

TERESA OBOLEVITCH

(Kraków)

BOSKA OBECNOŚĆ I DZIAŁANIE W PERSPEKTYWIE PATRYSTYCZNEJ I FILOZOFII PROCESU¹

Problematyka Boskiej obecności i działania w świecie empirycznym interesowała myślicieli od dawna. Rozważania na ten temat można znaleźć już w myśli greckiej (począwszy od Homera i Hezjoda, a zwłaszcza w arystotelesowskiej koncepcji Nieruchomego Poruszciciela), zaś w sposób szczególny stała się ona przedmiotem refleksji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Także dziś jest to „dżurny” temat dla wielu uczonych – filozofów i teologów rozmaitych kierunków i opcji. W niniejszym artykule najpierw przedstawię poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sposób Boskiego działania w myśli pisarzy wschodniochrześcijańskich, a następnie spróbuję porównać ich propozycje z niektórymi współczesnymi koncepcjami obecnymi w filozofii (oraz teologii) procesu.

1. ENERGETYZM W TWÓRCZOŚCI PISARZY WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

Bóg chrześcijańskiego Objawienia jest niezmiernie bliski człowiekowi, do takiego stopnia, iż człowiek może się z Nim jednoczyć w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii, a jednocześnie pozostaje nieskończenie daleki. Jest immanentnie obecny w stworzonym przez siebie świecie, a zarazem w sposób niewypowiadalny go przekracza, transcen-

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

duje. Ta biblijna prawda, oddająca swoistą „ambiwalencję” (z czysto ludzkiego punktu widzenia) Boga została rozwinięta w pismach myślicieli wczesnochrześcijańskich, którzy w tym celu zwracali się do twórczości rozmaitych greckich filozofów – m.in. Platona, Arystotelesa, stoików, jak też współczesnych im Plotyna i innych neoplatoników.

Ogólnie rzecz biorąc, dylemat transcendencji i immanencji Boga został „rozwiązany” czy raczej ukazany (albowiem Ojcowie Kościoła, mając głębokie poczucie tajemnicy prawd wiary, zwłaszcza tych, które dotyczą samego Boga, bynajmniej nie zamierzali przedkładać ostatecznego wyjaśnienia) dzięki wyróżnieniu w Bogu dwóch aspektów: Jego istoty (οὐσία, *resp.* natury, φύσις) oraz energii (ἐνέργειά – działania, *resp.* mocy, δυνάμις). Dla naszego tematu szczególnie interesujące i ważne jest to ostatnie pojęcie.

Nie będę tu zagłębiać się w kształtowanie i ewolucję pojęcia energii i pokrewnych terminów². Napomknę jedynie, że w okresie patrystycznym pojawia się ono – w opozycji do istoty/natury Boga – m.in. u Ojców Kapadockich, Pseudo-Dionizego Areopagity, a także jego komentatora św. Maksyma Wyznawcy oraz pisarzy bizantyjskich na czele ze św. Grzegorzem Palamasem. Maksym Wyznawca w danym kontekście pisał o „logosach (λόγοι) oznaczających myśli (idee) Boga zawarte w Logosie (Λόγος) i będące obrazami, zasadami, prawami rzeczy empirycznych.

U Niego trwale znajdują się logosy wszystkich [stworzeń], odpowiednio do którego On zna, jak się to o Nim mówi, wszystkie [stworzenia] zanim staną się bytem, jako istniejące w Nim i u Niego – samej Prawdy [ich] wszystkich [...]. A więc, z wyjątkiem najwyższej, czyli apofatycznej teologii Słowa [Logosu] – zgodnie z którą [Logos] nie jest nazywany za pomocą słowa (λέγεται), ani nie jest pomyślany przez umysł (νοείται) i w ogóle nie jest ujawniany przez cokolwiek innego stworzonego (jako będący ponad istotą), i w którym nie uczestniczy ktokolwiek odpowiednio do czegokolwiek – przez wiele logosów ujawnia się jeden logos, i przez jednego – wiele. [A mianowicie:] odpowiednio do stwarzającego i utrzymującego – przysługującemu Dobru wychodzeniu Jednego w istniejące [rzeczy], przez wiele [jawi się] jeden, a odpowiednio do odniesienia, czyli opatrności – powracającej i kierującej [powrotem] do jednego, niczym do wszechogarniającego początku czy centrum, które uprzedza zasady [wychodzących] z niego promieni – przez jedno, jako zbierającego je [razem], [jawi się] wielość³.

² Na temat niuansów terminologicznych zob. T. Obolovitch, *Od onomatodokcji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2011, s. 76–88.

³ Максим Исповедник, *Трудность 7*, пер. А. М. Шуфрина [w:] Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков (ред.), *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, т. 2, Санкт-Петербург 2009, s. 117–118.

Na marginesie dodajmy, że Jan Skot Eriugena, tłumacz Maksyma na łacinę, scharakteryzował logosy jako stworzone i niestworzone zarazem⁴ (w jego drabinie bytów przybrało to postać *natura creata et creans*), gdyż z jednej strony one odwiecznie istnieją w Bogu, z drugiej zaś strony określają rzeczy świata empirycznego.

Koncepcję Maksyma Wyznawcy i jego kontynuatorów można śmiało określić jako panenteizm. Na potwierdzenie panenteistycznej tezy o uczestnictwie świata w Bogu przytoczmy fragment jego traktatu *Ambigua*:

[K]ażde z inteligibilnych i werbalnych [stworzeń], aniołów i ludzi, ze względu na logos, według którego jest stworzone – „będące” w Bogu i „u Boga” (J 1,1) jest i nazywa się „częstką Boga” (ze względu, jak powiedziano, na swój preegzystencujący w Bogu logos). Nie ulega wątpliwości, iż nawet jeśli ono otrzyma odpowiedni do tego [logosu] ruch, okaże się w Bogu, w Którym jako początek i przyczyna preegzystuje jego logos bytu⁵...

