

Poniatowski, Zygmunt

Problematyka zgodności nauki i religii w polskim piśmiennictwie katolickim (1864-1905)

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 4/2, 247-270

1959

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.



Zygmunt Poniatowski

PROBLEMATYKA ZGODNOŚCI NAUKI I RELIGII W POLSKIM PIŚMIENICTWIE KATOLICKIM (1864–1095)

Literatura dotycząca stosunku nauki i religii jest nader bogata i ma za sobą długą historię. Jest to zupełnie zrozumiałe: analiza relacji obu dziedzin — w szczególności w specyficznych warunkach historyczno-kulturalnych Polski — posiada duże znaczenie zarówno dla lepszego rozumienia procesu społecznego jak i dla rozstrzygnięcia wielu sporów ideologicznych. Jednakże dotychczasowy stan badań nad stosunkiem religii i nauki nie może budzić uczuć zadowolenia. Abstrahując bowiem od katolickiej historiografii tej relacji — której apologetyczny charakter nie nasuwa wątpliwości — dostrzegamy, iż również i badania przeprowadzane z pozycji naukowych wykazują szereg niedostatków. Główną ich przyczyną jest zapewne przestarzałe, symplifikujące ujęcie relacji „religia — nauka“.

Dominującą cechą owego XIX-wiecznego ujmowania stosunku religii i nauki był specyficzny, upraszczający historyzm. Prace tego okresu usiłowały dać obraz tej relacji w procesie dziejowym — ale nie tyle w celu uchwycenia prawidłowości historycznych rozwoju obu „instytucji“ społecznych — lecz dla nakreślenia perspektyw dalszej egzystencji religii i nauki. Ten historyzm — który można by nazwać „emocjonalnym“ — był wyraźnie związany z przenikającym do nauk społecznych optymizmem ewolucjonistycznym. Posiadał on także swoje strony pozytywne, dynamizował bowiem wizję stosunku religii i nauki wyrывая ją z dotychczasowego, statycznie-teologicznego ujęcia. Spełniał on również istotne funkcje apologetyczne wobec postępu nauki — coraz szybszego od połowy ub. wieku — albowiem lokalizacja funkcji nauki w procesie społecznym i obrazowanie perspektyw jej rozwoju miało na celu zarówno apoteozę jej użyteczności społecznej, jak i podniesienie (stale zresztą wzrastającego) autorytetu społecznego nauki. Niemniej istotne były jednak i negatywne strony takiego ujęcia

religii i nauki. Stojąca za nim określona wizja procesu dziejowego, oparta na monolinearnym i scjentyistycznym jego pojmowaniu ograniczała swym płasko-ewolucjonistycznym automatyzmem koncepcji historii możliwość właściwego spojrzenia na stosunek religii i nauki. Słabość zeszlowiecznej historiografii tego stosunku ujawniała się w szczególności w momencie przejścia od retrospekcji do spojrzenia perspektywnego: o ile bowiem — gdy zwracała się ku przeszłości — wychwytywała ona częstokroć trafnie pewne prawidłowości relacji „religia-nauka“, o tyle — gdy zwracała się ku przyszłości — zamazywała jej obraz w utopijnych, symplifikujących wizjach.

Dopiero w wieku XX obserwujemy przechodzenie do historyczno-konkretnego ujmowania stosunku religii i nauki, umożliwiające nakreślenie prawidłowości rozwoju tego stosunku. Na konieczność takiego traktowania (zapewne nie bez wpływu pozostały tutaj postulaty marksistowskiej metodologii) wpłynęły głównie pewne nowe momenty zachodzące w aktualnych stosunkach pomiędzy religią a nauką. Dostrzeżono bowiem, iż traktowanie religii jako czegoś niezmiennego, jako zakrzepłego „reliktu“ minionych, prymitywnych epok nie pozwala na dostrzeżenie ewolucji religii, jej zdolności adaptacyjnych. Ujmowanie relacji „religia — nauka“ li tylko od strony potężnienia nauki i dezintegracji religijnej wizji świata nie mogło prowadzić do ujrzenia np. ewolucji „koegzystencji“ religii i nauki w umysłach warstw wykształconych. Wreszcie — monolitarne traktowanie rozwoju nauki zapoznawało tak znamienne procesy związane z jej rozwojem, jak np. mitologizacja nauki¹, fluktuacje społecznej funkcji i autorytetu nauki itp. Do odejścia od taniego optymizmu scjentyistycznego i emocjonalnego historyzmu XIX wieku przyczyniły się także rozwijające się konkretne badania nad historią nauki oraz socjologia nauki. Zaczęto dostrzegać więc, iż stosunek między religią a nauką można — i należy — ujmować w wielu płaszczyznach; zaczęto zwracać również uwagę na „otoczkę“ ideologiczną zasadniczego sporu metodologicznego, toczonego się pomiędzy teoretykami kościelnymi, głoszącymi zgodność religii i nauki, a badaczami, ujawniającymi konflikt między tymi oboma dziedzinami.

W dotychczasowych pracach nie zwrócono dostatecznej uwagi na tę właśnie płaszczyznę badań stosunku religii i nauki. Brak jest w szczególności systematycznych analiz poszczególnych stron stosun-

¹ Występująca np. w scjentyzmie. Por. J. Fiddle — *Scientisme et Science*, Paris 1936.

ku Kościoła do nauki — takich jak katolicka koncepcja nauki, techniki deprecjacji i adaptacji nauki oraz sposoby „dowodzenia“ zgodności religii i nauki. W artykule niniejszym chcę nakreślić obraz wysiłku teoretycznego ideologów Kościoła, zmierzającego do negacji konfliktu między religią a nauką, usiłując owe „dowody“ usystematyzować i zanalizować. Jeśli chodzi o wybór okresu — to nie ulega kwestii, iż właśnie od czasów pontyfikatu Leona XIII należy datować wykrystalizowanie się współczesnego stosunku Kościoła do nauki, przejście od jawnie negatywnej wobec nauki postawy dotychczasowych sterników nawy Piotrowej do bardziej zamaskowanych form jej zwalczania.

1. Dowód z „prawdomówności Boga“

Analizując typy „dowodów“ na zgodność religii i nauki w polskim piśmiennictwie katolickim zauważymy, iż koncentrują się one wokół niewielkiej ilości twierdzeń, przy czym nie wszystkie te twierdzenia są jednakowo traktowane. Jedno z nich można by określić mianem „dowodu z prawdomówności Boga“. Wiadomo, iż według teologii katolickiej jednym z atrybutów Boga jest jego prawdomówność — co więcej — Bóg *jest* Prawdą. Oznacza to m. in., że nie może on kłamać, a więc być wewnętrznie sprzeczny. Wszystkie przeto jego „wypowiedzi“ (*sensu lato* — a więc i „dzieła“, w których przecież jest zawarte *intelligibile* — odbłysek „myśli bożej“) nie mogą przeto być sprzeczne z sobą. Ponieważ zaś Bóg jest zarówno stwórcą przyrody, jak i dawcą objawienia, przeto twierdzenia o przyrodzie, formułowane przez naukę nie mogą być sprzeczne z tezami religii. Zaobserwujemy ten typ argumentacji w poniższych wywodach:

„Skoro Biblia i natura są środkami objawienia — pisze ks. Nowodworski, jeden z czołowych publicystów „Przeglądu Katolickiego“ — skoro przez obie Bóg do człowieka przemawia... to oczywiście pomiędzy tym, co uczy Biblia i tym, czego naucza natura, sprzeczności żadnej być nie może“².

Podobnie twierdzi recenzent — krytyk głośnej w owym okresie pracy J. W. Drapera *A history of the conflict between religion and science* (New York 1875) a przetłumaczonej podówczas na język polski przez J. Karłowicza (*Dzieje stosunku wiary do rozumu*, War-

² „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1867, nr 27, s. 419.

szawa 1882), przytaczając m. in. argument znanego ówczesnego teologa hiszpańskiego Orti y Lara³, iż religia i wiedza, jako wypływające z jednego źródła — Boga, nie mogą być sprzeczne⁴. A. ks. Szlagowski w cyklu konferencji pt. *O rzekomej niezgodzie między nauką i wiarą*, stwierdza:

„Dwie drogi prowadzą do mądrości, po jednej wiedzy nas światło rozumu... drugą wskazuje nam wiara święta... Obiedwie ścieżki wiary i nauki wiodą do jednego Boga, który stworzył niebo i wszechświat cały, nadał zarówno człowiekowi przykazania, jak naturze prawa“⁵.

Powyższy typ argumentacji można by więc zreasumować w ten sposób, że ponieważ Bóg jest zarówno twórcą przyrody, jak i dawcą objawienia, przeto twierdzenia o przyrodzie, sformułowane przez naukę nie mogą być sprzeczne z tezami wiary. Wyraźnie mówi o tym decydujące tutaj orzeczenie Soboru Watykańskiego:

„Chociaż wiara przewyższa rozum, jednak między wiarą a rozumem nie może zachodzić prawdziwa niezgoda. Ten sam bowiem Bóg, który objawia tajemnice i wlewa światło wiary, włożył w ducha ludzkiego światło rozumu. Bóg zaś nie może sobie przeczyć, ani prawda sprzeciwiać się prawdzie“.

