

ZBIGNIEW DROZDOWICZ*

Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?

Już na wstępie chciałbym wyraźnie powiedzieć, że na postawione w tytule pytanie nie można zasadnie udzielić ostatecznych odpowiedzi. Nie oznacza to oczywiście, że takich odpowiedzi się nie udziela. Można bowiem spotkać się z dwoma przeciwskrajnymi stanowiskami w tej kwestii. Z jednej strony znajdują się ci, którzy uważają, że wyznaniowość całkowicie wyklucza naukowość – w gronie takich osób znajdują się zarówno zdeklarowani ateści, jak i osoby obojętne religijnie. Natomiast z drugiej strony znajdują się ci, którzy uważają, że wyznaniowość i naukowość nie tylko się nie wykluczają, ale wręcz się dopełniają lub co najmniej mogą pokojowo koegzystować, a tych, którzy nie podzielają ich stanowiska, traktują jako kogoś kto albo nie wie, o co chodzi w religii i w nauce, albo też przyjmuje jakieś uproszczone ich rozumienie².

Nie podzielam opinii, że każda próba łączenia wyznaniowości z naukowością może tylko zaszkodzić jednej i drugiej, podobnie zresztą jak nie uważam, że każda forma ich rozdzielenia może im wyjść na dobre. Jednak wskazanie tych okoliczności i tych warunków, w których one się wykluczają, oraz tych, w których mogą się one dopełniać lub przynajmniej nie utrudniać sobie życia, wymaga odpowiedzi na wiele dodatkowych pytań, w tym na pytanie o pojmowanie wyznaniowości i naukowości oraz o ich warunki brzegowe. Pomocne w tym może być odwołanie się do historii stosunków między nimi oraz wysłuchanie tego, co nam mieli do powiedzenia w tej kwestii znaczący teolodzy, uczeni i filozofowie. Wprawdzie nie w każdej sytuacji historia jest dobrą nauczycielką, niemniej jestem przekonany, że w rozwiązywaniu takiego wrażliwego i drażliwego problemu, jaki został postawiony jako przedmiot niniejszych rozważań raczej nie zaszkodzi.

* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, Instytut Psychologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

² W jakiejś mierze pogląd taki głosi skądinąd ceniony przeze mnie ks. prof. Andrzej Bronk. Oповіда się on za określoną wersją łączenia wyznaniowości i naukowości, a tym, którzy uważają, że w badaniach religioznawczych zawsze się one wykluczają, przypisuje „irracjonalną wprost niechęć do religioznawców wierzących”. Por. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2009, wyd. III, s. 138 i d.

Kwestie terminologiczne

Terminologicznych wyjaśnień wymagają pojęcia występujące w tytule tych rozważań. Zatem tytułowa „wyznaniowość”. Termin ten wywodzi się – jak zresztą wiele innych określeń funkcjonujących w językach nowożytnych – z łaciny (z łac. *confessio*) i łączony jest zarówno z określoną religią, jak i z taką jej istotną częścią składową, jaką stanowi wiara³. W tradycji chrześcijańskiej łączony jest on również z rozstrzygnięciami przyjętymi na konkretnych soborach – stąd mówi się o „wyznaniu nicejskim” (związanym z postanowieniami Soboru Nicejskiego), nicejsko-konstantynopolitańskim (związanym z postanowieniami Soboru Konstantynopolitańskiego I) itd. Po pojawieniu się Kościołów reformowanych wyznania zaczęto łączyć zarówno z tymi Kościołami (wyróżniając m.in. wyznanie luterańskie, kalwińskie, anglikańskie itd.), jak i ze wspólnotami nazywanymi „związkami wyznaniowymi”. Przy znacznym zróżnicowaniu w pojmowaniu i w posługiwaniu się pojęciem „wyznanie” wspólne pozostaje odwoływanie się do religijnej wiary – zarówno w jej aspekcie przedmiotowym (tego, w co się wierzy), jak i podmiotowo-osobowym (tego, kto wierzy).

Drugim z tych podstawowych terminów jest „naukowość”. Łączy się on bezpośrednio z pojęciem „nauki”, wywodzącym się z łacińskiego pojęcia *scientia*, oznaczającym zarówno naukę, jak i wiedzę. Odpowiedź na pytanie, co przyjęło się kojarzyć z nauką, to problem sam w sobie, bowiem lista tych skojarzeń jest nie tylko długa, ale i mocno zróżnicowana. Istnieje zresztą na ten temat bogata literatura⁴. Inaczej oczywiście te odpowiedzi wyglądają wówczas, gdy spojrzeć na funkcjonowanie tego pojęcia w przeszłości, a inaczej wówczas, gdy chodzi o jego współczesne rozumienie i stosowanie. W europejskiej kulturze były bowiem takie okresy, w których to, co religijne, i to, co naukowe, zostało do siebie maksymalnie zbliżone, a ludzie Kościoła stanowili nie tylko autorytety religijne, ale także naukowe. Były jednak również takie okresy w tej kulturze, w których drogi tego, co religijne, i tego, co naukowe, radykalnie się rozeszły, a każda próba ich

³ „Wyznanie wiary w języku teologicznym to nie przede wszystkim akt wyznania wiary, lecz podjęta przez Urząd Nauczycielski Kościoła, względnie tradycję, próba ujęcia treści wiary w zdania z zamiarem przedłożenia jej w sposób bardziej lub mniej całościowy. Określa się je też, posługując się łacińsko-greckim wyrażeniem, *symbolum*, jako symbol, a także jako *professio fidei* (wyznanie wiary)”. Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 557

⁴ Zestaw tej literatury zawiera m.in. monografia Moniki Walczak pt. *Racjonalność nauki*. W uwagach wstępnych autorka pisze: „Pobieżne nawet spojrzenie na dzieje nauki i sposoby nad nią refleksji ujawnia jej wielopostaciowość, wielowymiarowość, złożoność i dynamikę, których skutkiem jest wielość znaczeń, w jakich używany był w przeszłości i jest używany obecnie termin «nauka». Od początku swego zaistnienia nauka jawi się w wielu zmieniających się postaciach i chociaż między nauką w ujęciu starożytnych Greków i współczesną nauką zachodzi związek genetyczny, z trudem, o ile w ogóle, można znaleźć między nimi podobieństwo”. Por. M. Walczak, *Racjonalność nauki*, Lublin 2006, s. 21 i d.

zbliżenia do siebie wzbudzała stanowczy sprzeciw zarówno ludzi Kościoła, jak i tych, którzy z różnych względów znaleźli się poza Kościołami. Nie będę tutaj przywoływał żadnych przykładów, bowiem są to kwestie na ogół dobrze znane, a ci, którzy chcieliby się czegoś więcej na ten temat dowiedzieć, bez większego trudu mogą znaleźć wartościowe opracowania na ten temat. Odpowiedzi na postawione wyżej pytanie zależą również od tego, do jakich nauk się odwołujemy – bo przecież to, co stanowi minimum naukowości dla matematyka czy przyrodzowca, nie musi go stanowić, i często nie stanowi, dla przedstawiciela którejś z dyscyplin humanistycznych czy społecznych. Od dosyć dawna zresztą istnieje wyraźne zróżnicowanie na tzw. twarde i miękkie nauki.

Jednak nawet przy tym zróżnicowaniu można wskazać na takie minimum, bez zachowania którego nauka przestaje być nauką i może wprawdzie pozostawać jakąś częścią kultury, ale już nie kultury naukowej. Za takie minimum przyjęło się uznawać spełnianie przez czynności działań naukowych oraz wytwory takich wymogów, jak: „prawdziwość, uzasadnianie, racjonalność, obiektywność, intersubiektywność, metodyczność, uporządkowany charakter, systematyczność, powtarzalność, charakter ogólny i specjalistyczny (jednoaspektowy, teoretyczność oraz praktyczność)”⁵. Do tej listy dopisałbym takie wymogi związane z postawą uczonego, jak krytycyzm, samokrytycyzm i gotowość do poddania rewizji własnych poglądów, działań, stosowanych procedur itd. K.R. Popper wymogi te utożsamiał z racjonalizmem – jego zdaniem, ów racjonalizm to nic innego niż „gotowość do uważnego przyjmowania krytycznej myśli i do uczenia się z doświadczeń”⁶. Mniejsza o nazwę. Dla nauki ważne jest, aby do tego, co w niej najistotniejsze, nie podchodzić na kolanach.

Rzecz jasna, nie oznacza to, że uczonym nie jest potrzebna pewna pokora, samowyrzeczenie czy samoograniczenie, bo przecież niejedno z naukowych osiągnięć nie mogłoby się bez nich pojawić. Niejedno z nich nie mogłoby się jednak również pojawiać bez tej specyficznej odwagi, która jest niezbędna do wkroczenia na obszar z wieloma niewiadomymi i pozostawania na nim tak długo, aż w końcu dojdzie się do wyznaczonego celu lub przynajmniej zbliży się do niego w istotnym stopniu. Niejedno z nich nie mogłoby się również pojawić – mówiąc kolokwialnie – bez szargania zastanymi świętościami i to szargania nimi bez oglądania się na tzw. konsekwencje; a przecież niejedno-

⁵ Por. tamże, s. 24

⁶ „Jest to postawa gotowości do uznania, że «ja mogę się mylić, ty możesz mieć rację i wspólnym wysiłkiem możemy zbliżyć się do prawdy». Jest to postawa, która niełatwo porzuca nadzieję, że za pomocą takich środków jak argument czy obserwacja ludzie mogą się dogadać na temat wielu ważnych spraw. Niełatwo też porzuca nadzieję, że nawet wtedy, gdy żądania i interesy ludzi są sprzeczne, można na drodze rozważenia różnych postulatów i różnych wniosków, na przykład metodą arbitrażu, osiągnąć kompromis w takim stopniu słuszny, że możliwy do przyjęcia dla większości, jeśli nie dla wszystkich”. Por. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2006, s. 284 i d.

krotnie nie są to tylko głosy oburzenia czy zgorzelenia, ale także reperkusje w postaci wykluczenia lub publicznego napiętnowania takich śmiałków. Nie będę nawet próbował rozstrzygać, czy są to kwestie drugo- czy też pierwszorzędne. Wiele bowiem tutaj zależy od konkretnych warunków, w których uczonym przyszło żyć i wykonywać swoje czynności. Każdy z tych wymogów traktuję jako problem do poważnych dyskusji. Głosem w tej dyskusji jest generalizująca teza, że pewną sztuką jest stawianie istotnych problemów, ale jeszcze większą sztuką ich rozwiązywanie. Tezy tej chciałbym się trzymać w dalszej części swoich rozważań.