Z uwagi na to, że do oficjalnego zatwierdzenia nauki w Kościele prawosławnym o rozróżnieniu w Bogu istoty i energii najbardziej przyczynił się św. Grzegorz Palamas, warto przywołać również niektóre jego spostrzeżenia. „Ojciec hezychastyczny” – jak nazywano Palamasa – z całym przekonaniem twierdził (wbrew przytoczonej opinii Eriugeny), że energie (*resp.* „wychodzenia”) są niestworzone, należą bowiem do samego Boga.

My zaś zostaliśmy nauczeni przez Ojców, że wszystkie energie Boga są niestworzone, chyba że ktoś uzna energię (*ἐνέργεια*) za tożsamą z działaniem (*ἐνέργημα*), czyli skutkiem⁶.

Zarazem owo „wychodzenie” – pisze za Pseudo-Dionizym biskup Salonik – „samo rozróżnia się i pomnaża”⁷. Co to jednak znaczy? Palamas wyjaśnia, że byty stworzone nie są identyczne z Boskimi energiami, „nie są wychodzeniami, dzięki którym bóstwo «pomnaża się», ale skutkami wychodzeń Boga, które stają się nam znane w procesie stwo-

⁴ Zob. B. V. Петров, *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*, Москва 2007, s. 140.

⁵ Максим Исповедник, *Трудность 7*, s. 117.

⁶ G. Palamas, *Obrona szczegółowa*, 7, tłum. I. Zogas-Osadnik [w:] L. Kiejzik (red.), *Palamas – Bułgakow – Losiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, Warszawa 2010, s. 133.

⁷ Grzegorz Palamas, *Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie*, 6, tłum. I. Zogas-Osadnik, „Logos i Ethos” 1 (2009), s. 141.

zenia”⁸. Istnieje więc nieprzekraczalna granica, *diastema* (διάστημα) między Stwórcą a stworzeniem, zakładająca asymetryczność relacji między nimi.

Moc stworzenia połączona z Twórcą z natury objawia się bowiem w rzeczach powstałych na skutek tworzenia, nie będąc jednak skutkiem, lecz partycypowaniem w Twórcy przez Jego dzieła⁹.

Bóg jest przyczyną wszystkich bytów, które uczestniczą w jego energiach jako wzorcach lub, mówiąc językiem Areopagity, „substancjotwórczych racjach”. Toteż Boska Opatrzność nie jest niczym innym, „jak zwróceniem się Boga ku mniej doskonałym”¹⁰.

Bóg jest zatem Stwórcą nawet przed dziełem stworzenia. Według Włodzimierza Łoskiego:

Obecność Boga w Jego energiach należy rozumieć realistycznie. Nie chodzi o obecność operatywnej przyczyny w jej skutkach: energie nie są, jak stworzenia, skutkami Bożej Przyczyny; nie zostały stworzone, wytworzone z nicości, lecz wieczne wypływają z jednej istoty Trójcy. [...] Energia nie jest funkcją Boga wobec stworzeń, nawet jeśli Bóg stwarza i działa poprzez swe energie, które przenikają wszystko, co istnieje. Stworzenia mogłyby nie istnieć, Bóg i tak przejawiałby się poza swą istotą [...]”¹¹.

Cała rzeczywistość empiryczna, posiadając swą autonomię, jest zawarta w Bogu. Dzięki temu w świecie ujawnia się nigdy niewyczerpujące się, nieustanne Boskie działanie – energia. Zdaniem teologów wschodniochrześcijańskich, mocno ugruntowanych w tradycji patrystycznej:

[...] ontologia Boskiego działania w świecie (różna od bytu Boga w Jego istocie) jest zakorzeniona w boskich *energiach* lub *logosach*, które, aczkolwiek nie są z tego świata, kształtują i utrzymują w istnieniu wszystkie widzialne i niewidzialne rzeczy w świecie. [...] Z jednej strony postrzegamy owe *logosy*, ufając w związek z ich wspólnym źród-

⁸ Tamże, 7, s. 142.

⁹ Grzegorz Palamas, *Obrona szczegółowa*, 39, s. 153. Zob. także: Д. С. Бирюков, *Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григория* [w:] Г. Факрасис, *Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские основания паламитских споров*, пер. Д. А. Поспелова, Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва 2009, s. 113–186.

¹⁰ Grzegorz Palamas, *Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie*, 15, s. 146.

¹¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 74–75.

łem – Boskim Logosem, z drugiej zaś strony, te same *logosy* można rozpatrywać w odniesieniu do świata, które one utrzymują¹².

Logosy-energie są wprawdzie niestworzone, ale to właśnie dzięki nim można mówić o immanencji Boga, Jego obecności w świecie, zachowując przy tym wymiar jego transcendencji¹³. Pisarze starochrześcijańscy używali w tym kontekście znanej neoplatońskiej metafory koła:

[...] *logosy* jako promienie koła wychodzą z centrum, który symbolizuje Boski Logos. W tym sensie one są transcendentne względem świata. Z drugiej strony, wszystkie promienie są zakończone obwodem, czyli stworzonymi rzeczami. W ten sposób *logosy*, kierując się od Logosu do świata, są zwrócone przez swój immanentny modus twarzą do świata¹⁴,

albowiem „negacja obecności Boga w przyrodzie wszystko sprowadziłaby do nie-istnienia”¹⁵.

Rozróżnienie między istotą/naturą a energiami/mocami ma doniosłe znaczenie, i to w kilku perspektywach¹⁶. Przede wszystkim, wyznacza ono sferę teologii – we wschodniochrześcijańskim znaczeniu pojęcia „teologii” (θεολογία) jako sfery dotyczącej Boga-w-sobie i odnoszonej do istoty/natury Boga oraz sferę „ekonomii” (οἰκονομία), a więc Boskiego działania, Opatrzności, dotyczącej tego, co jest „wokół istoty/natury” (περί τὴν οὐσίαν, περί τὴν φύσιν) Boga, czyli właśnie energii. W planie ściśle teologicznym – w powyższym znaczeniu pojęcia „teologia” – oznacza ono, jak wspomniałam, transcendentną i immanentną stronę Boga, a ponadto koresponduje z prawdą o rów-

¹² A. Нестерук, *Логос и космос. Богословие, наука и православное предание*, пер. М. Карпец (Голыбина), Москва 2006, s. 134–135.