Jest jednakże rzeczą ciekawą, iż tego rodzaju rozważania, mimo całej swej logicznej poprawności z punktu widzenia systemu katolickiego, nie są zbyt częste w publicystyce kościelnej w porównaniu z innymi typami „dowodów“, co oczywiście nie oznacza, iżby nie wykraczały one poza okres sprawozdawczy i nie funkcjonowały aż do dziś⁶. Przyczyn tego stanu rzeczy należałoby się doszuki-

³ W związku z przełożeniem na język hiszpański książki Drapera ogłosiła madrycka „Real Academia de ciencias morales y politicas“ w 1878 r. konkurs na „refutację“ dzieła. Nagrodę zdobył redaktor „La ciencia cristiana“, adwokat i prof. uniwersytetu J. M. Orti y Lera za pracę pt. *La ciencia y la divina revelación o demostración de que entre las ciencias y los dogmas de la religion no pueden existir conflictos* (Madryt 1881), a z której — przełożonej z kolei na inne języki — korzystali często apologetycy katoliccy, podobnie jak z francuskiej „refutacji“ Drapera — pracy ks. F. Moigno — *Les Splendeurs de la foi* (Paryż 1878).

⁴ „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1882, nr 29, s. 449.

⁵ Zob.: *O rzekomej niezgodzie między nauką i wiarą*. Siedem konferencji wygłoszonych w kościele PP Wizytek w Warszawie przez ks. Antoniego Szlagowskiego (odbitka z „*Momiletyki*“), Włocławek 1900, s. 3.

⁶ Por. np. „*Osservatore Romano*“, nr 282 z 4.XII.1955, gdzie w artykule R. Masi *Fisica moderna ed Eucaristia* czytamy: „*Siccome tutte le scienze hanno un'unica fonte primordiale, la Sapienza infinita di Dio, non solo risulta impossibile una opposizione tra le verità nei diversi campi delle nostre conoscenze, ma al contrario deve esistere tra di esse.. una sostanziale convenienza ed uno scambievolo aiuto: tra le scienze umane... la teologia, la rivelazione*“ (s. 3).

wać m. in. zarówno w należeniu tego twierdzenia do kategorii tzw. „milczących założeń“, tzn. pewników, tez oczywistych, będących konsekwencją naczelných twierdzeń systemu, jako też — w pierwszym rzędzie — w wątpliwości siły dowodowej tego argumentu, nie usuwającego przecież samo przez się istniejącego pomimo to konfliktu pomiędzy nauką a religią. Nieczęstość tego typu argumentacji można by również odnieść do trudności interpretacyjnych, czyhających przy głębszej analizie owego dowodu, trudności choćby np. rzędu sugerowania równoprawności nauki i objawienia, będących — oboje „mową Boga“, na co Kościół — głoszący niższość nauki wobec wiary — przystać oczywiście nie może.

2. Dowód „eklezjologiczny“ — „z opiekuństwa Kościoła“

Nic tedy dziwnego, że nierównie częściej spotykamy inny typ dowodów na zgodność religii i nauki — „ze stosunku Kościoła do nauki“, który w skróceniu nazwiemy sobie „eklezjologicznym“. Jest on najczęstszy, najbardziej popularny i wykazuje — w miarę zbliżania się do dzisiejszych czasów — tendencję do intensyfikacji, uprecyzyjnienia i wzbogacenia swoich form przejawiania się.

Trzonem tego dowodu są dwa twierdzenia:

- a) Kościół był zawsze opiekunem nauki,
- b) istnieją uczeni — wierzący, a nawet uczeni — duchowni.

Gdyby więc istniała niezgodność pomiędzy religią a nauką, to Kościół musiałby zwalczać naukę, a wierzący (w szczególności duchowni) nie mogliby być naukowcami (lub na odwrót).

Wywody tego rodzaju spotykamy w całym interesującym nas okresie: i tak np. już w pierwszym nrze „Przeglądu Katolickiego“ widzimy mowę arcybiskupa warszawskiego Felińskiego z okazji otwarcia Szkoły Głównej (2.XII.1862), w której to mowie konstatuje, iż nie ma konfliktu pomiędzy wiarą a nauką, przeciwnie: „Kościół był zawsze opiekunem nauki i z grona jego wyszło wielu uczonych“⁷. Ten sam sposób argumentacji spotykamy również i przy końcu naszego okresu⁸. Warto tu podkreślić, że wywody, poświęcone argumentowi „eklezjologicznemu“ pojawiają się głównie w związku z koniecznością ustosunkowania się do głośniejszych publikacji lub wypowiedzi, kwestionujących idylliczność „harmo-

⁷ Zob. „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1863, nr 1, s. 6—10.

⁸ Por. np. artykuł ks. J. Gajkowskiego: *Stanowisko Kościoła wobec przyrody i nauk doświadczalnych*, „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1900, nr 48, s. 758—760 oraz nry nast.

nii“ między religią a nauką (typu np. pracy Drapera). Na te ataki publicyści katolicy wypracowują schemat odpowiedzi, który utrzymał się aż do dzisiejszych czasów. Schemat ten układa się następująco: „...nieprawdą jest, że Kościół był kiedykolwiek przeciwnikiem nauki, gdyż wielu uczonych było wierzących“ (i tu następuje lista owych uczonych)⁹.

Jaka jest intencja lansowania tego „dowodu z uczonych“? Jest nią zapewne wyrobienie przekonania, że skoro ludzie o takiej wiedzy są wierzący, to widocznie religia nie może być sprzeczna z nauką oraz tym bardziej winien wierzyć człowiek, nie stojący na takim jak oni poziomie intelektualnym. Jednakże ten typ dowodów nasuwa szereg zastrzeżeń, z których można wymienić najważniejsze:

a) istnienie uczonych wierzących może dowodzić nie tyle zgodności religii i nauki, ile sprzeczności wewnątrz umysłu i postawy uczonego. Błędny jest bowiem mniemanie, jakoby uczonego kierował się wyłącznie poglądami naukowymi, a więc jakoby światopogląd jego był identyczny ze światopoglądem naukowym. Żaden bowiem konkretny światopogląd osobniczy nie jest zbudowany zwarcie i systematycznie i — jak słusznie podkreśla ks. prof. P. Chojnacki — „zamiast jednej grupy sądów scalonej w jeden światopogląd, występuje często kilka zespołów sądów współzujących jeden obok drugiego“¹⁰. Fakt, iż żaden światopogląd nie jest idealnie zintegrowany, posiada duże znaczenie dla zrozumienia „koegzystencji“ nauki i religii w umyśle uczonego: fikcją byłoby bowiem sądzić, iż uczonego jest zdolny do likwidacji — a nawet często do dostrzeżenia — sprzeczności między religią a nauką w swoim umyśle. Ks. Chojnacki pisze dalej, że między światopoglądami zdarza się „kompromis nieraz dziwny, logicznie niewytłumaczalny. Dziwimy się też niekiedy, jak niektóre osoby potrafią w swoim umyśle godzić rzeczy wykluczające się nawzajem“¹¹.

Uczonego przeto może być zarazem wierzącym, gdyż:

- 1) nie istnieją niesprzeczne wewnętrznie, absolutnie zintegrowane psychiki,
- 2) uczonego nie przemyśla konsekwencji światopoglądowych swojej postawy naukowej (choćby dla braku czasu),
- 3) uczonego nie żyje w próżni społecznej, lecz ulega ciśnieniu oto-

⁹ Por. np. „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1871, nr 38, s. 601 lub 1900, nr 52, s. 821—822.

¹⁰ Ks. dr P. Chojnacki — *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955 r., s. 154.

¹¹ Tamże, s. 157.

czenia i tradycji (często bezwiednie), a poglądy otoczenia infiltrują ze wszystkich stron (szkoła, prasa, itp.) w jego umysłowość.

Oczywiście uwagi powyższe stosują się *a fortiori* do nienaukowca: do przeciętnego inteligenta i „człowieka potocznego“, z tym, że dużą rolę może odgrywać tu dalszy moment: oportunizm życiowy.

b) Religia może być niesprzeczną subiektywnie z nauką nie tylko w przypadku — zazwyczaj występującej — izolacji zespołu twierdzeń naukowych od religijnych w umyśle poszczególnego człowieka, ale i wtedy, gdy będzie się uznawało pewien typ koncepcji nauki — i to niezależnie od tego, czy koncepcja taka zostanie bezkrytycznie, nieświadomie przejęta, czy też będzie świadomie spreparowana. Gdy np. zawęzi się kompetencję i istotę nauki do badania zjawiskowej strony rzeczy oraz ujmie się naukę formalnologicznie (wyłącznie jako pewien zbiór twierdzeń), a nie historycznie, rozwojowo, to tak pojętą naukę można dość łatwo „uzgodnić“ z religią, oddając tej ostatniej badanie sfery „istot rzeczy“, „ostatecznych przyczyn“ itp. oraz funkcję scalania wiedzy w obraz świata, światopogląd¹².

c) u podłoża tego rodzaju argumentacji ukrywa się milczące założenie, które można by wyrazić następująco: „wyznawanie wiary przez uczonego nadaje religii większy autorytet społeczny oraz zwiększa prawdziwość jej twierdzeń“.

