

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,<sup>1</sup>

William Shakespeare *As You Like It*,

Akt II, scena VII

Wiktor Werner

Teatr i widowia.

Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX.

*Proagon*. Zawiązanie dramatu.

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 Jeralda C. Brauera znaczenie symboliczne.<sup>2</sup> Pod koniec XVIII wieku elity tego młodego państwa były, zdaniem 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, ocytani 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

---

<sup>1</sup> *Świat jest teatrem,  
aktorami ludzie,  
Którzy kolejno wchodzi i znikają.  
Każdy tam aktor niejedną gra rolę*  
tłum. Maciej Słomczyński

<sup>2</sup> Por. Jerald C. Brauer, *Protestantism in America: A Narrative History*, The Westminster Press, Philadelphia, 1965 s 123

Wiktor Werner *Teatr i widownia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
niektórzy studenci, wypożyczyli czy wręcz zawłaszczyli dostępne w uczelnianej kaplicy egzemplarze Biblii by nigdy już się z nimi nie rozstać<sup>3</sup>. Brauer przedstawia te wydarzenia jako egzemplifikacje zwycięstwa nurtu religijnego „odrodzenia”<sup>4</sup> 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 amerykańskim<sup>5</sup>.

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'a<sup>6</sup>. Oskarżonego o bezprawne (sprzeciwiające się stanowemu prawu) nauczanie ewolucji Johna Thomasa Scopes'a bronił wówczas znany prawnik i agnostyk Clarence Darrow. Mało znaczące pod względem prawnym wydarzenie<sup>7</sup> (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 barwnie<sup>8</sup> relacjonował wspomniane wydarzenia w prasie, lecz także dzięki istniejącemu już w społecznej świadomości gotowemu schematowi odczytywania świata jako teatru wojny dwóch wrogich

---

<sup>3</sup> ibidem s. 123 - 140

<sup>4</sup> w oryginale *revivalism*

<sup>5</sup> *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

<sup>6</sup> *Scopes Monkey Trial*

<sup>7</sup> 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

<sup>8</sup> Epatował czytelników sformułowaniami w rodzaju religijna orgia itp.

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

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
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 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?

### *Méchané*. Spojrzenie zza kulis

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.”<sup>9</sup>

Powyższy cytat pojawia się nadzwyczaj często w pracach teoretyków i filozofów historii; wskazuje 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,

---

<sup>9</sup> Arystoteles, *Retoryka – Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, Warszawa PWN 1988, s. 330

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170 dzięki którym dokonana przez różnych historyków analiza tych samych faktów historycznych zaowocuje jednakowymi (a przynajmniej podobnymi) opowieściami o świecie<sup>10</sup>.

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 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.”<sup>11</sup>

*Fikcjonalizacja* czy też fabularyzacja opisywanych wydarzeń nie jest zabiegiem, którego historyk może uniknąć, gdyż wiąże się ze „rozumieniem” 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 a nie ich właściwością. 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 (Micheleta, Rankego, Tocqueville'a, Burckhardta) została przeanalizowana w klasycznej pracy: *Metahistory. The Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*<sup>12</sup>. Hayden White odwołując się do licznych prac z retoryki, literaturoznawstwa, teorii dziejopisarstwa opisuje tam cztery podstawowe schematy

<sup>10</sup> Hayden White, *Brzemie historii*, [w:] tenże, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 40-77

<sup>11</sup> tenże, tekst historiograficzny jako artefakt literacki [w:] op. cit. s. 107

<sup>12</sup> tenże, *Metahistory. The Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, London, 1975

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
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 dziele<sup>13</sup>.

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 bohaterskie mówiące o triumfie dobra nad złem; człowieka nad światem.

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 zbliżać ją do komedii bądź tragedii.<sup>14</sup>

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 sprzeczności.<sup>15</sup>

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

---

<sup>13</sup> ibidem, s. 7

<sup>14</sup> ibidem, s. 9

<sup>15</sup> ibidem, s.8-12

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
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 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 nieświadomianej 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 uświadamiana. 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 Św. 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”<sup>16</sup> retorycznych. Podstawowe tropy wyróżnione przez White’a ze względu na swoje znaczenie w kształtowaniu „myślenia o

---

<sup>16</sup> sposobów budowania znaczeń słów



Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
świecie” to: metafora, metonimia, synekdocha oraz ironia<sup>17</sup>. Metafora jako środek stylistyczny polega na przedstawieniu jednej rzeczy w kategoriach innej, w szerszym tego słowa znaczeniu oznacza myślenie o jakimś zjawisku w kategoriach związanych z innym. W przysłowiu „czas to pieniąż” wyrażamy (i pojmujemy) czas jako wartość wymiarną o pewnych cechach materialności; możemy go bowiem tracić, zyskiwać, poświęcać dla kogoś, sprzedawać i kupować<sup>18</sup>. Natomiast w sformułowaniu „świat jest teatrem” ujawnia się nasze myślenie o świecie jako o rzeczywistości umownej, zmiennej, skrywającej czy też „odgrywającej” rzeczywistość inną: „bardziej prawdziwą”. Metonimia i synekdocha są autonomicznymi rodzajami metafory. Synekdocha to opis danej rzeczy przez jej część bądź opis części przez całość, np. „potrzebuję rąk do pracy” oznacza zapotrzebowanie na pracowników. W przypadku metonimii do przedstawienia rzeczy służy jej atrybut, np. *Kilkakroć rapiery szwedzkie dotknęły się ciała Kmicica i krew jęła z niego uchodzić. Oczy przesłaniały mu się jakby mgłą. Dech ustawał w piersiach. Uczuł zbliżanie się śmierci, więc pragnął tylko życie sprzedać drogo. "Jeszcze choć jednego!" - powtarzał sobie i puszczał **płytkie żelazo** [podkr. W.W] na głowę lub ramię najbliższego rajtara, i znów zwracał się ku innemu<sup>19</sup>. gdzie płytkie żelazo oznacza szablę, określoną za pomocą jej atrybutów: substancji i kształtu.*

W jednym wyrażeniu nierzadko współwystępują metonimia i synekdocha, np. określenie kogoś per „mądra głowa” zawiera elementy obu, gdyż „głowa” to część, a „mądra” - atrybut.

Ironia jest środkiem retorycznym dużo bardziej złożonym niż powyższe, wymaga bowiem świadomości różnicy między słowami a rzeczywistością (np. rzeczywistością myśli i odczuć), którą przedstawiają. Ironiczny narrator opisuje świat w sposób, który sugeruje, że pojmuje go w sposób diametralnie różny. Ironia jest fundamentem myślowym satyry, lecz może mieć również wymowę komiczną jak i tragiczną.

Najbardziej uniwersalnym środkiem stylistycznym jest metafora, jej wszechobecność w języku wynika z tego, że wyrażenia metaforyczne używane są w sposób nieświadomy, bez wiedzy, że sposób myślenia o świecie ufundowany jest na metaforze a nie na „obiektywnym” charakterze świata. Ze względu na tematykę naszych rozważań interesuje nas najbardziej metafora „wojny”, czyli ogląd i opis różnych wydarzeń i zjawisk historycznych przez pryzmat pojęć o charakterze batalistycznym: bitwa, starcie, atak, obrona, twierdza, zawieszenie broni, wycofanie, zajęcie terytorium, strategia itp. Stanowią one językową i myślową podstawę schematów fabularnych opisujących relacje religii i nauki.

<sup>17</sup> ibidem, s. 31

<sup>18</sup> por. Mark Lakoff, George Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988

<sup>19</sup> Henryk Sienkiewicz, *Potop*

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

Schematy fabularyzacyjne i figury retoryczne nie wykluczają racjonalnej argumentacji. Opowieść historyczna (story) ulega fabularyzacji (epickiej, tragicznej, komediowej bądź satyrycznej), osobisty punkt widzenia historyka podporządkowany jest metaforze, metonimii, synekdosze bądź ironii. Oprócz tego historyk dokonuje również próby logicznego uporządkowania zjawisk (tj. ich zdefiniowania, klasyfikacji, kategoryzacji i określenia wzajemnych relacji)

Sposób systematyzacji (uporządkowania zjawisk) opiera się na określonym typie relacji między fenomenami historycznymi (osobami, instytucjami, wydarzeniami, ideami) a światem, w którym się funkcjonują.

