozostawiając te określenia moim rozmówcom. Jednakże, kiedy uzyskiwałam pierwsze własne „imiona” nadprzyrodzonego, używałam ich, idąc za narracją rozmówcy. Określenia te pojawiały się zazwyczaj po pierwszym otwartym pytaniu o relacje nauki i religii – z odpowiedzi nań wynikało, jak respondent rozumie granice obu dziedzin i w którym „miejscu” chce wobec tego ulokować narrację o czynniku nadprzyrodzonym.

### **Typy światopoglądów o charakterze religijnym i niereligijnym**

Typologia światopoglądów uczonych, którą chcę dalej zaproponować, jest, jak sądzę, odpowiednia dla ukraińskiej grupy (mniej dla polskiej) i buduje się wokół skali nasilenia praktyki religijnej – od form minimalnych, słabych ku formom maksymalnym, silnym. Praktykę pojmuję jako podjęcie wysiłku w kierunku zgłębienia swojej religijności, samą zaś religijność – idąc tropem Ireny Borowik – jako treści i formy manifestowania się podstawowego przekonania, że ludzkie życie nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu, a wszechświat ma sens wykraczający poza istnienie fizyczne. Takie podejście łączy uważność wobec treści (przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przyznaczenia, czyli obszar idei) z zainteresowaniem sposobami praktycznego działania

---

<sup>4</sup> W ankiecie prosiłam, między innymi, o wskazanie, za jaką osobę uważa siebie respondent niezależnie od udziału w praktykach religijnych. Kafeteria zawierała opcje: „zdecydowanie wierząca, raczej wierząca, raczej niewierząca, zdecydowanie niewierząca, szukająca, agnostyk” oraz dawała możliwość podania innej odpowiedzi. Należy wspomnieć, że tego rodzaju wątpliwości zgłaszają nie tylko naukowcy, ale i inni respondenci badań ankietowych dotyczących religii. Wynika to po części z organiczeń metody ilościowej, ale niewątpliwie wiąże się również ze zmianami samej religijności w kulturze ponowoczesnej.

wynikającego z tych przekonań (Borowik 2010). Mówiąc o praktyce, mam na myśli takie właśnie formy praktycznych konsekwencji przekonań religijnych. Chodzi więc o rozmyślanie na tematy religijne, regularność modlitwy, intensywność czytania literatury religijnej, uczestnictwo w nabożeństwach, wreszcie przynależność do wspólnoty religijnej. Taka praktyka niekoniecznie ma wymiar instytucjonalny, wręcz przeciwnie, jest najczęściej wyraźnie sprywatyzowana. Chodzi po prostu o gotowość, by „zrobić cokolwiek”, aby utrzymać kontakt z siłą nadprzyrodzoną, którą określiłam wyżej w duchu fenomenologicznym.

Niżej zarysuję trzy typy religijne i dwa niereligijne, z istotnymi podtypami.

**I. Słaby typ (A)** charakteryzuje się niskim albo zerowym stopniem praktyki. Do tego typu można zaliczyć większość, bo 26 ukraińskich naukowców.

Należy wyróżnić w nim przede wszystkim podtyp **wiary naukowej (A-WN)**. Respondenci o takim typie religijności przekonanie o istnieniu czynnika nadprzyrodzonego opierają głównie na obserwacji naukowej, mówiąc o złożoności i harmonii świata, tajemniczości efektów kwantowych, inteligentnym działaniu komórek itd. Do tego typu należy 9 moich respondentów. Nie podejmują oni zazwyczaj żadnych wysiłków zgłębienia swojej wiary.

Drugą odmianą słabego typu jest **wiara-relacja (A-WR)**. Dla tych uczonych Bóg to bliżej nieokreślona siła opatrnościowa, obecna w ich własnym życiu i odpowiedzialna za ważne wydarzenia. Choć siła ta (nazywana „energią”, „Bogiem”, „świadomością”) interesuje się losem respondenta, on sam myśli o niej tylko z rzadka, nie podejmując regularnych prób kontaktu. Nie szuka też jej śladów w badanej przyrodzie. Religijność 5 uczonych może być opisana w ten sposób.

Kolejną odmianą pierwszego typu jest światopogląd, który nazwałabym **wiara-nadzieja (A-N)**. Charakteryzuje się on nadzieją, że „coś być może istnieje” i ma różny koloryt, od słabszego („myślę, że siła nadprzyrodzona może istnieć”) do silniejszego („na pewno coś istnieje”), wymagającego już śladowej praktyki religijnej<sup>5</sup>. Jeśli pierwsza odmiana jest charakterystyczna dla osób refleksyjnych, racjonalnych i sceptycznych, którzy myślą o nadprzyrodzonym w kontekście nauki, to druga w grupie ukraińskich uczonych jest bardziej obrzędowa, wyrażająca się okazjonalnym wstępowaniem do świątyni (najczęściej dowolnego wyznania) i słabo przemyślanym tematem nauki i religii. Tu i ówdzie napotykam w takich światopoglądach elementy synkretyczne (jak wiara w reinkarnację czy energie kosmiczne). To typ największej grupy religijnych światopoglądów (12 ze zdecydowaną przewagą odmiany refleksyjnej).

---

<sup>5</sup> Można by zaprzeczyć, że nadzieja nie jest jeszcze religijnością. Zaznaczę więc, że zaliczałam respondenta do tej kategorii, jeśli formułował swoją nadzieję jako stwierdzenie *de facto* pozytywne („to raczej możliwe”). Dodam dla porównania, że ten światopogląd plasuje się najbliżej polskiego agnostycznego uczonego, który jednak był wyraźnym typem niewierzącego. Nawet kiedy chciał, żeby „coś istniało”, tęzę religijną wyraźnie odrzucał jako bezużyteczną.



**II. Średni typ (B)** to respondenci potrzebujący bardziej regularnego kontaktu z wymiarem nadprzyrodzonym, w grupie badanej – głównie w formie obrzędowej i liturgicznej (6 osób). W poszukiwaniu języka religijnego ten typ próbuje powrócić do tradycji wierzących dziadków. Rzadko, ale regularnie chodzi na nabożeństwa, czyta Biblię, zna najprostsze modlitwy, uczestniczy w największych świątach, sporadycznie przystępuje do komunii.

**III. Silny typ (C).** Ośmiu uczonych należących do tego typu to członkowie instytucjonalnej wspólnoty religijnej – wśród takich respondentów znaleźli się ukościelnieni<sup>6</sup> prawosławni, członkowie wspólnot protestanckich, świadek Jehowy oraz dwoje biologów należących do grupy paranaukowej. Charakteryzuje ich regularne uczestnictwo w nabożeństwach, stały wysiłek zgłębiania swojej wiary, uczestnictwo w aktywnościach wspólnotowych. Posiadają najbardziej rozbudowany system syntetyczny, niezwykle precyzyjnie łączący wątki naukowe i religijne.

**IV. Niewierzący (D).** W badanej populacji znalazło się także 9 niewierzących, którzy nazywali siebie głównie ateistami (8 osób). Część z nich to osoby starsze, które nie zmieniły swoich poglądów z czasów panowania ateizmu naukowego w ZSRR. Podkreślają oni ciągłość swoich przekonań (ale nie poparcie ideologii radzieckiej). Inni to „oświeceni” ateści, którzy doszli do niewiary poprzez krytyczne rozważania nad religią z pozycji racjonalizmu i sceptycyzmu. Interesujący jest prawie całkowity brak agnostyków (tylko jedna osoba przedstawiała argumentację agnostyczną).

Zatem większość, bo 80% moich respondentów, to osoby, które z większym lub mniejszym stopniem pewności stwierdzają istnienie czynnika nadprzyrodzonego. Przyjrzę się teraz biograficznej części wywiadów, aby zobaczyć, jak te światopoglądy kształtowały się na tle burzliwej historii Ukrainy od połowy XX do początku XXI wieku.

### Kontekst historyczny biografii uczonych

Przedstawię teraz, na podstawie prac historyków i socjologów religii, podstawową charakterystykę kontekstu historycznego, odnosząc się do okresu dzieciństwa uczonych należących do poszczególnych kohort wiekowych.

