

ks. Henryk Paprocki
Uniwersytet w Białymstoku

Stosunek religii do nauki

Punkt widzenia prawosławnego

Początków rozbieżności religii i nauki w Europie bez wątpienia należy doszukiwać się w tak zwanym „przewrocie kopernikańskim”. Zasada kopernikańska ukształtowała współczesny światopogląd. Wpływ poglądów Mikołaja Kopernika (1473–1543) na dalszy rozwój kultury był znacznie istotniejszy niż wpływ kultury jego czasów na jego własne poglądy, mimo że poglądy te były sprzeczne z oficjalną nauką niektórych Kościołów¹. Różne Kościoły miały różny stosunek do teorii Kopernika.

Luteranie pierwsi całkowicie potępili poglądy Kopernika. Marcin Luter (1483–1546) napisał o Koperniku: „...chciał dowieść, że Ziemia się porusza i chodzi wkoło, nie zaś firmament albo niebo, Słońce i Księżyc: zupełnie tak jakby kto siedział na wozie albo na statku ruchomym i myślał, że siedzi nieruchomo i spoczywa, a idą i poruszają się ziemia i drzewa. [...] Ten głupiec chce wyrzucić całą sztukę astronomii. Ale jak wskazuje Pismo Święte, Jozue kazał się zatrzymać Słońcu, a nie Ziemi” (Joz 10, 12–13)². Podobnie wypowiedział się o Koperniku także Melanchton (1497–1560), drugi obok Lutera przywódca Kościoła protestanckiego: „Niektórzy sądzą, że to znakomicie i trafnie opracować rzecz tak absurdalną, jak ów sarmacki astro-

¹ K. Rudnicki, *Zasady kosmologiczne*, Bydgoszcz 2002², s. 46.

² Cyt. za: tamże, s. 48–49.

nom, który porusza Ziemię i wstrzymuje Słońce. Zaiste mądrzy władcy powinni powściągnąć utalentowaną lekkomyślność”³.

Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego było odmienne. Przez długi czas w ogóle nie wypowiadał się na temat poglądów Kopernika, uważając, że są to problemy naukowe i nie mają one znaczenia dla teologii. Gdy jednak poglądy te zaczęły przenikać do szerokich kręgów społecznych, Kościół poczuł się zmuszony do zajęcia stanowiska, gdyż zaczęły one wchodzić z konflikt z ustalonym hierarchicznym obrazem kosmosu i społeczeństwa. W 1616 roku dzieło Kopernika *De revolutionibus* (Norymberga 1543) zostało „zasuspendowane” do chwili, gdy zostanie poprawione, i umieszczone w *Indeksie ksiąg zakazanych* (*Index librorum prohibitorum*). Jest godne uwagi, że tego samego dnia Rzym potępił także książkę Antonio Foscariniego (1570–1622) *Lettera sopra l’opinione de’ Pittagorici, e del Copernico* (Neapol 1615), która usiłowała dowieść, że poglądy Kopernika nie są sprzeczne z Biblią. Ówczesnym teologom wydawało się to niemożliwe⁴.

Był to jednak zaledwie początek. Można przypuszczać, że dopiero doświadczenie, które spotkało Galileusza (1564–1642), było dla naukowców dowodem, że Kościół nie liczy się z udowodnionymi faktami naukowymi i dogmatycznie traktuje niektóre sformułowania biblijne. Galileusz głosił bowiem, że można mieć nadzieję, iż człowiek zrozumie, jak funkcjonuje wszechświat i – co więcej – dokona tego dzięki obserwacjom rzeczywistego świata. Galileusz stał się zwolennikiem teorii Kopernika i twierdził, że w Biblii nie należy szukać żadnych twierdzeń i sądów dotyczących tematów naukowych i że, zgodnie z przyjętą powszechnie dyrektywą metodologiczną, jeśli tekst Biblii stoi w sprzeczności z nauką, to należy go interpretować jako alegorię. Galileuszowi nakazano nigdy więcej „nie bronić i nie podtrzymywać” tej doktryny; pogodził się z tym wyrokiem. W 1632 roku Galileusz opublikował książkę *Dialog o dwu najważniejszych systemach świata: ptolemeuszowym i kopernikańskim* (Warszawa 1962), która zyskała aprobatę cenzury. Ponieważ jednak znajdowały się w niej przekonujące argumenty na korzyść teorii Kopernika, Galileusz został postawiony przed trybunałem inkwizycji i skazany na dożywotni areszt domowy. Nakazano mu rów-

³ Cyt. za: tamże, s. 49.

