

JERZY KOJKOŁ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: j.kojkol@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0003-1968-760X

DOI: 10.34813/ptr3.2025.1

Religia a nauka. Polska refleksja filozoficzno-społeczna przełomu XIX i XX wieku

Religion and science. Polish philosophical and social reflection
at the turn of the 19th and 20th centuries

Abstract. Polish reflection on the subject indicated in the title remains relatively little known, particularly with respect to philosophical and social thought of the nineteenth and early twentieth centuries. In the present article, I shall confine myself to what I regard as the most essential issues, namely, the conceptualization of the relationship between science and religion in terms of conflict and coexistence. Within the intellectual debates of that period, this mode of framing the relation proved to be dominant. When referring to religion, I generally have in mind Christianity, and more specifically, the Roman Catholic Church. By science, I understand both the natural sciences and the social-humanistic disciplines. I approach these relations primarily as forms of tension arising between religious and scientific modes of cognition and knowledge, as well as between two distinct attitudes toward life, which depend, among other factors, on the perception of the world from the standpoint of faith or of science.

This article does not aspire to offer an exhaustive analysis of the issue, even within such limited temporal boundaries. Its purpose is rather to reconstruct and critically examine selected positions representative of Polish philosophical and social thought of that era. Particular attention is devoted to the views of Adam Mahrburg, Ignacy Radliński, Alfred Dygasiński, Stefan Pawlicki, and Witold Rubczyński. The analysis aims not only to restore to contemporary debate voices that have hitherto remained marginal, but also to demonstrate their potential to inspire further reflection on the science-religion relationship within a pluralistic perspective.

Keywords: science, philosophy, religion.

Zagadnienia dotyczące relacji między nauką a religią należą do jednego z najbardziej kontrowersyjnych i wielowymiarowych tematów filozofii współczesnej. Na przestrzeni wieków stanowiska wobec tego problemu przybierały różne formy – od ostrego konfliktu aż po próbę integracji (por. Barbour, 2015, s. 74). W nowożytności narastający rozwój nauk przyrodniczych z jednej strony doprowadził do powstania scjentyzmu, podważającego zasadność pozanaukowych form poznania. Z drugiej tradycje religijne wypracowały złożone modele poznawcze oparte na objawieniu, doświadczeniu mistycznym czy rozumowaniu teologicznym.

W roku 1896 rektor Uniwersytetu Cornella Andrew Dickson White wydał książkę *A History of the warfare of science with theology in Christendom* (Historia wojny nauki z teologią w świecie chrześcijańskim). Pod wpływem A. D. White'a w pierwszej połowie XX wieku silnie upowszechniła się ta metafora „wojny” opisująca relacje pomiędzy nauką a wiarą chrześcijańską. Jednakże już wtedy poddawano tę tezę krytyce, co ostatecznie doprowadziło do ugruntowania w światowej refleksji intelektualnej trzech podstawowych modeli relacji nauki i religii: konfliktu (np. J. W. Drapera i A. D. White'a), niezależności (np. S. J. Goulda) oraz dialogu lub komplementarności (np. I. Barboura). Współczesna historia nauki, zwłaszcza w pracach Davida Lindberga i Ronalda Numbersa, zaproponowała tzw. tezę złożoności (*complexity thesis*), zgodnie z którą rzeczywiste relacje między tymi dwoma dziedzinami są historycznie zmienne, zależne od kontekstu kulturowego i epistemologicznego (por. więcej Herda, 2007, s. 11–16 oraz Rogińska, 2015, s. 84–86).

Stąd teza wielu filozofów w tym J. Habermasa mówiąca o konieczności pokojowego współistnienia nauki i religii, choćby z konieczności zachowania języka religijnego tak, aby człowiek mógł nadal współtworzyć fundamenty zagrożonych dehumanizacją społeczeństw świata zachodniego. W jego tekście czytamy:

Postsekularne społeczeństwo kontynuuje w stosunku do religii pracę, którą religia wykonała w stosunku do mitu. Tyle że już nie w zuchwałej intencji wrogiego przejścia, ale po to, by we własnym domu przeciwdziałać powolnej entropii ubogich zasobów sensu. Demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek musi obawiać się też rozgadanej trywializacji i medialnego zatarcia hierarchii rzeczy. Doznania moralne, które dotychczas znajdowały ostateczny wyraz tylko w języku religijnym, mogą wywołać powszechny oddźwięk, jeżeli znajdzie się ocalające sformułowanie dla tego, co zostało już niemal zapomniane, ale do czego *implicite* tęsknimy. Sekularyzacja, która nie niszczy, odbywa się w trybie przekładu. (Habermas, 2002, s. 20)

Polska refleksja na temat wskazany w tytule jest raczej mało znana, w szczególności jeżeli chodzi o myśl filozoficzno-społeczną końca XIX czy początku XX wieku. Niniejszy artykuł ogranicza się do kwestii najważniejszych, tj. rozumienia relacji nauka a religia w kategorii konfliktu i współistnienia. W niniejszym artykule termin „religia” oznacza chrześcijaństwo (w szczególności Kościół rzymskokatolicki), natomiast „nauka” odnosi się zarówno do nauk przyrodniczych, jak i społeczno-humanistycznych. W dyskusjach tamtego okresu ten rodzaj relacji był dominujący. Relacje te analizowane są głównie jako pewnego rodzaju napięcie występujące pomiędzy poznaniem i wiedzą typu religijnego lub naukowego oraz między dwoma postawami wobec życia, które zależą m.in. od postrzegania świata z pozycji wiary lub nauki.

Artykuł nie pretenduje do całościowej analizy tej problematyki nawet w tak ograniczonych ramach czasowych. Jego celem jest rekonstrukcja i analiza wybranych stanowisk reprezentatywnych dla polskiej myśli filozoficzno-społecznej tego okresu. Artykuł w szczególności skupia się na poglądach Adama Mahrburga, Ignacego Radlińskiego, Alfreda Dygasińskiego, Stefana Pawlickiego i Witolda Rubczyńskiego. Analiza ta ma na celu nie tylko przywrócenie do debaty współczesnej mniej znanych głosów, ale także ukazanie ich potencjału inspiracyjnego dla refleksji nad relacją nauki i religii w perspektywie pluralistycznej.