Innymi słowy, ponieważ uczonej jest autorytetem w danej dziedzinie, przeto jego wypowiedzi i w innych dziedzinach (np. w zagadnieniach religii) są również autorytatywne. Autorytet jego niejako „promieniuje“ z zakresu jego kompetencji na inne dziedziny. Jest to oczywiście niesłuszne, gdyż uczonej (np. jakiś znany fizyk) poza swoją dziedziną jest laikiem takim, jak i inni „przeciętni“ ludzie, jest więc również „zwykłym człowiekiem“ w kwestiach religijnych¹³. Mamy tu jednak do czynienia z ciekawym mechanizmem psychologicznym — podobnym do znanego z każdego podręcznika psychologii zjawiska „irradiacji“, („przerzutu“) uczuć — który nazywamy „uogólnianiem“ („generalizacją“) autorytetu. Polega on na tym, że ludzie chętnie słuchają wypowiedziuczonych na tematy, w których nie są oni już kompetentni (np. znany fizyk mówi o polityce, małżeństwie itp.), alienując

¹² Zob. ciekawe rozważania o typach uzgadniania religii z nauką u M. Cornforth'a — *Nauka przeciw idealizmowi*, Warszawa 1949, s. 30—36 oraz u H. K. Wellsa — *Pragmatyzm — filozofia imperializmu*, Warszawa 1956, s. 124—134, 162—167, 192—198, 224—239.

¹³ Kościół zresztą często podkreśla ten fakt — ale tylko w odniesieniu do uczonych — niewierzących.

w ten sposób własną tendencję do „wszystkowiedzy“¹⁴. Tę ekspansywność autorytetu, jego tendencję do rozprzestrzeniania się na inne dziedziny wykorzystuje właśnie Kościół dla podniesienia prestiżu religii w oczach „przeciętnego człowieka“, patrzącego dziś na uczonego podobnie, jak ludzie pierwotni na czarownika¹⁵.

Jeśli chodzi teraz o pierwszy subwariant „dowodu eklezjologicznego“ — „z opiekuńczej postawy Kościoła wobec nauki“, to jest oczywiście nieprawdą, jakoby Kościół był *zawsze* opiekunem nauki. Toteż rozważania teoretyków katolickich będą usiłowały rozwiązać problem różnymi określonymi drogami. W szczególności będą oni kwestionować fakty prześladowania „opornych“ uczonych przez Kościół oraz „interpretować“ przyczyny niechętnego stosunku Kościoła do nich. Innymi słowy — będą oni fałszować historię. Najprostszą metodą była oczywiście zwykła negacja faktów¹⁶, z innych zaś najpopularniejszą było przedstawianie „buntowników“ jako ludzi niemoralnych, do których Kościół musiał się ustosunkować negatywnie, a więc odwracanie uwagi od właściwych przyczyn kontrowersji¹⁷. Z prób tego typu odnotujmy takie np. „preparowanie“ Galileusza, jakie obserwujemy w cyklu ks. L. G. Segura pt. *Wiara i nauka*, gdzie czytamy:

„Pamiętne potępienie Galileusza... odnosiło się więcej do formy niż do zasady; że, ponieważ Galileusz hałaburda chciał być teologiem i zarazem astronomem, przeto trybunał Inkwizycji z obowiązku strzeżenia wiary musiał mu zabronić dogmatyzowania“¹⁸.

Chodziło więc tylko o cechy charakteru Galileusza i jego braki w wykształceniu teologicznym.

Nierównie jednak ciekawszym aspektem falsyfikacji dziejów nauki przez teoretyków katolickich są usiłowania, zmierzające do „teoretycznego“ uzasadnienia tezy o „opiekuńczej“ postawie Kościoła wobec nauki, a nie tylko próby historycznego „udokumentowania“ omawianego dotychczas „dowodu eklezjologicznego“ faktami. Wiążą się one

¹⁴ Zob. wtej sprawie K. Young — *A. Handbook of Social Psychology*, wyd. 3, Londyn 1948, s. 247—248.

¹⁵ Bliżej o tym ciekawym procesie współczesnej „magizacji“ nauki zob. B. Evans — *The Natural History of Nonsense*, Londyn 1953, s. 194.

¹⁶ Zob. np. „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1869, nr 44, s. 694—697, art. W. Z. *Sprawa Galileusza*; cykl artykułów pt. *Papieże i anatomia* (tamże 1887, nr 12, 14) oraz cykl Z. Starzewskiego — *Nieomyślność Kościoła i rzekoma porażka jego w walce przeciwko układowi Kopernika* (tamże, 1891, nr 13 i nast.).

¹⁷ Por. np. cykl o G. Bruno, przedstawiający go jako awanturnika i zbijający fakt jego spalenia („Przegląd Katolicki“, Warszawa 1887, nr 30 i nast.).

¹⁸ „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1871, nr 34, s. 534. Ukazał się również jako książka pt. *Wiara wobec nauki* (Kraków 1873).

z wypaczeniem ogólnych dziejów ludzkości, a zmierzają przede wszystkim do wykazania jakościowej różnicy, przeciwstawności pomiędzy stosunkiem Kościoła (resp. chrystianizmu), a stosunkiem cywilizacji pozachrześcijańskich — głównie antycznych — do nauki. Zastanówmy się, na czym miałyby polegać owa „wyższość“ katolickiej postawy nad „pogańską“.

W artykule zatytułowanym *Postęp* autor dowodzi, iż „chrystianizm jest źródłem i twórcą wszelkiego prawdziwego postępu“¹⁹, zarówno społecznego jak i naukowego:

„Toż samo da się powiedzieć o wiedzy empirycznej, o poznawaniu natury i praw nią rządzących. Chrystianizm bowiem przyniósł światu wielką naukę, że najwyższym celem natury ze wszystkimi jej siłami i prawami jest człowiek. Natura poddana została człowiekowi, człowiek ma nad nią panować, ma potęg jej używać na zaspokojenie swoich potrzeb i upiększenie swojego życia“²⁰. Już w tym wstępie rozumowania zauważamy cały szereg „naginań“ historii. Autor raczył bowiem zapomnieć chociażby o sofistach i o słynnym zdaniu Protagorasa, nie mówiąc już o tym, że wymazuje on w ten sposób całą humanistyczną linię myśli ludzkiej. Poza tym zważmy tu na fakt wielorakości antropocentryzmów. Jeden nurt, głęboko humanistyczny, ciągnący się od Protagorasa, był wymierzony przeciw reakcji społecznej podkreślając, iż człowiek winien stanąć w centrum uwagi wszelkich działań społecznych, był wymierzony również przeciwko wszelkiemu ujarzmianiu ludzkiej godności przez zależności od poza realnych światów. Drugi nurt to antropocentryzm fideistyczny, przemilczający — jak w danym przypadku — *jaki* to człowiek jest tym panem i ośrodkiem przyrody: czy człowiek rzeczywiście wolny, czy też poddany urojonym więzom *homo religiosus*.

Ale idźmy dalej: po to przecież, aby panować nad przyrodą, trzeba ją poznać — w czym chrystianizm, zdaniem autora artykułu pt. *Postęp*, oczywiście nie przeszkadza, lecz pomaga, w przeciwieństwie do antycznych cywilizacji:

„Inaczej patrzyła — pisze on — na naturę pogańska starożytność; bo dla niej natura albo samym bóstwem, albo obłoczą, pod którą pierwiastek boży się ukrywał. Takie zapatrywanie się na naturę musiało stłumić w samym zarodzie wszelkie nad nią dociekania“²¹.

Owszem — stłumienie obserwujemy, ale chyba poczucia prawdy

¹⁹ „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1881, nr 2, s. 25.

²⁰ Tamże, s. 26.

²¹ Tamże.

u autora tego jawnego fałszu historycznego, nie chcącego widzieć całej nauki greckiej i rzymskiej — chyba, że uważa on Arystotelesa (z którego przecież tak obficie czerpała katolicka nauka średniowiecza), Archimedes, Eratostenes, Hippokrates, Pliniusz itd. za uczonych katolickich. Zresztą nieco dalej czytamy (i w wielu innych miejscach) coś właśnie wręcz przeciwnego: „cywilizacja pogańska, która jest świetnym dowodem potęgi ludzkiego ducha i jego wyższości nad materią“²². A więc widzenie w naturze czegoś boskiego jakoś nie przeszkadzało „pogańskim“ cywilizacjom rozwijać naukę, nie mówiąc już o przysłowiowym nie widzeniu „belki we własnym oku“, tzn. tego, że przecież owa „obłocz Boga“ hamuje czasem z niemięjszym powodzeniem postęp nauki przy chrystianizmie, upatrującym wszędzie „wiekuiście niepoznawalne tajemnice“, „niezbadane palce boże“, „cuda“ etc.

