

Teresa Obolevitch

Synteza neopatrystyczna a nauka¹

WSTĘP

W porównaniu z myślą zachodnią w Rosji przez długi czas (od 1917 r. do lat 90. XX w.) problem relacji między nauką a teologią (czy szerzej — wiedzą a wiarą) był albo w ogóle zaniedbany, albo w przeważającej mierze jednoznacznie rozstrzygnięty „na korzyść” nauki, która miała „udowodnić” tezy ateizmu (słynne propagandowe hasło, że radzieccy kosmonauci nie znaleźli Boga w Jego „właściwym” miejscu „zamieszkania”, czyli na niebie) oraz wykazać szkodliwość wiary religijnej i zdemaskować rozmaite nadużycia i błędy (rzeczywiste i rzekome) ludzi Kościoła. Wierzący intelektualiści przyjmowali postawę defensywną: niekiedy podejmując apologię chrześcijaństwa, a najczęściej po prostu starając się ukryć swe religijne przekonania.

Wnikliwsze analizy zagadnienia wiedza–wiara w tym okresie były natomiast podejmowane przez rosyjskich emigrantów — filozofów i teologów — działających na Zachodzie. W latach 30. minionego wieku wykładowca patrologii Instytutu św. Sergiusza w Paryżu, o. Gieorgij Fłorowski, wyrażając zaniepokojenie z powodu rozmaitych przejawów modernistycznej — jak sądził — tendencji w teologii prawosławnej (czego wymowną ilustracją był spór o sofiologię ówczesnego rektora tejże uczelni, o. Sergiusza Bułgakowa i jego następne oskarżenie o głoszenie herezji) wystąpił z programowym zawołaniem: „Z powrotem do Ojców [Kościoła]”. Tym samym Fłorowski wskazywał na pilną potrzebę odnowienia tradycji patrystycznej — nie tyle podjęcia bardziej intensywnych studiów nad pismami autorów wczesnochrześcijańskich, ile rozwoju ich myśli i adaptacji do kulturowych potrzeb XX stulecia:

¹ This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.

Mało znać teksty patrystyczne i umieć wybrać z dziedzictwa Ojców historyczne materiały czy dowody. Trzeba opanować teologię patrystyczną od wewnątrz. „Ojcowie są naszymi nauczycielami, a nie kierownikami duchownymi ani kazuistami” — dowcipnie zauważył niegdyś Newman („The Fathers are our teachers, but not our confessors or casuists; they are the prophets of great things, not the Spiritual directors of individuals” (*Essays*, II, 371)... Przywrócenie patrystycznego stylu — oto pierwszy postulat rosyjskiego teologicznego renesansu. Chodzi nie o jakąś „restaurację” i nie o zwykłe powtórzenie czy zwrot do tyłu. W każdym razie, „do Ojców” trzeba iść do przodu, a nie do tyłu. Chodzi o wierność *duchowi Ojców, a nie tylko literze*.²

Stopniowo program Fłorowskiego (oficjalnie przedstawiony na Kongresie patrologów w Oksfordzie w 1967 r.) przybrał postać stworzenia tzw. syntezy neopatrystycznej, analogicznie do wielkich syntez mających miejsce w czasach Ojców, polegających na wykorzystaniu dziedzictwa filozofów greckich (np. Platona w myśli Kapadocejczyków, Plotyna w twórczości św. Augustyna bądź Arystotelesa w piśmiennictwie św. Jana Damasceńskiego) do potrzeb teologii, czyli wyrażenia prawd wiary chrześcijańskiej w języku filozoficznym. W okresie nowożytnym dominującą część filozoficznego wyjaśnienia przyrody przejęła nauka, toteż XX-wieczna synteza neopatrystyczna miała za zadanie m.in. nawiązanie owocnego dialogu między dyskursem religijnym (teologicznym) a nauką.

Niniejszy artykuł składa się z trzech części. W pierwszej części zaprezentuję ważniejsze przemyślenia na temat relacji między nauką a teologią (w duchu syntezy neopatrystycznej) jej autora o. Fłorowskiego. W kolejnej części omówię współczesne (już XXI-wieczne) próby realizacji postulowanej przez Fłorowskiego syntezy neopatrystycznej. Wreszcie, w części trzeciej na kilku wybranych przykładach rozważę pytanie, jakie postawy wobec filozofii przyrody (pełniącej wówczas funkcję nauki) oraz kultury intelektualnej w ogóle przyjmowali Ojcowie Kościoła, do których odwoływał się i na których wzorował się Fłorowski i jego kontynuatorzy, a także przeanalizuję zalety i wady podejścia neopatrystycznego.

1. PROPOZYCJA FŁOROWSKIEGO

Przed wszystkim należy pokrótce przedstawić poglądy Fłorowskiego na naukę. Ten prawosławny duchowny doceniał wagę nauki i uznawał jej eksplikatywną funkcję. Podkreślał — całkiem słusznie — że wszelkie teorie naukowe mają względny, a nie absolutny charakter, gdyż ciągle ulegają modyfikacjom czy wręcz zostają zastępowane przez inne. Toteż nauka poznaje i wyjaśnia rzeczywistość, ale nigdy w całości i zupełności. Teorie naukowe Fłorowski traktował jako symboliczne (tzn. przybliżające) opisy, a nie dokładne ujęcia świata. Nauka — zauważał Fłorowski — ma charakter warunkowy: czyni ona pewne założenia, które umożliwiają zbudowanie

² Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Минск 2006, Издательство Белорусского Экзархата, s. 496.

określonej, w miarę spójnej koncepcji, ale same te założenia są hipotetyczne i mogą ulec zmianie. Na przykład:

Idea ewolucji pozwoliła jasno i harmonijnie ogarnąć i zintegrować wieloraki biologiczny i paleontologiczny materiał, jak gdyby cała przyroda ożywiona miała jednego prarodzica, od którego wahadłowo pochodzą wszystkie wykopalskowe i współczesne gatunki, jak gdyby istniała walka o byt i dobór naturalny itp. Wszystko to zasady wyjaśnienia i zintegrowania, a nie „realne” wydarzenia.³

Nauka bada zaledwie wąski obszar rzeczywistości, a mianowicie świat stworzony, który stanowi „zewnątrzną obiektywizację Boskiego zamysłu, lecz nie sam zamysł”.⁴ Między światem stworzonym a Stwórcą znajduje się niemożliwa do przekroczenia (ze strony stworzenia) przepaść: „Idea świata *leży w Bogu*, lecz świat *leży poza Bogiem*”.⁵ Florowski często posługuje się twierdzeniem św. Jana z Damaszku, głoszącego, że między Bogiem a światem istnieje różnica co do ich natury (*physis*),⁶ jak też określeniem innych Ojców, opisujących tę różnicę ontologiczną jako *diastema* (dystans). Wiedza naukowa odnosi się do świata empirycznego, natomiast jego praźródło — Boskie działania, czyli energie obecne w tym świecie — należą do porządku tzw. ekonomii (odrębnego z kolei od sfery teologii dotyczącej Boga-w-sobie, czyli Jego własnej istoty i utożsamianej przez pisarzy wczesnochrześcijańskich z mistyką oraz praktyką modlitewno-ascetyczną). Jak widać, między nauką a dyskursem religijnym (nawet jeśli pominiemy powyższe rozróżnienie na ekonomię związaną z Boskimi energiami-działaniami a teologią *sensu stricto* odnoszącą się do jednej Boskiej istoty Trójcy Świętej) istnieje wyraźna dysproporcja ze znaczącym przechyleniem szali — inaczej niż w ówczesnej ideologii radzieckiej — na korzyść drugiego członka. Nauka — mimo niewątpliwej wartości poznawczej — ze względu na mocno ograniczony zakres jej przedmiotu jest podporządkowana teologii (a dokładniej sferze ekonomii wraz z teologią).