Problematyka ta ma doniosłe znaczenie w badaniach polskiej myśli filozoficznej i społecznej końca XIX i początku XX wieku. W tym czasie dokonywały się przemiany ekonomiczne, społeczne i kulturowe, które znalazły swoje odzwierciedlenie w treści i formie refleksji filozoficznej, naukowej i teologicznej. Polska filozofia nawiązywała do nurtów obecnych w filozofii europejskiej, takich jak pozytywizm, ewolucjonizm czy racjonalizm, jednocześnie kształtując swoją tożsamość w opozycji do innych filozofii i systemów światopoglądowych, a także pozostając w silnym związku z katolicyzmem.

W badaniach wykorzystano krytyczną analizę literatury przedmiotu oraz metody hermeneutyczną, porównawczą i historyczną. Umożliwiło to uporządkowanie i zestawienie różnych danych, ich interpretację filozoficzną w kontekście historyczno-kulturowym oraz rekonstrukcję głównych idei prezentowanych przez polskich myślicieli oraz porównanie różnego typu analiz, poglądów i koncepcji, co ostatecznie doprowadziło do oceny ich charakteru i specyfiki.

Religia i nauka. Historyczne kształtowanie się problemu

Rozwój relacji między religią a nauką w europejskiej myśli filozoficzno-społecznej odzwierciedlał przeobrażenia w podejściu do tych dwóch sfer.

W starożytnej Grecji rozgraniczano rolę rozumu i wiary w autonomicznych nurtach, takich jak szkoła platońska czy arystotelesowska. Platon uznał poznanie za wiarygodne tylko w przypadku świata idei. W filozofii Platona najważniejsza jest Idea Dobra, która stoi ponad światem i nadaje mu sens. Arystoteles proponował metodę poznawczą opartą na empirii oraz teorię przyczynowości, która w późniejszym okresie wywierała wpływ na naukę.

Czas triumfu scholastyki, czyli wiek XII i XIII, charakteryzował się tendencjami do wyodrębnienia nauki, teologii, rozumu i wiary. Toczyły się spory, w wyniku których pojawiły się stanowiska: 1) racjonalistyczne Piotra Abelarda (1079–1142), którego zwolennicy postulowali, by prowadzić ocenę dogmatów przez rozum jako najwyższe kryterium prawdy i fałszu, 2) podwójnej prawdy Awerroesa (1126–1198), który uważał, że można głosić prawdę teologiczną i naukową, ponieważ nie ma między nimi sprzeczności (teolog odwołuje się do prawd objawionych, a uczony do danych naukowych; oznacza to, że nauka winna być autonomiczna względem teologii), 3) rozdziału przedmiotowego Jana z Salisbury (1125–1180), który uważał on, że teologia i nauka winny być rozdzielone zarówno ze względu na cel, jak i przedmiot swoich badań; nie ma między tymi dziedzinami sprzeczności bowiem zajmują się całkiem odmiennymi zagadnieniami, 4) negacji wartości nauki Piotra Damiani (1007–1072), który uważał, że skoro rozważania naukowe są sprzeczne z twierdzeniami teologicznymi, to powinno się je odrzucić i podporządkować religii w myśl tezy Tertuliana: „wierzę, bo absurdalne” (por. Karpiński i Kojkoł, 2002, s. 74).

Interesującą propozycję rozwiązania tego problemu wypracował św. Tomasz z Akwinu (1224/25–1274). Uważał on, że teologia niczego nie potrzebuje zarówno od filozofii, jak i innych nauk. Posługuje się nimi do lepszego zrozumienia i gruntowniejszego wyjaśnienia prawd objawionych, ponieważ ułomnemu umysłowi ludzkiemu potrzebna jest wiedza racjonalna do zrozumienia wiary. Człowiek musi czerpać swą wiedzę z dwóch źródeł: z prawdy objawionej i z rozumu. Filozof twierdził, że istnieje wspólny zakres przedmiotowy teologii i nauki, np. rozumowe dowodzenie istnienia Boga. Zastrzegał jednak, że są prawdy, których nie można uzasadnić racjonalnie. Natomiast prawdy racjonalne będące sprzeczne z dogmatami wiary tracą swą moc naukowości. Rozum bowiem winien jedynie potwierdzać dogmaty wiary, służyć teologii w sensie przygotowania do niej. Chodziło mu o oddzielenie wiedzy od wiary i rozumu od objawienia.

Wskazane poglądy oraz struktura średniowiecznego uniwersytetu funkcjonującego jako korporacja cechowa, w którym dzielono wiedzę na prawo, filozofię i teologię, stawiająca na autonomiczny rozwój naukowego poznania w ramach idei chrześcijańskiej – jak sądzi K. M. Cwynar, nie sprzyjała wyzwoleniu się nauki oraz filozofii od prawd głoszonych przez religię (zob. Cwynar, 2005,

s. 62–64). Dopiero oświecenie wprowadziło radykalne zmiany, wyrażające się w wyodrębnieniu nauki jako odrębnej formy poznania, co stało się punktem wyjścia do dalszych przemian modeli relacji religia–nauka.

To właśnie oświecenie zaproponowało nowy sposób postrzegania świata, w którym prym wiodł racjonalizm oraz pozytywizm w kontraście do dotychczasowego teistycznego światopoglądu. Empiryzm oraz utylitaryzm miały odseparowywać naukę od dogmatów oraz wpływać na wzrost autonomii nauki. Koncepcje te kwestionowały znaczenie religii w definiowaniu prawdy i wiedzy. Zdaniem J. Miklaszewskiej to jednak filozofia B. Spinozy oraz jego panteistyczna wizja świata stanowiły przełomowy moment w myśleniu o relacji między religią a nauką. Ich głównym celem było unifikowanie Boga i stworzenia (por. Miklaszewska, 2012, s. 490). Przełom ten zaowocował stanowiskami o charakterze konfliktu, niezależności czy rodzaju integracji i wpływał na formy relacji między tymi dwoma sferami (por. Barbour, 2015, s. 74).

