

Wiktor Werner

Wokół metafory wojny, Pro Libris, Lubuskie Pismo Literacko-Kulturalne, Nr 1(6) 2004. s. 69-82

Poniższy artykuł poświęcony jest zagadnieniu metafory „wojny” i jej obecności w tekstach poświęconych historii nauki. Artykuł został podzielony na dwie części. W części teoretycznej – nakreślony zostanie przez sposób pojmowania metafory obecny w tym tekście. W części drugiej – empirycznej – przyjrzymy się w jaki sposób metafora wojny wpływa na przedstawianie rozwoju nauki w opozycji do religii.

1. Metafory i ich rola w pracach historycznych.

Metafora jest pojęciem, które trudno opisać w ten sposób, że definiendum (pojęcie opisywane) mogłoby być tożsame z definiens (pojęcie opisujące). Problem polega na tym, że metafora służy właśnie do opisu, zatem opisując metaforę musimy użyć pojęć metaforycznych. Nie oznacza to, że definicji metafory nie ma, przeciwnie jest ich bardzo dużo i to odwołujących się do skrajnie różnych sposobów rozumienia tego pojęcia. Dodajmy (nieco tautologicznie), definicji odwołujących się do różnych metafor opisujących czym jest metafora:

Najpospolitsza definicja metafory przedstawia ją jako „przenośnię”, a więc: „figurę stylistyczną, polegającą na łączeniu wyrazów, w której jeden przynajmniej wyraz uzyskuje inne, obrazowe, ale pokrewne znaczenie”¹, inaczej: jest to środek służący do przenoszenia znaczenia z jednego słowa na inne.

W tej definicji ujawnia się myślenie o metaforze jako o rzeczy materialnej, o narzędziu służącym do transportu i wiązania, łączenia. Metafora służy do przenoszenia (znaczenia) i łączenia (wyrazów). Jest czymś (narzędziem? środkiem?) co przenosi i co łączy.

W innej, zbliżonej definicji metafora jest „ozdobnikiem” stylistycznym – i tutaj ujawnia się metaforyczne myślenie o metaforze jako o „ozdobie”, „ornamencie” rzeczy (materialnej) w zasadzie zbędnej, lecz służącej zaspokojeniu pragnień estetycznych. ta metaforyczna definicja metafory przynosi na myśl elementy budynku, który ma

¹ Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*

fundament, ściany, strop, część użytkową i właśnie ów zbędny, choć miły oku ornament, zdobienia. To „budowlane” porównanie jest nam potrzebne by przedstawić rozumienie metafory różne od potocznego czy szkolnego. Jeżeli w wiedzy potocznej metafora jest „ornamentem” to w myśleniu XX-wiecznej filozofii języka jest „fundamentem”. Oznacza to, że bez metafory nie ma języka, komunikacji a nawet myślenia. Metafora z „narzędzia” służącego do realizacji konkretnych celów staje się „fundamentem”, „podstawą” wszelkiej aktywności intelektualnej człowieka i wszelkiej jego wiedzy o świecie. To drugie pojmowanie metafory jest charakterystyczne dla wyspecjalizowanej XX-wiecznej refleksji nad językiem i kulturą.

Metafora jest środkiem opisu i budowania znaczenia opisywanych przez siebie zjawisk. Wyraża opisywane zjawisko za pomocą innego. Takimi metaforami są wyrażenia „człowiek jest maszyną”² bądź „świat jest teatrem”³. Znany zjawiskom przypisuje się nowe niespotykane wcześniej znaczenie. Metafory te zmuszają do namysłu nad absurdalnością dosłownego zestawienia zjawiska opisywanego: człowieka, świata i zjawiska opisującego: maszyny i teatru. Metafory te modyfikują stary sposób pojmowania określanych zjawisk: człowieka można pojmować w pewnym sensie jako maszynę (np. w medycynie). Natomiast w sformułowaniu „świat jest teatrem” ujawnia się myślenie o świecie jako o rzeczywistości umownej, zmiennej, skrywającej czy też „odgrywającej” rzeczywistość inną: „bardziej prawdziwą”.

Metafora tworząc nowe sposoby pojmowania zjawisk tworzy rzeczywistość myślową otaczającą człowieka i warunkującą jego bycie w świecie. Metafory obecne są zatem nie tylko w literaturze, obecne są w myśleniu o świecie i w języku..

Analizę przykładów wszechobecności metafor w życiu każdego z nas znajdujemy w językoznawczej pracy Lakoffa i Johnsona „Metafory w naszym życiu”⁴. Tytuł angielski tej pracy dosłownie można przetłumaczyć jako „Metafory, którymi żyjemy”⁵. Autorzy analizują wiele przykładów metaforycznego myślenia o świecie, które nie jest myśleniem poetyckim, lecz najwyczejniejszym, potocznym. „Czas to pieniądz” jest metaforą, która

² *L'Homme machine* tytuł pracy francuskiego fizjologa Julienu Offroy De La Mettrie z 1748 roku, która przyczyniła się do rozwoju monistycznego i materialistycznego spojrzenia na człowieka (nie tylko na jego ciało lecz również psychikę) obecnego w współczesnej medycynie.

³ *All the world's a stage,
And all the men and women merely players:
They have their exits and their entrances;
And one man in his time plays many parts,*
William Shakespeare *As You Like It*, Akt II, scena VII

⁴ Mark Lakoff, George Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988

⁵ *Metaphors We Live By*

narzuca rozumienie czasu jako wartości ograniczonej, materialnej i mającej wymiarną wartość: zjawiska, które można kupić, sprzedać, zyskać bądź stracić. Metaforyczny charakter mają także stwierdzenia orientacyjne, takie jak „kultura podnosi się z upadku”, „inflacja spada”, „wzrost gospodarczy”, „akcje zwyżkują”. metafory orientacyjne Wywierają wpływ na myślenie o zjawiskach niematerialnych i niejednostkowych w kategoriach ludzkich: człowiek w pełni sił przybiera postawę wyprostowaną, chory i słaby garbi się i kładzie. Wszechobecność metafor w potocznym myśleniu i języku potocznym sprzyja ich standaryzacji do tego stopnia, że używamy ich bezwiednie, nieświadomie. Takie metafory są, w terminologii współczesnej filozofii języka, „metaforami martwymi”⁶. Ich opozycją są „metafory żywe” mające poetycki charakter, niekonieczne lecz kreatywne, zmuszające do zmian w rozumieniu świata. Metafora „żywa”⁷ zmusza do myślenia, budzi niepokój swoją pozorną absurdalnością, metafora „martwa” buduje myślenie o świecie jako zastana, zaakceptowana kategoria opisu. Granica między tymi stanami metafory bywa płynna: o ile wyrażenie „czas to pieniądz” postrzegane jest jako metafora, o tyle wyrażenie pochodne „nie trać czasu” jest już kategorią językową, która rzadko budzi skojarzenie z metaforycznością, lecz raczej „po prostu” opisuje „obiektywny” charakter czasu.

