

# Werner, Wiktor

---

## John William Draper i Andrew Dickson White wobec wojny nauki z religią : rola metamorfozy historiograficznej

---

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 49/1, 7-28

---

2004

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Wiktor Werner

Instytut Historii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza  
Poznań

**JOHN WILLIAM DRAPER I ANDREW DICKSON WHITE  
WOBEK WOJNY NAUKI Z RELIGIĄ.  
ROLA METAFORY HISTORIOGRAFICZNEJ**

Tekst ten dotyczy jednego z aspektów kształtowania się relacji między nauką a religią w Stanach Zjednoczonych i Anglii w XIX w.

Na początku „wieku rewolucji” Stany Zjednoczone wchodziły w „Drugie Wielkie Przebudzenie” (*The Second Great Awakening*)<sup>1</sup>, okres niezwykle dynamicznego rozwoju prywatnej i społecznej religijności; Anglia natomiast znajdowała się na progu epoki wiktoriańskiej, w której religia jest fundamentem życia społecznego.

Rozbieżności między obrazem świata wynikającym z nauki i pochodzącym z wiary są zatem bardziej tuszowane niż nagłaśniane. Intelktualiści szukają racjonalnych uzasadnień dla religii i religijnych podstaw w nauce. Zarówno studia nad objawieniem (teologia), jak i naturą (teologia i filozofia naturalna) miały służyć poznaniu Boga<sup>2</sup>. Dobrym wykładnikiem tej oficjalnej tendencji jest praca *The Natural Theology*<sup>3</sup> Williama Paleya, która zepchnęła w cień osiemnastowieczną spuściznę intelektualną Davida Hume’a, podważającego zasadność dowodów za istnieniem Boga, jak i sensowność teologii naturalnej (pojmowanej jako studiowanie fizycznej obecności Boga w świecie materialnym)<sup>4</sup>. Utrzymanie stanu zgody i harmonijnej współpracy między nauką a religią wymagało intelektualnego wysiłku i instytucjonalnych nacisków, by ignorować nie tylko koncepcje filozofii francuskiej, ale i osiągnięcia empiryzmu brytyjskiego (zwłaszcza Hume’a i Locke’a). W szczególnie trudnej sytuacji znajdowali się brytyjscy i amerykańscy

geologowie i przyrodnicy, którym coraz trudniej było pogodzić odkrywane wykopaliska z oficjalną (inspirowaną *Biblią*) historią Ziemi.

W 1815 r. William Smith sporządza pierwszą geologiczną mapę Anglii i Walii, datując wiek warstw geologicznych w oparciu o znalezione w nich skamieniałości. W latach 1822 i 1824 William Buckland dokonuje próby opisu antycznych zwierząt na podstawie znalezionych skamielin i swojej wiedzy anatomicznej, odrzucając inspiracje wyobrażeń antycznych i biblijnych. W 1830 r. Charles Lyell publikuje słynną pracę *The Principles of Geology: Being an Attempt to Explain the Former Changes of the Earth's Surface, by Reference to Causes now in Operation*<sup>5</sup>. W tej publikacji zawiera myśl, że obecny kształt powierzchni ziemskiej został uformowany w wyniku naturalnych i obserwowalnych także dzisiaj procesów, takich jak erozja i zjawiska wulkaniczne, a nie przez nagłe i wszechogarniające wydarzenia, jak światowy potop. W latach 1839–1841 Roderick Murchison, Adam Sedgwick i John Philips sporządzają koncepcję chronologii Ziemi z podziałem na ery paleozoiczną, mezozoiczną i kenozoiczną.

W roku 1837, wkrótce po powrocie z słynnego rejsu na *Beagle*, Charles Darwin ogłasza wstępną hipotezę dotyczącą mechanizmu selekcji naturalnej, a jego odczyt wywołuje tak historyczną reakcję, że zniechęca ona jeszcze młodego uczonego do publikacji swojej koncepcji. Dopiero w 1858 r. kwestia ewolucji i doboru naturalnego powraca na forum, kiedy to na słynnym posiedzeniu *Linnean Society* Darwin i Alfred Russel Wallace wspólnie ogłaszają wyniki swoich niezależnych badań, ich referaty są w pewien sposób zignorowane, nie budzą sprzeciwów, ale też i nie ogniskują uwagi. Sytuacja zmienia się, gdy w roku następnym Darwin decyduje się głosić drukiem *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*<sup>6</sup>. Praca ta dostarcza modelu świata pozwalającego, w sposób odpowiadający paradygmatowi religijnej neutralności przyjętego przez dziewiętnastowieczną naukę, wyjaśnić cząstkowe badania nad szczątkami roślin i zwierząt prowadzone w różnych miejscach świata od początku XVIII w. Publikacja *The Origin of Species* wprowadza do światowej nauki teorię dojrzałą, zdolną do zespolenia w sobie setek rozproszonych badań nad skamieniałościami, szczątkami roślinnymi i zwierzęcymi, opisów wykopalisk i znalezisk. O powodzeniu darwinowskiej teorii ewolucji świadczy zatem nie tyle jej empiryczna dokumentacja, której Darwin nie dostarcza zbyt obficie, co sam podkreśla w rozdziale X *On The Imperfection Of The Geological Record*<sup>7</sup>, ile jej pojemność empiryczna – czyli zdolność do wchłonięcia praktycznie każdej ilości różnorodnego materiału dowodowego, zarówno już odkrytego, jak i istniejącego potencjalnie.

Historia rozwoju ewolucyjnej koncepcji świata przeplata się z historią organizowania się instytucjonalnego, popieranego i finansowanego przez państwo wymiaru nauki.

W roku 1848 *The American Association for the Advancement of Science* wydaje pierwszy numer pisma *Science*, które wspierane przez państwo stanie się brzytwą dzielącą badania i teorie poważne (publikowane i omawiane w *Science*) od niepoważnych (nie mających szans nawet na wzmiankę w *Science*).

W 1857 r. młody kongresman Justin Morrill przedstawia projekt ustawy nakazującej utworzenie w każdym Stanie, należącym do Unii, Stanowej Szkoły Wyższej, w której nauki przyrodnicze będą miały zapewnione co najmniej równorzędne miejsce z edukacją klasyczną. Ustawa ta jest odrzucona głosami przedstawicieli z Południa. W dwa lata później pod naciskiem tego samego *lobby* zostaje zawetowana przez prezydenta Buchanana. W 1862 r. podpisuje ją twórca nowoczesnego kształtu Stanów Zjednoczonych, Abraham Lincoln. Ustawa ta gwarantuje państwu wpływ na program nauczania w szkołach wyższych, co wkrótce zostanie rozciągnięte na pozostałe poziomy edukacji.

W roku 1863 prezydent Lincoln zakłada *The National Academy of Sciences*. Organizacja ta jest adaptacją do warunków amerykańskich wzorców europejskich, gdzie rządy już w XVIII w. postarały się o stworzenie państwowego monopolu na wiedzę. W tym wypadku budowany jest nie tyle monopol, Stany Zjednoczone nie tracą bowiem swego na wskroś liberalnego charakteru co do standardu – granica między tym, na co państwo łoży pieniądze i co uznaje za warte wspierania, a tym, co jest prywatną inicjatywą obywateli.

Rozszerzanie się wpływów ewolucyjnego modelu świata jest dobrą ilustracją drugiego etapu kształtowania się standardu nauk przyrodniczych w USA. Pierwszym była ochrona rodzącej się nauki za pomocą instytucji liberalnego państwa, takich jak prawo do wolności poglądów i ich publicznego wyrazu. Drugim było odróżnienie poglądów na świat, które państwo popiera przy pomocy swoich instytucji i środków finansowych od tych, których po prostu nie zwalcza.

Kryterium tego podziału staje się od drugiej połowy XIX w. neutralność religijna i ideologiczna. O ile jednak osiemnastowieczny sceptycyzm religijny był elitarnym postulatem filozoficznym, który poza krótkim epizodem zrewolucjonizowanego Paryża nie znalazł szerszego oddźwięku; o tyle agnostycyzm końca XIX w. znajdzie kontynuację w wieku XX, stając się oficjalną bądź nieoficjalną ideologią wielu państw. Oczywiście obecność ateizmu, agnostycyzmu czy indyferentyzmu religijnego w Stanach Zjednoczonych i w krajach Europy Zachodniej nie może być porównywana z podobnymi zjawiskami w ZSRR i krajach demokracji ludowej, niemniej w środowiskach protestanckich w USA od połowy XX w. do chwili obecnej dają się zaobserwować krytyczne opinie o odgórnym ateizacji życia społecznego a szczególnie nauki. Punktem o szczególnym znaczeniu zdaje się tu być chrześcijańska bądź naturalistyczna koncepcja powstania świata i życia na Ziemi. Przyjrzyjmy się kilku takim opiniom, nie zapominając o ich dość radykalnym charakterze.