¹³ Zob. np. Ph. Sherrard, *Human Image: World Image. The death and resurrection of sacred cosmology*, Ipswich 1992, s. 28.

¹⁴ A. Нестерук, *Логос и космос...*, s. 136. Por. np. Максим Исповедник, *Трудность 7*, dz. cyt.

¹⁵ Tamże, s. 139.

¹⁶ Pomijam tu zarzuty średniowiecznych zachodnich scholastyków pod adresem bizantyjskich teologów, iż powyższe rozróżnienie przeczy twierdzeniu o prostocie Boga, jak też całą dyskusję na ten temat. Odnotuję jedynie, że pojęcie energii – pomimo że jest tłumaczone na łacinę jako *actus* – nie jest równoznaczne z „aktem” w sensie tomistycznym. Palamas na ogół unikał ontologicznej dyskusji na rzecz personalistycznego ujęcia Boga, pisząc: „W Boskich energiach działa nie «Jedno», lecz «Jedyny», nie istota, lecz Istniejący”. Cyt. za: В. Савельев, *Богословское осмысление учения святого Григория Паламы о сущности и энергиях в трудах русских религиозных мыслителей XX века*, „Христианская мысль”, т. 3 (2006), s. 32.

ności trzech Osób Boskich, którym przysługuje jedna istota/natura oraz jedno wspólne działanie/energia (jest to energia/energie ujmowane *ad intra*, sprawiające współprzenikanie się, perychorezę [περιχώρησις] Boskich Hipostaz¹⁷). W perspektywie ontologicznej należy wskazać na wykorzystanie trzech arystotelesowskich terminów – οὐσία, ἐνέργεια i δυνάμις – w odmiennym, nie-arystotelesowskim kontekście: ἐνέργεια i δυνάμις okazują się być pojęciami nie przeciwstawnymi (jako „akt” i „potencja”), ale synonimicznymi, znajdującymi się z kolei w opozycji do istoty (οὐσία) i wyrażającymi dynamiczny charakter Boga¹⁸. W aspekcie epistemologicznym rozróżnienie istoty i energii w Bogu oddaje stwierdzenie o zasadniczej niemożliwości Jego adekwatnego poznania, moment apofazy, a zarazem tezę o poznawalności Boga (np. w doświadczeniu mistycznym, na modlitwie), co jest przedmiotem tzw. teologii katafaticznej.

Wreszcie, można ukazać perspektywę kosmologiczną dotyczącą już bezpośrednio Boskich energii-mocy-działań. Oczywiście, pisarze starochrześcijańscy uprawiali przede wszystkim teologię (pojmoowaną jako mistyka); kwestie kosmologiczne interesowały ich o tyle, o ile prowadziły do ukazania wspaniałości i wielkości Stwórcy i Jego nieustannego działania. Nie oznacza to jednak, że problem stworzonego kosmosu był mało istotny. Owszem, nie znajdujemy w pismach Ojców szczegółowych rozważań na tematy przyrodznawstwa (oprócz przytoczenia popularnych i obowiązujących wówczas poglądów). A jednak to właśnie dzięki nim nastąpiło „usprawiedliwienie” materii, która w starożytności często była traktowana jako coś nierzeczywistego (zwłaszcza w różnych odmianach gnozy i manicheizmu)¹⁹. Należy

¹⁷ Zob. np. Grzegorz Palamas, *Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie*, 21, s. 150.

¹⁸ Zob. np. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 112, 171: „A niepodobna znaleźć taki byt, który by pozbawiony był naturalnej zdolności działania [energii]. Wrodzona więc zdolność działania jest siłą tego rodzaju, że pozwala nam poznać samą naturę, z którą jest związana. Naturalna zdolność działania jest tak istotna dla każdego bytu siłą i ruchem, że nie posiada jej tylko to, co nie istnieje. [...] jeśli wszelkie działanie definiujemy jako «istotny ruch właściwy jakiejś naturze», to któż może wskazać naturę bez ruchu, czyli zupełnie pozbawioną działania, albo też znaleźć działanie, które by nie było ruchem naturalnej siły?»; Grzegorz Palamas, *Obrona szczegółowa*, 24, s. 144.

¹⁹ Por. M. Ю. Насонов, *Взаимосвязь космологии и антропологии в учении св. Григория Богослова*, „Начало” 3–4 (1996), s. 56. Można mówić nawet o „teologii materii” rozwijanej m.in. przez św. Cyryla Jerozolimskiego, podkreślającego znaczenie materii dla sprawowania sakramentów. Zob. Кирилл (Зинковский), *Учение святи-*

dopowiedzieć, że pisarze chrześcijańskiego Wschodu wyróżniali w korpusie nauk obok teologii etykę i fizykę odpowiednio do trzech ksiąg mądrościowych Starego Testamentu: Pieśni nad Pieśniami (ukazującej drogę duchowej doskonałości, a więc teologii), Przypowieści Salomona (zawierającej drogę moralności – etyki) oraz Koheleta (przedstawiającej drogę rozważań o Bogu w korelacji z „marnym”, tzn. przemijającym światem empirycznym). W związku z tym np. Ewagriusz z Pontu, jeden z pierwszych teoretyków i praktyków hezychazmu czy Maksym Wyznawca wymieniali trzy części wiedzy kościelnej: teologię mistyczną (μυστική θεολογία), filozofię praktyczną (πρακτική φιλοσοφία) i filozofię naturalną (φυσική φιλοσοφία) lub po prostu fizykę. Ostatnia z wymienionych dziedzin traktuje o przyrodzie, która była postrzegana nie tylko jako pośrednia droga poznania Boga, co chętnie podkreślali już apologeti wczesnochrześcijańscy²⁰, a następnie inni autorzy okresu patrystycznego i średniowiecza (zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie)²¹ i co otrzymało nazwę „dowodów kosmologicznych” na istnienie Boga. Stworzony świat jest wprost śladem, znakiem, symbolem, a nawet „twarzą” Boga²². Pisali o tym autorzy zarówno wschodniochrześcijańscy (m.in. św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu²³, a zwłaszcza św. Maksym Wyznawca²⁴), jak

теля Кирилла Иерусалимского о материальном мире и его освящении, <http://www.bogoslov.ru/text/2415754.html>.