⁴ Tamże, s. 50.

niez publicznie potępić system kopernikański. Galileusz po raz drugi podporządkował się wyrokowi⁵.

Trzeba tu koniecznie zaznaczyć, że poglądy Kopernika zbiegły się z pewnym apogeum rozwoju specyficznej dla Zachodu myśli religijnej, na co szczególnie uwagę zwraca Siergiej Chorużyj.

Chociaż oba nurty myśli chrześcijańskiej, wschodni i zachodni, mają za swoje źródło klasyczną patrystykę IV wieku, to jednak już w pierwszych okresach swego rozwoju stają się odrębne. Już na przełomie IV i V wieku rodzi się szczególnie zachodnia redakcja lub też gałąź patrystyki, która zyska swoją syntezę i charakterystyczne oblicze przede wszystkim w dziełach bł. Augustyna z Hippony (354–430). Wśród głównych cech redakcji Augustyna należy podkreślić silny element platonizmu i neoplatonizmu, co miało odbicie w teorii łaski i predestynacji, w traktowaniu wolności, zła i grzechu. „Efektem rozmyślań filozoficznych Augustyna – pisze Etienne Gilson (1884–1978) – było neoplatońskie rozumienie chrześcijańskiego Objawienia”⁶.

Następny znaczący etap tradycji zachodniej, scholastyka, jest zwykle rozpatrywany jako radykalna zmiana i zwrot w charakterze dyskursu teologiczno-filozoficznego oraz w ukierunkowaniu jego ewolucji. W całej rozciągłości uznając charakter tamtych czasów, trzeba jednak zaznaczyć, że w interesującym nas aspekcie tendencja ewolucji pozostaje zasadniczo taka sama: tradycja zaczyna oddalać się od patrystyki w tę samą stronę, co i „redakcja Augustyna”. Na podobieństwo tej redakcji scholastyka dopełnia patrystykę elementami zapożyczonymi z antycznej metafizyki: jednak nowy etap jest znacznie bardziej radykalny i to, co się dokonuje, nie jest już tylko dopełnieniem, a raczej usuwaniem, i nie tylko „redakcją”, a raczej zmianą dyskursu. Scholastyka w osobie Tomasza z Akwinu (1225–1274) całkowicie zmienia myśl teologiczno-filozoficzną, nadając jej cechy arystotelesowskie i sylogistyczną metodę dowodzenia, co oznacza immanentną organizację myśli poddanej własnym autonomicznym prawom. Metoda patrystyczna jest zupełnie inna: patrystyka jest złożonym i syntetycznym dyskursem, łączącym elementy sylogizmu, aporii,

⁵ S. W. Hawking, *Krótką historia czasu*, przeł. P. Amsterdamski, Poznań 2000³, s. 165–166.

⁶ Por. zwłaszcza: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.

nie jest metodą indukcyjną bądź dedukcyjną, jest językiem dogmatu i językiem doświadczenia wyrażającymi doświadczenie wspólnoty z Bogiem i jest mistyczna ze swej natury (przy czym również język dogmatu powinien być traktowany jako język doświadczenia, jako wyraz doświadczenia Kościoła). Język scholastyki wyklucza ze swych granic język doświadczenia i pozostawia na boku związek ze sferą mistyki, ale zachowuje jeszcze podporządkowanie się dogmatowi.

Dokonuje się jednak przejście do autonomicznej sfery rozumu i jedynie dzięki podporządkowaniu się dogmatowi przejście to nie zostanie doprowadzone do końca. Jednakże wraz z przyjęciem za jedyne normy dyskursu zasad odpowiadających wskazanej sferze dogmat staje się w tym wypadku sztucznym wyjątkiem. Jest czysto zewnętrznym ograniczeniem, pętami dla rozumu, a wtedy zachowanie podporządkowania się dogmatowi jest rodzajem atawizmu, braku konsekwencji i niewolą rozumu. Zgodnie z logiką procesu scholastyka okazuje się jedynie etapem przejściowym, po którym powinien nastąpić dalszy krok, naturalny i konieczny: ostateczne wyzwolenie rozumu z niewoli, sekularyzacja.