Jerry Bergman (doktor biologii w Wayne State University, Detroit i Bowling Green State University) na łamach *Creation Ex Nihilo Technical Journal* twierdzi, że koncepcje kreacjonistyczne mówiące o stworzeniu świata i życia przez inteligentnego Stwórcę zostały odgórnie wyrugowane z głównego nurtu nauki i świadomości społecznej za pomocą manipulowania środkami przekazu i rozpowszechniania informacji, takimi jak: prasa i publikacje naukowe, system edukacji, wydawnictwa i wreszcie telewizja<sup>8</sup>.

Autor uważa, że polityka finansowania badań naukowych i edukacji publicznej w Stanach Zjednoczonych zasługuje jedynie na miano cenzury, efektem tej polityki jest nieobecność kreacjonistycznego modelu świata w głównym nurcie nauki, która jednak nie wynika z jego niespójności czy racjonalnej niedorzeczności, lecz z przyczyn arbitralnych, odgórnych rozstrzygnięć.

W wielu tekstach poświęconych obronie kreacjonistycznego modelu świata podkreślone jest stwierdzenie, że przyczyną tego stanu rzeczy jest uznanie religii i nauki za wartości wykluczające się wzajemnie. Równoległe z obroną kreacjonistycznej koncepcji świata ma miejsce obrona takiej definicji religii, w której nie jest ona przeciwstawiana nauce i naukowemu poznaniu rzeczywistości. W esejach Dana Gravesa *No Science Apart From Christ*<sup>9</sup>, Laurence'a Tisdalla *Christianity Aiding The Development Of Science*<sup>10</sup> i *Christianity: A Cause of Modern Science?* Erica V. Snow'a<sup>11</sup> przedstawiona jest koncepcja rozwoju nauki oparta na założeniu o racjonalnym charakterze teologii, antropologii i ontologii chrześcijańskiej przeciwstawionej nieracjonalnym wierzeniom pogańskim. Autorzy powyższych esejów twierdzą, że pogański panteizm, politeizm i filozofia grecka raczej powstrzymywały niż animowały rozwój racjonalnego myślenia w starożytności i wczesnym średniowieczu w Europie. Przeciwstawiają chrześcijańską koncepcję danych przez Boga poznawalnych praw greckiej gnozie; judeo-chrześcijański czas linearny – „mitom wiecznego powrotu”<sup>12</sup>; Boga odmiennego od poznawalnego i materialnego stworzenia wszechogarniającej i nierozłącznej od świata niepoznawalnej boskości. Laurence Tisdall omawia następnie wpływ myśli św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu na powstanie nowożytnej nauki oraz przywołuje starania św. Benedykta o zachowanie filozoficznej spuścizny starożytności. Eric V. Snow z kolei omawia sylwetki nowożytnych myślicieli i badaczy zasłużonych dla nauki: Francisa Bacona, Roberta Boye'a, Isaaca Newtona, Lorda Kelvina (William Thomsona), wskazując na ich głęboką religijność i, co ważniejsze, brak konfliktu między ich wiarą a racjonalnym zgłębianiem praw rządzących światem. W tych i pokrewnych im narracjach, takich jak encyklopedyczny przewodnik po obecności chrześcijańskiej inspiracji w nauce *Christian Influences In The Sciences* autorstwa Daniela Gravesa<sup>13</sup>, przeważa opinia, że to nie naukowcy w większości przyczynili się do powstania stereotypu przeciwstawiającego religię nauce. Któż zatem jest, jeśli można użyć takiego sformułowania, „winien”?

Wspomniany już Laurence Tisdall wymienia autorów dwóch wydawniczych bestsellerów, którzy, jego zdaniem, wybitnie przyczynili się do utrwalenia w zbiorowej świadomości obrazu religii walczącej zaciękle z nauką. Z jego opinią zgadza się wielu historyków i filozofów nauki<sup>14</sup> szukających przyczyny jej odejścia (przynajmniej w zbiorowej świadomości) od religii.

Autor pierwszej z prac jest postacią znaczącą nie tylko z perspektywy historii refleksji nad nauką, lecz przede wszystkim z perspektywy historii nauki. John William Draper (1811–1882) to Anglik z urodzenia, Amerykanin z wyboru, religijnie związany z metodyzmem (nigdy nie przebaczył swojej siostrze konwersji na katolicyzm), wybitny naukowiec: chemik, biolog i wreszcie historyk. W 1836 r. kończy w Pensylwanii studia medyczne – praktyka lekarska jednak nie zaspokaja jego głodu badawczego. Poświęca się chemii i zastosowaniu chemii w rodzącej się wówczas fotografice – szczególnie cenny jest jego wkład w badania nad materiałami światłoczułymi – w 1839 r. wykonuje pierwsze zdjęcie portretowe, a w 1840 r. pierwsze zdjęcie księżyca. W 1843 r. prezentuje pierwsze fotografie spektrum słonecznego za pomocą udoskonalonego przez siebie spektroskopu. Następnie zmienia profil swoich dociekań i zajmuje się zgłębianiem budowy ludzkiego ciała. W 1856 r. publikuje słynną *Human Physiology*, pracę, w której podsumowuje swoje długoletnie badania i która zapewnia mu trwałe miejsce w historii biologii. Od połowy lat 50. XIX w. coraz więcej czasu zajmują mu badania historyczne. Jako historyka interesują go dzieje wybranej przez siebie ojczyzny – Stanów Zjednoczonych, a jego najbardziej znana praca dotycząca tego zagadnienia to *History of The American Civil War*. Historią nauki zajął się u schyłku swego życia, znając już swoje miejsce w historii nauki i czując się w pełni Amerykaninem. Te dwa fakty wywarły wielki wpływ na jego piarstwo historyczne. Jako naukowiec uważa się za godnego reprezentanta potrzeb i pragnień świata nauki, czemu daje wyraz w dwóch swoich głośnych pracach: *History of The Intellectual Development Of Europe* i *History of the Conflict Between Religion and Science*<sup>15</sup> będących tyleż refleksją historyczną, co świadectwem własnych naukowych oczekiwań i potrzeb. Pierwsza praca wzbudziła zainteresowania wąskiego, lecz elitarnego kręgu odbiorców uważającego jej autora za godnego reprezentanta i nieformalnego rzecznika środowiska naukowców nie angażujących się religijnie. Druga, opublikowana równocześnie w Londynie i Nowym Jorku w grudniu 1874 r., stała się bestsellerem wydawniczym. Dlatego też poglądy głoszone w tej książce potraktowane zostały z szczególną uwagą i wzbudziły szeroką dyskusję. Wśród osób, które zabrały w niej głos, na uwagę zasługuje Andrew Dickson White (1832–1918), amerykański historyk i dyplomata, współzałożyciel i pierwszy rektor Cornell University a także autor bardzo poczytnej pracy: *The Warfare of Science With Theology*<sup>16</sup>, wydanej w 1876 r. i rozszerzonej w 1896 r. jako: *A History Of The Warfare Of Science With Theology In Christendom*<sup>17</sup>.

Opinia o tym, że prace historyczne (fakt, że bardzo poczytne) miały zmienić sposób myślenia milionów ludzi i przyczynić się do oderwania refleksji religijnej od naukowej wydaje się być grubo przesadzona, zwłaszcza, że pochodzi ze środowiska, którego poglądy bywają kwalifikowane jako radykalne czy wyznaniowe. Nie jest to jednak opinia odosobniona i charakterystyczna jedynie dla przedstawicieli jednej opcji ideologicznej. Również współcześni agnostycy<sup>18</sup> często powołują się na tych autorów, także autorzy niezaangażowani, a przynajmniej nie deklarujący swego zaangażowania, a zajmujący się historią nauki, akceptują stwierdzenie o ogromnym wpływie, jaki miały wywrzeć te historyczne prace na późniejsze pojmowanie nauki<sup>19</sup>.

Spróbujmy zastanowić się, co usprawiedliwia opinie o tak wielkim wpływie tych autorów na powszechny sposób myślenia. W tym celu musimy zarówno przyjrzeć się treści prac Johna Williama Drapera i Andrew White'a, jak i kontekstowi społeczno ideologicznemu, w którym te prace zaistniały.

Zacznijmy od spojrzenia na treść; w swojej monumentalnej pracy *History of The Intellectual Development...* Draper porządkuje przedstawiony materiał historyczny posługując się ewolucjonistyczną koncepcją konsekwentnego postępu. Koncepcja ta zakłada, że:

1. rzeczywistość historyczna jest zmienna;
2. zmiany przekształcają rzeczywistość historyczną w określonym celu (kierunku);
3. zmiany są w dłuższej perspektywie czasowej nieodwracalne.