Warto wspomnieć także o poglądach dwóch myślicieli, wypowiadających się na ten temat na przełomie XIX i XX wieku, które wywarły ogromny wpływ na kształtowanie się omawianej refleksji. Byli to filozofowie Bertrand Russell i Alfred North Whitehead. Ten pierwszy był entuzjastą nauki jako najlepszego sposobu poznania rzeczywistości. Uważał, że nauka to przede wszystkim racjonalne metody, empiryczne dowody i logika. To czyni ją najsukcesowniejszym narzędziem do zrozumienia świata. W kontekście epistemologicznym często natomiast krytykował religię, zwłaszcza chrześcijaństwo, za to, że opiera się na wierzeniach, które nie mają empirycznego uzasadnienia, na tradycji i autorytecie, a nie na dowodach. Przekonywał, że moralność może istnieć niezależnie od religii, ponieważ jest racjonalnie uzasadniana. Tym samym postrzegał naukę i religię jako sprzeczne ze sobą. Wierzył, że nauka dostarcza bardziej wiarygodnych i spójnych odpowiedzi na pytania o naturę wszechświata, podczas gdy religia bazuje na dogmatach (por. Russell, 2006/1935, s. 10–16).

A. N. Whitehead, brytyjski filozof i matematyk, miał bardziej złożone i mniej antagonistyczne podejście do relacji między nauką a religią. Jego poglądy na ten temat zostały zawarte w książce *Science and the modern world* (Nauka i świat współczesny). Cenił naukę za jej zdolność do dostarczania uporządkowanego i spójnego rozumienia świata. Uważał, że odgrywa ona podstawową rolę w procesie poznawania i zrozumienia świata. Religia, jego zdaniem, pełni natomiast podstawową rolę w budowaniu wartości i znaczeń, które kierują ludzkim życiem. Postrzegał Boga jako uczestnika ewolucyjnego procesu budowy kosmosu. Stąd nauka i religia były dla niego komplementarnymi sposobami rozumienia rzeczywistości, mogącym się wzajemnie uzupełniać, pod warunkiem otwartości na nowe idee i interpretacje, oraz wzbogacać

ludzkie doświadczenie i prowadzić do prawdziwszego zrozumienia istnienia (por. Whitehead, 1988/1925, s. 181–199).

Na przełomie XIX i XX wieku Polska leżała w miejscu, na którym przecinały się dwie zasadnicze grupy ideowych tendencji: dynamiczne i nowoczesne nurty charakterystyczne dla Europy Zachodniej oraz bardziej statyczne wpływy ze Wschodu. Zdaniem M. Janion takie położenie wymagało przyjęcia sposobu myślenia, który wychodziłby od rozwiązań europejskich i łączył w sobie aspekt uniwersalistyczny z lokalnym (Janion, 2014, s. 13–15). Polska zatem znalazła się pomiędzy dwoma światami, jej myśl rozwijana była pod ich wpływem oraz pomiędzy nimi, często przyjmując unikatowe formy.

Wypracowane w Europie Zachodniej modele relacji pomiędzy religią a nauką stanowiły podłoże dla polskich rozwiązań z przełomu XIX i XX wieku. Polacy dostrzegali istniejące teorie, ale interpretowali je i rozwijali na bazie polskiej tradycji, doświadczeń zaborów oraz przedstawionych powyżej uwarunkowań. Przykładowo rozważania nad darwinizmem oraz rozwój filozofii nauki stanowiły inspirację dla polskiej refleksji, zarówno nad możliwością pogodzenia religii z nauką, jak i przeciwnych.

Główne modele interpretacyjne – przykłady polskie

Analiza relacji nauki i religii w modelu konfliktu na przełomie XIX i XX wieku odzwierciedla intensyfikację sporów w polskiej myśli filozoficznej w wyniku wpływu pozytywistycznej krytyki dogmatyzmu religijnego. Jak sądziła P. Burba, w tym modelu nauka stanowiła instrument emancypacji i modernizacji, natomiast religia często była pojmowana jako siła konserwatywna, ograniczająca rozwój społeczny (zob. Burba, 2014, s. 83–84). Dodatkowy nacisk na konflikt na polskim gruncie kładły wpływy zachodnie, związane z darwinizmem i rozwojem przyrodoznawstwa, co powodowało przeniesienie lokalnego konfliktu religijnego w kontekst postzaborowy i związany z przewagą katolicyzmu w społeczeństwie. Polscy filozofowie nie pozostawali jedynie odbiorcami sporów importowanych z Zachodu, lecz twórczo je modyfikowali, prowadząc do powstania wielu specyficznych interpretacji. Zjawiska społeczne, takie jak sporna kwestia ewolucjonizmu czy sekularyzacja w edukacji, potwierdzają istnienie praktycznych przesłanek dla konfliktu (zob. więcej Rogińska, 2014, s. 90–103).

W polskiej myśli przełomu XIX i XX wieku model konfliktu pojawia się raczej jako punkt odniesienia do rzeczywistego współistnienia niż strategia poznawcza. Przykładowo Adam Mahrburg definiował naukę jako teorię, usystematyzowany i sprawdzalny system pojęć i sądów, odnoszący się do ludzkiego

doświadczenia; jej istotą miała być ogólność, konsekwentność, sprawdzalność i systemowość. Nauka była dla niego zarówno działaniem, jak i jego skutkiem, stając się przez to „jednym ze składników kultury w ogóle”. Była ona zatem uświadomioną działalnością człowieka, próbującą z ludzkiego doświadczenia stworzyć logicznie spójny system wiedzy. Było to kantowskie rozumienie nauki jako konceptu intelektu odwołującego się do doświadczenia, będącego czynnikiem łączącym podmiot z przedmiotem poznania (por. Mahrburg, 1897, s. 20–29).