Wraz z rozpowszechnianiem się „żywej metafory” podlega ona standaryzacji staje się nawykowym elementem języka, nie wymaga już wysiłku interpretacyjnego, traci swoją „żywość” zyskując jednak trwałość. Z żywej i delikatnej rośliny staje się martwym i solidnym kamieniem węgielnym, budulcem naszego języka, naszego rozumienia świata.

Historiografia jest jednym z wielu sposobów narracyjnego opisu świata. Świat, który opisuje nie jest jednak światem doświadczenia potocznego, światem, który usensawiamy żyjąc w nim i działając. Świat historyczny nie jest również światem obrazu artystycznego, którego sens ukazuje artysta a my intuicyjnie przyjmujemy bądź odrzucamy.

Historyk tworząc opis rzeczywistości historycznej napotyka na wielką różnorodność partykularnych zjawisk i szczegółów. Tą cechą opisu historycznego – jego tendencje do partykularyzmu, szczegółowości, daleko posuniętej specjalizacji dostrzeżono już w antyku, jednak nie ceniono jej zbyt wysoko:

⁶ Wojciech Wrzosek, *Historia, kultura, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995, s. 27

⁷ pojęcie wprowadzone do filozofii języka przez Paula Ricoeura: por. P. Ricoeur, *La Metaphore vive*, Paris 1975

Arystoteles w „Poetyce” pisze: „Historyk i poeta różnią się przecież nie tym, że jeden posługuje się prozą, a drugi wierszem, [...]. Różnią się oni natomiast tym, że jeden mówi o wydarzeniach które miały miejsce w rzeczywistości, a drugi o takich, które mogą się wydarzyć. Dlatego też poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wyraża przecież to, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe”⁸.

Powyższy cytat pojawia się nadzwyczaj często w pracach teoretyków i filozofów historii; kieruje bowiem uwagę na istotny i zauważalny już u zarania historiografii problem: Czy wydarzenia historyczne mają jakikolwiek sens? Czy za ich różnorodnością kryje się jakikolwiek porządek?

Problem ten rozważa współczesny historyk i zarazem wybitny teoretyk historii Hayden White. Przyjmuje on za punkt wyjścia stwierdzenie Arystotelesa (zaakceptowane przez wielu późniejszych filozofów, np. Davida Hume’a), że z wydarzeń tworzących dzieje nie „wynika” (w sposób oczywisty) żaden „sens”. Nie układają się one (same z siebie) w żadną „opowieść” czy „strukturę”, nie rządzą nimi „prawa”. Jednak w opowieści o wydarzeniach (w narracji historycznej) odnajdujemy różne sposoby usensownienia dziejów a także „prawa” i „zależności”. Wydarzenia opisywane przez historyków nie są bezsensowne, tworzą uporządkowane opowieści o świecie; jednak opowieści, które nawet gdy opisują te same fakty, gdy oparte są na tych samych źródłach (i metodach ich krytyki) różnią się od siebie wzajemnie. Hayden White zastanawia się dlaczego historia, pomimo szczerych chęci wielu jej przedstawicieli, nie dopracowała się wzorem nauk przyrodniczych precyzyjnych reguł, dzięki którym dokonana przez różnych historyków analiza tych samych faktów historycznych zaowocuje jednakowymi (a przynajmniej podobnymi) opowieściami o świecie⁹.

Wyjaśnieniem tej zagadki jest, zdaniem Haydena White’a, odrzucenie takiego obrazu historyka, w którym „wydobywa” on znaczenia „ukryte” w faktach historycznych, a przedstawienie go jako twórcę sensów i znaczeń, których wydarzenia historyczne „same z siebie” nie zawierają. Zdaniem cytowanego autora to założenie nie „osłabi” poznawczej roli historiografii:

„A zatem teza, iż światu realnemu nadajemy sens poprzez narzucenie nań wzorców formalnej spójności, które zazwyczaj kojarzą się nam z dziełami literackimi, w żadnym stopniu nie narusza statusu historiografii jako dziedziny wiedzy. Byłoby tak tylko wówczas, gdybyśmy uważali, że literatura jako wytwór wyobraźni nie z tego, lecz z

⁸ Arystoteles, *Retoryka – Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, Warszawa PWN 1988, s. 330

⁹ Hayden White, *Brzemie historii*, [w:] tenże, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 40-77

jakiegoś innego, nieludzkiego świata nie mówi nam nic o rzeczywistości. W moim przekonaniu *fikcjonalizacji* historii doświadczamy jako jej wyjaśnienia z tego samego powodu, z którego wielkiego dzieła literatury doświadczamy niczym źródła światła rzuconego na rzeczywistość, jaką zamieszkujemy wraz z jej autorem”¹⁰.

Fikcjonalizacja czy też fabularyzacja opisywanych wydarzeń nie jest zabiegiem, którego historyk może uniknąć, gdyż wiąże się ona ze „zrozumieniem” opisywanego świata. Fabularyzacja jest spojrzeniem na zjawiska historyczne jako na zjawiska, które mają jakiś konkretny sens i znaczenie, układają się w pewne prawidłowości, mówią „coś” o świecie. Bez fabularyzacji historiografia, nawet jeżeli byłaby możliwa (w co H. White wątpi), byłaby zupełnie jałową czynnością wymieniania przypadkowych zdarzeń w chronologicznej kolejności, lecz nie powiązanych nawet relacją przyczynowo-skutkową, która jest już efektem inwencji historyka opisującego wydarzenia. White nie proponuje jednak unikania fabularyzacji wydarzeń historycznych, tylko radzi oprócz „faktów” przekazywać idee pomagające w ich zrozumieniu. Historiografia, jakiej świat potrzebuje to, jego zdaniem, „filozofia wykładana na przykładach”, a nie „rejestr wydarzeń”. Akceptacja obecności literackiego i filozoficznego komponentu w pracach historycznych umożliwi świadomy ogląd „schematów fabularnych” i analizę ideologii, jakie się za nimi kryją.

Kwestia schematów fabularnych obecnych w pracach znanych europejskich historyków wieku XIX-go (Micheleta, Rankego, Tocqueville’a, Burckhardta) została przeanalizowana w klasycznej pracy: *Metahistory. The Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*¹¹. Hayden White odwołując się do licznych prac z retoryki, literaturoznawstwa i teorii dziejopisarstwa opisuje tam cztery podstawowe schematy fabularne: schemat epicki (Romance), schemat tragedii (Tragedy), schemat komedii (Comedy) i schemat satyry (Satire). Możliwe jest oczywiście łączenie się i przenikanie tych schematów w jednym dziele¹².

Opowieść epicka to opowieść o samopoznaniu (self-identification) bohatera w świecie, który dostarcza mu doświadczeń potrzebnych do obudzenia jego samoświadomości. Wzorcem dla tego typu narracji są opowieści bohaterские mówiące o triumfie dobra nad złem; człowieka nad światem.