W ten sposób definiowany jest kierunek „naturalnego i nieuchronnego biegu zdarzeń” i, co za tym idzie, określone zjawiska charakteryzowane są jako postępowe – to znaczy zgodne z tym „naturalnym kierunkiem rozwoju świata” a inne wsteczne, to znaczy niezgodne z „logiką dziejów”. Ten nieuchronny porządek historycznej przemiany świata przedstawiony jest tutaj w dwóch kwestiach. Pierwszą kwestią jest sposób traktowania zjawisk historycznych, np. narodów, tak jak bytów indywidualnych. Autor ujmuje to w następujący sposób: „Nations, like individuals, are born, proceed through a predestined growth, and die”<sup>20</sup>. Narody, jak organizmy biologiczne, rodzą się, przechodzą przez wszystkie, z góry wyznaczone im fazy wzrostu i schyłku, a następnie umierają. To założenie nie jest wyjątkowe w piśmiennictwie historycznym XIX w. W tym momencie John William Draper – historyk podporządkowuje się wiedzy i niekwestionowanemu autorytetowi Johna Williama Drapera wybitnego przyrodzowca, stwierdzającego, że rzeczywistość historyczna poddaje się prawom Przyrody. Jest to nie tyle nawet założenie, co pewnik, który nie podlega dyskusji. Nie podlega bowiem dyskusji pojmowanie wszelkiej zmienności jako wyrazu niepodzielnego porządku w jednym niepodzielnym świecie. Wszystko jest tutaj jednością, gdyż wszystko podlega jednakowym prawom: bakteria, człowiek i jego dzieła:

„The sciences, therefore, join with history in affirming that the great aim of nature is intellectual improvement”<sup>21</sup>. Historia opisuje zatem faktycznie ten sam

świat co chemia., czy medycyna, choć posługuje się nieco innymi narzędziami. Prawem, któremu w jednakowym stopniu podlega rzeczywistość przyrodnicza, jak i historyczna jest prawo ciągłego doskonalenia się bytów.

Ten filozoficzny postulat afirmujący rzeczywistość jako dobrą, gdyż dążącą ku lepszemu, był i jest podstawą wielu rozbudowanych systemów pojęciowych. Jego siłą jest pewnego rodzaju optymistyczny fatalizm pozwalający wierzyć, że nie można powstrzymać postępu ani ukryć prawdy. To przeczucie jest podstawowym przesłaniem tego historycznego dzieła Drapera. Intelktualny rozwój narodów i cywilizacji przebiega według następującego porządku: młoda cywilizacja wierzy we wszystko i wszystkiemu, jej pierwszy okres istnienia nazywa Draper *wiekami naiwności* (*the Age of Credulity*), z czasem jednak budzą się wątpliwości w zasadność istniejących wierzeń, które wywołują potrzebę poszukiwania nowych wartości, cywilizacja zatem wkracza w wiek dociekań (*Inquiry*). Dociekania doprowadzają do sublimacji istniejących wierzeń w stawiający już wyższe wymagania etyczne i intelektualne system religijny bądź filozoficzny, który dominuje w *wieku wiary* (*Faith*). Rozbudzony intelekt nie poprzestaje jednak tylko na wierze i dąży do jej racjonalnego uzasadnienia, ten proces z czasem owocuje wejściem w *wiek rozumu* (*Reason*), w którym wierzenia religijne znajdują się w cieniu nauki i racjonalnej filozofii. Żaden jednak stan, według Drapera, nie trwa wiecznie, gdyż nic nie może wymknąć się prawu wzrostu i upadku, stąd po wieku rozumu nadchodzi *wiek schyłku* (*Decrepitude*), w którym obumiera nauka i filozofia, ustępując na powrót miejsca coraz mniej wyrafinowanym religiom a z czasem zabobonom<sup>22</sup>. Dzieje Grecji, w których epoka archaiczna (do czasów Talesa) była *wiekami naiwności*, okres rozwoju filozofii do Sokratesa *wiekami dociekań*, czasy dominacji myśli sokratejskiej w filozofii *wiekami wiary*, a to ze względu na religijne odniesienia w filozofii Platona. Arystoteles przynależy już jednakże do *wieku rozumu*, którego znakiem jest rozwój ośrodków naukowych – według określenia Drapera – w Aleksandrii i Pergamonie. Wzrost mistycyzmu i mesjanizmu pod koniec okresu hellenistycznego znamionuje nadejście wieku schyłku cywilizacji greckiej, będącej w swym rozwoju i upadku modelem cywilizacji europejskiej, która wkracza na arenę dziejową wraz z Rzymem, znajdującym się wówczas u schyłku *wieku naiwności*. I tak toczą się intelektualne dzieje Europy przedstawione jako zmagania cywilizacji przechodzących przez nieuchronne stadia rozwojowe. Powstanie chrześcijaństwa jest początkiem niezwykle długiego *wieku wiary* w cywilizacji europejskiej, który trwa aż do początków czasów nowożytnych. Synchronicznie, lecz oddzielnie przedstawia Draper koleje losów cywilizacji Bliskiego Wschodu. Mahomet wyraża początek *wieku wiary*, opieka, jaką otaczali kalifowie z dynastii Abbasydów ludzi „nauki” jest znakiem wieku rozumu na Bliskim Wschodzie. Dualizm Wschód-Zachód zanika jednak w opisie Drapera, gdy dochodzi on do wypraw krzyżowych, które finalizują *wiek schyłku* cywilizacji Bliskiego



Wschodu. Jak zaklasyfikować w tym schemacie państwa Mameluków i Turków Draper już nie pisze, zajmując się wyłącznie przechodzeniem Europy z *wieku wiary* do *wieku rozumu*. W tym momencie narracji zaczyna być widoczna cecha, która przyczepiła autorowi *History of The Intellectual Development Of Europe* etykietkę antyklerykała: niechęć do instytucji religijnych ze szczególnym naciskiem położonym na Kościół Katolicki. Jednakże w cytowanej pracy retoryka antyreligijna czy tylko antykościelna nie jest cechą dominującą. Krytyka działań ludzi Kościoła dotyczy tylko ich tzw. antynaukowego aspektu, a punktem ciężkości są oczywiście procesy Giordano Bruno, Galileusza oraz spalonego na rozkaz Kalwina Michała Serveta. Ocena instytucji religijnych nie jest tu negatywna *a priori*, lecz jedynie w konkretnym aspekcie. Kościół Katolicki, zdaniem Drapera, w XV w. stał się hamulcem dla naturalnego biegu dziejów, przeszkadzając cywilizacji europejskiej w przechodzeniu do *wieku rozumu*. Dlatego też ocena działań kościołów protestanckich (nawet reformowanych) jest łagodniejsza, choć Draper nie przemilcza ich antynaukowego nastawienia. Są one jednak, w jego ocenie, bardziej na czasie, bardziej odpowiadają logice dziejów, stanowiąc pewnego rodzaju pomost między epokami *wiary* i *rozumu*.

Swoje stanowisko John William Draper zaostcza w pracy historycznej, która przyniosła mu największy rozgłos, a mianowicie w *History of the Conflict Between Religion and Science*. Sam tytuł wskazuje już na bezkompromisowość autora w rozgraniczeniu interesów religii i nauki. Praca, znacznie krótsza i uboższa w materiał faktograficzny, jest za to bogatsza od swojej poprzedniczki w jednoznacznie brzmiące wnioski. Odchodząc od ewolucyjnego schematu faz rozwojowych w dziejach cywilizacji, autor postrzega powstanie „naukowego” krytycznego światopoglądu w bezpośrednim związku z zanikiem wiary i wzrostem zwątpienia w religijny obraz świata<sup>23</sup>. Ta zależność nie dotyczy jedynie cywilizacji greckiej, którą autor w dalszym ciągu postrzega jako model dla rozwoju kultury europejskiej, lecz jest zależnością ogólną. W ten sposób rozpoczyna budowę opozycji, na której oparta jest myśl przewodnia pracy odnośnie fundamentalnej sprzeczności religii i nauki. Jest to hipoteza zarówno szeroko obecna jak i szeroko dyskutowana w refleksji nad rozwojem nauki, można nawet powiedzieć, że dzieli badaczy historii nauki na dwa obozy. Draper jest tu gorącym zwolennikiem poglądu, że myśl krytyczna powstała i zaczęła się rozwijać w czasie i w związku z osłabieniem myśli religijnej – i w znacznym stopniu dzięki osłabieniu światopoglądu religijnego; warto zaznaczyć, że niezgoda na to założenie zainspirowała White’a do napisania swojej wersji historii nauki<sup>24</sup>.