Autonomia nauki jest zatem pozorna. Wprawdzie tacy myśliciele prawosławni, dzielający postulat Florowskiego stworzenia syntezy neopatrystycznej, jak np. Włodzimierz Łoski, zapewniają, iż teologia chrześcijańska „chętnie przyjmuje wszelkie naukowe nowinki, jednak pod warunkiem, że nie przekraczają one jej granic ani arogancko nie zaprzeczają temu, co znajduje się poza ich polem widzenia”,⁷

³ Г. Флоровский, *К обоснованию логического релятивизма*, „Ученые Записки, основанные русской учебной коллегией в Праге”, т. 1. Сут. за: А. В. Черняев, *Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли*, Москва 2010, ИФ РАН, s. 72-73.

⁴ Г. Флоровский, *Идея творения в христианской философии*, [w:] *tenże, Христианство и цивилизация*, s. 330.

⁵ *Tamże*.

⁶ *Por. tamże*, s. 317; *Тварь и тварность*, [w:] *tenże, Христианство и цивилизация*, s. 283, 310.

⁷ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 103. *Por. В. В. Зеньковский, Основы христианской философии*, т. 1, Москва 1997, Канон, s. 88: „[P]rawosławie stwarza szeroką przestrzeń dla badania przyrody”.

w rzeczywistości zaś naukowe poznanie dotyczące przyrody jest rozpatrywane wyłącznie w odniesieniu do jej źródła — Stwórcy. Tenże Łoski dodawał: „Kościół będzie się posługiwał filozofią i nauką z dużą swobodą, wykorzystując je *do celów apologetycznych*”.⁸ Także Fłorowski podkreślał, że w poznaniu filozoficznym (i dodajmy — naukowym) pierwszeństwo należy do wiary: „Filozofia chrześcijańska *zaczyna się od prawd wiary i w nich dostrzega światło rozumu*”,⁹ a inny emigracyjny duchowny, Wasilij Zienkowski, wyrażał przekonanie, że „droga wiedzy chrześcijańskiej polega (...) na tym, aby samo badanie *od wewnątrz* zostało oświecone tym wszystkim, czego naucza Kościół”.¹⁰ Na przykład *implicite* uznając teorie ewolucji, Fłorowski natychmiast (zresztą w duchu Włodzimierza Sołowjowa, Mikołaja Łoskiego i innych rosyjskich filozofów) uściślał, że teoria ta obowiązuje wyłącznie w świecie stworzonym, ale już korona stworzenia — człowiek — ma na celu nie tyle doskonalenie swych naturalnych możliwości, ile przebóstwienie, czyli upodobnienie do Stwórcy. W takiej perspektywie wyjaśnienie naukowe staje się jedynie elementem, a raczej preludeum dociekania teologicznego.

2. WSPÓŁCZESNE PROPOZYCJE SYNTEZY NEOPATRYSTYCZNEJ

Postulat Fłorowskiego, zgodnie z którym należy — w duchu Ojców Kościoła — dokonać syntezy prawd Objawienia z aktualnymi danymi wiedzy, został podjęty przez wielu prawosławnych badaczy: filozofów, teologów oraz uczonych.¹¹ Szczególne miejsce w rozmaitych wersjach XX- i XXI-wiecznych wersjach syntezy neopatrystycznej zajmują próby uzgodnienia dogmatów wiary chrześcijańskiej z najnowszymi odkryciami nauk matematyczno-przyrodniczych. W niniejszym punkcie rozważę niektóre z tych propozycji.

⁸ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 102. Podkreślenie moje — T.O.

⁹ Г. Флоровский, *Идея творения в христианской философии*, s. 316.

¹⁰ В. В. Зеньковский, *Основы христианской философии*, т. 1, s. 89.

¹¹ Ideę neopatrystycznego zwrotu czy podejścia wyznają także niektórzy tradycjonalistyczni katolicy w USA („Oblates of Wisdom”), występujący na forum „Living Tradition” (<http://www.rtforum.org/lt/>). Uznają oni jedynie dosłowną interpretację Pisma Świętego, powołując się przy tym na wybrane dzieła Ojców Kościoła (choć opisując ich stanowisko jako „powszechną opinię”) oraz odpowiednio zinterpretowane dokumenty papieża Leona XIII (*Providentissimus Deus*) i Piusa X (słynną antymodernistyczną encyklikę *Pascendi Dominici Gregis*), odrzucając z tej racji teorię ewolucji (na potwierdzenie kreacjonizmu przytaczają także wypowiedzi niektórych członków Papieskiej Akademii Nauk, domagających się ostrożności w wyciąganiu wniosków na korzyść ewolucjonizmu). Krytykują też „liberalnych” katolickich filozofów i teologów, takich jak Teilhard de Chardin czy Karl Rahner, a w szczególności ubolewają nad sytuacją tak „ortodoksyjnego” kraju, jak Polska (*sic!*), gdzie katolicy uczeni bronią teorii ewolucji, a półki seminariów duchownych uginają się pod ciężarem książek Teilharda de Chardina. Zob. np. J. F. McCarthy, *A Neo-Patristic Approach to Creation-Science*, „Living Tradition”, vol. 28 1990, <http://www.rtforum.org/lt/lt28.html>; tenże, *A Neo-Patristic Return to the First Four Days of Creation*, „Living Tradition”, vol. 45 1993, <http://www.rtforum.org/lt/lt45.html>.

Bodaj najwybitniejszym, najbardziej wnikliwym i kompetentnym przedstawicielem syntezy neopatrystycznej jest Aleksiej Nesteruk, profesor kosmologii i fizyki kwantowej Uniwersytetu w Portsmouth (Wielka Brytania). Na uwagę zasługują zwłaszcza jego książki *Light from the East: Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition (Theology & the Sciences, 2003; rosyjski przekład 2006)* oraz *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science, 2008*), w których rozpatruje zarówno historyczny kontekst relacji między myślą patrystyczną (filozoficzno-teologiczną) a ówczesną nauką, jak i proponuje własne interpretacje dziedzictwa Ojców w świetle współczesnych teorii naukowych. Do analizy metodologicznych aspektów twórczości pisarzy wczesnochrześcijańskich powrócimy w dalszej części; obecnie przyjrzyjmy się dociekaniom samego Nesteruka. Jest on przekonany, że

Odwołanie się do syntezy świętych Ojców (czyli syntezy patrystycznej), która jest podstawą i filarem teologii prawosławnej, stanowi (...) niezbędny punkt wyjścia [dla rozważenia] wszelkich relacji między prawosławną teologią a nauką. (...) Teologia prawosławna nie ma innej drogi do rozwiązania problemów stawianych przez współczesną cywilizację, jak tylko przez zwrócenie się do opracowanych przez greckich Ojców Kościoła tematów wszechświata i miejsca w nim człowieka.¹²

Założenie Nesteruka jest aż nazbyt wyraźne: propozycje Ojców stanowią model dla rozwiązania współczesnych zagadnień, zarówno *stricte* teologicznych, jak i kwestii powstających na granicy między teologią a nauką. W jego przekonaniu nauki nie da się oddzielić od teologii, albowiem poszukiwania „pośrednictwa [między tymi dziedzinami — T.O.] w żadnym wypadku nie wolno odrywać od doświadczenia żywego Boga osiąganego we wspólnotach Kościoła”.¹³ Specyfika prawosławnego podejścia do problemu relacji nauka–wiara polega więc na tym, że nie może on być rozstrzygnięty na gruncie neutralnym, przy zachowaniu odrębności metod i zadań obu dziedzin, ale wyłącznie w świetle wiary, przy czym rozumianej nie w sensie posiadania określonych przekonań religijnych (*belief*), lecz w sensie osobistego zaangażowania, praktyk modlitewnych, zwłaszcza liturgicznych (*faith*). Toteż sama nauka jest oceniana jako „działalność paraeucharystyczna” oznaczająca obcowanie z Boskimi działaniami-energiami obecnymi w świecie.