W związku z tym założeniem uznawał, że nauka nie może być religijnym objaśnianiem świata, nawet jeżeli religią byłaby nauka. Ten pogląd oznaczał sprzeciw w stosunku do wszelkiej metafizyki (zarówno świeckiej, jak i religijnej). Promował zaś pozytywistyczno-kantowskie traktowanie religii. Stąd jego badania skupiały się na poszukiwaniu punktów wspólnych oraz ewentualnych konfliktów między religią a nauką. Podkreślając, że religia jest częścią kultury eksponował znaczenie dialogu i wzajemnego szacunku między religijnymi przekonaniami a faktami naukowymi, zwracał jednak uwagę na różnicę występującą między twierdzeniami nauki a dogmatami religijnymi. Podkreślał, że te drugie nigdy nie zostały naukowo uzasadnione. Sądził, że dzięki oddzieleniu nauki od religii twierdzenia dotyczące „rozumu najwyższego” – boga – nie będą obrażały uczuć ludzi wierzących. Nauka nie atakuje wiary, gdy pyta, czy pojęcie „rozumu najwyższego” da się naukowo uzasadnić, wtedy – jego zdaniem – wszelka obawa o obrazę uczuć religijnych znika, nauka bowiem nie może rozstrzygać o sprawach zakorzenionych w ludzkich sercach.

Krytykując teleologiczne rozumienie rzeczywistości przyrodniczej, polski filozof poddawał krytyce religię jako jedną z form teleologii. W argumentacji A. Mahrburga dotyczącej tej problematyki ważną rolę odgrywało stwierdzenie, że religia nie ma waloru powszechności, ponieważ istnieją różne, często zwalczające się religie. Ponadto wyznawcy ich twierdzą, że tylko ich religia głosi prawdę absolutną. Tym samym tylko ona jest prawdziwa. Te twierdzenia nie są jednak przekonujące dla wyznawców innych religii oraz ateistów. W ich kręgu nie mają one cech prawdziwości.

Warto w tym miejscu zacytować nieco dłuższy fragment wyjaśnień A. Mahrburga. Pisał on:

Nigdy nie czyniłem wycieczek przeciwko żadnej religii; nigdy nie zaprzeczałem istnieniu Boga, tak samo jak nie podawałem za naukową tezę tezę, że Bóg istnieje, bo na żadną z tych tez nie umiałbym przytoczyć żadnych dowodów naukowych: jest to wyłączny i nietykalny przedmiot wiary i sumienia osobistego. W książce staram się dowieść, że nauka nie może uzasadniać pojęcia Boga, jako rozumu najwyższego, tworzącego, rządzącego i do celu zmierzającego; że zatem pojęcia tego nie może wcielić do systemu swojego. (Mahrburg, 1914, s. 224)

W tekstach A. Mahrburga dostrzec można elementy scjentyzmu, który zakłada, że wiedza naukowa jest jedyną formą prawdziwego poznania. Ten pogląd koresponduje z duchem pozytywizmu, jednak już u jego współczesnych pojawiają się głosy bardziej wyważone. Do takich można zaliczyć głos Ignacego Radlińskiego, zauważający, że historia religii sięga początków życia społecznego. Postulował powrót do historycznych korzeni w celu zrozumienia jej teraźniejszego kształtu. Słusznie zauważył J. Grzybowski, że badał on „powstawanie religii na tle historycznym, wiążąc je, podobnie jak Renan, z ustrojem społecznym danych grup” (por. Grzybowski, 2011, s. 439).

I. Radliński przyjmował postawę naturalistyczną, zauważał potrzebę rozumienia religii jako zjawiska społecznego i psychologicznego. Twierdził, że religie nie znikają pod wpływem nauki, lecz zmieniają swój charakter i funkcje. W jego refleksji można dostrzec wysiłek intelektualny mający na celu zrozumienie religii jako zjawiska historyczno-kulturowego, a nie wyłącznie irracjonalnego przesądu.

Co prawda, takie stanowisko można klasyfikować jako ortodoksyjnie pozytywistyczne, oparte na teorii ewolucji, ale propaguje ono również ideę postępu rozumianego jako stałe zmierzanie do lepszej przyszłości. Można uznać, że wizja ta jest optymistyczna, ponieważ gwarantem jej zaistnienia ma być wiara w naukę gwarantującą rozwój intelektualny młodych Polaków. Chodziło o to, aby myśl i nauka były wolne, żadne doktryny, dogmaty, pojęcia nie były jednostkom narzucane przez władzę publiczną, człowiek zaś był niezależny od więzów społeczno-ekonomicznych, posiadał środki i możliwości do rozwijania swoich zdolności oraz mógł korzystać z owoców swojej pracy. Uważał, że:

narzędziem jednostki [...] jest jedynie umysł. Przejawem w czynie tego umysłu jest myśl, ta myśl właśnie, która, według wyrzeczenia Descartes'a, świadczy o samem istnieniu jednostki owej i tego istnienia dowodzi. Nie w jednostce przeto, jako w całości organicznej, lecz tylko w jej umyśle odbija się i odtwarza świat otaczający człowieka, do którego on, wraz ze wszystkimi jak on istotami, i siebie zalicza. To odbijanie się i odtwarzanie świata w umyśle jednostki stanowi właśnie pojmowanie przez ten umysł tego świata. To pojmowanie zaś staje się warunkiem istnienia człowieka. (Radliński, 1912, s. 2)

I. Radliński poddał religię nie tylko analizom historycznym, ale także filologicznym. W tym ujęciu stawała się ona jedną z podstawowych form kultury, kształtujących obyczaje i moralność społeczeństwa. I. Radliński należał do kręgu polskich modernistów i wolnomyślicieli, ale pozostawał badaczem religii: stawiał na naukowe, historyczno-krytyczne badanie źródeł chrześcijaństwa, niezależne od „kontroli dogmatycznej”.