Dwa wieki po Koperniku dokonał tego Kartezjusz (1596–1650), którego filozofia kończy przechodzenie myśli zachodniochrześcijańskiej od klasycznej patrystyki do klasycznej metafizyki czasów nowożytnych, budowanej jako dyskurs czystej i suwerennej myśli, która jedynie w samej sobie znajduje uzasadnienie i wszystkie prawa swego rozwoju. Aż do niedawnych czasów tego typu dyskurs prawie całkowicie dominował w filozofii. Jeśli chodzi o teologię, to pojawienie się nowej europejskiej metafizyki również oznacza zakończenie procesu usuwania dyskursu patrystycznego, który rozwiązywał zadania filozoficzne i teologiczne. W tym wypadku scholastyka również okazała się etapem przejściowym, etapem w którym rozdzielenie już stało się zauważalne, ale poszukiwało jeszcze swoich form.

W czasach nowożytnych filozofia i teologia zostały ostatecznie rozdzielone, przy czym osiągnięcie prawdy bytu i realizmu powierza się właśnie filozofii, pozostawiając teologii jedynie status dyscypliny szczegółowej, jednej z nauk, „nauki o Bogu” lub też „nauki o wierze”. Według Hegla (1770–1831) nawet poznanie Boga w autentycznej i doskonałej formie realizuje się raczej w filozofii, a nie w teologii. W naszych czasach Martin Heidegger (1889–1976) na nowo i w nowych terminach broni podobnego stanowiska, odnosząc teologię, wraz z poznaniem naukowym,

do sfery istnienia, jedynie filozofii różnej od nauki pozostawiając wyłączenie sferę bytu⁷.

Odkrycie Kopernika zbiega się z rozwojem renesansu, który zainicjowali Grecy, zwłaszcza od chwili, gdy Grek Manuel Chrysoloras (1355–1415) został wykładowcą Studium Florenckiego⁸. Uznanie przez Renesans natury za naczelny przedmiot poznania, za formę i źródło nauki, oznaczało jednocześnie utratę metafizycznego i teologicznego poczucia istnienia – poczucia, które w średniowieczu nadawało sens i wartość tworum duchowym. Wyniesiona do rangi naczelnej relacja człowiek–natura eliminowała transcendencję. Równocześnie renesans stawia w centrum człowieka. Należy jednak pamiętać, że pojęcie wielkości człowieka nie jest wyłączną zdobyczą renesansu, wystarczy tu przywołać psalmistę króla Dawida (ok. 1040 – ok. 970 przed Chr.)⁹ czy też ojca Kościoła św. Grzegorza z Nyssy (ok. 335–395)¹⁰. Pico della Mirandola (1463–1494) uważał jednak, że prawda jest jedna, to też filozofia i religia muszą się nawzajem zgadzać¹¹.

Tymczasem na Wschodzie sytuacja wyglądała całkowicie inaczej. Polski astronom Konrad Rudnicki (ur. 1926) zwrócił uwagę na fakt, że tak zwany przewrót kopernikański, który okazał się brzemienny w skutki dla zachodniego chrześcijaństwa, w prawosławiu nie spowodował żadnych perturbacji. W tym wypadku domena odkryć i prawd naukowych pozostawała odrębną od domeny ściśle teologicznej. Ziemia była traktowana jako mistyczne centrum wszechświata ze względu na wcielenie Chrystusa, ale nie oznaczało to, że jest realnym centrum kosmosu empirycznego. Wschód uratowało w tym wypadku ciągle zwracanie uwagi na rolę teologii apofatycznej.

Na Zachodzie odkrycie Kopernika wywołało jednak lawinowo postępujący proces dystansowania się nauki od religii. Tymczasem odkrycia i teorie naukowe w żadnym wypadku nie mogą być sprzeczne z zasadami wia-

⁷ S. Choruz'ij, *Czym jest myśl prawosławna?*, przeł. H. Paprocki, „Elpis” 3 (2001) z. 4, 104–106; por.: tenże, *Философия и теология*, [w:] tegoż, *О старом и новом*, Sankt Petersburg 2000, s. 289–310.

