

David C. LINDBERG, Ronald L. NUMBERS

METAHISTORYCZNE UWAGI O KONFLIKCIE NAUKI I TEOLOGII

*Historia nauki w XX w. była widowiskiem wielkich przemian. Można nawet powiedzieć, że dopiero w naszym stuleciu ukonstytuowała się ona jako w pełni krytyczna i autonomiczna dyscyplina naukowa. Przełomowe znaczenie w tym procesie miały niewątpliwie studia P. Duhema nad nauką średniowieczną. Jego śladem poszli inni. W efekcie tej historycznej rewolucji radykalnie zmienił się obraz dziejów nauki: od stereotypów, będących pochodną bardziej filozoficznych poglądów danego badacza na naukę niż solidnych studiów nad przeszłością, do bardzo wyważonych rekonstrukcji, w których wymowę dokumentów ceni się bardziej niż własne wyobrażenia. Jak wiadomo stereotypy najtrudniej umierają w dziedzinach związanych z religią. I dlatego grupa historyków nauki, w przekonaniu, że „wzajemne oddziaływanie nauki i chrześcijaństwa miało głębokie znaczenie dla kształtowania zachodniej cywilizacji”, podjęła się zadania spopularyzowania osiągnięć historii nauki w dziedzinie stosunków pomiędzy nauką a religią. W dniach 23–25 kwietnia 1981 r. na Uniwersytecie Stanu Wisconsin w Madison odbyła się międzynarodowa konferencja poświęcona tej inicjatywie. Potem podjęto pracę nad przygotowaniem książki. Jej popularyzacyjny cel nie polega na upraszczaniu problematyki na użytek „szerokich kręgów” czytelników, lecz na syntetycznym charakterze opracowań, przygotowanych zresztą przez najwybitniejszych znawców danej epoki. Ostatecznej redakcji podjęli się znani historycy nauki: David C. Lindberg i Ronald L. Numbers. W ten sposób narodziła się książka: *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London, 1986). Poniżej drukujemy prze-*

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

kład Wstępu do tej książki w przekonaniu, że będzie on ważną lekturą dla Czytelników naszego pisma. Pominęliśmy jedynie końcową część Wstępu, zapowiadającą poszczególne rozdziały książki. Tytuł Wstępu (w oryginale po prostu Introduction) pochodzi od tłumacza.

Przez ponad wiek uczeni debatowali na temat historycznych uwarunkowań pomiędzy nauką a chrześcijaństwem. Jedni utrzymywali, że nauka i chrześcijaństwo zawsze były śmiertelnymi wrogami; inni, że były sprzymierzeńcami; jeszcze inni, że ani konflikt, ani harmonia nie opisują odpowiednio wzajemnych stosunków. „Warunki debaty” — by użyć sformułowania Donalda Fleminga — zostały ustalone w połowie XIX w. przez dwóch Amerykanów: Johna Williama Drapera (1811–1882) i Andrew Dicksona White’a (1832–1918), których pisma podkreślały konflikt czy też stan wojny pomiędzy nauką a chrześcijaństwem.

Draper, urodzony w Anglii, syn duchownego–metodysty, wyemigrował do Ameryki w 1832 r., kilka lat później ukończył szkołę medyczną, a następnie w Nowojorskim Uniwersytecie uczył chemii i psychologii. Po drodze porzucił wiarę swojego ojca na rzecz racjonalistycznego deizmu. W drugiej połowie wieku zainteresował się zagadnieniami historycznymi. Owocem tych zainteresowań była dwutomowa *History of Intellectual Development of Europe* (1872) i trzytomowa *History of the American Civil War* (1877–1879)¹.

W latach 70–tych i 80–tych Edward L. Youmas, pierwszy amerykański popularyzator nauki, poprosił Drapera o napisanie *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) do jego międzynarodowej serii książek pisanych przez wybitnych naukowców. Poruszony najnowszymi doniesieniami z Rzymu, deklarującymi nieomyślność papieską i wynoszącymi „objawioną doktrynę” ponad „ludzkie nauki”, Draper z przyjemnością skorzystał z okazji, aby ostro skrytykować Kościół Katolicki za jego rzekomo od dawna znaną opozycję wobec nauki. Chociaż tytuł książki sugerował badanie relacji pomiędzy nauką a religią, jednak w rzeczywistości Draper walczył wyłącznie z Kościołem Rzymsko–Katolickim, który — jego zdaniem — od czasu uzyskania władzy politycznej w IV w. zawsze okazywał „gorzką i śmiertelną niechęć” do nauki. Prześladowanie naukowców i in-

¹Zob. Donald Fleming, *John William Draper and the Religion of Science*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1950.

nych dysydentów „zbroczyło krwią” ręce Watykanu — brzmiało oskarżenie wypowiedziane w języku obliczonym na sprowokowanie emocji².