¹⁰ tenże, tekst historiograficzny jako artefakt literacki [w:] op. cit. s. 107

¹¹ tenże, *Metahistory. The Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, London, 1975

¹² ibidem, s. 7

W ujęciu satyrycznym wychodzi się od podobnego obrazu świata: bohater zмага się ze światem, by poprzez zwycięstwo zapanować nad nim i nad sobą. Powyższy schemat ulega jednak niespodziewanemu odwróceniu. To nie człowiek okazuje się panem świata, lecz świat panuje nad człowiekiem, niezdolnym do samorealizacji i wyzwolenia od tego, co wiąże go w świecie. Wymowa satyry może zbliżyć ją do komedii bądź tragedii¹³.

Schemat komedii zakłada możliwość rozejmu między człowiekiem a światem poprzez pogodzenie tego, co naturalne z tym, co kulturowe, oraz między ludźmi jako reprezentantami różnych wartości i różnych zbiorowości. Bohater komediowy przegrywa w walce z światem i jego prawami, nie osiąga też prawdziwej wiedzy o świecie ani o sobie, osiąga natomiast zgodę ze sobą i światem, w tym zgodę na własną słabość i ignorancję. Komedia mówi o niemożliwości zrozumienia złożoności świata, lecz także o możliwości pogodzenia wszelkich sprzeczności.

W schemacie tragedii, chociaż również możliwy jest chwilowy przynajmniej stan harmonii między człowiekiem a jego światem, nie wypływa on jednak z rozejmu, jaki zawiera człowiek ze światem, gdy akceptuje własną słabość i nieadekwatność (jak w schemacie komedii), lecz ze zrozumienia praw rządzących światem. Zrozumienie, które umożliwia bohaterowi samookreślenie w świecie (w tym punkcie schemat tragiczny spotyka się z schematem epickim), jest jednak okupione cierpieniem. Bohater epicki nie pragnie wiedzy, lecz walki, nieoczekiwanym zwieńczeniem walki jest samopoznanie. Natomiast bohater tragiczny nie pragnie walki, lecz pragnie wiedzy; osiąga poznanie świata i samopoznanie, lecz musi okupić je walką i cierpieniem. Tragedia przekazuje prawdę o niemożności pogodzenia sprzecznych wartości i zwalczających się sił. Ujawnia też możliwość zrozumienia praw, które rządzą powstawaniem i narastaniem sprzeczności¹⁴.

Powyższe schematy są literackimi archetypami uniwersalnymi dla naszej kultury na tyle, na ile literatura ukazuje uniwersalny sposób postrzegania świata. Jeżeli nawet różne wyspecjalizowane narracje o świecie (narracje nauk przyrodniczych i niektórych humanistycznych, np. ekonomii) mogły, zdaniem White'a, zdystansować się od tych schematów, to historiografia, ponieważ nie wypracowała sobie języka opisu świata niezależnego od języka literackiego, nie wypracowała sobie również sposobów ucieczki od literackich schematów rozumienia i opisu (narratywizacji) świata. Opisy

¹³ ibidem, s. 9

¹⁴ ibidem, s.8-12

historiograficzne mają zatem epicki, satyryczny, komediowy bądź tragiczny charakter, lub też charakter, który łączy różne schematy fabularyzacji wydarzeń historycznych. Autorzy narracyjnych obrazów świata (nie tylko historycy) tworzą je według określonych schematów, nawet jeżeli intencjonalnie pragną ich uniknąć (np. historycy starający się napisać „jak rzeczywiście było”); zatem schematy te muszą ukrywać się w jakiejś rzeczywistości nieuświadomianej czy nieświadomej. Hayden White daleki jest od ulegania naturalistycznej w gruncie rzeczy koncepcji świata obecnej w psychologii głębi, nie wiąże wobec tego obecności schematów fabularnych w narracji humanistycznej z pojęciem nieświadomości tak indywidualnej jak i zbiorowej. Podąża natomiast drogą wytyczoną przez lingwistykę, antropologię, a w szczególności integrujący te dziedziny wiedzy strukturalizm. Twierdzi, że schematy fabularyzacyjne, mogą pojawiać się nieświadomie, gdyż znajdują się w rzeczywistości językowej, która, choć obecna w praktyce potocznej, nie jest w pełni uświadomiana. Komponenty językowe nie tylko opisują, lecz również kreują świat w tym znaczeniu, że służą jego zrozumieniu, tak jak rozumienie musi towarzyszyć wypowiedzeniu, jednak bez przywileju pierwszeństwa. Świat „wypowiedziany” jest jednocześnie „pomyślany”; w praktyce potocznej nie oznacza to jednak świadomego namysłu nad charakterem relacji między opisem słownym, obrazem myślowym a światem uważanym za prawdziwy. Pomyślenie świata występuje równolegle i jednocześnie z jego wypowiedzeniem i jest zależne od intuicyjnie dobranych słów. Akt zrozumienia jest zatem zależny od aktu narratywizacji (opisu) świata, ten, z kolei może obyć się bez racjonalnej analizy sensu i znaczenia użytych środków językowych. Historyk może użyć terminu „wojna” na określenie różnicy zdań w środowisku teologów debatujących nad zagadnieniem Trójcy Świętej nie zadając sobie pytania, jak konsekwentne używanie tego terminu wpływa na jego myślenie o opisywanych wydarzeniach. Czy używa wojennej frazeologii, gdyż rozumie teologiczną debatę jako naprzemienne akty ataku, obrony i kontrataku, czy używanie terminów militarnych kształtuje jego ogląd tej debaty właśnie w określony sposób?

Fundamentem schematów fabularnych i ich powszechnej obecności w różnych narracjach (w tym narracji historycznej) są komponenty języka służące do opisu świata. Hayden White wskazuje tu na kluczową rolę „tropów”¹⁵ retorycznych. Podstawowe tropy wyróżnione przez White’a ze względu na swoje znaczenie w kształtowaniu „myślenia o świecie” to: metafora, metonimia, synekdocha oraz ironia¹⁶.

¹⁵ sposobów budowania znaczeń słów

¹⁶ ibidem, s. 31

Metonimia i synekdocha są specyficznymi rodzajami metafory (zazwyczaj metafory martwej). Synekdocha to opis danej rzeczy przez jej część bądź opis części przez całość. Np. w stwierdzeniu: „W wojnie jaka toczyła się w latach 315-312 p.n.e., Antygonos był stroną silniejszą i odniósł znaczne sukcesy, zajmując między innymi całą niemal Syrię...”¹⁷ występuje synekdocha: imię dowódcy (część) wyraża armię (całość). W przypadku metonimii do przedstawienia rzeczy służy jej atrybut, np. w wyrażeniu „Najdłużej utrzymywali się na tronie chanowie odnoszący duże sukcesy militarne...”¹⁸ funkcja polityczna wyrażona jest przy pomocy jej atrybutu: tronu.