I. Radliński, podobnie jak moderniści katoliccy, negował znaczenie sztywnych, zamkniętych formuł teologicznych, głoszonych przez Kościół instytucjonalny, na rzecz żywej wiary serca, nieustannie pobudzanej głównie przez Stwórcę, ale i za sprawą obecności realizowanej w praktyce intelektualnej i społecznej idei wolności myślenia. Wiele wskazuje na to, że tego rodzaju postawa światopoglądowa umożliwiła Radlińskiemu – przynajmniej w pewnym sensie – prowadzenie rzetelnych, obiektywnych badań religioznawczych (m.in. poświęconych początkom chrześcijaństwa), ogniskujących się na dążeniu do wyświeślenia prawdy, nawet jeśli zdawała się ona stać w sprzeczności ze stanowiskiem wyrażonym przez teologów, dbających „urzędowo” o zachowanie dziedzictwa chrześcijańskiego (zob. więcej Radliński, 1912, s. 32–60).

W poglądzie tym widać próbę przejścia od konfrontacji do analizy fenomenologicznej, ponieważ autor nie traktuje religii jako iluzji czy przesądu, lecz jako zmienny składnik ludzkiego doświadczenia, podatnego na historyczne modyfikacje. Taka postawa stanowi wyraźne odejście od prostego modelu konfliktu i wprowadza element pluralizmu metodologicznego. Umożliwia ona pogłębione spojrzenie na religię nie jako konkurenta nauki, lecz jako zjawisko równoległe, podlegające innym kryteriom oceny.

Można mówić w tym miejscu o zaistnieniu w polskiej myśli filozoficznej przełomu XIX i XX wieku modelu niezależności i współistnienia nauki i religii (zob. więcej Bronk, 2006, s. 35–38). Akcentowano w nim przede wszystkim odmienną metodologiczną i celowościową obu sfer. Inspiracją dla jego rozwoju na polskim gruncie były te nurty zachodniej myśli filozoficznej, które podkreślały neutralność nauki wobec wierzeń i przekonań światopoglądowych. Psychologia religii stała się jedną z domen aplikacyjnych modelu niezależności. Zapewniała możliwość zastosowania metod empirycznych, pomijała analizy metafizyczne i dbała o szacunek wobec aspektu duchowego zjawisk religijnych.

W model ten wpisują się poglądy A. Dygasińskiego. Polski pisarz i publicysta, podkreślał w swoich dziełach konieczność zachowania autonomii obu sfer. Jego zdaniem nauka powinna zajmować się badaniem świata materialnego, podczas gdy religia odpowiada za sferę duchową i moralną. A. Dygasiński akcentował, że obie dziedziny powinny być traktowane z szacunkiem i nie mogą wzajemnie sobie przeszkadzać. Jego podejście do relacji między religią a nauką było oparte na idei równowagi i poszanowania dla różnorodności ludzkiego poznania.

Można wnosić, że A. Dygasiński był zwolennikiem spencerowskiej koncepcji propagującej tezę, że tylko wiedza ograniczona do nauk ścisłych i przyrodniczych ma odpowiednią wartość poznawczą i wychowawczą, szczególnie dla młodego pokolenia. Łączył w ten sposób darwinowską teorią doboru, a w zasadzie rzeczywistość, którą ona ujawnia, z czysto ludzkimi potrzebami

odwołującymi się do takich wartości jak dobroć, sprawiedliwość, miłość i współczucie. Takie podejście pozwalało A. Dygasińskiemu dostrzec możliwość rozdzielenia, ale także przeciwstawienia nauki i religii. Uważał, że religia a szczególnie teologia, powinna szukać zatargu z nauką, ponieważ wywodzi się ona z pradawnej filozofii strzegącej wiary, która jest naturalną, uczuciową, wynikającą z serca potrzebą człowieka. Nauka natomiast prowadzi do rozwoju myśli człowieka i nie można jej niczym ograniczać (por. Dygasiński, 1953, s. 197).

Naturalistyczne przedstawienie religii i świata A. Dygasiński wzbogacił tezami wynikającymi z obserwacji środowisk społeczno-przyrodniczych oraz studiów historyczno-lingwistycznych i folklorystycznych, dotyczących w szczególności społeczności wiejskiej. Była to biologiczna wizja świata, wzbogacona o jej sakralizację. Ten zabieg pozwalał autorowi traktować religię jako dziedzinę kultury, w której tradycyjna ludowa religijność jawi się jako mieszanka animizmu, naturalizmu oraz wiary w opiekuńczą moc Boga. Koncepcja ta sprowadzała się do wyodrębnienia świata niematerialnego i rzeczy, dobrych i złych duchów, podkreślania roli osobistego kontaktu z bóstwem.

A. Dygasiński uznając za właściwe naturalistyczno-pozytywistyczne partrzenie na religię, podjął się jego krytycznej analizy. Jego sprzeciw wzbudziło twierdzenie odrzucające rolę metafizyki w życiu człowieka. Nie widział on sprzeczności pomiędzy wiarą i nauką, choć je sobie przeciwstawiał. Krytycznie postrzegał monizm materialistyczno-biologiczny. Dostrzegał konieczność harmonii świata materialnego i duchowego, metafizyki i natury. W swoich rozważaniach wskazywał na humanistyczny wymiar religii. Determinizm wiązał z wolną wolą kierowaną sumieniem człowieka. Sądził, że pełnię człowieczeństwa jednostka uzyskuje dzięki naukowemu, empirycznemu poznaniu i uduchowionemu religijnie działaniu.

Taka postawa stanowi wyraźne odejście od prostego modelu konfliktu i wprowadza element pluralizmu metodologicznego. Umożliwia ona pogłębione spojrzenie na religię nie jako konkurenta nauki, lecz jako zjawisko równoległe, podlegające innym kryteriom oceny. Polscy filozofowie rozważali krytycznie możliwość zastosowania tego modelu w celu usunięcia religii ze sfery publicznej. Z jednej strony bowiem dawał on podstawy sekularyzacji i modernizacji kraju, z drugiej zaś stanowił potencjał negacji aksjologicznej oraz zagrożenie uproszczeniami i banalizacją w refleksji nad sferą religijną.