Inne wspólnoty religijne otrzymały raczej pochwały. Naukowcy islamscy — utrzymywał Draper — położyli fundamenty pod wiele nauk; prawosławny Kościół Grecki zawsze z radością witał naukę; protestanci kultywowali „serdeczną uwię”, zakłóconą jedynie przez okazjonalne „niezrozumienia”. W rzeczywistości Draper traktował reformację protestancką, kładącą nacisk na prywatną interpretację Pisma Świętego, jako bliźniaczą siostrę nauki nowożytnej. Jeśli Jan Kalwin przyczynił się do tego, żeby Michał Servetus został spalony, to z tego względu, że „był w tym wypadku inspirowany nie przez zasady reformacji, ale przez te zasady katolicyzmu, z których nie potrafił się całkowicie wyzwolić”. Z tego samego powodu niektórzy dziewiętnastowieczni duchowni protestanci dość gwałtownie oskarżali naukowców o niewiarę³. Dla Drapera lekcja historii nie może być jaśniejsza:

Religia musi porzucić tę wyniosłą i dominującą postawę, jaką utrzymywała przez długi czas wobec nauki. Musi zapanować całkowita wolność myśli. Ludzie Kościoła muszą nauczyć się respektować granice dziedziny, którą wybrali i przestać tyranizować filozofa, który — świadomy własnej mocy i czystości motywów — nie znieśie dłużej takiego mieszania się w jego sprawę⁴.

Nic dziwnego, że opowieść Drapera o „srogich teologach”, goniących za pionierami nauki „z Biblią w jednej ręce i z wiązką chrustu w drugiej” — jak jeden z krytyków scharakteryzował jego opracowanie — była atrakcyjna dla szerokiej rzeszy czytelników. Sprzedaż *Historii konfliktu* przewyższyła wszystkie tytuły międzynarodowej serii naukowej, osiągając co najmniej 50 wydań i 10 tłumaczeń, obejmujących także hiszpańską wersję, którą wciągnięto do katolickiego indeksu ksiąg zakazanych. Draper skromnie przepowiedział, że jego książka będzie tylko „wstępem i zapowiedzą ogromnej literatury, która stanie się odpowiedzią na wydarzenia i tendencje naszych

²John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, New York: D. Appleton and Co., 1874, s. X–XI, 335, 364; James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Term with Darwin in Great Britain and America, 1870–1900*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979, s. 20–29.

³Draper, *History of the Conflict*, s. X–XI, 102, 363–364.

⁴Tamże, s. 367.

czasów”. W tym przypadku jego przewidywanie przyszłości okazało się dokładniejsze niż jego wiedza na temat przeszłości. W niespełna rok wiek XIX stał się świadkiem ukazania się wielu nowych publikacji, będących echem pracy Drapera, bądź atakujących jego stanowisko⁵.

Najbardziej wpływowym historycznym studium nauki i religii, idącym po linii Drapera, była *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* White’a (1896). White, historyk wywodzący się z Kościoła episkopalnego, wykładał na uniwersytecie Michigan i pełnił obowiązki w Senacie Stanu Nowy Jork, zanim stał się pierwszym prezydentem Cornell University. Rozpoczął on pisać na temat nauki i religii po części w celu zdyskredytowania krytyków religijnych, zazdrosnych o środki przyznane jego nowemu uniwersytetowi w Ithace i rozdrażnionych propagowanym na tym uniwersytecie sekularyzmem, przejawiającym się w wyrażonym przez White’a pragnieniu, aby „stworzyć azyl dla *Nauki*, w którym dociekano by prawdy dla samej prawdy, a nie naciągając i przycinając ją tak, by pasowała do objawionej religii”⁶. Przez blisko trzy dekady od 1869 r., kiedy to wygłosił wykład na temat *The Battle-Fields of Science*, aż do r. 1896, w którym dokończył swoją dwutomową historię, prowadził on niesłabnącą wojnę z przeciwnikami nauki. Posługując się wojskową retoryką, tak bardzo przekonywającą w kulturze wiktoriańskiej, dramatycznie opisał już nie zwykły konflikt, ale długo toczoną woję, „wojnę z bitwami, blokadami i podstępą strategią, prowadzoną dłużej niż jakakolwiek wojna od czasów Cezara, Bonapartego czy Moltkego”⁷.

Na podstawie swoich danych historycznych White wyrokował, że

w całej nowożytnej historii wywieranie nacisku na naukę w rzekomym interesie religii, niezależnie od tego jak świadome mogło ono być, zawsze okazywało się wielkim złem zarówno dla religii, jak i dla nauki. Z drugiej strony, wszelkie nieskrępowane badania naukowe, niezależnie od tego, jak niebezpieczne dla religii

⁵Tamże, s. IX; Fleming, *John William Draper*, s. 129–134; Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, s. 28, 46.

⁶Bruce Mazlish, *Wstęp do: Andrew Dickson White, A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, (wyd. skrócone), New York: The Free Press, 1865, s. 13. Na temat White’a zob. Glenn C. Altschuler, *Andrew D. White — Educator, Historian, Diplomat*, Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 1979.

⁷Andrew Dickson White, *The Warfare of Science*, New York: D. Appleton & Co., 1876, s. 7; Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, s. 29–40.

mogły się wydawać na pewnych ich etapach, potem niezmiennie wydawały najlepsze owoce i dla religii, i dla nauki⁸.