Wyznaniowość a naukowość – scenariusze konfrontacyjne

Scenariusze takie – pisane zarówno przez ludzi religijnej wiary, jak i przez ludzi nauki – pojawiły się w tym samym momencie, w którym zdano sobie sprawę, że dotychczasowe formy koegzystencji religii chrześcijańskiej i nauk podejmujących problemy w sposób odmienny od teologii się wyczerpały i trzeba albo je zmodyfikować, albo też znaleźć nowe. Jacques Le Goff w swoim szkicu o *Inteligencji w wiekach średnich* przekonuje, że stało się to w XII stuleciu i związane było z pojawieniem się uniwersytetów jako instytucjonalnych form naukowego życia. W części zatytułowanej: *Wiek XII. Narodziny inteligencji* przypomina on głośny spór Piotra Abelarda, profesora Sorbony, ze znaczącymi profesorami paryskiej uczelni, broniącymi chrześcijańskiej tradycji, w tym tradycyjnego podejścia do uprawiania nauk. Spór ten miał oczywiście różne aspekty. Jednym z nich była postawa Abelarda, teologa, filozofa i logika z pasją oddającego się nauce oraz mającego takie przekonanie o swoich kompetencjach naukowych, że nie zawahał się – w imię prawdy – zaatakować najsłynniejszych mistrzów paryskich⁷. Konfrontacja ta zakończyła się tak, jak musiała się zakończyć przy takiej dysproporcji sił i środków między wspieranymi przez Kościół obrońcami chrześcijańskiej tradycji oraz wspieranym głównie przez własny umysł i stosunkowo niewielkie grono studentów Abelardem, to znaczy życiową i zawodową klęską tego uczonego⁸.

Lepiej powiodło się w walce o to, co w nauce najistotniejsze Erazmowi z Rotterdamu, autorowi m.in. *Pochwały głupoty*, dzieła tyleż samo przewrotnego, co obrazoburczego, bowiem kwestionującego rozumność dominujących w tamtym czasie wierzeń i zachowań oraz stawiającego pod wielkim znakiem zapytania rozumność najpoważniejszych ówczesnych autorytetów. Jeszcze dzisiaj zdumiewa bezceremonialność, z jaką ten teolog i filozof, wykładowca na kilku ówczesnych uniwersytetach, wygłaszał swoje opinie – o „czcigodnych starach papieżach” („Bredzi taki staruch, ale równocześnie wolny jest od tych żalonych trosk, które dręczą mądrego”), starożytnych i współczes-

⁷ Por. J. Le Goffa, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997, s. 49 i d.

⁸ Na papieskie polecenie jego książki zostały spalone, a on sam usunięty został z paryskiej uczelni i wysłany do klasztoru św. Marcelo w Chalons-sur-Saône, w którym zmarł w 1142 r.

nych mu akademickich gramatykach, dialektykach i nauczycielach sztuki wymowy (ich sztuka sprowadza się do „wodzenia po sądach”), czy medykach („w tym zawodzie – im kto większym nieukiem, im kto bezczelniejszy, im bardziej bez zastanowienia, tego bardziej cenią nawet owi obwieszani łańcuchami książęta”). W tym podejrzanym intelektualnie towarzystwie nie brakuje ani ówczesnych filozofów („czcigodnym dzięki swym brodom i długim płaszczom”), ani też ówczesnych teologów („może byłoby lepiej pominąć ich milczeniem”, ale trzeba powiedzieć przynajmniej tyle, że z ich „różnych systemów scholastycznych trudniej jest się wydostać niż z labiryntu”). W konkluzji do tej długiej listy głupców Erazm napisał: „Fortuna kocha tych, co niezbyt mądrzy, tych co mają więcej zuchwalstwa niż rozumu (...). Mądrość odbiera odwagę i dlatego powszechnie widzicie, że owi mądrzy borykają się z ubóstwem, z głodem, z mrokiem, że żyją w zaniedbaniu, w zapomnieniu, w nienawiści, głupcy natomiast opływają w pieniądzu, dostają się do steru państwa, krótko mówiąc: kwitną na wszelkie sposoby”⁹. Sam nie żył wprawdzie w biedzie, ale jako wędrowny wykładowca nie posiadał stałego źródła utrzymania i nie brakowało mu życiowych kłopotów praktycznie w żadnym z miejsc, w który przebywał¹⁰.

Życie i działalność akademicka Erazma z Rotterdamu przypada na początki epoki, w której doszło do wielkiego buntu przeciwko Kościołowi rzymskiemu i jego autorytetom. Do historii przeszedł on pod nazwą reformacji, a tych, którzy go współtworzyli, przyjęło się nazywać protestantami¹¹. Wśród jego uczestników nie brakowało osób z akademickimi tytułami i osiągnięciami. Inspiratorami i liderami reformacji byli jednak nie ludzie nauki, lecz ludzie Kościoła – tacy jak Luter czy Kalwin. Nie byli oni skłonni pójść na kompromis między tym, co głosiła od wieków chrześcijańska religia, i tym, co zostało ustalone przez ówczesnych uczonych. Zdaniem Andrew White’a, „protestantyzm był niemniej gorliwy w zwalczaniu nowych poglądów naukowych” niż katolicyzm. Potwierdzeniem tego jest stosunek wymienionych tutaj liderów protestanckiej rewolty do teorii Kopernika – „Marcin Luter mówił: «Ludzie dają posłuch jakiemuś niedowarzonemu astrologowi, który stara się wykazać, że to ziemia się obraca, a nie niebiosa czy firmament, słońce i księżyc. Ten głupiec chce odwrócić całą naukę astronomii; ale Pismo Święte mówi nam, że Jozue rozkazał słońcu stać w miejscu, a nie ziemi». W tym samym duchu wypowiadał się Kalwin, potępiając wszystkich, którzy zaprzeczali stabilności ziemi i jej centralnemu miejscu we wszechświecie. (...) Przesądził sprawę, odwołując

⁹ Tamże, s. 140 i n.

¹⁰ W 1521 r. przyjechał do Bazylei i zaangażował się w polemikę z tezami Marcina Lutra. W roku 1529, gdy miasto to dostało się pod władanie protestantów, przeniósł się do bryzgowickiego Fryburga, jednak w 1533 r. powrócił do Bazylei i pozostał w tym mieście do śmierci (zmarł w 1536 r.).

¹¹ Nazwa ta pojawiła się po raz pierwszy w 1529 r. na sejmie Rzeszy Niemieckiej w Spirze.

się do pierwszego wersetu Psalmu 93, i postawił pytanie: „Kto ośmieliłby się stawiać autorytet Kopernika nad autorytet Ducha Świętego”¹².

Ani negatywny stosunek liderów protestanckiej rewolucji do dokonanych w XVI stuleciu odkryć naukowych, ani też dyscyplinujące wiernych działania podjęte przez Kościół rzymski nie były jednak w stanie sprawić, aby nauka stała w miejscu, a rozwijały swoje teologiczne skrzydła jedynie poszczególne wyznania chrześcijańskie. Rozwijały się bowiem również poszczególne dyscypliny naukowe, i to zarówno w krajach protestanckich, jak i katolickich¹³. Rzecz jasna, w jednych łatwiej, w innych trudniej. W krajach, które pozostały przy Kościele rzymskim, szczególnie trudny okres zaczął się w momencie, w którym zaczęto wdrażać postanowienia Soboru Trydenckiego, to znaczy w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku¹⁴.

Jak wyglądała w tamtym czasie konfrontacja między wyznaniem i nauką pokazuje m.in. historia zmagania się z kościelnymi decydentami Galileusza (wł. Galileo Galilei), profesora padewskiego uniwersytetu, uczonego o wielorakich zainteresowaniach i dokonaniach¹⁵. Jego problemy zawodowe i życiowe związane były głównie z tym, że opowiedział się za systemem kopernikańskim. W swoim *Dialogu o dwu najważniejszych układach świata* pisze, że wprawia go „w nieopisany zachwyt i w zdumienie wzniosłość tych umysłów, które poglądy te (tj. kopernikańskie – uw. wł.) przyjęły i uznały za prawdę, przewyciężając świadectwo własnych zmysłów i doświadczenia bystrością rozumu i dali pierwszeństwo temu, co dyktował rozum...”¹⁶. Zachwytu tego nie podzielali jednak ani związani z Kościołem rzymskim uczeni, ani też stojący na straży katolickiej prawomyślności członkowie Świętego Oficjum i postawili Galileusza przed trybunałem rzymskiej inkwizycji. Jego proces trwał kilkanaście lat (od 1614 do 1633 r.) i zakończył się potępieniem nie tylko teorii Kopernika, ale także poglądów Galileusza, któremu nakazano, aby publicznie i na klęczkach „przysiąc i zobowiązać się uznawać te poglądy za fałszywe,

¹² Por. A. White, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1955, s. 126 i d.