⁸ M. Eliade, *Przyczynki do filozofii Renesansu*, przeł. I. Kania, Warszawa 2000, s. 15.

⁹ Zwłaszcza Ps 8, 5–7: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym Syn Człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich, złożyłeś to wszystko pod jego stopy”.

¹⁰ Por. pierwszy w historii traktat antropologiczny: św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, przeł. M. Przyszychowska, Kraków 2006.

¹¹ M. Eliade, *Przyczynki do filozofii Renesansu*, dz. cyt., s. 8, 35, 44.

ry, gdyż mamy do czynienia z dwoma różnymi metodami poznawczymi, których dopiero punkt dojścia powinien być taki sam¹².

Warto tu zwrócić uwagę na sięgającą starożytności myśl o świecie przyrody jako o pewnym „tekście”, który podlega „odczytaniu” i wy tłumaczeniu. Już późnoantyczna astrologia upodabniała gwiazdzone niebo do tekstu zawierającego pewne dane. Średniowieczne chrześcijaństwo widziało w przyrodzie dzieło tego samego Boga, który objawił się w Biblii. Stąd znany paralelizm przyrody i Biblii jako dwóch „ksiąg” tego samego autora: przyroda – świat jako księga; Biblia – księga jako świat. Ta idea, wyrażona przez św. Antoniego Wielkiego (250–356), rozwinięta przez bł. Augustyna i św. Maksyma Wyznawcę (ok. 580–662), była popularna aż do Oświecenia. Wydaje się, że czas do niej powrócić.

Pisze o tym o. Paweł Florenski (1882–1937)¹³, przytaczając historię opowiedzianą przez św. Ewagriusza z Pontu (345–399): „Do sprawiedliwego Antoniego [Wielkiego] przyszedł kiedyś pewien człowiek zaliczany wówczas do mędrców i zapytał: «Jak możesz to znieść, ojcze, że jesteś pozbawiony pociechy płynącej z ksiąg?». On zaś odpowiedział: «Moją księgą, filozofie, jest natura bytów i zawsze mam ją pod ręką, gdy pragnę poznać słowa Boże»”¹⁴. Ta myśl jest następnie powtarzana niezliczoną ilość razy przez mistyków, tak kościelnych, jak i pozakościelnych. Niejednokrotnie wypowiadał ją św. Maksym Wyznawca¹⁵.

„Pewnego razu siedziałem – pisze biskup Ignacy Brianczaninow (1807–1867) – i z uwagą patrzyłem na sad. Nagle spadła zasłona z oczu mojej duszy: przede mną otworzyła się księga przyrody. To księga dana dla czytania pierwszemu stworzonemu Adamowi, księga zawierająca w sobie słowa Ducha, podobnie jak Pismo Święte. Jaką naukę przeczytałem w sadzie? – Naukę o zmartwychwstaniu umarłych!”¹⁶.

¹² K. Rudnicki, *Zasady kosmologiczne*, dz. cyt., s. 50.

¹³ P. Florenski, *Stолп и утверждение истины. Опыт православной фиеодицеи в двенадцати письмах*, Moskwa 1914, s. 735, przyp. 485.

¹⁴ Św. Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, przeł. E. Kędziołek, [w:] tegoż, *Pisma ascetyczne*, oprac. L. Nieścior, tłum. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziołek, L. Nieścior, A. Ziernicki, Kraków 2007, t. 1, s. 251–252.

¹⁵ *De Locis difficilibus Dionysii et Gregorii*, ed. K. Oehler, Halle 1857, s. 105, 152, 162, 212, 242 i inne.

¹⁶ Ignacy Brianczaninow, *Сад во время зимы*, [w:] tegoż, *Сочинения*, Sankt Petersburg 1865, t. 5, s. 97–98.