W dalszym ciągu autor reasumuje swoje rozważania nad jakością wyższością postawy chrystianizmu nad „pogaństwem“ w ten sposób:

„Nie może być więc mowy w czasach pogańskich o postępie w poznawaniu natury, ilekroć zaś badaniem przyrody się zaprzętało, to czyniono to wbrew zasadom religijnym, głęboko zakorzenionym w duchu pogańskim. Tylko chrystianizm i w tym zakresie był z istoty swojej, jeżeli się można tak wyrazić, postępowy“²³.

Poświęciliśmy dość dużo uwagi tym rozważaniom publicysty z „Przeglądu Katolickiego“: ze względu na częstość analogicznych typów dowodzenia wyższości nauki i kultury katolickiej nad innymi kulturami. Trzeba tu zaznaczyć jednak, iż nie zawsze spotykamy tak jawne przeinaczenie faktów historycznych i przekreślanie jednym zdaniem całego dorobku kultur antycznych. Tam gdzie uznaje się egzystencję „pogańskiej nauki“, trzeba oczywiście szukać innych przyczyn postulowanej wyższości — będzie nią np. wyższość „podstawy moralnej“ nauki chrześcijańskiej i jej „idealność“.

„Nowa nauka chrześcijańska — czytamy w artykule pt. *Kultura* — nosi wybitne znamię idealne i moralne i dlatego całym nastrojem i polotem różni się od wiedzy pogańskiej. W ogóle nauka starożytna nie dążyła do żadnych celów idealnych. Początek swój zawdzięczała ona przyrodzonemu pociągowi ducha ludzkiego do nabycia wiedzy“²⁴.

²² „Przegląd Katolicki“ nr 6, s. 101, art. pt. *Kultura*.

²³ „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1881, nr, s. 26.

²⁴ „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1881, nr 7, s. 116.

To, iż nowa moralność tak dużo zawdzięcza owej amoralnej starożytności (np. Senece i zwulgaryzowanemu stoicyzmowi), oczywiście się „nie liczy“. Ale cóż ma oznaczać owa idealność? Autor artykułu poucza nas, że chodzi tu o skierowanie poznania na Boga poprzez naturę²⁵. A więc znów owa nieszczęsna „oblocz“, dyskredytująca „pogańską“ naukę.

Jeszcze inne typy zabiegów spotykamy w tych przypadkach, kiedy autor nie jest skłonny zadawać kłam prawdzie historycznej o wysokim poziomie nauki antycznej, a pomimo to pragnie utrzymać tezę, iż „tylko chrześcijańskie narody mogły się zawsze chlubić postępem w kulturze“²⁶. Wtedy twierdzi on, że pomimo osiągnięć kulturalnych tych ludów — dla odmiany — „industria nie robiła szczególnych postępów“²⁷. Kultura i nauka starożytna to „meteor“, który zabłysnął i zgasł, bo „nie miał trwałych podstaw moralnych“²⁸. Ta sama efemeryczność charakteryzowała — z identycznych powodów — również i kulturę mahometańską²⁹.

3. Dowód „z odrębności zakresowej“

Trzeci z kolei typ ważniejszych dowodów na niesprzeczność wiary i nauki odnajdujemy w chwili wkroczenia w rozległy obszar problematyki, związanej z ustalaniem linii demarkacyjnej pomiędzy religią a wiedzą ludzką. W zagadnieniu tym możemy wyróżnić całą gamę stanowisk, częstokroć — jak to zwykle bywa w wynurzeniach ideologów katolickich — diametralnie sobie przeciwstawnych a oscylujących pomiędzy jawnym żądaniem bezwzględnej subsumcji nauki wierze, a przyznaniem nauce odrębności zakresowej i metodologicznej. Jak to zobaczymy później, różnice te są li tylko natury taktycznej, spowodowane rozwojem wiedzy, albowiem Kościół — wbrew najuroczystszym czasem deklaracjom — nigdy nie zrezygnował z postulatu, że nauka winna być wyłącznie *ancilla fidei*, tzn. iż tezy nauki mają tylko o tyle walor prawdziwości, o ile ilustrują „depozyt wiary“, jeśli są natomiast sprzeczne z twierdzeniami religii, to należy je odrzucić. Żeby się o tym przekonać, wystarczy przeczytać chociażby np. oficjalne wystąpienie zmarłego papieża Piusa XII — encyklikę *Humani*

²⁵ „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1881, nr 7, s. 116.

²⁶ „Przegląd Kościelny“, Poznań 1892, półrocze III, s. 521 (art. pt. *Nauka pod błogostawioną opieką i kierownictwem wiary*).

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 522.

*Generis*³⁰, w szczególności jej rozdział pt. *Wiara a nauki pozytywne*, nie mówiąc już o wcześniejszych enuncjacjach.

Zagadnienie ustalenia zakresów religii i nauki, wytyczenia linii demarkacyjnej pomiędzy obiema dziedzinami, jest nader istotne dla problematyki zgodności religii i nauki, albowiem gdyby się okazało, iż rzeczywiście w doktrynie katolickiej nie występują takie twierdzenia, które wkraczałyby w kompetencję nauki, które — w szczególności — nie popadałyby w sprzeczność z wynikami badań naukowych, to tego rodzaju fakt byłby istotnym dowodem na niemożność istnienia konfliktów pomiędzy religią a nauką. Czy jednak obie dziedziny *de facto* są w stosunku do siebie indyferentne, tak jak to sugeruje większość publicystów katolickich? Zanim przyjrzymy się rzeczywistemu stanowi rzeczy, podkreślmy, iż okres sprawozdawczy jest o tyle ważny dla interesującego nas tutaj zagadnienia, że przedstawia pole ścierania się i wykrystalizowywania różnych tendencji. Z jednej strony bowiem obserwujemy usiłowania, zmierzające ku odizolowaniu od siebie wiary i nauki oraz przyznaniu nauce pewnego stopnia swobody, a z drugiej wzrastanie natarczywości względem nauki, żądanie aby „dowodziła“ prawd wiary, jako też usztywnianie się tezy o nieomyślności wiary (w szczególności Pisma św.), nawet w partiach, odnoszących się do nauk szczegółowych. Przypatrzmy się owym głównym tendencjom, przy czym na pierwszym miejscu zbadajmy, na czym miałyby polegać różnica, odrębność zakresów nauki i religii.

W większości wypadków spotykamy się z podkreślaniami, że Pismo św. i religia pouczają o Bogu, moralności itp., a nie o przyrodzie. I tak np. ks. M. Nowodworski pisze w artykule pt. *Paleontologia i Biblia*³¹, iż: „zawsze pamiętać należy o tym, że Biblia nie przyjmuje na siebie wcale zadania nauk przyrodzonych, to jest nauczania o rzeczach natury“³².

Toż samo twierdzi i autor artykułu pt. *Biblia a nauki przyrodzone*³³, pisząc, że Pismo św. miało pouczyć człowieka tylko o Bogu, a nie o „prawach przyrody“, albowiem należy wiedzieć iż „Biblia nie jest

³⁰ Ogłoszonej 12.VIII.1950. Tekst polski: w „Przeglądzie Powszechnym“, Kraków 1951, nr 2, s. 140—159.

³¹ Jest to część wolnego przekładu pracy F. H. Reuscha — *Bibel und Natur* (Freiburg 1862), która ukazywała się w odcinkach w „Przeglądzie Katolickim“ w latach 1867—1868, a następnie w tłumaczeniu książkowym w Warszawie (1872, *Biblia i natura*).

³² „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1868, nr 2, s. 17.

³³ „Przegląd Kościelny“, Poznań 1883, rocznik IV, nr 27, s. 209—211 i nr 28, s. 219—221. Artykuł ten jest streszczeniem przekładu z „Bamberger Pastoralblatt“ (1882, nr 38 i nast.).

kompendium nauk przyrodniczych, tj. że nie mówi o tych przedmiotach systematycznie i obszernie, że nie ma zadania pouczać o nich“³⁴. Również i ks. Tłoczyński podkreśla, że Pismo św. „nie jest na to nam dane, abyśmy się z niego uczyli nauk przyrodniczych, ale na to, abyśmy poznali Objawienie Boże“³⁵. Wszyscy powyżej przytoczeni autorzy powtarzają więc na różne sposoby starą argumentację biskupa z Hippony, który właśnie na tej drodze usiłował zneutralizować już wtedy wysuwane zarzuty przeciwko prawdomówności Pisma św.³⁶ W związku z tak pojętą odrębnością zakresową wiary i nauki nie będzie nas dziwić zarówno tendencja, nastawająca na „odgrodenie pola objawienia od pola nauki ile możliwości jak najszerszym rowem“³⁷, jak i stwierdzenia, że „Objawienie pozostawia *carte blanche* dla rezultatów badania nautry“³⁸ i że dla Kościoła rozwój nauki o przyrodzie jest obojętny, gdyż nie „ani obawiać się ani spodziewać się“ od niej nie potrzebuje³⁹.