²⁰ Zob. E. Kopeć, *Poglądy apologetów starochrześcijańskich na poznanie Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. IV, z. 2 (1957), s. 97–122.

²¹ Zob. П. Б. Михайлов, *Естественное богопознание в греческой патристике* [w:] В. К. Шохин (red.), *Философия религии. Альманах 2006–2007*, Москва 2007, s. 247–263; А. Р. Фокин, *Св. Григорий Нисский о соотношении естественного и сверхъестественного богословия* [w:] tamże, s. 264–281; А. Р. Фокин, *Естественная теология в латинской патристике* [w:] **tamże**, s. 283–301; А. Р. Фокин, *Доказательства бытия Божия в античной философии и в христианском богословии II–XIV вв.*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института. I: Богословие. Философия”, вып. 15 (2006), s. 30–51.

²² Por. V. Shmaliy, *Cosmology of the Cappadocian Fathers: a contribution to dialogue between science and theology today*, „Faith and Philosophy. Journal of the Society of Christian Philosophers”, vol. 22, no 5 (2005), s. 540.

²³ Por. np. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 28 (Teologiczna II)*. *Poznanie Boga* [w:] tenże, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1967, s. 289, 297.

²⁴ Por. np. następujące wypowiedzi Maksyma: Natura jest oskarżycielem ludzi bezbożnych, która przez zawarte w sobie racje głosi swego Stwórcę”; „Któż bowiem widząc piękno i wielkość rzeczy [...] natychmiast nie wynioskuje samego stwórcę ich powstania, jako początku i przyczyny i stwórcę rzeczy?”. Cyt. za: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga mi-*

i łacińscy (np. Tertulian, św. Hilary z Poitiers, św. Ambroży z Mediolanu, św. Augustyn, Boecjusz, św. Grzegorz Wielki).

Skoro energie – różne od Boskiej istoty, ale nieodłączne od niej – są obecne w przyrodzie (która jest też ich owocem) – to świat empiryczny, kosmos w odniesieniu do Boga nie jest tylko czymś wtórnym, pochodnym, nieznaczącym. Przeciwnie, w kosmologii wschodniochrześcijańskiej świat jawi się jako „sakrament”²⁵ (z drugiej strony, podkreśla się kosmiczny aspekt Eucharystii), czyli jako kosmos „boski”²⁶, „chrystopologiczny” czy mający „wymiar eklezjalny”²⁷ – i to nie wyłącznie w metaforycznym sensie. Jak pisał Olivier Clément,

Prawosławna teologia stworzenia podkreśla z jednej strony – jako teologia chrześcijańska – *własną „gęstość” stworzenia*, czym radykalnie różni się od *manifestacji* w metafizyce archaicznej i hinduistycznej, i co umożliwiło w nowożytności metody naukowej na Zachodzie. Z drugiej strony, w sposób nie mniej radykalny, prawosławie podkreśla „*przejrzystość*” *stworzenia*, obecność Bożych energii u samych jego źródeł. W tym aspekcie przeciwstawia się ona kosmologii zamkniętej, kosmicznemu charakterowi religii zamkniętej transcendencji: judaizmu i islamu, a także niektórych prądów myślowych w chrześcijaństwie zachodnim, począwszy od scholastyki i reformacji²⁸.

Wprawdzie między Bogiem a światem istnieje *diastema* – dystans „nie miejsca, lecz natury”²⁹ (jako tego co, jest niestworzone i tego, co stworzone), niemniej jednak świat ma wymiar pozytywny, a wręcz sakramentalny, albowiem działają w nim Boskie energie. Aczkolwiek *skutek* Boskich energii (ἐνέργεια), a więc τὸ ἐνέργημα jest czymś pochodnym, wychodzącym od Boga, to jednak zarazem prowadzącym do Niego, jeżeli tylko człowiek ma jasne oczy serca, nieskażone przez grzech, aby dostrzec obecność Boga w świecie (por. Rz 1,18–21). Toteż

łości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości, tłum. A. War-kotsch, Poznań 1980, s. 41, 43. Zob. także С. Л. Епифанович, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Москва 1996, s. 64–71.

²⁵ Por. tytuł książki jednego z najwybitniejszych prawosławnych teologów XX wieku Aleksandra Szmemana: *The World as Sacrament*, London 1966. Sakramentalną koncepcję kosmosu głosi również wspomniany wyżej anglikański duchowny i uczyony Arthur Peacocke (*Teologia i nauki przyrodnicze*, tłum. L. M. Sokołowski, Kraków 1991, s. 238–242).

²⁶ Por. tytuł książki niedawno zmarłego francuskiego prawosławnego autora, O. Clémenta, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2010.

²⁷ Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 258–259.

²⁸ O. Clément, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, s. 11.

²⁹ Tamże, s. 12.

patrystyczna „fizyka” była równoznaczna z kontemplacją (θεορία) bytów stworzonych, dostrzeżeniem duchowych racji (λόγοι), a dzięki nim – Stwórcy, wniknięciem – dzięki ascezie – „w nadprzyrodzony sens stworzonej rzeczywistości”³⁰.

Na czym polega specyfika wschodniochrześcijańskiej nauki o Boskim działaniu? Zacytujmy jeszcze raz W. Łoskiego.

To, co teologia zachodnia określa mianem *nadprzyrodzonego*, na Wschodzie oznacza to, co *niestworzone*, Boskie energie niewyraźnie różne od samej istoty Boga. Odmienność polega na tym, że zachodnia koncepcja łaski implikuje przyczynowość – łaska jawi się jako skutek Boskiej przyczyny, podobnie jak w akcie stworzenia – podczas gdy w teologii wschodniej jest to naturalna emanacja, energie, wieczyste promieniowanie Boskiej istoty. Jedynie w akcie stworzenia Bóg działa jako przyczyna, wytwarzając nowy podmiot, powołany do uczestnictwa w Boskiej pełni, zachowując go, ocalając, *udzielając* mu łaski, prowadząc go do ostatecznego celu. W energiach Bóg *jest*, istnieje, odwiecznie się przejawia. Jest to sposób przejawiania się istoty Bożej, którego dostępujemy, otrzymując łaskę³¹.

