



# Relacje nauki i religii. Strategie światopoglądowe polskich przyrodników

*Maria Rogińska*

## Abstract

### The Relationship of Science and Religion. Ideological Strategies of Polish Scientists

The article summarises 50 in-depth interviews with Polish physicists and biologists, focusing on the relationship between science and religion. The conflict paradigm is rejected by the majority of respondents. The author makes an attempt to reconstruct the argumentation strategies they use to justify their worldview.

**Keywords:** science, religion, biology, physics, in-depth interview

**Słowa kluczowe:** nauka, religia, biologia, fizyka, wywiad pogłębiony

Sposoby myślenia o związkach nauki i religii oscylują pomiędzy dwoma paradygmatami – stwierdzającym i odrzucającym konflikt tych dziedzin. Pierwszy, najbardziej spektakularnie wspierany przez autorów dziewiętnastowiecznych, stał się w ostatnich czasach przedmiotem krytyki. Głosy krytyczne padają nie tylko z ust filozofów, ale i historyków nauki pokazujących, jak długo nauka i religia rozwijały się w swojej symbiozie<sup>1</sup>, czy socjologów analizujących transformacje społeczeństw ponowoczesnych. Jeden z najbardziej wyrazistych manifestów tego rodzaju pochodzi od Jurgena Habermasa, który nawołuje do rozejmu pomiędzy nauką i religią oraz próby zachowania języka religijnego tak, aby mógł nadal współtworzyć fundamenty zagrożonych dehumanizacją społeczeństw postsekularnych<sup>2</sup>. W oczekiwaniu na odpo-

---

<sup>1</sup> Przegląd ewolucji ich stanowisk por. np.: J. Kwaśniewski, *Nauka a religia. Historiografia problemu. Ewolucja poglądów na temat historycznych związków religii i nauki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2011, nr 49, s. 149–187.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 568 (XI), s. 8–21.

wiednie badania empiryczne można wyrazić opinię, że nie ma dzisiaj sprzyjającego klimatu intelektualnego dla narracji wojny w tym zakresie.

Niechęć do wojen światopoglądowych, być może, wyjaśnia rozpowszechnienie paradygmatu bezkonfliktowego. Symptomatyczna pod tym względem jest popularność koncepcji rozłącznych obszarów dociekań (*non-overlapping magisteria*, *NOMA*) zaproponowanej przez Stephena Jaya Goulda. Według niego kompetencje poznawcze nauki i religii biegną równolegle, dziedziny skupiają się na różnych przedmiotach. Koncepcja *NOMA* jest wygodna, bo nie proponując syntetycznego naukowo-religijnego obrazu świata, pozwala na uniknięcie narracji konfliktu. W ten sposób staje się też czymś w rodzaju manifestu: w wielu dyskusjach akademickich okazuje się funkcjonalna jako model praktyczny, cementujący swoisty pakt o nieagresji, choć nie potrafi rozstrzygnąć wielu problemów teoretycznych.

Przyglądając się punktom problemowym wspomnianego modelu rozłączności, które z łatwością wychwytyują jego krytycy, zauważamy, że mają one ważny wymiar antropologiczny (poznawczy) i społeczny, a więc pewnego *praxis* ludzkiego rozumienia. Podkreśla się na przykład, że nauka i religia, choć na różne sposoby, mówią wszakże o tym samym uniwersum. Wskazuje się też, że są one obszarami ludzkiego działania, a więc się krzyżują w płaszczyźnie światopoglądu jednostki. W owym społeczno-antropologicznym aspekcie trudniej jest osiągnąć gouldowski rozejm.

Jaki jest skutek przecięcia się przekonań naukowych i religijnych w ramach konkretnego światopoglądu, w którym rozważania człowieka na temat uniwersum prowadzone są do wspólnego mianownika? Pytanie to ma nie tyle wymiar filozoficzny, ile socjologiczny i właśnie tego rodzaju odpowiedzi poszukiwałam. Analiza obejmuje 50 wywiadów pogłębionych z fizykami i biologami zatrudnionymi w instytutach badawczych Polskiej Akademii Nauk oraz na wydziałach uniwersytetów. Przyjrzyć się tym fragmentom, które dotyczyły ich poglądów na związki nauki i religii.