Ale Draper odchodzi od swojej koncepcji logiki dziejów. Przejście cywilizacji greckiej od wieku wiary do wieku rozumu wyjaśnia rozmachem terytorialnym kampanii Aleksandra Wielkiego i zetknięciem się przez Greków biorących w nich udział z kulturowo i przyrodniczo egzotycznymi krainami Azji było źródłem inspiracji ich późniejszych „naukowych” dociekań<sup>25</sup>. Podboje i kolonizacje są

dla Drapera stymulatorem rozwoju nauki tak w przypadku starożytności, jak i znacznie później, w przypadku kolonizacji kontynentu amerykańskiego przez Europejczyków. Ponadto autor będzie później również podkreślać, że przepych natury stwarza naukowcowi wielkie możliwości rozwoju – słowo *Natura*, pisane z wielkiej litery, jest kluczowym pojęciem w tym twierdzeniu, odsyłając nas do osiemnastowiecznej filozofii Jean Jacques Rousseau. Następnie autor opisuje powstanie chrześcijaństwa i jego wpływ na kształt refleksji filozoficzno-naukowej w Imperium Rzymskim. Z perspektywy oceny tradycji protestanckiej i katolickiej, jakie pojawią się później, ważna jest wyraźna granica, jaką wytycza autor, między chrześcijaństwem przed Konstantynem i chrześcijaństwem po Konstantynie<sup>26</sup>. Granica ta oddziela chrześcijaństwo pierwotne, będące zdaniem Drapera czystym mesjanistycznym objawieniem, od chrześcijaństwa imperialnego, stanowiącego stop objawienia z religijnością pogańską i instytucjami imperialnymi.

Wszędzie tam, gdzie religia jednoczyła się z polityką, dochodziło, jak pisze Draper, do intelektualnej katastrofy. Wolna myśl rozwijała się tam, gdzie władcy byli silni i nie ulegali Kościołowi: pod rządami „silnych” cesarzy niemieckich, królów francuskich i angielskich. Podstawowym powołaniem rządu jest zapewnienie trwania wolnej myśli rzadko stanowiącej większość i dla której największym zagrożeniem jest sprzężenie władzy z wiarą. Obojętny wobec spraw sumienia władca absolutny jest mniej groźny dla rozwoju wiedzy niż natchniona religijnie demokracja. Połączenie władzy i wiary uważa Draper za pomysł typowo europejski i znajdujący zastosowanie głównie w Europie. W toku narracji dostarcza wielu przykładów „oświeconych” wschodnich despotów i choć nie ucieka przed opisaniem takich władców jak Almansor, który nakazał spalenie wielu dzieł o treściach sprzecznych z Koranem, to jednak zaznacza, że generalnie rzecz biorąc silna władza raczej chroni wolnomyślicieli przed fanatycznym tłumem i umożliwia im działalność. Tyrania jednostki jest tu przedstawiona jako konieczne niekiedy zabezpieczenie filozofii i nauki przed tyranią większości.

Draper wielokrotnie podkreśla rolę wzajemnego przenikania się nauki i kwestii praktycznych: podbojów militarnych, ekspansji handlowej, władzy. Odkrycia geograficzne i kolonizacja Nowego Świata są dla Drapera impulsem, który wyrwał naukę europejską ze stagnacji. Wraz z rozwojem silnych państw nowożytnych zwiększały się możliwości rozwoju nauki. Czynnikiem hamującym ten rozwój był, zdaniem autora analizowanej pracy, Kościół Katolicki. Duży nacisk został położony w tym rozdziale na ukazanie procesów Galileusza i Giordano Bruno ilustrujących zniewolenie umysłu jako immanentnej cechy świata budowanego przez Kościół Katolicki. Draper przyznaje wprawdzie, że w wielu przypadkach Kościół Katolicki okazywał rodzącej się nauce mniej wrogości niż kościoły protestanckie, tak jak w przypadku metody ustalania wieku Ziemi na podstawie badania warstw geologicznych. W swojej ocenie wpływu tradycji religijnej na naukę wykazuje jednak wielokrotnie większą niechęć do katolicyzmu,

porównywanego nie tylko do tradycji protestanckiej, lecz również do islamu i prawosławia. Niechć ta argumentowana jest tym, że Kościół Katolicki jako jedyny działał jako instytucja niezależna od władzy państwowej i nierzadko wywierająca wpływ na władze państwowe, a przy tym ponad- i pozapaństwowa.

Porównanie znaczenia reformacji i katolicyzmu dla rozwoju cywilizacji europejskiej jest niewrażliwym miejscem tradycji myślowej związanej z wyznaczeniami reformowanymi, począwszy od ewangelicko-augsburskiego a skończywszy na kwakrach i baptystach. Dominują tu dwie tradycje opisu reformacji. W pierwszej nacisk położony jest na bezpośrednie dokonania i zasługi reformatorów: przede wszystkim Lutra i Kalwina. Również każda z denominacji protestanckich ma swoich bohaterów: Menno Simonsa, Buchanana, Wesleya, Knoxa i wielu innych. W tej tradycji dominują dzieła o wąskiej perspektywie badawczej i dużej dokładności biografistycznej<sup>27</sup>, choć trafiają się też ujęcia ogólne porównujące różne denominacje i sięgające głęboko w swych dociekaniach genetycznych bardzo docenianych przez historiografię protestancką<sup>28</sup>. W tej tradycji bardzo prominentną i często wznawianą pracą jest *History of the Christian Church* wybitnego amerykańskiego historyka i źródłoznawcy Philipa Schaffa, wydana po raz pierwszy w 1859 r. w Nowym Yorku<sup>29</sup>. W tej pracy znajdziemy stwierdzenia o racjonalizacji wiary, jaką dokonali reformatorzy, którzy uprościli doktrynę religijną, usuwając kult świętych i relikwii, kult maryjny, dogmat o cielesnej obecności Boga w Eucharystii i ograniczając liczbę sakramentów. Uznanie *Pisma Świętego* za podstawę wiary to w tej tradycji jest pierwszym krokiem w kierunku akceptacji prawa do swobodnej interpretacji *Biblii*, a następnie swobodnej interpretacji świata. Rozpad ruchu reformatorskiego na dziesiątki denominacji jest tu przejawem procesu liberalizacji i racjonalizacji chrześcijaństwa. Kościoły reformowane postrzegane są jako wyższy ewolucyjnie etap rozwoju chrześcijaństwa, zaś sami reformatorzy jako godni następcy Ojców Kościoła.

W tradycji drugiej – późniejszej, zainspirowanej rozwojem refleksji nad społeczeństwem, pojawia się nieco inna ocena wpływu protestantyzmu na rozwój kultury i nauki. Rozróżniona jest tutaj kwestia skutków reformacji, np. jej wpływu na rozwój gospodarki i nauki od kwestii zamierzeń i starań indywidualnych twórców ruchu reformatorskiego. Jest to rozróżnienie bardzo istotne, pozwala bowiem oddzielić nieprzychylny stosunek Lutra i Kalwina do jakichkolwiek twierdzeń sprzecznych z obrazem świata zawartym w *Biblii* od ogólnej oceny skutków dzieła Lutra i Kalwina na rozwój naukowej refleksji. W tej tradycji największym uznaniem cieszą się dzieła Maxa Webera<sup>30</sup> oraz Ernsta Tröeltscha<sup>31</sup>. Głośna teza Webera dotyczy relacji protestantyzmu, a w szczególności doktryny predestynacji, do zmian w świadomości społecznej i rozwoju kapitalistycznego sposobu myślenia; natomiast myśl Tröeltscha poświęcona jest ogólnemu wpływowi reformacji na przemiany w kulturze euro-amerykańskiej. Podstawowym i później wielokrotnie powtarzającym i cytowanym wątkiem jest spostrzeżenie, że największym

hamulcem rozwoju cywilizacyjnego był Kościół Katolicki nie dlatego, że miał antynaukowe nastawienie, lecz dlatego, że dysponował spójną, jednolitą i idealną wizją świata. Można w tym miejscu, nawiązując do myśli Jerzego Topolskiego, ocenić kondycję cywilizacji średniowiecznej Europy jako cywilizację antyhistoryczną, gdyż podporządkowaną nie krytycznej analizie własnej przeszłości i prognozowaniu przyszłości, co podsyca rozwój refleksji naukowej, lecz temporalnie statycznemu kontemplowaniu idealnego wzorca<sup>32</sup>. Wzorzec ten, uniwersalny i niepodzielny, został rozbity przez ruch reformatorski i nowożytny humanizm. Jego rozbicie zniszczyło tzw. „cywilizację Kościoła” i umożliwiło rozwój nowoczesnej wielowątkowej refleksji nad światem zarówno na obszarach zdominowanych przez protestantyzm, jak i na terytoriach „katolickich”. Przyjęcie tej optyki jest bardzo korzystne, umożliwia bowiem ocenę skutków reformacji jako ogólnocywilizacyjnych i dotyczących zarówno protestantów, jak i katolików. Na upadek „cywilizacji Kościoła” składają się następujące zjawiska:

1. indywidualizacja oparta na odrzuceniu Tradycji potwierdzonej instytucjonalnym autorytetem Kościoła i zastąpienie ich „autorytetem *Pisma*” i „wiarą pojmowaną intymnie i indywidualistycznie”;
2. racjonalizacja oparta na podważeniu autorytetu opartego na powiernictwie boskich darów (sakramentów) i wprowadzenie względnych autorytetów ludzkich opartych na zdolności do odczytywania pisma. Autorytetów względnych, a zatem podlegających ocenie – a więc uchwytnych racjonalnie;
3. pluralizacja – miejsce jednej i potwierdzonej bezwzględny autorytetem wykładni wiary zastąpiły wielorakie wykładnie oparte na różnych interpretacjach *Pisma*.