Hayden White wyróżnia cztery sposoby logicznego porządkowania świata przedstawianego.

Sposób formalny polega na akcentowaniu wyjątkowego charakteru zjawisk historycznych. W obrębie sposobu formalnego pojawia się stwierdzenie o niepowtarzalności wydarzeń i bytów historycznych. Historiografia formalistyczna opiera się nierzadko na biografiami, opisach wyjątkowych czynów dokonywanych przez wyjątkowych ludzi. Autorami, których można tu wskazać to brytyjski historyk Thomas Carlyle autor słynnej pracy *On Heroes, Hero-Worship & the Heroic in History* oraz pozytywistyczny amerykański historyk nauki Andrew Dickson White (nie należy mylić z Haydenem Whitem) autor *The Warfare Of Science With Theology* oraz *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, który opisuje tam naukowców jako bohaterów wojny światła (nauki) z ciemnością (religijnym dogmatyzmem i fanatyzmem). Sposób formalny doskonale komponuje się z epickim schematem fabularyzacyjnym.

Sposób „organiczny” podporządkowuje historyczny mikrokosmos: jednostki, niewielkie społeczności, makrokosmosowi: narodom, religiom, państwom, cywilizacjom. Zdarzenia, które dzieją się w makrokosmosie muszą również być obecne i zdolne są determinować losy mikrokosmosu. Historiografia „organiczna” odwołuje się nierzadko do praw, których działanie widoczne jest w obu skalach: dotyczy narodów, religii i cywilizacji a także jednostek i społeczności. „Organiczny” charakter ma niemiecka historiografia „nacjonalistyczna”: von Sybel, Mommsen, Maitland. „Organiczny” porządek świata panuje w historiografii korzystającej z ewolucjonistycznego naturalistycznego modelu rozwojowego. W sposób „organiczny” porządkuje materiał faktograficzny historyk, którego pracom poświęcimy dużo uwagi: John William Draper.

Kolejnym sposobem porządkowania złożoności świata wydarzeń historycznych jest model „mechaniczny”, który zakłada, że wydarzenia historyczne są przejawem wyższego porządku świata. Wydarzenia i zjawiska skończone (ograniczone w czasie) są



Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170 uwarunkowane (jak maszyna przez swojego stwórcę i operatora) rzeczywistością ahistoryczną i wieczną (nieograniczoną w czasie). Tą rzeczywistością może być Bóg, lecz również Rozum Powszechny, Obiektywna Świadomość etc. Mechaniczny charakter ma świat przedstawiony w pracach Marksa, Taine’a, Buckle’a.

Ostatnim z wyróżnionych przez Haydena White’a sposobów porządkowania świata jest sposób „kontekstualny”, który koncentruje się na relacji współwystępowania zjawiska w określonej strukturze tworzonej przez zjawiska inne (na kontekście). Kontekstualny sposób wyjaśniania obecny jest w historiografii związanej z strukturalizmem, antropologii historycznej i mikrohistorii.

Formalizm, organicyzm, mechanicyzm ani kontekstualizm nie wynika oczywiście z „obiektywnego charakteru zjawisk historycznych jest konstruktem inwencji historyka pragnącego uczynić chaotyczny i nieskończenie zróżnicowany świat wydarzeń historycznych logicznie spójnym.

Hayden White nie krytykuje historiografii za ukryta w niej fikcyjność gdyż w jego koncepcji uświadomiona fikcyjność historiografii jest jej najsilniejszą stroną. Historyk świadomy roli swej inwencji jest w stanie stworzyć taką historyczną opowieść o świecie, która oprócz „archiwalnego spisu zabytków” przekazywałaby wartości kulturowe i idee.

#### *Mythos*. Autorzy opowieści.

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 miałyby towarzyszyć współistnieniu religii i nauki. *History of The Intellectual Development Of Europe* jest monumentalną pracą, w której Draper porządkuje rozległy materiał faktograficzny, zakładając że:

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

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

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”<sup>20</sup> (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 przyrodzowca 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”<sup>21</sup>. Historia opisuje zatem faktycznie ten sam świat co chemia czy medycyna, choć posługuje się nieco innymi narzędziami. Prawem, któremu w jednakowym stopniu podlega rzeczywistość historyczna jak i przyrodnicza jest prawo doskonalenia się bytów do momentu osiągnięcia punktu szczytowego a następnie stopniowego obumierania.

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 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 wg 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 zabobonowi<sup>22</sup>. 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.

<sup>20</sup> 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

<sup>21</sup> Nauka więc łączy się z historiografią w głoszeniu, że naturalnym przeznaczeniem [człowieka] jest duchowy rozwój Tamże, s. 616

<sup>22</sup> Tamże, s. 15

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

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 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 „naukowego” krytycznego światopoglądu z zanikiem wiary i wzrostem z wątpienia w religijny obraz świata: “Greek philosophical criticism had lent its aid to Greek philosophical discovery in this destruction of the national faith. It sustained by many arguments the wide-spreading unbelief”<sup>23</sup> 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 definiuje naukę jako antytezę religii, zjawisko, które powstało i zaczęło się rozwijać dzięki osłabieniu światopoglądu religijnego.

Odpowiedzią na tę książkę jest praca innego popularnego amerykańskiego historyka a także dyplomaty, współzałożyciela i pierwszego rektora Cornell University Andrew Dicksona

---

<sup>23</sup>Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science*, Cit. New York D. Appleton And Company 1897 s.3.

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
White’a (1832 – 1918): *The Warfare of Science With Theology*<sup>24</sup> wydanej w 1876 i rozszerzonej w 1896 jako: *A History Of The Warfare Of Science With Theology In Christendom*<sup>25</sup>. White precyzuje wiele zagadnień zmarginalizowanych bądź pominiętych przez Drapera.. Draper ukazuje głównie szkodliwy wpływ Kościoła Katolickiego na rozwój nauki, zatem przeciwnicy katolicyzmu stają się mimowolnymi sojusznikami nauki. Natomiast White znajduje wiele przykładów zajadłej, antynaukowej nagonki w obrębie ruchu reformatorskiego w Europie i w Ameryce<sup>26</sup>. W *The History of Warfare...* podkreślona jest nie tyle wyższość protestantyzmu nad katolicyzmem, co jego większa skłonność do akceptacji modelu świata, który po pierwsze można racjonalnie udowodnić, a po drugie jest utylitarny. Dlatego też, można dodać na marginesie, obrazoburcza w wielu aspektach, lecz reklamująca się autorytetem nauki medycznej i mogąca się poszczycić praktyczną skutecznością psychoanaliza, została w Stanach Zjednoczonych przyjęta entuzjastycznie, a ewolucjonistyczna koncepcja genezy człowieka oparta głównie na teorii wzbudziła i wzbudza do dziś głosy sprzeciwu na kontynencie amerykańskim.

Protest przeciwko wprowadzeniu ewolucjonistycznego modelu świata do powszechnego nauczania określa White „ostatnim wysiłkiem”, jaki podjęła dogmatyczna teologia, by powstrzymać nieuchronne zwycięstwo nauki. Wywód zmierza bowiem do ukazania triumfalnego pochodzenia nauki, która kruszy zabobony, a ciemność zastępuje światłem. Taka konkluzja sugerowana jest już przez niektóre tytuły rozdziałów zbudowane na zasadzie par antynomicznych: złe vs dobre i stare vs nowe. Rozdziały, których tytuły realizują schemat *od... do...*, sugerują, że zmienność zdarzeń przedstawiona w książce wynika z jakiegoś niepodważalnego prawa. Jednak White, w przeciwieństwie do Drapera, nie wspomina o bezosobowych prawach rządzących światem i ludźmi.. Prawa rządzące światem są elementem modelu świata tak bliskiego Draperowi, ich odkrycie wiąże się nieraz z osobistym nieszczęściem, a zrozumienie świata trzeba okupić własną tragedią. U White’a historyka i dyplomaty większą rolę odgrywają jednostki. 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 przeciwieństw zapanować nad nim.