¹³ Historycy nauki wręcz mówią o dokonującej się wówczas rewolucji naukowej. Por. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960, s. 153 i d.

¹⁴ Sobór ten zakończył się w 1563 r. przyjęciem postanowień mających wzmocnić Kościół rzymski zarówno wewnątrz, jak i w jego walce z Kościołami reformowanymi. Dla katolików oznaczało to „poddanie ich nieskłonemu do wyrozumiałości rygorowi kościelnemu, a w przypadkach szczególnie drastycznych wisiał nad nimi miecz ekskomuniki”. Por. L. von Ranke, *Dzieje papieństwa w XVI-XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1993, s. 294 i d.

¹⁵ Był wybitnym matematykiem i przyrodnikiem oraz pomyslowym wynalazcą (konstruktorem m.in. lunety oraz wagi hydrostatycznej). Szerzej w kwestii jego dokonań, por. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 168 i d.

¹⁶ Por. G. Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata ptolemeuszowym i kopernikowym*, Warszawa 1962, s. 353 i d.

błędne i heretyckie” oraz obiecał, że „w przyszłości nigdy nie będzie ich głosił ani słowem, ani na piśmie, a gdy się dowie o jakimś heretyku lub podejrzanym o herezję, doniesie o tym Świętemu Oficjum albo inkwizytorowi lub ordynariuszowi miejsca, w którym się będzie znajdował”. Uczony podporządkował się temu nakazowi, ale później w swojej korespondencji werdykt rzymskiego trybunału nazwał „triumfem ignorancji, bezbożności, oszukaństwa i podstępem”¹⁷.

Realizacja tego konfrontacyjnego scenariusza stanowiła w XVII stuleciu poważne ostrzeżenie dla tych uczonych, którzy z różnych względów skłonni byli darzyć większym zaufaniem własny rozum niż Pismo Święte. Potwierdzeniem tego jest m.in. zachowanie się wielkiej miary filozofa i uczonego (szczególnie znaczące dokonania miał w matematyce) Kartezjusza (wł. René Descartes). Napisał on obszerny traktat o świecie, w którym również opowiadał się za systemem Kopernika, ale na wieść o skazaniu Galileusza zniszczył go¹⁸. Swoją wymowę ma fakt, że ten francuski myśliciel podjął decyzję (w 1628 r.) o opuszczeniu katolickiej Francji i zamieszkaniu w bardziej tolerancyjnej protestanckiej Holandii. Wprawdzie nie zdołał w ten sposób uniknąć ostrych polemik z chrześcijańskimi teologami, to przynajmniej uniknął tych upokorzeń, które stały się udziałem Galileusza. W krajach katolickich Kościół rzymski realizował oczywiście ten scenariusz, który w zarysie został napisany w Trydencie, a udoskonalany i dostosowywany do konkretnych warunków był przez miejscowych cenzorów, inkwizytorów i kościelnych ordynariuszy. Nie zamknęło to wprawdzie całkowicie dostępu do uniwersyteckich katedr tym uczonym, którzy chcieli i potrafili dokonać jakiegoś odkrycia w nauce, ale w sposób istotny go utrudniło. Pokazują do m.in. losy poglądów głoszonych przez Kartezjusza¹⁹. Skutkiem tego „uszczelnienia granic” było z jednej strony doprowadzenie

¹⁷ Szczegółowy opis przebiegu tego procesu podaje A.C. Crombie w cytowanej tutaj rozprawie.

¹⁸ Zachował się jedynie jego zarys (opublikowany pośmiertnie w 1664 r.) oraz wstęp do niego (opublikowany jako *Rozprawa o metodzie*). W liście do swojego francuskiego zwolennika jezuitę o. M. Mersenne’a (z kwietnia 1634 r.) napisał: „Na pewno wiesz, że inkwizytorzy wiary uwięzili niedawno Galileusza, a jego poglądy dotyczące ruchu Ziemi potępiono jako heretyckie. (...) Wiem doskonale, że można by powiedzieć, że wszystko, co powiedzieli rzymscy inkwizytorzy nie staje się samo przez się dodatkowym artykułem wiary, ale trzeba przede wszystkim, aby zostało to przyjęte przez sobór. Jednakże nie jestem aż tak przywiązany do moich myśli, żeby chcieć wykorzystać te kwalifikacje do ich podtrzymania; i chcę móc żyć w spokoju i prowadzić nadal życie, które zacząłem, przyjmując jako motto: «żyje dobrze ten, kto trzyma się na uboczu», uznając fakt, że czuję się szczęśliwy, gdy jestem wolny od obawy, iż zyskałbym więcej rozgłosu, niż chciałbym, dzięki mojej książce, aniżeli martwić się tym, że straciłem czas i miałem kłopoty pisząc ją...”. Por. tamże, s. 268

¹⁹ J.S. Spink, przedstawiając te losy, wskazuje, że np. do uniwersytetu w protestanckiej Lejdzie kartezyjanizm „przenikał gwałtownie”, jednak katolickie Louvain i Liège „okazują się dlań niedostępne”. Z kolei anglikański Oksford „nie wykazuje żadnego zainteresowania kartezyjanizmem”, a anglikańskie Cambridge „jedynie umiarkowane”. Por. J.S. Spink, *Libertynizm francuski od*

do tego, że ówczesne uczelnie wyższe stały się bardziej jednolite wyznaniowo, z drugiej natomiast do tego, że niechący lub niepotrafiący się identyfikować z tą wyznaniowością uczeni szukali dla siebie miejsca poza uczelniami. Przykładem może być urzędnicza kariera cieszącego się w XVIII stuleciu wielkim uznaniem przyrodnika G.L. Leclerca de Buffona, autora ogromnej (liczącej 36 tomów) i poczytnej (została przełożona na kilka nowożytnych języków) *Historii naturalnej* (sformułował w niej m.in. koncepcję „drobin organicznych”, uznawaną za załączek teorii ewolucji)²⁰.

W XVIII stuleciu swoje konfrontacyjne scenariusze kreśliли również oświeceniowi filozofowie. Jednym z najgłośniejszych i najbardziej wpływowych był Wolter (wł. François Marie Arouet). Można mieć różnego rodzaju zastrzeżenia do jego uczoności, bowiem wypowiadał się często i chętnie na wiele różnych tematów, ale na niczym nie znał się na tyle gruntownie, aby uniknąć istotnych uchybień. Pojawiają się one m.in. w jego prezentacji dokonań Kartezjusza i Newtona (W *Liście czternastym o Anglikach* pierwszemu z nich zarzuca popełnienie elementarnych błędów naukowych, w tym uzależnienia naukowych rozstrzygnięć od wiary w prawdomównego i wszytkomogącego Boga („Tak dalece w swoich błędach metafizycznych zabrnął, iż utrzymywał nawet, że dwa i dwa to cztery, ponieważ tak się spodobało Bogu”). Pod wieloma względami jego przeciwieństwem był „sławny Newton, burzyciel systemu kartezjańskiego” – miał on nie tylko to „szczęście, że urodził się w wolnym kraju (...), w czasach, kiedy wygnano scholastyczną brednię”, ale także „uznawano jedynie rozum” i – rzecz jasna – przyłączył się on do tych, którzy stawiali w nauce na ludzki rozum²¹. W poświęconej mu rozprawie Wolter wprawdzie przyznaje, że „Newton był głęboko przekonany o istnieniu Boga”, ale zaraz dodaje, że „rozumiał przez to słowo nie tylko istotę nieskończoną, wszechmocną, wieczną i twórczą, lecz również Pana, który ustanowił pewien stosunek pomiędzy sobą a swoimi stworzeniami”. W dalszej części swoich wywodów stara się przekonać czytelnika, że był to raczej Bóg oświeconych deistów niż chrześcijańskich teistów²². Nie ma to niestety wiele wspólnego z faktyczną religijnością Newtona, który był nie tylko zdeklarowanym anglikaninem, ale także uczonym szukającym raczej tego, co łączy, niż tego, co dzieli religię i naukę, zaś jego uczniowie i zwolennicy (tacy np. jak ceniony w tamtym czasie filozof i teolog Samuel Clarke), to nie żadni deiści, lecz zwyczajni teiści.

Gassendiego do Voltaire'a, Warszawa 1974, s. 247 i d.

²⁰ G.L. Leclerc de Buffon w żadnym okresie swojej kariery nie był uniwersyteckim profesorem, a głównym jego źródłem utrzymania były dochody z rodzinnego majątku oraz wynagrodzenie, które utrzymywał w związku z pełnioną funkcją intendentą Królewskich Ogrodów (dzisiejszych Jardin des Plantes). Szerzej w kwestii jego naukowych dokonań, por. A. Bednarczyk, *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, Warszawa 1984, s. 155 i d.

²¹ Por. Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 105 i d.

²² Por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956, s. 5 i d.