W tej tradycji problemem marginalnym są rozważania, czy reformatorzy dążyli do rozbicia „cywilizacji Kościoła”, czy właśnie do jej zreformowania, ulepszenia. Zamierzonym bądź niezamierzonym skutkiem ich działań była bowiem indywidualizacja, racjonalizacja i pluralizacja wiary a następnie także wiedzy.

Poglądy Drapera w *History of the Conflict...* są zdecydowanie bliższe późniejszej tradycji. Autor ten opisuje reformację i często nieprzychylny stosunek luminarzy tego nurtu do nauki. Podkreślając wagę faktu, że wykładnią prawdy przestała być niezmienna tradycja, a stało się nią podlegające różnym interpretacjom *Pismo*, wskazuje jednak, że proces racjonalizacji wiary i **wiedzy był bardzo długi. Ruch reformatorski, zdaniem Drapera, w pierwszych stuleciach wprowadził na gruncie europejskim jedynie modyfikacje do istniejącego „katolickiego” standardu cywilizacyjnego.**

Przejsie do standardu nowożytnego wymagało czasu i także przestrzeni. W Europie dopiero laicyzacja państwa i jego późniejsza liberalizacja uwolniła naukę od presji religijnych i świeckich autorytetów. Na ogromnych przestrzeniach Ameryki Północnej proces ten dokonał się wcześniej, gdyż państwowość Stanów Zjednoczonych tworzono bez balastu cywilizacji „katolickiej” – tam też

reformacja mogła się dopełnić w warunkach silnego, liberalnego państwa. To, co Draper w Kościele Katolickim uważał za najbardziej toksyczne, to wpływ tego Kościoła na postępowanie państwa. W omawianej tu ostatniej pracy wypowiada się negatywnie nie tyle o wyznaniu rzymsko-katolickim (choć nie żywi specjalnej sympatii dla rozbudowanej symboliki i liturgii), ile o roli instytucji Kościoła Rzymskokatolickiego.

Przechodząc teraz do omówienia pracy Andrew White'a stanowiącej pewnego rodzaju odpowiedź na *History of the Conflict...*, należy wcześniej zarysować historyczne i społeczno-światopoglądowe tło dyskusji, w jakiej brali udział obaj autorzy. White już we wstępie swojej *A History Of The Warfare Of Science With Theology In Christendom*<sup>33</sup> zwraca uwagę nie tylko na to, co Draper napisał, lecz także na to, czego nie napisał, toteż w swojej pracy stara się uzupełnić te przemilczenia. White bardzo poważnie przeanalizował argumenty Drapera i, nie odrzucając ich, umieścił je w szerszym kontekście faktograficznym. O ile Draper ukazuje głównie szkodliwy wpływ Kościoła Katolickiego na rozwój nauki i przeciwnicy katolicyzmu są przynajmniej mimowolnymi sojusznikami nauki, to White znajduje wiele przykładów zajadłej antynaukowej nagonki w obrębie ruchu reformatorskiego w Europie i w Ameryce<sup>34</sup>.

Już u zarania reformacji Luter zadeklarował wrogość wobec systemu heliocentrycznego, którą przejęli od niego duchowni kościoła anglikańskiego i reformowanego (kalwińskiego) oraz metodyści i purytanie. Podstawowym argumentem była niezgodność wizji świata, jaką tworzyli Kopernik, Galileusz, Kepler i Newton z literą pisma odczytywanego w sposób dosłowny – metoda interpretacji pisma stała się dla środowisk protestanckich pseudodogmatem i podstawą do działań przeciwko tym, którzy mu się sprzeciwiali, a mianowicie wiernym innych wyznań, uczonym i filozofom.

Sprzeciw budził zatem heliocentryczny model świata przeciwstawiany modelowi wynioskowanemu z fragmentu *Księgi Jozuego*<sup>35</sup> mówiącego o wstrzymaniu ruchu słońca przez Boga, by umożliwić Izraelowi pokonanie pogan. Geologiczne badania dotyczące wieku Ziemi i podważające biblijną relację o potopie wywoływały kontrakcje. Thomas Burnett usiłował je podważyć łącząc argumenty biblijne z własnymi rozważaniami opartymi między innymi na Kartezjuszu, w swojej pracy *Sacred Theory of the Earth* (1690) twierdzi, że rzeźba Ziemi została ukształtowana przez wody potopu w następstwie grzechów ludzkich, a przed potopem skorupa ziemską była idealnie gładka i symetryczna. Książka ta została przyjęta przez Kościół Anglikański z uznaniem, przetłumaczona na wiele języków i umieszczona na listach „zalecanych lektur” na wielu protestanckich uczelniach. Na początku XVIII w. wybitny teolog protestancki John Wesley publikuje pracę *Cause and Cure of Earthquakes*, gdzie usiłuje uzasadnić w naukowy sposób teologiczną koncepcję, że upadek pierwszych ludzi jest przyczyną trzęsień Ziemi. W Ameryce dyskusję na ten temat podjęli prof. Stuart

z Andover w Nowej Anglii, hebraista wypowiadający się na temat wieku Ziemi z perspektywy znawcy *Starego Testamentu* i prof. z Yale College, James Kingsley<sup>36</sup>. W dyskusji tej prowadzonej narzędziami intelektualnymi *Księga Genezy* zaczyna przegrywać z argumentami dostarczanymi przez nowoczesne nauki o Ziemi. W tym punkcie słabość tradycji protestanckiej jest tożsama z jej siłą. Słabością jest oczywiście niezdolność do obrony koncepcji budowy świata zaczerpniętej z *Biblii* w konfrontacji z koncepcją naukową. Jednak niezdolność ta oznacza, że szuka się wyższej płaszczyzny kompromisu wiedzy i wiary. Doktryna religijna w tradycji katolickiej zawsze ma możliwość zamknięcia się w twierdzy nie do zdobycia – w uzasadnionym symbolicznie dogmacie – tam nauka nie ma wstępu, lecz religia zamykając się w niezdobytej twierdzy izoluje się również od tego, co jest na zewnątrz. Nie mogąc zostać pokonana, nie może również odnieść zwycięstwa. W przypadku tradycji protestanckiej doktryna religijna oparta na racjonalnej interpretacji *Biblii* konfrontuje się z doktryną naukową opartą na racjonalnej interpretacji świata przyrody. Doktryna religijna przegrywając w tej konfrontacji z narzędziami, które sama wykuła, lecz które w celu określenia fizycznego kształtu świat lepiej służą nauce, szuka zgody, prosi o pokój, którego naukowcy, ludzie zazwyczaj pobożni (zwłaszcza, że ich osobista ścieżka rozwoju naukowego nierzadko wywodzi się z teologii naturalnej) z radością udzielają. Znakiem takiego pokoju zawartego z geologią była publikacja z 1841 r. doktora Samuela Turnera, a mianowicie praca *Biblical Cyclopaedia* zawierająca podsumowania geologicznych zastrzeżeń co do koncepcji o globalnym potopie. Praca wydana przez Methodist Episcopal Church of America została przyjęta bez sprzeciwów przez główne denominacje protestanckie w Stanach i w Europie<sup>37</sup>.

Pokój z meteorologią głosił protestantyzm pod auspicjami praktyki życia: najpierw zaaprobowano praktyczną użyteczność piorunochronu skonstruowanego przez Beniamina Franklina w 1752 r., zwłaszcza gdy piorunochron służył do ochrony Kościołów, z racji ich wysokości najczęściej uderzanych przez pioruny, chociaż dopiero znacznie później uznano teoretyczne konsekwencje tego wynalazku – naturalne, a nie nadprzyrodzone pochodzenie burz i błyskawic. Znamienne jest to, że tradycja protestancka okazała się niezwykle wrażliwa na argumenty praktyczne a oporna na wnioski o charakterze ogólnym. Wiązało się to z wynikającą z protestanckiej doktryny religijnej antropologią dającą się sparafrazować w lapidarnym stwierdzeniu: „Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie”. Stąd płynęła argumentacja, jakiej użył w 1770 r.<sup>38</sup> prof. John Winthrop z Harvardu, mówiąc że skoro Bóg dał nam rozum i ręce by chronić się przed deszczem i śniegiem, to pozwala też by bronić się przed piorunami. Na podobnej zasadzie protestancka mentalność religijna zaakceptowała osiągnięcia medycyny. W 1721 r. dr Zabdiel Boylston, lekarz z Bostonu wykonuje pierwszy na kontynencie amerykańskim zabieg zaszczepienia swojego syna przeciwko ospie.