## 1. Relacje nauki i religii. Modele teoretyczne

Zanim przystąpimy do analizy tak złożonego zjawiska jak światopogląd, zwróćmy uwagę na jego ambiwalentny charakter. Z jednej strony indywidualny światopogląd rzadko stanowi system w pełni uformowany. Już u początków badań nad światopoglądem zwracało się uwagę na stanowiącą jego fundament wiedzę codzienną, która kształtowana jest częściowo przez czynniki zewnętrzne wobec poznającego rozumu, jak również na irracjonalny i aspektowy charakter ludzkiego rozumienia<sup>3</sup>. Światopogląd jest dynamiczny, zmienny pod wpływem doświadczenia i błędów życiowych<sup>4</sup>. Nie będąc nigdy owocem samej wiedzy empirycznej, opiera się też na ideałach i wartościach oraz poglądach uznanych w danej grupie za niewymagające dowodu<sup>5</sup>. Liczni autorzy podkreślają więc subiektywne i społeczne zakorzenienie światopoglądu.

<sup>3</sup> W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Lagowska, Warszawa 1987.

<sup>4</sup> T. Kotarbiński, *O urabianiu poglądu na świat* [w:] *idem, Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1957, s. 676–679.

<sup>5</sup> Pisali o tym klasycy refleksji nad światopoglądem: M. Scheler, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego* [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak

Z drugiej strony nie wolno pominąć racjonalnego aspektu światopoglądu, który wynika z potrzeby spójnego obrazu świata. Potrzeba ta bywała różnie wyjaśniana. Jak pamiętamy, Lucien Lévy-Bruhl uważał logiczne myślenie za cechę konstytutywną umysłowości ludów cywilizowanych<sup>6</sup>, zaś Edward Evans-Pritchard przypisywał systemowe rozumowanie także członkom kultur pierwotnych<sup>7</sup>. Również tutaj kontekst społeczny okazuje się istotny. Socjologia wiedzy z grubsza podziela przekonanie Emila Durkheima, że nawet „skonstruowane według wszelkich reguł nauki” pojęcia okazują się ważne dla jednostki nie tylko z powodu swej wartości obiektywnej. Muszą być zgodne z innymi poglądami „zbiorowymi”, inaczej jej umysł będzie na nie zamknięty<sup>8</sup>. Potrzeba spójnego światopoglądu jest odmienna u różnych osób, jednak wybiegając naprzód, stwierdzę, że w społeczności naukowców, przyzwyczajonych do ścisłego, systemowego myślenia, jest ona wysoka.

Powyższe uwagi należy przyjąć do wiadomości, analizując światopoglądy moich rozmówców. Odpowiadając na pytania o relacje nauki i religii, dzielili się owocem wieloletnich rozmyślań. Z jednej strony były one zanurzone w kontekście biograficznym, z drugiej zaś stanowiły próbę racjonalnego konstruowania obrazu świata. Miałam zatem do czynienia z wyrafinowanym systemem argumentów, powtarzających w wielu aspektach drogi przebyte już przez filozofów<sup>9</sup>.

Z tego względu będzie przydatne krótkie omówienie podstawowych modeli relacji nauki i religii istniejących głównie w dyskursie filozoficznym. Jak już zostało powiedziane, wszystkie te modele sprowadzić można do dwóch paradygmatów, konfliktowego i bezkonfliktowego. Model konfliktowy jest jednolity – zakłada, że między nauką i religią występuje konflikt poznawczy, ponieważ na te same pytania odpowiadają one różnie. Można natomiast wskazać co najmniej trzy modele bezkonfliktowe. Po pierwsze, wspomniany już model rozłącznych obszarów do c i e k a ń, zgodnie z którym nauka skupia się na faktach dotyczących budowy świata, religia zaś na wartościach, sensach i celach. Po drugie, model k o m p l e m e n t a r n y, traktujący oba sposoby opisu jako prawomocne: nauka i religia, przynajmniej w niektórych płaszczyznach, zajmują się tą samą rzeczywistością, lecz mówią o niej różnymi językami, które nie są sprzeczne, ale się uzupełniają. Wreszcie trzeba wspomnieć o modelu s y n t e z y, podejmującym próbę integracji religijnych i naukowych stwierdzeń w jednym systemie.