Najstarsze pokolenie moich respondentów urodziło się tuż przed II wojną światową lub w pierwszych latach powojennych. Lata wojenne i powojenne

---

<sup>6</sup> Rosyjski socjolog religii Nikołaj Mitrochin zalicza do grupy *ukościelnionych* osoby, które bywają na nabożeństwach dwa razy na miesiąc lub częściej. To wierni uczestniczący w życiu Kościoła i utożsamiający się z nim, przestrzegający przyjętych w nim norm obyczajowych i światopoglądowych (Mitrochin 2007).

to okres złagodzenia – w porównaniu do represji stalinowskich z lat trzydziestych – prześladowań Kościoła prawosławnego przez ateistyczne państwo oraz wmontowania go w cele polityczne Związku Radzieckiego. Część świątyn została przywrócona wiernym, zwiększyła się liczba rekrutowanych przez seminaria studentów, duchowieństwo, starannie dobrane, wspierało państwowe inicjatywy i firmowało pozorowaną swobodę religijną w państwie komunistycznym (Fiedotow 2006; Borowik 2000). Urodzeni w tym okresie respondenci (19 osób) mogli doświadczyć większej swobody praktykowania religii przez swoich dziadków i rodziców.

W połowie lat pięćdziesiątych, na które przypada dzieciństwo następnej kohorty, zaczęła się epoka chruszczowowska i kampania antyreligijna pod szyldem powrotu do nauczania leninowskiego. Nikita Chruszczow uruchomił szeroko zakrojoną kampanię antyreligijną. Miało to na celu wychowanie świadomych twórców komunizmu, który, jak wierzył, nastanie jeszcze za jego rządów. Po rezolucji Komitetu Centralnego KPZR o notatce Departamentu Propagandy i Agitacji KPZR w republikach radzieckich *O niedociągnięciach propagandy naukowo-ateistycznej* z 1954 roku (*Ob oszybkach...* 1954) powstał ogromny aparat biurokratyczny zajmujący się ateizacją społeczeństwa. Ogniwem zaangażowanym w ten proces była przede wszystkim administracja szkolna oraz organizacje komsomolskie. Chruszczow postawił na aktywne wykorzystanie sprawdzonych już praktyk walki z religią, takich jak odczyty, pokazy filmowe czy działalność kółek. Z jednej więc strony wielką wagę przywiązywano do „naukowo-przyrodniczej propagandy” w duchu „prawdziwie naukowej ideologii komunistycznej”, czyli materializmu dialektycznego i historycznego (Sarzin 2013: 120). I, dla przykładu, w obwodzie lwowskim liczba odczytów przeprowadzonych przez miejski oddział propagandy i agitacji sięgnęła w I kwartale 1958 roku 4000, w porównaniu do 3515 odczytów w ciągu całego roku 1954 (Morenczuk 2008: 241). Z drugiej natomiast strony manipulowano emocjami, starannie wychowując nienawiść do wrogów narodu, do których zaliczano osoby wierzące. Od szkół wymagano przeciwdziałania religijnym wpływom rodziców na dzieci. Nauczyciele pełnili funkcję wywiadowców: mieli ujawniać, w jakich rodzinach i w jaki sposób przyucza się dzieci do obrzędów religijnych, modlitw oraz innych „szkodliwych praktyk” (tamże, s. 122). Również poza szkołą rozmaite organizacje partyjne, młodzieżowe, pracownicze prowadziły indywidualną pracę z osobami wierzącymi. Mnożyły się donosy, utrudniano życie parafii, znowu zamykano cerkwie i prześladowano duchowieństwo, wzrosła kontrola nad gospodarczą działalnością Kościoła oraz presja administracyjna (por. Geraskin 2009). W tych latach otwarte manifestowanie poglądów religijnych przez dziadków i rodziców przyszłych uczonych mogło być szczególnie utrudnione.

W latach sześćdziesiątych zmarli stopniowo ci, którzy zachowywali tradycyjną religijność, głównie słabo wykształcone osoby starsze. Wraz z nimi

odszedł do przeszłości tradycyjny typ religijności. Średnie i młode pokolenie robotników, urzędników i kolchoźników to w większości ateści, choć ich ateizm był równie naiwny i bezrefleksyjny jak przedrewolucyjne prawosławie ludowe. Partia Komunistyczna wydała rozporządzenia dotyczące wzmocnienia naukowo-ateistycznego wychowania uczącej się młodzieży (1961). Na uniwersytetach otwarto katedry ateizmu naukowego, kursy naukowego ateizmu, wcześniej fakultatywne, stały się obowiązkowe na uczelniach pedagogicznych. Doktryna naukowego ateizmu oparta na światopoglądzie materialistycznym odzwierciedlona była *de facto* we wszystkich wykładanych dyscyplinach, egzaminowano z jej znajomości, pisano prace zaliczeniowe i roczne (Sarzin 2013: 116–117). Zarazem wśród inteligencji radzieckiej narastało pod koniec lat sześćdziesiątych oraz w latach siedemdziesiątych rozczarowanie ideologią państwową. Zaktywizowały się poszukiwania religijne, popularne były rozmaite doktryny i kultury, równie intensywny był ruch inteligencji w kierunku prawosławia jako naturalnej alternatywy reżimu (por. Elenskiy 2000). W 1976 roku z inicjatywy duchownych Gleba Jakunina, Warsonofija Hajbulina i Wiktora Kapitańczuka powstał Komitet Obrony Praw Wierzących, podejmowano publicznie temat represji (Daniłyszkin 1997: 944; Sztrikker 1995: 68–69). Koniec lat siedemdziesiątych i początek osiemdziesiątych to dysydencki „samizdat” (wydawnictwa podziemne), również religijny (Fiedotow 2006). Osoby urodzone i dorastające w tych latach, jeśli były wychowane w rodzinach inteligentkich, mogły zaczerpnąć nieco z tej nowej atmosfery od swoich rodziców.

Prawdziwe złagodzenie polityki religijnej nastąpiło w epoce gorbaczowskiej, bliżej 1988 roku, na który przypadło Tysiąclecie Chrztu Rusi (por. Borowik 2000). Formułowano nowe podejście do religii: ZSRR to kraj pokojowego współistnienia wierzących i niewierzących. Świętowanie Tysiąclecia było dozwolone, słabły represje, środki masowego przekazu otworzyły się dla duchowieństwa, ateistyczne czasopismo „Nauka i Religia” przekształciło się w wydanie religioznawcze, zwracano wiernym wielkie klasztory (Pustelnię Optyńską, część Ławry Kijowsko-Pieczerskiej) i liczne mniejsze świątynie, powróciła idea budowania społeczeństwa na wartościach chrześcijańskich. W 1988 roku anulowano także instrukcję „O zastosowaniu ustawodawstwa o kultach religijnych” (1961), która uniemożliwiała rejestrację „antyspołecznych sekt” (takich jak świadkowie Jehowy czy zielonoświątkowcy) (Elenskiy 2000).

Życie religijne w Republice Ukraina, jak i wszędzie w ZSRR, ożywiło się na początku lat dziewięćdziesiątych. W 1990 roku Komitet Centralny Partii Komunistycznej Ukrainy podjął próbę redefinicji w odpowiedniej uchwale stosunku partii do „religii, Kościoła, wiernych oraz wykorzystania swobody religijnej w celach politycznych”, osądzając „totalitarne praktyki ingerencji administracyjnej w wewnętrzne sprawy organizacji religijnych” (tamże). Nie bez dramatyzmu, ale w ostateczności pozytywnie rozstrzygnięto pytanie o legalizację

i wyjście na scenę religijną Kościołów narodowych – Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego oraz Ukraińskiego Kościoła Autokefalicznego.