Chociaż White kierował swoje wcześniejsze napaści w „religię” i „kościelność”, w końcu jednak dokonał ostrego rozróżnienia pomiędzy teologią, która wypowiada dogmatyczne stwierdzenia o świecie i traktuje Biblię jako tekst naukowy, a religią, która polega na uznawaniu działania „Mocy we wszechświecie” i zalecaniu życia według Złotej Zasady. Tak zdefiniowana religia często pomagała w rozwoju nauki, natomiast teologia tłumiała ją⁹. *A History of the Warfare* White’a oczywiście nie sprzedawała się tak błyskawicznie jak *History of the Conflict* Drapera, ale w końcu okazała się bardziej wpływowa, częściowo dlatego, że wyraźny antykatolicyzm Drapera szybko okazał się nieaktualny, a udokumentowany sposób pisania White’a sprawiał wrażenie badania naukowego¹⁰.

Dyskusję o nauce i religii zdominował na dobre żargon militarystyczny, szczególnie w latach dwudziestych XX wieku, kiedy to fundamentaliści, opierając się na Biblii, usiłowali zdyskredytować naukę o ewolucji w szkołach publicznych¹¹. Jeszcze w 1955 r. George Sarton, bardzo szanowany historyk harwardzki, wciąż chwalił White’a i sugerował, by jego tezę rozciągnąć na niechrześcijańskie kultury¹². Jeszcze później, w 1965 r., historyk Bruce Mazlish w swoim wstępie do skróconego wydania (w miękkich okładkach)

⁸White, *A History of the Warfare*, 1876, s. 8.

⁹Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 tomy, New York: D. Appleton & Co., 1896, t. 1, s. XII. W uprzednio opublikowanej wersji swojej pracy (*First of the Course of Scientific Lectures — Prof. White on „The Battle-Fields of Science”*, „New York Daily Tribune” 1869 z dn. 18 XII, s. 4) White wielokrotnie odwoływał się do relacji między „religią a nauką”; w 1876 r. (White, *A History of the Warfare*, s. 145) porzucił zwrot „the long war between Ecclesiasticism and Science”, a w r. 1896 zatytułował swoją książkę *Warfare of Science with Theology*.

¹⁰Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, s. 36; Altschuler, Andrew D. White, s. 208. Na temat krytycznej oceny doktryny White’a zob. np. O. Zöcler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte*, 2 tomy, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877–1879; Thomas Dwight, *Dr. Andrew D. White’s Warfare of Science*, „Boston Medical and Surgical Journal” 125, 1891, s. 122–123; James J. Walsh, *The Popes and Science: The History of the Papal Relations to Science during the Middle Ages and Down to Our Own Time*, New York: Fordham Univ. Press, 1908. Rennie Schoepflin zawdzięczamy zwrócenie naszej uwagi na komentarz Dwight’a.

¹¹Zob. np. Maynard Shipley, *The War and Modern Science: A Short History of the Fundamentalist Attacks on Evolution and Modernism*, New York: Alfred A. Knopf, 1927.

¹²George Sarton, *Introductory Essay*, w: *Religion and Reality*, ed. Joseph Needham, New York: George Braziller, 1955, s. 3–22. Mniej negatywne spojrzenie znajduje się

A History of the Warfare napisał, że książka ta ciągle zasługuje na „wielki respekt i powinna być nadal czytana”. W jego przekonaniu White ustalił swoją tezę „ponad wszelką rozsądną wątpliwość”¹³.

Jednakże takie sądy przeoczyły gromadzone dane przemawiające za tym, że White patrzył na przeszłość przez wojskowe okulary. Duża liczba uczonych w dwudziestych i trzydziestych latach naszego wieku, z Alfredem N. Whiteheadem i Michealem B. Fosterem na czele, zaczęła minimalizować konflikt pomiędzy nauką i chrześcijaństwem. Rzeczywiście, Whitehead i Foster doszli do wniosku, że chrześcijaństwo nie przeszkadzało, lecz inspirowało rozwój nauki poprzez przekonanie, że natura zachowuje się w regularny i uporządkowany sposób, co jest podstawowym założeniem dzisiejszej nauki¹⁴.

Dla wielu naukowców najbardziej przekonującym przykładem religii służącej nauce stała się XVII-wieczna Anglia, w której znaczna część purytan zdawała się z zapałem kultywować naukę. Klasyczne sformułowanie tej tezy pojawiło się w 1938 r. w monografii napisanej przez socjologa P. K. Mertona, który utrzymywał, że purytanie przyczynili się do rozwoju nowożytnej nauki przez przyjęcie systemu wartości, który pochwalał pracę naukową. Ponieważ *casus* nauki i purytanizmu jest często postrzegany jako pewien szczególny przypadek szerszej rozumianych relacji między nauką a religią, argumenty wysuwane za i przeciw zasługują na to, aby poświęcić im nieco więcej uwagi.