Niech te cztery modele będą ramami teoretycznymi poniższej analizy: ich elementów będą szukać w materiale wywiadów. Oczywiście jest, że ze względu na wspo-

i A. Węgrzecki, Warszawa 1987; M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, tłum. M. Skweciński [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985; K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, London 1952.

<sup>6</sup> L. Lévi-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.

<sup>7</sup> E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008.

<sup>8</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1985, s. 183–184.

<sup>9</sup> Wielu respondentów reprezentowało wysoki poziom wrażliwości i wiedzy filozoficznej, a także odwoływało się do debaty wokół nauki i religii prowadzonej w Polsce przez środowisko ks. prof. Michała Hellera.

mniany wyżej ambiwalentny charakter światopoglądu najczęściej nie możemy mówić o istnieniu w nim modeli całościowych. Dlatego będę używać terminu „strategia” na oznaczenie sposobu argumentacji wpisującego się w szerszą intencję respondenta (sygnalizowaną na początku wywiadu), która odsyła do tego czy innego modelu<sup>10</sup>.

## 2. Metodologia badań własnych

Przedmiotem poniższej analizy stanie się 50 wywiadów pogłębianych przeprowadzonych przeze mnie w latach 2013–2014 z biologami i fizykami zatrudnionymi w instytutach badawczych Polskiej Akademii Nauk (Instytut Fizyki, Instytut Biochemii i Biologii Doświadczalnej, Centrum Astronomii im. Mikołaja Kopernika) oraz na uniwersyteckich wydziałach biologii i fizyki (Wydział Biologii Uniwersytetu Warszawskiego, Wydział Fizyki Uniwersytetu Jagiellońskiego). Etap wywiadów był poprzedzony krótką ankietą rozpoznawczą, która niestety nie uzyskała wystarczającej liczby zwrotów<sup>11</sup>. Za pomocą ankiety zawierającej prośbę o udział w wywiadzie zdobyłam jednak kontakt do kilku respondentów. Metodą kuli śnieżnej szukałam kolejnych, skupiając się na grupie profesorów, ze względu na ich dłuższe doświadczenie w pracy naukowej i zakładany poziom wiedzy. Ostatecznie udało mi się dotrzeć do 25 fizyków i 25 biologów, wśród których znalazło się 41 profesorów, 4 doktorów habilitowanych bez tytułu profesorskiego, 2 doktorów i 3 magistrów. 28% respondentów to kobiety, zaś 72% to mężczyźni. Tematem trwających od półgodziny do ponad trzech godzin wywiadów był światopogląd respondentów w kwestiach zwią-

<sup>10</sup> Empiryczna socjologia rzadko zajmowała się światopoglądowymi modelami. Skupiała się na badaniach ilościowych religijności uczonych, ich stabilnie słabszą w porównaniu z ogółem społeczeństwa religijność interpretowała zaś w paradygmacie konfliktowym (J. Leuba, E. Larson i L. Whitham, R. Stark) lub bezkonfliktowym (E. Lehman i D. Shriver, R. Wuthnow, E. Ecklund i J. Park). W Polsce zagadnienie to zbadała Maria Libiszowska-Zółtkowska (1998), uzyskując wynik 71,6% wierzących profesorów w porównaniu z 96–97% ludności w skali kraju (M. Libiszowska-Zółtkowska, *Wiara uczonych*, Kraków 2000, s. 83–84, 95). Wierzących okazało się 72,5% pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego przebadanych w 2010 r. przez Janusza Erenca (J. Erenc, *Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3 (237), s. 121–142) oraz 56,3% respondentów Andrzeja Gołąba (2013 rok, N = 186) (A. Gołąb, *Poglądy wierzących i niewierzących naukowców na to, jakie cechy przypisuje Bogu większość Polaków*, „Studia Sociologica” 2014, t. VI (1), s. 144–162). Jedyna obszerna analiza jakościowa, skupiająca się na „kulturowych strategiach” uczonych pytanych o relacje nauki i religii, należy do amerykańskiego zespołu Elene Ecklund. Odpowiedzi 275 respondentów podzieliły się na trzy grupy. Pierwsza (15%) stwierdzała, że konflikt „zawsze zachodzi”, druga (15%) – „nigdy nie zachodzi”, największa zaś (70%), że „czasem zachodzi, czasem nie”. Poglądy na relacje nauki i religii uwzględniały założenia dotyczące natury oraz granic tych dziedzin (E. Ecklund, J. Park, K. Sorell, *Scientists Negotiate Boundaries Between Religion and Science*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2011, No. 50 (3), s. 552–569).