W problemie owej deklarowanej odrębności zakresowej i będącej jej konsekwencją „neutralności“ wzajemnej obu dziedzin wyłaniają się jednakże dwie kwestie, które podrywają — zamiast być nowym wariantem dowodu na niesprzeczność — owo twierdzenie. Chodzi tu mianowicie o wypowiedzi, wskazujące na fakt istnienia w Piśmie św. pewnych tez wchodzących w zakres kompetencji nauki. Wbrew bowiem zapewnieniom ks. A. Pechnika, twierdzącego, iż: „żadna nie może istnieć sprzeczność rzeczywista pomiędzy Biblią a nauką już z tego powodu, że pierwsza nie zajmuje się przedmiotem drugiej. Pierwsza uczy nas tylko, że Bóg jest stwórcą wszechrzeczy, ale nie mówi o przyczynach drugorzędnych, o powstawaniu zjawisk i o związkach, jakie między nimi zachodzą, w jaki np. sposób utworzył się nasz system słoneczny albo skorupa ziemi“⁴⁰.

Religia formułuje znaczną ilość twierdzeń, tyjących się przebiegów zjawisk, ich genezy i związków wzajemnych, obserwowalnych

³⁴ Tamże, s. 209—210.

³⁵ Ks. A. Tłoczyński — *O tworzeniu się ziemi i rewolucjach w jej łonie oraz krótki pogląd na pochodzenie i pokrewieństwo ludzi wszystkich części ziemi jako też rozwój ich w czasach przedhistorycznych*, przez ... Poznań 1883 s. 5.

³⁶ Zob. Augustinus Aurelius: *De Genesi ad litt* II, 9 m. 20; *Contra Munich* I, 5, n. 3, 11 n. 17.

³⁷ „Przegląd Kościelny“, Poznań 1886 r., VII, nr 52, s. 409 art. pt. *O zgodzie pomiędzy Biblią a nauką*, opisujący polemikę w zagranicznej prasie kościelnej powstałą wokół rozprawy W. Clifforda, biskupa Cliftonu, uważającego początkowe 34 wiersze księgi *Genesis* za literacką introdukcję Mojżesza.

³⁸ „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1867, nr 27, s. 419.

³⁹ Tamże, 1868, nr 1, s. 6.

⁴⁰ *Zarys apologetyki*, napisał X. Dr A. Pechnik, Lwów 1901, s. 74.

choćby na przykładzie niezręcznej egzemplifikacji o systemie słownym. Toteż ks. K. Loeller⁴¹ znajduje sposób na takie wyinterpretowanie tkwiących w tekście ksiąg objawionych twierdzeń o charakterze naukowym, ażeby nie stały one w kolizji z rezultatami badań prawdziwej nauki. Pisze on tak o owych tezach naukowych w Biblii: „Ich celem będzie nauczyć nas czegoś do zbawienia potrzebnego, nie zaś zaspokoić wrodzoną ludziom chęć do badań naukowych i śledzenia praw przyrodzonego świata“⁴², albowiem owe „przyrodzone, naukowe prawdy są w Piśmie św. tylko przypadkowo, *per accidens*..., będą one tylko służyły za środek podania nam prawd religijnych“⁴³, co oczywiście nie uszczupla ich prawdziwości, jak zaraz dodaje. Taka interpretacja zwyciężyła, na co wskazuje m. in. urzędowy dokument — encyklika *Providentissimus Deus (De studiis Scripturae Sacrae)* z 18.XII.1893 podkreślająca, że Bóg „nie chciał tego (tj. istoty rzeczy widzialnych) ludzi uczyć jako do zbawienia nieprzydatnego; a przeto pisarze św. nie zajmują się badaniem rzeczy naturalnych, jak raczej opisują niekiedy o nich i mówią albo w formie przenośni, albo używając pospolitego wyrażenia właściwego owym czasem, jak to i dziś w codziennym życiu mówią o wielu rzeczach najuczucsi ludzie“⁴⁴.

Jednakże fakt znajdowania się prawd naukowych w Biblii nie jest znów aż taki niewinny, tzn. że nie mają one wyłącznie charakteru „akcydentalnego“, a funkcja ich w Objawieniu Bożym nie zawiera się wyłącznie w ich „umoralniającym“, pouczającym „jedynie o zbawieniu“ walorze, gdyż są one tak samo prawdziwe, jak i inne, pozanaukowe partie Pisma św. Natrafiamy tu znów na istotną sprzeczność. Z jednej strony twierdzi się, że owe prawdy nie mają na celu pouczenia o przyrodzie, a więc odwraca się uwagę od ich obiektywnego znaczenia i przerzuca się je w płaszczyznę intencji „Dawcy Objawienia“, ale z drugiej strony są one nieomyślne, gdyż znajdują się w niepodzielnej prawdziwej całości Biblii. Takie ustawianie sprawy umożliwia dokonywanie b. ciekawych zabiegów interpretacyjnych z tezami, zawartymi w Biblii, a pozostającymi w jawnej kolizji z wynikami badań naukowych. Dowodem ich niesprzeczności miało by być to, że są one

⁴¹ *Hexaëmeron wedle opowiadania biblii a rezultatów najnowszych badań umiejętności*, napisał ks. K. Loeller, w „Wiadomości Kościelne“, Lwów 1882, nr 6, s. 41—43, nr 7, s. 49—51, nr 10, s. 74—76, nr 14, s. 107—108.

⁴² Tamże, nr 10, s. 76.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Cyt. wg przekładu w „Przeglądzie Katolickim“, Warszawa 1893, nr 15, s. 283.

pisane językiem popularnym, jako przeznaczone dla wszystkich wiernych, a nie tylko dla uczonych. Nie wchodząc tu w to zagadnienie ⁴⁵ podkreślmy, że ponowne przyznanie na tej drodze istnienia prawd wchodzących w zakres nauki w Piśmie św. podrywa — niezależnie od celu, w jakim tam one są, oraz ich charakteru — tezę o „odrębności zakresowej“ wiary i nauki. Jest to więc pierwszy cios dla tego typu dowodów na niesprzeczność obu dziedzin.

Drugim ciosem jest ujrzenie zjawiska wartościowania owych odrębnych zakresów: biorąc bowiem sprawę na warsztat tzw. „zdrowego rozsądku“, bez trudu przekonamy się, iż z tezy o różności, odrębności dwu jakichkolwiek dziedzin zjawisk nie wynika bynajmniej, iż obie są równocenne. A to ma właśnie niedwuznacznie miejsce w ideologii katolickiej. Już sam wstęp cytowanego passusu z orzeczenia Soboru Watykańskiego, mającego — jak wiemy — autorytatywny charakter, poucza nas o tym dowodnie. Wskazuje na to zresztą cała praktyka kerygmaticzna Kościoła, zwróćmy więc uwagę tylko na pewne charakterystyczne wypowiedzi w tej materii.

Przypomnijmy sobie np. przytoczoną nieco powyżej wypowiedź ks. Pechnika, iż nauka zajmuje się „przyczynami drugorzędnymi zjawisk“ ⁴⁶ oraz zobaczmy, w czym upatruje różność zakresów religii i wiedzy ludzkiej ks. A. Szlagowski. Według niego, religia ma za swój przedmiot „prawdy nadprzyrodzone i wskazówki życia pobożnego“, natomiast nauka — „zagadnienia o wszechświecie i przyrodzie“, czyli „dziedzinę gdzie rozum ludzki może działać o własnej sile“ ⁴⁷. Abstrahujmy tutaj od jawnej nieprawdy tezy, jakoby dowolny zbiór wskazówek życia (nawet „pobożnego“) nie potrzebował mieć zaplecza w postaci pewnej wizji świata, m. in. określonego zespołu twierdzeń właśnie o „zagadnieniach wszechświata i przyrodzie“, i zauważmy, że śnać istnieje taka dziedzina, gdzie rozum nie może działać o własnej sile, lecz musi być „oświecony wiarą“, jak to formułuje Sobór Watykański, tzn. dziedzina prawd religijnych, oczywiście wyższa. Zresztą nieco dalej sam ks. Szlagowski pisze jaśniej, o co mu chodzi, upatrując różnicę pomiędzy wiarą a nauką w tym, że „wiara uczy prawd pierwotnych i podstawowych o początku i przeznaczeniu wszechświata (a więc jednak o wszechświecie — przyp. mój Z. P.), nauka zaś głosi

⁴⁵ Omówienie tego problemu znajdzie czytelnik w mojej broszurze „Nauka a religia“, Kraków 1958, wyd. ZWSAiW, s. 49—50.

⁴⁶ *Zarys apologetyki ...*, Lwów 1901, s. 74.

⁴⁷ *O rzekomej niezgodzie między nauką i wiarą...* Włocławek 1900, s. 12 (podkreślenie moje — Z. P.).

prawdy pochodne⁴⁸, czyli mówiąc jaśniej — nauka jednak jest niższa, a nie tylko różna od wiary, będąc jako zespół „prawd pochodnych“ jedynie ilustracją „depozytu wiary“. Pomimo to jednak liczy on wi-
 cieżnie na łatwowierność czytelnika, gdyż dodaje zaraz potem, że
 każda z nich ma odrębną dziedzinę.