Problemem ironii, która jest jednym z najtrudniejszych w zastosowaniu środków opisu i poznawania świata, nie będziemy się zajmować w tym artykule, w którym uwagę kierujemy na zagadnienie metafory.

Metafora, jak już to zostało określone, polega na przedstawieniu jednej rzeczy w kategoriach innej, w szerszym tego słowa znaczeniu oznacza myślenie o jakimś zjawisku w kategoriach związanych z innym zjawiskiem. W historiografii opisującej świat poprawnym językiem potocznym bądź literackim (często jedynie z dodatkiem niektórych pojęć naukowych zaczerpniętych z socjologii, psychologii, ekonomii), występują oczywiście wszystkie „martwe” metafory budujące potoczne myślenie o świecie jak np. sformułowanie: „W ciągu XVI w. Chanat Krymski rozrósł się...”¹⁹ nie proponuje nam nowego rozumienia tworu politycznego jako istoty żywej i jednostkowej, lecz jest obecną w języku metaforą martwą (skonwencjonalizowaną) opisującą zmiany w zasięgu terytorialnym państw w kategoriach wzrostu i kurczenia się organizmów żywych.

Historycy jednak tworząc opis świata proponują również własne metafory, by przy ich pomocy opisać i nadać sens światu. Są to wówczas metafory żywe, które wprowadzają nowe rozumienie zjawisk historycznych. Na przykład, gdy Leszek Podhorodecki pisze: „Chan, podobnie jak sułtan, nie tylko panował, ale sam był państwem”²⁰ to przy pomocy metafory żywej „Chan jest państwem” wyraża totalitarny charakter władzy chanów krymskich. Wyrażenie, które interpretowane dosłownie jest absurdem, jako metafora buduje nasze rozumienie stosunków politycznych na Krymie w XVII wieku.

¹⁷ Tadeusz Łoposzko, *Starożytne bitwy morskie*, Gdańsk 1992, s. 217

¹⁸ Leszek Podhorodecki, *Chanat Krymski i jego stosunki z Polską w XV – XVIII w.* Warszawa 1987, s. 43

¹⁹ *ibidem*, s. 38

²⁰ *ibidem*, s. 42

W polskiej literaturze przedmiotu tematyce metafor historiograficznych poświęconych jest wiele prac Wojciecha Wrzoseka²¹. Analizowane są w nich metafory, których rola nie ogranicza się do wyjaśniania i opisywania szczegółowych zjawisk historycznych, lecz buduje fundament myślenia historycznego. Są to między innymi metafory rozwoju i genezy²². Mają one charakter uniwersalny, obecne są tam, gdzie wyraża się myślenie o świecie, które tworzą – myślenie historyczne. Metafora rozwoju porządkuje myślenie o zmienności w świecie, jako ukierunkowanej i zasadniczo nieodwracalnej. Metafora genezy wpływa na postrzeganie i wyjaśnianie zjawisk historycznych w ciągłym, nieprzerwanym związku z ich początkami. Prowadzi to czasem do (charakterystycznego dla myślenia potocznego) utożsamienia danego zjawiska z jego początkiem. W tym ujęciu zjawisko historyczne ma odzwierciedlać charakter własnych początków, na przykład dyskusja historyków polskich i niemieckich na temat początków państw słowiańskich (i rzekomej roli germanów w ich powstaniu) była dyskusją na temat „przyrodzonego” charakteru tych państw²³.

Pozytywistyczna metafora „wojny”, której poświęcona będzie część empiryczna tej pracy, łączy zagadnienie zmienności (rozwoju) z zagadnieniem przyczyn (genezy). Jej rodowód jest naturalistyczny i darwinowski. Związana jest z postrzeganiem zmienności jako rozwoju, którego dynamika pochodzi z nieustannej walki o przeżycie (*Struggle for Life*)²⁴. Walki, która jednocześnie jest przyczyną wszelkiej zmienności, postępu, rozwoju.

2. Losy metafory „wojny”

W 1795 roku rektor Yale College duchowny protestancki Timothy Dwight zapowiedział studentom tej uczelni przeprowadzenie otwartej debaty na temat „Czy pisma Starego i Nowego Testamentu są rzeczywiście słowem bożym?”. To wydarzenie ma według amerykańskiego historyka i teologa Jerala C. Brauera znaczenie symboliczne²⁵. Pod koniec XVIII wieku elity tego młodego państwa były, zdaniem

²¹ por. W. Wrzosek, *Historia, kultura...*, Wrocław 1995

²² ibidem, s. 40

²³ to zagadnienie rozwijam szerzej w artykule *Idea genezy, mit genezy*. *Historyka*, T. XXX, 2000, s. 39 – 48.

²⁴ *The Origin of Species by means of Natural Selection or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*: tytuł podstawowego dzieła Darwina (1859)

²⁵ Por. Jerald C. Brauer, *Protestantism in America: A Narrative History*, The Westminster Press, Philadelphia, 1965 s. 123

cytowanego historyka, pod olbrzymim wpływem idei deistycznych i panteistycznych. Brauer pisze o szerzącym się zwątpieniu i wyludnionych kościołach w miastach oraz o religijnym zubożeniu osadników rozproszonych na wielkich połaciach tego kraju, gdzie nie docierały wprawdzie pisma Paine'a i Jeffersona, lecz dotarli już handlarz wódką i sutener. W czasie wspomnianej debaty w Yale zderzyły się otwarcie dwie idee, dwa sprzeczne światopoglądy: chrześcijaństwo w wydaniu pietystyczno - protestanckim i filozofia oświecenia. Skutkiem tego doskonale wykształceni, odcytani w pismach Voltaire'a, Rousseau i amerykańskich koryfeuszy deizmu Paine'a, Elihu Palmera i Ethana Allena studenci „ulegli” dystyngowanemu, pozornie ociężałemu gentlemanowi z Yale, który ukazał im siłę, tkwiącą w Biblii, którą znali wcześniej jedynie z cytatów w dziełach swoich idoli, a teraz zapragnęli poznać i zatrzymać dla siebie. Po debacie niektórzy studenci, wypożyczyli czy wręcz zawłaszczyli dostępne w uczelnianej kaplicy egzemplarze Biblii by nigdy już się z nimi nie rozstać²⁶. Brauer przedstawia te wydarzenia jako egzemplifikacje zwycięstwa nurtu religijnego „odrodzenia”²⁷ nad nurtem filozoficzno-racjonalnym. Cytowany autor, choć deklaruje życzliwość zarówno dla racjonalizmu jak i religijności (pojmowanych jako sposoby myślenia i działania), nie może się uwolnić od przeświadczenia, że wzrost jednej z tych dwóch wartości osłabia drugą. Dlatego intensyfikacja życia religijnego musi osłabiać rozwój racjonalnej filozofii i nauki. Ceną za religijne „przebudzenie” było zatem utrwalenie się antyracjonalnych i fundamentalistycznych tendencji w protestantyzmie amerykańskim²⁸. Tendencji, które zdaniem wielu współczesnych i ówczesnych historyków nauki oraz innych komentatorów tych wydarzeń ujawniły się w całej okazałości 100 lat później, gdy wierni kościołów protestanckich odrzucili ewolucyjny model funkcjonowania natury i genezy człowieka. Opinie o antynaukowości religii podkreślały spektakularne wypowiedzi i akcje protestacyjne, między innymi uchwalanie przez legislatury niektórych stanów (np. Luizjany) zakazu nauczania o teorii ewolucji, a także słynny finał dyskusji ewolucjonistycznej w postaci sprawy sądowej w Dayton (Tennessee) w roku 1925 - tzw. małpi proces Scopes'a²⁹. Oskarżonego o bezprawne (sprzeciwiające się stanowemu