Według Mertona, uczeni średniowieczni traktowali badanie natury pogardliwie, z powodu „monastycznego ascetyzmu oraz poczucia nietrwałości i bezwartościowości materii”. W najlepszym wypadku uważali naukę za bezużyteczną; w najgorszym — łączyli ją z czarną magią i uważali za całkowicie niedozwoloną. Natomiast protestancka reformacja, dzięki „etosowi”

w eseju Charlesa Singera w tym samym tomie: *Historical Relations of Religion and Science*, s. 89–152, który został również opublikowany jako osobna książka pt. *Religion and Science Considered in Their Historical Relations*, New York: Robert M. McBride, [b. d.]. Książka Needhama pierwszy raz ukazała się w 1925 r.

¹³Mazlish, *Wstęp*, s. 9, 18.

¹⁴Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, New York: Mcmillan, 1925; M. B. Foster, *The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science*, „Mind” 43, 1934, s. 446–468; M. B. Foster, *Christian Theology and Modern Science of Nature*, „Mind” 44, 1935, s. 439–466 i 45, 1936, s. 1–27. Zob. także Eugene M. Klaaren, *Religious Origin of Modern Science. Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought*, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1977.

purytan, badania naukowe oceniała pozytywnie. Patrząc na nauki przyrodnicze jako „społecznie akceptowalne” i raczej „godne pochwały niż naganne zajęcie”, purytanizm skierowywał „do badań naukowych te talenty, które kiedy indziej trafiłyby do innych dziedzin życia”¹⁵.

Wiele elementów w etosie purytan, zdaniem Mertona, promowało takie podejście do sprawy. Purytanie sądzili, że badanie przyrody jest aktem uwielbienia Boga, odsłaniającym chwałę Stwórcy. Wierzyli, że człowiek może także chwalić Boga przez zaangażowanie się w użyteczne działanie, które jest w stanie przyczynić się do materialnego postępu ludzkości. Co więcej, doktryna o predestynacji zachęcała do dobrych czynów jako manifestacji przynależności do wybranych. W ten sposób pilność w użytecznym działaniu stała się znakiem rozpoznawczym purytan¹⁶. W dodatku purytanizm bardzo wysoko cenił rozum, równocześnie poddając go ścisłej kontroli obserwacji. Merton dostrzegał „ścisłą korelację” między takimi postawami a postawami wytwarzanymi przez nowożytną naukę, pisząc na przykład, „że kombinacja *racjonalizmu i empiryzmu*, bardzo wyraźnie podkreślana w etyce purytan, stanowi istotę nowożytnej nauki”¹⁷. W końcu Merton poparł swoje konkluzje dogłębnym studium na temat członkostwa w Towarzystwie Królewskim w Londynie, najbardziej znaczącej organizacji w XVII-wiecznej Anglii. Studium to wykazało nieproporcjonalnie dużą (wedle jego obliczeń) reprezentację purytan w tym Towarzystwie.

Argumentacja Mertona nie pozostała jednak bez odpowiedzi. Niektórzy krytycy przeciwstawili się jego zbyt szerokiej definicji purytanizmu jako „wspólnej postawy i sposobu życia” anglikan, kalwinistów i independystów, anabaptystów, kwaków i milenarystów, czyli definicji, która obejmowała praktycznie wszystkich z wyjątkiem katolików i „entuzjastów”¹⁸. Definicja nauki Mertona również wzbudzała zastrzeżenia. W pełnym emfazy fragmencie zauważył on, że etyka protestancka „kładła wielki nacisk na użyteczność a także na opanowanie samego siebie i zewnętrznego świata, co z kolei pociągało za sobą podkreślanie raczej wizualnych, manualnych i konkret-

¹⁵Robert K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, „Osiris” 4, 1938, s. 432–434.

¹⁶amże, s. 419–424.

¹⁷Robert K. Merton, *Puritanism, Pietism, and Science*, „The Sociological Review” 28, 1936, 6, s. 8.

¹⁸Merton, *Science, Technology and Society*, s. 416–417.

nie operatywnych niż czysto logicznych i werbalnych elementów”¹⁹. Merton miał więc na myśli bardzo empiryczne, utylitarne podejście do nauki — odległe echo teoretycznych dokonań Galileusza, Keplera i Newtona, które przez wielu były uważane za szczyt naukowej rewolucji. Kolejne obiekcje zostały wysunięte w stosunku do Mertonowskiej analizy członkostwa w Towarzystwie Królewskim. Na przykład Lotte Mulligan doszła do wniosku, że „typowy członek Towarzystwa był rojalistą, anglikaninem z uniwersyteckim wykształceniem i gentelmenem”²⁰, a więc w żadnym wypadku nie przypominał Mertonowskiego rzemieślnika nastawionego przeciw ustalonemu porządkowi. W dodatku wielu historyków poddało krytyce tezę Mertona, ponieważ nie była ona w stanie adekwatnie wyjaśnić wielu doniosłych osiągnięć dokonanych w ówczesnych środowiskach katolickich, a mianowicie: anatomicznych i fizjologicznych innowacji XVII-wiecznych Włochów, astronomicznych osiągnięć Kopernika i fizyki Galileusza, filozofii francuskich księży Marsena i Gassendiego²¹.

