

HALINA RAROT

Religia a nauka w myśli Wasilija Rozanowa

Religion and science in the thought of Vasily Rozanov

ABSTRAKT

W artykule zostało odtworzone, na podstawie kilku prac, stanowisko Wasilija Rozanowa dotyczące relacji pomiędzy religią chrześcijańską a nauką, które zostało zaliczone do modelu niekonfrontacyjnego. Wspomina się tu też o rzadkiej w Rosji fascynacji filozofią Arystotelesa, widocznej w jego poglądach.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, nauka, model konfrontacyjny i niekonfrontacyjny relacji religia – nauka

ROZANOW JAKO MYŚLICIEL RELIGIJNY

Wasilij Rozanow (1856–1919) jest zaliczany, z pewnymi oporami ze strony niektórych teoretyków¹, do rosyjskich myślicieli religijnych, przedstawicieli renesansu filozoficzno-religijnego w kulturze rosyjskiej. Filozofia religijna natomiast oznacza fenomen w historii filozofii rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku, który nazwany jest dzisiaj także *filozofią teologiczną* z racji przejmowania przez nią niektórych twierdzeń, pojęć i aksjomatów z teologii chrześcijańskiej². Dla obrońców i współczesnych restauratorów rosyjskiej filozofii religijnej dokonania jej przedstawicieli stanowią uznane zjawisko w historii rosyjskiej myśli i kultury. Natomiast dla oponentów tego rodzaju filozofowania filozofia religijna była (i jest) tylko epizodycznym i mało znaczącym wytworem zachodniego romantyzmu, zwłaszcza

¹ R. Wierszyło, *Rozanow Wasilij Wasiljewicz* [w:] Antimodernizm.ru / Prawosławna misjonerska encyklopedia; <http://antimodern.wordpress.com/rozanov>.

² Zob. P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej* [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, red. T. Obolevitch, W. Kowalski, Tarnów 2009, s. 23.

niemieckiego (przenieszonego następnie na grunt rosyjski), który charakteryzował się zastępowaniem teologii przez ten nowy rodzaj filozofii³. Jednakże, mimo owej dyskusyjności co do jej statusu i znaczenia, nie sposób nie zauważyć, że na swój sposób odpowiadała ona na wyzwania rzucone przez europejskie oświecenie oraz reagowała na potrzeby światopoglądowe rodzone przez ówczesną sekularyzującą się rosyjską kulturę: chęć zrozumienia chrześcijańskiej wolności, wspólnoty umożliwiającej ową wolność, sensu ludzkiej historii, problematyki dotyczącej zła, cierpienia, celu ludzkiego życia. Odpowiadała, można dodać, w dość różnorodny sposób, co sprawiało, że należy mówić o kilku odmianach rosyjskiej filozofii religijnej i dwu jej ważnych ośrodkach: petersburskim i moskiewskim.

Także Rozanow w swej skomplikowanej⁴, ewolucyjnej drodze twórczej (ciągle uniemożliwiającej poważną syntezę jego światopoglądu) wypowiadał się (zarówno na posiedzeniach petersburskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, jak i w swej bogatej twórczości) na tematy, jakie były istotne dla tej części inteligencji rosyjskiej, która dokonała przejścia od marksizmu do idealizmu. Analizował zatem, podobnie jak Dymitr Mereżkowski, Mikołaj Bierdiajew, Wiaczesław Iwanow, związki pomiędzy religią a kulturą, „duchem” a „ciałem”. „Duch” oznaczał w ich dyskusjach i drukowanych wypowiedziach zbiorcze pojęcie dla tematyki roli Kościoła, religii i kultury w podlegającym szybkim przemianom cywilizacyjnym świecie z przełomu wieków, „ciało” natomiast zarezerwowane było dla zagadnień kondycji społeczeństwa, narodu, jego życia gospodarczego i politycznej aktywności. Rozanow poruszał też dzisiaj bardzo ważną (z powodu zmieniającego się czy wręcz słabnącego w cywilizacji Zachodu modelu sekularyzacyjnego) kwestię roli religii, nauki, filozofii i relacji pomiędzy tymi antagonistycznymi zazwyczaj dziedzinami aktywności kulturowej. Czynił to już jako trzydziestoletni autor pierwszej i nadzwyczaj dojrzałej pracy, 700-stronicowego *O ponimaniu* [*O rozumieniu*] (1886) a także w późniejszych, licznych wypowiedziach z zakresu krytyki literackiej, w esejach filozoficznych, artykułach publicystycznych, recenzjach itp. (m.in. w *Ujediniennoje*; *Opawszyje listja*; *Religija*; *filosofija*; *kultura*; *Mir niejasnogo i nierieszennoego*, *Miesto christianstwa w istorii*; *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*). Bezpośrednim motywem jego dążenia do nowego ujęcia tej relacji było rozczarowanie stanem współczesnej mu nauki i filozofii. Pierwotny, młodzieńczy zachwyt nauką, encyklopedyzmem danych nauk empirycznych przerodził się u niego dość szybko w zdecydowaną niechęć wobec mnogości niczym