²⁶ ibidem s. 123 - 140

²⁷ w oryginale *revivalism*

²⁸ *Another result of the Great Revival was the emergence of one of the most distinctive features of American Protestantism. It was highly emotional, almost anti-intellectual. What was of most importance for the revivalist was a gripping emotional experience. If one deeply felt his conversion, if one shed tears, or one had been stricken down, or if one had been possessed by the jerks, then chances were that one was converted.*

Ibidem s. 150

²⁹ *Scopes Monkey Trial*

prawu) nauczanie teorii ewolucji Johna Thomasa Scopes'a bronił wówczas znany prawnik i agnostyk Clarence Darrow. Mało znaczące pod względem prawnym wydarzenie³⁰ (wyrok skazujący pozostał w mocy, lecz grzywnę w wysokości 100\$ uchylono ze względów proceduralnych) urosło do rangi wielkiego batalistycznego widowiska. Stało się to możliwe nie tylko dzięki elokwencji Clarence Darrowa i talentowi dziennikarskiemu Henry Louisa Menckena, który barwnie³¹ relacjonował wspomniane wydarzenia w prasie, lecz także dzięki istniejącemu już w społecznej świadomości gotowemu schematowi odczytywania świata jako teatru wojny dwóch wrogich sił: nauki i religii. Debata w Yale w tym schemacie odczytywana jest jako bitwa, w której zwyciężyła religia, proces w Dayton to triumf nauki.

Czy można jednak można przedstawić XVIII wieczną debatę deistyczno-teologiczną inaczej niż starcie światopoglądu racjonalnego, krytycznego z fundamentalizmem i dogmatyzmem? A dyskusję ewolucjonistyczną z końca wieku XIX i połowy XX koniecznie należy interpretować jako zmagania religii z nauką?

Czy pojęcie „wojna religii z nauką” obecne w amerykańskiej i brytyjskiej historiografii oznacza, że religia i nauka zawsze są sobie wrogie? Czy fakty historyczne wskazują na „antynaukowość” religii i „antyreligijność” nauki? Co tak naprawdę „wynika” z takich wydarzeń historycznych, jak debata w Yale lub proces w Tennessee? Czy wynika cokolwiek?

W amerykańskiej historiografii pod koniec wieku XIX ukształtował się oparty na metaforze wojny narracyjny schemat przedstawiania relacji nauki i religii. Na jego zakorzenienie się w świadomości społecznej duży wpływ miała twórczość pozytywistycznego historyka nauki Johna Williama Drapera (1811 – 1882) - wybitnego chemika i biologa a także autora trzech bestsellerów historycznych: *History of The American Civil War*, *History of The Intellectual Development Of Europe* i *History of the Conflict Between Religion and Science*. Dwa ostatnie tytuły poświęcone są właśnie „konfliktowi”, jaki miałby towarzyszyć współistnieniu religii i nauki. *History of The Intellectual Development Of Europe* jest monumentalną pracą, w której Draper pod wpływem metafory rozwoju, porządkuje rozległy materiał faktograficzny, zakładając, że:

³⁰ por. na ten temat zgodne opinie prawnika i kreacjonisty Phillipa E. Johnsona: *Darwin on trial*, Intervarsity Press, 2nd edition, 1993, polskie wydanie: *Sąd nad Darwinem*, Warszawa, Vocatio, 1997 i ewolucjonisty Stephena Jaya Goulda *Rock of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, 1999, polskie wydanie: *Skąły wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Poznań 2002

³¹ Epatował czytelników sformułowaniami w rodzaju religijna orgia itp.

1. Rzeczywistość historyczna jest zmienna.
2. Zmiany przekształcają rzeczywistość historyczną w określonym celu (kierunku).
3. Zmiany są konieczne (nieuniknione).

Zmiany dotyczą takich zjawisk historycznych, jak np. narody, państwa, religie, które w narracji Drapera są silnie spersonalizowane. Ujmuje to w następujący sposób: "Nations, like individuals, are born, proceed through a predestined growth, and die"³² (narody, zatem 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 wieku – w tym momencie John William Draper - historyk podporządkowuje się wiedzy i niekwestionowanemu autorytetowi Johna Williama Drapera wybitnego przyrodzawcy stwierdzającego, że rzeczywistość historyczna poddaje się prawom Przyrody. Jest to nie tyle nawet założenie, co pewnik. Nie podlega bowiem dyskusji pojmowanie wszelkiej zmienności jako wyraz niepodzielnego porządku w jednym niepodzielnym świecie. Wszystko jest tutaj jednością, gdyż wszystko podlega jednakowym prawom: rośliny, zwierzęta, człowiek i jego dzieła:

"The sciences, therefore, join with history in affirming that the great aim of nature is intellectual improvement"³³. Historia opisuje zatem faktycznie ten sam świat co chemia czy medycyna, choć posługuje się nieco innymi narzędziami. Prawem, któremu w jednakowym stopniu podlega rzeczywistość historyczna jak i przyrodnicza jest prawo doskonalenia się bytów do momentu osiągnięcia punktu szczytowego a następnie stopniowego obumierania. Metafora rozwoju ujawnia się tutaj przy pomocy przeniesienia cech organizmów żywych na zjawiska historyczne.

Rozwój przebiega według następującego porządku: młoda cywilizacja wierzy we wszystko, jej pierwszy okres istnienia nazywa Draper wiekiem 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), które doprowadzają do sublimacji istniejących wierzeń w stawiający już wyższe wymagania etyczne i intelektualne system religijny bądź filozoficzny, dominujący w wieku wiary (Faith). Rozbudzony intelekt nie poprzestaje

Por. H. L. Mencken. *Mencken Likens Trial to a Religious Orgy, with Defendant a Beelzebub*, *The Baltimore Evening Sun*, July 11, 1925

³² Narody, jak jednostki, rodzą się, przechodzą przez etap wzrostu i umierają. John William Draper, *History Of The Intellectual Development Of Europe.*, Harper Brothers, Publishers., 1864, s. 616

jedynie 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 zabobonowi³⁴.