Ktoś mógłby jednak odrzucić wiele dowodów przytoczonych przez Mertona i wiele z jego konkluzji a jednak podzielać jego przekonanie, że nauka jest fenomenem społecznym, który w XVII w. był stymulowany w pewnym sensie przez purytan czy ogólniej — przez protestantyzm. W niedawno wydanym, monumentalnym studium na temat relacji pomiędzy ideologią purytańską a postępem w różnych utylitarnych dziedzinach, zaszeregowanych do nauki, Charles Webster dowodził, że niezależnie od przynależności do takiej czy innej religii przez „aktywnych członków” Towarzystwa Królewskiego, purytanizm wpłynął na przekształcenie się społeczeństwa w instytucję kultuwującą nauki empiryczne²².

Chociaż Merton ukazał wartość poszukiwania poza samą nauką, w społecznych i religijnych dziedzinach, tych czynników, które mogły oddziaływać

¹⁹Tamże, s. 474.

²⁰Lotte Mulligan, *Civil War Politics, Religion and the Royal Society*, „Past and Present” 59, 1973, s. 108; przedruk w: *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century*, ed. Charles Webster, London: Routledge & Kegan Paul, 1974, s. 336.

²¹A. Rupert Hall, *Merton Revisited, or Science and Society in the Seventeenth Century*, „History of Science” 2, 1963, s. 4; Theodore K. Rabb, *Religion and the Rise of Modern Science*, „Past and Present” 31, 1965, s. 112; François Russo, *Catholicism, Protestantism, and the Development of Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, w: *The Evolution of Science*, ed. Guy S. Métraux and François Crouzet, New York: New American Library, 1963, s. 291–320.

²²Charles Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626–1660*, London: Duckworth, 1975.

na żywotność, kształt i kierunek badań naukowych, dokładna relacja między purytyzmem a nauką pozostaje nieuchwytna, podobnie zresztą jak szersza kwestia dotycząca stosunku chrześcijaństwa i nauki. Zbyt często ci, którzy utrzymywali, że chrześcijaństwo zrodziło nowożytną naukę — wśród nich przede wszystkim protestancki historyk Reijer Hooykaas i katolicki ksiądz Stanley L. Jaki — poświęcali staranne analizy historyczne z trudem ukrywanej apologetyce.²³ Z faktu, że nowożytna nauka rozwinęła się w chrześcijańskiej Europie, wnioskowali oni o istnieniu przyczynowego związku między chrześcijaństwem a nauką.

Dekada lat pięćdziesiątych, w której akurat historia nauki dojrzewała jako akademicka dyscyplina, była świadkiem pojawienia się wielu nowych interpretacji stosunków pomiędzy chrześcijaństwem a nauką, zaproponowanych przez takich uczonych jak Hunter Dupree, Charles C. Gillispie, Paul H. Kocher, Giorgio de Santillana i Richard S. Westfall. Pisząc na tematy od Kopernika po darwinizm, ukazali oni, że ani „konflikt”, ani „harmonia” nie są w stanie uchwycić złożonych oddziaływań pomiędzy chrześcijaństwem a naukami²⁴. Typowym wśród myślicieli nowego typu był John Dillenberger, profesor historii teologii, który w książce *Protestant Thought and Natural Science* (1960) w sposób świadomy unikał powtarzania tez o konfliktach lub harmonii po to, „aby wniknąć poza konkretne sprawy do leżących głębiej problemów, które odgrywały ważną rolę w dyskusjach”²⁵.

²³Zob. np. Reijer Hooykaas, *Religion and Rise of Modern Science*, Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans, 1972, i Stanley L. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978. Na temat historycznej i teologicznej krytyki tezy, że chrześcijaństwo zrodziło nowożytną naukę zob. Rolf Gruner, *Science, Nature, and Christianity*, „Journal of Theological Studies” 26, 1975, s. 55–81.

²⁴A. Hunter Dupree, *Asa Gray, 1810–1888*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1959; Charles Coulston Gillispie, *Genesis and Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790–1850*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1951; Paul H. Kocher, *Science and Religion in Elizabethan England*, San Marino, Calif.: Huntington Library, 1953; Giorgio de Santillana, *The Crime of Galileo*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1955; Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, New Haven: Yale Univ. Press, 1958.

²⁵John Dillenberger, *Protestant Thought and Natural Science: A Historical Interpretation*, Nashville Labingdon Press, 1960. Od lat czterdziestych XX w. Charles E. Raven twierdzi, że domniemany konflikt pomiędzy nauką a chrześcijaństwem został wyolbrzymiony; por. tegoż autora *Science, Religion, and Future: A Course of Eight Lectures*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1943 oraz *Natural Religion and Christian Theology, First Series: Science and Religion*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1953.

Pomimo rosnącej wśród naukowców zgody, że chrześcijaństwo i nauki nie były w stanie wojny, pojęcie konfliktu nie chce ustąpić. Wielu historyków, zapewne bardziej z przyzwyczajenia niż z przekonania, nie porzuca metafory wojny. Na przykład John C. Green w książce — skądinąd bardzo wrażliwej na złożoną relację pomiędzy nauką i religią — postulował, aby wpływ Darwina na myśl chrześcijańską rozpatrywać „na tle historycznego rozwoju konfliktu pomiędzy nauką a religią w czasach nowożytnych”. Podobnie Paul F. Boller (jr.) swoje studium amerykańskich reakcji na darwinizm zatytułował *The Warfare of Science and Religion* i mówił w nim o konfliktach i kompromisach²⁶.

