

**Ks. MICHAŁ HELLER**

## **TEOLOGIA A NAUKI W OKRESIE OJCÓW KOŚCIOŁA**

### **I. „Z GŁOWAMI PEŁNYMI GRECKIEJ FILOZOFII...”**

Podając studium z jednej strony tak egzotyczne, a z drugiej tak rozległe, jakim musi być każda próba bodaj zestawienia teologicznych poglądów wczesnych pisarzy chrześcijańskich z nauką tamtych czasów, należy zacząć od kilku słów wyjaśnienia. Tylko ujawnienie motywów i sformułowanie intencji jest w stanie odpowiednio ukierunkować badania, wybrać właściwe wątki z oceanu możliwości, stworzyć w miarę syntetyczną całość z różnorodnych fragmentów.

Od dłuższego czasu interesuje mnie krąg zagadnień, który w polskiej literaturze teologiczno-naukowej zwykło określać się mianem „nauka a wiara”, a który – nieco ściślej rzecz ujmując – bardziej zasługuje na miano „nauka a teologia”, gdyż: po pierwsze, do konfrontacji z nauką zawsze stają poglądy teologiczne (choćby to miała być tylko czyjaś „prywatna teologia”), a nie wiara jako taka i, po drugie, z historycznego punktu widzenia zawsze teologia wchodziła w oddziaływanie z nauką (a celem niniejszego studium będą właśnie rozważania historyczne). W pierwszej swojej książce poświęconej tym zagadnieniom<sup>1</sup> zwróciłem uwagę na fakt, że niezwykle ważny dla całej późniejszej historii etap tych oddziaływań – i to etap ostrej konfrontacji – rozegrał się u samego zarania chrześcijaństwa, gdy stanęło ono wobec konieczności wyrażenia transcendentnych prawd w ograniczonym, ludzkim języku. A był to język kształtowany wpływami pochodzącymi ze Starego Testamentu i greckiej filozofii. Konflikt między ubogimi środkami wyrazu i treścią, która je nieskończenie przerasta, jest w istocie rzeczy nieusuwalny i pozostaje obecny we wszystkich innych konfrontacjach nauki z teologią.

Nasuwa się naturalne podejrzenie, że ten nieusuwalny konflikt między treścią i środkami wyrazu był szczególnie odczuwalny w najwcześniejszym okresie, kiedy to pod piórami chrześcijańskich pisarzy dopiero rodziła się i stopniowo nabierała tężyzny refleksja teologiczna. Stąd zamiar, od dawna już narastający, bliższego przyjrzenia się pod tym względem okresowi Ojców Kościoła.

Ale istnieje jeszcze i inny motyw. Moim zasadniczym celem jest chęć zrozumienia dzisiejszych oddziaływań między teologią a naukami; sądzę, że najlepszym środkiem do osiągnięcia tego celu będzie studiowanie historii zagadnienia. Niniejsze studium jest więc także zamierzone jako sięgnięcie do korzeni problemu.

<sup>1</sup> *Wszechświat i Słowo*, Kraków: Znak 1981, rozdz. 1.

Te intencje dość jasno wyznaczają zakres podjętego studium. Jest rzeczą oczywistą, że w okresie Ojców Kościoła wyraz „teologia” znaczył zupełnie coś innego niż dziś, ale chcąc porównać teologię Ojców z nauką tamtych czasów będę miał na myśli te poglądy wczesnochrześcijańskich pisarzy, które *obecnie* zakwalifikowalibyśmy jako teologiczne (w dość szerokim znaczeniu tego słowa).

W nieco bardziej skomplikowany sposób przedstawia się pytanie, jakie treści należy przypisać terminowi „nauka”, chcąc je porównywać z teologią Ojców. Niektóre spośród dyscyplin, dziś nazywane naukami, niewątpliwie już wówczas istniały, a więc: matematyka (głównie geometria), niektóre dziedziny fizyki (przede wszystkim tzw. trzy nauki klasyczne: akustyka, astronomia, optyka)<sup>2</sup>, medycyna i pewne zaczątki nauk biologicznych. Chociaż oczywiście i te nauki znacznie odbiegały od naszych dzisiejszych standardów metodologicznych, przede wszystkim gdy idzie o ich wyodrębnienie z innych obszarów wiedzy i umiejętności. To, co obecnie określamy zbiorczo mianem „nauki” („nauki jako całości”), miało podówczas swoją daleką poprzedniczkę w postaci szeroko rozumianej filozofii przyrody. W niniejszym studium mam na myśli oddziaływanie teologii zarówno z wszystkimi tak rozumianymi naukami, jak i z ich filozoficzną otoczką.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia, o jaki rodzaj oddziaływania tu chodzi. Odpowiadając na to pytanie, posłużę się cytatem ze wstępu do książki A.H. Armstronga i R.A. Markusa pt. *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*<sup>3</sup>: „Dialog’ jest jedynym właściwym tutaj słowem. A kiedy to mówimy, nie chcemy bynajmniej nadawać jakiegoś niewłaściwego znaczenia polemice chrześcijan z poganami i pogan z chrześcijanami, pierwszym apologetom i licznym ich następcom czy Celsusowi, Porfiriuszowi i Julianowi; jak większość starożytnych kontrowersji te nieprzejednane spory cechowało zbyt wiele uprzedzeń, a zbyt mało zrozumienia dla stanowiska strony przeciwnej, by mogły wydać realne owoce. Mamy na myśli raczej ten dialog, który trwał w umysłach chrześcijan, przystępujących do Biblii i do nauk Kościoła już z pewnym przeszkoleniem filozoficznym, z głowami pełnymi greckiej filozofii, albo podejmujących lekturę filozofów, kiedy byli już uformowani przez Biblię i Kościół; mamy raczej na myśli stan napięcia i wzajemnego oddziaływania na siebie, wynikły pomiędzy objawioną nauką a ideami filozoficznymi. Było to znacznie ważniejsze niż zawzięte zewnętrzne spory i odgrywało o wiele większą rolę w kształtowaniu myśli chrześcijańskiej. Jest to rodzaj dialogu trwającego i dziś, który może wybuchnąć w każdej chwili w umyśle chrześcijanina oddającego się lekturze owych uparcie żywotnych i wiecznie niepokojących oraz inspirujących ksiąg – dzieł Platona, Arystotelesa, Plotyna.” Tak rozumiany dialog jest niewątpliwie sprawą najważniejszą, ale nie wolno nam również zapominać o całej późniejszej, najeżonej konfliktami, historii wzajemnych relacji pomiędzy myślą naukową a myślą teologiczną. Pragnę tropić pojawiające się już w okresie Ojców Kościoła zapowiedzi tego, co potem nastąpi.