W konsekwencji, dialog między nauką a teologią w perspektywie nieteologicznej jest niemożliwy z tej racji, że już sama refleksja na temat teologii (oraz jej stosunku

¹² А. Нестерук, *Логос и космос. Богословие, наука и православное предание*, пер. М. Карпец (Голыбина), Москва 2006, ББИ, s. XXIX, XXXVI; por. tenże, *Взаимоотношения философии, науки и богословия*, [w:] *Введение в философию*, red. А. В. Солдатов, Санкт-Петербург — Москва — Краснодар 2007, Лань, s. 308; tenże, *Неопатристический синтез*, http://azbyka.ru/tserkov/svyatyte/s_o_bogoslovie/5g10_9-all.shtml; por. П. Б. Михайлов, *Русский неопатристический синтез*, <http://www.bogoslov.ru/text/368413.html>.

¹³ А. Нестерук, *Логос и космос*, s. XXXVII; tenże, *Взаимоотношения философии, науки и богословия*, s. 310. Por. tenże, *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London 2008, T&T Clarke, s. 7.

do innych dyscyplin) jest traktowana jako myślenie o Bogu, czyli właśnie teologia.¹⁴ Relacja między teologią a nauką jest zatem asymetryczna: teologia (*sensu largo*) → nauka; zarówno w aspekcie metodologicznym (rozpatrzenie relacji między tymi dziedzinami jest możliwe wyłącznie na gruncie teologicznym), jak i — czy też przede wszystkim — w aspekcie ontologicznym (nauka badająca manifestacje, przejawy Boga w świecie, tzn. Jego energie, jest wtórna względem Boga-w-sobie, tzn. Jego istoty będącej przedmiotem teologii). Podobnie jak u Fłorowskiego świat jest rozpatrywany w zależności od Stwórcy, stąd nauki empiryczne opisujące świat są traktowane jako pochodne wobec teologii dotyczącej Boga.

Teraz nietrudno zrozumieć, dlaczego w prawosławiu — według zapewnień wcześniej zacytowanego Włodzimierza Łosskiego — nie zachodzą żadne konflikty między teologią a nauką: skoro nauka *ipso facto* jest zakresowo¹⁵ podporządkowana teologii, to wszelkie ewentualne napięcia i niespójności winny być rozwiązywane na korzyść pierwszej z wymienionych dziedzin. Prawda zawsze znajduje się po stronie teologii; jeżeli zaś dane naukowe zdają się podważać czy przeczyć prawdom wiary, należy tak zinterpretować owe dane, by doprowadzić do zgodności z teologią. W ten sposób jedynym możliwym modelem relacji między teologią a nauką (szerzej — między wiarą a wiedzą) jest konkordyzm. Podczas gdy na Zachodzie niektórzy badacze w podobnych sytuacjach proponują interpretować tradycyjne religijne przekonania w świetle współczesnej nauki (np. Artur Peacocke,¹⁶ choć i u niego można spotkać dosyć wyraźne deklaracje o „zunifikowanej wizji przyrody, człowieka i Boga”¹⁷), prawosławni autorzy dążą do reinterpretacji danych nauki w świetle teologii.

Należy przy tym zauważyć, że tak rozumiane konkordystyczne podejście — polegające na dopasowywaniu danych nauki do teologii — obowiązuje w tym, co dotyczy już sformułowanych prawd wiary (danych w Objawieniu lub/i poznaniu rozumowym, jak np. prawda o istnieniu Boga). Podobnie sytuacja wygląda w wypadku zagadnień teologicznych całkowicie przekraczających poznawcze możliwości rozumu i stąd niewysławialnych, niepojmowalnych, a więc należących do teologii *sensu stricto* w patrystycznym rozumieniu. Ponieważ nie znamy i nigdy nie poznamy Boga-w-sobie, to nie ma żadnych zastrzeżeń, aby każde twierdzenie naukowe pogodzić z odkryciami nauki — zresztą, zgodnie z prostą logiczną zasadą: z nieprawdy (tu: nieznaności prawdy, jej nieokreśloności, tzn. możliwości antynomii) wynika wszystko. Z niepojętym, apofatycznym wymiarem Boga da się „uzgodnić” dowolną

¹⁴ Por. A. Нестерук, *Логос и космос*, s. 76.

¹⁵ Jak podkreśla Nesteruk, nauka uznaje ontologię monistyczną (bada jedynie świat empiryczny), natomiast teologia — ontologię dualistyczną (świat i Stwórcę).

¹⁶ Zob. I. G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, przeł. S. Wszolek, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Tarnów 2000, Biblos, s. 68.

¹⁷ Por. A. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, przeł. L. M. Sokołowski, Kraków 1991, Znak, s. 244.

teorię naukową. „Nauki mogą mówić cokolwiek, ale i tak istnieje coś «ponad tym»”.¹⁸ Również tu mamy do czynienia z tendencją konkordystyczną.

Za przykład konkordystycznego podejścia może posłużyć interpretacja modelu kosmologii kwantowej jednego z najbardziej ateistycznych autorów — Stephena Hawkinga, według którego nauka dopuszcza stworzenie świata *ex nihilo*, bez przyjęcia warunków początkowych, w związku z czym rola Boga w tym scenariuszu jest zbędna. W opinii Nesteruka model ten w żadnym wypadku nie podważa prawdy o stworzeniu świata *ex nihilo* właśnie przez Boga. Podczas gdy Hawking, przedstawiając kosmogenezę jako proces aczasowy, nie mający początkowej osobliwości, dochodzi do wniosku, że świat nie potrzebuje Stwórcy, Nesteruk interpretuje występującą tu aczasowość wyłącznie jako atemporalność *świata*, odróżniając ją i przeciwstawiając wieczności Boga. Co to znaczy? Otóż nawet jeśli rzeczywiście świat, zgodnie z modelem Hawkinga (dokładniej: Hartle’ego-Hawkinga), nie ma początkowej osobliwości, to ten fakt odnosi się jedynie do „poziomu” *logosów* bytów materialnych (*już będących skutkami* Boskich działań-energii, czyli świata inteligibilnego, gdzie ma miejsce to, co neoplatonicy chrześcijańscy określali jako czas transcendentny, nieruchomy (*eon*), różny z kolei od czasu empirycznego¹⁹), z których następnie powstają właśnie empiryczne postacie bytów, a nie do samego procesu *stworzenia* (w sensie teologicznym) owych *logosów*. Oto komentarz Nesteruka:

W dziedzinie pochodzenia świata nauka może co najwyżej rościć sobie pretensje do ustalenia mechanizmu bifurkacji świata stworzonego na świat empiryczny (postrzegany zmysłowo) i świat inteligibilny (noetyczny). (...) Ponieważ obecność bifurkacji między sferą zmysłową a inteligibilną ilustruje ogólną tendencję i cechę charakterystyczną wszystkich podejmowanych przez naukę prób ogarnięcia pochodzenia jakości empirycznego wszechświata w jednej teorii, staje się jasne, że te naukowe modele mogą być interesujące z teologicznego punktu widzenia jako konkretne schematy pozwalające znaleźć obecność *diafory* [między empirycznym a inteligibilnym światem — T.O.].²⁰

Zgodnie z poglądem prawosławnym — zdaniem Nesteruka — należy traktować świat *W* (wszechświat empiryczny, fizyczny) jako pochodną świata *V* (inteligibilnego, noetycznego). Nauka opisuje świat *W* oraz — w najlepszym wypadku — przejście $V \succ W$ z jego rzekomą empiryczną atemporalnością (choć tu obowiązuje tzw. czas transcendentny), jednak nie mechanizm stworzenia przez Boga świata *V*.