Niektórzy historycy, wciąż pod wrażeniem idei wojny, słyszeli jeszcze odgłosy bitwy dolatujące spoza horyzontu, tuż za linią wyznaczającą okres badany przez nich samych, w którym pokój już zapanował. Na przykład Roy Porter w doskonałym studium o początkach geologii stwierdził, że *detente* pomiędzy teologią a nauką o ziemi w XVIII w. otworzyło drogę w XIX w. (na którym kończy on swoje badania) do „sporadycznej, ale przedłużającej się atmosfery ‘wojny’ pomiędzy teologią a geologią, która to wojna tak bardzo zakłócała wiek XIX”. Herbert Hovenkamp, który przebadał naukę i religię w Ameryce od 1800 do 1860 r. — okres wojny dla Portera — stwierdził, że panowała między nimi harmonia aż do końca lat 50-tych XIX w., kiedy to kończył się okres badany przez Hovenkampa i praca *O pochodzeniu gatunków* Darwina miała zmienić „miodowy miesiąc z nauką w ostrą bitwę o umysły protestantów”²⁷. Tak to wyglądało.

²⁶ John C. Green, *Darwin and the Modern World View*, Baton Rouge: Louisiana State Univ. Press, 1961, s. 4; Paul F. Boller, jr., *American Thought in Translation: The Impact of Evolutionary Naturalism, 1865–1900*, Chicago: Rand McNally, 1969, s. 22–48. Inne przykłady takich tendencji por.: Francis C. Haber, *The Age of the World: Moses to Darwin*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1959, s. 1–2; William Coleman, *Biology in the Nineteenth Century: Problems of Form, Function, and Transformation*, New York: John Wiley & Sons, 1971, s. 86–87; Michael Ruse, *The Darwinian Revolution: Science Red in Tooth and Claw*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1979; Ernst Mayer, *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, Belknap Press, 1982, s. 307–309. O konflikcie pisze: Lewis S. Feuer, *The Scientific Intellectual: The Psychological and Sociological Origins of Modern Science*, New York: Basic Book, 1963. Autor ten skupia swoją uwagę na psychologicznej opozycji przeciwko teologicznym ograniczeniom naukowców motywowanej przez „hedonistyczno-libertyńską etykę”.

²⁷ Roy Porter, *The Making of Geology: Earth Science in Britain, 1660–1815*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977, s. 197–198; Herbert Hovenkamp, *Science and Religion in America, 1800–1860*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1978, s. 48–49.

W ostatnich latach wielu historyków świadomych zniekształceń związanych z przeciwstawianiem nauki chrześcijaństwu, ale przekonanych, że konflikt był czymś więcej niż retorycznym narzędziem wymyślonym przez polemistów takich jak Draper i White, dążyło do zrewidowania tezy o konflikcie, posługując się mniej uproszczonymi terminami, takimi jak: popularne hipostazowanie wielu małych konfliktów (Owen Chadwick), walka idei w indywidualnych umysłach (James Moore), konflikt pomiędzy rywalizującymi systemami nauki (Neal Gillespie), lub walka pomiędzy grupami fachowców (Frank Turner). Chociaż te przykłady zostały zaczerpnięte z XIX-wiecznych angielskich badań, ich metody i wyniki dają się zastosować do innych czasów i miejsc.

Owen Chadwick w dwu bardzo wpływowych dziełach podjął problem stosunków nauki i religii w wiktoriańskiej Anglii, kładąc nacisk na ważność — oczywistego przy użyciu retrospektywnej metody, ale uprzednio ignorowanego przez wielu badaczy — rozróżnienia „pomiędzy nauką, gdy zwracała się ona przeciw religii i naukowcami, którzy zwracali się przeciwko religii”. Inną sprawą jest niezgodność pomiędzy nauką a doktryną religijną, a całkiem inną atakowanie chrześcijaństwa przez indywidualnego naukowca. Naukowcy mogą przeciwstawiać się religii, kierując się rozmaitymi motywami, które nie mają nic wspólnego z nauką. W XIX w. było więcej konfliktów pomiędzy „historycznymi badaniami i przyjmowanymi interpretacjami Biblii” niż pomiędzy nauką a teologią, ale opinia publiczna, która nie potrafiła uchwycić tego rodzaju rozróżnień, uważała każde wyzwanie rzucone Biblii jako „naukowe”. W ten sposób walka pomiędzy nauką a religią była „hipostazowana [...] z dużej liczby konfliktów”; część z nich nie miała żadnego związku z nauką. W tym sensie walka nie była „czystą legendą”, dowodził Chadwick, ale potężną siłą intelektualną, która w znaczący sposób wpłynęła na myślenie o nauce i religii²⁸.