Studium niniejsze nie rości sobie pretensji do oryginalności. Przyświeca mu raczej cel praktyczny – dostarczenia polskiemu Czytelnikowi materiału do przemyśleń; materiału, którego tak brak w naszej literaturze teologicznej. Nie można dziś sobie wyobrazić pogłębionego studium zagadnienia „nauka a wiara” (by jeszcze raz użyć tego tradycyjnego określenia) bez znajomości korzeni tej problematyki.

Pragnę tu wreszcie odnotować przede wszystkim mój dług wobec wybitnego historyka nauki, Olafa Pedersena. Długie rozmowy z Nim oraz lektura jego pionierskiego dzieła (udostępnianego mi w kolejnych wersjach maszynopisu<sup>4</sup>), a także

<sup>2</sup> Por. T. KUHN, *Dwa bieguny*, Warszawa: PIW 1985, s. 73 i n.

<sup>3</sup> Warszawa: Pax 1964, s. 5.

Jedna z ostatnich wersji tego dzieła nosi tytuł *Interactions between Science and Theology*; jest to rozszerzony tekst wykładów, jakie prof. Pedersen prowadził na Uniwersytecie w Cambridge (1988). Dzieło jest obecnie przygotowywane do druku; będę je cytować skrótem: *Interactions*.

innych jego publikacji, decydująco wpłynęły na kształt niniejszego studium. Wiele również zawdzięczam przeglądowemu artykułowi Davida C. Lindberga pt. „Science and the Early Church”<sup>5</sup>. Inne moje zadłużenia staram się udokumentowywać w przypisach.

## II. JEROZOLIMA I ATENY, KOŚCIÓŁ I AKADEMIA

Tytuł obecnego paragrafu pochodzi oczywiście ze znanego tekstu Tertuliana: „Cóż zatem Ateny mają wspólnego z Jerozolimą? Cóż Akademia z Kościołem? Cóż heretycy z chrześcijanami? [...] Precz z wszelkimi próbami zakażenia chrześcijaństwa stoicyzmem, platonizmem i dialektyką! Wyzbyliśmy się próżnej ciekawości, posiadając Jezusa Chrystusa, wyzbyliśmy się jałowych dociekań, posiadając Ewangelię.”<sup>6</sup> Tekst ten bardzo często był rozumiany jako wyraz zdecydowanej dezaprobaty wobec „pogańskiej mądrości”. W ten sposób zrozumieli go również A.H. Armstrong i R.A. Markus<sup>7</sup>, którzy skądinąd namiętnie bronią tezy o profiłożoficznym nastawieniu większości Ojców. David C. Lindberg<sup>8</sup> poddaje w wątpliwość taką ocenę wypowiedzi Tertuliana. Wprawdzie pisarz ten niewątpliwie nie należał do entuzjastów świeckiej mądrości, ale sprzeciwiał się on nie tyle wprost filozofii, lecz raczej filozofii, która zbyt łatwo prowadzi do herezji (w szczególności do gnozy). Na poparcie pozytywnego stosunku Tertuliana do filozofii można przytoczyć następujący tekst: „Rozum [...] jest rzeczą pochodzącą od Boga, ponieważ nie ma niczego, czego by Bóg, Stwórca wszystkiego, nie dal, nie zadysponował i nie zarządził rozumnie; wszystko, co On zechciał można zrozumieć i pojąć rozumem.”<sup>9</sup>

Powiedzenie przypisywane Tertulianowi *Credo quia absurdum*, powszechnie interpretowane w duchu antyfilozoficznego nastawienia tego autora, Lindberg rozumie niemal dokładnie przeciwnie. Jego zdaniem, jest to rozumowanie, nawiązujące do metody opisanej przez Arystotelesa, zgodnie z którą „im bardziej nieprawdopodobne jest jakieś zdarzenie, tym mniej prawdopodobnym jest, by ktoś w nie wierzył bez poważnych racji rozumowych”<sup>10</sup>.

Ale w końcu osobiste przekonania Tertuliana nie są aż tak istotne. Ogólnie rzecz biorąc, nie ma wątpliwości, że większość Ojców Kościoła i innych wczesnych pisarzy chrześcijańskich przychylnie odnosiła się do greckiej mądrości. Do raczej nielicznych wyjątków należy zaliczyć Tacjana, autora *Didascalia Apostolorum* i św. Jana Chryzostoma. Ale i oni występowali nie tyle przeciw greckiej mądrości, ile raczej przeciwko szkołom pogańskim i niebezpieczeństwom, do jakich prowadzą.

Bardziej pozytywny prąd był wyraźny od samego początku i z czasem coraz mocniejszy. Już św. Justyn Męczennik, pierwszy apologeta chrześcijaństwa, twierdził, że umysł sam z siebie jest zdolny zdobywać prawdę i że każdy człowiek, który dochodzi do prawdy, osiąga ją dzięki uczestnictwu w powszechnym rozumie, czyli logosie, będącym swoistą antycypacją Logosu-Jezusa.

<sup>5</sup> W: *God and Nature – Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, red. D.C. Lindberg, R.L. Numbers, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1986, 19-48.

<sup>6</sup> *De Praescriptione haereticorum*, 7, 9. 11-12. Warto ten często przytaczany tekst zacytować w oryginale: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post euangelium.” (SC 46, 98-99).

<sup>7</sup> Dz. cyt., s. 164 i n.

<sup>8</sup> Art. cyt., 25-26.

<sup>9</sup> *De poenitentia*, c. 1 (CC 1, 321).

<sup>10</sup> Art. cyt., 26.

Klemens Aleksandryjski poszedł jeszcze dalej, twierdząc, że filozofia grecka jest niezbędna do obrony wiary i jej pogłębienia. Zarówno Justyn, jak i Klemens głosili dość nieoczekiwane twierdzenie, że filozofowie greccy wiele ze swych nauk zaczerpnęli od Mojżesza, którego musieli studiować.