Nietrudno stwierdzić, że takie rozstrzygnięcie — likwidujące (na przykładzie modelu Hawkinga) niespójność nauki i teologii — bazuje, po pierwsze, na mocnych metafizycznych (neoplatońskich) założeniach, a mianowicie na przyjęciu zarówno

¹⁸ А. Жакелен, „Лавел поучает, а Пифагор — смущается...”. *Исторические и богословские заметки по поводу диалога науки и религии*, пер. В. Н. Катасонова, [w:] *Два града. Диалог науки и религии: Восточно- и Западноевропейская традиции*, ред. В. Н. Катасонов, Москва — Калуга 2002, Издательство Н. Бочкаревой, s. 60.

¹⁹ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 100; А. Векшенов, *Неканто-ровская бесконечность в математике и богословии*, [w:] *Два града*, ред. В. Н. Катасонов, s. 273.

²⁰ А. Нестерук, *Логос и космос*, s. 212, 217.

dualizmu Boga i świata, jak też dwupoziomowej struktury (inteligibilno-empirycznej) samego świata. Konkordancja teologii i nauki w tym wypadku dokonuje się nie tylko z perspektywy teologicznej (uznawanej przez Nesteruka), ale także z perspektywy odpowiednio dobranej do niej interpretacji filozoficznej. Rzekomy konflikt został zażegnany, ale pozostaje retoryczne pytanie: czy założenie o „warstwowości” jest słuszne?

Po drugie, uznawana przez Hawkinga teza o aczasowości bynajmniej nie kłóci się z prawdą o stworzeniu. Wiedzieli o tym już Ojcowie Kościoła, tacy jak św. Augustyn, który wyjaśniał, że świat powstał nie w czasie, ale wraz z czasem. Także Nesteruk w swej książce niekiedy powołuje się na dobrze znane (i uznane przez Kościół) interpretacje pisarzy wczesnochrześcijańskich, aczkolwiek polemizując z Hawkingem, prowadzi czysto spekulatywne rozważania odwołujące się do filozofii neoplatońskiej, występując jako metafizyk, a nie uczony-kosmolog przestrzegający zasad metodologii naukowej.

Po trzecie, możemy zauważyć, że rozumowanie Nesteruka odwołujące się do niepoznawalności sfery Boskiej paradoksalnie zbiega się z podejściem Hawkinga, który pragnął usunąć Boga ze swojej teorii, „cerując” dotychczasową dziurę w wyjaśnieniach kosmogenicznych (jako negatywne zastosowanie metody *God of the gaps*²¹). Nesteruk również chce zlikwidować ową dziurę — tyle, że nie na drodze teorii naukowej, ale interpretacji teologiczno-filozoficznej tejże teorii. W obu wypadkach napięcie między teologią a nauką znika — u Hawkinga kosztem teologii i przyjęcia założeń *ad hoc* dotyczących interpretacji modelu kosmologicznego,²² u Nesteruka — wskutek reinterpretacji teorii naukowej w celach apologetycznych. Czy jednak w ogóle trzeba usuwać za wszelką cenę powstające niespójności między nauką a teologią? Czy należy pośpiesznie „cerować” dziury w naszej wiedzy, nadając sprawie relacji między nauką a teologią zamknięty, definitywny charakter? Nie będziemy rozważać tu wszystkich trudności modelu konkordystycznego, wypada jednak stwierdzić, że napięcie między nauką a teologią jest nie tylko nieusuwalne, ale także potrzebne, owocne, oczyszczające dla obu dziedzin.²³

Nesteruk wszakże nie przejmuje się metodologicznymi niuansami relacji między nauką a teologią. Samo tytułowe zagadnienie traktuje on bowiem nie jako czysto akademicki problem, lecz jako kwestię egzystencjalną i antropologiczną, związaną z doświadczeniem bycia-w-świecie. Dążenie do harmonizacji nauki i teologii tłumaczy jako próbę przewyciężenia rozdarcia ludzkiego ducha na wymiar religijny i wy-

²¹ Por. M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Kraków 2008, Universitas, s. 290; tenże, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów 1998, Biblos, s. 178-179; tenże, *Teologia i Wszechświat*, Tarnów 2009, Biblos, s. 211.

²² Por. M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, s. 165-168; tenże, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, s. 94-98; tenże, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa 2002, Prószyński i S-ka, s. 178-181.

²³ Zob. M. Heller, *Creative Tension. Essays on Science and Religion*, Philadelphia — London 2003, Templeton Foundation Press.

miar naukowy, przywrócenia jedności w rozmaitych sferach życia ludzkiego, jego integracji, które miało miejsce w okresie patrystycznym oraz średniowieczu.²⁴ Istotnie, człowiek — wierzący i uczony (czy też po prostu korzystający z osiągnięć nauki) — jest przecież jednością.

W tym kontekście Nesteruk słusznie zauważa, że badania przyrody nie można uznać za wystarczające, jeżeli nie obejmują one także człowieka, który jest jej częścią. I odwrotnie: filozoficzna refleksja antropologiczna będzie niepełna, jeżeli nie uwzględni danych nauk przyrodniczych. Powołując się na prace Alberta Dondeyne'a (*Contemporary European Thought and Christian Faith*, 1958) i Grace'a de Laguna (*On Existence and the Human World*, 1966), Nesteruk pisze o komplementarności filozofii przyrody (oraz przyrodoznawstwa) i filozofii człowieka (antropologii filozoficznej). Toteż pytanie o miejsce człowieka w kosmosie jest pytaniem zarówno naukowym, jak i ontologiczno-egzystencjalnym;²⁵ poznanie wszechświata oznacza również poznanie samego siebie. Człowiek, posiadając zarówno empiryczny, jak i transcendentny wymiar, jest niejako ogniwem łączącym „w sobie”, w swej naturze naukę i teologię. Zresztą, człowiek rozpatrywany jest, zgodnie z tradycją starożytną i patrystyczną (zwłaszcza myślą św. Maksyma Wyznawcy), jako mikrokosmos, a więc pośrednik między sferą przyrody a Bogiem, a poznanie przyrody — jako kontemplacja logosów rzeczy, czyli „świata takiego, jaki wypowiedział Bóg w swoim Słowie i jaki odtworzył we wcieleniu tego Słowa”.²⁶ I właśnie na tym polega — zdaniem Nesteruka — kolejna cecha charakterystyczna prawosławnego (a dokładniej: neopatrystycznego) podejścia do ustalenia relacji między wiedzą a wiarą.

Antropologiczny, personalistyczny wymiar dyskusji na temat relacji między nauką a teologią podkreśla wielu innych intelektualistów prawosławnych. Na przykład, o. Włodzimierz Szmalij z Moskiewskiej Akademii Duchownej pisze, że współczesna nauka i filozofia nauki winny uwzględniać osobę ludzką nie jako przypadkowego obserwatora, lecz jako fundamentalną i ostateczną wartość niezbędną dla dyskursu naukowego.²⁷ Co więcej, wskazuje on, że jest to potrzeba nie tylko czysto psychologiczna, dotycząca podmiotu, ale że znajduje swe uzasadnienie w samym przedmiocie

²⁴ Zob. A. Nesteruk, *The Universe as Communion*, s. 6-8.