³ Chodzi tu o stanowisko teologa G. Florowskiego zawarte w *Puti russkogo bogosłowija*, Paris 1988, s. 490–492; oraz o koncepcję współczesnego historyka filozofii rosyjskiej M. Iljina, zamieszczoną w jego kontrowersyjnej pracy *Tragedija russkoj filosofii*. Por. Tenże, *Tragedija russkoj filosofii*, Moskwa 2008, s. 104 i inne.

⁴ Owo skomplikowanie polegało na publicystycznym zapisywaniu problemów filozoficznych, łączeniu ze sobą różnych, sprzecznych dla umysłu filozoficznego racji, formułowaniu tez w polemice czy komentarzach do cudzych tekstów albo w postaci aforyzmów, oddawaniu swoich osobistych przeżyć i nastrojów, burzeniu różnych iluzji i przesądów.

niewiązanych faktów. Wskutek czego zapragnął sformułowania całościowego światopoglądu, który łączyłby samą wiedzę naukową, ale też społeczeństwa, a nawet narody Europy. W drugiej (po *O ponimaniu*) pracy, w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego* (1891) myśliciel stwierdzał, że brak takiego jednoczącego centrum, dostrzegany przez niego zarówno w życiu narodów Europy, jak i jednostki, rodzi nieuchronny zanik zainteresowania życiem. Wytwarza poza tym najbardziej widoczny fenomen (nazwany na zachodzie Europy dekadentyzmem czy nihilizmem pasywnym): fascynację tym, co mroczne i ponure, głuchą rozpacz i sceptycyzm⁵, odzwierciedlane przez pisarzy, poetów czy malarzy. Dlatego we wczesnej, stricte filozoficznej i niedocenionej przez krytyków⁶ pracy *O ponimaniu* szukał owego jednego światopoglądu, *celnego znanija* (analogicznie do wcześniejszego wysiłku Włodzimierza Sołowjowa zmierzającego do skonstruowania teozofii), łączącego w integralną całość osiągnięcia poszczególnych dziedzin kultury: nauki, filozofii, religii, sztuki, teorii politycznej, ekonomii, zwanego przez niego właśnie rozumieniem. Najkrócej mówiąc, chciał dokonać fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy *znanijem* (wiedzą) a *ponimaniem* (rozumieniem).

WYMOGI NAUKOWOŚCI WEDŁUG ROZANOWA

W rozdziale pierwszym księgi III *O ponimaniu* Rozanow postawił tezę dość kontrowersyjną dla cywilizacji/kultury Zachodu (od trzystu lat radykalnie oddzielającej religię chrześcijańską od państwa, a od II połowy XIX wieku nauki przyrodnicze od religii), zgodnie z którą religia nie jest przeszkodą dla rozwoju nauki (w jej szerokim ujęciu), wręcz przeciwnie – jest sprzymierzeńcem w jej postępie. Opowiedział się zatem za modelem symbiotycznym relacji pomiędzy nauką a religią, a przeciwko modelowi konfrontacyjnemu, sprowadzającemu ich stosunek do konfliktu. Jak do tego doszło? Przyjrzymy się bliżej tej drodze, dość rzadkiej w historii nowożytnej filozofii europejskiej. Rozanow, owszem, uznaje panujący od niedawna pozytywistyczny paradygmat uprawiania nauki, akceptuje ten fakt, iż wymaga ona szczególnego stanu umysłu uczonego, który można wyrazić słowami „wahanie się”, „wątpienie”, „podejrzliwość” w stosunku do rzeczy zewnętrznych, jak i nieufność wobec stanów wewnętrznych samego poznającego. Jednak młody myśliciel nie uznaje tych stanów za naturalne dla ludzkiego rozumu. Jego naturą bowiem, jak stwierdza Rozanow powtarzający niemal stanowisko Arystotelesa czy filozofów chrześcijańskich (którzy pełnię poznaw-

⁵ Piszę o tym także w pracy *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011, s. 158.