To były deklaracje, ale już wcześniej rozpoczął się znacznie ważniejszy proces, a mianowicie proces budowania chrześcijańskiej teologii w oparciu o grecką filozofię. W pewnym sensie był to proces nieunikniony. Do wyboru były bowiem dwie drogi: albo poprzestać na głoszeniu Ewangelii za pomocą wyuczonych formuł, co najwyżej jedynie ze zdroworoządkowym komentarzem, albo podjąć próbę przybliżenia (sobie i innym) ewangelicznego przekazu za pomocą refleksji i argumentacji. Pierwsza ewentualność była raczej rezygnacją niż wyborem i dla ludzi wychowanych w kręgu oddziaływania kultury hellenistycznej, praktycznie rzecz biorąc, nie wchodziła w rachubę. Druga ewentualność oznaczała skorzystanie z aparatu pojęciowego, strategii badawczych i środków logicznych, wypracowanych przez filozofię grecką. Sam fakt, że ta ostatnia droga została wybrana, raczej nie budzi zdziwienia. Zaskakujące jest co innego; to mianowicie, że zastosowanie greckiej mądrości do pogłębienia chrześcijańskich treści dało aż takie wyniki.

Właściwie cała patrystyka była jednym wielkim twórczym procesem polegającym – mówiąc najogólniej – na przetworzeniu greckiej filozofii na chrześcijańską teologię. W tym procesie szczególnie zaznaczyły się dwie postacie: Orygenes i św. Augustyn. Orygenes w wielu wypadkach przecierał szlaki, Augustyn ustalał standardy, którymi potem żyły stulecia.

Grzegorz Thraumaturgos pisał o swoim mistrzu, Orygenesie: „Wymagał on od nas studiowania filozofii przez czytanie wszystkich istniejących pism starożytnych, zarówno poetów, jak i pisarzy religijnych, troszcząc się o to, by nie pominąć, ani nie odrzucić żadnego z nich [...] za wyjątkiem pism ateistów, zalecał nam studiować i zgłębiać wszystkich innych filozofów bez okazywania względów lub niechęci jednej tylko szkole lub doktrynie filozoficznej bez względu na to, czy byłaby to doktryna grecka, czy barbarzyńska: winniśmy byli przykładać się do każdej.”<sup>11</sup>

Orygenes (ok. 185 – ok. 254), jak z powyższego cytatu widać, był gruntownie wykształcony w greckiej filozofii. W swojej doktrynie wykorzystywał elementy metafizyki, kosmologii i psychologii Platona, ale często zapożyczał również pojęcia od Arystotelesa. Był on „pierwszym, który świadomie dążył do syntezy chrześcijańskiej nauki wiary i greckiej filozofii i który zrealizował ten program w zadziwiający sposób. Jako pierwszy opracował on metodycznie chrześcijańską naukę wiary w formie zwartej systemu oraz stworzył podwaliny chrześcijańskiej biblistyki. [...] Widział on świat jako jedną wielką całość, a chrześcijańskie objawienie próbował usytuować w obrazie świata przyjętym w głównej mierze od Platona.”<sup>12</sup>

Filozofia Platona fascynowała Ojców Kościoła. Nie tylko dlatego, że – w wydaniu neoplatonickim – była ona wówczas doktryną modną, lecz przynajmniej w równej mierze z tego powodu, iż wydawała się szczególnie podatna do zaadoptowania do chrześcijańskich treści.

Platonizm, głównie w wersji neoplatonickiej, odegrał także znaczną rolę w wyzwoleniu Augustyna z Hippony (354-430) z manicheizmu. To osobiste doświadczenie wycisnęło piętno na jego późniejszej doktrynie. Resztę swojego życia Augustyn poświęcił wzajemnym przystosowywaniom neoplatonizmu i chrześcijańskiej teologii. Wbrew dość rozpowszechnionej opinii głoszącej, iż Augustyn po prostu ochrzcił

<sup>11</sup> *In Origenem oratio*, 13, 151-153 (SC, 148, 159).

<sup>12</sup> N.M. WILDIERS, *Obraz świata a teologia*, Warszawa: Pax 1985, s. 34.

neoplatonizm, przystosowania musiały przebiegać w obydwu kierunkach. To prawda, że neoplatonizm trzeba było „ochrzcić”, ale i teologia chrześcijańska, nie znajdując się jeszcze „w stanie gotowym”, przez samą konfrontację z neoplatonizmem, plastycznie dostosowywała swój kształt do filozoficznych pojęć i greckiego stylu refleksji.

Augustyna cechuje ogromny szacunek do rozumu jako daru Bożego. W liście do Konsencjusza Augustyn, nie ukrywając swoich emocji, pisze: „Na Boga! oddalmy od siebie przypuszczenie, by Bóg miał w nas nienawidzić to, czym nas wywyższył ponad zwierzęta! Na Boga! oddalmy od siebie taką wiarę, która by uciekała od szukania racji rozumowych, gdyż nawet nie moglibyśmy wierzyć, gdybyśmy nie posiadali rozumnej duszy. Dlatego też, w pewnych sprawach należących do doktryny zbawienia, których obecnie nie możemy uchwycić rozumem – chociaż pewnego dnia będziemy w stanie to uczynić – wiara musi poprzedzać rozum, oczyścić serce i uzdatnić je do przyjęcia i wytrzymania wielkiego światła rozumu.”<sup>13</sup> A więc nie idzie tylko o to (jak zwykle interpretuje się Augustyna), że światło rozumu ma przygotować, utorować niejako, drogę do wiary (*praeambula fidei*), lecz także i o to, że wiara w naszym obecnym stanie ma spełnić rolę uzdatnienia nas do przyjęcia światła pełnego poznania po śmierci, a światło to będzie miało charakter rozumowego poznania. Doktryna ta staje się bardziej zrozumiała, gdy pamiętać o teorii iluminacji Augustyna. Zgodnie z nią każde rozumowe poznanie sprowadza się do specjalnego *oświecenia (illumiantio)* umysłu człowieka przez Boga (echo platońskiej *anamnesis*).

Ale nie tylko wiara ma poprzedzać rozum. Dalej w tym samym liście: „Dlatego też, jeżeli jest rzeczą rozsądną, by wiara poprzedzała rozum odnośnie ważnych prawd, których obecnie pojąć nie możemy, z całą pewnością cząstkowe racje rozumowe, które nas do tych prawd skłaniają, muszą poprzedzać wiarę.”<sup>14</sup>

Strategię Augustyna *fides quaerens intellectum* z pierwszej części cytowanego listu do Konsencjusza późniejsza teologia uzupełniła strategią *intellectus quaerens fidem*. Bez wątpienia zaczątki tej drugiej strategii także są już obecne u Augustyna.