---

<sup>24</sup> 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>

<sup>25</sup> 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>

<sup>26</sup> White, *A History Of The Warfare...*, s. 97-100

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

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

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<sup>27</sup>. Jerald C. Brauer nie sekunduje nauce w „zmaganiach” z religią ani odwrotnie, nie neguje jednak stwierdzenia, że religia i nauka były sobie wzajemnie „wrogie”, postrzega to jako fakt a nie schemat fabularny oparty na metaforze wojny.

Podstawową cechą metafory wojennej jest wprowadzanie ostrego podziału między „światem religii”, charakteryzującym się dogmatyzmem, nietolerancyjnością i nierzadko fanatyzmem, a racjonalnym, otwartym na zmienność i różnorodność „światem nauki”. Ta wyraźna granica między „religijnością” i „naukowością” jest obecna także w pracach poddających krytyce metaforę „wojny”, by zmienić ją w metaforę „wody i oliwy”. Porównania takiego używa Stephen Jay Gould w pracy „Skały wieków”, pisze on, że religia i nauka znajdują się w kontakcie niezwykle bliskim, lecz ich „magisteria”, czyli religijny i naukowy obrazy świata, choć współistnieją w tej samej kulturze, nie przenikają się wzajemnie, podobnie jak oliwa i woda umieszczone w jednym naczyniu<sup>28</sup>. Gould nie uważa się za pomysłodawcę takiego spojrzenia na relację religii i nauki. Wielokrotnie powołuje się na Thomasa H. Huxleya, XIX wiecznego naukowca prowadzącego badania w tak różnych dziedzinach, jak: anatomia, fitopatologia, geologia, biologia molekularna, botanika, antropologia biologiczna, etnologia, językoznawstwo, religioznawstwo, historia literatury. Huxley był myślicielem w swoich czasach bardzo wpływowym, prezesem licznych towarzystw naukowych, autorem poczytnych i szeroko komentowanych książek, człowiekiem silnie oddziałującym na opinię publiczną, z powodu swej kontrowersyjności i autorytetu, jaki zdobył w licznych dziedzinach nauki. Huxley stał się znany głównie dzięki dyskusji ewolucjonistycznej, w której bronił teorii ewolucji a także sam ją współtworzył. Swoją popularność wykorzystywał także, by angażować się w wiele spraw i problemów społecznych (emancypacji kobiet, zniesienia niewolnictwa, edukacji niższych warstw społecznych i przede wszystkim rozwoju nauki). Głos Huxleya w sprawie społecznej roli

<sup>27</sup> David C. Lindberg and Ronald L. Numbers w swoim artykule: *Beyond War and Peace: A Reappraisal of the Encounter between Christianity and Science, Perspectives on Science and Christian Faith*, 9/1987, s.140-149 ubolewają nad ogromnym, jak przyznają, wpływem pracy Andrew Dicksona White’a i Johna Drapera na sposób myślenia historyków nauki

<sup>28</sup> Stephen Jay Gould, *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Poznań 2002, s. 50-51



Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
nauki i religii brzmiał głośno i donośnie, nie tylko dzięki jego licznym publikacjom zarówno naukowym jak i popularnym, lecz także dzięki wykładom udzielanym dla uniwersytetów, towarzystw oświatowych i klubów. Jego poglądy (i skandale, które nierzadko wywoływał) były powtarzane i komentowane w prasie fachowej i brukowej, stawały się nawet inspiracją dla sztuk teatralnych<sup>29</sup>. Jako postać medialna spełnia rolę autorytetu, który ocenia nasz dramat batalistyczny o wojnie religii z nauką, a jego ocena wpływa na opinię ogółu obserwatorów.

### **Choryphaeus.** Wypowiedź autorytetu.

Postawa Huxleya wobec religii nie jest do końca jednoznaczna. Na jego kontaktach z teologami zaważyło w dużym stopniu poparcie, jakie od początku udzielił hipotezie ewolucyjnej. Sam ponadto był agnostykiem i filozoficznym uczniem Davida Hume'a, a także wielkim entuzjastą nauki. Natomiast jego postrzeganie nauki i religii bywa zastanawiające, zwłaszcza, że na temat religii Thomas Huxley (jak na agnostyka) ma bardzo dużo do powiedzenia. W wydanym oryginalnie w 1859 roku artykule *Science and Religion*<sup>30</sup> pisze:

„True science and true religion are twin-sisters, and the separation of either from the other is sure to prove the death of both. Science prospers exactly in proportion as it is religious; and religion flourishes in exact proportion to the scientific depth and firmness of its basis.

The great deeds of philosophers have been less the fruit of their intellect, than of the direction of that intellect by an eminently religious tone of mind. Truth has yielded herself rather to their patience, their love, their single-heartedness, and their self-denial, than to their logical acumen.

---

<sup>29</sup> Gdy Wybitny brytyjski anatom i dawny przyjaciel Huxleya Richard Owen starał się udowodnić strukturalną odrębność ludzkiej anatomii a w szczególności anatomii ludzkiego mózgu od mózgow zwierzęcych, Huxley podjął z nim dyskusję, przebiegała na różnych poziomach od najbardziej fachowego do osobistego. Na poziomie fachowym Huxley musiał zmierzyć się z największym autorytetem w dziedzinie anatomii i tylko dzięki swej gigantycznej wręcz wiedzy na temat budowy zwierząt (takiej wiedzy nie miał wówczas Darwin). Owen zaniechał wówczas oskarżania Huxleya o niekompetencję (czego nie był w stanie udowodnić) i przeniósł dyskusję na poziom medialny i moralny w czym poparło go wielu przedstawicieli kościoła anglikańskiego i katolickiego.

Spór między dwoma znanymi i uznanymi profesorami nie schodził przez kilka lat z łam popularnych gazet i tygodników brytyjskich, relacjonowano i komentowano go w artykułach prasowych, poematach satyrycznych, w Australii na kanwie sądowego epizodu tej dyskusji (obu panów wyzywających się od małp oskarżono o naruszanie porządku publicznego) powstała jednoaktówka „A Sad Case” wystawiana w Melbourne w roku 1863.

<sup>30</sup> *The Builder* vol. 17, January 1859 s. 35-36



Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
And all the reformations in religion—all the steps by which the creeds you hold have been brought to that comparative purity and truth in which you justly glory—have been due essentially to the growth of the scientific spirit, to the ever-increasing confidence of the intellect in itself—and its incessantly repeated refusals to bow down blindly to what it had discovered to be mere idols, any more...”<sup>31</sup>

Między religią a nauką istnieje zatem w myśli Huxleya silny i jednocześnie tajemniczy związek. Huxley nie dokonuje przeciwstawienia tych dwóch fenomenów, religia nie jest tu „cieniem” nauki, nauka też nie jest tu dla religii alternatywą.

Huxley stara się dokonać opisu świata z perspektywy nadrzędnej zarówno wobec nauki jak i religii. Idealnym owocem ludzkiego ducha jest równowaga nauki w religii i religii w nauce. To, co widzi najlepszego u myślicieli i ludzi nauki: bezkompromisowość w dążeniu do prawdy, pragnienie zrozumienia świata i uczynienia go lepszym, poświęcenie prywatnych interesów dla szczęścia ludzkości, zbliża ich do świętości. To, co, jego zdaniem, najtrwalsze w religiach: zdolność do wyniesienia człowieka poza ograniczenia ciała, materii, czasu i przestrzeni, głębia refleksji nad dobrem i złem, pragnienie oczyszczenia świata z zabobonu i ciemności, stanowi dla Huxleya twardy fundament każdej „prawdziwej” religii, który pozostanie nienaruszony nawet przy zmienności doktryn, dogmatów i symboli.