W XIX stuleciu pisano i realizowano różne scenariusze konfrontacyjne między religią i nauką, a w kilku z nich konfrontacja ta przebiegała w sposób bardzo ostry. Tak było m.in. tuż po zakończeniu wojen napoleońskich (w 1815 r.) i podjęciu przez siły konserwatywne Europy Zachodniej próby przywrócenia przedrewolucyjnych porządków. Doszło wówczas do czegoś w rodzaju polowania na tzw. wolnomyślicieli. Osoby takie odsuwano od wpływu na życie publiczne, w tym na kształcenie młodzieży. W gronie tym znalazła się ta grupa uniwersyteckich profesorów, która z różnych względów nie chciała się zgodzić na podporządkowanie akademickiej nauki i akademickiego nauczania Kościołowi. Jedną z tych osób był Jules Michelet, profesor w Collège de France. Jego spór z jezuitami doprowadził najpierw do zawieszenia go w prawach nauczania, a później do pozbawienia go uczelnianej posady. Odpowiedzią Micheleta na te kroki była jego wielotomowa *Historia Francji*, w której przeciwstawił historię świecką historii „świętej” (pisanej przez ludzi Kościoła i w interesie Kościoła), zaś punktem kulminacyjnym w tym dziele jest nie tylko zderzenie się tych dwóch historii w rewolucji francuskiej, ale także uznanie zwycięstwa tej pierwszej nad tą drugą za wyraz dziejowej Sprawiedliwości. Tym poczytnym i wpływowym dziełem (przełożone zostało na różne języki) przyczynił się w istotnym stopniu m.in. do utrwalenia w świadomości ludzi wykształconych wizerunku Renesansu, jako tego okresu w dziejach kultury europejskiej, w którym doszło do odejścia od „ciemnych wieków” chrześcijańskiego średniowiecza²³.

Inny głośnym przypadkiem zderzenia się dwóch konfrontacyjnych scenariuszy są ówczesne polemiki związane z teorią ewolucji Karola Darwina. Biografowie tego wielkiego uczonego przekonują, że autor rozprawy *O powstaniu gatunków* (ukazała się drukiem w 1859 r.) przeszedł w swoim intelektualnym rozwoju głęboką ewolucję – „został wychowany jako chrześcijanin, przygotowywał się do kariery duchownej, a zmarł jako ateista”²⁴. Nie miał on jednak ani skłonności do ostrych konfrontacji światopogląd-

²³ Samo pojęcie „renesans” (fr. *la renaissance* – odrodzenie) pojawia się po raz pierwszy w *Historii Francji* J. Micheleta. Charakteryzując to ujęcie, Zygmunt Łempicki pisze: „J. Michelet, bohater rewolucji lutowej (1847 r. – uw. wł.) ujmuje obraz renesansu z perspektywy rewolucjonisty, widzi w nim pierwsze stadium oswobodzonego człowieka i zarazem pierwszy krok na drodze do wielkiej rewolucji. (...) Akcentuje on zmysł życia realnego, radość z życia cechującą tę epokę i podnosi, że dzięki temu człowiek uwolnił się z krępujących go w średniowieczu więzów spirytualistycznego oderwania od życia i ascetycznej pogardy świata”. Por. Z. Łempicki, *Renesans, oświecenie, romantyzm*, [w:] *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1966, s. 31 i d. To ostre przeciwstawienie odrodzenia średniowieczu nie znajduje jednak potwierdzenia w faktach. Szerzej w tej kwestii, por. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985

²⁴ „Jednak jego teoria ewolucji nie podważa istoty chrześcijaństwa. Niewątpliwie przyczyniła się do obalenia fundamentalistycznych zasad i naiwnych mitów o stworzeniu świata, ale nie jest doktryną ateistyczną, jak pragnęliby ją wiedzieć niektórzy”. Por. M. White, J. Gribbin, *Darwin. Żywot uczonego*, Warszawa 1998, s. 16 i d.

dowych, ani też osobowości wielkiego wojownika („był wielkim myślicielem, ale brakowało mu pewności siebie”). Wśród jego bliskich współpracowników znalazł się jednak taki wojownik. Był nim Thomas Henry Huxley. Autorzy przywoływanej tutaj biografii piszą o nim, że był „błyskotliwym akademikiem” (członkiem Towarzystwa Królewskiego, czyli Angielskiej Akademii Nauk). Jednak żadnych uniwersyteckich studiów nie ukończył i w żadnym momencie swojej kariery naukowej nie był profesorem wyższej uczelni (posiadał jednak doktoraty honorowe kilku uniwersytetów)²⁵. Zachował się dosyć dokładny opis zderzenia się dwóch scenariuszy konfrontacyjnych – huxleyowskiego i broniącego oksfordzkiej tradycji biskupa Samuela Wilberforce’a. Doszło do niego „na sławetnym zebraniu Brytyjskiego Stowarzyszenia Popierania Nauki, które odbyło się w Oksfordzie w sobotę 30 czerwca 1860 roku, sześć miesięcy po opublikowaniu pierwszego wydania dzieła Darwina²⁶. W pewnym momencie tej konfrontacji wielebny Wildberforce zwrócił się do Huxleya z pytaniem: „czy małpi przodkowie występują po stronie jego dziadka czy babki?”. Wtedy udzielono głosu Huxleyowi, który po mistrzowsku odparował: Wcale bym się nie wstydził takiego pochodzenia. Jednak poczytywałbym sobie za ujmę, gdybym wywodził się od kogoś, kto sprostyował dar kultury i elokwencji w służbie przesądu i fałszu”. Można się oczywiście domyślać, że u jednych uczestników tego spotkania ta odpowiedź wywołała oburzenie. Nie brakowało jednak i takich, których ona rozbawiła i wzbudziła uznanie dla jej autora²⁷. Dalszy ciąg tej wielkiej debaty dopisało życie intelektualne w różnych krajach. Rzecz jasna, nie brakowało w niej momentów dramatycznych – takich chociażby jak głośna sprawa Johna Scopesa, nauczyciela fizyki w szkole średniej w Dayton (w amerykańskim stanie Tennessee), któremu za propagowanie teorii ewolucji wytoczono w 1925 r. proces (stał się on okazją do konfrontacji amerykańskich liberałów z amerykańskimi fundamentalistami)²⁸.

²⁵ Huxley „żywił głęboką niechęć do klasowego systemu edukacji i całego świata naukowego. Jedyną wartością w oczach Huxleya były możliwości intelektualne, z pełną determinacją postanowił więc obalić dotychczasowy system i zlikwidować uzależnienie pracy badawczej od pozycji społecznej naukowca”. Por. tamże, s. 195 i d.

²⁶ „Darwin naturalnie nie zjawił się na tym spotkaniu, ale jego «generałowie», Hooker, a zwłaszcza Huxley – od wielu lat dobrze przygotowani do tego, by zastępować Darwina w walce o słuszność teorii ewolucji przeciwko wszelkim fanatykom i niedowiarkom – stanęli w szranki, podczas gdy sam autor krążył po Down House” (tamże, s. 239).

²⁷ W takim tonie są zresztą napisane komentarze do niej autorów cytowanej biografii – o zachowaniu Wilberforce’a piszą oni, że „wynikało z arogancji i niedoceniań przeciwnika”, natomiast o zachowaniu Huxleya, że wynikało ono „z nienawiści do autorytetów religijnych, do ich ignorancji i arogancji społecznej” (tamże, s. 242).

²⁸ Szerzej na ten temat, por. S. J. Gould, *Skąły wieków*, Poznań 2002, s. 98 i d.

Religia i nauka – scenariusze mediacyjne

Pojawiają się one w różnych okresach historycznych i w różnych momentach debaty między obrońcami religii i obrońcami nauki – również w tych, w których ostatecznie górę wzięły scenariusze konfrontacyjne. Warto zatem nieco uważniej przyjrzeć się takim głośnym przypadkom, jak sprawa Galileusza, Kartezjusza, Newtona czy Darwina. Taki mediacyjny scenariusz został zaproponowany m.in. przez pierwszego z tych uczonych w jego *Liście do pani Krystyny lotaryńskiej, wielkiej księżnej tokańskiej* – „Powołując się na autorytet św. Augustyna, Galileusz twierdzi tam, że Bóg jest autorem nie tylko jednej wielkiej księgi, lecz dwóch, mianowicie przyrody i Pisma św. Prawdę należy studiować w obu księgach, z innymi jednak wynikami. Księga przyrody powinna być czytana w języku nauki matematycznej, a rezultaty wyrażone w teorii fizycznej; Pismo św. natomiast nie zawiera żadnej teorii fizycznej, lecz objawia nam nasze ostateczne cele moralne. (...) Zwrócił przy tym uwagę, iż Pismo św. używa w wielu miejscach języka przenośnego (...), dosłowna interpretacja tych miejsc byłaby wprost heretycka. Jest to sprzeczne zarówno z rozumem, jak i z tradycją stosowania dosłownej interpretacji Pisma św. ...”²⁹. Kościelne autorytety nie mogły jednak się zgodzić na to, aby świecki uczyony ustalał, co jest, a co nie jest heretyckie. Do przyjęcia było natomiast dla nich rozwiązanie, które zaproponował w tym sporze protestancki teolog A. Osiander (autor wstępu do *De revolutionibus* Kopernika) – w jego świetle „system kopernikański miał być uważany jedynie za hipotezę matematyczną ułatwiającą obliczenia”, a nie za „prawdę fizyczną”. Rozwiązanie to zostało jednak odrzucone przez reprezentującego w tym sporze stronę kościelną kardynała Roberta Bellarmina (jego zdaniem, Kopernik „używał sformułowań absolutnych, a nie hipotetycznych”).