⁶ Z powodu nieprzychylnych recenzji cały niemal nakład *O ponimaniu* został wycofany ze sprzedaży.

czych dążeń duszy ludzkiej widzą zawsze w poznaniu Boga) jest czysta i spokojna kontemplacja prawdy⁷. Na marginesie dodając, należy stwierdzić, że fascynacja filozofią Arystotelesa ujawni się w poglądach Rozanowa jeszcze nie jeden raz. Będzie to widoczne, gdy czytając *O ponimaniu*, odnajdziemy tutaj siedem schematów poznającego rozumu określających to, co może powstać w procesie poznania, a które odsyłają bezpośrednio do arystotelesowskich kategorii⁸; gdy zetkniemy się z embrionalną (zarodkową) teorią bytu, będącą prostym powtórzeniem koncepcji potencjalności bytu Arystotelesa⁹, gdy dostrzeżemy obronę odrzuconej przez nowożytnie przyrodoznawstwo zasady celowości świata. Należy też wspomnieć, że Rozanow był autorem przekładu i komentarzy pierwszych pięciu ksiąg *Metafizyki* Arystotelesa¹⁰.

Zatem podejrzliwość i wątpliwość nie są, jak pisze Rozanow, stanami wygodnymi czy przyjemnymi dla poznającego podmiotu, albowiem przeszkadzają rozumowi w dążeniu do swej natury, do arystotelesowskiej entelechii. Wątpliwość wywołuje wręcz pewną dozę cierpienia u uczonego, podobnie jak cierpi człowiek, który został uderzony, traci równowagę i nie wie, czy upadnie, czy uda mu się powrócić do postawy wyprostowanej. Rosyjski myśliciel nie idzie jednak tak daleko w opisie negatywnych skutków wątpliwości, jak czynił to Pascal, który wiązał je z poważną chorobą ludzkiego ducha. Z kolei w odróżnieniu od Arystotelesa czy średniowiecznych filozofów chrześcijańskich, którzy osiągnięcie spokoju umysłu czynili odległym i niełatwo osiągalnym, wręcz elitarnym stanem, Rozanow sądzi, że nie jest ono ostatecznie czymś tak trudnym. Samo dążenie do przejścia od wątpliwości do wiedzy pewnej sprzyja ponadto rozwojowi nauki. Na tej drodze mogą pojawiać się nieustanne wątpliwości dopóty, dopóki w umyśle uczonego nie ukonstytuuje się pełne rozumienie, bez przerw i sprzeczności w myśleniu, całkowita pewność rozumu.

Innym warunkiem rozwoju nauki, poza wymienionymi stanami psychicznymi, jest zdolność do jej uprawiania: czyli jasność i konsekwencja w myśleniu. One także są cechami rozumu, w którym zbudziła się chęć uprawiania nauki. Kiedy wątpliwość i owe zdolności spotykają się, możliwe jest rzeczywiste naukowe myślenie. Jasność myślenia Rozanow pojmuje jako dystans rozumu (dążącego do poczucia oczywistości) wobec tego, co nieokreślone i mętne, co nie może być zaakceptowane bez bolesnego wysiłku psychicznego uczonego¹¹. Konsekwencja, czy inaczej logiczność myślenia jest tu skutkiem poczucia jasności i oczywistości

⁷ W. Rozanow, *O ponimaniu: Opyt isledowanija prirody, granic i wnutriennogo strojenija nauki kak celnogo znanija*, red. W.G. Sukacz, Moskwa 1995, s. 618.

⁸ A.N. Parszyn, *Rozanow i nauka*, *Voprosy filozofii* 2007/2, s. 119.

⁹ Ta embrionalna koncepcja bytu zostanie powtórzona przez Rozanowa w późniejszych szkicach pt. *Embriony*, zawartych w pracy *Rieligija i kultura* (1899).

¹⁰ A.N. Parszyn dostrzega u Rozanowa arystotelizm i próbę jego dopełniania podjętą w XIX wieku. Zob. Tenże, *Rozanow i nauka*, *Voprosy filozofii* 2007/2, s. 118.