²⁵ Na marginesie zauważmy, że na ten temat wymownie pisał inny prawosławny myśliciel, Mikołaj Bierdiajew. Por. także rozważania zmarłego w 1995 r. brytyjskiego prawosławnego myśliciela Philipa Scherrarda (Ph. Sherrard, *The Rape of Man and Nature. An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, Ipswich 1991, Golgonooza Press, s. 88-89).

²⁶ O. Clément, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, przeł. P. Mikulska, Kraków 2010, Salwator, s. 51.

²⁷ Zob. V. Shmalij, *Cosmology of the Cappadocian Fathers: a Contribution to Dialogue between Science and Theology Today*, „Faith and Philosophy. Journal of the Society of Christian Philosophers”, vol. 22 2005 no 5, s. 542. Por. rozważania W. C. Heisenberga na temat sytuacji w mechanice kwantowej: „w przyrodoznawstwie przedmiotem badania nie jest już natura sama w sobie, lecz natura wystawiona na ludzkie zapytywanie, i w tym sensie człowiek także i tutaj spotyka samego siebie”. W. C. Heisenberg, *Ponad granicami*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1979, PIW, s. 120.

badań owej relacji — z jednej strony w kosmosie (który musi mieć osobowy charakter, w przeciwnym bowiem wypadku byłby chaosem), a z drugiej — w Bogu jako Osobie, który przejawia się (przez swe energie) w tym kosmosie: wszechświat jest bowiem symbolem, księgą, tekstem czy nawet „hipertekstem”²⁸ zawierającym Boskie przesłanie. W podobnym duchu rozważał niedawno zmarły francuski prawosławny teolog Olivier Clément, który uważał, że „kosmologia jest podporządkowana antropologii czy też relacji między Bogiem a człowiekiem, historii Bosko-ludzkiej”,²⁹ a metropolita Miński i Słucki Filaret wprost wyraził przekonanie, iż „kosmologia z zasady jest teologią”.³⁰ Próby stworzenia antropologii neopatrystycznej, synergijnej (uwzględniającej współpracę — synergę — energii Boskich i działań ludzkich) podejmuje również Sergiusz Chorużyj, mający stopień naukowy doktora nauk fizyczno-matematycznych.³¹ Autorzy prawosławni ze szczególnym upodobaniem przywołują zasadę antropoczną jako przykład konieczności uwzględnienia w nauce „czynnika ludzkiego”.

Reasumując uwagi zawarte w niniejszym punkcie, należy stwierdzić, że konkordystyczne tendencje mające na celu apologetykę prawd wiary przeważają niemal u wszystkich przedstawicieli syntezy neopatrystycznej. I tak, wspomniany wyżej o. W. Szmaliy traktuje kosmologię Ojców Kapadockich jako część projektu teologicznego (nie naukowego!) będącego wzorcem dla współczesnych debat. Prawosławny biskup Wasilij (Rodzianko) z USA w głośnej książce *Теория распада вселенной и вера отцов*³² (*Teoria rozpadu Wszechświata a wiara Ojców. Teologia kapadockich jako klucz do apologetyki naszych czasów*) domaga się, aby badanie przyrody sięgało jej metafizycznych podstaw, idealnego podłoża mającego źródło w samym Bogu. A już w szczególności sposób model konkordyzmu można zaobserwować w dyskusjach na temat słuszności ewolucji — zarówno w środowisku prawosławnych ewolucjonistów, jak i kreacjonistów.³³

²⁸ Zob. V. Shmalij, *Cosmology of the Cappadocian Fathers*, s. 540; Прот. Кирилл (Копейкин), *Книга природы в восточно- и западнохристианской традиции*, [w:] *Два града*, red. В. Н. Катасонов, s. 207-227; E. Osek, *Природа в писмах Базылего Великого*, Lublin 2009, TN KUL, s. 45-54, 75-78.

²⁹ O. Clément, *Boski kosmos*, s. 8.

³⁰ Metropolitan Filaret of Minsk and Slutsk, *God and Physical Cosmology*, „Faith and Philosophy. Journal of the Society of Christian Philosophers”, vol. 22 2005 no 5, s. 527.

³¹ Zob. w literaturze polskiej: Ł. Leonkiewicz, *Antropologia hezychazmu*, „Logos i Ethos”, 2010 nr 2, s. 86-104.

³² Zob. Епископ Василий (Родзянко), *Теория распада вселенной и вера отцов. Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века*, Москва: Паломник 1996.

³³ Zob. T. Obolevitch, *Rosyjski Kościół prawosławny a nauka. XX-wieczne debaty wokół teorii ewolucji*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, T. XLI 2007, s. 116.

3. POSTAWA OJCÓW KOŚCIOŁA WOBEC NAUKI

Pora postawić pytanie: a jak wyglądała relacja wobec nauki u myślicieli, na których wzorują się przedstawiciele syntezy neopatrystycznej, czyli Ojców Kościoła? Pomoże to nam rozważyć kolejne pytanie: czy współcześni prawosławni badacze wiernie (w myśl postulatów Fłorowskiego: co do ducha, a nie co do litery) odczytali intencje pisarzy wczesnochrześcijańskich?

Od razu trzeba zauważyć, że termin „nauka” w odniesieniu do okresu patrystycznego ma inne znaczenie niż współczesne nauki matematyczno-przyrodnicze (nauka w sensie nowożytnym). Jak wspomnieliśmy na wstępie, przez „naukę” należy tu rozumieć po części filozofię przyrody (zawierającą m.in. rozważania fizyczno-biologiczne), po części — dyscypliny, które na Zachodzie we wczesnym średniowieczu (odpowiadającym na Wschodzie okresowi patrystyki) składały się na *quadrivium*: arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę, jak też inne dziedziny wiedzy teoretycznej i praktycznej, takie jak medycyna, mechanika, optyka itp. Postawa greckich i bizantyjskich pisarzy chrześcijańskich wobec szeroko rozumianej wiedzy świeckiej była niejednorodna: od entuzjastycznej aprobaty przez powściągliwość i sceptycyzm aż po odrzucenie czy uznanie nauki za „zło konieczne”. Nie miejsce tu, by analizować wszystkie podejścia do nauki, które miały miejsce w tamtym czasie. Trudno też w ogóle mówić o *consensus patrum* — powszechnej zgodzie Ojców, która to rzekoma zgoda stanowi model budowania współczesnej syntezy neopatrystycznej.

Warto natomiast wyróżnić kilka charakterystycznych dla okresu patrystycznego cech relacji między nauką a wiarą. Po pierwsze, zagadnienie to było spokrewnione z inną kwestią, a mianowicie pytaniem o stosunek Objawienia do myśli racjonalnej — filozofii greckiej,³⁴ w tym do filozofii przyrody. Rozstrzygnięcie tego pytania wcale nie było tak jednoznaczne, jak to często jest przedstawiane w filozoficznej, teologicznej, a zwłaszcza w popularnej literaturze, według schematu zapożyczonego od Tertuliana: „Ateńskie czy Jerozolimskie?”. Problem ten raczej wyrażają słowa św. Grzegorza Palamasa, który utrzymywał, że filozofia świecka jest mieszanką miodu i cykuty.³⁵

³⁴ Zob. np. J. Domański, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego. Próba opisu i klasyfikacji*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. V 1992, s. 7-27; O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, przeł. W. Skoczny, Tarnów 1997, Biblos, s. 104-107; D. Dembińska-Siury, *Chrześcijaństwo wobec filozofii poszukującej Boga*, [w:] *Człowiek — nauka — wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, red. J. J. Jadacki, K. Wójtowicz, Warszawa, 1999, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 99-116; M. Heller, *Teologia a nauki w okresie Ojców Kościoła*, [w:] *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, red. M. Heller et al., Tarnów 2001, Biblos, s. 29-40; O. Давыденков, *Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института. I: Богословие. Философия”, Т. 21 2008, s. 7-16.