Część duchownych purytańskich oskarża go o próbę zabójstwa przed sądem i o bezbożność. Podburzają przeciwko niemu tłum, który o mały włos nie dokonuje linczu na lekarzu. W jego obronie staje wybitny purytański teolog Cotton Mather<sup>39</sup>, który chroni go we własnym domu obrzuconym zresztą przez tłuszcę różnymi pociskami, w tym granatem. Powstają stowarzyszenia przeciwstawiające się szczepieniom<sup>40</sup> skupiające duchownych i zaangażowanych religijnie lekarzy, twierdzących, że szczepienie przeczy woli Boga. Wymowa faktów czyni jednak szczepienia obiektem zainteresowania państwa w powstrzymaniu epidemii a paradygmat teologii protestanckiej, mówiący o tym, że człowiek powinien radzić sobie w życiu korzystając z darów bożych, takich jak rozum i siła, a nie oczekiwać cudów, jest w zasadzie przychylny praktykom medycznym i wszelkiej działalności ludzkiej przekładającej się na praktykę życiową. Stąd już pod koniec XVIII w. główne denominacje protestanckie w Ameryce wykreślają z swoich katechizmów zapisy mówiące o nadprzyrodzonym pochodzeniu epidemii (jako efektu działalności diabła lub boskiej karze za grzechy). Przeciwnicy wzrastającego wpływu medycyny na ludzkie życie przekonywani są zarówno argumentami naukowymi (mówiącymi o skuteczności nowych technik w ocalaniu życia ludzkiego), jak i teologicznymi, a wreszcie zmuszeni są do powstrzymania się od gwałtowniejszych działań wobec prawa, które od końca XVIII w. w większości Stanów nakazuje przymusowe szczepienia.

Andrew White podkreśla w *The History of Warfare...* nie tyle wyższość protestantyzmu nad katolicyzmem, co jego większą skłonność do akceptacji modelu świata, który, po pierwsze można racjonalnie udowodnić, a po drugie jest praktycznie korzystny. Pragmatyzm kościołów protestanckich wyrażał się, zdaniem White'a, tym, że akceptowały one te nowości, które sprawdziły się praktycznie, nawet jeżeli wcześniej sprzeciwiano się ich wprowadzeniu. Przykładem może być opisywany przez White'a proces przejścia od koncepcji opętania i szatańskiego nawiedzenia do koncepcji choroby psychicznej. Względem osób, których zachowanie odbiegło od normy, w XVII i XVIII w. podejmowano zazwyczaj te same środki, jak wobec przestępców. Wyjątek stanowiły nieliczne hospicja zakładane z potrzeby serca przez niewielkie zgromadzenia religijne<sup>41</sup>. W 1751 r. taki azyl zakładają kwakrzy w Pensylwanii, w 20 lat później podobny powstaje w Wirginii. Z Europy docierają na grunt amerykański oparte na dowodach naukowych koncepcje choroby psychicznej wraz z propozycjami praktycznej kuracji<sup>42</sup>. Kuracje te są podejmowane z przyczyn czysto humanitarnych, jednak zauważane są ich rezultaty praktyczne, zaś osoby uznane za stracone dla społeczeństwa i, co ważniejsze dla religii, poddane łagodnej kuracji wracają do stanu, który umożliwia im uczestniczenie w życiu religijnym. Ten fakt przekonuje środowisko protestanckie do nowej oceny zjawisk uważanych wcześniej za nadprzyrodzone. Nie po raz pierwszy akceptacja nauki w społeczeństwie protestanckim biegnie, jak zauważa autor *The Warfare...*, od praktyki (choćaby byłaby

narzucona przez państwo jak obowiązkowe szczepienia) i uznania jej skuteczności do teorii. Dlatego też, można dodać na marginesie, reklamująca się autorytetem nauki medycznej i mogąca się poszczycić praktyczną skutecznością psychoanaliza została w Stanach Zjednoczonych przyjęta entuzjastycznie, choć wynikająca z niej koncepcja człowieka ma wiele obrazoburczych aspektów, a oparty głównie na teorii ewolucjonistyczny model świata wzbudził i wzbudza do dziś głosy sprzeciwu na kontynencie amerykańskim.

Protest, jaki podniósł się po wprowadzeniu ewolucjonistycznego modelu świata do powszechnego nauczania, White określa „ostatnim wysiłkiem”, jaki podjęła dogmatyczna teologia, by powstrzymać nieuchronne zwycięstwo nauki. Wywód zmierza bowiem do ukazania triumfalnego pochodzenia nauki, która kruszy zabobony, a ciemność zastępuje światłem. Taka konkluzja sugerowana jest już przez niektóre tytuły rozdziałów zbudowane na zasadzie par antynomicznych: złe versus dobre i stare versus nowe. Rozdziały, których tytuły realizują schemat od... do... sugerują, że zmienność zdarzeń przedstawiona w książce wynika z jakiegoś niepodważalnego prawa. Jednak White w przeciwieństwie do Drapera w *A History Of The Intellectual Development Of Europe*, nie wspomina o bezosobowych prawach. Prawa rządzące światem są elementem przyrodoznawczego modelu świata tak bliskiego Draperowi. U White'a historyka i dyplomaty większą rolę odgrywają ludzie. Jego *The Warfare Of Science With Theology* oraz *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* są historią heroiczną, z pieśniami o czynach pionierów wiedzy i oświecenia walczących z ciemnotą i zabobonem.

W przedstawionych wyżej pracach tych dwóch autorów można odnaleźć motywy obecne w filozofii europejskiej co najmniej od XVIII w. Ewolucjonistyczna koncepcja spajająca te prace była wówczas pewnego rodzaju nowością, lecz nie tylko oni ją stosowali. Jednak to te prace stały się wykładnią koncepcji świata, w której nauka nie może zgodzić się z religią a co najwyżej zawrzeć krótkoterminowe zawieszenie broni.

Już współczesny obu autorom znany amerykański prawnik, publicysta, filantrop i agnostyk Robert Green Ingersoll zauważył walory pisarstwa historycznego Johna Williama Drapera i docenił jego wpływ na amerykańskie społeczeństwo: John W. Draper, in his work on „*The Intellectual Development of Europe*”, has done more good to the American people and to the civilized world than all the priests in it<sup>43</sup>. Opinia Ingersolla, zwanego ze względu na rozmach swojej działalności publicystycznej i oświatowej albo „amerykańskim Wolterem”<sup>44</sup>, albo ze względu na poważanie i szacunek tytułowanym „wspaniałym”<sup>45</sup>, znaczyła już dużo. Ingersoll jednak nie tyle zareklamował tu pisarstwo historyczne Drapera, stwierdzając, że jedną swoją książką uczynił więcej dla Amerykanów i całego cywilizowanego świata niż wszyscy duchowni, ile stwierdzał fakt dokonany. W cytowanym eseju *What Infidels Have Done* Draper jest umieszczony



na równi z Thomasem Paine’em jako wielcy wolnomyśliciele, którzy przyczynili się do oświecenia społeczeństwa.

Zastanówmy się nad tą wysoką oceną pracy historycznej Drapera. Ingersoll był człowiekiem niezwykle zaangażowanym w promowanie naturalistycznego modelu świata, korzystającego z osiągnięć nauk empirycznych i areligijnej etyki opartej na koncepcji „praw naturalnych”, wolności i równości. Retoryka jego wypowiedzi związana jest z osiemnastowieczną filozofią, w której szczególnie silnie obecne są takie idee, jak prawo do wolności i godności człowieka oraz niechęć do wszystkiego co tę wolność narusza: zarówno niesprawiedliwości społecznej, jak i religii, która (jego zdaniem) naruszała wolność i godność człowieka, strasząc potępieniem i bożym gniewem. Nie jest jednak Ingersoll w swojej publicystyce anachroniczny, kolejną jego inspiracją i podstawą argumentacji jest współczesne mu przyrodoznawstwo, a szczególne te osiągnięcia geologii i paleologii, które podważały model świata zaczerpnięty z interpretowanej dosłownie *Biblii*.