Na pytanie, czy Augustyn nie podporządkowuje rozumowi wierze, należy odpowiedzieć, iż „nie uważał on wiary za nadrzędny czynnik, któremu rozum winien podlegać, lecz za warunek, dzięki któremu autentyczna racjonalność jest możliwa. Wiara chrześcijańska dostarcza podstaw, wzorców i środków, bez których nie da się zbudować zdrowej filozofii. Filozofia więc znajduje swoje wypełnienie w kontekście wiary.”<sup>15</sup> Ustawicznie trzeba wszakże pamiętać o tym, że w czasach Augustyna nie istniało jeszcze klasyczne rozróżnienie pomiędzy filozofią a teologią jako rozumową refleksją nad treścią wiary.

W traktacie *De Doctrina Christiana* (zwłaszcza w Księdze II) Augustyn nakreślił rodzaj programu dla kultury chrześcijańskiej, w której swoje miejsce znajdują filozofia, matematyka, nauki przyrodnicze i historia<sup>16</sup>. Znajdujemy tu wyważoną ocenę tych nauk ze względu na ich przydatność do rozumienia Pisma i nauki chrześcijańskiej. Augustynowi niekiedy zarzuca się jawną niechęć do „matematyków” Zarzut ten jest wynikiem nieporozumienia. Należy bowiem pamiętać, że – zgodnie z ówczesnym zwyczajem – Augustyn nazywał „matematykami” astrologów i to właśnie pod ich adresem kierował ostre zarzuty (por. niżej)<sup>17</sup>

<sup>13</sup> *Epistula 120*, 3 (PL 33, 453).

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> D.C. LINDBERG, art. cyt., s. 28.

<sup>16</sup> Por. A.II. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, dz. cyt., s. 175.

<sup>17</sup> M. in. zarzuty takie zawiera 21 rozdział II księgi *De doctrina christiana* noszący tytuł „*Superstitio mathematicorum*”

### III. ZMAGANIA Z GRECKĄ MĄDROŚCIĄ

Wykształconego Greka obowiązywał pewien obraz świata, częściowo pochodzący z odkryć naukowych, ale w większości uformowany przez filozoficzne standardy epoki. W swoich zasadniczych rysach obraz ten został przyjęty przez Ojców Kościoła. Nie mogło zresztą stać się inaczej. Jako wykształceni ludzie swoich czasów, Ojcowie nie byli w stanie wyzwolić się od powszechnie przyjętego sposobu widzenia rzeczywistości.

Zarówno dla greckiego mędrca, jak i chrześcijańskiego myśliciela tamtych czasów Wszechświat był skończony i miał postać kulistą, a w jego środku znajdowała się nieruchoma Ziemia. Gdy idzie jednak o konkretne detale architektury świata, dochodziło niekiedy do zabawnych (z naszego dzisiejszego punktu widzenia) konfliktów pomiędzy teologią pisarzy chrześcijańskich a przekonaniem uważanym wówczas za naukowe.

Laktancjusz należał do nielicznego grona tych pisarzy chrześcijańskich, którym trudno było pogodzić się z kulistością Ziemi. Jego obiekcje nie wynikały wszakże z teologii, lecz miały całkowicie „świecki” charakter. Nie znając doktryny Arystotelesa, zgodnie z którą dół i góra są pojęciami względnymi (tzn. należy rozumieć je *względem* środka Ziemi), autor ten nie mógł sobie wyobrazić, w jaki sposób mieszkańcy antypodów nie pospadają z Ziemi, chodząc po niej „do góry nogami”<sup>18</sup>. Ale już Augustyn z Hippony wprowadził do problemu antypodów element teologiczny. Bardziej wykształcony Augustyn, nie miał kłopotów z „chodzeniem do góry nogami”, utrzymywał jednak, że antypody nie mogą być zamieszkałe, gdyż cała ludzkość pochodzi od jednej pary i jest rzeczą wykluczoną, żeby jakiś potomek Adama w czasie, jaki upłynął od stworzenia świata, zdołał przepłynąć niezmierną przestrzeń oceanów, dzielącą nas od antypodów<sup>19</sup>.

Większe kłopoty mieli niektórzy Ojcowie (wśród nich również Augustyn<sup>20</sup> z innym zagadnieniem kosmologicznym. Biblijny opis stworzenia świata mówi o „wodach nad firmamentem” (Rdz. 1,7), ale milczy o nich grecka kosmologia. Grecki świat był zamknięty „gładką” sferą gwiazd stałych, nie przewidującą miejsca na żadne wody. Orygenes, dość dobrze znający arkana ówczesnej astronomii<sup>21</sup>, biblijne „wody górne” interpretował alegorycznie, nadając im sens duchowy (w nawiązaniu do „wód żywych” z Jn 7,38 i 4,14), ale inni Ojcowie próbowali uzupełnić grecką kosmologię o biblijne elementy. I tak Bazyl Wielki<sup>22</sup> twierdził, że firmament powinien mieć nierówności lub zagłębienia, by „górne wody” mogły się w nich utrzymywać. Św. Ambroży posunął się jeszcze dalej, głosząc, że jakieś wody muszą znajdować się tam, gdzie oś ziemskiego obrotu łączy się z firmamentem, by chłodzić rozgrzanie powstające na skutek szybkich obrotów<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> *Divinae institutiones*, 3, 24. Brak wyobraźni Laktancjusza został utrwalony w pamięci potomnych przez Kopernika, który powołał się na tego pisarza we wstępie do *De revolutionibus...* (Praefatio, 4).

<sup>19</sup> Warto choć raz przytoczyć piękną łacinę Augustyna: „Quod vero et Antipodas esse fabulatur, id est, homines a contraria parte terrae, ubi sol oritur, quando occidit nobis, adversa pedibus nostris calcare vestigia, nulla ratione credendum est nimisque absurdum est, ut dicatur aliquos homines ex hac in illam partem, Oceani immensitate trajecta, navigare ac pervenire potuisse, ut etiam illic ex uno primo homine genus institueretur humanum.” *De civitate Dei*, XVI, 9 (PL 41, 487).

<sup>20</sup> *De Genesi ad litteram*, 16, 9.