¹¹ W. Rozanow, *O ponimaniu: Opyt isledowanija prirody, granic i wnutriennogo strojenija nauki kak celnogo znanija*, dz. cyt., s. 619.

rozumu (inaczej intuicji intelektualnej). Owo kartezjańskie kryterium prawdziwości myślenia pozwala odróżniać to, co znane od tego, co nieznanne. Co więcej, Rozanow uznaje stałą świadomość granicy między tym, co znane a tym, co nieznanne za niezbędny warunek rozwoju nauki. Albowiem proces wyjaśniania naukowego zaczyna się od tego, co znane i tłumaczy je tym, co nieznanne. Młody myśliciel przyznaje z żalem, że owa zdolność rozróżniania występuje dość rzadko. Zazwyczaj nie widzi się tej granicy i to, co nieznanne uznaje się za znane, co, niestety, nie sprzyja rozwojowi nauki, ponieważ uśmierca się wtedy jej najważniejszy imperatyw: *dążenie do poznania tego, co nieznanne*¹².

RELIGIA SPRZYMIERZENCEM W ROZWOJU NAUKI

Rozanow wskazując na te zasadnicze cechy i dążenia umysłu podmiotu poznającego, dzięki którym możliwy jest rozwój nauki, dochodzi dość szybko do uzasadnienia swej tezy, iż religia, o wiele bardziej niż wojujący sceptycyzm, pomaga w jej rozwoju. Jest ona jej sprzymierzeńcem a nie wrogiem nawet wtedy, kiedy niesie ze sobą to, co najbardziej zniechęca jej przeciwników, czyli nietolerancję i prześladowania na tle wyznaniowym. Religia bowiem, nieutożsamiana jeszcze przez Rozanowa w dziele *O ponimaniu* wyłącznie z chrześcijaństwem, nie ukrywa, a wręcz podkreśla, że świat jest nieprzewidywalny i niepojęty w pełni dla ludzkiego rozumu (ponieważ podlega nieodgadnionej dla człowieka Opatrzności Bożej), i dzięki temu istnieją nadal ogromne obszary *tego, co nieznanne*. Z tego też powodu epoki wzmoczonej religijności odznaczały się równocześnie, jego zdaniem, wielką ciekawością rozumu ludzkiego i owocowały w ważne odkrycia naukowe oraz teorie filozoficzne. Jak powiada Rozanow:

„[...] cała filozofia grecka wyrosła i rozwijała się w czasach silnie religijnych: Ksenofanes, Empedokles, Parmenides, Anaksagoras, Sokrates i jego uczniowie – oni wszyscy żyli w epoce, której obce było osłabienie uczucia religijnego, i dlatego właśnie w całym ich życiu i w każdym niemal słowie odczuwalny jest zadziwiający zachwyty i miłość do trudno osiągalnej prawdy, które były tak wielkie, że niektórzy z nich byli gotowi zostawić dla prawdy ojczyznę czy umrzeć. Także w późniejszych czasach Europy epoka wysokiego rozwoju wrażliwości religijnej tożsama była z rozwojem wielkich systemów filozofii scholastycznej Alberta Wielkiego, Dunsza Szkota, W. Ockhama, R. Bacona i wielu innych, a pełne duchowej siły reformacyjne odnowienie Kościoła pociągnęło za sobą powstanie nowej filozofii i niemal wszystkich, funkcjonujących do dzisiaj nauk: Kartezjusz uczestniczył w 30-letniej wojnie religijnej, a jego uczniami byli Guelinx, Malebranche i Spinoza”¹³.

Natomiast wojujący sceptycyzm, zwany przez Rozanowa „wierzącym sceptycyzmem”, kryjący w sobie przekonanie, iż w nieznanym jeszcze dziedzinach bytu nie ma niczego innego niż w tych już poznanych, rodził zawsze tylko bez-

¹² Tamże, s. 621.