Ten sposób unikania konfliktu między religią i nauką był jednak później często i chętnie wykorzystywany przez uczonych z krajów protestanckich, z Newtonem włącznie; świadczy o tym m.in. jego list (z 2 czerwca 1672 r.) do Samuela Horsleya, w którym stwierdza, że „najlepsza i najbezpieczniejsza metoda filozofowania to ta, która przede wszystkim pilnie poszukuje własności rzeczy i ustala je w drodze eksperymentu, a następnie stara się sformułować hipotezy celem ich wyjaśnienia. Hipotezy bowiem muszą tylko odpowiednio wyjaśnić własności rzeczy i nie próbować ich z góry określać, z wyjątkiem przypadku, gdy może to być pomocne dla eksperymentu. Jeśli ktoś czyni przypuszczenia dotyczące hipotezy, nie widzę sposobu w jaki można by określić każdą rzecz w jakiejś nauce; zawsze bowiem jest możliwe wynajdywanie hipotez, jednej za drugą, które są po prostu bogatsze o nowe próby. Dlatego sądzę, że należy się powstrzymać od oceny hipotezy jako złudnego roztrząsania, że trzeba usunąć ich opozycję, ażeby

²⁹ A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 247 i d.

osiągnąć bardziej dojrzałe i ogólniejsze wyjaśnienia”³⁰. Krótko mówiąc, nauka ma charakter hipotetyczny, a religia – o czym wiedzą wszyscy wierzący – dogmatyczny. Pozostawało sprawą otwartą, czy należy przez to rozumieć tylko to, że twierdzenia pierwszej z nich mogą, drugiej zaś nie mogą być kwestionowane, czy też także to, że pierwsze z nich dotyczą wyłącznie spraw doczesnego świata, natomiast drugie wyłącznie lub przede wszystkim spraw świata nadprzyrodzonego. Rzecz jasna, otwartość ta stwarzała możliwości pisania kolejnych scenariuszy mediacyjnych.

Pozornie tropem tym poszedł Kartezjusz. W napisanych w 1644 r. *Zasadach filozofii*, w których przedstawił m.in. swoje stanowisko w kwestii Ziemi, proponuje, aby „wszystko to, co napisał uważać po prostu za hipotezę”. W części III tego dzieła przedstawia trzy hipotezy w kwestii Ziemi i Słońca – Ptolemeusza („sprzeciwia się jej jednak wiele zjawisk”) oraz Kopernika i Tycho de Brahe („niewielka między nimi zachodzi różnica; chyba ta jedna tylko, że hipoteza Kopernika jest znacznie prostsza i jaśniejsza”). Natomiast w podsumowaniu do zawartych w tym dziele rozważań napisał, że „niczego nie twierdzi stanowczo, natomiast wszystko poddaje zarówno powadze Kościoła, jak i sądom ludzi rozważnych”³¹. Pozory te umacnia jeszcze częste przywoływanie przez tego filozofa i uczonego Boga – „najdoskonalszego bytu”, „pełni wszystkich doskonałości”, „wszystkich mocy”, „prawdziwej przyczyny wszystkiego, co jest lub może być”, „istoty w najwyższym stopniu prawdomównej i dawcy wszelkiego światła” itd. Jednak już rozważania zawarte w pierwszych partiach tego dzieła powinny wzbudzić wątpliwości, czy chodzi tutaj o tego samego Boga, o którym naucza od wieków Kościoł. Pojawia się tam bowiem hipoteza Boga-zwodziciela, to znaczy istoty, która wszystko może (gdyby czegoś nie mogła, to nie byłaby wszechmocna), w tym może wprowadzać celowo dążącego do prawdy człowieka w błąd; a to, czy wprowadza, czy też nie wprowadza, musi ustalić nie Bóg, czy też jego ziemscy sukcesorzy w Kościele, lecz ów człowiek i to rozstrzygnąć w sposób jednoznaczny. Kartezjusz oczywiście to rozstrzyga, twierdząc, że „Bóg nie jest zwodzicielem” (bo w zwodzeniu jest zawsze pewna niedoskonałość, a co za tym idzie, nie może to dotyczyć Boga) – jest natomiast dawcą tego wszystkiego, co w człowieku najlepsze, oraz ostatecznym gwarantem właściwego wykorzystywania tych darów, w tym nieomylności ludzkiego rozumu. Można oczywiście zapytać: a co byłoby, gdyby Bóg nie obdarzył człowieka jego zdolnościami lub też nie zechciał mu udzielić tych wszystkich gwarancji? Odpowiedź Kartezjusza w tej kwestii jest jednoznaczna – tym gorzej nie tylko dla człowieka, ale także dla Boga, który okazałby się istotą wewnętrznie sprzeczną i pogrążoną w mrokach niewiedzy. Zdaniem tego filozofa i uczonego, nie ma niczego gorszego niż sprzeczności i niewiedza. O tym również rozstrzyga się nie przed kościelnym trybunałem, lecz przed takim najwyższym

³⁰ Por. tamże, s. 392

³¹ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 104 i d.

ziemskim trybunałem, jakim jest w przekonaniu Kartezjusza ludzki rozum. W tym momencie niewiele już pozostaje z tej wielkiej mistyfikacji, jaką stanowią kartezjańskie deklaracje gotowości do poddania się osądowi Kościoła, czy też uznania tez sformułowanych w *Zasadach filozofii* „po prostu za hipotezy”.

Trudno byłoby dzisiaj jednoznacznie rozstrzygnąć, czy związani z Kościołem zwolennicy poglądów Kartezjusza w pełni orientowali się, co w jego deklaracjach jest jedynie mistyfikacją, a co istotą rzeczy. Warto jednak odnotować, że do jego zwolenników należało co najmniej kilku jezuitów – takich jak o. M. Mersenne i o. Le Valois (w Kartezjuszu widzieli przede wszystkim wielkiego fizyka) czy o. J.M. Aubert (w uczonym tym widział przede wszystkim wielkiego matematyka)³². W gronie osób łączących wyznaniowość z naukowością byli również tacy, którzy od razu się zorientowali, że te kartezjańskie deklaracje to w gruncie rzeczy tylko słowa, bowiem doktryna kartezjańska w jej najistotniejszych założeniach i dążeniach jest achryześcijańska. Zwrócił na to uwagę inny wielki uczyony tamtych czasów Blaise Pascal – w jego *Mysłach* nazwisko Kartezjusza pojawia się kilkakrotnie i w każdym przypadku towarzyszą temu krytyczne uwagi³³. W późniejszym okresie jedni brali kartezjańską próbę mediacji między religią i nauką jako możliwe to przyjęcia wyjście z tego trudnego do rozwiązania problemu, inni natomiast wręcz przeciwnie, uważali ją za niemożliwą do zaakceptowania przez ludzi szczerze oddanych religii³⁴.

W XVIII stuleciu można oczywiście znaleźć niejedną oryginalną próbę mediacji w tym zakresie. Były one jednak udziałem raczej protestantów niż katolików. Z tego punktu widzenia warto przyjrzeć się uważniej m.in. propozycjom takich filozofów jak Kant (uzasadniający konieczność wiary w Boga wymogami rozumu praktycznego) oraz takich ekonomistów jak Adam Smith (łączyący teorię „twardej ręki” gospodarczego rynku z teorią „miękkich” realiów uczuć moralnych i wiary)³⁵. W stuleciu następnym tacy mediatorzy pojawiali się również w tych krajach katolickich, w których konfrontacja między środowiskami kościelnymi i naukowymi przebiegała dosyć gwałtownie. Przykła-

³² Por. J.S. Spink, *Libertynizm francuski...*, wyd. cyt., s. 250 i d.

³³ W jednym z fragmentów tego dzieła stwierdza on: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi: rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”. Por. B. Pascal, *Mysli*, Warszawa 1972, s. 92 i d.

³⁴ Jednym z ważniejszych głosów w tej sprawie jest rozprawa współczesnego neotomisty Etienne Gilsona pt. *Bóg i filozofia* – w opinii jej autora, Bóg kartezjański nie jest Bogiem chrześcijańskim, jest on natomiast „nieszczęśliwym mieszkańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli”. Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, s. 80 i d.

³⁵ Szerzej na temat – por. G. Himmelfarb, *Political Economy and Moral Sentiments*, [w:] *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004, s. 53 i d.

dem może być tutaj Francja. W pierwszych dziesięcioleciach tamtego stulecia pojawili się w niej tacy mediatorzy jak Claude Henri Saint-Simon – w swoim *Nowym chrześcijaństwie* próbował on przerzucić „pomost” między sprawnym gospodarowaniem, sprawnym kształceniem i prowadzeniem badań naukowych oraz sprawnym praktykowaniem wierzeń i obrzędów religijnych. Wszystko to razem miało doprowadzić do takiej jedności, w której już nie będzie sensu pytać, gdzie kończy się wyznaniowość i zaczyna naukowość³⁶. Pod koniec XIX i na początku XX stulecia w kilku krajach europejskich pojawiła się grupa intelektualistów nazywanych *modernistami katolickimi*. Łączyło ich pragnienie obrony zarówno religii, jak i nauki, ale zaproponowana przez nich formuła mediacji nie zyskała aprobaty ani Kościoła, ani też świeckich środowisk naukowych. Sprowadzała się ona do uznania kwestii religii i religijności za sferę subiektywizmu i subiektywizacji, natomiast sfery nauki i naukowości za wywodzącego się z potocznego doświadczenia obiektywizmu i obiektywizacji oraz związanego z nim racjonalizmu i racjonalizacji. Próbę wykazania zasadności tego podziału podjął m.in. Edouard Le Roy w swojej rozprawie pt. *Dogmat i krytyka* – w świetle zawartych tam wyjaśnień tzw. prawa nauki są albo umownymi konwencjami, albo „dogmatycznymi” definicjami, albo też praktycznymi przepisami ogólnymi, a najczęściej wszystkim tym jednocześnie³⁷. Stanowisko to zostało potępione w encyklice papieskiej *Pascendi dominici gregis* (1907) oraz w dekrecie Świętego Oficjum *Lamentabili sane exitu*. Natomiast ze strony świeckich środowisk naukowych wypowiedział się przeciwko niemu m.in. wybitny matematyk i filozof francuski Henri Poincaré³⁸.