Cały kosmos (na czele z człowiekiem – mikrokosmosem) jest powołany do przebóstwienia (θειώσις), przemienienia, przywrócenia pierwotnego ładu (*kosmosu* w pierwotnym znaczeniu tego słowa) sprzed upadku aniołów, który spowodował katastrofę w całym wszechświecie. Zbawienie ma bowiem charakter kosmiczny, uniwersalny.

2. BOSKIE DZIAŁANIE W FILOZOFII PROCESU WOBEC TRADYCJI WSCHODNIOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W czasach, gdy na Wschodzie intensywnie rozwijała się doktryna Boskiej istoty i energii, przypieczętowana autorytetem Palamasa, w Kościele katolickim świętował tryumf tomizm (mówiąc dokładniej, rozmaite wersje nauki św. Tomasza). Boskie działanie w średniowieczu na Zachodzie było przedstawiane jako atrybut, przymiot Boga, z jednej strony – zgodnie z doktryną o prostocie Boga – tożsamym z Jego istotą, a z drugiej – jednak czymś różnym, jako że bezpośrednio dotyczącym i ujawniającym się w świecie. Mówiąc dokładnie, w myśli tomistycznej Boże działanie w świecie jest tłumaczone na podstawie wyróżnienia dwóch rodzajów przyczyn: tzw. przyczyny pierwotnej (jaką jest sam Bóg) oraz przyczyn wtórnych, czyli natural-

³⁰ Zob. L. Nieścior, *Wstęp* [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków–Tyniec 1998, s. 30.

³¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 87–88.

nych, instrumentalnych, którymi Bóg posługuje się dla realizacji określonych celów (możliwe jest również „zawieszenie” przyczyn wtórnych w przypadku cudu)³². W teologii zachodniej została zatem wprowadzona podwójna przyczynowość, a dalszy rozwój myśli ujawnił jej słabe punkty, jak chociażby mniej lub bardziej wyraźna tendencja do separacji nauki i teologii³³.

Nie ma potrzeby omawiać tu wszystkich etapów ewolucji koncepcji Boskiego działania w tradycji zachodniej³⁴. W XX w. teoria podwójnej przyczynowości odżyła w neotomizmie, ale pojawiły się również alternatywne ujęcia tytułowej problematyki, takie jak: model powszechnego działania (Bóg działa w każdym wydarzeniu świata – Gordon Kauffman, Maurice Wiles), modele sprawczości osobowej (wśród nich badacze wymieniają model Bożego działania w dosłownym sensie – William Alston; modele ucieleśnienia i immanencji – Arthur Peacocke, Grace Jantzen, Sallie McFague), model bez uczestnictwa (będący syntezą teologii procesu i niektórych aspektów klasycznego teizmu – Thomas Tracy) oraz modele interakcji (John Polkinghorne) wykorzystujące dane mechaniki kwantowej i teorii chaosu. Wreszcie, ciekawej propozycji wyjaśnienia (czy raczej przybliżenia) Boskiego działania w świecie dostarcza filozofia oraz zrodzona na jej gruncie teologia procesu lub – używając słów Iana G. Barbura – „paradygmat procesu”³⁵. Ze względu na pewne podobieństwo (ale i niewątpliwe różnice) istniejące między wschodniopatrystyczną nauką o Boskich energiach a ostatnim z wymienionych modeli chciałabym podjąć próbę ich analizy porównawczej.

Zacznę od rozważenia niektórych aspektów paradygmatu procesu. Zaskakująca jest zbieżność wyżej przedstawionej patrystycznej nauki i propozycji filozofów i teologów procesu – począwszy od jej założyciela, Alfreda Northa Whiteheada – dotycząca dwubiegunowej

³² Z kolei Wilhelm Ockham, stając przed dylematem pogodzenia w Bogu wolności i konieczności, ujawniającej się w stworzeniu, rozróżniał w Bogu dwie moce: absolutną (*potentia absoluta*) i względną, zarządzającą (*potentia ordinata*). Zob. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997, s. 202.

³³ Zob. np. R. J. Russell, *Boże działanie w świecie (fragmenty)* [w:] M. Heller, T. Sierotowicz (wybór tekstów), *Bóg – Wszechświat – człowiek*, t. 1, tłum. T. Sierotowicz, Tarnów 2006, s. 92; W. R. Stoeger, *O Bożym działaniu w świecie w perspektywie naukowego poznania rzeczywistości* [w:] tamże, s. 294–302.

³⁴ Zob. R. J. Russell, *Boże działanie w świecie (fragmenty)*, s. 91–104.

³⁵ И. Барбур, *Религия и наука. История и современность*, пер. А. Федорчук, Москва 2000, s. 347.

koncepcji Boga. Z grubsza rzecz ujmując, wschodniochrześcijańskie rozróżnienie Boskiej istoty i energii koresponduje z obecnym w filozofii procesem wyróżnieniem w Bogu natury pierwotnej (*primordial nature*), czyli bieguna mentalnego, i natury wtórnej (*consequent nature*) bądź bieguna fizycznego, wyrażających odpowiednio transcendentny i immanentny aspekty Boga³⁶. Jedną z charakterystyk Whiteheada (w polskim przekładzie) brzmi następująco:

[N]atura Boga ma charakter dwubiegunowy. Bóg posiada naturę pierwotną i naturę wtórną. We wtórnej naturze Boga występuje świadomość. Natura ta jest uświadomieniem rzeczywistości świata zachodzącym w jedność Bożego bytu przez przekształcające oddziaływanie mądrości Bożej. Pierwotna natura ma charakter pojęciowy. Natura wtórna stanowi splot Bożych odczuć fizycznych rozwinięty na pierwotnych pojęciach.