¹³ Tamże.

plodny naukowo indyferentyzm. Tak oto autor *O ponimaniu*, przyszły myśliciel religijny, odwraca zachodnioeuropejski mit, będący dumą Zachodniej Europy, mówiący o jej niepowtarzalnym przejściu *od mithosu do logosu* jako niezbędnym warunku powstania nauki. W jego ujęciu jest raczej odwrotnie: kiedy religia zostaje odrzucona lub słabnie, przestaje rozwijać się też nauka i filozofia. Nie jest on w tym stanowisku bynajmniej odosobniony, chociaż wyznawców takiego rodzaju myślenia było dotąd niewielu, ponieważ na przeszkodzie stał zazwyczaj oczywisty niedobór faktów. O wpływie religii, a dokładniej transcendentnego chrześcijaństwa na cywilizację/kulturę, pisali do tej pory np. Vittorio Gioberti, Jacques Maritain, a obecnie zajmuje się tym zadaniem Christopher Dawson. Francuski neotomista Maritain pokazywał, między innymi w *Nauce i mądrości*, jak chrześcijaństwo średniowieczne ze swoją syntezą i hierarchią mądrości (będącą porządkiem samego ducha ludzkiego) przyczyniło się do powstania wspaniałej cywilizacji średniowiecznej i jak negatywnie wpływał na europejską rzeczywistość nowożytny humanizm antropocentryczny, który wyparł humanizm filozofii chrześcijańskiej. Było to, jego zdaniem, niszczenie człowieka (i jego cywilizacji), gdyż

„[...] antyteologia racjonalistyczna, która pod pokrywką filozofii uzurpowała sobie świętość, w konsekwencji uczyniła ludzkość sierotą mądrości”¹⁴.

Tej mądrości, należy tu wyjaśnić, która jest wchodzeniem w głębię Boga, jest nadprzyrodzona (udziela się człowiekowi za sprawą łaski) i wypływa z zasady bytów jak „strumień dobrodziejstwa”. I która dopełnia wiedzę autonomicznego rozumu filozoficznego oraz osiągnięcia nauk szczegółowych nastawionych głównie na praktyczną korzyść.

Tezę Rozanowa o dobroczynnym wpływie religii na naukę można, oczywiście, podważać, zwłaszcza po odkryciu zasady nieoznaczoności dokonany przez Heisenberga w mechanice kwantowej (w roku 1927), która dla nielicznych, mimo wszystko, współczesnych zwolenników indeterminizmu jest naukowym argumentem na rzecz nieprzewidywalności świata przyrody (i istnienia wolności ludzkiej). Lecz można też szukać związków pomiędzy ową zasadą naukową a religijnym obrazem świata. Sam Rozanow jeszcze przed Heisenbergiem twierdził w *Wieroispowiedalnym woprosie w Rossii* (1901), że u podstaw świata nie leżą bynajmniej liczby matematyczne, lecz nieoznaczoność, zagmatwanie („zaputannost’”), z której rodzą się wszystkie rzeczy i cała historia świata (i o której mówi też chrześcijaństwo, w rozanowskim sformułowaniu – „christianskije zaputannosti”).¹⁵

¹⁴ J. Maritain, *Nauka i mądrość*, przeł. M. Reutt, Warszawa-Ząbki, 2005, s. 151.

¹⁵ Podaję za A.N. Parszyn, *Rozanow i nauka*, dz. cyt., s. 120–121.

SYMBIOTYCZNY MODEL RELACJI MIĘDZY RELIGIĄ A NAUKĄ

Dla nielicznych w czasach współczesnych przedstawicieli modelu symbiotycznego ujmowania relacji między religią a nauką ważne jest unikanie jakichkolwiek sugestii związanych z konfliktem między obydwoma dyscyplinami. Zwłaszcza tej, którą z kolei eksponują przedstawiciele modelu konfrontacyjnego, mianowicie dotyczącej stosunku do nowości. W tymże ujęciu religia, w jakiegokolwiek odmianie, jest zawsze konserwatywna, a nauki szczegółowe są radykalne, rewolucyjne, opowiadają się bowiem za zmiennością i postępem cywilizacyjnym. Reprezentantami modelu symbiotycznego są zazwyczaj teologowie i myśliciele religijni, tradycyjnie podkreślający, że wszelka prawda jest prawdą Bożą i dlatego powinnością teologii czy filozofii religijnej jest pozytywny stosunek do rozwoju nauk oraz umiejętne wkomponowanie ich rezultatów do światopoglądu chrześcijańskiego. Zatem nie obawiają się rozwoju nauki, w przeciwieństwie do przedstawicieli modelu konfrontacyjnego, którzy lękliwie podchodzą do fenomenu odradzania się religijności czy fundamentalizmów religijnych. Istnieje wszakże pewna odmiana tego modelu, która traktuje naukę i religię jako dwie różne od siebie dziedziny kultury, ponieważ twierdzi się tutaj, że nauki przyrodnicze nie mają żadnego związku z chrześcijaństwem. Nie chodzi w tym stanowisku bynajmniej o stosunek do postępu cywilizacyjnego umożliwianego przez radykalną innowacyjność nauk. Rzecz dotyczy kwestii bardziej fundamentalnej, czyli rodzaju pytań stawianych przez nauki przyrodnicze i teologię chrześcijańską. Otóż, według tego ujęcia, nauki przyrodnicze interesuje odpowiedź na pytanie *jak*, teologia natomiast zadaje pytanie *dłaczego*, te pierwsze zajmują się przyczynami wtórnymi, ta druga – przyczynami pierwszymi (metafizycznymi)¹⁶.