Wraz z utworzeniem niepodległej Ukrainy w 1991 roku ożywienie religijne przyspieszyło. Polityka państwa temu sprzyjała. We wstępie do Konstytucji Ukrainy pojawiło się zdanie o „odpowiedzialności przed Bogiem”, a jej artykuł 35 uznał wielowyznaniowy charakter społeczeństwa. Ustawa o swobodzie sumienia i organizacjach religijnych z 1991 roku zaznacza, że państwo powinno wspierać organizacje religijne w realizacji ich zadań statutowych. Wzrosła liczba wspólnot religijnych oraz różnorodność spektrum wyznaniowego Ukrainy. W 1985 roku w Republice Ukraina istniało 5,5 tysiąca wspólnot należących do 18 wyznań. Po upadku Związku Radzieckiego ta liczba gwałtownie wzrosła. W 1995 roku na Ukrainie działało już 16,5 tysiąca wspólnot, zaś 1 stycznia 2012 było ich 36,5 tysiąca (55 wyznań) (*Informacyjnyj...* 2011). Społeczeństwo ukraińskie okazało się bardzo otwarte również wobec nowych ruchów religijnych, orientalistycznych (głównie neohinduizm i buddyzm), synkretycznych (bahaizm, Kościół Zjednoczeniowy, Wielkie Białe Bractwo) czy neopogańskich. Pojawiły się i neochrześcijańskie wyznania – wspólnoty późnoprotestanckie oraz nowe Kościoły (charyzmatycy, świadkowie Jehowy, mormoni). Szerzyły się ruchy scjentyistyczne i ezoteryczne (wspólnoty Stowarzyszenia Rericha, wyznawcy doktryny Heleny Bławackiej czy Daniła Andriejewa) (zob.: Dudar i Filipowicz 2000). Przyjeżdżali liczni zagraniczni misjonarze, reprezentanci różnych ruchów religijnych rozmawiali z ludźmi na ulicach, rekrutując nowych wiernych. Te zmiany ukształtowały pokolenie urodzone w późnych latach siedemdziesiątych, którego okres szkolny przypada na epokę liberalizacji polityki państwowej, młodość zaś na pierwsze entuzjastyczne lata niepodległości.

### **Dzieciństwo i socjalizacja rodzinna**

Spróbujmy teraz przyjrzeć się biograficznej części wywiadów, zwłaszcza epizodom dotyczącym tematu nadprzyrodzonego i jego współwystępowania z tematyką naukową. Ważnym zadaniem będzie rekonstrukcja przekazu rodzinnego, który otrzymali przyszli naukowcy w dzieciństwie.

Polityka klasowa Związku Radzieckiego stworzyła szerokie możliwości w zakresie edukacji i robienia kariery dla osób z rodzin nieinteligentnych – chłopskich i robotniczych. Odzwierciedla to dość wysoki odsetek uczonych z takich rodzin (każda z tych grup to co najmniej 1/3 moich rozmówców, obie rekrutują się najczęściej z kohorty lat czterdziestych i pięćdziesiątych). Część osób, choć dorastała w mieście, zachowywała bliski kontakt ze wsią, gdzie mieszkali dziadkowie i gdzie radzieckie rodziny zwyczajowo wysyłały dzieci na wakacje. Ta okoliczność nie jest bez znaczenia, ponieważ właśnie dzięki

dziadkom nastąpiło u większości przyszłych naukowców pierwsze spotkanie z tradycją religijną – prawosławną, grekokatolicką i katolicką, a w jednym przypadku ewangelicką.

O wierzących babciach jako o osobach ważnych dla kształtowania własnej religijności mówi połowa moich respondentów. Babcie mają zazwyczaj wiarę tradycyjną, modlą się i uczą modlitw, posiadają ikony, biorą udział w świętach religijnych, zabierają wnuki na nabożeństwa, a przede wszystkim inicjują ich chrzest. Naukowcy w większości byli w dzieciństwie ochrzczeni, często po kryjomu, kilkakrotnie nawet w tajemnicy przed rodzicami (lub jednym z rodziców). Chrzty, jak wynika z wywiadów, odbywały się zarówno w latach czterdziestych, jak i siedemdziesiątych, co świadczy o zachowywaniu religijności w ukraińskiej wsi epoki radzieckiej.

Niejednokrotnie dla uczonych starszego i średniego pokolenia postać babci (i/lub dziadka) pozostaje przez długie lata jedynym wspomnieniem religijnym. Wracają do niego dzisiaj, kiedy potrzeba religijna, bardziej wyeksplikowana w warunkach swobody religijnej, szuka odpowiedniego sposobu wyrazu. Modele religijności dziadków były jednak na długo utracone lub, jak to nazwało kilku respondentów, „*uśpione*”.

Obrazy rodziców w biograficznej narracji starszego i średniego pokolenia są bardziej ambiwalentne. Spośród badanych 22 naukowców pochodzi z rodzin całkowicie niewierzących, jeszcze 12 z rodzin mieszanych. Ci uczeni mieli zatem co najmniej jednego rodzica prezentującego postawę niewiary. Wiązało się to dość często z robieniem kariery: niewierzący rodzice byli członkami partii, kierownikami wyższego szczebla (szkół, szpitali), nauczycielami czy partyjnymi funkcjonariuszami. Narracje biograficzne respondentów dążą do pomniejszenia ich niewiary: „*nie sądzę, żeby był to ateizm przemyślany, myślę, że raczej konsekwencja socjalistycznego stylu życia*” (23fU, profesor fizyki, A-N). W rodzinie nie rozmawia się na tematy religijne. Tylko sporadycznie wspomniane są matki, które przekazały dzieciom jakieś prawdy swojej wiary.

Zależność religijności dzieci od poglądów religijnych ich rodziców badana jest od dawna, choć dane z tych badań nie są jednoznaczne. Niektóre pokazują dość istotną korelację religijności rodziców i dzieci (Newcomb i Svehla 1937), inne tylko słabą (Troll i in. 1969; Kandel i Lesser 1972; Niemi i in. 1978), ale nie brakuje również autorów, którzy stwierdzają brak takiej zależności (Kealey 1976). Dla naszego wywodu interesujące są trzy pojawiające się w tych pracach tezy. Po pierwsze, część badań sugeruje, że dopiero *dotaddkowe czynniki* (takie jak bliskie relacje między rodzicami i dziećmi, wiek rodziców lub zgodność między nimi w kwestiach wiary [Bengtson i in. 2002; Myers 1996; Sherkat 1998; Smith i Seokho 2005]) mogą służyć jako predykatory pozytywnej transmisji religijności. Po drugie, podkreśla się związek procesów dojrzewania i socjalizacji religijnej z *czynnikami politycznymi* (Jennings i Niemi 1974).

Wreszcie, pojawiają się dane dowodzące *wpływu dziadków* na poglądy wnuków w sferze religijnej niezależnie od religijności rodziców (Bengtson i in. 2002).

Narracje biograficzne moich respondentów pokazują dynamikę „przerwane-go” wpływu religijnego dziadków (por. Borowik 2013: 94). Co więcej, drugie zerwanie mogło nastąpić w wieku dorosłym, kiedy, wraz z liberalizacją religijną w kraju, część osób odrzuciła to, co mogło być wpływem ich niereligijnych rodziców, i uwierzyła w siłę nadprzyrodzoną. Te zerwania wskazują na wysoki stopień samodzielności decyzji religijnych moich rozmówców w stosunku do wiary ich dziadków i rodziców. Wybrana metoda nie daje możliwości uzyskania precyzyjnych danych co do obecności lub braku wpływu starszych pokoleń. Próbuje natomiast uchwycić logikę „dojrzenia” światopoglądów naukowców. Pod tym względem materiał przeze mnie zebrany pozwala jasno dostrzec, że niezależnie od wagi przekazu dziadków i rodziców to właśnie dodatkowe czynniki odgrywają najbardziej istotną rolę w kształtowaniu poglądów religijnych dorosłych przyrodników. Obecny w dzieciństwie wymiar religijny zostaje odrzucony pod wpływem ateistycznego kontekstu społeczno-politycznego. Powraca w pewnym stopniu dopiero na przełomie lat osiemdziesiątych, a więc również w okolicznościach przemian społecznych.

## Szkoła

Okres wczesnej edukacji wydaje się jednolitym okresem całkowitej „ciszy” religijnej. Religia jest niemal nieobecna we wspomnieniach moich rozmówców należących do różnych kohort wiekowych i o różnych typach wiary. W równym stopniu w latach 1940–1970 oraz po 1980 roku szkoła nie problematyzowała religii. Pod tym względem nie działo się tutaj po prostu nic: „wówczas w ogóle to pytanie nie było dyskutowane: jest [Bóg] czy nie ma (...) lata były ciężkie” (profesor biologii, 2bU, A-WR), „nie było kiedy się zastanawiać (...) były swoje problemy” (profesor biologii, 7bU, A-WN). Dzieci bezdyskusyjnie uczestniczyły w świeckich rytuałach przejścia – były „oktiabrietami”, pionierami, potem komsomolcami. Tylko sporadycznie pojawiają się wzmianki o antyreligijnych postawach nauczycieli: „miałem cerkiew naprzeciwko szkoły, ale tam nie wstępowałem, boby mnie wyrzucili z komsomołu” (profesor biologii, 11bU, A-WN).