Dzieje Grecji, w których epoka archaiczna (do czasów Talesa) była wiekiem naiwności, okres rozwoju filozofii do Sokratesa wiekiem dociekań, czasy dominacji myśli sokratejskiej wiekiem wiary, ze względu na religijne odniesienia w filozofii Platona. Arystoteles przynależy już jednakże do wieku rozumu, którego znakiem jest rozwój „ośrodków naukowych” w Aleksandrii i Pergamonie. Wzrost mistycyzmu i mesjanizmu pod koniec okresu hellenistycznego zapowiada nadejście wieku schyłku cywilizacji greckiej, będącej w swym rozwoju i upadku pierwowzorem dla cywilizacji europejskiej, która wkracza na arenę dziejową wraz z Rzymem znajdującym się wówczas u schyłku wieku naiwności. Powstanie chrześcijaństwa jest początkiem niezwykle długiego *wieku wiary* w cywilizacji europejskiej, który trwa aż do początków czasów nowożytnych. W tym miejscu rozważań Drapera zaczyna być widoczna cecha, która zbuduje autorowi *History of The Intellectual Development Of Europe* opinię wroga religii. W cytowanej pracy retoryka antyreligijna czy tylko antykościelna nie jest jeszcze cechą dominującą. Krytyka działań ludzi Kościoła dotyczy tylko ich tzw. antyracjonalnego aspektu. Punktem ciężkości narracji są, opisywane według schematu tragedii, losy męczenników nauki Giordano Bruna, Galileusza oraz spalonego na rozkaz Kalwina Michała Serveta. Ocena instytucji religijnych nie jest tu negatywna *apriori*, lecz dotyczy konkretnych okoliczności historycznych. Zdaniem Drapera Kościół Katolicki w XV wieku stał się hamulcem dla naturalnego biegu dziejów, przeszkadzając cywilizacji europejskiej w przechodzeniu do wieku rozumu. 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 zaostriża w pracy historycznej, która przyniosła mu największy rozgłos w *History of the Conflict Between Religion and Science*. Sam tytuł wskazuje już

³³ Nauka więc łączy się z historiografią w głoszeniu, że naturalnym przeznaczeniem [człowieka] jest duchowy rozwój
Tamże, s. 616

³⁴ Tamże, s. 15

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. Autor wiąże powstanie „protonaukowego” krytycznego światopoglądu w starożytnej Grecji z zanikiem wiary i wzrostem zwątpienia w religijny obraz świata³⁵. Nauka i religia próbują tu opisać, zrozumieć i zapanować nad tym samym światem. Pisarstwo Drapera podporządkowuje się naturalistycznej metaforze zrównującej organizmy żywe z zjawiskami historycznymi. Religia i nauka są tutaj jak dwa gatunki drapieżników polujące na tę samą zwierzynę. Nie dopełniają się wzajemnie, lecz wykluczają. Nie mogą współdziałać – muszą się zwalczać.

Ta zależność nie dotyczy jedynie cywilizacji greckiej, którą autor postrzega jako model dla rozwoju kultury europejskiej, lecz jest zależnością ogólną. W ten sposób rozpoczyna budowę opozycji religii i nauki, na której oparta jest myśl przewodnia pracy. Draper opisuje naukę jako naturalnego konkurenta i tym samym antagonistę religii, gdy jedno z tych zjawisk nabiera sił, drugie musi słabnąć.

Metafora „wojny” wiąże się tu z naturalistycznym modelem wyjaśniania odwołującym się raczej do bezosobowych i uniwersalnych praw niż do świadomych intencji ludzkich. Konkretni ludzie „realizują” i „prezentują” działanie praw, na które nie mają wpływu.

Kontynuacją zagadnienia podjętego przez Drapera jest praca innego popularnego amerykańskiego historyka a także dyplomaty, współzałożyciela i pierwszego rektora Cornell University – Andrew Dicksona White’a (1832 – 1918): *The Warfare of Science With Theology*³⁶ wydanej w 1876 i rozszerzonej w 1896 jako: *A History Of The Warfare Of Science With Theology In Christendom*³⁷. White nie przejmuje twierdzeń swojego „poprzednika” bezkrytycznie, jego dzieła są pod wieloma względami polemiką z pracami Drapera.

Wywód White’a zmierza wprawdzie do ukazania triumfalnego pochodu nauki, która kruszy zabobony, a ciemność zastępuje światłem. Taka konkluzja sugerowana jest już przez niektóre tytuły rozdziałów zbudowane na zasadzie par antynomicznych: złe vs

³⁵ *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*

Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science*, Cit. New York D. Appleton And Company 1897 s.3.

³⁶ Korzystam z tekstu wydania z 1896 roku, New York D. Appleton And Company, tekst zdigitalizowany w zgodzie ze standardem Fundacji Gutenberg, zaczerpnięty z witryny: <http://www.santafe.edu/~shalizi/White>

³⁷ korzystam z tekstów wydania z 1898 roku, 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>

dobrze i stare vs nowe. Jednak White, w przeciwieństwie do Drapera, nie wspomina o bezosobowych prawach rządzących światem i ludźmi. Prawa rządzące światem są elementem modelu świata tak bliskiego Draperowi. U White'a historyka i dyplomaty większą rolę odgrywają konkretni ludzie. Metafora rozwoju i metafora „wojny” łączą się znacznie silniej z metaforą „bohaterską”. Wojna religii z nauką nie wynika z ich „naturalnego” charakteru. Nie jest koniecznością „organiczną”, White podkreśla to w wstępie do swojej pracy, akcentując, że stan wojny panuje jedynie między „dogmatyczną teologią” a nauką, a nie pomiędzy „religią” a nauką w ogóle³⁸. Prowadzona jest przez świadome swych celów jednostki, wybuch wojny związany jest zatem nie z „naturą religii i nauki”, lecz z wolą i intencjami konkretnych osób. Za wywołanie konfliktu odpowiedzialni są u White'a dogmatyczni duchowni i teologowie, którzy atakują (Among the myriad attacks on the Darwinian theory by Protestants and Catholics two should be especially mentioned.)³⁹, wyciągają ciężką artylerię (Fabre d'Enviu brought out the heavy artillery of theology)⁴⁰ by zadusić (smother)⁴¹ i zakuć w kajdany każdy przejaw racjonalnej, krytycznej myśli (close reasoning upon it was fettered by theology)⁴². Nauka i ludzie nauki choć niechętni wojnie okazali się lepszymi wojownikami, broń jaką dysponowała teologia nie mogła ich pokonać (These weapons were soon seen to be ineffective; they were like Chinese gongs and dragon lanterns against rifled cannon; the work of science went steadily on)⁴³.

Jego *The Warfare Of Science With Theology* oraz *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* są epicką opowieścią heroiczną, pieśnią o czynach pionierów wiedzy i oświecenia, walczących z ciemnotą i zabobonem, by zdobyć wiedzę o świecie i w końcu po przewyciężeniu wszystkich przeciwności zapanować nad nim.