Nauka i religia zgodnie z wcześniejszymi stwierdzeniami mogły się uzupełniać. Idea ta była charakterystyczna dla modelu integracji i syntezy, miała prowadzić do zintegrowanej koncepcji rzeczywistości. W polskiej myśli filozoficznej przełomu XIX i XX wieku model ten czerpał zarówno ze źródeł katolickiej, jak i świeckiej tradycji filozoficznej. Pozytywne wartości integracji nauki i religii upatrywano w ich synergicznym wpływie na wycho-

wanie moralne i ideowe jednostek oraz grup społecznych. Zastępczo wobec europejskiej koncepcji celowości przyrody rozpatrywano w polskim kontekście rolę kategorii „ducha”, z którym harmonizuje zarówno porządek moralny, jak i naukowy. W oparciu o ten model stawało się możliwe integrowanie naukowego obrazu świata z przekonaniami i wierzeniami religijnymi (zob. więcej Barbour, 2015, s. 85). Interdyscyplinarne badania religii w tym modelu miały zaradzić aksjologicznemu kryzysowi przełomu wieków, ponieważ zapewniały stabilność w zmiennym i burzliwym procesie polskiej transformacji.

W tym duchu analizował relację między religią a nauką Witold Rubczyński, polski filozof i teolog. Uważał, że teologia (religia) i nauka mogą uzupełniać się nawzajem, a ich dialog jest kluczowy dla pełniejszego zrozumienia rzeczywistości. Podkreślał, że zarówno religia, jak i nauka mają istotny wkład do poznania świata, a ich wspólnym celem jest dążenie do prawdy. Jego prace odzwierciedlają głęboką troskę o dialog między nauką a wiarą, starając się pogodzić wymiary obu dziedzin w poszukiwaniu całościowego spojrzenia na rzeczywistość. Pisał: „Teologia ma swój przedmiot, którym jest objawiona prawda. Nauka – przedmiot doświadczalny. Nie wolno ich mieszać, ale można je uzgadniać” (Rubczyński, 1911, s. 112). W ten sposób uporządkował relację nauk szczegółowych i filozofii tak, by uniknąć konfliktu z religią. Filozofia ma wyznaczać warunki i metody badań naukowych, nie narzucając im gotowych tez metafizycznych. Pisał dalej: „Filozofia [...] powinna przede wszystkim zajmować się przedmiotem, celem, warunkami i środkami naukowego poznania [...] oraz różnymi metodami [nauk] [...]; powinna określać zasady naukowego badania, nie narzucając przy tym gotowych wniosków o rzeczywistości”.

W. Rubczyński sądził, że nauka wraz z filozofią przedstawiają porządek panujący we wszystkich warstwach życia społecznego. Potwierdzają ostateczne źródło ładu, którym jest Absolut, oraz przybliżają człowieka do Boga. Przyjmował, że dzięki poznaniu docieramy do pozapodmiotowej rzeczywistości, na którą jego zdaniem składają się: „dziedzina wydarzeń fizykochemicznych, dziedzina ustroju żywych, dziedzina twórczości umysłu, uczuć i woli”. Dziedziny te dowodzą, że we wszechświecie panuje porządek – ład, którego sprawcą ostatecznym jest wiekuista „Mądrość i Miłość”.

W. Rubczyński prezentował zatem realistyczną koncepcję poznania i dostrzegał w nauce możliwość ujrzenia wyższego ładu świata, którego źródłem jest Bóg. Pisał, że: „Nauka potwierdza też, że ostatecznym źródłem ładu w świecie jest Istota Najwyższa – Bóg. Uprawianie naukowej działalności może zbliżyć człowieka do Absolutu” (Rubczyński, 1931, s. 99).

W. Rubczyński sformułował także tezę, że religia jest warunkiem postępu. W poglądzie tym chodzi głównie o podkreślenie roli wiary oraz organizacji

religijnych w uświadamianiu etycznej roli człowieka w państwie i narodzie. Jego zdaniem taką funkcję spełniają już wierzenia pierwotne. Pisał on:

Tymczasem nowsze badania nad wierzeniami religijnymi ludów znajdujących się na bardzo niskim szczeblu kultury, przypuszczalnie najczęściej zbliżonych do człowieka pierwotnego [...] wykazały, że u plemion czerwonoskórych [...], mieszkańców Ziemi Ognistej, dalej u Pigmejczyków [...], plemion południowo-wschodniej Australii – a więc na odległych od siebie niezmiernie punktach kuli ziemskiej i niezależnie między sobą występują wierzenia w jedną Najwyższą Istotę z atrybutami (przymiotami) wybitnie etycznymi zgodnymi z pojęciami moralnymi dzisiejszych społeczeństw kulturalnych, wypielęgnowanych przez monoteistyczne religie. (Rubczyński, 1936, s. 117–118)

Taka postawa świadczy o tym, że nauka i religia nie stanowią dla W. Rubczyńskiego antagonistycznych stref, lecz są komplementarne – nauka prowadzi do odkrywania porządku stworzenia, a religia interpretuje ten porządek jako wyraz boskiego porządku. Nie odwoływał się on do dogmatów choć proponował trwały, uogólniony obraz świata. Stanowisko to propagowało swego rodzaju kompromis pomiędzy prawdami teologii a światopoglądem ludzi nauki. Eksponowało rolę sfery ducha w kształtowaniu rzeczywistości. Jego zdaniem religie muszą wywierać na swoich wyznawców taki nacisk, aby ich działania były bezinteresowne. Nie można tego dokonać bez podnoszenia poziomu życia duchowego, bez ugruntowania w społeczeństwie przekonania, że wszyscy muszą spełniać swoje obowiązki, zwłaszcza w stosunku do państwa.

To podejście zakłada rozdział zakresów poznania, ale przy równoczesnym dążeniu do ich harmonizacji. W. Rubczyński prezentował stanowisko, które można uznać za klasyczny model dialogu. Religia i nauka funkcjonują równolegle, a przy zachowaniu intelektualnej uczciwości możliwe jest zbudowanie spójnej wizji świata. Jej centrum stanowi idea ładu (porządku), który nauka odsłania w świecie faktów, a religia rozpoznaje jako zakorzeniony w Istocie Najwyższej.