Bardzo wyraźnie natomiast widoczna jest różnica pomiędzy szkołą radziecką a współczesną. W relacjach najmłodszych respondentów wątek religijny pojawia się intensywnie. Napotykałyśmy na przykład epizod, który można interpretować jako ilustrację społeczeństwa posiadającego już pojęcie o religijnej ortodoksji i heterodoksji. Młoda protestantka doświadczała wówczas spięć z rówieśnikami, którzy mówili o niej, że „jest cholerną fanatyczką”: „pojawiła się nazwa „sekt”, a ci co w sekcie to są straszni ludzie” (doktorantka astrofizyki,

1fU, C). Niektórzy nauczyciele na lekcjach nauk ścisłych proponowali religijną interpretację faktów naukowych. Dzisiejsza doktorantka w ostatnich latach szkoły pod wpływem zajęć z biologii odrzuciła wiarę (23bU, D), kolejna na lekcjach religioznawstwa uświadomiła sobie różnorodność religii: „*Ponieważ religii jest mnóstwo (...), to mnie zastanowiło: gdzie jest w takim razie prawda? Cóż, prawdy nie ma w żadnej religii. – Myślałaś o tym już w szkole? – Tak!*” (doktorantka astrofizyki, 17fU, A-WN).

Choć niektóre badania psychologiczne i socjologiczne sugerują, że podstawowe procesy światopoglądowe przesądzające o wierze lub niewierze mają miejsce już w ostatnich latach gimnazjalnych, przykład ukraiński pokazuje, jak istotnym czynnikiem jest pod tym względem kontekst kulturowy. Podczas gdy u uczniów szkoły ateistycznej w obszarze światopoglądowym „nie dzieje się nic”, w szkole współczesnej pojawiają się intensywne rozważania na interesujący nas temat.

## Uniwersytet

Uniwersytet dla części respondentów starszego i średniego pokolenia pozostał okresem ciszy religijnej, choć w innych przypadkach widzimy pierwszą dynamikę. Paradoksalnie, sprzyjały temu kursy naukowego ateizmu. Jeśli prowadzone były dobrze, przez wykładowców, którzy po cichu sabotowali państwową ideologię, to dawały studentom wgląd w dzieła wielkich filozofów, na tle których naukowy materializm wypadał słabo: „*To byli niegłupi ludzie, którzy wykładali filozofię (...) jacyś świetliści. I właśnie na uniwersytecie zaczęła się budzić we mnie [świadomość], że nie wszystko jest jednoznaczne. Na uniwersytecie, choć były czasy socjalistyczne*” (profesor biologii, 8bU, A-WN). Zderzenie z wiedzą przyrodniczą zaskoczyło niektórych respondentów i dało podwaliny przyszłej wiary naukowej: „*Traktowałam [zajęcia z naukowego ateizmu] jako możliwość coś poczytać (...) Spotykaliśmy się jako młodzi (...), żeby przedyskutować jakieś zagadnienia. (...) Nie nazywaliśmy [harmonii w przyrodzie] porządkiem Boskim. Boskim nie, ale poczucie, że to porządek, już było*” (profesor biologii, 24bU, A-WN).

W radzieckim Kijowie otwartych było kilka świątyń, do których mieszkańcy miasta niekiedy wstępowali. Posiedzieć, wyciszyć się, posłuchać śpiewów w czynnej przez cały okres radziecki katedrze św. Włodzimierza to jeden z rozpowszechnionych sposobów kontaktu z religią, przeważnie jednak outsiderski, raczej estetyczny niż modlitewny.

Jak już wspominałam, dla końca lat sześćdziesiątych oraz siedemdziesiątych charakterystyczne było rozczarowanie ideologią państwową w kręgach inteligencji i wzrost zainteresowania doktrynami religijnymi (Fiedotow 2006).

Klimat ów być może udzielał się tym moim rozmówcom, którzy w latach siedemdziesiątych byli studentami lub doktorantami. Uniwersytet kijowski był żyzną glebą, na której wyrastały grupki przyjaciół dyskutujących na tematy filozoficzne i literackie. Sporadycznie pojawiły się też próby podejścia do tematów religijnych, które nie kończyły się na razie wiarą, ale już podważały ateizm: „*Od lat studenckich mnie interesowała [filozofia kosmizmu rosyjskiego], ludzie zajmujący się kosmosem próbują odpowiedzieć na pytanie o istotę bytu (...), to pytanie filozoficzne, ale i religijne*” (profesor astrofizyki, 8fU, A-WN).

Powtarzam, że są to na razie tylko budzące się „*pytania*”, „*odczucia*”, „*zainteresowania*”. Dla odmiany, młodszy respondenci, których studia przypadają na czasy postradzieckie, na tym etapie życia nie tylko zadawali pytania religijne, ale i zdecydowanie na nie odpowiadali. Dla przykładu, doktorantka astrofizyki, mówiąca, że „*jest jakiś cud tego świata, i dla mnie ten cud jest Bogiem*”, dochodzi do tego wniosku „*już na uniwersytecie, kiedy zaczyna się fizyka kwantowa. Wówczas rozumiesz, że wszystko jest prawdopodobne*” (17fU, WN). W ostatnich latach szkoły i pierwszych uniwersytetu utwierdziła się w ateizmie wspomniana już doktorantka biologii. Po raz pierwszy poczuła więź z Bogiem po spełnionej modlitwie o dostanie się na studia młoda biolog (22bU, A-WR).

### Ustosunkowanie się do państwowego ateizmu

Mimo utalentowanych wykładowców filozofii studia to moment większej obecności radzieckiej ideologii w postaci kursów uniwersyteckich z filozofii marszystowsko-leninowskiej. Wykorzystywały one wątki naukowe, aby pokazać zabobonny charakter religii i przekonać, że wraz z postępem wiedzy wiara traci znaczenie. Jak oceniają wpływ tej koncepcji dzisiejsi naukowcy?

Dzisiaj prawie nikt z nich nie wspomina tego doświadczenia jako ważnego. Podstawową strategią narracyjną jest podkreślenie znikomego znaczenia ateizmu w kwestiach światopoglądowych: jest „*dziecinny*”, „*śmieszny*” (profesor fizyki, 19fU, A-WN), a przede wszystkim nudny. Typowe „*miałem tróję z filozofii marszystowsko-leninowskiej*” to wyraz biernego oporu wobec reżimu: „*Nie obchodziło mnie to, więc zdałem z trudem. Miałem przez to taką lukę i się obraziłem*” (profesor fizyki, 25fU, C). Równocześnie pojawiły się otwarte wyznania taktyki przyjmowanej w obliczu panującej ideologii. Przysłowiowe orwellowskie podwójne myślenie poddawane jest dzisiaj autorefleksji: „*Trzeba było zdawać egzaminy, miałem same piątki. Myśleliśmy jedno, robiliśmy trzecie i coś tam jeszcze czwarte. Roztrojenie jaźni, jak minimum, mieliśmy*” (profesor biologii, 8bU, A-WN).

Jednak obecności ideologii nie dało się zlekceważyć, jeśli chciało się kontynuować karierę naukową. Warunkiem wspięcia się na coraz wyższe jej szczeble



było członkostwo w partii. W tej sytuacji podwójne myślenie było strategią pozwalającą na utylitarne, pragmatyczne traktowanie własnej partyjności: „Piętnaście lat byłem członkiem przestępczej organizacji, partii. Zagnali mnie tam, była kolejka z chętnych do aspirantury, i albo wstępujecie, albo rezygnujecie z nauki”, mówi profesor fizyki, który nazywa ateizm naukowy „bzdurą” (19fU, A-WN). Takie podwójne myślenie wyjaśnia niespójności w opowieściach niektórych respondentów. I tak profesor fizyki teoretycznej, który „był komsomolcem, był 25 lat w partii”, wiedząc, że „jeśli nie będzie członkiem partii, nie będzie profesorem”, w pewnym momencie uważał ateizm naukowy za „najwyższy akord nauki”, a jednocześnie „próbował nie zapominać wiary” (profesor fizyki, 2fU, B).

### Ożywienie religijne po pieriestrojce

Niezależnie od tego, w jakim wieku zastały moich rozmówców wydarzenia przełomu lat osiemdziesiątych, odegrały w większości decydującą rolę w kształtowaniu ich dzisiejszych poglądów na tematy religijne. O pierwszych i/lub decydujących rozważaniach na temat nadprzyrodzonego po pieriestrojce 1985 roku mówi 29 osób. Bardzo rzadko słyszałam, że uczoney przeżył je w latach siedemdziesiątych, czy że zachowywał wiarę zawsze.