Historiograficzna metafora „wojny” nauki z religią obecna jest także w pracach współczesnych historyków, nawet gdy prace te nie mają już pozytywistycznego czy antyreligijnego charakteru. Rzekoma naturalna wrogość wiary i nauki postrzegana jest jako „fakt historyczny”, oddzielany od komentarza i interpretacji. Jerald C. Brauer⁴⁴ nie sekunduje nauce w „zmaganiach” z religią ani odwrotnie, nie neguje jednak

³⁸ White, Blackmask Online. 2002, s. 4

³⁹ ibidem, s. 49

⁴⁰ ibidem, s. 46

⁴¹ ibidem, s. 118

⁴² ibidem

⁴³ ibidem, s. 124

⁴⁴ Jerald C. Brauer, *Protestantism in America...*

stwierdzenia, że religia i nauka były sobie wzajemnie „wrogie”, postrzega to jako fakt a nie schemat fabularny oparty na metaforze wojny.

Deklarujący swą życzliwość dla religii historycy nauki David C. Lindberg i Ronald L. Numbers w swoim artykule „Beyond War and Peace: A Reappraisal of the Encounter between Christianity and Science”⁴⁵ 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 of Science with Theology in Christendom*. Ich zdaniem White zaproponował niezwykle obrazową metaforę opisu relacji nauki do otaczającego ją świata: metaforę militarną. Zaproponował ją w grudniu 1869 roku, wygłaszając wykład pod znamienym tytułem: "The Battle-Fields of Science" (Pola bitwy nauki) a rozbudował w swoich syntezach historycznych.

Metafora wojny religii z nauką jest obecna oczywiście w wielu innych pracach krytyków religii i zwolenników laicyzacji społeczeństwa: Roberta Greena Ingersolla, Williama Edwarda Hartpole Lecky, Johna E. Remsberga. *History of the Conflict...* i *History of the Warfare* wyszły jednak spod pióra rzetelnych i uznawanych za bezstronnych badaczy, metafora tam użyta została uznana za poprawną generalizację obiektywnych faktów, za wniosek płynący z indukcji.

Wpływ tej (rozpowszechnionej na przełomie XIX i XX wieku) metafory na świadomość ludzi wykształconych i życzliwych nauce był olbrzymi. Wielu dziennikarzy, historyków, artystów, którzy do tej pory byli skłonni postrzegać religię i naukę jako sfery kultury uzupełniające się wzajemnie bądź przynajmniej niesprzeczne (takie myślenie wynikało z brytyjskiej tradycją filozofii nauki od Francisa Bacona do Williama Paleya) zaczęli dostrzegać konflikt interesów a nawet stan wojny między nimi we wszelkich przejawach różnicy zdań takich jak dyskusja czy polemika.

Henry Louis Mencken, popularny dziennikarz, a w roku 1925 obserwator i kronikarz wydarzeń w Dayton, korzysta już z silnie skonwencjonalizowanej, prawie martwej zatem prawie nierozpoznawalnej metafory wojny. Nie widział zatem w sprawie Scopes’a po prostu rozprawy o niewielkim (z punktu widzenia prawa) znaczeniu. Niewielkie znaczenie prawne⁴⁶ wynikało z kwestii następujących:

⁴⁵ *Perspectives on Science and Christian Faith*, 9/1987, s.140-149

⁴⁶ por. na ten temat zgodne opinie prawnika i kreacjonisty Phillipa E. Johnsona: *Darwin on trial*, Intervarsity Press, 2nd edition, 1993, polskie wydanie: *Sąd nad Darwinem*, Warszawa, Vocatio, 1997 i ewolucjonisty Stephena Jaya Goulda *Rock of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, 1999, polskie wydanie: *Skąły wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Poznań 2002

Inicjatorem procesu nie była strona oficjalnie oskarżająca tzn. władze stanowe, lecz kilkoro obywateli Dayton, którzy odpowiedzieli na pismo wydane przez bogatą organizację *American Civil Liberties Union*, oferującą finansową i prawną pomoc oskarżonym o nauczanie ewolucji nauczycielom i wykładowcom. Pomoc organizacja ta zaoferowała również w przypadku, gdy proces zostanie sprowokowany niewymuszonym „przyznaniem się do winy” przez nauczycieli. Jej celem było chyba raczej zanegowanie samych stanowych ustaw antyewolucjonistycznych niż „branie w obronę” prześladowanych ewolucjonistów, których w roku 1925 nikt specjalnie nie prześladował. Ustawy antyewolucjonistyczne funkcjonowały także raczej jako wyraz określonych poglądów niż jako prawo, za którego złamanie grożą jakiegokolwiek konsekwencje. Scopes dobrowolnie zgodził się „przyznać do winy”, której paradoksalnie rzecz biorąc nie był pewny (zapomniał czy mówił na lekcjach biologii o ewolucji i co mówił). Motywy jego działań były wszakże altruistyczne. Miał świadomość, że Dayton podupada, natomiast dzięki kontrowersyjnemu procesowi miasto może zyskać popularność a jego obywatele zarobić na obsłudze „ideologicznej” turystyki (np. na sprzedawanych tam do dzisiaj pamiątkach).

Podstawa prawna oskarżenia była oczywista: tzw. ustawa Butlera obowiązująca w całym stanie zakazywała nauczania teorii o pochodzeniu człowieka sprzecznego z nauczaniem biblijnym pod karą grzywny od 100-500\$ (Scopes miał zresztą gwarancję od *American Civil Liberties Union*, że grzywna zostanie za niego uiszczona).

Prokuratura stanowa nie była zainteresowana procesami o łamanie ustawy Butlera bez zgody oskarżonego (sic!) i gdyby Scopes takiej zgody nie wyraził oskarżenie zostałoby odrzucone⁴⁷.

Całą sprawę można wreszcie wyjaśnić w kategoriach politycznych, całkowicie abstrahując od zagadnienia religii i nauki. Clarence Darrow oficjalnie obrońca Scopesa, faktycznie był oskarżycielem ustawy Butlera jako przejawu prawnej samowoli partykularnych stanów. William Jennings Bryan, (oficjalnie oskarżyciel posiłkowy) nie był przeciwnikiem ideowym Scopesa i zaoferował się chętnie zapłacić grzywnę jaka zostanie na niego narzucona (jak widzimy kolejka chętnych do zapłacenia owych 100 – 500 \$ była dość długa; znajdowali się w niej oprócz wymienionych dziennikarze, którzy deklarowali uiszczenie wspomnianej grzywny w zamian za wywiady). Był natomiast gorącym przeciwnikiem prowadzenia przez Stany Zjednoczone „imperialnej” polityki i

⁴⁷ przytoczone dane zaczerpnięte ze strony internetowej Wydziału Prawa UMKC (University of Missouri, Kansas City) School of Law: (<http://www.law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/scopes/scopes.htm>)

pod tymi hasłami trzykrotnie startował w wyborach prezydenckich. Usiłował też zwalczyć narzucane federalnie „programy szkolne”. Przy okazji procesu nie tyle atakował podsądny ile polityczną ideę unifikacji szkolnictwa bez względu na wolę stanowych ciał ustawodawczych.