Zanim jednak wnikiemy szczegółowiej w przyczyny podkreślenia
 różnicy, odrębności zakresowej pomiędzy wiarą i nauką jako jednego
 z typów argumentacji za niemożliwością istnienia konfliktu między
 obiema dziedzinami, ukażmy sobie inny aspekt tego dowodu na nie-
 sprzeczność, a mianowicie wynikający z relacji między nimi, z funk-
 cji, jaką miałyby względem siebie wzajemnie spełniać, na którą to
 myśl naprowadza nas chociażby np. ostatnio przytoczony wywód ks.
 Szlagowskiego. Wyjdźmy w tym celu od miarodajniejszych deklaracji.
 Sobór Watykański orzeka:

„Rozum i wiara nie tylko nie kłócą się między sobą, lecz nadto
 wzajemnie się wspomagają, gdyż prawy rozum dowodzi podstaw wiary,
 a wiarą oświecony ogarnie naukę o rzeczach boskich. Wiara zaś
 zwalnia naukę od błędów, strzeże ją od nich oraz napełnia licznymi
 wiadomościami. Dlatego też Kościół nie tylko nie stawia zapory roz-
 wojowi ludzkich sztuk i nauk, lecz popiera je licznymi sposobami“.

W analogicznym duchu wypowiada się Leon XIII w encyklice
Providentissimus Deus, gdy mówi, że nauka o przyrodzie nie tylko nie
 sprzeciwia się „nauce objawionej“, ale „nadto że nauka ta przyrody,
 oczyściwszy wiarę od obcych jej elementów, wielce jest pomocną
 objawieniu, bo daje lepiej poznać Boga i jej przymioty“⁴⁹. Pomimo
 więc odrębności zakresów, obie dziedziny posiadają jakąś więź pomię-
 dzy sobą, przy czym „prawy“ rozum (resp. „prawdziwa“ nauka) i wia-
 ra mogą sobie świadczyć nieocenione usługi, obustronne korzyści,
 wszystko oczywista znów w ramach „bezkonfliktowości“. Zarówno
 bowiem wiara pomaga rozumowi (nauce) w prawidłowym funkcyjono-
 waniu, jak i wiedza naukowa może być użyteczna dla wiary. W art.
 pt. *Kościół i wiedza*⁵⁰ podkreśla się, że „wiara jest uzupełnieniem
 i uwieńczeniem wiedzy przyrodzonej“, „drogowskazem dla wiedzy“,
 natomiast „prawdziwa wiedza nie tylko nie pozostaje w sprzeczności
 z wiarą, lecz jest podporą wiary, gdyż stwierdza ze swego stanowiska

⁴⁸ Tamże, s. 22.

⁴⁹ Zob. „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1894.

⁵⁰ „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1882, nr 30, s. 470—471. Artykuł ten jest poświęcony omówieniu znanej podówczas pracy ks. F. Moigno: *Les splendeurs de la foi, accord parfait de la révélation et de la science, de la foi et de la raison*, Paryż 1878.

prawdę wielu zasad wiary“⁵¹. Te same, sformułowania obserwujemy w artykule pt. *Kościół i nauka*⁵². Głębsze uzasadnienie spotykamy w artykule pod charakterystycznym tytułem *Nauka pod błogosławioną opieką i kierownictwem wiary*⁵³, w myśl którego „1) wiara daje nauce podstawę moralną, 2) pokazuje jej drogę i cel, 3) wzbogaca ją nowymi ideami“⁵⁴. Nieodzowność wiary dla działania rozumu pływałaby stąd, że rozum błądzi i trzeba mu „nieomylnego przewodnika“, „prawd ugruntowanych“, oraz stąd, że „wiara może dla wielu i bardzo ważnych problemów stawiać przed oczy gotowe już rezultaty“⁵⁵. Zarówno naukowcy-przyrodnicy bez wiary nie potrafią dobrze odpowiedzieć na pytanie: skąd się wziął mechanizm świata, jego „prawa cudowne“, dokąd dąży kosmos etc., jak też i historycy bez wiary nie mogą zrozumieć „ukrytego sensu“ historii społeczeństwa⁵⁶.

Już z dotychczasowych wywodów widać, że spoza owej fasady „współpracy“ wyziera coraz jawniej istotny sens owej „pomocy“, jaką daje wiara nauce, że „pomoc“ nauki nie jest właściwie niczym innym, jak służeniem religii, eksplikacją i „podporą“ jej twierdzeń, a „pomoc“ wiary dla nauki oznacza sparaliżowanie swobody badania naukowego. Zauważmy bowiem, że z wszelkiego rodzaju „pomocami“ są związane pewne istotne postulaty w stosunku do „podopiecznego“, sprowadzające się do — co prawda jedyne, ale za to ważkiego warunku — żeby ów „potrzebujący pomocy“ nie wykraczał przeciw interesom narzucającego mu się „opiekuna“. Zupełnie niedwuznacznie wyjawia to ks. Szlagowski, który poza konwencjonalnymi w takich przypadkach ogólnikami, spełniającymi rolę zasłony dymnej dla właściwych intencji, typu np. twierdzeń, że „wiara pracuje dla wiedzy“ przez to, iż „człowieka urabia, uśmierza żądze i namiętności, które zaciemniają umysł, niepokoją sumienie i stają się przeszkodą w badaniu“⁵⁷, jako też, że wiara nauce „użycza promieni swej mądrości, ożywia ją ciepłem, pociąga na właściwe tory“⁵⁸, pisze tak:

„Religia głosi prawdy Boże ludziom przez ludzi, językiem i sposobem ludzkim trafia do umysłów i do przekonania. Toteż pomimo nad-

⁵¹ Tamże, s. 471.

⁵² „Przegląd Kościelny“ Poznań 1882, r. IV, nr 4, s. 25—28. Artykuł ten jest przedrukiem z „Literarischer Handweiser“ nr 9, 11, 1882 i również omawia pracę ks. Moigno.

⁵³ „Przegląd Kościelny“, Poznań 1892, Półrocze II, s. 518—526.

⁵⁴ Tamże, s. 518—519.

⁵⁵ Tamże, s. 523.

⁵⁶ Tamże, s. 525—526.

⁵⁷ *O rzekomej niezgodzie między nauką i wiarą...* Włocławek 1900, s. 26.

⁵⁸ Tamże, s. 27 (podkr. moje — Z. P.).

przyrodzonego początku ma wiele w sobie pracy ludzkiej i pomocy doczesnych. Potrzebuje zaś tych środków nie w tym znaczeniu, aby bez nich była bezsilna i bezradna, aby na nich opierała swój byt te-
 raźniejszy i przysły, lecz, że prędzej wzrasta posiew Boży na roli
 dobrze uprawnionej i łatwiej przenika do umysłu prawda określona
 i dowiedziona“⁵⁹.

Paralela jest tu co prawda nieco chybiona, gdyż nawet nawóz jest
 niezbędny do wzrostu „posiewu“, niemniej jednak myśl przewodnia
 jest jasna, tym bardziej, że dalej jest rozwijana w coraz bardziej sta-
 nowczy sposób:

„Wiedzę — pisze dalej autor — nie bez słuszności zwać przesłan-
 niczką, cō przygotowuje umysły do przyjęcia religii, zwać wstępem
 i drzwiami Ewangelii“⁶⁰, dodajmy tu — nawet czasem drabiną, z któ-
 rej ostatniego szczebla podskakuje się ku wierze, jak to w pół wieku
 później niemniej plastycznie ujmuje ks. M. Michalski⁶¹. Funkcja
 nauki jako *preambulae fidei* staje się coraz wyraźniejsza, aż dochodzi-
 my do „kropek nad i“:

„Wiedza — konkluduje ks. Szlagowski — stwierdza istnienie obja-
 wienia, wyjaśnia, wyprowadza wnioski, ale objawione prawdy boskie
 w całym ich zakresie bezspornie przyjąć musi“⁶². Konsument tych
 wywodów mógłby spytać co prawda, co zostało z tezy o odrębności za-
 kresowej i samodzielności nauki, ale dowiódłby tym tylko swojej
 naiwności. Nie rozumie on bowiem tego, że Kościół „nie lekceważy
 korzyści płynących z wiedzy“ oraz że „praw jej nie zaprzecza, przy-
 wilejów nie odbiera, ale też zważa pilnie, aby się granic właściwych
 trzymała i nie wzierała się w dziedziny nieprzeniknionych praw i ta-
 jemnic Bożych“⁶³.

Nie rozumie on również, że należy to do istoty „pomocy“ dla nauk,
 iż Kościół „określił granice, w których badać powinny, jeżeli się nie
 chcą narazić na przykre zawody, bezowocne trudy i smutne błędy“⁶⁴,
 że wiara rozumowi „określa granice“ tylko w takim sensie, w jakim
 określił prawa „Mojżesz ludowi wybranemu pod górą Synaj, aby po-
 za szranki nie wykraczał pod groźbą utraty wszelkiej prawdy“⁶⁵.
 I rzeczywiście — gdzie nie ma tej „pomocy“, to widzimy smutne tego

⁵⁹ Tamże, s. 27—28 (podkr. moje — Z. P.).