Huxley zdaje sobie sprawę, że owe „prawdziwe” religia i nauka są typami idealnymi zjawisk, które w konkretnym kształcie historycznym różnią się znacznie od swej „idealnej” postaci. Nie podziela również przekonań jednego z „Ojców – założycieli” państwa amerykańskiego i deisty Thomasa Jeffersona,<sup>32</sup> że prostymi zabiegami oświatowymi można „oczyścić” istniejące chrześcijaństwo z elementów wątpliwych (oczywiście dla Jeffersona) moralnie, irracjonalnych i niejasnych.

Huxley buduje wizję kolejnej reformacji, która obejmie zarówno religię skażoną dogmatyzmem i rytualizmem, jak i naukę zamykającą się w „wieży z kości słoniowej”, zapominającą o wartościach moralnych i problemach zwyczajnych ludzi.

---

<sup>31</sup> Prawdziwa nauka i prawdziwa religia są jak idealne bliźnięta: próba oddzielenia powoduje śmierć obu. Nauka prosperuje na tyle na ile jest religijna. Religia rozkwita dzięki naukowej pewności i głębi swych fundamentów. Wielkie dzieła filozofów były nie tyle owocem [czystego] rozumu co tego aspektu umysłu tak bliskiego religijności. Prawda przemawia bardziej przez ich cnoty: cierpliwość, umiłowanie bliźnich, prostotę, zdolność do samowyrzeczenia niż przez żelazną logikę argumentacji. Jednocześnie wielcy reformatorzy religijni, których pisma zaprowadziły was do lepszego [czystszej] poznania prawd wiary, które słusznie wyznajecie. Czyż nie zwiększają stopniowo zaufania jakie żywi człowiek dla swego rozumu? Czyż nie negują ślepego przywiązania dla pustych rytuałów, bałwochwalczych tradycji odkrywając ich prawdziwe oblicze...? ibidem, s.35

<sup>32</sup> Wytworem jego wysiłków była słynna *Biblia Jeffersona*, którą napisał na podstawie „poprawionego” przez siebie Nowego Testamentu.

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

Podstawą „nowej reformacji” ma być edukacja, która nie narzuca gotowych wniosków, lecz wskazuje metodę. W idealnym uniwersytecie należy wpajać umiłowanie Prawdy i umiejętność krytycznego myślenia zamiast gotowych prawd, jak pisze w eseju poświęconym swojej wizji idealnej edukacji opublikowanym po raz pierwszy w roku 1874:

“In an ideal University, as I conceive it, a man should be able to obtain instruction in all forms of knowledge, and discipline in the use of all the methods by which knowledge is obtained. In such a University, the force of living example should fire the student with a noble ambition to emulate the learning of learned men, and to follow in the footsteps of the explorers of new fields of knowledge. And the very air he breathes should be charged with that enthusiasm for truth, that fanaticism of veracity, which is a greater possession than much learning; a nobler gift than the power of increasing knowledge; by so much greater and nobler than these, as the moral nature of man is greater than the intellectual; for veracity is the heart of morality.”<sup>33</sup>

Metodą uniwersalną zdatną do wszelkich dociekań jest „aktywny sceptycyzm”, który Huxley nazywa „agnostycyzmem”. Znaczenie tego pojęcia dopracowywał Huxley przez całe życie. Początkowo był w tej materii zależny od myśli Hume’a, później agnostycyzm stał się rdzeniem jego wyobrażenia o nauce i jej roli w społeczeństwie. Agnostycyzm, według jego definicji, nie jest twierdzeniem ontologicznym (nie mówi jaki świat jest), lecz epistemologicznym (jaki opis świata można zaakceptować). Tak pojmowany agnostycyzm ma być „kręgosłupem” wszelkiego poznania: naukowego, lecz również filozoficznego i moralnego:

“1. Agnosticism is of the essence of science, whether ancient or modern. It simply means that a man shall not say he knows or believes that which he has no scientific grounds for professing to know or believe.

2. Consequently Agnosticism puts aside not only the greater part of popular theology, but also the greater part of anti-theology. On the whole, the "bosh" of heterodoxy is more offensive to me than that of orthodoxy, because heterodoxy professes to be guided by reason and science, and orthodoxy does not.

3. I have no doubt that scientific criticism will prove destructive to the forms of supernaturalism which enter into the constitution of existing religions. On trial of any so-called miracle the verdict of science is "Not proven." But true Agnosticism will not forget that [6] existence, motion, and law-abiding operation in nature are more stupendous

---

<sup>33</sup> T.H. Huxley, *Universities: Actual and Ideal*, [w:] *Collected Essays* London 2001 THE HUXLEY FILE, Volume III, *Science & Education*, s. 205

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
miracles than any recounted by the mythologies, and that there may be things, not only in the heavens and earth, but beyond the intelligible universe, which "are not dreamt of in our philosophy." The theological "gnosis" would have us believe that the world is a conjuror's house; the anti-theological "gnosis" talks as if it were a "dirt-pie" made by the two blind children, Law and Force. Agnosticism simply says that we know nothing of what may be beyond phenomena"<sup>34</sup>

Agnostycyzm jest zatem bronią przeciwko złudnym obrazom świata, nie opartym na racjonalnych i empirycznych dowodach; zarówno idealistycznym jak i materialistycznym. Huxley nie jest bowiem skłonny poddać się urokowi filozofii materialistycznej, dostrzegając w niej elementy gnozy, tzn. wiedzy, którą należy przyjąć „na wiarę”. Dlatego pozytywizm w wydaniu Comte’a nie ma dla niego nic wspólnego z prawdziwą wiedzą, opisuje go jako dziwaczne zjawisko religijne, swoiste alter-ego mormonizmu:

“When the historian of religion in the twentieth century is writing about the nineteenth, I foresee he will say something of this kind:

The most curious and instructive events in the religious history of the preceding century are the rise and progress of two new sects called Mormons and Positivists.[...] Suffice it to say, that M. Comte may be described as a syncretic, who, like the Gnostics of early Church history, attempted to combine the substance of imperfectly comprehended contemporary science with the form of Roman Christianity. It may be that this is the reason why his disciples were so very angry with some obscure people called Agnostics, whose views, if we may judge by the account left in the works of a great Positivist controversial writer, were very absurd.

To put the matter briefly, M. Comte, finding Christianity and Science at daggers drawn, seems to have said to Science, *You find Christianity rotten at the core, do you? Well, I will scoop out the inside of it.* And to Romanism: *You find Science mere dry light-cold and bare. [261] Well, I will put your shell over it, and so, as schoolboys make a spectre out of a turnip and a tallow candle, behold the new religion of Humanity complete!*<sup>35</sup>

Tak jak założyciel mormonów Joseph Smith był dla Huxleya „złodziejem idei”<sup>36</sup>, tak Comte jest pewnego rodzaju magiem i alchemikiem, który oczarowuje nieświadomych natury jego sztuczek widzów spektakularnymi efektami, w alchemicznym tyglu stapia rzymski

<sup>34</sup> tenże, [Agnosticism: A Symposium](#), *The Agnostic Annual*, 1884, s. 5

<sup>35</sup> tenże, [Agnosticism](#), *Collected Essays* V, s. 258, 260

<sup>36</sup> ibidem, s. 259

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170  
katolicyzm z naukowym żargonem, efektem nie jest jednak nowa nauka, lecz jedynie nowy zabobon - samouwielbienie się człowieka.