Różnorodność interpretacji tego, czym jest nadprzyrodzone, odsyła nas do właściwej dla przełomu lat osiemdziesiątych i całej dekady lat dziewięćdziesiątych polifonii wyznaniowej w społeczeństwie ukraińskim. Wspominałam o nowych ruchach religijnych, które się wówczas szerzyły. Warto wziąć pod uwagę, że część z nich, szczególnie synkretyczne, scjentystyczne i ezoteryczne, ale czasem również neoproteстанckie, wprost odwołuje się do nauki (por. np. Martinowicz 2015: 68, 73; Fesenkowa 2004: 92–98). Wyjaśnia to obecność w narracjach moich rozmówców interpretowanych religijnie terminów naukowych (energia, pole, siła).

Zróznicowanie oferty religijnej najlepiej zilustruje krótki przegląd epizodów i procesów religijnych mających miejsce w życiu respondentów w tym okresie. Dotyczą wszystkich typów religijności.

Religijność typu silnego i średniego (C i B) kształtuje się w tych latach pod wpływem charyzmatycznych duchownych lub szeregowych wiernych, a często po spotkaniu z odpowiednią wspólnotą. Zostaje ona przejęta od adeptów oraz grup religijnych, które przekazują kompetencje religijne i zapoznają z ustabilizowaną doktryną religijną. I tak, na początku lat dziewięćdziesiątych fizyk teoretyczny (wówczas po trzydziestce) rozmawiał z wierzącym kolegą, fizykiem z Moskwy. Pod wpływem tych rozmów zwrócił się do Biblii i natrafił na przypowieść o siewcy, która wywarła na nim wielkie wrażenie. Tak zaczęła się jego

droga ku prawosławiu, owocująca głęboką wiarą oraz regularną praktyką, stał się ukościelnionym prawosławnym (dzisiaj profesor, 25fU, C). Wybuch reaktora atomowego w Czarnobylu w roku 1986 był interpretowany przez trzydziestodwuletniego wtedy biologa, dzisiaj profesora, jako przepowiedziana w Apokalipsie Gwiazda Piołun, co zachęca go do czytania Pisma i w konsekwencji powrotu do zachowanego w rodzinie ukościelnionego prawosławia i rozpoczęcia intensywnego życia parafialnego (4bU, C). Jego nieco starszy kolega, wówczas po pięćdziesiątce, który od dawna nie znajdował odpowiedzi na ważne dla siebie pytania, zaktywizował poszukiwania i „*zaczyna miotać się do różnych wyznań, czytać różną literaturę, chodzić do różnych ludzi*”. Wreszcie spotkał świadków Jehowy, „*z którymi przystępuje do lektury Biblii*”. Po roku 2000 został członkiem ich wspólnoty, obmyślił bardzo precyzyjną syntezę nauki i religii, a czasem nawet występuje z wykładami na ten temat (11fU, C).

Podobne nawrócenia nie omijają również młodszego pokolenia urodzonego w latach siedemdziesiątych, których ostatnie lata szkolne toczyły się w warunkach swobody religijnej. Właśnie na przełomie lat osiemdziesiątych ówczesny student, a dzisiaj doktor biologii, w subskrybowanym przez rodzinę czasopiśmie „Smiena” znalazł teksty Aleksandra Mienia, popularnego wśród inteligencji księdza prawosławnego, później zamordowanego przez nieznanego sprawcę. Lektura przekonała go, że historia Chrystusa jest prawdziwa. Nieco później doszedł do wniosku, że jego światopogląd odpowiada prawosławiu, stał się praktykującym wiernym Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego (15fU, B). Inny student dołączył w tym czasie do wspólnoty protestanckiej (doktor fizyki, 14fU, C).

Po pieriestrojce krystalizowały się również światopoglądy słabe (typu A). Właśnie wtedy 5 respondentów, których odniosłam do typu wiary-relacji, przeżyło przełomowe, tragiczne lub tajemnicze wydarzenia, które odczytują jako przejawy obecności siły nadprzyrodzonej w ich życiu. Ale również ci, którzy swoje religijne przemyślenia budują głównie na treściach naukowych – dostępnych im przecież wcześniej – dopiero teraz zaczęli interpretować je w kategoriach nadprzyrodzonego. Dzisiejszy akademik, profesor biologii, miał wówczas około czterdziestki i zaczytywał się dziełami filozoficznymi wielkich fizyków – Einsteina, Bohra, Heisenberga, którzy otwierają przed nim inny wymiar przyrody. Dziś uważa, że nawrócił go Einstein (8bU, A-WN). Dwóch innych biologów w podobnym wieku zgłębiło możliwość biologicznego zastosowania teorii panspermizmu i doszli do wniosku, że życie na naszej planecie zostało zasiane przez jakieś siły kosmiczne (profesorowie biologii, akademicy, 6bU, 11bU, A-WN). Nauka „*pomaga ułożyć w całość*” religijne idee profesora fizyki teoretycznej, który od dzieciństwa ma poczucie, że „*jest częścią całości*” (19fU, A-WN). Stopniowo, „*wraz z rozwojem biochemii*”, rosło przekonanie profesora biologii, że zadziwiająco inteligentne, „*zorganizowane*” działanie komórki

wskazuje na „*ideę stworzenia*”: „*Te dane, które dzisiaj uzyskujemy w biologii molekularnej, o budowie genomu, funkcji genomu, o tym jak zorganizowany jest przekaz informacji [...] wywołują ogromne zdziwienie i zachwyty*”. Materialistyczna interpretacja tej złożoności już nie przekonuje uczonej: „*kiedyś mówili: to jest właściwość materii. Tego właśnie nie rozumiem. Uczciwie. Co to znaczy „właściwość materii”?*” *To nic [nie tłumaczy]. „Właściwość materii” już jest czymś niematerialnym*” (9bU, A-WN).

Respondenci, którzy mają dzisiaj najłabszy typ wiary (A-N), na przełomie lat osiemdziesiątych przeżywali bardziej intensywne chwile. I tak, astrofizyk, wówczas trzydziestolatek, interesował się bioenergoterapią, regularnie przychodził ze znajomymi do dużego klasztoru prawosławnego, gdzie rosło drzewo promieniujące, jak się wydawało jemu i jego towarzyszom, jakąś nieznaną energią. Dzisiaj odszedł od tych zainteresowań (doktor astrofizyki 16fU, A-N). Trzydziestopięcioletnia biolog trafiła w pracy do środowiska wierzących kolegów i, ponieważ akurat przeżywała kryzys życiowy, szukała ukojenia w Bogu, myśląc w tym kontekście również o nauce. Dzisiaj jej religijność jest tylko śladowa (doktor biologii, 19bU, A-N). Uczeni o obrzędowym typie wiary-nadziei właśnie wtedy przypominali sobie o własnych korzeniach religijnych, tradycjach przekazanych przez dziadków. Typowa pod tym względem jest wypowiedź profesor biologii, która w latach dziewięćdziesiątych stopniowo, bo „*w miarę odrodzenia się tego wszystkiego [religii]*”, zaczęła wstępować do cerkwi, aby zwrócić się do Boga (profesor biologii, 12bU A-N).

Interesujące jest, że niewielka grupa niewierzących uczonych, składająca się z przekonanych ateistów oraz jednego agnostyka, w latach dziewięćdziesiątych nie przeżyła żadnej transformacji światopoglądowej (pomijam tutaj najmłodszą wspomnianą już doktorantkę biologii). Byli niewierzącymi od dzieciństwa, zachowywali tę postawę w czasach państwowego ateizmu, a dzisiaj ich nastawienie antyreligijne wzmacnia negatywna opinia o prawosławnym duchowieństwie. Być może wyjaśnia się to po części wychowaniem w rodzinie. Pięciu spośród siedmiu niewierzących miało oboje niewierzących rodziców. Oni sami jednak dają odpowiedzi odwołujące się do racjonalnego typu umysłowości, który jest właściwy dla nich od dzieciństwa, i odrzucają wpływ rodziców.

Jak wspominałam, najmłodsze pokolenie swoją postawę formułuje już podczas studiów. Są niewątpliwie w innej sytuacji kulturowej niż ich starsi koledzy. Nie zmienia to jednak faktu, że należy ich dołączyć do grona tych respondentów, których światopogląd religijny również kształtuje się już w niepodległej Ukrainie.