W takim rozumieniu nauka nie „konkuruje” z religią: odkrywa strukturę i prawidłowości świata, które filozofia wiąże w sensowną całość, a religia nadaje temu porządkowi teleologiczne i aksjologiczne znaczenie. W takim układzie nauka zachowuje autonomię metodyczną, filozofia daje horyzont sensu i narzędzia krytyki, a religia (i teologia) interpretują ład rzeczywistości w perspektywie ostatecznych racji – bez „wchodzenia sobie w drogę” na poziomie metod.

Możliwość pogodzenia nauki i religii dostrzegał także ks. Stefan Pawlicki. Polski filozof i teolog. Jego nieopublikowane dzieło *Nauka i religia* analizuje te kwestie z pozycji katolickiej, starając się pogodzić wiarę z odkryciami

naukowymi. S. Pawlicki podkreślał konieczność dialogu i wzajemnego szacunku między tymi dwoma dziedzinami, uznając, że mogą one wzajemnie się uzupełniać (zob. na ten temat Mleczek, 2016, s. 283). Będąc krytycznie zafascynowany pozytywistycznym stylem myślenia, pragnął z jednej strony uniezależnić filozofię jako wiedzę rozumową od teologii, z drugiej od nauk przyrodniczych. Zastanawiał się, czym jest filozofia i czy może być nauką. Odpowiedź wymagała, jego zdaniem, określenia kryteriów naukowości.

Dzielił wiedzę na bezpośrednią i pośrednią. Ten rozkład wszystkich wiadomości odpowiada jego zdaniem na trzy pytania: „Skąd się bierze treść myślenia naszego?, Jaka jest pewność jego?, Jakie jego granice, czyli co wiedzieć można, a czego nie można?” (Pawlicki, 1878, s. 12). Sądził, że nauka dająca wiedzę rzeczywistą ustalać musi prawa ogólne i konieczne, tłumaczyć rzeczy nieznanne przez znane, wspierać się na takiej zasadzie, która byłaby w swej prawdziwości oczywista i pozwalała zbudować niepodważalny w swych stwierdzeniach system dedukcyjny. Część filozofii rozstrzygająca najważniejsze problemy bytu, zwana metafizyką, miała być takim systemem. Jego zdaniem metafizyka spełnia wymogi naukowości i dlatego może rozstrzygnąć problemy dotyczące bytu w ogóle, jego przeznaczeń, związku z innymi bytami cząstkowymi, „osoby z przyrodą, przyrody z Bogiem”.

Skoro filozofia miała pełnić funkcję pośrednika pomiędzy wiedzą szczegółową a teologią, należało zastanowić się nad stosunkiem filozofii do religii. Dla S. Pawlickiego problematyka ta wiązała się ściśle z jego stosunkiem do materializmu. Przyznawał on, że materializm – choć nie był nurtem jednolitym – to w swej istocie zaprzeczał pierwszej przyczynie, celowości wszechświata, absolutowi stanowiącemu o wszelkim istnieniu, a także wulgaryzował problematykę duszy i boga. S. Pawlicki sądził, że filozofia i religia mają podobny cel, zawierają podobne treści, choć ich prawdy nie są tymi samymi prawdami. Nie dają się połączyć, gdyż obie sfery dotyczą innego rodzaju bytu. Stąd ich istotowa nieprzenikalność oraz odrębność poznawcza. Ich treści są natomiast wspólne, ale muszą być niezależnymi sferami kultury.

S. Pawlicki twierdził, że nauka i religia mają wspólne źródło w ludzkim dążeniu do prawdy – ale każda zajmuje się inną stroną rzeczywistości. Nauka bada świat materialny, przyrodniczy, zmysłowy. Religia odnosi się do rzeczywistości duchowej, moralnej, wiecznej. Nie konkurują ze sobą, lecz uzupełniają się – jak dwa różne sposoby poznania. S. Pawlicki często powtarzał, że: „Religia nie jest podręcznikiem astronomii, a nauka – nie rozstrzyga o zbawieniu”. Ponadto pisał: „[...] największe między nimi braterstwo nie powinno nigdy dochodzić do zupełnego komunizmu: potrzeba, by każda strona zachowała niezależność swoją i wiedziała, co do niej należy” (Pawlicki, 1867, s. 92).

Ostatnie poglądy można zaliczyć do modelu hermeneutycznego relacji nauki i religii. Zakłada on, że obie te kategorie rozpatrywane są w kontekście kulturowym i historycznym. S. Pawlicki postulował uznawanie znaczenia tego kontekstu w komunikowaniu się i dialogu między reprezentantami obydwu sfer.

Polska implementacja tego modelu jest dowodem świadomości filozofów, że ze względu na charakter lokalnego kontekstu historycznego i położenie geograficzne, polskie rozstrzygnięcia dotyczące relacji religii i nauki będą swoiste, a zarazem powinny zawierać aspekty uniwersalne. Dodatkowo model hermeneutyczny odzwierciedlał kulturowe kompetencje Polaków i jednocześnie był otwarty na inne kultury. Przyjęcie tego modelu otwierało drogę do stworzenia polskich reinterpretacji stanowisk reprezentowanych w zachodniej filozofii, ponieważ model ten z definicji zakłada lokalny charakter dyskursu i uwzględnia zmienność uniwersalnych relacji nauki i religii na przestrzeni dziejów (zob. więcej na temat tego modelu Burba, 2014, s. 88–90).

Zakończenie

Konflikt, niezależność, integracja i synteza, redukcjonizm i model hermeneutyczny relacji religii i nauki odzwierciedlają dynamikę i złożoność polskiej myśli filozoficznej na przełomie XIX i XX wieku. Zostały one stworzone w odpowiedzi na zachodnie i krajowe trendy myślowe, transformacje w filozofii oraz wydarzenia na polu praktyki społecznej. Każdy model był próbą opisanie dynamiki relacji, a także sposobem implementacji zachodnich teorii na polskim gruncie.