Świat jako dzieło żywego, mądrego Boga – pisze św. Jan Kronsztadzki (1829–1908) – jest pełen życia: wszędzie i we wszystkim życie oraz mądrość, we wszystkim widzimy wyraz myśli, tak w całości, jak i we wszystkich częściach. Jest to autentyczna księga, z której można – chociaż nie tak jasno jak z objawienia – uczyć się poznania Boga¹⁷. [...] Jeśli my, napisawszy jakąś książkę, znamy cały jej układ i zestaw, wszystkie myśli, jakie są w niej zawarte, i kiedy inni ludzie wygłaszają nam myśli, a zwłaszcza plan naszej książki, to mówimy, że jest to nasz plan, nasze myśli, to jakże można odbierać Bogu wiedzę o wszystkich światach, wszystkich stworzeniach, wszystkich rzeczach w świecie z ich cechami i zestawem! Czyż nie jest to Boża Księga?¹⁸.

Dodatkowo próba dogmatyzowania jakichkolwiek przejawów czy też elementów tego świata jest z góry skazana na niepowodzenie. Greckie słowo δόγμα oznacza prawdę niepodlegającą dyskusji¹⁹. Słowo δόγμα miało i ma różne znaczenia:

1) W starożytności postanowienie prawne zgromadzenia ludu lub senatu, także twierdzenie filozoficzne uznawane przez przedstawicieli danej szkoły za niepodlegające dyskusji.

2) W teologii katolickiej zdanie, które Kościół na mocy decyzji swego Urzędu Nauczycielskiego lub papieskiej albo soborowej definicji uznaje jednoznacznie za objawione przez Boga, dając równocześnie do zrozumienia, że zaprzeczenie mu oznacza herezję. Dogmat nie podlega odwołaniu, choć w związku z tym, że ponadczasowe objawienie łączy z elementami uwarunkowanymi historycznie, może zostać poddany tzw. aktualizującej interpretacji lub przestaje być przywoływany.

3) W teologii prawosławnej dogmat rozumie się podobnie jak w katolicyzmie, jednak prawo jego stanowienia przysługuje wyłącznie soborom. Ponadto Kościół prawosławny nie ogłasza dogmatów, które nie są bezpośrednią interpretacją faktów przedstawionych w Biblii (dlatego też odrzuca katolickie dogmaty o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Bogurodzicy).

Należy zwrócić uwagę na właściwe rozumienie dogmatu. Jeśli jedną z cech dogmatu jest jego niezmienność, to nie może on mieć odniesienia do zmiennej rzeczywistości, która poza tym ma swój kres. Ojcowie soborów powszechnych pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa dogmatyzowali jedynie

¹⁷ Św. Jan Kronsztadzki, *Моя жизнь во Христе*, Sankt Petersburg 1903, t. 3, s. 113–114.

¹⁸ Tamże, s. 665–666. Та сама myśl o przyrodzie jako księdze stanowi podstawę dzieła *Gemta Magica, или Магический драгоценный камень, то есть краткое изъяснение книги природы по семи величайшим листам ея, в которой можно читать Божественную премудрость вписанную перстом Божиим*, Moskwa 1784.

¹⁹ P. Evdokimov, *Православие*, przeł. J. Klinger, Warszawa 2000³, s. 183.

sprawy Boże. W symbolu wiary nicejsko-konstantynopolitańskim w członie odnoszącym się do chrztu pojawia się słowo „wyznać” (gr. ὁμολογῶ), a nie „wierzyć” (gr. πιστεύω). Wszystko, co dotyczyło Kościoła, znajdowało się wyłącznie w kanonach kościelnych. Poza tym dogmat, podobnie jak i teologia, musi mieć dwa wymiary: apofatyczny, który kładzie nacisk na tajemnicę, i katafatyczny, będący dociekaniem ludzkiego rozumu²⁰.

Ogromne znaczenie ma tutaj sposób rozumienia samej Biblii. Bardzo często uproszczona opinia – wynikająca z niewiedzy – głosi, że w Biblii jest wszystko. Tymczasem Biblia nie jest książką naukową i nie wolno jej tak traktować. Słynny tekst z Księgi Jozuego: „Rzekł Jozue w obecności Izraelitów: «Stań, słońce, nad Gibeonem. I ty, księżycu, nad doliną Ajjalonu». I zatrzymało się słońce, i stanął księżyc, aż pomścił się lud nad wrogami swymi. [...] Nie było podobnego dnia ani przedtem, ani potem, gdy Pan wysłuchał głosu człowieka” (Joz 10.12–14) nie ma charakteru dogmatycznego, ale jest prostym opisem jakiegoś zjawiska atmosferycznego lub też jest po prostu metaforą.