## Dyskusja wyników

Postaramy się teraz wyciągnąć wnioski istotne dla postawionego na początku pytania: czy uprawianie nauki zagraża religijności ukraińskich uczonych, a jeśli nie, to co jest czynnikiem odgrywającym pod tym względem istotną rolę?

Jak wynika z wywiadów, religia nie została w radzieckiej Ukrainie wypłeniona całkowicie. Tliła się w rozmaitych postaciach – w wywiadach pojawia się jako obrzędowa religijność dziadków, otwarta świątynia św. Włodzimierza czy studenckie rozmowy na tematy religijno-filozoficzne. Jednakże żaden z tych elementów nie wydaje się w zupełności odpowiedzialny za przyszłą religijność uczonych.

Podobny wniosek narzuca się w kwestii transmisji poglądów religijnych przez trzecie i drugie pokolenie. Choć uczeni mieli przeważnie niewierzących, nieraz partyjnych rodziców, dzisiaj obserwujemy u nich światopoglądy religijne. Żaden respondent nie wspomniał o poważnym wpływie, jaki ten fakt miał na ich własną postawę. Przeciwnie, pomniejszali znaczenie niewiary ojców i matek, podkreślając jej codzienny, obyczajowy lub pragmatyczny, karierowy charakter. Przynajmniej w dzisiejszej ocenie moich rozmówców był to raczej „indyferentny ateizm”, a więc światopogląd, który po prostu większą wartość przypisuje doczesności, a doczesne cele i wartości przeciwstawia religijnym jako bardziej namacalne i pożyteczne. W radzieckich rodzinach przeważnie nie rozmawiało się na tematy religijne i tylko w kilku wywiadach (z osobami wierzącymi) pojawiają się takie wspomnienia.

Wydaje się, że dla moich rozmówców urodzonych w miejskich rodzinach inteligentkich nieco bardziej charakterystyczna jest abstrakcyjna i mniej nastawiona na praktykę postawa wobec nadprzyrodzonego, a więc typ wiary naukowej lub sceptycznej wiary-nadziei. Dla urodzonych na wsi nieco bardziej charakterystyczny jest typ średniej religijności (B) lub obrzędowy typ wiary-nadziei. Można by w tym upatrywać większą rolę religijnych dziadków, jeśli chodzi o uczonych pochodzących ze wsi oraz tym samym bliskość rytualnego wymiaru religijności. Wiara-relacja wydaje się charakterystyczna dla kobiet, natomiast ateistami są głównie mężczyźni. Jednak biorąc pod uwagę próbę celową, jej zmaskulinizowany charakter, a także niepełne dane dotyczące pochodzenia respondentów, ustalenie tych korelacji pozostawimy badaniom ilościowym.

Równie znikoma, według dzisiejszej oceny uczonych, jest rola państwowej polityki ateistycznej w kształtowaniu ich – podkreślam: obecnego – światopoglądu. Niemal wszyscy zdecydowanie odcinają się od tej ideologii, choć brak wiary religijnej towarzyszył większości z nich co najmniej do końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Sądzę jednak, że doświadczenie ateizmu i jego odrzucenie we współczesnej Ukrainie mogło mieć znaczenie dla wyboru strategii narracyjnych naukowców podczas wywiadu. Być może wyjaśnia, na przykład, prawie

całkowity brak agnostyków (tylko jedna osoba), którzy, jak wynika z nieomawianego tutaj segmentu mojego badania, są charakterystycznym typem niewierzących naukowców z Polski. Można przypuszczać, że część osób, które w Polsce na pytanie o istnienie wymiaru nadprzyrodzonego odpowiedziałyby z pozycji agnostycznej, sprowadzającej się do praktycznej niewiary, na Ukrainie wybrałyby stwierdzenie słabej wiary (A-N). Zamiast agnostycznej odpowiedzi negatywnej (którą można streścić jako rozumowanie: nie mam dowodów ani na istnienie, ani na nieistnienie siły nadprzyrodzonej, więc odrzucam ten temat jako bezużyteczny), Ukraińcy odpowiadali pozytywnie (nie mam dowodów, ale myślę, że coś raczej istnieje). Być może trudniej im było wypowiedzieć się bardziej zdecydowanie, bo brzmieliby wówczas jako wyznawcy skompromitowanego ateizmu.

Nie wykluczam jednak, że taka otwartość na możliwość istnienia wymiaru nadprzyrodzonego jest nie tylko strategią narracyjną, ale i postawą wewnętrzną. Za tym przemawia specyficzny nastrój moich rozmówców, który dało się wyczuć podczas wywiadu – wyrażający zaskoczenie, zachwyt, entuzjazm z powodu tajemniczości świata, o której nie mówiło się na prymitywnych zajęciach z naukowego ateizmu. Mówili o czymś, co można by opisać najogólniej słowem „tajemnica”, którą odnaleźli w przyrodzie i własnym życiu. Dzielili się tym jako osobiście odkrytym cudem budzącym fascynację. To odkrycie tajemnicy, a *de facto* mistycznej Tajemnicy, mogło mieć różne formy – od uniwersalnych i bardziej abstrakcyjnych (porządek, harmonia wszechświata) do poczucia obecności siły nadprzyrodzonej we własnym losie, życiu codziennym i nawet aktywności naukowej. Kilka osób opisywało wysiłek badacza – który napotyka opór tematu, skręca w złą drogę, ale nagle wraca na słuszny trop – jako rodzaj mistycznej wędrówki kierowanej przez Boga. Można założyć, że w dyskursie ukraińskim słabsza jest obecność postoświeceniowej narracji konfliktu nauki i religii. Uczenni (oprócz kilku „oświeconych” ateistów) nie problematyzowali zagrożenia, jakie może nieść nauka w stosunku do religii, a działało się tak być może dzięki „szczepionce”, którą otrzymali w postaci nieprzekonującego i na dodatek amoralnego ich zdaniem ateizmu naukowego.

Jedynym czynnikiem, który ma niewątpliwy, znaczący wpływ na respondentów, są zmiany społeczno-polityczne w kraju wraz z liberalizacją polityki religijnej przez Gorbaczowa pod koniec lat osiemdziesiątych oraz po rozpadzie Związku Radzieckiego. Warto zwrócić uwagę, że nie tylko zaczynają się odbywać wówczas ważne spotkania, nie tylko pojawiają się adepci i wspólnoty, inaczej mówiąc, zmiana zachodzi nie tylko w wymiarze faktycznym. Przede wszystkim dotyczy ona nowych sposobów interpretacji czegoś, co było znane wcześniej. To dopiero na przełomie lat osiemdziesiątych porządek, harmonia, tajemniczość przyrody zaczyna wskazywać na wymiar nadprzyrodzony, a wydarzenia życia prywatnego interpretuje się jako wpływ siły o charakterze religijnym.

Nowa sytuacja społeczno-polityczna oddziałuje zarówno na studentów, jak i dojrzałych już uczonych. Typowa dynamika rozwojowa odpowiedzialna za kształtowanie światopoglądu religijnego jest niejako zawieszona w okresie radzieckim i włącza się w warunkach swobody religijnej. W czasie studiów, kiedy starsi uczeni zazwyczaj nie mieli jeszcze znaczących przemyśleń w tej kwestii, młodzi doktoranci podejmują już podstawowe decyzje światopoglądowe. Wśród najmłodszych respondentów mamy przedstawicieli wszystkich typów światopoglądu (A, B, C, D), wszyscy mają precyzyjne argumenty z dziedziny nauki, ale co najbardziej istotne, z wielką pewnością potrafią odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje czynnik nadprzyrodzony. Kulturowe środowisko radzieckiej Ukrainy nie dawało ich starszym kolegom wystarczającej pożywki dla takiej pewności.

Zwraca uwagę również ogromna różnorodność systemów światopoglądowych pozytywnie rozstrzygających kwestię nadprzyrodzonego. W odróżnieniu od polskich uczonych, wśród których znaleźli się mniej lub bardziej konsekwentni katolicy oraz osoby niewierzące (tylko pięć osób mówiło o nieokreślonej „innej religii”, która mogłaby zastąpić dla nich katolicyzm)<sup>7</sup>, w próbie ukraińskiej widzimy bogatą paletę wierzeń – są prawosławni, grekokatolicy, protestanci, świadek Jehowy, osoby o poglądach paranaukowych, o wierze naukowej i innych opisanych wyżej typach religijnych.