Nieprzypadkowo umieszcza Huxley w swoim artykule promującym agnostycyzm jako wszech naukową metodę badawczą tyradę przeciwko Comte'owi. Jako nieodrodny uczeń Davida Hume'a jest wrogiem wszelkiej gnozy, wszelkiej wiedzy opartej jedynie na wierze w autorytety. Nie jest jednak wrogiem chrześcijaństwa, a w każdym razie imponuje mu duchowa siła religii uniwersalnych. Podejmując polemikę z duchownymi anglikańskimi i Johnem Henrym Newmanem, prezentuje walory wykutej przez siebie broni raczej na gardle pozytywistów niż teologów. Zwolennicy filozofii pozytywnej są, jego zdaniem, wyznawcami nowej religii - „anthropolatrii”<sup>37</sup>. Miecz agnostycyzmu, który wznosi, by zniszczyć „religię humanistyczną”, nie zniszczy chrześcijaństwa, którego etyka może żyć dalej bez wiary w cuda i demony. Nie jest to jednak również prosta redukcja religijności do moralności. Huxley w swoich studiach nad filozofią Hume'a dostrzega u swojego Mistrza przekonanie o istnieniu Boga, objawiającego się nie przez wydarzenia cudowne i niesamowite, lecz przez prawa naturalne.<sup>38</sup> Huxley, aczkolwiek ma wiele zainteresowań i zgłębia wiele zagadnień badawczych, pozostaje przede wszystkim przyrodoznawcą i człowiekiem bardzo praktycznym. Filozofią nie gardzi, gdy służy ona społeczeństwu, religia zaś jest dla niego rodzajem filozofii<sup>39</sup>. Przykazanie miłości bliźniego, poczucie solidarności z cierpiącymi, prawdomówność i praworządność to cnoty, które spajają społeczeństwa, jak „grawitacja spaja wszechświat”, zatem religia i filozofia są koniecznie potrzebne jako filary tych cnót. Niekonieczny jest jednak świat pełen wydarzeń i bytów cudownych. Sam uważał, że możliwa jest moralność bez obietnicy nagrody i groźby kary, możliwa jest odpowiedzialność bez wiary w nieśmiertelność duszy, której Huxley wprost nie neguje. Ostrzega raczej ludzi religii, że przedstawianie cudownych wydarzeń opisanych w świętych pismach na tej samej zasadzie i na tych samych prawach, jak wydarzenia naturalne opisywane przez naukę, jest już anachronizmem i skończy się niepotrzebną i szkodliwą dla społeczeństwa kompromitacją religii. Rozwój nauki wynika dla Huxleya z jej użyteczności nieporównywalnej z czymkolwiek wcześniej w dziejach ludzkości i jako taki jest nieuchronny. Teologia bądź zaakceptuje fakt, że nadszedł czas, w którym tylko nauka ma prawo opisywać prawa rządzące światem bądź będzie dążyć do konfliktu, w którym nie ma szans zwyciężyć. Konflikt między nauką a religią nie dotyczy, jak to napisał w artykule *Science and Religion*, „prawdziwej” nauki ani religii, lecz anomalii tych dwóch dziedzin kultury.

---

<sup>37</sup> ibidem, s. 258

<sup>38</sup>

<sup>39</sup> *Hume, adopting a popular confusion of ideas, uses religion as the equivalent of dogmatic theology; and, therefore, he says, with perfect justice, that religion is nothing but a species of philosophy*  
*Collected Essays*, Volume VI, *Hume: With Helps to the Study of Berkeley* s. 167

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

Anomalią jest dla Huxleya zawłaszczanie przez duchowieństwo i teologów prawa do tworzenia opisów świata, które miałyby być obowiązujące dla wszystkich, bez względu na poglądy religijne i filozoficzne. Fundamentem religii jest wiara, zatem opisuje ona świat dostępny i prawdziwy dla wierzących, a nie wszystkich. Religia zatem nie ma prawa wymagać od niewierzących uznania jej świata na prawach oczywistości. To, co uniwersalne i obowiązujące wszystkich w religii, to nie opisy świata, lecz wartości moralne, ich potrzebę można już jednak uzasadnić racjonalnie i empirycznie.

Anomalią jest również taka sytuacja, w której stwierdzenia naukowe uzasadniają prawdy filozoficzne, czyli takie, których nie można zademonstrować eksperymentalnie ani wydedukować z naturalnych praw obowiązujących w świecie. Naukowiec nie ma bowiem prawa żądać wiary (to przywilej duchownego). Gdy to czyni nie jest już naukowcem, lecz prorokiem lub co gorsza czarnoksiężnikiem.

Upór duchowieństwa, by konkurować z nauką na terytorium nauki, wystawia ich na ciosy nie tyle naukowców, bo ci bronią jedynie swych poglądów, lecz na ciosy ze strony tych, którzy pragną wojny i będą ją prowadzić w imieniu nauki, choć bez jej błogosławieństwa. Nauka wojny natomiast nie potrzebuje, gdyż i tak nikt ani nic nie powstrzyma jej rozwoju. Próby sprzeciwiania się teorii ewolucji są tak samo bezcelowe, jak wcześniejsze starania, by odrzucić heliocentryczny model świata. Teologowie powinni znaleźć taki opis świata, który nie jest sprzeczny czy konkurencyjny z opisem naukowym, w przeciwnym razie sami wywołują konflikt, w którym skazani są na nieuchronną porażkę.

Huxley nie neguje zatem osnowy naszej fabuły, lecz wzbogaca ją o nowe elementy. Religia wojny z nauką toczyć się nie powinna i nie musi. Jeżeli jednak duchowni i teologowie będą próbowali ingerować w ustalenia nauki (na przykład negując niektóre z nich), to do konfliktu dojdzie i straci głównie religia. Nauka wojny z religią nie chce i nie potrzebuje, lecz w imieniu nauki wypowiedają się nierzadko „filozofowie”, którzy usiłują z nauki uczynić religię obudowując *par excellence* naukowy agnostycyzm pojęciami, które mogą być zaakceptowane jedynie dzięki wierze.

Uwaga Huxleya, że w imieniu nauki wypowiedziano wojnę religii bez jej zgody (a w każdym razie bez zgody znaczącej większości naukowców), bardzo trafnie opisuje sytuację, w której nauce narzuca się rolę religii – jej rola społeczna ulega mitologizacji (bądź przynajmniej ideologizacji).

**Anagnorisis:** Rozpoznanie bohatera.

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

Za przejaw takiego pojmowania nauki może służyć bogata twórczość Roberta Greena Ingersolla. Był pułkownik wojsk Unii w amerykańskiej wojnie domowej, z wykształcenia prawnik, z zamiłowaniem krytyk religii i entuzjasta nauki. Osoba bardzo popularna, okrzyknięta „amerykańskim Wolterem”.

Naukowcy są w jego publikacjach herosami wojny światła (nauki) z ciemnością (teologią), w jego pracy akcentowane są aspekty heroiczne - olbrzymia rola odkrycia naukowego w życiu społeczeństw<sup>40</sup>, także kwestia prawdy o świecie jako siły wyzwalającej z zacofania i nędzy (bez względu na praktyczne zastosowania „prawdziwej wiedzy”). Ingersoll wychodzi tutaj poza praktyczność – racjonalną waloryzację roli nauki w życiu ludzkości. Jego spojrzenie na naukę jest bardzo romantyczne, czy wręcz idealistyczne, co sam podkreśla w swoim „Credo nauki”<sup>41</sup>:

„Kochaj sprawiedliwość, za prawością tęsknij, miłosierdzie ukochaj, cierpiącemu je okaż, słabego w potrzebie nie opuszczaj, Zła nie rozpamiętuj, Dobro miej na uwadze. Prawdę miłuj i prawdomówny bądź, szczerych słów nie odrzucaj. Wolność kochaj, z wszelką niewolą walczyć nieustannie. Żonę swą, dzieci swoje, przyjaciela swego kochaj, by dom swój uczynić szczęśliwym. Kochaj piękno w sztuce i w naturze, doskonał swój umysł przez wiedzę o wielkich dziełach Rozumu. Doskonał też cnoty, dzielny bądź i radosny by innym szczęście dawać [...] Oto religia rozumna - credo nauki, pokarm dla ciała i ducha.”