Jeden aspekt natury Boga jest konstytuowany przez Boże odczucia pojęciowe. [...] W tym aspekcie natura Boga jawi się jako wolna, zupełna, pierwotna, odwieczna, pozbawiona aktualizacji i nieświadoma. Drugi aspekt łączy się z doświadczeniem fizycznym pochodzącym z czasowego świata oraz ulegającym zintegrowaniu z pierwotnym aspektem. Natura wtórna jest określona, niezupełna, pochodna, „wiecznotwała”, w pełni aktualna i świadoma³⁷.

Świat jest konstytuowany dzięki pierwotnej naturze Boga, która stanowi zbiór obiektów ponadczasowych (*eternal objects*), będących potencjami bytów fizycznych. Jednak bardziej interesuje nas tu immanentna strona Boga związana z Jego działaniem, czyli – w danym przypadku – Jego natura wtórna, poddająca się opisowi. Jest to Bóg w Jego zwróceniu się do świata, wychodzący poza siebie. Ta natura ujawnia się w aktualnych bytach/zaistnieniach (*actual entitis/occasions*), czyli zdarzeniach czasoprzestrzennych, będących rezultatem oddziaływania Boga i świata, i sama stanowi Byt Aktualny. Według słów Whiteheada:

Ponieważ Bóg jest bytem aktualnym, musi zawierać w Sobie syntezę całego kosmosu. Przeto w naturze Bożej tkwi aspekt dziedziny form modyfikowanych przez świat oraz aspekt świata modyfikowanego przez formy. [...] Wszelkie zdarzenie – jego doskonalsza strona – wprowadza Boga w świat. To dzięki zdarzeniom idealne widzenie Boże otrzymuje podstawę w rzeczywistości faktu [...]³⁸.

Nasuwa się uwaga o kolejnym podobieństwie palamickiej i whiteheadowskiej koncepcji Boga jako prapodstawy kosmosu, sfery idealnej,

³⁶ Zob. np. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York–London 1979, s. 87, 343–351.

³⁷ A. N. Whitehead, *Bóg i świat*, tłum. J. Życiński, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XII (1990), s. 16–17 (*Process and Reality*, s. 345).

³⁸ A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 88–89, 126.

zawierającej wzorce wszelkich bytów empirycznych. W obu przypadkach widoczny jest wątek platoński i neoplatoński oraz stoicki (nauka o *logos spermaticos*), zmodyfikowany w duchu chrześcijańskim (w czym przypomina m.in. naukę św. Augustyna)³⁹.

Zbieżność patrystycznego i procesualnego obrazu Boga polega również na przekonaniu, iż zawarte w Nim zasady bytów stanowią organiczną strukturę. U Whiteheada przy tym związek ma miejsce nie tyle w sferze obiektów ponadczasowych, które – pomimo swej relacyjnej natury – podlegają tzw. zasadzie izolacji⁴⁰), ile na „horyzontalnym” poziomie aktualnych zaistnień (analogicznie do związku logosów/energii/racji bytów w tradycji patrystycznej) oraz na poziomie „wertykalnym” – w wyniku dynamicznego oddziaływania między Bogiem a światem.

Whitehead pisał, że nie tylko Bóg, ale każdy byt posiada biegun mentalny i fizyczny, „co można interpretować jako obecność pierwiastka niematerialnego, albo jakby świadomości w materii”⁴¹. W związku z tym John Polkinghorne zarzucał, że procesualna koncepcja ukrytego

³⁹ Do dziedzictwa (neo)platońskiego przyznawał się „święty Dionizy” (Pseudo-Dionizy Areopagita), na którego bardzo często powoływał się św. Maksym Wyznawca oraz Palamas (mimo że ten ostatni był wrogo nastawiony do filozofii samego Platona jako heretyckiej – co zresztą jest zrozumiałe w świetle obowiązujących w jego czasach antyplatońskich uchwałach Kościoła bizantyjskiego). Z kolei Whitehead zasłynął ze swego określenia całej filozofii zachodniej jako „zbioru przypisów do Platona”.

Właśnie teza o idealnym podłożu rzeczywistości empirycznej dostarcza – w moim przekonaniu – odpowiedzi na pytanie (postawione przez Piotra Gutowskiego w artykule *Metafizyka zdarzeń i procesów* [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Metafizyka w filozofii*, Lublin 2004, s. 427), co należy rozumieć przez twierdzenie Whiteheada, że jego filozofia jest wersją platonizmu.

⁴⁰ Zob. A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Kraków 1987, s. 218, 220: „przedmiotu ponadczasowego, rozważanego jako byt abstrakcyjny, nie sposób oddzielić od jego odniesień do innych przedmiotów ponadczasowych i od odniesień do aktualności w ogóle, mimo że jest on odłączony od swych aktualnych *modi* wkraczania w określone aktualne zaistnienia. [...] Dziedzina przedmiotów ponadczasowych słusznie określana jest jako «dziedzina» (*realm*), bowiem każdy przedmiot ponadczasowy posiada swój własny status w tym ogólnym złożonym systemie wzajemnych powiązań” oraz 231–232: „zajmując się hierarchiami [przedmiotów ponadczasowych – T.O.] pozostajemy całkowicie w dziedzinie możliwości. Tym samym, przedmioty ponadczasowe pozbawione są rzeczywistego zespolenia (*togetherness*); pozostają w granicach swojej «izolacji»”.

⁴¹ B. Lisiak, *Bóg i świat u Pierre’a Teilharda de Chardin i Alfreda Northa Whiteheada* [w:] R. Janusz, B. Lisiak, J. Poznański (red.), *Nauka – Wiara – Katecheza. Jak mówić o relacjach nauka – wiara w katechezie?*, Kraków 2002, s. 112.

panpsychizmu „nie wydaje się zbyt przekonująca”⁴². Można by jednak zaryzykować odczytanie tezy o psychiczności bytów w świetle wschodniochrześcijańskiej nauki o ich „logiczności” (tzn. obecności u ich podłoża logosów – zasady nie tylko ontologicznej, ale również inteligibilnej, werbalnej, dzięki której każdą rzecz empiryczną należy traktować jako „słowo” zawarte w Bogu i działające w świecie; por. J 1,1). Psychiczność będzie tu związana nie ze świadomością (a tym mniej samoświadomością), ale z racjonalnością ugruntowaną w Bogu, przewijającą się w przyrodzie i stąd poznawalną przez człowieka, z czymś, co ma charakter twórczy, *à la* mentalny, przeciwstawny fizykalności⁴³.