<sup>21</sup> O. PEDERSEN, *Interactions*, s. 3:17 podkreśla, że Orygenes, jako jeden z nielicznych autorów tamtych czasów, wspomina twierdzenie, mówiące o tym, że znaki zodiaku wykazują ruch względem planet o 1 stopień na 100 lat.

<sup>22</sup> *Hexaëmeron*, 3, 9.

<sup>23</sup> *Hexaëmeron*, 2, 3: „Deinde cum ipsi dicant volvi orbem coeli stellis ardentibus refulgentem, nonne divina providentia necessario prospexit, ut intra orbem coeli, et supra orbem redundaret aqua, quae illa ferventis axis incendia temperaret?” (PL 14, 150).

Astrologia nie stanowiła części greckiej kosmologii, ale niewątpliwie w pewnym okresie swojego rozwoju spełniała pozytywną rolę, przyczyniając się do poznania mechaniki nieba. Stawianie horoskopów spotykało się z niezmiennie nieprzychylną opinią wczesnych pisarzy chrześcijańskich. M.in. Arnobiusz, Laktancjusz, św. Ambroży i św. Hieronim zła astrologii dopatrywali się w łączeniu jej z kultem ciał niebieskich. Zarzut ten nie całkiem trafiał we współczesną tym pisarzom astrologię, która stała się już „świecką umiejętnością”, nie związaną wprost z żadnymi religiami astralnymi<sup>24</sup>.

Interesujący jest pod tym względem przypadek św. Augustyna. Manichejczycy, do których sekty należał młody Augustyn, wyznawali przedziwną mieszaninę strzępków chrześcijaństwa z elementami kultów astralnych. Między innymi utrzymywali oni, że Bóg Ojciec mieszka w Słońcu, Syn Boży w Księżycu, a Duch św. w atmosferze. Bystry umysł Augustyna, dość łatwo spostrzegł, że „świeccy astrologowie” („matematycy”, por. wyżej) swoją wiedzą astronomiczną znacznie przewyższają manichejczyków. Stanowiło to dodatkowy motyw, który skłonił Augustyna do porzucenia manichejskiej sekty<sup>25</sup>. O. Pedersen zauważa: „A zatem w nawróceniu św. Augustyna pewną rolę odegrała astronomia; zapewne była to niebagatelna usługa, jaką starożytna nauka wyświadczyła Kościołowi.”<sup>26</sup> Z czasem jednak podziw Augustyna dla astrologii znacznie osłabł, by wreszcie w *De Civitate Dei* przybrać postać zdecydowanej krytyki. W dziele tym Augustyn poddał astrologię wnikliwej historycznej ocenie i uznał ją za zabobon<sup>27</sup>.

Interesującą postacią, zamykającą niejako okres pierwszego etapu oddziaływań myśli chrześcijańskiej z myślą grecką, jest Jan Filoponus, chrześcijanin z Aleksandrii, wykładowca filozofii w Szkole Aleksandryjskiej. Uważa się go za ostatniego wielkiego komentatora Arystotelesa, jakiego wydała starożytność. Bardzo interesującym przyczynkiem Filoponusa jest jego oryginalne twierdzenie, zaprzeczające arystotelesowskiej dychotomii fizyki ziemskiej i fizyki niebieskiej. Zaskakujące swoją trafnością są argumenty przytaczane przez Filoponusa na potwierdzenie tej tezy: różne zabarwienia gwiazd świadczą o ich różnym składzie, różnorodny skład jest z kolei dowodem możliwości rozkładu. Ma to oczywiście teologiczne konsekwencje: świat nadksiężycowy nie jest światem boskim; należy odróżnić transcendentálne Boga od wszystkiego, co jest jego stworzeniem. Filoponus poddał także krytyce niektóre zasady mechaniki Arystotelesa; i w tej dziedzinie często odwoływał się do argumentów zaczerpniętych z doświadczenia<sup>28</sup>.

#### IV. CHRZEŚCIJAŃSKA REWOLUCJA W ROZUMIENIU ŚWIATA

Najbardziej rewolucyjną zmianę do greckiej kosmologii wprowadziła chrześcijańska doktryna o stworzeniu. Doktrynę o stworzeniu chrześcijaństwo odziedziczyło w spadku po Starym Testamencie. Dziedzictwo to było tak jasne, że głosząc Ewangelię jedynie poganom należało rozpocząć katechezę od krótkiego streszczenia nauki o stworzeniu<sup>29</sup>. Teologia Nowego Testamentu raczej zakłada naukę o stworzeniu niż wyklada ją wprost<sup>30</sup>. W Prologu św. Jana nie trudno dopatrzeć się akcentów, istotnie

<sup>24</sup> Por. *Interactions*, s. 3:33-3:35.

<sup>25</sup> Por. *Confessiones*, 5, 3.

<sup>26</sup> *Interactions*, s. 3:34.

<sup>27</sup> *De civitate Dei*, V, 1-11.

<sup>28</sup> Por. D.C. LINDBERG, art. cyt., s. 38-39.

<sup>29</sup> Por. mowę św. Pawła, *Dz. Ap.* 17,16 i nast.

<sup>30</sup> O stworzeniu w Nowym Testamencie por.: J. COLLINS, *New Testament Cosmology*, Concilium 166 (6/1983); *Cosmology and Theology*, red. D. Tracy, N. Lash (wersja angielska: T. and T. Clark Ltd., Edinburgh – The Seabury Press, New York, s. 3-7).

pogłębiających doktrynę o stworzeniu i to z wyraźnym nawiązaniem do myśli greckiej. Logos-Słowo pojawiło się już u Heraklita w sensie siły jednoczącej lub porządkującej Kosmos. W tradycji stoickiej Logos było rozumiane jako zasada racjonalności świata (immanentna w świecie, w przeciwieństwie do Plotyna, który racjonalność świata tłumaczył przez odwołanie się do idei istniejących poza światem). Filon z Aleksandrii próbował łączyć greckie rozumienie Logosu ze starotestamentowym używaniem terminu „słowo” w odniesieniu do Boga: „I rzekł Bóg..., i stało się...” (Rdz. 1, por. także Ps. 33, 6). Niezależnie od głębokiej teologii Prologu św. Jana, sam fakt użycia przez autora Prologu pojęcia zakorzenionego w greckiej myśli miał wielkie znaczenie dla procesu asymilowania przez chrześcijaństwo „idei świata jako racjonalnej struktury, rozumianej na sposób grecki”<sup>31</sup>.