Rożanow należał z pewnością do zwolenników pierwszej odmiany modelu niekonfrontacyjnego, w odróżnieniu od swego ideowego mistrza Dostojewskiego. Tenże bowiem formułował negatywną odpowiedź na (ciągle aktualne) pytanie: czy człowiek cywilizowany może być jednocześnie religijny?¹⁷ Miał jednak na uwadze przede wszystkim religię pojętą jako wewnętrzne i głębokie przeżywanie więzi z Bogiem, czyli jej aspekt subiektywny, a nie zewnętrzny (kulturowy), a ten nie dawał się pogodzić z nadmierną racjonalizacją życia, obserwowaną szczególnie w zachodniej Europie. Owszem, autor traktatu *O ponimaniu* przyznawał gdzie indziej z niezadowoleniem, że chrześcijaństwo, na tle wcześniejszych religii wyjaśniających także aspekty kosmologiczne, stało się jedynie religią pocieszenia dla cierpiących i skrzywdzonych¹⁸. Nie znaczy to jednak, że tę swoistą

¹⁶ A. McGrath, *Nauka i religia*, przeł. M. Chojnacki, Kraków, s.74.

¹⁷ S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 37–38.

¹⁸ Zob. W. Rożanow, *Litieraturnyje izgnanniki. N.N. Strachow, K.N. Leontjew*, Moskwa 2001, s. 370–371 oraz Parszyn, *Rożanow i nauka*, dz. cyt., s.122.

funkcję terapeutyczną, zapoczątkowaną przez Chrystusa jako „lekarza chorych” uznawał za jedyną i wyczerpującą całe chrześcijańskie *confessio* i *pietas*. Dostrzegaliśmy wszelako, że religia chrześcijańska pełni wyraźnie także funkcję poznawczą, co jest z kolei zawsze trudne do przyjęcia przez zwolenników myślenia sekularystycznego, przekonanych, że religia nie niesie ze sobą żadnego poznania. Zwłaszcza nie ma w niej miejsca na jakąkolwiek racjonalną prawdę. W jego natomiast ujęciu (jak też u Solowjowa czy Bierdiajewa) jedynie religia prowadzi do źródeł bytu, stanowiąc element procesu rozumienia, przekraczającego wyjaśnianie naukowe, będącego jednością poznawanego, poznającego i poznawania. Poza tym tylko ona ujmuje i prześwieśla całego człowieka i adekwatnie do tego poznania „przed jednym go powstrzymuje, do czegoś innego z kolei zachęca”¹⁹. Jak można zauważyć, jest to wiedza o poznaniu religijnym jak najbardziej zgodna z doświadczeniami mistyków chrześcijańskich (do których niekiedy, acz zbyt pochopnie zaliczany jest nasz myśliciel), którzy niejednokrotnie pisali, że czyste serce, wolne od zniewolenia światem poznaje głęboko, bez przeszkód przenika niebo i piekło (Tomasz a Kempis). Rozanow w swej pochwalie chrześcijaństwa stawał się swoistym (i nierozpoznanym do tej pory) prekursorem jungowskiej czy frommowskiej neopsychoanalizy, kiedy twierdził, że żadne religie nie zastąpią jednak w tej funkcji poznawczo-praktycznej religii chrześcijańskiej. Albowiem tu człowiek wyrażony jest całkowicie, i tylko ona wypowiada w pełni prawdę o pierwotnej czystości, jaką potem człowiek traci i którą pragnie (i może) ponownie odzyskać po przejściu całej drogi dobra i zła²⁰. Właśnie w interpretacji Jungowskiej chrześcijaństwo jest doskonałym zbiorem archetypów ludzkiej emocjonalności, wraz z archetypem upadku, z którego można i należy się podnosić.