Kolejna zbieżność procesualnej i patrystycznej koncepcji obecności Boga w naturze polega na tym, iż mają one wyraźny wymiar estetyczny. Według Whiteheada celem rozwoju wszechświata jest piękno. Bóg jest ukazany jako „poeta świata, który z czułą cierpliwością prowadzi świat przez swą wizję prawdy, piękna i dobra”⁴⁴, a Jego rola polega „na cierpliwym działaniu przemożnej racjonalności Jego pojęciowej harmonizacji”⁴⁵. Podobnie w patrystyce (zwłaszcza myśli Pseudo-Dionizego Areopagity i św. Maksyma) piękno i harmonia – jak zaznaczyłam – jest istotnym kryterium przebóstwienia całego uniwersum⁴⁶.

Podobnie jak przedstawiciele tradycji wschodniochrześcijańskiej, filozofowie i teologowie procesu opowiadają się za panenteizmem, mocno akcentując przy tym wymiar immanencji, obecności Boga w świecie, jak też Jego dynamizm⁴⁷, kreatywność, twórczość. Podczas gdy w koncepcji Palamasa i innych Ojców greckich Bóg (Jego energie/logosy) występuje jako nadprzyrodzona *zasada* bytów, ich potencja, to w paradygmacie procesu kategoria kreatywności (*resp.* ogólnej aktywności) należy w pewnym sensie zarówno do samego Boga (Jego wtórnej natury, bytów aktualnych), ma bowiem wymiar transcen-

⁴² Дж. Полкинхорн, *Наука и богословие. Введение*, пер. О. Кандырина, Москва 2004, s. 65.

⁴³ W podobny sposób rozumiał termin „panpsychizm” Charles Hartshorne. Zob. P. Gutowski, *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne’a*, Lublin 1995, s. 45–46.

⁴⁴ A. N. Whitehead, *Bóg i świat*, s. 18 (*Process and Reality*, s. 346).

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ W teologii zachodniej pisał na ten temat m.in. H.U. von Balthasar (*Chwała: estetyka teologiczna*, t. 2, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007).

⁴⁷ Por. J. B. Cobb, *Teologia procesu. Wybrane zagadnienia w formie pytań i odpowiedzi*, tłum. J. Dąbrowska-Patalon, M. Patalon, Gdańsk 2008, s. 85–87.

dentny⁴⁸, jak i – *via* byty aktualne – do świata, dzięki czemu „wiele, które jest wszechświatem dysjunktywnie, staje się jednym bytem aktualnym, który jest wszechświatem koniunktywnie”, „wielość przechodzi w złożoną jedność”⁴⁹. W myśli patrystycznej rzeczywistość jest wprawdzie raczej deterministyczna, wyznaczona przez Boskie logosy/energie, natomiast w filozofii procesu ma ona charakter indeterministyczny, nieprzewidywalny, spontaniczny, albowiem „zarówno Bóg, jak i Świat, stanowi jeden dla drugiego narzędzie nowości”⁵⁰.

Właśnie na gruncie relacji Bóg – świat występuje istotna rozbieżność między myślą wschodniopatrystyczną a paragymatem procesu. Mianowicie w teologii wschodniochrześcijańskiej stosunek między Stwórcą a stworzeniem był – przypomnijmy – asymetryczny, określony przez pojęcie *diastemy*. W Bogu zawarte są modele wszystkich bytów (czyli Jego energie), stąd rzeczywistość stworzona, empiryczna, partycypuje w Bogu, lecz Bóg jest niezależny od świata, który stworzył *ex nihilo*. Natomiast w filozofii i teologii procesu relacja między Bogiem a światem jest zwrotna. Zdarzenia czasoprzestrzenne mają realny wpływ na Boga (mówiąc dokładniej, Jego naturę wtórną). Bóg bowiem istnieje „nie przed stworzeniem, lecz razem ze stworzeniem”⁵¹.

Po przedstawieniu porównawczej charakterystyki koncepcji patrystycznej i procesualnej należy wskazać na jeszcze jedną zasadniczą różnicę dotyczącą tym razem metodologii. Otóż Ojcowie Kościoła pisali – jak wspomniano – przede wszystkim (choć nie wyłącznie) z perspektywy teologicznej. W związku z tym rozważania na temat Boskiej obecności i działania (w ramach filozofii naturalnej bądź „fizyki”) były czynione w odniesieniu do teologii (mistyki i kontemplacji). Natomiast Whitehead i jego kontynuatorzy żywo interesowali się naukami przyrodniczymi⁵² i rościli sobie pretensje do zbudowania filozoficznego systemu uwzględniającego ich dane (głównie biologii, matematyki i fizyki). Nie oceniając tu powodzenia podjętej przez nich próby, wypada zauważyć, iż przyswiecał im cel nie tyle teologiczny, ile wyraż-

⁴⁸ Zob. np. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 87, 222.

⁴⁹ A. N. Whitehead, *Schemat kategorialny*, tłum. M. Piwowarczyk, „Studia Whiteheadiana” 2 (2006), s. 193 (*Process and Reality*, s. 21). Por. A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, s. 83: „Kreatywność, mocą której świat realny zyskuje swój charakter polegający na doczesnej wędrówce ku nowości”.

⁵⁰ A. N. Whitehead, *Bóg i świat*, s. 21 (*Process and Reality*, s. 349).

⁵¹ A. N. Whitehead, *Bóg i świat*, s. 15 (*Process and Reality*, s. 343).