Inne teksty Nowego Testamentu, zgodnie zresztą z całą dotychczasową tradycją biblijną, nawiązując do nauki o stworzeniu, mają na myśli całkowitą zależność świata od Boga. Pisarze wczesnochrześcijańscy, nie gubiąc tego znaczenia, nie potrafili jednak oprzeć się pokusie łączenia doktryny o stworzeniu z dociekaniem „mechanizmów” powstania świata i jego czasowego początku. Justyn Męczennik<sup>32</sup>, Ireneusz<sup>33</sup> i Klemens Aleksandryjski<sup>34</sup> rozumieli stworzenie po platońsku jako konstruowanie świata z preegzystującej, chaotycznej materii, kładli jedynie większy nacisk na wszechmoc Boga i uznawali akt stwórczy za przejaw Jego woli. Ale już w *Pasterzu Hermasa*<sup>35</sup> pojawia się teologiczne opracowanie stworzenia jako przejścia od nie-istnienia do istnienia.<sup>36</sup> Opracowanie to zostało rozwinięte przez Orygenes<sup>37</sup>, który ostro wystąpił przeciwko platońskiej doktrynie o stworzeniu jako porządkowaniu chaotycznej materii i ostatecznie związał teologię chrześcijańską z doktryną o stworzeniu rozumianą w sensie *creatio ex nihilo*.<sup>38</sup> Ale pełne opracowanie tej idei przypadło w udziale św. Augustynowi. W ten sposób dokonała się głęboka rewolucja w rozumieniu świata. Jej skutki trwają do dziś.

Manichejczycy wyśmiewali biblijny opis stworzenia, doszukując się w nim sprzeczności i niekonsekwencji (m.in. powoływali się na wcześniejsze stworzenie światła od stworzenia Słońca i Księżyca). Augustyn, porzucając manicheizm, musiał uporać się z tym problemem. Nic dziwnego, że kilkakrotnie chwycił za pióro, by napisać komentarz do biblijnej kosmogonii. Najdojrzałym z tych komentarzy jest niewątpliwie *De Genesi ad litteram*, ukończone w 415 r.

Zdaniem Augustyna, w akcie stworzenia, należy wyróżnić dwa etapy. Pierwszy etap polegał na stworzeniu bezkształtnej materii z niczego, drugi na uformowaniu z niej wszystkich bytów.<sup>39</sup> W rozróżnieniu tym widać wyraźne ustępstwo na rzecz kosmologii platońskiej. Należy jednak z naciskiem podkreślić, że Augustyn rozumiał te etapy jako następujące po sobie nie w sensie czasowym, lecz jedynie w sensie logicznym. Czasowo stworzenie dokonało się, zdaniem Augustyna, w jednym momencie. Uzasadnieniem tego poglądu miał być cytat z Syr. 18,1, który w starołacińskim

<sup>31</sup> O. PEDERSEN, *Interactions*, s. 2:29.

<sup>32</sup> *Apologia* 1, 59.

*Adversus haereses*, 2, 1.1; 3, 8.3

<sup>34</sup> *Stromata*, V, 15.

<sup>35</sup> HERMAS, *Pasterz*, II, 1.1.

<sup>36</sup> H. CHADWICK w artykule *Freedom and Necessity in Early Christian Thought About God* (Concilium, 166 (6/1983), wersja angielska, s. 11-13) uważa, że pierwsze sugestie dotyczące stworzenia z nicości pojawiły się u Basilidesa, egipskiego gnostyka z II w. Sformułowanie tej doktryny przez ortodoksyjnych pisarzy chrześcijańskich miało być odpowiedzią na poglądy Valentinusa, utrzymującego, że materia zaistniała jako uboczny produkt upadku Mądrości-Sofii.

<sup>37</sup> *De principiis*, 1, 3.3 oraz 2, 1.4.

<sup>38</sup> Obszerniej por. H. CHADWICK, art. cyt., s. 11-13.

<sup>39</sup> *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 6.



przekładzie głosił: „Qui vivit in aeternum creavit omnia simul”.<sup>40</sup> Ale sam tekst Księgi Rodzaju, zwłaszcza tzw. drugi opis stworzenia (Rdz. 2) sugeruje, że poszczególne formy bytów pojawiały się stopniowo. Jak więc pogodzić dwuetapowość aktu stworzenia i stopniowe pojawianie się bytów z faktem powołania wszystkiego do bytu w jednoczesnym akcie?

Celem rozwiązania tej trudności, Augustyn odwołał się do stoickiej doktryny o *logoi spermatikoi*, przystosowując ją do chrześcijańskiej nauki o stworzeniu. Wprawdzie aktem stwórczym Bóg powołał do istnienia wszystko równocześnie, ale nie wszystko równocześnie zaistniało w gotowej postaci. Wiele bytów od początku istniało jedynie potencjalnie, niejako w „zarodkowych przyczynach” (*rationes seminales*). Augustyn pisał: „Na początku czasów Bóg stworzył wszystkie rzeczy równocześnie. Ale spośród tych rzeczy niektóre znajdowały się w już ustalonych kształtach, podczas gdy inne zostały stworzone w ustalonych przyczynach (*causae preconditae*).”<sup>41</sup> Byty te pojawią się we właściwej postaci dopiero wtedy, gdy zaistnieją po temu sprzyjające okoliczności<sup>42</sup>. *Rationes seminales* Augustyna nie są zarodkami w sensie biologicznym, lecz raczej zasadami filozoficznymi. Były one obecne na początku stworzenia, podobnie jak starość jest obecna w dojrzałym człowieku.<sup>43</sup>

Niekiedy próbowano dopatrywać się w Augustynie prekursora ewolucjonizmu. Stanowisko takie można by utrzymać jedynie rozumiejąc ewolucjonizm w bardzo szerokim sensie. Ściśle rzecz biorąc, przypisywanie Augustynowi znajomości pojęcia biologicznego gatunku byłoby nie tylko niedopuszczalnym anachronizmem, ale sama myśl przechodzenia jednych rodzajów bytu w drugie była obca Augustynowi. Według niego, wszystkie rodzaje bytu były obecne od samego początku, choć niektóre z nich jedynie w przyczynach załączkowych<sup>44</sup>.