Wydarzenie to urosło jednak w narracji Menckena do rangi wielkiego batalistycznego widowiska o walce religijnego fanatyzmu (Bryan) z nauką i tolerancją (Scopes, Darrow). Dla Menckena jest rzeczą oczywistą, że teologia stoi zawsze w stanie wojny z nauką i każdym rodzajem racjonalnego opisywania świata⁴⁸. Wojnę postrzega na sposób naturalistyczny, zbliżony do Drapera – jako wyraz „organiczej sprzeczności” religii i nauki. Wszelkie próby zbliżenia się tych dwóch światów muszą zakończyć się niepowodzeniem ze względu na niemożliwość pogodzenia w jednym świecie wydarzeń zgodnych z racjonalnie poznawalnymi prawami przyrody i nadprzyrodzonych. Prawdziwy naukowiec, według Menckena, nigdy nie uwierzy w zmartwychwstanie czy jakiegokolwiek inne zdarzenie cudowne⁴⁹.

Metafory wojny religii z nauką nie przejął jedynie Mencken by wykorzystać w swoich zjadliwych antyreligijnych pamfletach. Argumentem za jej popularnością jest fakt, że występuje ona nierzadko we tekstach kreacjonistów⁵⁰ (tak ówczesnych jak i współczesnych). W ich opisie demonizuje się potęgę i wrogość wobec wszystkiego co święte laickiej organizacji *American Civil Liberties Union*, a także przebiegłość i cynizm agnostyka Clarence Darrowa. Z kolei Bryan przedstawiony jest jako bohater i męczennik, który za cenę kariery politycznej a także swojego życia (Bryan umarł pięć dni po zakończeniu procesu) broni prawa do religijnego poglądu na świat przed wściekłym atakiem darwinistów i ateistów, których przekonania stanowią swoistą materialistyczną

⁴⁸ *The truth is that Christian theology, like every other theology, is not only opposed to the scientific spirit; it is also opposed to all other attempts at rational thinking*

H. L. Mencken, *Treatise on the Gods* cyt za: *Positive Atheism*
(<http://www.positiveatheism.org/hist/quotes/qframe.htm>)

⁴⁹ *There is no possibility whatsoever of reconciling science and theology, at least in Christendom. Either Jesus rose from the dead or he didn't. If he did, then Christianity becomes plausible; if he did not, then it is sheer nonsense. I defy any genuine scientist to say that he believes in the Resurrection, or indeed in any other cardinal dogma of the Christian system.*

H. L. Mencken, *Minority Report*, 1956, cyt. za: ibidem

⁵⁰ na przykład prace Philipa E. Johnsona: *What is Darwinism?* [w:] Bauman [red.] *Man and Creation: Perspectives on Science and Theology*, by Hillsdale College Press, 1993, *Darwin on trial*, polskie wydanie: *Sąd nad Darwinem*

religię. Kreacjonizm z kolei prezentowany jest jako racjonalna, oparta na empirii hipoteza naukowa bezpardonowo zwalczana przez „kościół Darwina”⁵¹.

Nie jest naszym celem ustosunkowywanie się do racji stron we współczesnej dyskusji ewolucjonistów z kreacjonistami. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że metafora wojny jest w niej częściej konserwowana niż negowana. Wprawdzie istnieją próby jej odrzucenia, takie jak ewolucjonista Stephen Jay Goulda w pracy „Skały wieków”⁵², czy Davida C. Lindberga i Ronalda L. Numbers, którzy w artykule *Beyond War and Peace*⁵³ usiłują znaleźć inną metaforę opisującą relację nauki i religii, jednakże wielu uczestników współczesnej dyskusji ewolucjonistyczno - kreacjonistycznej milcząco akceptuje schemat opisu zbudowany na metaforze wojny. Kreacjoniści postrzegają swoją opcję jako naukową i atakowaną przez fanatycznych darwinistów, ewolucjoniści oskarżają kreacjonistów o nienaukowość i skrajny fundamentalizm. Obie strony uważają, że termin „wojna” najlepiej oddaje ich wzajemne relacje. Relacje te są zatem faktycznie „wojenne”, pełne wrogości i złośliwości. Przykładem może być chociażby polemika prof. Kazimierza Jodkowskiego i Karola Sabatha na łamach „Świata Nauki”. Kazimierz Jodkowski jest autorem prac przedstawiających polskiemu czytelnikowi zróżnicowanie retoryki i argumentacji kreacjonistycznej. Reprezentuje on w swoich pracach (jak sądzimy) paradygmat historii idei polegającej na „życzliwej” interpretacji i prezentacji badanych zagadnień. „Życzliwość” polega tu na założeniu, że prezentowane idee są sensowne i zasadne nawet jeżeli wydają się na pierwszy rzut oka dziwaczne czy niezrozumiałe. Ten paradygmat epistemologiczny wplątał prof. Jodkowskiego między linie frontu. Kreacjoniści bowiem uznali jego epistemologiczną życzliwość za życzliwość ontologiczną czyli „zwerbowali” go do swojej armii i reklamują jego prace jako prace kreacjonisty, którym Jodkowski wcale być nie musi (podobnie jak autor tego artykułu), by bez wrogości opisywać kreacjonizm. Analogicznie, ewolucjoniści (głównie w osobie Karola Sabatha⁵⁴) zaatakowali go jako kreacjonistę lub partyzanta kreacjonizmu i tym samym „wroga”. W tym ataku dużą rolę odegrał argument o religijnym fundamentalizmie, który musi towarzyszyć każdej wypowiedzi na temat kreacjonizmu, .

⁵¹ Johnson, *The Church of Darwin*, *The Wall Street Journal* Monday, August 16, 1999, cyt za: (<http://www.origins.org/menus/evolution.html>)

⁵² polskie wydanie: Poznań 2002

⁵³ *Perspectives on Science and Christian Faith*, 9/1987, s.140-149

⁵⁴ por. Karol Sabath, Kreacjonizm a sprawa polska, *Świat nauki* 9/2002, s. 73 i Kazimierz Jodkowski, Kreacjonizm po polsku, *Świat nauki* 10/2002

Zatem kreacjoniści jakoby „reprezentują poglądy katolicko-narodowe”⁵⁵ i „wzmacniają postawy antynaukowe i antyracjonalne”⁵⁶.

Metafora wojny jest niewątpliwie przydatnym narzędziem, gdy chcemy uprościć świat, wyostrzyć kontrasty i przydzielić ludzi do dwóch obozów: MY i WROGOWIE. A o jej sile świadczy fakt, że trudno jest zajmować się problemem dyskusji, w których pojawia się zarówno religia jak i nauka, by nie zostać uznanym za żołnierza czy partyzanta jednej z tych wartości a wroga drugiej.

⁵⁵ K. Sabath, Kreacjonizm...

⁵⁶ ibidem.