³⁵ Zob. С. П. Синельников, „Мед и цикута”: св. Отцы о светской мудрости (апология философии), <http://www.bogoslov.ru/text/790889.html>.

Wspomniany Tertulian bynajmniej nie odrzucał filozofii *en bloc*, sam nawet czerpał z tradycji stoickiej.³⁶ W większym lub mniejszym stopniu wartość filozofii greckiej (w tym filozofii przyrody, a więc obowiązujących wówczas poglądów na naturę i strukturę świata) uznawali niemal wszyscy pisarze wczesnochrześcijańscy (może z wyjątkiem skrajnych fideistów Arnobiusza i Laktancjusza). Od IV w. zaowocowało to precyzyjnym sformułowaniem prawd wiary z wykorzystaniem aparatu filozoficznego i powstaniem teologii jako dyscypliny akademickiej.

Po drugie, problem relacji między nauką a wiarą (Objawieniem) dotyczył interpretacji Pisma Świętego, zwłaszcza Księgi Rodzaju opisującej stworzenie świata *ex nihilo*, a więc zawierającej koncepcję radykalnie odmienną od greckiego przekonania o wieczności świata. Słynne komentarze na sześć dni stworzenia (*Hexaemeron*) autorstwa św. Bazylego (nawiązującego zarówno do Księgi Rodzaju, jak i *Timaios* Platona³⁷) oraz innych autorów starochrześcijańskich były zarazem pracami poruszającymi kwestię relacji nauka–wiara. „W *Hexaemeronie* mamy próbę postawienia problemu: problemu nauki i wiary; jednak nie dochodzi do wyraźnego sformułowania tego problemu, gdyż dziedzina umysłu jest zbyt niejasna, by ograniczyć i w pewnym sensie zrównoważyć dziedzinę objawienia”.³⁸ W tym względzie odpowiedź na pytanie o relację między nauką a wiarą była uwarunkowana przez wybór takiej czy innej metody egzegezy Biblii — literalnej bądź/i alegorycznej. I tak, podczas gdy np. św. Bazyl preferował interpretację dosłowną, odrzucając możliwość stopniowego rozwoju człowieka z organizmów niższych (choć zarazem zdawał się dopuszczać ewolucję innych istot żywych³⁹), w związku z czym na jego pisma powołują się

³⁶ Twierdził mianowicie, że wszelka substancja jest cielesna, bo w przeciwnym razie byłaby urojona — *fantasmata*, w związku z czym także dusza ludzka jest cielesna (*De anima*, 22). Oto przykład przychylnego stosunku Tertuliana do rozumu: „Rozum (...) jest rzeczą Boga. Bóg stwórca wszechrzeczy wszystko urządził, uporządkował i wolą swoją ustalił, wszystkim więc rozum rządzi i wszystko przenika” (*De poenitentia*, 1; przekł. pol. *O pokucie*, [w:] K. S. F. Tertulian, *Wybór pism*, przeł. E. Stanuła, Warszawa 1970, ATK, s. 175).

³⁷ Zob. T. Leslie/Shear, *The Influence of Plato on Saint Basil*, Baltimore 1906, J. H. Furst Company, s. 23-37.

³⁸ S. Giet. Cyt. za: G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia od Augustyna do Galileusza*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1995, Oficyna Wydawnicza Volumen — Wydawnictwo Bellona, s. 93. Książka Minois nie odznacza się rzetelnością i ukazuje raczej antynaukowe podejście pierwszych chrześcijan (zob. np. recenzję: A. Żurek, „Ojcowie Kościoła a nauka” — czyli ciąg dalszy „nieporozumienia”, [w:] red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1998, Polihymnia, s. 13-23), niemniej jednak autor przytacza sporo interesujących źródeł.

³⁹ Zob. Bazyl Wielki, *Homilie na Hexaemeron*, IX 1-2, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, red. i przeł. M. Michalski, t. II, Warszawa 1982, IW PAX, s. 182-183: „Znam dobrze zasady alegoryki (...). Ja jednak, gdy słyszę wyraz «trawa», rozumiem przez to trawę, tak samo wyrazy: «roślina», «ryba», «zwierzę dzikie», «zwierzę domowe» itp. (...) Toteż bierzmy lepiej tekst biblijny tak, jak został on napisany”. Zob. także E. Osek, *Wizja prapoczątków świata w „Heksameronie” Bazylego Wielkiego*, „Vox Patrum”, T. 36-37 1999, s. 251-255.

przede wszystkim dzisiejsi kreacjoniści, inni Ojcowie, jak św. Augustyn, zachęcał do ostrożności w wyciąganiu pochopnych przyrodniczych wniosków z Biblii, a w przypadku konfliktu między prawdami wiary a danymi wiedzy świeckiej zalecał poszukiwanie innego sposobu interpretacji natchnionego tekstu. Więcej nawet, św. Augustyn pisał, że dla właściwego zrozumienia Pisma Świętego trzeba mieć znajomość nauk, takich jak filologia, zoologia, botanika, matematyka.⁴⁰ Także Jan Filoponos (VI w.) w swej egzegezie stosował naukowe wyjaśnienia i argumenty, a nawet w prekursorski sposób odrzucał przyjmowaną dotychczas dychotomię fizyki ziemskiej i fizyki niebieskiej.

Po trzecie, problem relacji między naukami świeckimi a prawdami wiary w czasach patrystycznych był wpisany w ogólny historyczno-kulturowy i społeczno-polityczny kontekst, który należy uwzględnić przy analizie tego zagadnienia. Często np. fakt zamordowania przez tłum rozjuszonych chrześcijan uczzonej Hypatii podaje się jako przykład walki Kościoła (w osobie ówczesnego biskupa, św. Cyryla Aleksandryjskiego) z nauką, podczas gdy śmierć tej wybitnej filozofki i matematyczki była wynikiem splotu wydarzeń mających miejsce podczas lokalnych wewnętrznych zamieszek w Aleksandrii. Na ogół wykształceni chrześcijanie żywo interesowali się ówczesną nauką i doceniali (czy wręcz usprawiedliwiali) — polemizując z gnostykami i doketami — świat materialny. Św. Bazyli Wielki pisał do swych siostrzeńców o pożytku z czytania pism pogańskich,⁴¹ a nieugięty w sprawach wiary św. Jan Chry-