Taka swoboda wybierania z szerokiej oferty na rynku religijnym jest niewątpliwie cechą charakterystyczną Ukrainy z jej pluralizmem religijnym (Dudar i Filipowicz 2000). To także owoc religijności wywodzącej się z burzliwego okresu transformacji ustrojowej, kiedy kraj jak gąbka chłonał wszystko co nowe. Tradycyjne prawosławie walczyło o poparcie wiernych (por. Elenskiy 2000) i nie mogło wywierać znaczącej presji światopoglądowej, jak zdarza się to w państwach o ustabilizowanej religii dominującej. Obecność kilku Kościołów prawosławnych, Kościoła unickiego i katolickiego sprawia, że religia „narodowa” jest także kwestią wyboru. W odróżnieniu od Polski, gdzie każdy musi odpowiedzieć na wyzwanie socjalizacji religijnej w warunkach silnej religii dominującej, Ukraińcy zaczynali swoje poszukiwania od czystej karty i najczęściej na własną rękę, bez wsparcia, ale i bez nacisków ze strony rodziny, szkoły, mediów. Popularność synkretyzmu religijnego na Ukrainie, wiara w magię, odrodzenie neopogaństwa, rozpowszechnienie ezoteryki składały się na złożony charakter kontekstu tych poszukiwań oraz różnorodność dostępnych źródeł religijnych. Wskutek tego mamy do czynienia z wielkim zróżnicowaniem i inwencją w systemach światopoglądowych przy słabszej obecności tradycyjnych wzorów wiary.

---

<sup>7</sup> Te wnioski opieram na wynikach polskiego segmentu badania (wywiady pogłębione z 50 polskimi biologami i fizykami).

Jednocześnie nie da się pozbyć wrażenia, że Ukraińcy mają nikłe poczucie „ortodoksji” w swoich narracjach zarówno o nauce, jak i o sprawach religijnych. Brak im obawy, którą dawało się wyczuć w populacji polskiej, iż powiedzą coś, co dla naukowca jest niewłaściwe. Nikogo nie zaskakują wypowiedzi akademików o panspermizmie (6bU, A-WN; 11bU, A-WN), a fizyk teoretyczny „*nie boi się reakcji środowiska akademickiego*”, kiedy opowiada o swoim planie naukowego badania duszy (14fU, C). Trudno wyobrazić sobie w badanych przeze mnie polskich instytutach zalegalizowaną obecność grupy paranaukowej, której lider, pracownik naukowy (10bU, C), leczyci raka przy użyciu wynalezionej przez siebie preparatu w połączeniu z zaleceniami religijnymi, i której biuro, pełne ikon i flakoników znajduje się w jednym z instytutowych gabinetów. Widać, że granice demarkacyjne pomiędzy nauką i religią, przynajmniej na obrzeżach, gdzie fakty naukowe zaczynają się kondensować w światopogląd, nie są sztywne. Mało tego, istnieje przyzwolenie instytucjonalne na takie przekraczanie granic.

Chociaż większość moich rozmówców można przypisać do jednego z typów wykazujących cechy religijności, rzuca się w oczy przewaga światopoglądów słabych. Tylko osiem osób mówiło o regularnych praktykach, co zawsze łączyło się z głębokim zaangażowaniem w swoją wiarę od razu w wielu wymiarach. Na dodatek od niemal wszystkich (oprócz trzech prawosławnych) uczonych można było usłyszeć krytykę obecnego stanu Kościołów prawosławnych. Wydaje się więc, że aby uczestniczyć w praktykach religijnych regularnie, naukowiec musi być osobą głęboko wierzącą o zdecydowanej przynależności instytucjonalnej i wspólnotowej.

Na Ukrainie, a dokładniej, w Kijowie omawianego okresu, nie ma ogólnie obowiązującej tradycji niedzielnego udziału w nabożeństwach, które są oczywistością w Polsce. Po części wynika to ze słabszego – w porównaniu do katolicyzmu – nacisku, jaki prawosławie kładzie na obowiązkowość tego rodzaju cotygodniowych praktyk, szczególnie w przekazie kierowanym do osób nieukościelnionych (dla odmiany, traktujących te praktyki rygorystycznie). Słaba postawa współbrzmi również z religijnością ogółu społeczeństwa na Ukrainie, gdzie badania od lat wskazują na rozbieżność deklaracji wiary i realnych światopoglądów (por. Biczenko i Dudar 2002: 14–21).

Religijność instytucjonalna nie odpowiada więc ukraińskim uczonym, za to znaczna część słabych i wszystkie silne typy (mniej to dotyczy typu średniego) budują światopoglądy religijne przy użyciu treści naukowych, przy czym często wiara naukowa jest jedyną odpowiedzią na potrzebę religijną. Można przypuścić, że specyficznej wrażliwości postradzieckiej trudno było od razu dopasować się do życia Kościoła prawosławnego, którego kadra wyróżniała się w latach osiemdziesiątych–dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku niskim poziomem wykształcenia i była skompromitowana współpracą z reżimem. Natomiast nauka jako nowoczesne źródło wiedzy, a na dodatek źródło języka religijnego,

uprawomocnione przez głośne nowe ruchy religijne (por. Fesenkowa 2004), pozostała wiarygodna i była w zasięgu ręki. Można więc powiedzieć, że dla Ukraińców nauka jest samodzielny czynnik silnie i pozytywnie wspierającym ich religijność.

Przykład ukraiński jest o tyle ciekawy, że ilustruje, jak różny wpływ może wywierać nauka w odmiennych warunkach społeczno-kulturowych. Na pytanie, czy nauka zagraża wierze, postradziecka Ukraina odpowiada: nie, a nawet więcej, może być elementem religijnego nawrócenia.

## Literatura

- Abel, François, Cal Le Gallc i Raul Magni-Berton. 2016. *Politics, Economics, Ethics and Religion in French Academia*. „French Politics” 14: 1–17.
- Beit-Hallahmi, Benjamin i Michael Argyle. 1997. *The Psychology of Religious Behaviour, Belief, and Experience*. London i New York: Routledge.
- Beit-Hallahmi, Benjamin. 2015. *Psychological Perspectives on Religion and Religiosity*. London i New York: Routledge.
- Beit-Hallahmi, Benjamin. 2015a. *Explaining the Secularity of Academics: Historical Questions and Psychological Findings*. „Science, Religion i Culture” 2(3): 104–119.
- Bengtson, Vern, Casey Copen, Norella Putney i Merrill Silverstein. 2009. *A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion*. „International Sociology” 24(3): 325–345.
- Bengtson, Vern, Timothy Biblarz i Robert Roberts. 2002. *How Families Still Matter: A Longitudinal Study of Youth in Two Generations*. New York: Cambridge University Press.
- Borowik, Irena. 2000. *Odbudowywanie pamięci: przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*. Kraków: Nomos.
- Borowik, Irena. 2010. *Religijność*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański. *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Verbinum, s. 334–335.
- Borowik, Irena. 2013. *Jak w witrażach. Tożsamość a religia w biografjach Tatarów Krymskich, Rosjan i Polaków na Krymie*. Warszawa: WN PWN.
- Brown, C. Mackenzie. 2003. *The Conflict Between Religion and Science in Light of the Patterns of Religious Belief Among Scientists*. „Zygon” 38: 603–632.
- Byczenko, Andrij i Nadija Dudar. 2002. *Religijnist' ukrains'kogo suspilstwa: riweń, charakter, osoblywosti*. Centr im. Razumkova. „Nacionalna bezpeka i oborona” 10: 14–21.
- Caplovitz, David i Fred Sherrow. 1977. *The Religious Drop-outs. Apostasy among College Students*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Chase, Susan. 2009. *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*. W: N. Denzin i Y. Lincoln. *Metody badań jakościowych*, t. 2. Warszawa: WN PWN, s. 15–55.