Zob. także Theodore Dwight Bozeman, *Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum American Religious Thought*, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1977; autor ten widzi harmonię zanikającą w latach 50-tych XIX w. (s. 104); Ronald L. Numbers, *Creation by Natural Law: Laplace's Nebular Hypothesis in American Thought*, Seattle: Univ. of Washington Press, 1977; z kolei ten autor nie dostrzega konfliktu łącznie z polemiką z fundamentalistami w XX w. (s. 117–118).

²⁸Owen Chadwick, *The Victorian Church*, cz. 2, wyd. 2, London: Adam & Charles Black, 1972, s. 1–39, i Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975, s. 161–188.

James R. Moore w mistrzowskim wprowadzeniu historiograficznym do swoich analiz na temat kontrowersji podarwinowskiego okresu nalegał na historyków, aby porzucili militarny język Drapera i White'a na rzecz „ludzkiej i pokojowej” interpretacji stosunków pomiędzy nauką i religią. Argumentował on, że metafora militarna zakłada „ostrą polaryzację, odrębną organizację i gwałtowny antagonizm”, a żadne z tych określeń nie jest charakterystyczne dla darwinowskich sporów. Przeciwnie, Moore wykazywał, że wszystkie te implikacje „są całkowicie mylące, jeśli nie po prostu fałszywe”.

Nie było żadnej polaryzacji nauki i religii, którą zakłada idea przeciwstawnych armii, a tylko liczni myśliciele: naukowcy, teologowie, jeszcze inni bez etykiety, niemal wszyscy spośród nich religijni, którzy pod wieloma względami różnili się pomiędzy sobą. Nie było żadnej wyraźnej organizacji po żadnej stronie, jak to idea stopni i rozkazów zakłada, ale wyraźny podział wśród ludzi nauki, z których większość początkowo nie sprzyjała teorii Darwina, i analogiczny podział wśród naukowo nieprzygotowanych chrześcijan i stosunkowo licznych wiodących teologów nieźle przygotowanych do tego, aby pokojowo zaakceptować Darwina. W końcu nie było też żadnego antagonizmu ukazywanego przy pomocy technicznych terminów wojennych, ale raczej bardziej stonowana, niż się to na ogół przyjmuje, reakcja na *Pochodzenie gatunków* i autentyczna życzliwość w relacjach pomiędzy tymi, których się zwykle uważa za walczące strony.

Konflikt nie zachodził pomiędzy nauką a religią, ale pomiędzy indywidualnymi uczonymi doświadczającymi „kryzysu wiary”, gdy starali się oni uporać z nowymi naukowymi i historycznymi odkryciami. To był — jak pisał Moore — „konflikt umysłów zanurzonych w tradycji chrześcijańskiej z ideami i implikacjami darwinizmu”²⁹.

Neal C. Gillespie utrzymywał w książce *Charles Darwin and the Problem of Creation* (1979), że konflikt pomiędzy nauką i religią w XIX w. zakładał istnienie rywalizujących systemów nauki czy metod poznawania, z których starsze opierały się na teologicznych przesłankach, podczas gdy nowsze, związane z Darwinem, odrzucały religię jako środek poznawania świata i broniły takiej interpretacji przyrody, która przyjmowała naturalne,

²⁹Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, s. 80, 89, 94, 99, 103.

drugorzędne przyczyny. „Ponieważ nowa epistemologia nauki różniła się od starej tym, że nie było w niej miejsca dla teologii, [...] zrodziły się poważne kwestie, które sprawiły, że konflikt, czasami minimalizowany jako iluzja czy błąd, stał się bardzo realny” — wyjaśniał Gillespie. „Ważną rzeczą było usunięcie teologii z nauki. Jeżeli pozytywna nauka miała się rozwinąć, konflikt był konieczny i nie do uniknięcia”³⁰. Konflikt, według tego poglądu, powstał z przekształceń zachodzących w samej nauce, które nie miały nic wspólnego z walką pomiędzy naukowcami a duchownymi.

Czwarty sposób patrzenia na XIX-wieczny „konflikt” pomiędzy nauką a religią został zasugerowany w dyskusyjnym artykule pióra Franka M. Turnera. Pisał on: „Wiktoriański konflikt między przedstawicielami religii i nauki” wynikał nie z wrogości pomiędzy postępową nauką i zacofaną teologią, ale z „przesunięcia autorytetu i prestiżu [...] z jednej części intelektualnej narodu do drugiej”; dokonało się to, gdy profesjonalni naukowcy starali się wykluczyć duchownych z nauki i odebrać im kontrolę nad edukacją. Według Turnera, nauka pozytywistyczna opisana przez Gillespie’go

stanowiła zarazem przyczynę i broń. „Młoda gwardia” uzgodniła pomiędzy sobą, że naukę powinno się rozwijać bez względu na religijne dogmaty, naturalną teologię i opinie religijnych autorytetów. Pragnienie zorganizowania bardziej profesjonalnie nastawionej wspólnoty naukowców i zdefiniowania nauki w bardziej krytyczny sposób doprowadziło wojujących naukowców do konfliktu z dwiema grupami ludzi. Pierwsza grupa, związana z instytucjonalną religią, chciała zachować duży stopień kontroli nad edukacją i utrzymać religię jako podstawę moralnych i społecznych wartości. Drugą grupę stanowił religijnie nastawiony sektor profesjonalnej nauki, który obejmował zarówno duchownych, jak i świeckich³¹.