W tym samym czasie pojawiała się próba przerzucenia pomostu między religią i religijnością oraz nauką i naukowością Maxa Webera. Przedstawił ją w swojej *Etyce protestanckiej a duchu kapitalizmu*, rozprawie, która od momentu swojego pojawienia się w 1904 r. była źródłem zarówno wielu dyskusji, jak i wielu inspiracji, dla tych, którzy poszukują odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące europejskiej kultury, w tym kultury religijnej i naukowej. Nie jest to oczywiście jedyne dzieło tego wybitnego uczonego niemieckiego (socjologa, historyka, ekonomisty, prawnika i religioznawcy), w którym analizował on europejską kulturę i formułował w tej kwestii swoje generalizacje. Jednak w żadnym innym ten mediacyjny scenariusz nie ma tak jasno rozpisanych

³⁶ Zdaniem J.E. Grabowskiego, ta idea „jedności” stanowi fundament poglądów społecznych Saint-Simona – „Głęboka wiara w ideę jedności doprowadziła go do koncepcji jednej doktryny, będącej zarazem nauką i religią, do koncepcji jednej organizacji społecznej, obejmującej całą ludzkość i posiadającej jedną kierowniczą władzę, wreszcie do koncepcji jednej normy, która powinna kierować postępowaniem wszystkich ludzi i grup”. Por. J.E. Grabowski, *Saint-Simon. Utopia – Filozofia – Industrializm*, Warszawa 1936, s. 170 i d.

³⁷ Szerzej na ten temat por. K. Szlachcic, *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, Wrocław 1992, s. 43 i d.

³⁸ Por. H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris 1970. s. 156 i in.

ról pierwszo- i drugoplanowych oraz w żadnym innym nie są one grane z takim mistrzostwem, że dopiero na samym końcu okazuje się, kto w tym przedstawieniu jest pozytywnym, a kto negatywnym charakterem i – rzecz jasna – do czego zmierza ta cała „intryga” (jeśli tak można nazwać motyw przewodni tej rozprawy). Warto zatem przyrzeć się temu scenariuszowi nieco uważniej.

W jego antrakcie (nazywanym „Uwagami wstępnymi”) pojawia się prezentacja „nauki” w takim stadium rozwojowym, które jest osiągnięciem wyłącznie świata Zachodniego³⁹. Podobnie jest ze sztuką oraz z „najistotniejszą dla naszego losu potęgą współczesnego życia – *kapitalizmem*”. Temu ostatniemu autor *Etyki protestanckiej* poświęca tam najwięcej miejsca. O jego sile stanowią różne formy racjonalizmu i racjonalności, w tym „wykorzystanie techniczne wyników badań naukowych”. Dalsza część tego dzieła podzielona została przez Webera na trzy części. W pierwszej z nich – zatytułowanej: *Problem* – pojawia się „wyznanie protestanckie”, a ściślej „wyznania”, bowiem jest ich wiele, czego przykładem są takie kraje wyznaniowo mieszane jak Niemcy, Anglia czy Holandia. Podstawą do ich wyróżnienia jest „protestancki w przeważającej mierze charakter kapitału i warstw przedsiębiorców, jak również wyższych warstw wykształconych robotników”. Z faktem tym zgadzać się mają nawet katolicy. Ów tytułowy „problem” sprowadza się do pytania: dlaczego tak się dzieje? Nie ma wprawdzie jednej odpowiedzi na to pytanie, niemniej jedną z istotniejszych jest stwierdzenie, że w odróżnieniu od protestanta katolik „ma mniejszy pęd do zarabiania i dlatego bardziej mu zależy na możliwie zabezpieczonym życiu, choćby i z mniejszymi dochodami, niż na niebezpiecznych podniecających wysiłkach, mogących ewentualnie przynieść honory i bogactwa”⁴⁰.

Po wskazaniu tej zasadniczej różnicy Weber ujawnia głównych jej sprawców – są to „angielscy, holenderscy i amerykańscy purytanie (odrzućcie «radości życia» i postawienie na ascezę „było wręcz, jak to jeszcze zobaczymy, jedną z najważniejszych cech ich charakteru”). Zanim jednak to „zobaczymy”, dowiadujemy się m.in., że „stary protestantyzm Lutera, Kalwina, Knoxa czy Voeta miał niewiele wspólnego z tym, co dziś nazywamy «postępem», a także z „duchem kapitalizmu”, którego *credo* wyraża się w formułach: „czas to pieniądz”, „kredyt to pieniądz”, „pieniądz robi pieniądz” itp. Pod tym

³⁹ „Badania empiryczne, filozoficzne i teologiczne, rozmyślenia o problemach świata i życia, mądrości życiowe o maksymalnej głębi, bardzo wysublimowana wiedza i ważne obserwacje – to wszystko było oczywiście i gdzie indziej...”, ale „gdzie indziej” nie było tego „fundamentu matematycznego”, który „zbudowali starożytni Grecy”, a także tego „racjonalnego dowodu”, który „był wytworem myśli helleńskiej”, tego „racjonalnego eksperymentu”, który „pod wpływem założeń antycznych (...) stworzył renesans” itd. Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 1 i d.

⁴⁰ „Jest takie obiegowe, żartobliwe powiedzenie: albo się dobrze je, albo się śpi. W tym wypadku protestant lubi dobrze zjeść, podczas gdy katolik chce spokojnie spać”. Por. tamże, s. 24 i n.

credo nie podpisywali się wprawdzie wymienieni wyżej ojcowie założyciele różnych Kościołów i wyznań protestanckich, ale podpisywali się i – co nie mniej ważne – realizowali je w praktyce, zwykli członkowie tych wspólnot religijnych, a także ci przywódcy politycznie, którzy – tak jak Benjamin Franklin („gdy chodzi o wyznanie, deista”) – osobiście z żadnym wyznaniem protestanckim się nie utożsamiali, jednak dobrze rozumieli moc sprawczą „nowego protestantyzmu” (purytańskiego) i liczyli się z nim w swojej działalności społecznej.

Następnie Weber przeszedł do przedstawienia w pełnym blasku głównych bohaterów współczesnego świata zachodniego. Są to cztery nurty ascetycznego protestantyzmu, to znaczy kalwinizm, pietyzm, metodyzm i „sekty wyrosłe z ruchu nowochrześcijańców”. Każdy z nich miał jakieś związki z naukami, ale były to związki przede wszystkim z naukami liderów tych nurtów – takich jak Filip Jakub Spener (lider nurtu pietystycznego), John Wesley (inicjator ruchu metodystycznego) czy odgrywający główne role w ruchu kwakerskim George Fox i Robert Berclay. Żadna z tych osób nie posiadała ani odpowiedniego przygotowania, ani też nie wykazywała większego zainteresowania zwyczajnymi naukami (jeśli tak można nazwać nauki zorientowane na cele przyrodzone). Posiadali oni natomiast specyficzne przygotowanie teologiczne oraz to, co się składa na przywódczą charyzmę, talenty organizacyjne, a także umiejętność takiego przekazywania religijnych przesłań, że podążyło za nimi wiele osób i – co nie mniej istotne – uwierzyły one, że korzystne jest dla nich nie to, aby dobrze konsumować, lecz to, aby dobrze pracować i taką pracą zasłużyć sobie na zbawienie. Dobrze pracować to oczywiście pracować tak, aby wykonywany zawód stał się powołaniem. W gronie tak pracujących jest miejsce dla zwyczajnych uczonych i zwyczajnych nauk. Wprawdzie Weber w *Etyce protestanckiej* nie wypowiedział się szerzej na ich temat, ale powrócił do tej kwestii w swoim wykładzie wygłoszonym na Uniwersytecie w Monachium w 1917 r. Dowodził w nim, że uczyony powinien traktować swoje obowiązki jako wykonywanie „zawodu-powołania”⁴¹. Można się domyślać, że na tej katolickiej uczelni nie chciał on być na tyle nietaktowny, aby wprost powiedzieć słuchaczom tego wykładu, że uczoneму-protestantowi przychodzi to łatwiej i wychodzi to lepiej niż uczoneму-katolikowi. Dopowiedzieli to jednak późniejsi historycy nauki, piszący swoje dzieła zgodnie ze scenariuszem zaproponowanym przez Webera⁴².

⁴¹ Por. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] Z. Krasnodębski, M. Weber. *Wybór pism*, Warszawa 1999, s. 200 i d. Szerzej na ten temat, por. Z. Drozdowicz, *Uczony – zawód czy powołanie?*, „Nauka” nr/4/2009, s. 67 i d.

⁴² Przykładem może być monografia R. Hooykaasa pt. *Religia i powstanie nowożytnej nauki*. Jej autor formułuje w niej generalną tezę, że tam, gdzie do głosu dochodzili uczeni protestanccy, nauki przyrodnicze czyniły znaczące postępy. Potwierdzeniem tego jest m.in. fakt, że w XVI stuleciu protestanci stanowili zdecydowaną większość wśród botaników, a na 10 założycieli Royal Society (Angielskiej Akademii Nauk) aż 7 było purytanami, zaś do największych uczonych