- Daniłuszkin, Michaił (red.). 1997. *Istoria Russkoj Prawoslawnoj Cerkwi. Ot vosstanowlenia Patriarszestwa do naszych dniej*, t. 1 (1917–1970), Sankt-Petersburg: Woskriesienije.
- Draper, John. 1874. *History of the Conflict between Religion and Science*. New York: D. Appleton i Co.
- Dudar, Nadija i Ludmyła Filipowycz. 2000. *Nowi religijni teciji: ukrains'kyj kontekst*. Kijów: Naukowa dumka.
- Ecklund, Elaine i Christopher Scheitle. 2007. *Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines, and Demographics*. „Social Problems” 54(2): 289–307.
- Ecklund, Elaine i Jerry Park. 2009. *Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientists?*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 48: 276–292.
- Ecklund, Elaine, David Johnson, Christopher Scheitle, Kirstin Matthews i Steven Lewis. 2016. *Religion among Scientists in International Context*. „Socius: Sociological Research for a Dynamic World” 2: 1–9, doi 10.1177/2378023116664353.
- Ecklund, Elaine. 2010. *Science vs. Religion. What Scientists Really Think*. Oxford: Oxford University Press.
- Fedotow, Aleksiej. 2006. *Russkaja Prawoslawnaja Cerkow w 1943–2000 godach (po materialam Władimirskoj, Iwanowskiej, Kostromskoj, Moskowskiej, Twierskiej i Jarosławskiej oblastiej)*. Iwanowo: Tip. Iwan. Energokolledża.
- Fesenkowa, Lidia. 2014. *Scientizacija ezoteriki i psewdonauka*. „Sociologiczeskije issledowanija” 1: 92–98.
- Geras'kin, Jurij. 2009. *Iz istorii chruszczowskogo nastuplenia na Russkuju Prawoslawnuju Cerkow'*. „Nowyj istoriczeskij westnik” 19: 71–79.
- Grigorenko, Andriej. 1988. *Koldowstwo pod maskoj nauki*. Moskwa: Znaniye.
- Gubrium, Jaber F. i James A. Holstein. 2001. *Institutional Selves: Troubled Identities in a post-modern World*. New York: Oxford University Press.
- Iannaccone, Laurence, Rodney Stark i Roger Finke. 1998. *Rationality and the „Religious Mind”*. „Economic Inquiry” 36: 373–389.
- Informacijnyj zwit Ministerstwa kultury Ukrainy pro stan i tendenciji rozwytku religijnoi sytuaciji ta derżawno-konfesijnnych widnosyn w Ukraini (za 2011 rik)*, [dostęp online: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1034%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1034%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk)]
- Jeleński, Wikor. 2000. *Religia i perebudowa*. „Ludyna i swit” 11–12: 11–21.
- Jennings, Kent i Richard Niemi. 1974. *The Political Character of Adolescence: The Influence of Families and Schools*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Keeley, Benjamin. 1976. *Generations in Tension: intergenerational Differences and Continuities in Religion i Religion-related Behavior*. „Review of Religious Research” 17: 21–31.
- Kiel, Denise i Gerald S. Lesser. 1972. *Youth in Two Worlds*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Larson, Edward J. i Larry Witham. 1997. *Scientists are Still Keeping the Faith*. „Nature” 386: 435–436, doi 10.1038/386435a0.
- Larson, Edward J. i Larry Witham. 1998. *Leading Scientists Still Reject God*. „Nature” 394: 435–436.

- Lehman, Edward C. i Donald W. Shriver. 1968. *Academic Discipline as Predictive of Faculty Religiosity*. „Social Forces” 47: 171–182.
- Leuba, James. 1916. *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*. Boston: Sherman, French & Co.
- Leuba, James. 1934. *Religious Beliefs of American Scientists*. „Harper’s Magazine” 169: 291–300.
- Libiszowska-Żółtkowska, Maria. 2000. *Wiara uczonych*. Kraków: Nomos.
- Mariański, Janusz. 2013. *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*. Kraków: Nomos.
- Martinowicz, Władimir. 2015. *Netradicionnaja religioznost’: wozniknowienije i migracija*. Mińsk: MDA.
- Merton, Robert. 1938. *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*. „Osiris” 4: 360–632.
- Mitrochin, Nikołaj. 2007. *Russkaja prawosławna cerkiew w 1990 roku*. „Nowoje Literaturnoje Obozrenije” 1(83): 300–349.
- Morenczuk, Andrij. 2008. *Kluczowi wektory chruszczowskoj antycerkownoj kampaniji*. „Zbir. nawcz.-metod. materialiw i nauk. st.ist” 14: 239–243.
- Myers, Scott. 1996. *An Interactive Model of Religiosity Inheritance: The Importance of Family Context*. „American Sociological Review” 61: 858–866.
- Newcomb, Theodore i George Svehla. 1937. *Intra-family Relationships in Attitude*. „Sociometry” 1: 180–205.
- Niemi, Richard, Danforth Ross i Joseph Alexier. 1978. *The Similarity of Political Values of Parents i College-age Youths*. „Public Opinion Quarterly” 42: 503–520.
- Ob osybkach w prowadenii nauczno-ateistycznej propagandy sriedi nasielenija. Postanowlenije CK KPSS ot 10 nojabria 1954 goda*. „Dzerżyniec” 226.
- Otto, Rudolf. [1917] 1993. *Świętość: element irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Wrocław: Thesaurus Press.
- Pawluczuk, Włodzimierz. 2014. *Oblicza wiary*. Kraków: Nomos.
- Politics of the Professoriate. Public Perspective*. 1991. „The American Enterprise” 2(4): 86–87.
- Pro zasudżennia komunistycznego ta nacional-socialistycznego (nacysts’kogo) totalitarnych reżymiw w Ukraini ta zaboronu propagandy jichnioji symwoliky*. 2015. „Widomosti Werchownoji Rady” 26: 219.
- Rogińska, Maria. 2017. *Po rozpadzie. Obraz świata rosyjskich prawosławnych w okresie poradzieckim*. Kraków: Universitas.
- Sażyn, Dmitrij. 2013. *Ateizm w teorii i praktyce sowieckiej szkoły 1950–1960-h gg. (na primierie Gor’kowskiej oblasti)*. „Westnik PSTGU” 3(47): 112–124.
- Sherkat, Darren. 1998. *Counter Culture or Continuity? Competing Influences on Baby Boomers’ Religious Orientations i Participation*. „Social Forces” 76: 1087–1014.
- Skowronek, Katarzyna, Pasek, Zbigniew. 2013. *Czy istnieje duchowość bez sacrum?* W: Z. Pasek, K. Skowronek i R. Tyrała. *Pozareligijne wymiary duchowości*. Kraków: Libron.
- Smith, Tom i Seokho Kim. 2005. *The Vanishing Protestant Majority*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 44: 211–223.

- Stark, Rodney. 1963. *On the Incompatibility of Religion and Science*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 3(1): 3–20.
- Sztrikker, Gerd (red.). 1995. *Russkaja Prawoslawnaia Cerkow w sowietskoje wriemia (1917–1991)*, t. 2, Moskwa: Propilei.
- Thalheimer, Fred. 1973. *Religiosity and Secularization in the Academic Professions*. „Sociology of Education” 46: 183–202.
- Troll, Lillian, Bernice Neugarten i Ruth Kraines. 1969. *Similarities in Values and other Personality Characteristics in College Students and their Parents*. „Merrill-Palmer Quarterly” 15: 323–336.
- White, Irew. 1876. *The Warfare of Science*. New York: D. Appleton i Co.
- White, Irew. 1897. *A History of The Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York: D. Appleton i Co.
- Wuthnow, Robert. 1985. *Science and the Sacred*. W: P. Hammond (red.). *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley, CA: University of California Press, s. 187–203.

### **Is Science a Threat to Faith? The Biographical Dimensions of Faith Among Ukrainian Natural Scientists**

#### Summary

Academic research in different countries reveals that academic scientists are less religious than the general public. The attempts of the sociologists, mainly American, to understand this phenomenon show its complex character that involves both epistemological (science i religion conflict paradigm) and social (socio-biographical dimension) aspects. The article investigates this topic focusing on the case of Ukraine, the country that was not previously examined in this regard. It aims to determine whether science as a professional activity is related to the lower religiousness among Ukrainian natural scientists. It also reconstructs the religious dynamics in their biographies which take place against a backdrop of the turbulent Soviet and post-Soviet history of Ukraine. The analysis is based on the 50 in-depth interviews with physicists and biologists employed in the research institutes of the National Academy of Sciences of Ukraine. The author concludes that science not only has no negative effect, but, on the contrary, promotes the religious worldviews in this group. She also shows a strong association of the religious trajectories in the studied biographies with the socio-political changes in the country of the late 1980s.

Key words: physicists; biologists; religious world view; Ukraine, in-depth interviews.