Weźmy pod uwagę również opis stworzenia w Księdze Rodzaju (1, 1 – 2, 4), który nie jest tekstem z dziedziny paleontologii, lecz metaforą – jak sądził bł. Augustyn – zamierzoną w tym celu, aby pomóc naszej wyobraźni²¹. Jak podaje bowiem Księga Syracha: „Ten, co żyje wiecznie, stworzył wszystko bez wyjątku” (Syr 18, 1). Jednak bardziej prawdopodobne jest, że opis ten ma charakter dydaktyczny i jego celem jest podkreślenie świętości dnia siódmego: „A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym” (Rdz 2, 2–3). Ten fragment ma bezpośredni związek z przykazaniem: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci twego Boga. [...] Bo w sześciu dniach uczynił Bóg niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Bóg dzień szabatu i uznał go za święty” (Wj 20, 8–11).

²⁰ Tamże, s. 184–185.

²¹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 74.

Starożytny Kościół znacznie lepiej rozumiał problemy egzegetyczne tego rodzaju. Szkoła antiocheńska preferowała alegoryczne, a nie dosłowne tłumaczenie Biblii. Bł. Augustyn zwraca uwagę na fakt, że w wypadku stwierdzeń Biblii, które są sprzeczne z prawdą świecką, mamy obowiązek uznać te prawdy oraz uznać, że dotychczas błędnie rozumieliśmy Pismo Święte. W późniejszych wiekach zwyciężyła jednak tendencja dosłownego rozumienia tekstu Biblii oraz jego wyższości nawet nad faktami udowodnionymi naukowo.

Warto tu zwrócić uwagę na problematykę „stworzenia z niczego” (łac. *ex nihilo*). Po raz pierwszy koncepcja taka pojawia się w Biblii w II w. przed Chrystusem w 2 Księdze Machabejskiej: „Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg, i że ród ludzki powstał w ten sam sposób (gr. ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὐτὼ γίνεται)” (2 Mch 7, 28). W chrześcijaństwie idea ta zakorzeniła się na dobre od II wieku dzięki tekstowi apokalipsy Hermasa, powstałej w rzymskich kręgach charyzmatycznych i zatytułowanej *Pasterz*: „Bóg, który mieszka w niebie, który z niebytu stworzył wszystkie byty...” (I, 1.6)²². Niewątpliwie tekst Księgi Rodzaju: „Na początku (gr. ἐν ἀρχῇ) Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1), daje podstawy do koncepcji stworzenia *ex nihilo*. Biblia nie zna niczego, co byłoby współwieczne Stwórcy, i wskazuje na Jego absolutną inność w stosunku do świata²³. Jednak przede wszystkim istotna jest zależność stworzonego świata od Boga i można sobie wyobrazić świat stwarzany odwiecznie, a nie jednorazowo²⁴. To są właśnie pytania dla teologów i filozofów, a nie dla fizyków. Pytanie o początek nie może bowiem zostać zweryfikowane doświadczalnie. Żaden fizyk nie odpowie też na pytanie, skąd się wzięły prawa rządzące tym światem i dlaczego są one zawsze do opisania wyłącznie językiem matematyki²⁵.

Słynny fizyk Georges Lemaître (1894–1966) ściśle oddzielał naukę od wiary, chociaż sam był duchownym. Uważał, że dziedziny te nie mają żad-

²² *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, przekł. A. Świderkówna, wstęp, kom. i opr. M. Starowieyski, Kraków 2010², s. 211.

²³ A. Mieñ, *Визлиологически словарь*, Moskwa 2002, t. 3. s. 93.

²⁴ Por. zwłaszcza: J. D. Barrow, *Księga wszechświatów*, przekł. M. Krośniak, Warszawa 2012.

²⁵ Por. M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, przekł. E. Nicewicz-Starzowska, Kraków 2013.

nych punktów stycznych, w których mogłyby wchodzić ze sobą w konflikt, są równoległymi, lecz całkowicie odmiennymi interpretacjami świata. Biblia nie może być autorytetem dla nauk przyrodniczych, a w nauce nie może być treści religijnych²⁶.