Z tego, co zostało zrekonstruowane na podstawie rozproszonych wypowiedzi Rozanowa, można wyciągnąć wniosek, iż Rosjanin uległ łatwej pokusie sformułowania jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy religia jest sprzymierzeńcem, czy przeciwnikiem nauki. Jednakże myśliciel, jak się zdaje, wyczuwał ogromną wagę problemu, podnoszoną także przez współczesnych nam badaczy zagadnienia relacji religia – nauka. Ci piszą mianowicie, że pytanie o to, „czy religia jest sprzymierzeńcem, czy wrogiem nauki?” wymaga złożonej odpowiedzi. Istnieje bowiem szereg powodów składających się na ową złożoność²¹: a) niejednolitość tworu zwanego „nauką” (wielość dziedzin z odrębnymi polami badawczymi i specyficznymi metodami), b) niejednorodność samego zjawiska religii, sprawiająca nawet trudności definicyjne, c) występowanie różnych tendencji i nurtów

¹⁹ W. Rozanow, *Ob istinnych celach czelowieczeskoj żyzni*, [w:] *Mietafizyka christianstwa*, Moskwa 2001, s. 522–523. Zob. też H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przezwyciężenia nihilizmu*, dz. cyt., s. 154.

²⁰ Tamże, s. 523 oraz H. Rarot, dz. cyt., s. 154.

²¹ Zob. m.in. wypowiedź Alistera McGratha, zawartą w jego ważnej i cytowanej już pracy *Nauka i religia*. Tenże, *Nauka i religia*, dz. cyt., s. 44.

już w obrębie konkretnej dziedziny naukowej. Z drugiej strony, przyznają obiektywnie, że „chrześcijaństwo (zwłaszcza liberalny protestantyzm – H.R.) najgłębiej ze wszystkich religii zaangażowane było w dialog pomiędzy religią a naukami przyrodniczymi”²², dążyło do zasypania przepaści między wiarą chrześcijańską a współczesną nauką. Ów dialog z nauką i współczesnym światem musiał wszelako wiązać się z reinterpretacją chrześcijańskich prawd wiary, z dopasowywaniem ich do współczesnym norm kulturowych.

Problem konserwatywności religii i radykalizmu nauk, tak ważny dla modelu konfrontacyjnego, a pomniejszany w modelu niekonfrontacyjnym, nie pojawiał się w wyraźnej postaci także w myśleniu Rozanowa. Owa niejednoznaczność wynikać może stąd, że myśliciel był przedstawicielem modernizmu prawosławnego, czyli jednej z odmian nurtu umysłowego w teologii z końca XIX wieku (obok modernizmu katolickiego i protestanckiego) krytycznie odnoszącego się do tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej i próbującego połączyć myśl chrześcijańską z duchem oświecenia (szczególnie w przypadku rozumienia historii i nauk przyrodniczych). Inną wspólną cechą tych odmian było opowiadanie się za religijnym ewolucjonizmem. Już w pracy *O rozumieniu* Rozanow twierdził, że ludzka religijność znajduje się w stanie ustawicznego rozwoju, że „religia powszechna, prawdziwa i żywa jest na razie ideałem, do którego zmierza świadomość religijna ludzkości”²³. Następnie w *Miasto christianstwa w historii* (1890) stwierdził, że chrześcijaństwo stało się zwieńczeniem długiego procesu ewolucji religii ludzkości, syntezą subiektywizmu Semitów i obiektywizmu Greków²⁴. Także w późniejszych jego wypowiedziach literacko-publicystycznych, dotyczących chrześcijańskiej religii w trzech jej odmianach historycznych (oraz judaizmu) trudno jest odnaleźć pojmowanie chrześcijaństwa jako zdecydowanie niezmiennego czynnika konserwatywnego. Przeciwnie, nieustannie krytykuje on chrześcijaństwo historyczne, zarówno za jego kwestie chrystologiczne, jak i społeczne i chce sformułowania nowej, doskonalszej postaci tej religii, czyli *neochrześcijaństwa*. Podobnie jak Dymitr Mereżkowski czy Mikołaj Bierdiajew – inni ważni przedstawiciele modernizmu prawosławnego, zwanego też nową świadomością religijną – uważa, że chrześcijaństwo jest w stanie ustawicznego rozwoju (do którego potrzebuje w sposób konieczny, jako źródła napięć, tego, co niechrześcijańskie)²⁵, a Biblia jest zapisem pojawiania się ewoluującego rozumienia świata i Boga. Dlatego są w niej zawarte często sprzeczności, z którymi on sam borykał się, i co skłaniało go do inkryminowanej przez przedstawicieli ortodoksyjnej teologii prawosław-

²² Tamże, s. 48.