Postawa Ingersolla jest zatem nie tyle areligijna ile promująca „religię prawdziwą”, religię zgodną z Naturą i Rozumem. Świętą księgą jest tutaj świat, a kapłanem badający ten świat naukowiec. Duchowny jest heretykiem błędnie interpretującym „Księgę Natury”,

---

<sup>40</sup> Robert Green Ingersoll, Dresden Memorial Edition of Ingersoll's Works, [dalej DME] tom. IV s. 57: *Darwin, with his Origin of Species, his theories about Natural Selection, the Survival of the Fittest, and the influence of environment, shed a flood of light upon the great problems of plant and animal life. These things had been guessed, prophesied, asserted, hinted by many others, but Darwin, with infinite patience, with perfect care and candor, found the facts, fulfilled the prophecies, and demonstrated the truth of the guesses, hints and assertions. He was, in my judgment, the keenest observer, the best judge of the meaning and value of a fact, the greatest Naturalist the world has produced.*

DME tom. XI, s. 590: *Darwin did more for mankind than if he had built a thousand hospitals*

<sup>41</sup> Tenże, DME tom. IV, s. 290-291:

To love justice, to long for the right, to love mercy, to pity the suffering, to assist the weak, to forget wrongs and remember benefits -- to love the truth, to be sincere, to utter honest words, to love liberty, to wage relentless war against slavery in all its forms, to love wife and child and friend, to make a happy home, to love the beautiful; in art, in nature, to cultivate the mind, to be familiar with the mighty thoughts that genius has expressed, the noble deeds of all the world, to cultivate courage and cheerfulness, to make others happy, to fill life with the splendor of generous acts, the warmth of loving words, to discard error, to destroy prejudice, to receive new truths with gladness, to cultivate hope, to see the calm beyond the storm, the dawn beyond the night, to do the best that can be done and then to be resigned -- this is the religion of reason, the creed of science. This satisfies the brain and heart.



Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170 zaciemniającym jej wymowę, utrzymującym wreszcie ludzkość w okowach niewiedzy i kłamstwa.

Ingersoll jest przekonany, czy raczej wierzy w to, że Prawda wyzwoli człowieka, postrzega świat jako nieustanną walkę Prawdy z Kłamstwem. W swoim artykule „Prawda” daje wyraz swego uwielbienia dla niej:

„Nie ma nic wspanialszego, nic ważniejszego niż znalezienie prawdy lśniącej w ciemnościach fałszu.

Prawda stanowi duchowe bogactwo świata. [...]

Jest fundamentem, budowlą i jaśniejącym zwieńczeniem postępu.

Jest matką radości, cywilizuje, uszlachetnia, oczyszcza. Najwyższym przeznaczeniem człowieka jest poznać prawdę.

Prawda daje moc dla czynienia dobra. Jest mieczem i tarczą, świętą pochodnią dla ludzkiego ducha.”<sup>42</sup>

Prawda działa przez swoich „wiernych”: naukowców, krytycznych myślicieli, każdy w swojej dyscyplinie i dziedzinie wiedzy służy „prawdzie” i tym samym służy ludzkości. Silnie akcentuje rolę przyrodoznawstwa (chemii, geologii, biologii, fizyki), choć ważne są także studia historyczne, literaturoznawcze i kulturoznawcze, jeżeli służą poznaniu „prawdy”.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Tenże, DME, tom. IV, 71-72: *Nothing is greater, nothing is of more importance, than to find amid the errors and darkness of this life, a shining truth.*

*Truth is the intellectual wealth of the world.*

*The noblest of occupations is to search for truth.*

*Truth is the foundation, the superstructure, and the glittering dome of progress.*

*Truth is the mother of joy. Truth civilizes, ennobles, and purifies. The grandest ambition that can enter the soul is to know the truth.*

*Truth gives man the greatest power for good. Truth is sword and shield. It is the sacred light of the soul.*

<sup>43</sup> Tamże, s. 78: *They accept what they really believe to be true. They care nothing for the opinions of ancestors, nothing for creeds, assertions and theories, unless they satisfy the reason.*

*In all directions they seek for truth, and when found, accept it with joy -- accept it in spite of preconceived opinions -- in spite of prejudice and hatred.*

*This is the course pursued by wise and honest men, and no other course is possible for them.*

*In every department of human endeavor men are seeking for the truth -- for the facts. The statesman reads the history of the world, gathers the statistics of all nations to the end that his country may avoid the mistakes of the past. The geologist penetrates the rocks in search of facts -- climbs mountains, visits the extinct craters, traverses islands and continents that he may know something of the history of the world. He wants the truth.*

*The chemist, with crucible and retort, with countless experiments, is trying to find the qualities of substances -- to unravel what nature has woven.*

*The great mechanics dwell in the realm of the real. They seek by natural means to conquer and use the forces of nature. They want the truth -- the actual facts.*

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

Poznanie „prawdy” umożliwi ludzkości rozwój nie tylko techniczny, ale również społeczny i moralny. Gdyż tak, jak z „falszywej” wiedzy (religii) nie może wyniknąć nic dobrego, jej efektem jest zacofanie społeczne i moralne na równi z technicznym, tak z wiedzy „prawdziwej” (naukowej) nie może wyniknąć nic złego. W tej metaforze praktyczne zastosowanie konkretnych odkryć naukowych nie jest tak ważne jak jego „duchowy” wręcz „zbawczy” aspekt, a zatem: *Poznać prawdę, a prawda was wyswobodzi*<sup>44</sup>

Wizja Ingersolla zdobyła sobie dużą popularność w Stanach Zjednoczonych drugiej połowy wieku XIX, siłą jest jej religijność i dlatego to nie nauka mogła się jej przeciwstawić i to nie nauka ruszyła na wojnę. W wieku XIX, który Andrew Dickson White widział jako intelektualne „pole bitwy nauki”<sup>45</sup>, Ingersoll faktycznie prowadził „działania wojenne”, jednak, choć walczył pod sztandarami nauki, rozpoznajemy w nim najemnika z obozu religii.

***Peripeteia***: Bohater, który przeczy swej roli.

Innym aktorem tego batalistycznego dramatu, który usiłuje znaleźć się poza i ponad przypisaną mu rolę, jest wybitny prezbiteriański teolog z Princeton i znawca języków biblijnych Charles Hodge. O przyznaniu mu roli zdecydowała publikacja w 1874 roku książki pod tytułem „Czym jest darwinizm?”<sup>46</sup>. Lektura tej pracy nie jest zadaniem łatwym ze względu na rozbudowaną argumentację, odwołującą się do historii myśli ludzkiej od starożytności do czasów autorowi współczesnych a także skomplikowanie jego wywodów. Stąd zdecydowanie łatwiej jest uznać go za przeciwnika „naukowej teorii Darwina” a zatem wroga nauki i purytańskiego fanatyka. Wystarczą do tego dwa bezsporne fakty: jest teologiem i opowiada się przeciwko koncepcji ewolucji. Czy jednak opowiada się przeciwko nauce?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić się, w jaki sposób Charles Hodge pojmuje naukę i jej związki z religią?

Początkowo, naśladując swojego mistrza Archibalda Alexandra, jest zwolennikiem teologii pojmowanej jako wykładnia wiary zgodna z „rozumem powszechnym” i tym samym akceptowalna ponadkulturowo i ponadwyznaniowo. Jej akceptowalność opiera się zatem na

---

*The physicians, the surgeons, rely on observation, experiment and reason. They become acquainted with the human body -- with muscle, blood and nerve -- with the wonders of the brain. They want nothing but the truth.*

*And so it is with the students of every science. On every hand they look for facts, and it is of the utmost importance that they give to the world the facts they find*

<sup>44</sup> Jan. 8:32. (BG)

<sup>45</sup> Zapropował tę nazwę w grudniu 1869 roku, wygłaszając wykład pod znamienym tytułem: *The Battle-Fields of Science* (Pola bitwy nauki)

<sup>46</sup> Charles Hodge, *What is Darwinism?* New York, 1874

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

racjonalności wykładu, który jest przyjmowany nie tylko dzięki wierze, lecz również dzięki rozumowemu uznaniu logicznej konieczności twierdzeń teologicznych. Wzorce takiej teologii znajduje w pismach George’a Berkeley’ego i szkockich filozofów: Thomasa Reida i Dugalda Stewarta. Później pod wpływem głębokich studiów biblijnych odchodzi od pojęcia „rozumu powszechnego” i tym samym od prób zbudowania takiego wykładu teologii, który byłby nie do odrzucenia. Nie odchodzi jednak od teologii opartej na myśleniu racjonalnym, lecz od idei racjonalności uniwersalnej i idealnej. Nie odwraca się od „Rozumu”, przestaje go jedynie deifikować.