W wypadku kultury mamy do czynienia z frapującą zależnością łacińskich słów *cultus* i *cultura*, co wskazuje na fakt, że kultura rozwijała się pierwotnie w obrębie kultu i tam było jej źródło (o. Paweł Florenski²⁷). Prawdziwa kultura (a tym samym literatura i sztuka) zawsze musi mieć wymiar pozaczasowy. W takim rozumieniu każde autentyczne dzieło sztuki ma charakter sakralny w sensie głębokiego związku wewnętrznego z tym, co jest transcendentne.

Jeśli chodzi o relacje religii i nauki, sytuacja jest jeszcze wyraźniejsza, gdyż w Biblii sam Bóg nakazuje: „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28), co wymaga nauki, gdyż bez niej niemożliwe jest opanowanie ziemi. Mówi o tym sama Biblia, gdy już w czwartym rozdziale Księgi Rodzaju opowiada o budowie miast i wyrobie narzędzi: „Potem [Kain] zbudował miasto i nazwał je imieniem syna swego: Henoch [...] Tubalkain wykuwał wszelkie narzędzia z miedzi i żelaza” (4, 17.22). Tego typu działania wymagają wiedzy, czyli nauki.

Sprzeczność nauki i kultury z religią jest więc czymś powierzchownym i w istocie nie może mieć miejsca, jeśli właściwie rozumiemy rolę tych dziedzin w ich wzajemnych powiązaniach.

Problem rzekomej sprzeczności religii i nauki sięga epoki odrodzenia, a zwłaszcza oświecenia jako redukcji wiary, później zaś był rozwijany w myśli pozytywistycznej i ateistycznej, przedstawiającej ten problem w krzywym zwierciadle. Zwłaszcza marksiści przypadek Galileusza rzutowali na wszystkie bez wyjątku religie i wyznania chrześcijańskie.

Z drugiej strony wierzący, a zwłaszcza teolodzy, nie mogą kwestionować udowodnionych faktów naukowych. Nie wolno przy tym płatać dwóch porządków poznawczych, naukowego i teologicznego. Powoływanie się na tekst biblijny w kwestiach naukowych jest bezsensowne. Biblia nie jest traktatem naukowym, ale księgą życia i zbawienia dla człowieka. Teolodzy

²⁶ J. D. Barrow, *Księga wszechświatów*, dz. cyt., s. 97.

²⁷ P. Florenski, *Автореферат*, [w:] tegoż *Сочинения в четырех томах*, Moskwa 1994, t. 1 s. 39; por. tenże, *Записка о христианстве и культуре*, tamże, t. 2. s. 547–559.

powinni natomiast zachowywać rezerwę w stosunku do hipotez naukowych, ale przede wszystkim powinni zwracać uwagę na moralny wymiar nauki. Moralność nie może być bowiem dziełem człowieka, który przeważnie sam jest niemoralny...

The relation between religion and science. Orthodox perspective

Polish astronomer Konrad Rudnicki suggested that the so-called Copernican revolution, with far-reaching consequences for western Christianity, was hardly noticed in orthodoxy. In this case, the domain of discoveries and scientific truths remained distinct from the strictly theological domain. The Earth was treated as a mystical centre of the universe because of the Incarnation of Christ, which did not mean that it was also the real centre of the empirical universe. However, Copernicus's discovery led to a rapidly progressive process of the western Church distancing itself from science. On the other hand, discoveries and scientific theories can in no case be contrary to the principles of faith, because we are dealing here with two different cognitive methods. It is the point of destination of both methods that should be the same.

As regards culture, we need to consider the fascinating relation of the Latin words *cultus* and *cultura*, which points to the fact that culture developed originally within the cult, and it was there where its source was (Fr. Paul Florenski). The real culture (and thus literature and art) must always have a dimension reaching beyond time. In this respect, every authentic work of art has a sacred character in the sense of a deep inner connection with everything that is transcendent.

When it comes to the connection between religion and science, the situation is even more evident, as God commands in the Bible: „Fill the Earth and subdue it” (Genesis 1:28), which requires education, because without it, it is impossible to master the earth.

The contradiction between science and culture on one side and religion on the other is something superficial and, indeed, must not be present, if we understand properly the role of all these areas in their mutual relations.

Keywords: science, religion, orthodox, Copernical resolution, patristics

Słowa kluczowe: nauka, religia, prawosławie, przewrót kopernikański, patrystyka