Analiza polskich stanowisk wobec relacji między nauką a religią na przełomie XIX i XX wieku – choć wybiórcza – pozwala stwierdzić, że była to refleksja wielowątkowa i znacznie bardziej wyważona, niż sugerują to proste modele konfliktu. Ujęcia reprezentowane przez Radlińskiego, Mahrburga czy Dygasińskiego, choć zakorzenione w duchu pozytywizmu, nie sprowadzały się do negacji religii. Z kolei Rubczyński i Pawlicki prezentowali spójną teologiczną wizję, w której nauka i religia stanowiły dwa komplementarne sposoby poznawania świata.

Z filozoficznego punktu widzenia, tekst pokazuje, że scjentyzm nie wyczerpuje definicji racjonalności, a poznanie religijne – mimo odmiennych założeń – może posiadać wewnętrzną logikę, koherencję i funkcję interpretacyjną względem rzeczywistości. Z religioznawczego punktu widzenia, tradycje teologiczne nie muszą być jedynie obroną dogmatów, ale mogą stanowić inspirację do krytycznej refleksji nad światem, człowiekiem i transcendencją. Jednak często tak nie jest.

Zarówno pozytywistyczna krytyka, jak i tomistyczna apologia, wzbogacają współczesne rozumienie pluralizmu epistemologicznego. Odrzucenie prostych opozycji na rzecz wieloaspektowego dialogu otwiera nowe przestrzenie dla interpretacji – nie tylko akademickiej, ale także edukacyjnej i społecznej.

Niniejsza analiza może posłużyć jako argument za wprowadzeniem do dyskursu publicznego postaw bardziej dialogicznych, które nie traktują światopoglądowego pluralizmu jako zagrożenia, lecz jako szansę na pogłębienie wzajemnego zrozumienia. Taki model rozumienia relacji nauka–religia może służyć budowie społeczeństwa opartego na wzajemnym szacunku i wspólnej odpowiedzialności za prawdę – niezależnie od jej źródeł.

W świetle *complexity thesis* D. Lindberga i R. Numbersa, której podstawowe założenie głosi, że relacje między nauką a religią są historycznie zmienne i kontekstualne, polski przykład ukazuje, że nawet w warunkach zdominowanych przez napięcia światopoglądowe możliwe było rozwijanie stanowisk niestereotypowych i intelektualnie płodnych. W duchu epistemologicznego pluralizmu warto więc podejmować dalsze badania nad lokalnymi, kulturowo zakorzenionymi interpretacjami tej relacji (zob. Lindberg i Numbers, 1986).

Literatura

- Barbour, I.G. (1966). *Issues in Science and Religion*. Prentice Hall, Inc.
- Barbour, I. G. (1993). Jak układają się stosunki między nauką a teologią. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, XV, 3–22.
- Barbour, I. G. (2015). Sposoby określania relacji między nauką a religią: część I. *Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL*, 4, 73–94.
- Burba, P. (2014). Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka, red. S. Janeczek, A. Starościc, (recenzja). *Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL*, 3, 83–90.
- Bronk, A. (2006). Religia i nauka: dwie prawdy?. *Filozofia Nauki*, 1, 33–43.
- Cwynar, K. M. (2005). The idea of the university in European culture. *Polityka i Społeczeństwo*, 2, 60–72.
- Draper, J. W. (1874). *History of the Conflict Between Religion and Science*. New York.
- Dygasiński, A. (1953). Myśl ludzi o konserwatyzmie i postępie. W: B. Horodyski (red.), *Listy z Brazylii* (s. 24). Seria „Pisma wybrane”. Warszawa.
- Grzybowski, M. (1980). *Pozytywizm i religia: studia z dziejów myśli społecznej w Polsce*. Warszawa.
- Grzybowski, J. (2011). Radliński Ignacy Józef. W: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej* (tom 2). Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Habermas, J. (2002). Wierzyć i wiedzieć (tłum. M. Łukasiewicz). *Znak*, 568(XI), s. 8–21.
- Herda, J. (2007). Dialog nauki i wiary. Analiza wybranych stanowisk. *Roczniki Filozoficzne*, LV, s. 5–19.

- Janion, M. (2014). Poland between the West and East. *Teksty Drugie*, 1, 13–33.
- Karpiński, A., Kojkoł, J. (2002). *Filozofia. Zarys historii*. Akademia Marynarki Wojennej.
- Lindberg, D. C., Numbers, R. L. (1986). Beyond War and Peace: A Reappraisal of the Encounter Between Christianity and Science. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 3.
- Mahrburg, A. (1897). Co to jest nauka?. *Przegląd Filozoficzny*, 1.
- Mahrburg, A. (1914). *Pisma filozoficzne* (t. 1). Warszawa.
- Miklaszewska, J. (2012). Radykalne Oświecenie a myśl współczesna. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 3, 489–503.
- Mleczo, W. (2016). Ks. Stefan Pawlicki CR: człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej. Wydawnictwo św. Jana Pawła II.
- Pawlicki, S. (1878). *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*. Kraków.
- Pawlicki, S. (1867). *Viktor Cousin* (t. 3). Biblioteka Warszawska.
- Radliński, I (1912). *Katolicyzm, modernizm i myśl wolna*. Warszawa.
- Rogińska, M. (2015). Relacje nauki i religii. Strategie światopoglądowe polskich przyrodników. *Studia Religiológica*, s. 83–99.
- Rogińska, M. (2014). „Podwójna gra”. O przydatności koncepcji NOMA w socjologii religii. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 2, 89–103.
- Russell, B. (2006). *Religia i nauka*. Warszawa. (Religion and Science, 1935).
- Rubczyński, W. (1936). *Etyka* (t. 2). Lublin.
- Rubczyński, W. (1931). *O warunkach przybliżania się do ideału kultury*. Warszawa.
- Rubczyński, W. (1911). *Stosunek filozofii do nauk szczegółowych*. Kraków.
- Whitehead, A. N. (1988). *Nauka i świat współczesny*. Warszawa. (Science and the Modern, 1925).