²³ W. Rozanow, *O ponimaniu: Opyt isledowanija prirody, granic i wnutriennogo strojenija nauki kak celnogo znania*, dz. cyt., Rozdz. XVIII, podr. VII, s. 553.

²⁴ W. Rozanow, *Miasto christianstwa w historii*, [w:] *Rieligija, filozofija, kultura*, Moskwa 1992, s. 22–23.

²⁵ W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów*, przeł. W. Krzemień, Białystok, 1998, s. 22.

nej fascynacji niechrześcijańskimi kultami antycznymi. Zatem religijne rozumienie podlega ciągłym przemianom i uzupełnieniom, a istotną rolę w tych działaniach pełnią nauki przyrodnicze, gdyż – jak powiadał Rozanow w *Litieraturnych izgnannikach* – religia nie wyczerpuje się i nie kończy na naszych stanach duchowych (*na skorbi sierdca*). Zawarte w niej idee „twórcy świata”, „tworzenia światów” wymagają ścisłej współpracy z astronomią, algebrą, mechaniką²⁶.

Nie można pomijać także tego faktu, iż wzmiankowani myśliciele włożyli dość własnego trudu w nowe rozumienie Biblii, dodając do niej nawet Trzeci Testament, Testament Ducha Świętego (Mereżkowski, wczesny Bierdiajew), odnajdując w niej uzasadnienie dla etyki twórczości (Bierdiajew) czy nihilizmu europejskiego (dojrzały Rozanow). Otóż w swej późnej *Apokalipsie naszych czasów* (1917–1919) nasz myśliciel wywodzi, jeszcze radykalniej niż Nietzsche, korzenie nihilizmu z samej Ewangelii. Twierdzi tu mianowicie, że kiedy Chrystus stanął przed dylematem: czy wybrać ten świat i stosowanie przemocy, czy zrezygnować z niego i być bezgrzesznym, dokonał tragicznej pomyłki. Ten stan łatwo nazwać nie tylko błędem, ale też, po nietzscheańskiej dekonstrukcji podstaw i różnych form kultury europejskiej, nihilizmem. Albowiem nie jest wtedy cokolwiek potrzebne chrześcijanom, ani państwo, ani świat doczesny, czyli *nic* w ogóle²⁷.

O rozanowowskiej przynależności do zwolenników modelu niekonfrontacyjnego świadczy również jego, już wspomniane, przeświadczenie, że pomimo faktu, iż religia i nauka opisują odmienne aspekty rzeczywistości, to jednak podobnie wyjaśniają tę samą rzeczywistość, postępując według nowożytniej zasady wyjaśniania naukowego: wyjaśniać to, co znane przez to, co nieznanie²⁸.

SUMMARY

The article written using several works and the position of Vasily Rozanov on the relationship between the Christian religion and science, which has been classified as the non-confrontational model. Further, a discussion is offered on the rarity of Russian fascination with Aristotelian philosophy, as is apparent in his views.

Keywords: Christianity, science, the confrontational and nonconfrontational model of the relationship between religion and science

²⁶ Podaję za A.N. Parszyn, *Rozanow i nauka*, dz. cyt., s.122.

²⁷ W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów*, dz. cyt., s. 44. Zob. też H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, dz. cyt., s.168.

²⁸ O różnicy pomiędzy starożytnym a nowożytnym wyjaśnianiem naukowym pisał w Polsce S. Amsterdamski w pracy *Między historią a metodą* (1983). Nowożytne wyjaśnianie polega właśnie, jego zdaniem, na dążeniu, aby wyjaśniać, to, co znane przez to, co nieznanie, „a więc [jest to] sprostowanie tego, co bezpośrednio dane, do tego, co tylko „obserwowalne”, co stanowi ukrytą architekturę świata badanego. Wyjaśnienie będzie tym lepsze, im „głębiej” będzie sięgać w ukrytą rzeczywistość. Zob. *Między historią a metodą*, Warszawa 1983, s.73.