⁶⁰ Tamże, s. 28.

⁶¹ *Refleksje na tematy religijne*, Warszawa 1955, wyd. „Pax“, s. 70.

⁶² Ks. A. Szlagowski, op. cit., s. 29.

⁶³ Tamże, s. 32.

⁶⁴ Tamże, s. 22.

⁶⁵ Tamże, s. 41.

skutki: „W umiejętnościach świeckich rozum takiej opieki nie posiada, toteż co krok utyka, zbacza, cofa się i błąka, a potem całych stuleci potrzebuje, aby wyjść z mgły omanień, przesądów i bajek“⁶⁶.

Nie jest to więc żadna likwidacja „odrębności zakresowej“ nauki, lecz realna pomoc. Albowiem: „czego rozum nie może dokonać w prawach podrzędnych — tego dokonał w wiecznych, najważniejszych, z pomocą i ze wskazówką wiary“. „Rozum pod nieomylną opieką Kościoła nie tylko nic nie stracił, ale zyskał, przez uległość wierze tak wzbił się wysoko, że w promieniach Taboru ogląda chwalebny tron Króla wieków“⁶⁷, a i w swoich „podrzędnych“ sprawach też to nauce pomogło, gdyż służąc religii rozum „doszedł do możliwych swoich granic“. Obawiam się jednak, iż ks. Szlagowski coś za dużo tu zaofiarował rozumowi i nauce z tymi „promieniami Taboru“, gdyż *visio beatifica* jest przecież możliwa dopiero w życiu przyszłym, a nie na tym „padole płaczu“.

Cała ta sielankowa perspektywa nauki jako „podnóżka“ i „służki“ wiary czyni jednak zupełnie iluzoryczną ową „odrębność“ nauki i wiary. Uplastyczni nam się to jeszcze bardziej, gdy spytamy o to, *kto* ma wyznaczać linię demarkacyjną między religią a nauką. Gdy tak postawimy problem, to okaże się, że to właśnie religia ma zakreślać nauce granice jej kompetencji (pomimo mądrej i starej maksymy *nemo iudex in sua re*) podczas gdy nauka nie ma prawa — rzecz jasna — wdzierać się w „dziedzinę nieprzeniknionych tajemnic bożych“. Nie potrzeba tu chyba dodawać, że poglądy ks. Szlagowskiego były referowane tak obszernie nie tyle ze względu na ich oryginalność, ile właśnie reprezentatywność, typowość i to nie tylko dla okresu sprawozdawczego, wystarczy bowiem w celu upewnienia się o tym zajrzeć do odpowiednich partii przemówienia Piusa XII na posiedzeniu Papieskiej Akademii Nauk⁶⁸ i do encykliki *Humani Generis*. Tak wygląda prawda o micie „wzajemnej pomocy“ religii i nauki, będącym subwariantem „dowodu“ na niesprzeczność wiary i wiedzy „z odrębności zakresowej“ obu dziedzin. Dyktat wobec nauki przy równoczesnej nietykalności religii rozsadzają i ten trzeci typ „dowodów“.

Warto by teraz — na koniec — zapytać o sens tak natarczywego lansowania tego „dowodu“: po cóż Kościół tak podkreśla odrębność zakresową religii i nauki? Nie pretendując do zobrazowania cało-

⁶⁶ Tamże, s. 42.

⁶⁷ Tamże, s. 43.

⁶⁸ Wygłoszonej w dn. 7.II.1948 r. Tekst polski w: „Tygodniku Powszechnym“, Kraków 1948, nr 10 (155) z 7.III.1948 pt. *Prawa przyrody a rządzą Boga*.

kształtu zagadnień, związanych z tym zjawiskiem, wskażemy tu na główne — naszym zdaniem — momenty. Po pierwsze — „dowód“ ten ma na celu neutralizację, „znieczulenie“ religii na ataki ze strony nauki, kwestionujące prawdziwość całego szeregu tez o „doczesnej“ rzeczywistości, zawartej w kerygmacie Kościoła, a w szczególności w Biblii. Uznanie np. tezy o powszechności potopu za posiadającą głównie „sens moralny“, a nie za jedynie opis realnego zdarzenia⁶⁹, przedstawianie słynnych „jom“ dni-okresów) stworzenia jako „pierwowzorów“ tygodnia ziemskiego⁷⁰ i uzasadnienie postulatu święcenia niedzieli itd. itd. oznacza przecież właśnie żądanie eksterytorialności, wyłączenia religii spod obstrzału krytycyzmu naukowego, z tym oczywiście, że „ułamna“ wiedza ludzka powinna, w miarę swych możliwości, udowadniać prawdziwość tez Biblii, przedstawiając chociażby — zapewne w sposób nader niedoskonały w stosunku do ogromu i wspaniałości dzieła Bożego — „stworzenie“ świata jako proces ekspansji gigantycznego wyjściowego kwantu czy też „uzasadniając“, a przynajmniej ilustrując dorobkiem nowoczesnej fizyki dogmat transsubstancji⁷¹. Owo „znieczulenie“ religii na rozwój nauk wiąże się z drugim momentem: że przecież odrębność zakresowa nie wyklucza niższości nauki w stosunku do wiary, operującej „nieomylnymi“ kryteriami, poręczonymi najwyższym boskim autorytetem, wobec których rzeczywiście dzieje nauki są wiekuiłą tragifarsą pomyłek. Po trzecie wreszcie — chodzi tu o wykazanie niezbędności religii i teologii, konieczności ich istnienia po to właśnie, aby rozum i nauka nie błędziły po manowcach niewiedzy. Charakterystyczny jest związek z tym puryzm zakresowy, troska o pozostawanie nauki (i tylko nauki) w „swoim zakresie“ — znowu uzasadniająca konieczność egzystencji nadzorca nad „prawidłowym“ rozwojem nauki. „Troska“ ta żywcem przypomina nam „dobre chęci“ oślawionego 4 punktu Trumana — tak samo bowiem jak wypływają one nie tyle z immanentnej gołębiowatości serc pp. businessmanów, ile z dobrze zrozumianej „troski“ o własne prosperowanie, tak samo i „pomoc“ religii dla nauki wypływa nie tyle z gwałtownej chęci nauki do oglądania „promieni Taboru“ i ilustrowania np. różnicy

⁶⁹ Por. „Przegląd Katolicki”, Warszawa 1887, nr 37, s. 638—639.

⁷⁰ Zob. „Przegląd Katolicki”, Warszawa 1887, nr 46, s. 725.

⁷¹ Zob. np. art. R. Masi — *Fisica moderna ed Eucaristia* („Osservatore Romano”, nr 282 z 4.VII.1955 r.) gdzie pisze, że „Le scoperte della fisica contemporanea non solo nullo oppongono al dogma eucaristico, ma possono essere utili per precisare alcuni punti particolari“. Por. też T. Felsztyn — *Problemy apologetyczne na Uniwersytetach Komunistycznych* „Duszpasterz Polski Zagranicą”. Rzym 1956, nr 3 (28), s. 163—65.

między Tronami a Cherubinami, ile z konieczności uzasadnienia egzystencji religii, uzbytecznianej ciągle przez rozwój nauki. Słowem — „pakt o nieagresji“, który chce narzucić religia, za pomocą deklaracji o „odrębności zakresowej“, jest zgoła jednostronny i jakże przypomina moralności Kaliego z „*W pustyni i w puszczy*“.

4. Dowód z „wyników badań naukowych“

Czwarty wreszcie typ dowodów na niesprzeczność wiary i nauki to wskazywanie na fakty resp. teorie nauki, które miałyby potwierdzać tezy religii (Objawienia), a więc „dowód ze zgodności wyników badań nauki z danymi pisma św.“. Chodzi tu oczywiście w pierwszym rzędzie o najjaskrawsze punkty styczne, takie np. jak „fakt“ późniejszego powstania słońca i gwiazd od ziemi⁷², co do których chodzi nie tylko o to, że „tekst opowiadania biblijnego wcale nie zmusza nas do twierdzenia, że gwiazdy czwartego dnia dopiero istnieć poczęły; mogły one już od dawna istnieć, ale dla ziemi poczęły istnieć dnia czwartego“⁷³, a to dlatego, że „w geogonii, czyli raczej w opisie przygotowywania mieszkania dla człowieka, gwiazdy o tyle tylko znaleźć mogły miejsce, o ile oświetają ziemię“, toteż „i wzmianka o nich dopiero dnia czwartego“⁷⁴ — jak chce ks. M. Nowodworski, ale przede wszystkim o to, że „nauka rzeczywiście wykazuje, że słońce później od ziemi kształt swój przybrało, czyli zostało „stworzone“ — jak pisze ks. A. Tłoczyński⁷⁵. Podobnie ma się sprawa z problemem potopu, którego powszechności również dowodzą fakty naukowe — oprócz „podań wszystkich narodów“ — a mianowicie „zasypane lasy całe w ziemi“, „głazy zwane eratycznymi“, to, że „wiele rodzajów potwornych zwierząt znikło nagle z powierzchni ziemi“, oraz „nagromadzone w jaskiniach kości zwierząt, które widocznie śmierć znalazły uciekając przed niebezpieczeństwem“⁷⁶. Dalszy problem, to długość trwania ludzkości. I tu okazuje się, że nauka coraz to bardziej skraca „mityczną“ długotrwałość rodzaju ludzkiego, tak iż „dziś mówi się o 8—10 tysiącach lat, co zgodzi się łatwo z oblicze-

⁷² Por. *Genesis*, I, 10—18.