⁵² Pomijam tu różnicę między paradygmatem naukowym obowiązującym w pierwszych wiekach chrześcijaństwa a nauką XX-wieczną.

nie filozoficzny oraz – w pewnym sensie – metafizyczny. Pytanie stawiane przez pisarzy wczesnochrześcijańskich brzmiało: w jakim sensie można mówić o Bogu, skoro jest On niewyraźny? W jakim sensie jest On obecny w świecie, jeżeli jest całkowicie inny? Problem XX-wiecznych autorów jest nieco odmienny. Interesuje ich kwestia: w jakim sensie można mówić o Boskim działaniu w przyrodzie, którą poznajemy coraz dokładniej i która wydaje się być samowystarczająca? Czy w ogóle zasadna jest refleksja o Bogu w świetle współczesnego stanu wiedzy przyrodniczej? Ojcowie Kościoła, rozważając o Boskim działaniu, natychmiast sięgali „głębi teologicznej”, zastanawiając się nad sensem i celem stworzenia, życia i śmierci, wartościami moralnymi itp. Natomiast XX-wieczni procesualiści próbują pogodzić tradycyjne wyobrażenia o Bogu chrześcijańskiego Objawienia z najnowszymi odkryciami, zmieniając przy tym język i paradygmat uprawiania filozofii i teologii, ale także większą uwagę poświęcając rzeczywistości stworzonej (rozpatrywanej wszakże nie całkowicie autonomicznie, lecz w relacji do Boga), próbując sięgnąć „głębi fizycznej” (świadczy o tym chociażby podtytuł słynnej książki Whiteheada: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*).

Na koniec pewna uwaga dotycząca bipolarnej koncepcji Boga, obecnej zarówno w tradycji wschodniochrześcijańskiej, jak i w procesualizmie. W obu przypadkach zdaje się być podważona prawda o Boskiej prostocie. Ale czy ten zarzut dotyczy tylko wymienionych tu opcji i czy w ogóle jest prawomocny? Zauważmy, że tomiści unikali palamickiego rozróżnienia w Bogu istoty i energii, ale wyjaśniając Boskie działanie byli zmuszeni rozróżnić między przyczyną pierwotną i wtórną⁵³. Okazuje się zatem, że nawet na gruncie tomistycznym nie da się utrzymać tezy o prostocie Boga w całej rozciągłości. Ojcowie Kościoła, podkreślając, że Boskie działanie nie jest Boską istotą, zarazem jest *samym* Bogiem, a dokładniej, Jego energią ujawniającą się w świecie stworzonym, uciekali się wprawdzie do antynomii, ale nie przejmowali się niezręcznością czy możliwą wadliwością swoich wypowiedzi. Poruszali się bowiem w „paradygmacie” (neo)platońskim, podkreślającym zasadniczą nieadekwatność naszego myślenia i mówienia o Transcendentnym. Wówczas powiedzenie, że Bóg (jako

⁵³ Na marginesie napomknę, że współcześni badacze, tacy jak np. Alvan Plantinga, wskazują na trudność tomistycznej tezy o identyczności Boskiej istoty i atrybutów, gdyż te ostatnie mają charakter bezosobowy i nie mogą być tożsame z Bogiem, który jest Osobą. Zob. N. Wolterstorff, *Divine Simplicity*, „Philosophical Perspectives”, vol. 5 (1991), s. 535.

istota) jest całkowicie-inny, oddzielony od świata diastemą i zarazem obecny i działający w tym świecie (jako energia) nie jest czymś bardziej dziwnym niż powiedzenie, iż On „istnieje” (jest pełnią Życia!) i jednocześnie „nie istnieje” (albowiem przekracza wszelkie nasze wyobrażenia o istnieniu). Tak czy inaczej, trudno mówić o Bogu (a w konsekwencji, także o Jego działaniu w świecie) – przekraczającym wszelkie kategorie i pojęcia – w sposób jedno-aspektowy, mono-modalny⁵⁴.

*
* *

Nie tylko w filozofii i teologii procesu można zaobserwować podobieństwo do nauki wschodniochrześcijańskiej o obecności Boga. Do rozróżnienia między Boską istotą a energią (w interpretacji Włodzimierza Łoskiego) chętnie nawiązywał wspomniany już Arthur Peacocke (anglikański duchowny i biochemik, reprezentujący model ucieleśnienia i immanencji), który określał swoje stanowisko jako „sakramentalny panenteizm” lub „teistyczny naturalizm”⁵⁵. Na temat immanencji Boga (korelatywnej z Jego transcendencją i wyrażającej obecność Boga w stworzeniu) piszą również inni teologowie protestancy, jak np. Jürgen Moltmann⁵⁶. Wydaje się więc, że patrystyczna koncepcja logosów/energii – w różnych wariacjach – zawiera ładunek heurystyczny także dla współczesnych rozważań o obecności i działaniu Boga w świecie.

⁵⁴ W filozofii procesu pojawiła się nawet koncepcja podwójnej transcendencji Boga (*dual transcendence*) obecna już u A.N. Whiteheada, a rozwinięta przez Ch. Hartshorne’a.

⁵⁵ A. Peacocke, *Drogi od nauki do Boga. Kres naszych wszelkich poszukiwań*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2004, s. 208. Zob. także: N. Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge University Press 2002, s. 150–151, 207–213; N. Murphy, *Divine action, emergence and scientific explanation* [w:] P. Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge University Press 2010, s. 255.

⁵⁶ Zob. np. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danilewicz, Kraków 1995, s. 53–57.

DIVINE PRESENCE AND ACTION IN PATRISTIC THOUGHT
AND PROCESS PHILOSOPHY

Summary

This paper considers the issue of God's presence and action in the world from two philosophical and theological perspectives: the thought of the Eastern Church Fathers (from the fourth to the sixth century) and process philosophy and theology (the twentieth century). The first section is devoted to the patristic distinction between divine acts and essence. The second part compares patristic ideas with the theory of Whitehead and his contemporary partisans. The Eastern Church Fathers as well as process philosophers developed the concept of panentheism, which makes it possible to explain both the immanent presence God in the world and His transcendental character.

Teresa Obolevitch