³⁰Neal C. Gillespie, *Charles Darwin and the Problem of Creation*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1979, s. 12–13, 18, 53. Zob. także: Alvar Ellegård, *Darwin and the General Reader: The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859–1872*, Gothenburg, Sweden: Elanders Boktryckeri Aktienbolag, 1958, s. 337; Charles C. Gillispie, *Genesis and Geology*, s. IX.

³¹Frank M. Turner, *The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension*, „Isis” 69, 1978, s. 356–376.

Dla Turnera konflikt miał zarówno społeczne, jak i intelektualne wymiary³².

Interpretacje, podobne do zaproponowanych przez Turnera, odzwierciedlają tendencję coraz powszechniejszą wśród historyków, aby zdjąć naukę z tradycyjnego piedestału i traktować ją jak każdą inną dziedzinę, nie różniącą się od pozostałych rodzajów wiedzy: religijnej, kulturalnej lub społecznej. Na przykład Margaret C. Jacob utrzymywała, że liberalny protestantyzm sprzymierzył się z filozofią newtonowską przy końcu XIX w., nie dlatego że owa mechanistyczna filozofia „zaoferowała najbardziej prawdopodobne wyjaśnienie natury”, ale dlatego, że lepiej służyła społeczno-politycznym celom rządzącej klasy, udzielając „poparcia ich wizji tego, co nazywali ‘polityką światową’”:

Wszechświat Newtona, zorganizowany, prowadzony w sposób opatrnościowy, matematycznie uporządkowany, stał się modelem stabilnej i prosperującej polityki, kierowanej interesami człowieka. Tak właśnie został zinterpretowany wszechświat Newtona przez jego przyjaciół i popularyzatorów. Pozwoliło im to wyobrazić sobie, że natura była po ich stronie; mogli mieć do dyspozycji prawa ruchu i zachować Boga; duchowe siły mogły działać we Wszechświecie; materia mogła być kontrolowana i zdominowana przez Boga i przez człowieka. Stabilność była możliwa bez ciągłych boskich ingerencji; duchowy porządek mógł być utrzymany; Kościół był konieczny i istotny, ale równocześnie ludzie mogli zabiegać o światowe interesy. Tak krótko można by scharakteryzować to, co dla duchownych, którzy byli w pierwszym rzędzie zainteresowani kreowaniem wizji ‘światowej polityki’, oznaczał świat naturalny wyjaśniony w *Principiach*³³.

Historycy, tacy jak Turrer i Jacob, nie tylko odrzucali naukowy tryumfalizm, ale systematycznie doszukiwali się „wpływów społecznych

³²Taki punkt widzenia uzasadnia także Robert M. Young w: *The Historiographic and Ideological Contexts of the Nineteen-Century Debate on Man's Place in Nature*, w: *Changing Perspectives in the History of Science: Essays in Honour of Joseph Needham*, ed. Mikuláš Teich and Robert M. Young, London: William Heinmann, 1973, s. 344–438.

³³Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689–1720*, Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 1976, s. 17–18. Zob. także: James R. Jacob, *Robert Boyle and the English Revolution: A Study in Social and Intellectual Change*, New York: Burt Franklin, 1977; Barry Barnes i Steven Shapin (ed.), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1979.

warunków, doświadczeń i interesów na tworzoną treść wiedzy naukowej”; pokazał to Martin Rudwick w swoim eseju na temat nowszych interpretacji stosunków pomiędzy nauką a religią. Uczeni o takim nastawieniu mają tendencję koncentrowania się raczej na *wykorzystywaniu* nauki niż na kręgu jej wpływów. Starają się na przykład nie tylko opisać relacje pomiędzy nauką a religią, jakie dominowały w danym czasie, lecz również stawiają pytanie: „kto jest odpowiedzialny za te relacje i czyjemu interesowi to służyło?”. Takie nastawienie do historii — powiada Rudwick — ustawia wiedzę naukową i religijną na tym samym poziomie, przynajmniej w teorii, jeśli nie zawsze w praktyce, i w ten sposób demitologizuje zarówno „stare pozytywistyczne przekonania o zwycięskiej batalii nauki przeciwko religii”, jak i dawniejszy pogląd na naukę jako naturalnego sprzymierzeńca religii”. Teraz wydaje się jasne, jak utrzymuje Rudwick, że relacje historyczne pomiędzy nauką a religią zakładają raczej proces „stopniowej dyferencjacji i oddzielania się niż zamianę jednego z tych stanowisk na drugie, jak to utrzymywała starsza, pozytywistyczna interpretacja”³⁴.

Przekład: Zbigniew Kępa

³⁴Martin Rudwick, *Senses of the Natural World and Senses of God: Another Look at the Historical Relation of Science and Religion*, w: *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, ed. A. R. Peacocke, Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1981, s. 241–261.