Ingersoll prezentuje naukę i religię jako wartości, które się wykluczają. Albo jest się zwolennikiem postępu, wiedzy i wolności edukacji, albo nietolerancji, przesądów i ciemnoty<sup>46</sup>. Uzasadniając takie stanowisko, odwołuje się do dziedziny wiedzy, która najsilniej inspiruje jego teksty: do historii. Argumentacja, którą stosuje, często opiera się na twierdzeniu: **Religia i nauka wykluczają się wzajemnie (teraz), ponieważ było tak zawsze (od początku)**<sup>47</sup>.

Na czym polega siła perswazji takich twierdzeń? Związana jest z myślowym utożsamieniem genezy zjawiska z nim samym. W potocznym (i powszechnym) pojmowaniu świata w kulturze europejskiej zjawiska wcześniejsze odpowiadają za zjawiska późniejsze, rodzice za dziecko, przyczyna za skutek. Myślenie magiczne nakłada się tu na myślenie historyczne. Początek staje się przyczyną, a przyczyna przeznaczeniem. Od stwierdzenia chroniczności danego stanu rzeczy przechodzi się do stwierdzenia o jego nieuchronności. Dlatego, jeżeli odbiorca tego rodzaju argumentacji uzna fakt, że „od początku” nauka znajdowała się w stanie konfliktu z religią, prędzej czy później uzna, że ten stan „wynika” z samego immanentnego charakteru religii i nauki. Uzna, że konflikt nie jest związany z historycznymi okolicznościami, w których funkcjonowały nauka i religia, lecz z ahistoryczną (niezmienną w czasie) „istotą” tych zjawisk. Ingersoll w swej narracji minimalizuje, czy wręcz redukuje różnice między różnymi religiami<sup>48</sup>. Religie politeistyczne, uniwersalistyczne, objawione, instytucjonalne są dla niego jedynie lokalnym przejawem tego samego zjawiska; z przekonaniem bliskim objawieniu przekonuje nas, że takie różnorodne zjawiska jak buddyzm, szamanizm, katolicyzm, wierzenia ludów Środkowej Azji i Oceanii są **tym samym**. Cóż zatem może być podstawą tej jednolitości, a mianowicie przekonaniu o wspólnym rdzeniu wszystkich wierzeń i praktyk religijnych? Nazwijmy ten rdzeń nieredukowalną i niezmienną **istotą religii**.

Aby przekonywać w ten sposób, należy osadzić swoje argumenty w materii historycznej – historia nie jest więc w tym kontekście martwą dziedziczą wiedzy zgarniającą jedynie kurz z pustych czerepów minionych wydarzeń. Jest pożądaną sojuszniczką w bieżących debatach politycznych i społecznych oraz groźnym w nich przeciwnikiem. Historyk zaś staje się sędzią kompetentnym nie tylko w odniesieniu do przeszłości, lecz przede wszystkim teraźniejszości i także przyszłości. W tym kontekście historia i historyk funkcjonowali w wieku XIX i początku wieku XX. Jednak wspomniane prace, choć powstały w „złotym wieku historii”, przeżyły ten wiek, są nadal wznawiane i cytowane. Dysponują zatem czymś, co nie traci na wartości pomimo rozwoju nauk historycznych.

Ostatnim aspektem, na który chciałbym zwrócić uwagę, jest aspekt czysto literacki tych prac. Nie da się ukryć, że są przykładami świetnie i porywająco napisanej literatury faktu. Autorom nie zabrakło ani literackiego kunsztu, ani emocjonalnego zaangażowania, by stworzyć dzieła, które nawet po upływie przeszło stu lat czyta się z prawdziwą przyjemnością. Ich szczególnie mocną stroną jest rozbudowana dramaturgia. Czytelnik czuje, że jest świadkiem wielkiego historycznego spektaklu. Spektaklu, którym jest bitwa; tytaniczne zmagania potężnych przeciwników. Naukowiec zamknięty w swoim laboratorium zdaje się być wojownikiem prawdy i światła. Ta sugestia jest bardzo wyrazista, jeżeli nawet odrzucimy wiele faktograficznych twierdzeń obu autorów (na przykład historycy Kościoła argumentują, że Kościół Katolicki, wbrew temu co napisał White, nigdy nie promował wizji świata, w której Ziemia jest płaska<sup>49</sup>), trudno jest odrzucić ich zasadniczą tezę, że nauka i religia skazane są na niezgodę.

David C. Lindberg and Ronald L. Numbers w swoim artykule *Beyond War and Peace: A Reappraisal of the Encounter between Christianity and Science*<sup>50</sup> ubolewają nad ogromnym, jak przyznają, wpływem pracy White'a na sposób myślenia współczesnych historyków nauki. Autorzy ci zwracają uwagę na metaforyczny aspekt książki *History of the Warfare ...* Ich zdaniem White zaproponował niezwykle obrazową metaforę opisu relacji nauki do otaczającego ją świata: metaforę militarną. Zaproponował ją w grudniu 1869 r., wygłaszając wykład pod znanym tytułem: *The Battle-Fields of Science* a rozbudował w swoich syntezach historycznych.

Cechą wspólną historiografii i literatury jest to, że są one w stanie stworzyć „metaforę żywą”<sup>51</sup> narzucającą zgodne z jej przesłaniem rozumienie świata. Metafora nie jest bowiem jedynie środkiem stylistycznym. Na gruncie współczesnego językoznawstwa, filozofii historii i filozofii języka wielokrotnie już stwierdzano, że metafora tworzy świat, w tym sensie, że tworzy sposób jego pojmowania, a nie tylko go opisuje<sup>52</sup>. Pojęcia rewolucji, postępu, genezy nie opisują po prostu jakiś wydarzeń historycznych, tworzą je – gdyż nadają sens temu, co bezsensowne i nadają kształt temu, co bezkształtne<sup>53</sup>. Nie można jednak rozpaływać metafor historiograficznych w oderwaniu od dzieł, które je wprowadzają.

Prace Drapera i White'a to potężne, rozbudowane syntezy historyczne, napisane przez autorów o ugruntowanej sławie i autorytecie. Nie na darmo jeden z nich występuje z pozycji uznanego już naukowca a drugi błyskotliwego dyplomaty oraz szanowanego współżalyciela i rektora Cornell University (pierwszego amerykańskiego Uniwersytetu o zdecydowanie bezwyznaniowej polityce edukacyjnej i badawczej). Ich prace wpisują się w wielką współczesną im dyskusję o relacji między nauką a religią. Dyskusję, którą wywołał fakt, iż coraz więcej osób postrzegało spójny do tej pory świat jako zróżnicowany na nieudowodnialną empirycznie ani racjonalnie wiarę oraz weryfikowalną wiedzę. Tej rozbieżności nie stworzyła ani historiografia, ani dwaj omawiani autorzy, lecz związana jest z wielowiekową tradycją refleksji nad naturą świata i mechanizmami jej poznawania. Jednak historiografia pozwoliła uzasadnić dualistyczny, podzielony obraz świata i wkomponować go w świadomość całych społeczeństw.

### Przypisy

<sup>1</sup> C i n c o t t a Howard [red.]: *An Outline of American History*. The United States Information Agency, May 1994, 4/13.

<sup>2</sup> Aileen F y f e, John v a n W y h e: *Victorian Science & Religion. The Victorian Web*. Brown University, National University of Singapore, 2002–2002, <http://65.107.211.206/science/science&religion.html>.

<sup>3</sup> *Teologia Naturalna*.

<sup>4</sup> F i e s e r James [red.]: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2000, <http://www.utm.edu/research/iep>.

<sup>5</sup> *Zasady geologii. Próba wyjaśnienia wcześniejszych zmian powierzchni Ziemi przez odwołani się do czynników nadal obecnych*.

<sup>6</sup> Charles Robert D a r w i n: *Origin of Species*. The Harvard Classics. 1909–14. Polskie wydanie: Karol D a r w i n: *O pochodzeniu gatunków drogą doboru naturalnego*. Tłum. Szymon Dickstein, Józef Nusbaum, Warszawa 1955 PWRiL.

<sup>7</sup> O niedoskonałości przekazu geologicznego

<sup>8</sup> Jerry B e r g m a n: *Censorship of Information on Origins*, artykuł z witryny: The Revolution Against Evolution ([http://www.rae.org/essay\\_subject2.html](http://www.rae.org/essay_subject2.html)).

<sup>9</sup> Oparty na odczycie dla Revolution Against Evolution, (<http://www.rae.org/noscience.html>).

<sup>10</sup> <http://www.rae.org/develsci.html>.

<sup>11</sup> <http://www.rae.org/jaki.html>.

<sup>12</sup> Na temat związku między religią judeochrześcijańską a koncepcja czasu linearnego wypowiedział się również bardzo często Mircea Eliade. Por.: Wiktor W e r n e r: *Religia w czasie, czy poza nim. Jeden z metodologicznych problemów historii religii*. „Historyka” 1999 t. XXIX s. 69–78.