Swoją monumentalną „Teologię systematyczną” rozpoczyna od słów: “Theology is a Science. In every science there are two factors facts and ideas; or, facts and the mind. Science is more than knowledge. Knowledge is the persuasion of what is true on adequate evidence. But the facts of astronomy, chemistry, or history do not constitute the science of those departments of knowledge. Nor does the mere orderly arrangement of facts amount to science. Historical facts arranged in chronological order, are mere annals. The philosophy of history supposes those facts to be understood in their causal relations. In every department the man of science is assumed to understand the laws by which the facts of experience are determined; so that he not only knows the past, but can predict the future. The astronomer can foretell the relative position of the heavenly bodies for centuries to come. The chemist can tell with certainty what will be the effect of certain chemical combinations. If, therefore, theology be a science, it must include something more than a mere knowledge of facts. It must embrace an exhibition of the internal relation of those facts, one to another, and each to all. It must be able to show that if one be admitted, others cannot be denied. The Bible is no more a system of theology, than nature is a system of chemistry or of mechanics. We find in nature the facts which the chemist or the mechanical philosopher has to examine, and from them to ascertain the laws by which they are determined. So the Bible contains the truths which the theologian has to collect, authenticate, arrange, and exhibit in their internal relation to each other. This constitutes the difference between biblical and systematic theology”<sup>47</sup>

Jeżeli Hodge pojmuje teologię jako dziedzinę nauki, to przyjęcie stwierdzenia, że znajduje się (z tytułu bycia teologiem i duchownym) w stanie wojny z nauką, oznaczałoby, że znajduje się w stanie wojny z samym sobą. Autorzy dramatu batalistycznego nie są jednak tak naiwni w argumentacji, przyczyną wojny nie jest przynależność do jakiegoś Kościoła czy fakt bycia teologiem, lecz opowiadanie się za takim opisem świata, który jest sprzeczny z opisem naukowym. Jeżeli Darwin „przemawia ustami nauki”, a Hodge nie podziela jego poglądów na świat (co nietrudno udowodnić), zatem Hodge nie podziela naukowego obrazu

---

<sup>47</sup> tenże, *Systematic theology*, New York, C. Scribner, Armstrong, and company, 1873, s. 1

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170 świata. Rola wroga nauki jest wobec tego dla niego właściwa i nie powinien się przed nią bronić.

Rozpisanie ról opiera się bowiem na założeniu, że wrogie (w najlepszym razie różne) są światy i style myślenia teologii i nauki i nie można przynależeć do obu tych światów jednocześnie, tak jak nie można jednocześnie grać dwóch ról w teatrze.

Charles Hodge aktor kwestionujący przyznaną mu rolę upiera się, że nawet, jeżeli świat teologii i świat nauki różnią się, to nie bardziej niż światy odrębnych dziedzin nauki. Ich odmienność a nawet sprzeczność nie wynika z „obiektywnego” charakteru tych światów, lecz aparatu pojęciowego badającego.

Autorzy scenariusza wojny nauki z religią oponowaliby stwierdzeniem, że styl myślenia teologa ufundowany jest na pojęciu nieomyślności, w której jako zgłębiający sprawy boskie uczestniczy i tym samym obce mu jest myślenie naukowca otwartego na krytykę i skłonnego do weryfikacji swych poglądów.

Charles Hodge odróżnia jednak Biblię od biblistów i Boga od teologów. Biblia jest rzeczywistością raczej „zadaną” do zgłębiania i interpretacji niż „dana” wprost. Dostarcza „empirycznego materiału” do badań teologicznych, które pomimo (a raczej właśnie z powodu) swojego naukowego charakteru obarczone są błędem wynikającym z ludzkiej natury badacza. Chociaż Hodge nie wątpi w nieomyślność inspirowanych Duchem Świętym autorów (czy raczej współautorów) ksiąg biblijnych, to nie rozciąga pojęcia nieomyślności na współczesnych teologów, a już tym bardziej na zwolenników dosłownej interpretacji Biblii.

Jako biblista i znawca języków biblijnych doskonale orientuje się we wszelkich możliwych omyłkach, jakie można popełnić przy odczytywaniu i interpretacji Świętej Księgi.

Przejawia też głębokie przekonanie, że prawidłowo rozwijające się przyrodoznawstwo nie będzie dostarczać twierdzeń sprzecznych z prawidłowo rozwijającą się teologią, a wzajemna zgodność obu obrazów świata jest najlepszym sprawdzianem ich poprawności .

Definiując i zgłębiając problem zakłóceń w „prawidłowym rozwoju” nauki staje się w pewnym sensie pionierem jej „dekonstrukcji”, czy też „nieklasycznej socjologii wiedzy”. Podstawą jego epistemologii jest założenie o nieomyślności objawienia (które jednak nie wyklucza mylnej interpretacji – błędnego odczytania tekstu hebrajskiego, niezrozumienia słów wieloznacznych etc.) oraz kalwińska doktryna o upadłym (nieobiektywnym, niedoskonałym) charakterze natury ludzkiej. Człowiek w stanie upadłym (oderwanym od Boga) nie jest w stanie poznać świata tak jak zna go Bóg, to jest w sposób pewny i obiektywny. W swoich naukowych dociekaniach nie może zatem przyjąć boskiej (obiektywnej) perspektywy, skazany jest na perspektywę subiektywną (skażoną czysto ludzkimi i historycznymi ograniczeniami: ideologią, namiętnościami, grzechem). W swojej głośnej książce *What Is*

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170 *Darwinism?*<sup>48</sup> dokonuje takiej swoistej „dekonstrukcji” ewolucjonizmu darwinowskiego jako obiektywnej, indukcyjnej koncepcji naukowej. Wskazuje na jego ideologiczne uwikłanie w materializm i ateizm (oddziela tutaj Darwina od darwinizmu, wskazując na ideologiczny wpływ Huxleya i jego filozoficznych korzeni, czyli Hume’a, w kształtowaniu się darwinizmu jako ateistycznej filozofii przyrody). Nie odrzuca jednoznacznie ewolucji jako mechanizmu, przy pomocy którego Bóg mógł ukształtować ciało ludzkie, pod warunkiem pozostawienia teleologii ewolucji zgodnej z przesłaniem biblijnym.

Przypadkowość bytu jest tym elementem hipotezy ewolucyjnej, który zdecydowanie neguje, widząc w nim nie tyle efekt rzetelnych badań empirycznych co inspirację materialistyczną filozofią (zarówno starożytną jak i nowożytną)<sup>49</sup>. Wyraźnie oddziela Darwina – rzetelnego badacza, którego poważa i szanuje od Darwina - filozofa, któremu zarzuca nazbyt pochopne odrzucenie celowości w naturze.