Przyjęcie tego rodzaju jakby ewolucyjnej perspektywy przez Augustyna wykluczało oczywiście dosłowne rozumienie sześciu dni stworzenia, ale Augustyn wahał się w wyborze jakiegoś konkretnego rozumienia przenośnego. W *De Genesi contra Manicheos* zaproponował aż trzy możliwości: 1) ujęcie opisu stworzenia w sześć dni i odpoczynek w siódmym było zamierzone w celu podkreślenia doniosłości szabat; 2) dni oznaczają siedem etapów w moralnym rozwoju człowieka; 3) dni należy rozumieć jako długie okresy w historii świata<sup>45</sup>. Natomiast w *De Genesi ad litteram – Liber Imperfectus*<sup>46</sup> był zdania, że siedmiodniowy układ opisu winien być rozumiany „jako rodzaj popularnego ujęcia rozwoju świata, spowodowanego przez naturalne, immanentne lub ukryte przyczyny”<sup>47</sup>.

Nauka o stworzeniu świata była istotnym *novum* chrześcijańskim w porównaniu z kosmologią grecką. *Novum* to było tak istotne, że pociągnęło za sobą inne, ważne korektury w greckim obrazie świata, zwłaszcza w kwestii rozumienia czasu i przestrzeni. Pytanie Orygenesusa: „Jeżeli świat miał początek, to co Bóg robił przed stworzeniem świata?”<sup>48</sup> Augustyn uzupełnił pytaniem: „Gdzie Bóg przebywał, zanim stworzył niebo i ziemię?”<sup>49</sup> W pismach Augustyna można znaleźć sporo uwag dotyczących tych

<sup>40</sup> *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy ten wiersz: „Ten, co żyje wiecznie, stworzył wszystko bez wyjątku”

<sup>41</sup> *De Genesi ad litteram*, 7, 32 (PL 34, 367).

<sup>42</sup> Por. *De Trinitate*, 3, 9.16.

<sup>43</sup> Obszerniej por. E. McMULLIN, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków: Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych PAT 1990, s. 16-25.

<sup>44</sup> Por. tamże, oraz: S. BUDZIK, *Czy św. Augustyn był prekursorem teorii ewolucji?*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 13 (1991), 65-78.

<sup>45</sup> *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 22-23.

<sup>46</sup> 7, 28.

<sup>47</sup> *Interactions*, 3:25.

<sup>48</sup> *De principiis*, 3, 5.3 (SC 268, 222).

<sup>49</sup> *Confessiones*, 11, 10 (PL 32, 814).

zagadnień. Niejako ich podsumowaniem jest cały rozdział w *De Civitate Dei*, w którym autor dowodzi, że jakiegokolwiek spekulacje na temat czasu i przestrzeni przed stworzeniem świata są pozbawione sensu. Określenia czasowe i przestrzenne nie mogą odnosić się do Boga<sup>50</sup>.

Spekulacje te prowadzą do pytania o naturę czasu. Stwierdzenie Augustyna: „Co to jest czas? Wiem, jeżeli nikt mnie o to nie pyta, ale przestaję wiedzieć, gdy ktoś o to zapyta i chce, by mu to wyjaśnić”<sup>51</sup> stało się mottem dla ogromnej liczby rozpraw na temat czasu. Biblijne „na początku stworzył Bóg” było dla wielu pisarzy wczesnego chrześcijaństwa punktem wyjścia do rozważań na temat czasu. Jeszcze Orygenes uważał, iż ten zwrot biblijny oznaczał, że świat został powołany do bytu w pewnej chwili czasu, a gdy nadejdzie koniec jego istnienia, to stanie się to również w konkretnej chwili czasu, który potem nadal będzie upływać<sup>52</sup>. Wniosek ten zakwestionował Augustyn, który – nawiązując tym razem do fizyki Arystotelesa – utrzymywał, że nie może być czasu bez ruchu, a z kolei ruchu nie może być bez rzeczy stworzonych. A zatem, jego zdaniem, doktryna o „stworzeniu z nicości” zmusza do przyjęcia wniosku, iż świat nie został stworzony w czasie (i w przestrzeni), lecz z czasem (i z przestrzenią)<sup>53</sup>. I konsekwentnie, Bóg nie istnieje w nieskończonym czasie, tzn. w czasie bez początku i bez końca (jak skłonny był rozumieć Orygenes<sup>54</sup>, lecz istnieje poza czasem, a ściślej – istnieje w wieczności, którą należy rozumieć jako pozaczasowy sposób bytowania<sup>55</sup>.

Z problematyką czasu łączy się jeszcze jedno, ciekawe zagadnienie, które w pismach Ojców Kościoła znalazło swoje chrześcijańskie przeformułowanie. W greckiej starożytności znana była koncepcja czasu jako zamkniętego koliska dziejów. W *Timajosie* Platon uzasadniał ją największym podobieństwem do Bożej niezmienności, jakie Demiurg mógł uzyskać.

Ideę cyklicznych światów zachował Orygenes, ale z istotną poprawką: po zniszczeniu naszego świata nastąpi kolejny świat, będzie on jednak wypełniony innymi zdarzeniami niż nasz: Mojżesz nie będzie wyprowadzał Izraela z Egiptu, Judasz nie wyda ponownie Jezusa<sup>56</sup>. W poglądach Orygenesesa czas przestał już być zamkniętym koliskiem, ale powroty światów w złagodzonej formie zostały zachowane.

Historia „otworzyła się” całkowicie w poglądach Augustyna. „Boże zachowaj, mówię, byśmy kiedykolwiek w to [w powtarzającą się historię] uwierzyli. Ponieważ ‘Chrystus raz umarł za nasze grzechy i więcej już nie umiera, i śmierć nie ma już więcej władzy nad Nim’ (Rz 6,9). A my, po zmartwychwstaniu ‘na zawsze będziemy z Panem’ (1 Tess 4, 17)”<sup>57</sup>.

Koncepcja czasu liniowego jest już od wieków własnością naszej europejskiej kultury. Zawdzięczamy tę koncepcję refleksji Ojców Kościoła nad stworzeniem i teologią zbawienia<sup>58</sup>.

<sup>50</sup> *De civitate Dei*, XI, 5.

<sup>51</sup> *Confessiones*, 11, 14.

<sup>52</sup> *De principiis*, 3, 5.1.

<sup>53</sup> *De civitate Dei*, XI, 6.

<sup>54</sup> *De principiis*, 3, 5.3.

<sup>55</sup> *Confessiones*, 11, 13.

<sup>56</sup> *De principiis*, 3, 3.4-5.

<sup>57</sup> *De civitate Dei*, XII, 13 (PL 41, 362).