⁷³ „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1867. nr 44, s. 692, art. pt. *Pozostałe cztery dni stworzenia*.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ *O tworzeniu się ziemi...* Poznań 1883, s. 97.

⁷⁶ Tamże, s. 115—116, por. też art. ks. M. Nowodworskiego *Co Biblia a co geologia mówi o potopie*. „Przegląd Katolicki“, Warszawa 1868, nr 20, s. 309, gdzie uważa tzw. „bryły naniesione“ („erratica“) również za „ślady potopu“.

niami biblijnymi“, jak zapewnia jeszcze teraz ks. Fr. Kwiatkowski⁷⁷. Obserwowalne czasem zastrzeżenia co do powoływania się na „wyniki badań naukowych“ są tu dość dobrze uzasadnione, skoro ujrzymy wręcz śmieszność tych „dowodów“ na poparcie też Objawienia, tym bardziej iż omawiany obecnie typ dowodów — „ze zgodności wyników nauki z wiarą“ jest poderwany w samym swoim fundamencie przez uznanie niewystarczalności nauki dla uzasadnienia też religii oraz przez głoszenie omylności nauki. Również i w kwestii angażowania lub nie angażowania nauki w dowodzeniu twierdzeń wiary zauważamy sprzeczność stanowisk i wahania, wypływające głównie z konieczności utrzymywania stanowiska „neutralności“ religii wobec nauki.

Referowany powyżej splot sprzeczności, charakteryzujący stanowisko ideologów katolickich odnośnie problemu stosunku wiary i nauki, mała solidność najrozmaitszych prób dowodzenia zgodności (resp. niesprzeczności) obu dziedzin, konieczność jawnego czasem fałszowania historii myśli ludzkiej wskazują w sumie na to, że owa niespójność wewnętrzna stanowiska Kościoła przy równoczesnym żarliwym a deklaratywnym zapewnianiu o jego zgodności wpływa z niemożności skutecznego odparcia potężnego i wielostronnego ataku bujnie rozwijającej się w 2 połowie XIX w. nauki. Odnosimy wrażenie, iż Kościołowi ostatecznie wymknęły się cugle, przy pomocy których tak dobrze „kierował“ nauką w okresie swej hegemonii. Niemożność stosowania średniowiecznych „środków kontroli“ nad nauką w okresie, gdy *bracchium saeculare* już nie interweniowało, spowodowała zepchnięcie Kościoła z pozycji ofensywnych na defensywne wobec nauki. Nie oznacza to oczywiście porzucenia przez Kościół aktywnej postawy wobec nauki, czego świadkiem jest okres „kontrataku leonińskiego“, ale postawa ta musi się coraz to bardziej woalować, przynajmniej jeśli chodzi o propagandę przeznaczoną dla tzw. warstw wykształconych. Słowem obserwujemy tu tak dobrze znany w dziejach ideologii proces przejścia od jawnej negacji ku „uznaniu z ograniczeniem i falsyfikacją“, analogiczny do np. postawy ideologii burżuazyjnej wobec tezy o walce wewnątrz zjawisk jako motorze ich rozwoju lub do prób „uznania“ wszechzwiązku zjawisk. Taka „adaptacja“ nauki przez katolicyzm, przy zejściu aspektu

⁷⁷ *Filozofia wieczysta w zarysie*, Kraków 1947, t. II, s. 287. Por. też artykuł ks. R. Wierzejskiego *Nowe odkrycie i pojęcia w przedhistorii* („Przegląd Powszechny“, Kraków 1932, nr 587, s. 266—272, gdzie mówi się o tradycyjnych 4000 lat.

negacji na drugi plan, oddaje nieocenione korzyści Kościołowi, umożliwiając np. wysuwanie tezy, iż to wyłącznie neotomizm jest jedynie poprawną „syntezą nauk szczegółowych”⁷⁸, zarazem świadczy jednak o niemocy Kościoła w opanowaniu procesu rozwoju nauki, a nie o jakiejś „historycznej zmienności” ducha autentyzmu katolickiego, jak to chcą niektórzy dzisiejsi teoretycy katolicycy.

ПРОБЛЕМЫ СОГЛАСИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ В ПОЛЬСКОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (1864—1905)

Автор раскрывает недостатки применявшегося до сих пор и возникшего в XIX столетии подхода к освещению взаимного отношения между наукой и религией и отмечает, что необходимо систематически анализировать отдельные стороны отношения католической церкви к науке. Исследование католической концепции науки, техники умаления роли науки и адаптации науки, а также изучение доводов на согласие между наукой и религией, их когеренцию и психо-социологические функции даст возможность найти надлежащий подход к вопросу: согласна ли наука с религией или противоречит ей.

Автор статьи классифицирует и дает анализ важнейших католических доводов о согласии науки и религии, опираясь на польскую католическую литературу периода 1864—1905 гг., в котором начало кристаллизироваться современное отношение католической церкви к науке (со времен „леонизма”). Главным из этих доводов являются:

- 1) довод, вытекающий из внутренней цельности Бога,
- 2) „эклезиологический” довод (вытекающий из опеки католической церкви над наукой и наличия ученых — верующих),
- 3) довод, вытекающий из различного диапазона науки и религии.

В статье отмечается, что эти доводы выдвигались с различной силой (в зависимости от того, для кого они были предназначены), и что существует связь между этими доводами и другими компонентами доктрины католицизма. Раскрывая множественность аспектов этих доводов автор подчеркивает их праксеологическое достоинство (устремление к эффективности их убедительной силы).

Автор останавливается, в частности, на двух последних типах доводов и освещает их внутреннюю несвязанность, слабую солидарность (построение на многочисленных „молчаливых предпосылках”, которые при более близком изучении оказываются неправильными), а также постоянное фальсифицирование исторических фактов. Довод, опирающийся на наличие ученых-верующих, не учитывает факта, что в уме ученого научные положения изолированы от религиозных тезисов (ибо нет такой психики, которая была бы всецело интегрирована), а также, что ученый подвергается воздействию со стороны окружающей его среды (конформизм), следовательно существование ученых-верующих нельзя считать доказательством

⁷⁸ Por. choćby npł ks. P. Chojnacki — *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, PAX, s. 147—148.

согласия между наукой и религией, а лишь свидетельством внутренних противоречий в умах ученых. Довод, вытекающий из неодинакового диапазона науки и религии, не устраняет controversии между ними, так как автономия науки является лишь кажущейся, ибо религия имеет право контролировать науку „главенствуя“ над ней и опираясь на „непогрешимый“ авторитет Бога.

THE PROBLEM OF SCIENCE AND RELIGION CONFORMITY IN POLISH CATHOLIC LITERATURE (1864—1905)

The author stresses the insufficiency of the prevailing conception, that has its roots in scientism of the XIX century, concerning the relation of science and religion and points out among others the necessity of a systematic investigation of the peculiar aspects of Church's attitude toward science. A study of the catholic conception of science, of the technique to have science depreciated or adapted, of the proofs showing science and religion in conformity with each other, their coherence and their social and psychological functions, will allow us to discuss sensibly the problem, is science in conformity or is it at variance with religion.

This article makes a classification and analyses the most important Catholic proofs showing the conformity of science and religion based on Catholic literature in Poland in the years 1864—1905, that is when the modern posture of the Church in relation to science (since the „leonism time“) began to crystallize. Among the most important proofs are:

- 1) a proof on the inner noninconsistency of God,
- 2) an ecclesiological proof (based on the protection Church extended to science and scientists-believers),
- 3) a proof based on the difference in scope of science and religion.

The author shows how different was the intensity in presenting these proofs (depending on the type of the receiver) and shows the connection between these proofs and other component of Catholic doctrine. He demonstrates the various aspects of these proofs and stresses their praxeological value (aimed at the efficacy of their convincing power).

He is emphasizing especially the last two types of proofs and brings to the surface their inner inconsistency, their scanty reliability (taking for granted many „silent premises“ which a closer examination demonstrates to be fallacious) and a consistent falsifying of historical events, especially these relating to the history of science. The proof of scientists-believers seems not to notice that scientific theses in the mind of a scientist are isolated from religious ones (as there is no fully integrated psychic) and the scientist being dependent on the pressure of the environment (conformism) the existence of scientists-believers is therefore no proof of a conformity of science and religion, but merely shows inner controversies in scientists minds. The proof based on the different spheres of science and religion does not eliminate the controversy between these two domains, as science's autonomy is only apparent-religion being „higher“ than science as based on the infallible authority of God has the right to controll science.