Hodge nie wydaje się być specjalnie zgorszony wyprowadzeniem genezy człowieka od istot pongidalnych (choć tego poglądu nie podziela), jest zdecydowanie ponad magicznym myśleniem na temat genezy człowieka, utożsamiając ją z jego istotą. Dostrzega natomiast duże niebezpieczeństwo dla religii w Huxleyowskiej koncepcji protoplazmy jako początku wszelkiego życia. U początku ewolucji życia musi stać Bóg a nie stochastyczny proces łączenia się cząsteczek, także u jej końca musi znajdować się postawiony przez Boga dla Stworzenia cel. Całość procesu nie może wobec tego być czystą wypadkową różnych sił, ślepa kumulacją przypadkowych zdarzeń. Zdaje się przerażać go zasada selekcji naturalnej, nie jako sama w sobie, lecz jej możliwe reinterpretacje i zastosowania w refleksji nad człowiekiem i kulturą. Wielokrotnie w swojej pracy „What is Darwinism?” wypowiada się przeciwko wszelkiego rodzaju ewolucjonizmowi społecznemu, postrzegając go jako doktrynę uzasadniającą brak miłosierdzia i brutalność w relacjach międzyludzkich, stosunkach społecznych i polityce.

---

<sup>48</sup> tenże, *What is Darwinism?* New York, 1874

<sup>49</sup> tamże, s. 108: *The only positive conclusion of our debate is this: no principle hitherto known, neither the action of media, nor habit, nor natural selection, can account for organic adaptations without the intervention of the principle of finality. Natural selection, unguided, submitted to the laws of a pure mechanism, and exclusively determined by accidents, seems to me, under another name, the chance proclaimed by Epicurus, equally barren, equally incomprehensible; on the other hand, natural selection guided beforehand by a provident will, directed towards a precise end by intentional laws, might be the means which nature has selected to pass from one stage of being to another, from one form to another, to bring to perfection life throughout the universe, and to rise by a continuous process from the monad to man.*

Wiktor Werner *Teatr i widowia. Role społeczne religii i nauki w kulturze amerykańskiej i brytyjskiej wieku XIX*. „Roczniki Antropologii Wiedzy”, Rocznik II 2006 (2007) s. 143 – 170

Hodge rozważa kwestie niepowodzeń koncepcji ewolucyjnych przed Darwinem i zadaje pytanie<sup>50</sup>: Dlaczego w 1844 hipoteza ewolucyjna została odrzucona a w 1860 przyjęta? Czy w teatrze nauki zmienił się repertuar czy widowia?

Następnie przedstawia proces ateizacji kultury europejskiej w XIX wieku i stwierdza, że hipoteza ewolucji lepiej odpowiada oczekiwaniom kulturowym niż kreacjonizm, a zatem znajduje większy poklask bez względu na jej empiryczne uzasadnienie czy wewnętrzną spójność. Jej zakorzenienie się w nauce euro-amerykańskiej wiąże z procesami społecznymi i momentem w rozwoju kultury (scjentyzm, ateizm, materializm), a także z presją laicyzujących się państw, by religię oddzielić od nauki za wszelką cenę, dla Hodge'a za cenę prawdy.

Hodge jest przekonany, że istnieje jedyna „najwyższa prawda” obecna w objawieniu i obecna w naturze. Lecz ta „prawda” nie jest w jego rozważaniach już „mieczem obosiecznym” dzielącym świat na światło i ciemność. Rozróżnia obserwację od generalizacji i tekst od kontekstu, wskazując na możliwe błędy i filozoficzne inspiracje Darwina, nie czyni go „fałszywym prorokiem”. Szuka zgody między prawdą o ewolucji i prawdą o Stworzeniu, lecz już jej nie wymusza. Jego krytyka ewolucjonizmu przygotowuje grunt pod krytykę pojęcia jednej i niepodzielnej prawdy w tym sensie, że „prawda” w naturze i w objawieniu wymaga jeszcze poprawnej interpretacji. Niesprzeczność naukowego i religijnego obrazu świata jest podstawą do konstrukcji obrazu prawdziwego – nie można zatem odrzucić Biblii dla nauki ani odwrotnie. „Prawda” wymaga już wysiłku uzgadniania i interpretowania. Staje się rzeczywistością „zadaną” a nie „daną” – jest kwestią dyskusji.

Dokonana przez Hodge'a krytyka nauki wskazuje zarówno na jej uwikłanie w społeczne potrzeby ideowe i estetyczne, jak i w globalizujące i racjonalnie nieweryfikowalne opisy świata, pokrewne nierzadko opisom religijnym. Jego opinia w wielu miejscach zgodna jest z opinią Huxleya – naukowy styl myślenia dostępny jest również teologom i duchownym, a badania naukowe nie chronią przed opisaniem świata w sposób mityczny. Nauka jako wyspecjalizowana praktyka kulturowa jest bowiem zależna od podłoża kulturowego, na którym egzystuje i jego filozoficznych i ideowych potrzeb. Nauka jako styl myślenia może kierować się zasadą „agnostycyzmu”, bez względu co bada i kto jest badaczem.

### **Exodos. Nauka a jej społeczna rola**

---

<sup>50</sup> tamże, s. 146: *Another fact cannot fail to attract attention. When the theory of evolution was propounded in 1844 in the "Vestiges of Creation," it was universally rejected; when proposed by Mr. Darwin, less than twenty years afterward, it was received with acclamation. Why is this? The facts are now what they were then. They were as well known then as they are now. The theory, so far as evolution is concerned, was then just what it is now. How then is it, that what was scientifically false in 1844 is scientifically true in 1864? When a drama is introduced in a theatre and universally condemned, and a little while afterward, with a little change in the scenery, it is received with rapturous applause, the natural conclusion is, that the change is in the audience and not in the drama.*



W świadomości potocznej, a także w klasycznych pracach po święconych historii nauki, takich jak np. czterotomowe dzieło Henriego Smitha Williamsa *A History Of Science*, rozwój nauki i powstawanie odkryć naukowych wiąże się nierozzerwalnie z charakterem rzeczywistości, którą dana nauka zgłębia. Poprawność naukowego obrazu świata weryfikowana jest zatem w interakcji z naturą a nie przy pomocy mechanizmów kulturowych. Nauka jako aktywność uwarunkowana jest wobec tego bardziej naturą niż kulturą, z której jest w pewien sposób wyizolowana. Czynniki kulturowe mogą jedynie odegrać rolę przyspieszającą bądź opóźniającą rozwój nauki, lecz nie współkreują naukowego obrazu świata. Problem kulturowego: filozoficznego, ideowego, politycznego uwikłania teorii naukowych w wieku XVIII, XIX i na początku XX był problemem podnoszonym przez niewielu myślicieli i zdecydowanie marginalizowanym. Stąd postawa Charlesa Hodge'a godna jest uwagi nie tylko ze względu na jego osiągnięcia jako teologa i biblisty (które są znane), lecz jako myśliciela, który próbował rozwikłać kwestię ideologicznych i filozoficznych elementów w teorii naukowej, konkretnie w teorii ewolucji, nie dokonując przy tym jej jednoznacznego zaklasyfikowania. Jego pytanie o rolę społecznych zapotrzebowań w powstaniu i rozpowszechnieniu się naukowych teorii w wieku XIX nie doczekało się odpowiedzi. Zbyt silny i ugruntowany był już batalistyczny schemat pojmowania nauki jako wiedzy obiektywnej, której odwiecznym wrogiem jest subiektywna, emocjonalna i dogmatyczna wiedza religijna. Dopiero w drugiej połowie wieku XX po doświadczeniach dwóch wojen światowych i „zimnej wojny”, po epoce, w której „naukowo” uzasadniano ludobójstwo, zaczęła rozwijać się refleksja nad związkami teorii naukowych ze zjawiskami kulturowymi. Prace Kuhna, Foucault'a, Derridy, Lyotarda czynią problem, który sto lat wcześniej rozważał prezbiteriański teolog z Princeton, głośnym i godnym szczegółowych analiz. W licznych pracach z historii, antropologii i socjologii wiedzy „zdiera się” kolejne maski, w jakich nauka ukazywała się społeczeństwom, w których chciano ją widzieć. Obecnie zmienił się scenariusz, zmieniła widowia, oczekuje się, by nauka wystąpiła w nowej roli, w nowej sztuce. Wystąpić jednak musi, gdyż w teatrze, jakim według słów Szekspira jest Świat, napisano dla niej wiele scenariuszy, nie napisano tylko takiego, w którym brakuje dla niej roli.