Próby generalizacji

Przywołam tutaj przykłady dwóch takich generalizacji, które prowadzą do radykalnie odmiennych wniosków, to znaczy do tezy o istnieniu nieprzezwyciężalnego konfliktu między nauką i religią oraz do tezy, że ten konflikt może i powinien być przezwyciężony. Pierwsza z nich przedstawiona została w książce amerykańskiego filozofa i historyka nauki Reda Clementsa pt. *Nauka kontra religia*. Już we *Wprowadzeniu* jej autor formuluje „Teorię Konfliktu” (pisaną przez niego z dużej litery) i to „nie ograniczonego do konfliktu między nauką a doktrynami fundamentalistów”, lecz przybiegającego generalnie między „postawą naukową” i „postawą religijną”. Pierwszą z nich łączy on m.in. z ciekawością i z pragnieniem „rozumienia zjawisk” oraz ze „zdobywaniem wiedzy rzetelnej i dobrze uzasadnionej”, „świadomością, że każdy może się mylić”, „skłonnością uczonych do sceptycyzmu”, „skłonnością do manipulowania zjawiskami natury”, „preferowaniem prostoty logicznej”, „ideałem moralnej neutralności w procesie poszukiwania wiedzy” oraz z „zasadniczo bezosobowym stosunkiem do prawidłowości natury”. Z postawą religijną związana ma być również ciekawość, ale zdaniem tego autora ludzie religijni „chcą znać pochodzenie i przeznaczenie rzeczy”, „posiadać możliwie kompletną wiedzę o sposobie działania Boga czy bogów”. Ponadto „ważnym aspektem postawy religijnej jest pragnienie pewności wiedzy o sprawach boskich” oraz „podlegania boskiemu wpływowi, bycia inspirowanym i kierowanym przez istotę nadprzyrodzoną”, a także „bezkrytyczna ortodoksja” traktowana jako „jedna z najważniejszych cnót (ściśle związanych z absolutyzmem i nietolerancją)”, uznawanie przez „ludzi ortodoksyjnych pewnych fundamentalistycznych przekonań, których nie wolno poddawać testom falsyfikacyjnym”, „kompleks rozmaitych emocji, które człowiek wierzący żywi wobec boskiego bytu czy bytów” oraz traktowanie „sił duchowych stojących poza procesami natury jako bytu osobowego”⁴³. Wszystkie te różnice stanowią potwierdzenie tezy, że „nauka i religia są niezgodne” oraz „radykalnie się różnią” między sobą.

W całej tej rozprawie wywód Clementsa prowadzony jest w ten sam sposób, to znaczy poprzez zestawienie, przeciwstawienie i potwierdzenie sformułowanej we *Wprowadzeniu* tezy o nieprzezwyciężalnym konflikcie między nauką i religią. Odnotuję zatem w wielkim skrócie, że w jej części 3 przedstawiona została opozycja: „poznanie naukowe a poznanie religijne”, natomiast w części 4 opozycja: „język nauki a język religii”. W jednym i drugim obszarze rozważań pojawiają się tzw. kłopotliwe sytuacje. W pierwszym z nich związane są one m.in. z pytaniami w kwestiach ostatecznych lub też – jak kto woli – granicznych, takich jakie zawierają się w pytaniach: „Dlaczego istnieje wszechświat, a nie nicość? Dlaczego istnieje właśnie ten wszechświat, a nie jakiś inny

tamtego okresu należeli tacy protestanci, jak J. Kepler, Ch. Huygens, I. Beeckman czy I. Newton. Por. R. Hooykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, Warszawa 1975

⁴³ Por. T. Clements, *Nauka kontra religia*, Warszawa 2002, s. 43 i d.

możliwy wszechświat? Dlaczego ja tu jestem?” itp. Clements zgadza się z tym, że na te logiczne pytania nie można udzielić jednoznacznych odpowiedzi. Uważa jednak, że nie stanowi to dostatecznego uzasadnienia dla twierdzenia tzw. supernaturalistów o „niezbędności jakiejś wielkiej inteligencji, która (w sposób dla nas niepojmowalny) zapoczątkowuje i organizuje procesy natury oraz kieruje nimi zgodnie z wcześniej powziętym celem”⁴⁴. W opozycji „język nauki a język religii” taka kłopotliwa sytuacja związana jest z faktem, że zarówno uczeni, jak i „supernaturaliści” uważają, że ich dyskurs „czyni zadość ścisłym rygorom poznawczym”. Jego zdaniem, problem nie w tym, że dyskurs religijny nie jest ścisły, lecz w tym, że wypowiedzi religijne co najwyżej mogą być „imitacjami zdań opisowych” (i jako takie powinny być zdyskwalifikowane), a ponadto uchybiają takiej zasadzie, jaką jest w nauce zasada sensowności („Dla każdego intelektualnie uczciwego człowieka jest oczywiste, że zachodzi fundamentalna różnica między pojęciami uważanymi za sensowne w nauce i w religii”)⁴⁵.

W części ostatniej swoich rozważań wskazuje on na niezgodności doktrynalne między nauką i religią – takie m.in. jakie występują:

- między „zwolennikami dosłownego, opartego na Biblii kreacjonizmu a teorią ewolucji gatunków”,
- w podejściu do problemu zła („występowanie pewnych rodzajów i rozmiarów zła stanowi dla wielkich monoteizmów świata problem, z którym trudno im się uporać”),
- oraz „natury człowieka i problemów pokrewnych”; „Zdaniem większości mono-teistów i politeistów, podzielanym w istocie przez wyznawców niemal wszystkich religii, człowiek ma dwojaką naturę”, to znaczy „duchową” i cielesną, ale na pytanie „co może znaczyć słowo «duch» czy «dusza»” nie sposób odpowiedzieć w sposób jasny („pojęcia duszy występujące w nowoczesnych supernaturalizmach są beznadziejnie niejasne i nie mogą służyć wyjaśnieniu domniemyanych relacji między duszą a ciałem”).

Sformułowany przez niego wniosek końcowy jest jednoznaczny: nauka i tylko nauka „może dostarczyć rozstrzygnięć i rozwiązań wolnych od wad tez religii, ponieważ stosuje metody poznawcze, które eliminują lub minimalizują subiektywizm przez dyscyplinowanie ludzkiej wyobraźni za pomocą kryteriów logicznych i empirycznych”⁴⁶.

⁴⁴ „Tak więc, nasza konkluzja jest taka oto: jeżeli supernaturaliści nie potrafią podać żadnego adekwatnego uzasadnienia dla przyjmowania perspektywy nadprzyrodzonej poza i ponad wypróbowanymi perspektywami (...), to chcąc pozostać w zgodzie z logiką, powinno się odrzucić supernaturalistyczne tezy jako bezpodstawne fantazje”. Por. tamże, s. 186 i n.

⁴⁵ Stąd jego postulat, aby „mącający ludzkie umysły język religijny, któremu błędnie przypisuje się sensowność w zakresie opisu faktów, przestał być używany, ustępując miejsca językowi naukowemu ...”. Por. tamże, s. 210

⁴⁶ Por. tamże, s. 351

Zasadniczo odmienny pogląd w kwestii możliwości pogodzenia religii i nauki reprezentuje amerykański biolog Stephen Jay Gould, autor książki pt. *Skały wieków*. Proponuje on w tej kwestii rozwiązanie, które nazywa „zasadą NOMA, czyli Nie Obejmujących się MAgisteriów”. Pierwsze z nich, „MAgisterium nauki”, związane jest z „próbą dokumentowania fizycznego naturalnego świata i tworzenia teorii, które koordynują i wyjaśniają owe fakty”. Natomiast drugie, „MAgisterium religii”, związane jest z „obszarem ludzkich dążeń, znaczeń i wartości”. W ten sposób nauka i religia okazują się wprawdzie zasadniczo różnić od siebie, ale możliwe jest ich „pokojowe współistnienie i współdziałanie w celu wzbogacenia praktycznej i etycznej strony naszego życia”⁴⁷. W poszczególnych rozdziałach tej książki jej autor przedstawia „zasadę NOMA” jako „rozwiązanie pozornego konfliktu między nauką i religią”. Cały jego wywód zmierza do przekonania czytelnika, że wielu głośnych i dyskutowanych do dzisiaj konfliktów z przeszłości między nauką i religią w można było uniknąć, bądź też przebiegałyby one znacznie łagodniej, gdyby po obu stronach znaleźli się ludzie dobrej woli, to znaczy tacy, którzy potrafią zrozumieć oraz stosować w praktyce „zasadę NOMA”. Najpierw zatem mamy „dwóch Tomaszów” – „niewiernego” i wierzącego w słowa Jezusa. Jego wątplenie zmienia się w wierzenie oraz prowadzi do zaakceptowania „zasady NOMA” – wyrażającej się w tym przypadku nie tylko w uznaniu rozłączności wiary i wiedzy, ale także w uznaniu wyższości pierwszej z nich nad drugą; „W takich przypadkach wierni wyznawcy są bardziej błogosławieni (i bardziej wiarygodni) niż ci, którzy zawsze domagają się dowodów”⁴⁸. Kolejny bohaterem okazuje się żyjący w XVII stuleciu protestancki teolog Thomas Burnet, autor *Świętej teorii Ziemi* („Książka ta stała się bestsellerem swojej epoki”). „Współcześni naukowcy traktują Burneta albo jako głupca, albo jako demona zła, który próbował ponownie narzuć niekwestionowane dogmaty biblijnego autorytetu na nowe ścieżki uczciwości naukowej”, ale oceniają go tak, kierując się współczesnymi normami nauki (rzecz jasna, „nie działał on zgodnie z dzisiejszymi normami nauki, lecz uczciwie przestrzegał norm obowiązujących w jego epoce”), a także nie biorą pod uwagę faktu, że jego poglądy podzielała grupa takich „wyjątkowych teistów”, jak m.in. Newton, Hally, Boyle czy Hooke, których nikt, kto ma jako taką orientację w historii nauki, nie nazwie głupcami czy nieukami. W tym przypadku „zasada NOMA” wyraża się nie tylko w uznaniu prawa nauki i religii do pokojowego

⁴⁷ Por. S. J., Gould, *Skały wieków*, wyd. cyt., s. 10. W dalszej części tej książki wyjaśnia, że w świetle tej zasady obie dziedziny, tj. nauka i religia „mają jednakową wartość i status w każdym pełnym ludzkim życiu”, jednak „pozostają logicznie różne w pełnym oddzieleniu pod względem stylu badania niezależnie od tego jak bardzo i jak ściśle musimy połączyć wnioski płynące z obu magisteriów, aby zbudować bogaty i pełny pogląd na życie, tradycyjnie określany jako mądrość” (tamże, s. 46).