⁴⁰ Zob. św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, II, 16, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, IW PAX, s. 75-79. Wprawdzie możemy spotkać u niego fragmenty, które zdają się podważać wartość wiedzy świeckiej, jak np. wyjątek z *Enchiridionu dla Laurencjusza o wierze, nadziei i miłości*: „Nie trzeba badać zbyt głęboko tego, co dotyczy natury rzeczy, jak czynią to ci filozofowie, których Grecy nazywają fizykami. Nie jest dla chrześcijanina wielkim uszczerbkiem nie wiedzieć nic o właściwościach i liczbie żywiołów, o ruchach i zaćmieniach ciał niebieskich, konfiguracji nieba, rodzaju i naturze zwierząt, roślin, kamieni, źródeł, rzek, gór, znaków zapowiadających burzę, odległości między różnymi miejscami i porach roku oraz o tysiącu podobnych rzeczy, które filozofowie znaleźli lub w swoim odkryli (...). Chrześcijaninowi wystarczy wierzyć, że wszystkie rzeczy stworzone na niebie i ziemi, widzialne i niewidzialne są dziełem dobroci Stwórcy, który jest jedynym i prawdziwym Bogiem. Nie sądźmy — powiadam — by dla naszego szczęścia ważne było, żebyśmy poznali przyczyny wielkich ruchów wszelkich ciał, które składają się na świat, sekrety ukryte w najgłębszych zakamarkach przyrody, żebyśmy, na przykład wiedzieli, «co powoduje trzęsienia ziemi, przyczynę unosząca głębokie morza, łamiącą ich bariery, a potem każącą opaść im potulnie w sienie» (Wergiliusz, *Georgiki*), podobnie jak inne podobne rzeczy. Powinniśmy za to znać przyczyny dobra i zła” (cyt. za: G. Minois, *Kościół i nauka*, s. 111-112). Jednak podobne cytaty należy rozpatrywać we właściwym kontekście: Augustyn nie podważał mądrości świeckiej jako takiej, a jedynie podkreślał zbawczy charakter wiedzy objawionej. Zob. np. inną jego wypowiedź: „Niech daleka będzie od nas ta myśl, jakoby Bóg nienawidził w nas to, przez co stworzył nas wyższymi ponad pozostałe stworzenia. Niechaj także i to będzie od nas dalekie, byśmy w tym celu mieli wierzyć, by rozumu nie przyjmować lub rozumienia nie szukać; bo przecież nawet i wierzyć byśmy nie mogli, gdybyśmy nie mieli dusz rozumnych” (*List 120*, 3, przeł. A. Bober, [w:] *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, red. A. Bober, Kraków 1965, WAM, s. 267).

⁴¹ Zob. św. Bazyli Wielki, *Mowa do młodzieńców, jaki mogą odnieść pożytek z czytania książek*

zostom w *Pierwszej homilii przeciw Anomejczykom*, rozważając słowa św. Pawła, że wiedza przemienie, zastanawiał się:

Obalenie nauki to coś, co wprawia mnie w kłopot. (...) Jeśli nauka będzie obalona, nasza natura, miast się doskonalić, ulegnie znikczemnieniu; pozbawieni bowiem nauki, nie będziemy już ludźmi. (...) Zniknie nasza przewaga nad bezrozumnymi zwierzętami; a może nawet będziemy znacznie od nich niżej, gdyż tylko dzięki nauce osiągamy nad nimi przewagę, tak jak one przeważają nad nami przez wszystkie swoje przymioty cielesne.⁴²

Warto również przytoczyć znamienne słowa św. Grzegorza z Nazjanzu (zwanego na Wschodzie Teologiem!), który, stawiając za wzór św. Bazylego Wielkiego, pisze:

Myślę, że wszyscy ludzie rozumni są zgodni co do tego, że pierwsze miejsce wśród naszych dóbr zajmuje kultura umysłowa. I nie tylko ta nasza, szlachetniejsza, która wzgardziwszy wszelkimi ambicjonalnymi upiększeniami w słowach, troszczy się jedynie o zbawienie i piękno ducha, lecz i kultura pogańska, którą wielu chrześcijan niesłusznie pogardza jako zdradliwą, niebezpieczną i oddalającą od Boga. Jak bowiem niebem, ziemią, powietrzem i wszystkim, co się z tymi żywiołami wiąże nie należy gardzić dla tego tylko powodu, że niektórzy źle je pojęli i oddawali cześć stworzeniom Boga zamiast Bogu, lecz należy korzystać ze wszystkiego, co jest przydatne dla lepszego życia, (...) tak i z tej [pogańskiej] kultury przyjęliśmy zamilowanie do badań naukowych, a odrzuciwszy to wszystko, co prowadzi do złych mocy, odstępstwa i przepaści zguby. (...) Nie należy więc gardzić kulturą dlatego, że tak się zdaje niektórym ludziom, lecz przeciwnie — raczej trzeba uważać takich ludzi za głupich nieuków, pragnących, żeby wszyscy byli tacy jak oni, bo wtedy w powszechnym nieuctwie ukryłaby się ich własna głupota, a oni mogliby uniknąć zarzutu braku wykształcenia.⁴³

Dodać należy, że to właśnie chrześcijańskim autorom w okresie IV-VIII w. powstały encyklopedie będące skarbnicami całej ówczesnej wiedzy ludzkiej.⁴⁴

Po czwarte, niektórzy pisarze wczesnochrześcijańscy (jak np. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, św. Bazyli, Ewagriusz z Pontu, św. Maksym Wyznawca) wypracowali oryginalną klasyfikację wiedzy, wyróżniając trzy nauki odpowiednio do trzech ksiąg Salomona: Przypowieści, Koheleta i Pieśni nad Pieśniami, a więc etykę, fizykę i teologię utożsamianą z mistyką (zachodni autorzy, tacy jak św. Ambroży z Mediolanu wymieniali w tym kontekście *sapientia moralis, naturalis, rationalibilis = mystica*). Fizyka oznaczała nie tyle badanie empiryczne, co kontemplację ukrytych logosów rzeczy widzialnych, wnikięcie „w nadprzyrodzony sens stworzonej rze-

pogańskich, w: tenże, *Wybór homilii i kazań*, przeł. T. Sinko, Kraków 1947, Nakładem Wydawnictwa Mariackiego, s. 213-230.

⁴² Cyt. za: G. Minois, *Kościół i nauka*, s. 94.

⁴³ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43. Na cześć Bazylego, Biskupa Cezarei Kapadockiej*, 11, w: tenże, *Mowy wybrane*, przeł. zbiorowe, Warszawa 1967, IW PAX, s. 582-483. Zob. także N. Widok, *Postawa Grzegorza z Nazjanzu wobec kultury*, [w:] *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, s. 137-148.

⁴⁴ Zob. np. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*, przeł. T. Szafrński, Warszawa 2005, Prószyński i S-ka, s. 30.

czywistości”.⁴⁵ W takiej perspektywie świat przyrody rzeczywiście jest traktowany jako zanurzony w Bogu, a jego poznanie — jako integralna część poznania Boga (Boskich energii). Ten właśnie moment rozwijają dzisiejsi przedstawiciele syntezy neopatrystycznej, celowo podporządkowując przyrodoznawstwo teologii.

Aby jednak właściwie scharakteryzować postawę Ojców Kościoła wobec nauki, należy uwzględnić wszystkie cztery wymienione aspekty (jak też inne czynniki) — i to w odniesieniu do konkretnych autorów, a nie do dziedzictwa patrystycznego w ogóle. Przede wszystkim zaś nie wolno popełniać błędu anachronizmu i usiłować przypisywać Ojcom takich poglądów, które siłą rzeczy nie mogły się zrodzić w ich czasach (np. próbować oceniać pozycję pisarzy wczesnochrześcijańskich w kategoriach ewolucjonizmu bądź kreacjonizmu).