<sup>58</sup> Obszerniej por. O. PEDERSEN, *The God of Space and Time*, Concilium, 166 (6/1983), wersja angielska, s. 14-20.

## V. ZAKOŃCZENIE

David C. Lindberg<sup>59</sup>, rozważając stosunek Kościoła do nauk w okresie patrystycznym, stawia następujące pytania: Czy rozwój nauk zyskał czy poniósł szkodę na skutek pojawienia się chrześcijaństwa? Czy chrześcijaństwo, nastawione na „inny świat” i uznające autorytet Biblii, zdusiło zainteresowania przyrodnicze? Czy też pomiędzy chrześcijaństwem a naukami zachodzi bardziej subtelny rodzaj oddziaływania? Ostatnie pytanie ma wyraźnie charakter retoryczny. Obniżenie poziomu nauk greckich pomiędzy rokiem 200 przed Chr. a 200 po Chr. nie ulega wątpliwości. Fakt, że schyłek ten rozpoczął się na długo przed pojawieniem się chrześcijaństwa wskazuje na to, że chrześcijaństwa nie można obciążać wyłączną odpowiedzialnością za ten proces.

D.C. Lindberg<sup>60</sup> podkreśla, że w tym okresie dominowały trzy nastawienia do nauki: pierwsze, kształtowane przez pogańskie religie kosmiczne, było skłonne ubóstwiać wszystko, co wiąże się z przyrodą; drugie, manichejskie, przeciwnie – potępiało wszystko, co miało związek z materią; i trzecie, wywodzące się z platonizmu, wybrało drogę pośrednią: prawdy transcendentalne należy wiązać ze światem idei, nie wykluczając jednak wartości badań przyrodniczych. Myśl wczesnych pisarzy chrześcijańskich i Ojców Kościoła związała teologię chrześcijańską z nastawieniem platońskim. Był to wybór doniosły dla całej europejskiej kultury; on ocalił grecką naukę dla przyszłych stuleci.

Nie można wszakże mierzyć okresu Ojców dziesięjszymi standardami: „Kościół z pewnością nie nawoływał do zakładania naukowych instytucji badawczych, ani nie wzywał młodych ludzi, by poświęcali się naukowemu karierom.”<sup>61</sup> Nie czyniły tego wówczas żadne religie ani żadne państwa. Uprawianie nauki w tamtych czasach było przywilejem bardzo nielicznej elity i tylko bardzo wyjątkowo przynosiło wymierne korzyści w skali społecznej.

Ale zapytajmy bardziej konkretnie: Czy można mówić o „wkładzie” Ojców Kościoła do nauk?

Jest łatwym do stwierdzenia faktem, że w pismach Ojców Kościoła pojawiają się stosunkowo nieliczne aluzje do klasycznych nauk greckich. Nie znajdziemy w nich także żadnego istotnego przyczynku do tych nauk.

Ale już u najwcześniejszych pisarzy chrześcijańskich pojawia się „nowa jakość”: traktowanie Biblii jako źródła naukowych informacji. Augustyn wprawdzie uważał, że w razie sprzeczności pomiędzy dobrze ustaloną prawdą rozumową a dosłowną interpretacją Biblii, należy przyznać rację rozumowi i szukać alegorycznych interpretacji Pisma<sup>62</sup>, ale w wypadku gdy takie sprzeczności nie występowały, sam obficie odwoływał się do biblijnego tekstu jako do pewnego źródła naukowych informacji. *De Genesi ad litteram* jest tego wymownym świadectwem.

Wiemy, jak oplakane skutki w następnych stuleciach przyniesie takie postawienie sprawy. Ale w pewnym sensie było ono nieuniknione. W czasach nowożytnych to właśnie nauki przyrodnicze (geologia, biologia, kosmologia) spowodowały rozwój nauk biblijnych, głównie przez oczyszczenie egezezy z dosłownego rozumienia obrazu świata uwikłanego w biblijne teksty. W czasach Ojców tak rozwiniętych nauk nie było, wiadomości o świecie szukano wszędzie, nie wyłączając mitologii i wyobraźni. Nic dziwnego, że z religijnym autorytetem Biblii związanej jej autorytet naukowy.

<sup>59</sup> Art. cyt., 29.

<sup>60</sup> Tamże, s. 30.

<sup>61</sup> Tamże, s. 32.

Por. E. McMULLIN, *Ewolucja i stworzenie*, 2.

Nieoceniony natomiast był inny proces, jaki dokonał się w okresie Ojców, a mianowicie proces przyswajania Europie greckiej mądrości (razem z jej racjonalizmem). Ale nie był to proces mechaniczny. Filozofia grecka została przetworzona przez myśl chrześcijańską; chrześcijaństwo wszczepiło w nią coś ze swojej żywotności. Ale i filozofia grecka przeobraziła również myśl chrześcijańską; a może nawet nie tyle przeobraziła ją, ile raczej od początku ją kształtowała. Nie było wówczas jeszcze gotowej teologii; chrześcijańska teologia formowała się z greckiego tworzywa, które zrosło się z myślą chrześcijańską, kształtując ją od środka. Wystarczy tylko uświadomić sobie, że takie pojęcia jak: duch, materia, osoba, natura, prawo moralne... są w większym stopniu pochodzenia greckiego niż biblijnego.

\* \* \*

Często głosi się hasło powrotu do źródeł. Ale wracając do źródeł, nie można po prostu przenieść się do dawnych czasów. Idzie o to, by zrozumieć – posługując się najnowocześniejszymi środkami – co jest oryginalnym depozytem Objawienia, a co jego opracowaniem przez kolejne stulecia, co jest nagromadzoną refleksją pokoleń, a co autentyczną treścią chrześcijańskiego przekazu.

#### THEOLOGY AND SCIENCE IN THE PATRISTIC PERIOD

##### S u m m a r y

In the early period of Christianity both terms „theology” and „science” had different meanings from those we ascribe them to-day. In the paper science of those times is confronted with the views of the Fathers which nowadays would be qualified as theological. Since it is impossible to delineate the Greek science from the Greek philosophy, the attitude of the early Christian writers towards the Greek wisdom in general is also taken into account. The most radical change in the understanding of the world, which came from the Christian doctrine, was due to the idea of creation. Interaction of this idea with the Greek cosmology is discussed at some length. Finally, the question is touched upon of whether the appearance of Christianity had any impact on progress in science.