⁴⁸ Por. tamże, s. 17

współistnienia, ale także w przyznaniu pierwszeństwa pierwszej z nich („Burnet zachęcał swoich czytelników, by nie przyjmowali biblijnych interpretacji, które są sprzeczne z odkryciami naukowymi”). Dalej pojawiają się na kartach tej książki „dwaj najwięksi bohaterowie (...) biologii ewolucyjnej, wiktoriańscy uczeni Charles Darwin i Thomas Henry Huxley”. Zdaniem Goulda, „komiksowe historie” próbują nam wmówić, że byli oni „zatwardziałymi wrogami religii”. Natomiast faktem jest, że ten pierwszy ani „nie miał ateistycznych intencji”, ani też nie twierdził, że jego teoria „może rozwiązać religijne kwestie ostatecznego sensu życia”. Z kolei ten drugi – surowo doświadczony przez życie („utracił swego ukochanego pierworodnego syna”) – skłonny był posłuchać rad swego przyjaciela „liberalnego duchownego Charlesa Kingsleya i szukać „pocieszenia w chrześcijańskiej doktrynie nieśmiertelnej duszy”. „Zasada NOMA” sprowadza się tutaj nie tyle nawet do przyznania pierwszeństwa nauki przed religią, co do przyznania tej drugiej możliwości wskazywania tego, czego ta pierwsza nie jest w stanie wskazać, to znaczy ostatecznych celów ludzkiego życia, a także „pocieszania” człowieka w trudnych momentach życia. W ten sposób Gould broni prawa nie tylko do pokojowego współistnienia nauki i religii, ale także ich współdziałania we „wspólnej sprawie” przez pokazanie ludzkiej twarzy wielkich uczonych – z ich osobistymi dramatami, potrzebami, wątpliwościami itd.

W poszczególnych częściach tej książki przywołuje on wielkie postacie historycznych konfliktów między nauką i religią – takie m.in. jak Galileusza (jego zdaniem, „padł on ofiarą dość konwencjonalnej formy dramatu na książęcych dworach Europy”). Najwięcej uwagi poświęca on Darwinowi i Huxleyowi, „ojcom biologii ewolucyjnej”, oraz samej teorii ewolucji. Jego wywody zmierzają do próby wykazania, że w miarę upływu czasu coraz wyraźniej zmieniał się stosunek do tej teorii ludzi Kościoła rzymskiego, w tym jego najwyższych hierarchów. Potwierdzeniem tego ma być stanowisko w tej kwestii dwóch papieży – Piusa XII i Jana Pawła II. Pierwszy z nich, mimo iż był „bardzo konserwatywny”, „bronił ewolucji jako obiektu badań w encyklice *Humani generis*, jednak w konkluzji do niej „niechętnie uznał ewolucję jako zasadną hipotezę, którą uważał jednak za słabo i potencjalnie (czego wyraźnie oczekiwał) fałszywą”. Natomiast drugi z nich, „niemal pięćdziesiąt lat później, potwierdza prawomocność ewolucji w ramach zasady NOMA, lecz dodaje także, iż zgromadzone dowody nie pozwalają wątpić w słuszność ewolucji. Wierzący chrześcijanie mogą teraz zaakceptować ewolucję nie tylko jako prawdopodobną możliwość, lecz także jako efektywnie udowodniony fakt”⁴⁹. W tym przypadku „zasada NOMA” wyraża się nie tylko w uznaniu równoważności obu „MAGisteriów”, ale także w takim wzajemnym wspieraniu się w krytycyzmie i samokrytycyzmie, który prowadzi do rewizji wcześniej zajętego stanowiska. Przywołane tutaj przykłady radykalnie rozbieżnych stanowisk w kwestii stosunku nauki do religii (i od-

⁴⁹ Por. tamże, s. 62 i n.

wrotnie) pokazują, jak istotną rolę przy próbach generalizujących ocen odgrywa pozytywne lub negatywne nastawienie formułujących te oceny osób. U Clementsa nastawienie to zorientowane jest na wyszukiwanie tego, co dzieli naukę i religię, natomiast u Goulda na wyszukiwanie tego, co realnie lub potencjalnie może je połączyć w wartej zabiegów ludzkiej sprawie. Odpowiedzi na pytanie, skąd się biorą takie nastawienia, z reguły nie są ani proste, ani też jednoznaczne. W grę wchodzi tutaj bowiem różnego rodzaju uwarunkowania historyczne, społeczne, biograficzne, psychologiczne itd. Jednym z istotniejszych jest przyjmowanie przez przywoływanych tutaj autorów istotnie różniących się wizji z jednej strony nauki i naukowości, zaś z drugiej religii i religijności. U Clementsa jest to mniej lub bardziej konsekwentne utożsamianie nauki z dyscyplinami przyrodniczymi, zaś naukowości z dokładnym mierzeniem, wyliczaniem, empirycznym rozstrzygnięciem itd. Antytezą tego jest dla niego religia i religijność, utożsamiana bądź to z „supernaturalizmem”, bądź też z „metafizycyzmem”, to znaczy z tym, czego ani zmierzyć, ani zważyć, ani też zobaczyć lub dotknąć nie można; i Bóg tylko raczy wiedzieć, czy to na pewno istnieje – o ile oczywiście sam Bóg istnieje (w co autor tej książki najwyraźniej wątpi). U Goulda nie pojawia się ani skłonność do redukcji nauki i naukowości do dyscyplin przyrodniczych, ani też sprowadzanie uczonego do takiej osoby, która – niczym „niewierny Tomasz” – jeśli czegoś nie potrafi doświadczać rozstrzygnąć i przedstawić z matematyczną dokładnością, to będzie w dużym kłopotcie życiowym i zawodowym i – rzecz jasna – nie będzie szukała pomocy w wybawieniu go z tego kłopotu w jakimś Kościele lub wyznaniu. Przeciwnie, z książki tej wyłania się obraz uczonego jako takiej osoby, która tylko część swoich problemów rozwiązuje sama, zaś w części zdaje się na innych uczonych – również tych, którzy otwarcie przyznają się do swojej wyznaniowości i nie stawiają pod znakiem zapytania ani istnienia Boga, ani też sensowności szukania w nim wsparcia w najtrudniejszych momentach życiowych. Autor *Skały wieków* jest przy tym przekonany, że nie oznacza to jakiegoś „rozmiękczenia” tzw. twardych nauk.

Skłonny jestem się zgodzić, że przedstawiona przed Goulda „zasada NOMA” nie pociąga za sobą nieuchronnie takiego zagrożenia. Ma ona jednak co najmniej dwie zasadnicze słabości. Pierwsza z nich kryje się w pozornie niewinnym pojęciu „ludzi dobrej woli”. Bez nich zasada ta nie może być realizowana. Potrzebni są oni oczywiście zarówno po stronie „MAgisterium nauki”, jak i „MAgisterium religii”. Jednak już samo postawienie pytania, po której stronie trudniej jest ich znaleźć, może stać się źródłem konfliktów, natomiast szukanie na nie odpowiedzi w historycznych scenariuszach konfrontacyjnych może być odczytywane jako próba ich podtrzymywania lub potęgowania. Podobnie zresztą może być odbierane odwoływanie się do scenariuszy mediacyjnych – bo przecież w niejednym z nich na cenzurowanym znalazły się znaczące i liczące się do dzisiaj Kościoły i wyznania. Drugą istotną słabością tej zasady jest zacieranie różnicy

między tzw. kontekstem naukowego odkrycia oraz kontekstem naukowego uzasadniania. Zasadne ich rozdzielanie i przestrzeganie tego podziału, bowiem pierwszy z nich (zawierający m.in. elementy historyzmu, psychologizmu, moralizmu i moralizatorstwa) ma bardziej „miękki” charakter niż drugi (zawierający m.in. elementy logicyzmu, analityzmu, weryfikacjonizmu itp). Opisując i wyjaśniając naukowe odkrycia, można, a nawet niejednokrotnie trzeba, odwoływać się do konkretnych okoliczności historycznych, cech osobowościowych dokonujących ich osób, ich życiowych problemów czy zwyczajnych ludzkich słabości, ale przecież nie mogą one stanowić racji uzasadniających podtrzymywanie tych ich nieścisłości lub zwyczajnych błędów, które można i trzeba uściślić oraz skorygować przy pomocy współczesnych metod i procedur badawczych, a także w oparciu o aktualny stan wiedzy. Te pierwsze dodają oczywiście swoistego kolorytu nauce i samym uczonym, ale do ich rozwoju przyczyniają się przede wszystkim te drugie. Na słabości te zwracam uwagę nie po to, aby zdyskredytować podstawową ideę „zasady NOMA”, czy też postawić pod wielkim znakiem zapytania sens łączonej z nią „zasady ireniki” (pokojowego współistnienia nauki i religii), lecz po to, aby wskazać na te jej obiektywne ograniczenia i przeszkody, które mogą (ale nie muszą) pojawić się na jej drodze. Stanowi to jednocześnie jakąś odpowiedź na postawione w tytule tych rozważań pytanie.

Confession or science – a real or a fictional dilemma?

I put here a general thesis, that the question marked here in the title cannot be reasonably provided with final answers. Nevertheless, one may point out these circumstances and conditions in which confession and science exclude each other, and as well these, in which both are complementary or at least peacefully co-exist. Helpful in this matter is a recall of the history of relations between religion and science and listening to what significant theologians, scholars and philosophers have to say. They are as well authors of confrontation and mediation scenarios. This, which of them were realized in the praxis depended not just on them alone, but also many other social conditions. This recall of past might become a valuable guidance for solving problems occurring between confession and science.

Key words: science, religion, confrontation scenarios, mediation scenarios