<sup>13</sup> <http://www.rae.org/influsci.html>.

<sup>14</sup> Por. Phillip E i c h m a n , Michael F a r a d a y : *Man of God-Man of Science*. „Perspectives on Science and Christian Faith”, 40, June 1988, s.91–97, por. także artykuły umieszczone na stronie fundacji: *Science and Christianity*, [www.dimery.com](http://www.dimery.com).

<sup>15</sup> Korzystam z tekstu ósmego wydania: *History Of The Conflict Between Religion And Science* by John William Draper, M. D., Ll. D. Professor In The University Of New York, New York D. Appleton And Company 1897, zdigitalizowanego przez: *Electronic Text Center at the University of Virginia Library*, wersja elektroniczna z oryginalną paginacją, <http://www.lib.virginia.edu/indexes/authent.html>.

<sup>16</sup> Korzystam z tekstu wydania z 1896 r., New York D. Appleton And Company. Tekst zdigitalizowany w zgodzie ze standardem Fundacji Gutenberg, zaczerpnięty z witryny: <http://www.santafe.edu/~shalizi/White>

<sup>17</sup> Korzystam z tekstów wydania z 1898 r., Cornell University, Ithaca, N. Y. Tekst zdigitalizowany w zgodzie ze standardem Fundacji Gutenberg (<http://promo.net/pg>), zaczerpnięty z witryny *The Alex Catalogue of Electronic Texts*. <http://www.infomotions.com/alex>, paginacja według wydania elektronicznego (format pdf.): Blackmask Online. 2002, <http://www.blackmask.com>.

<sup>18</sup> Dwa potężne portale propagujące tę opcję ideologiczną to: <http://www.infidels.org/html> i <http://www.positiveatheism.org/html>, Draper i White są tam wielokrotnie cytowani, ponadto znajdują się tam ich sztandarowe prace udostępnione do korzystania.

<sup>19</sup> Por artykuł: Aileen F y f e , John v a n W y h e : *Victorian Science & Religion*. The Victorian Web 2002, (<http://65.107.211.206/science/science&religion.html>)

<sup>20</sup> Narody, jak jednostki, rodzą się, przechodzą przez etap wzrostu i umierają. John William D r a p e r : *History Of The Intellectual Development Of Europe*.. Harper Brothers, Publishers,. 1864, s. 616.

<sup>21</sup> „Nauka więc łączy się z historią w głoszeniu, że wielkim przeznaczeniem natury jest duchowy rozwój”, tamże, s. 616.

<sup>22</sup> Tamże, s. 15.

<sup>23</sup> D r a p e r : *History of the Conflict Between Religion and Science*, Cit. New York D. Appleton And Company 1897 s.3: *Greek philosophical criticism had lent its aid to Greek philosophical discovery in this destruction of the national faith. It sustained by many arguments the wide-spreading unbelief.*

<sup>24</sup> W h i t e : *A History Of The Warfare ...*, Blackmask Online. 2002, s.4.

<sup>25</sup> D r a p e r : *History of the Conflict*,s. 10–12.

<sup>26</sup> Tamże, s. 45–46.

<sup>27</sup> Dobrym przykładem takiej partykularnej historiografii protestanckiej jest: Nathan B a n g s : *A History of The Methodist Episcopal Church*, New York, T. Mason and G. Lane, 1839.

<sup>28</sup> Takim genetycznie głębokim ujęciem charakteryzuje się: Henry V e d d e r : *A Short History of the Baptists*, edycja elektroniczna, The ReformedReader 1999–2002.

<sup>29</sup> Korzystam z edycji elektronicznej przygotowanej przez *The Electronic Bible Society*, Dallas, TX, 1998 na podstawie wydania: New York, Charles Scribner’s Sons, 1910.

<sup>30</sup> M a x W e b e r : *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus in Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie*, Töbingen 1929.

<sup>31</sup> Ernst Tröltch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Munich 1911, tłumaczenie angielskie: *Protestantism and Progress*. London 1930.

<sup>32</sup> Jerzy Topolski: *Świat bez historii*, Poznań 1997.

<sup>33</sup> *A History Of The Warfare Of Science With Theology In Christendom*. The Reformed Reader 1999–2002, s. 4.

<sup>34</sup> White: *A History Of The Warfare...*, s. 97–100

<sup>35</sup> Jozue 10,13.

<sup>36</sup> White: *A History Of The Warfare...*, s.124.

<sup>37</sup> Tamże, s.130.

<sup>38</sup> White: *A History Of The Warfare...*, s.198.

<sup>39</sup> Skądinąd jeden z oskarżycieli w procesie o czary w Salem.

<sup>40</sup> White: *A History Of The Warfare...*, s. 255.

<sup>41</sup> White: *A History Of The Warfare...*, s. 293.

<sup>42</sup> Tamże, s. 293–294.

<sup>43</sup> Robert G. Ingersoll: *What Infidels Have Done*, [http://www.infidels.org/library/historical/what\\_infidels\\_have\\_done.html](http://www.infidels.org/library/historical/what_infidels_have_done.html): John W. Draper przez swoją pracę „*Intelektualny rozwój Europy uczynił więcej dla społeczeństwa amerykańskiego i całego cywilizowanego świata niż wszyscy księża razem wzięci*”.

<sup>44</sup> Newton Baker: Robert G. Ingersoll: *An Intimate View*. New York 1919, digitalizacja przez: Jeffery Jay Lowder, [http://www.infidels.org/library/historical/intimate\\_view.html](http://www.infidels.org/library/historical/intimate_view.html).

<sup>45</sup> Joseph Lewis: *Ingersoll The Magnificent*. The Freethought Press Association. New York 1957, digitalizacja: Cliff Walker, <http://www.positiveatheism.org/lewing00.htm>.

<sup>46</sup> Ingersoll: *What is religion. Dresden Memorial Edition* [dalej : DME], vol. IV, s. 477: „*Religion has always been the enemy of science, of investigation and thought. Religion has never made man free. It has never made man moral, temperate, industrious and honest*”.

<sup>47</sup> Ingersoll: *Superstition* DME IV, s. 295: „*Science always has been, is, and always will be modest, thoughtful, truthful. It has but one object: The ascertainment of truth. It has no prejudice, no hatred. It is in the realm of the intellect and cannot be swayed or changed by passion.[...]*”. *Myth and Miracle*, DME II, s. 429: „*Superstition is, always has been, and forever will be, the enemy of liberty*”.

<sup>48</sup> Ingersoll: *Myth and Miracle*, DME, II, s. 429–491.

<sup>49</sup> „*Creation Ex Nihilo*”, Vol. 14, 4 /Sept.–Nov. 1992.

<sup>50</sup> „*Perspectives on Science and Christian Faith*”, 9/1987, s.140–149.

<sup>51</sup> określenie Ricoeura.

<sup>52</sup> Wymienić tu należy prace Paula Ricoeura, Maxa Blacka, Georga Lakoffa, Marka Johnsona a w Polsce Jerzego Topolskiego, Jerzego Kmity i Wojciecha Wrzoska.

<sup>53</sup> Por. Wojciech Wrzosek: *Historia, kultura, metafora*. Wrocław 1995 s. 22–26 i 38–49.

Recenzent: Paweł Komorowski

*Wiktor Werner*

JOHN WILLIAM DRAPER AND ANDREW DICKSON WHITE  
ON THE WAR BETWEEN SCIENCE AND RELIGION.  
THE ROLE OF HISTORIOGRAPHIC METAPHOR

The paper looks at one aspect of the development of relationship between science and religion in the United States and Great Britain in the nineteenth century. Until the middle of that century the relationship between science and religion had been perceived by both scientists and theologians as very good. This is testified to by numerous writings devoted to the complementarity and concurrence of the message conveyed, on the one hand, through God's Word, i.e. the Holy Bible, and, on the other, through His Works, i.e. Nature. In the second half of the nineteenth century that coherent world view was split into "the world of religion" and "the world of science", governed by different and contradictory laws. The paper deals with the role of historical writing in the emergence and the grounding of the metaphor of "war" between science and religion in the public mind. The special focus of the paper is on the studies in the history of science by John W. Draper and Andrew D. White, which have been selected due to their popularity in Great Britain and the United States at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. The works of those two authors present science and religion as antagonistic from the very beginning of their existence. In the minds of the majority of the readers of those works, the origin of the relationship between science and religion was identified with its essence. While presenting the conflict between science and religion, the two authors claimed that the conflict had been present since the beginning of the coexistence of science and religion. In this way the metaphor of "warfare" used by Draper and White contributed to the belief that science and religion are phenomena that stand in a relation of essential antagonism.