Bodaj jedyną cechą, którą rzeczywiście można wykorzystać do współczesnych analiz relacji między wiedzą a wiarą jest postawa (z naprawdę nielicznymi wyjątkami) *otwartości i szacunku* wobec nauki, nawet jeśli Ojcowie Kościoła uznawali nieaktualne z naszego punktu widzenia koncepcje. „Jeżeli chcemy naśladować świętych ojców, to musimy zwrócić się do wiedzy naukowej naszych czasów, podobnie jak oni zwracali się do nauki swych czasów”⁴⁶ — postuluje angielski prawosławny duchowny Andrew Louth, profesor patrystyki i bizantynistyki na Uniwersytecie w Durham i zwolennik „postpatrystycznej” (w odróżnieniu od neopatrystycznej) syntezy. To przecież właśnie dzięki temu Ojcowie stworzyli swą syntezę (czy syntezę) polegającą na wykorzystaniu wiedzy świeckiej (filozoficznej) dla wyartykułowania prawd wiary! Nie wahali się w tym celu wykorzystywać najnowszych systemów, jak np. współczesnych im, ale na wskroś „pogańskich” idei neoplatonizmu (Ojcowie Kapadoccy, św. Augustyn, św. Maksym Wyznawca⁴⁷). Owszem, u pisarzy starochrześcijańskich odnajdujemy przekonanie o niższości wiedzy świeckiej w stosunku do wiary, lecz takie nastawienie trzeba rozważyć w świetle faktu, iż zależało im przede wszystkim na obronie ortodoksji przed wrogami zewnętrznymi (do Edyktu Mediolańskiego — zwłaszcza przed poganami) i zagrożeniami wewnętrznymi, czyli

⁴⁵ Zob. L. Nieścior, *Wstęp*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków — Tyniec 1998, Wydawnictwo Benedyktynów, s. 30; П. Б. Михайлов, *Естественное созерцание в богословии преподобного Максима Исповедника*, <http://www.bogoslov.ru/text/2255639.html>; tenże, *Естественное богопознание в греческой патристике*, [w:] *Философия религии. Альманах 2006-2007*, red. В. К. Шохин, Москва 2007, Наука, s. 251-260.

⁴⁶ Э. Лаут, *Пост-патристическое богословие, или за пределами неопатристического синтеза*, <http://www.bogoslov.ru/text/1982765.html>. O naukowo-religijnym dialogu w twórczości św. Augustyna, św. Maksyma Wyznawcy i innych pisarzy wczesnochrześcijańskich zob. np. G. Woloschak, *The Broad Science-Religion Dialogue: Maximus, Augustine, and Others*, [w:] *Science and the Eastern Orthodox Church*, ed. D. Buxhoeveden, G. Woloschak Farnham — Burlington 2011, Ashgate Publishing Company, s. 133-139.

⁴⁷ Zob. M. Edwards, *Culture and philosophy in the Age of Plotinus*, London 2006, Duckworth, s. 147; А. В. Ситников, *Возвращение к Единому и христианский путь спасения (о различиях между религией Плотина и патристикой)*, [w:] *АКАДΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма*, Т. 4, red. А. В. Цыб, Санкт-Петербург 2003, Издательство СПбГУ, s. 136.

przed herezją. Byli oni nade wszystko teologami i podkreślali unikalny charakter Objawienia. Natomiast z punktu widzenia współczesnej świadomości metodologicznej proponowana przez zwolenników syntezy neopatrystycznej „ocena nauki z religijnego punktu widzenia”⁴⁸ jest przedsięwzięciem, które — wbrew deklaracjom — trzyma się co najwyżej litery, a nie ducha Ojców. Mimo zapewnień, wyznawcy owej syntezy nie przyjmują tego, że nauka ciągle się rozwija, stąd powiązanie konkretnej teorii (czy raczej hipotezy) naukowej z prawdami wiary w rzeczywistości blokuje drogę do owocnych relacji między wiedzą a wiarą. Tę sprzeczność dostrzeżono już w odniesieniu do inicjatora syntezy neopatrystycznej, Florowskiego, który postulował „wrażliwość na aktualne problemy i gotowość do dialogu ze współczesnymi ideami filozoficznymi”, a w rzeczywistości „miał tendencję do ignorowania i niedowartościowania głównych kierunków współczesnej mu myśli filozoficznej”⁴⁹ (nie mówiąc o myśli naukowej). Gwoli ścisłości należy wszakże dodać, że pojawiają się również propozycje wykraczające poza Florowskiego i rozróżniające między niezmiennym, zupełnym, ścisłym „rdzeniem” teologii (w specyficznym, patrystycznym sensie tego pojęcia, czyli liturgią i doświadczeniem mistycznym) a „teologią misji Kościoła”, uwzględniające zmienność i rozwój nauki teologicznej, a przy tym próbujące zachować zgodność z „twardym rdzeniem”. „Teologia misji Kościoła” oznacza z kolei przyswojenie najnowszych osiągnięć kultury ludzkiej, w tym nauk przyrodniczych i metodologii wiedzy naukowej.⁵⁰

Podsumowując, należy odnotować jedną ogólną prawidłowość. Podczas gdy na Zachodzie badacze zajmujący się problemem stosunków między nauką a religią kładą nacisk na metodologiczne aspekty, podkreślając w tym względzie autonomię obu dziedzin, specjaliści odwołujący się do tradycji wschodniochrześcijańskiej wysuwają na pierwszy plan metafizyczny wymiar korelacji między nauką a teologią, rozpatrując tę pierwszą jako część (w sensie ontologicznej zależności przyrody, a zatem także badania przyrody od Stwórcy) drugiej dyscypliny. Zachodnie podejście niejako „promuje” naukę, natomiast podejście wschodnie — teologię (w szerokim sensie tego słowa: naukę o Bogu i o Jego odniesieniu do stworzonego przezeń świata, co odpowiada patrystycznemu pojęciu „ekonomii”). Pomimo że niekiedy w obu przypadkach dochodzi do przeakcentowania jednego z członów relacji między nauką a teologią, zarówno autorzy wschodniochrześcijańscy, jak i zachodniochrześcijańscy mogą się dużo nauczyć od siebie — odpowiednio wycucia metodologicznego oraz

⁴⁸ Zob. A. Нестерук, *Логос и космос*, s. XXXVIII-XXXIX.

⁴⁹ Zob. A. В. Черняев, *Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли*, s. 93-94. Toteż ks. Henryk Paprocki pisze, że „synteza Florovskiego ma charakter statyczny i cała zwrócona jest ku przeszłości”, podczas gdy np. „Paul Evdokimov budował syntezę dynamiczną, otwartą na człowieka współczesnego i na jego problemy”. H. Paprocki, *Neopatrystyczna synteza prawosławia na przykładzie Paula Evdokimova*, „Vox Patrum”, T. 6 1986, s. 263.

⁵⁰ Т. Хачагарян, *Неопатристический синтез прот. Г. Флоровского как концептуальная основа научно-богословской работы в духовных школах Русской Православной Церкви*, <http://www.bogoslov.ru/text/395779.html>.

wrażliwości na obszar transcendencji⁵¹ i problematykę antropologiczną. Parafrazując słowa Jana Pawła II z jego słynnego Listu do Ojca George'a Coyne'a, wypracowane na Zachodzie reguły metodologiczne pomogą myślicielom prawosławnym oczyścić religię „z błędów i przesądów”, natomiast wschodnia tradycja teologiczna respektująca Tajemnicę Boga pomoże zachodnim badaczom „oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów”.⁵² Oba paradygmaty analizy problemu relacji nauka — wiara są niejako komplementarne i mogą okazać sobie przysługę, pod warunkiem, że nie dojdzie do absolutyzacji któregoś z nich.

⁵¹ „Na przykład liczne naukowo-przyrodnicze poglądy zawarte w *Heksameronie* św. Bazylego Wielkiego i w *Wykładzie wiary prawdziwej* św. Jana Damasceńskiego są przestarzałe, aczkolwiek teologiczna refleksja nad światem stworzonym zachowuje swe znaczenie także w naszych czasach”. Иларион (Алфеев), *Святоотеческое наследие и современность*, [w:] *Богословская Конференция Русской Православной Церкви „Православное богословие на пороге третьего тысячелетия”*. Москва, 7-9 февраля 2000 г. Материалы, red. патриарх Московский и всея Руси Алексий II, Москва 2000, Синодальная Богословская Комиссия, s. 93.

⁵² Zob. Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości do Ojca George'a Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, przeł. J. Dembek, [w:] *Refleksje na rozdrożu*, red. S. Wszolek, Tarnów 2000, Biblos, s. 248.