<sup>11</sup> Warto wspomnieć o okolicznościach tego niepowodzenia wynikającego głównie z niemożności dotarcia do respondentów drogą oficjalną. Przyczynę niechęci do współpracy władz jednostek badawczych wyjaśnił jeden z przedstawicieli kadry kierowniczej: temat religii jest zbyt intymny, a instytucja naukowa nie chce ingerować w prywatne sprawy pracowników. Dodaje to pewnego rysu do obrazu nauk przyrodniczych w Polsce: instytucje badawcze starały się trzymać z dala od spraw światopoglądowych. W wywiadach uczeni z prawie wszystkich jednostek wspominali, że rozmowy na temat wiary nie są przyjęte w środowisku.

zanych ze światem nadprzyrodzonym (terminu tego umyślnie nie definiowałam, pozostawiając nadawanie znaczeń respondentom). Oprócz relacji nauki i religii interesowały mnie biograficzne uwarunkowania decyzji światopoglądowych w kwestiach wiary. Pytałam także o obraz świata i człowieka konstruowany przez naukowców w konfrontacji z uprawianą przez nich nauką – czy w opinii respondenta w tym obrazie jest miejsce na jakieś siły nadprzyrodzone. Wywiady miały charakter częściowo ustrukturyzowany, zaplanowane w scenariuszu tematy były poruszane w sposób najlepiej odpowiadający naturalnemu tokowi rozmowy. Zależało mi, aby wsłuchać się w spontanicznie odsłanianą strukturę indywidualnych rozwiązań, nie naruszając jej zbyt ingerującymi pytaniami<sup>12</sup>.

### 3. Analiza wyników

Chcąc scharakteryzować badaną grupę, warto podsumować odpowiedzi na skierowane do respondentów pytanie o ich wiarę, wyniki te jednak, ze względu na nieprobabilistyczny dobór próby, nie mogą być uogólniane na całą populację. 36% moich respondentów (22% fizyków i 14% biologów) uważało się za konsekwentnych katolików; 14% (2% fizyków i 12% biologów) zaliczało się do katolików, ale dopuszczało swobodną interpretację prawd wiary; 10% (odpowiednio 2% i 8%) wierzyło w bezosobową siłę nadprzyrodzoną. Większość, bo 60% respondentów, wierzyła zatem w jakąś rzeczywistość nadprzyrodzoną, przy czym biolodzy byli mniej skłonni utożsamiać się z katolicyzmem pojmowanym tradycyjnie. 36% respondentów określiło się natomiast jako niewierzący, nazywając się ateistami (20%, czyli 12% fizyków i 8% biologów) lub agnostykami (16% – 10% fizyków i 6% biologów). Jeden respondent nie posiadał jeszcze wyrobionego zdania, inny zaś odmówił odpowiedzi na pytanie o wiarę.

Na podstawie pytania rozpoczynającego wywiad („Jakie według Pani/Pana są relacje między nauką i religią? Czy istnieje między nimi konflikt?”) można oszacować także ogólne ukierunkowanie respondentów na ten czy inny model relacji obu dziedzin. Chodzi o początkową deklarację postawy światopoglądowej (jej rozwinięcie w trakcie wywiadu nie zawsze było konsekwentne). Otóż najwięcej, bo 42% respondentów opowiedziało się za tą czy inną wersją modelu rozłączności, 24% stwierdziło, że nauka i religia są do pogodzenia, jeśli spełnione będą określone warunki, 8% mówiło o swoich wysiłkach w kierunku syntezy nauki i religii, zaś jeszcze 4% uzależniało możliwość syntezy od spełnienia szczególnych warunków. Ta niechęć do narracji konfliktowej, której wyraz dawała zdecydowana większość, bo 78% uczonych (w tym nieco mniej niż połowa wszystkich niewierzących), zasługuje na uwagę. Tylko co piąty respondent (20%) okazał się zwolennikiem konfliktu.

Dalszy tok rozmowy pomógł rozjaśnić pogląd o braku konfliktu między nauką i religią: niekiedy chodziło o poziom *p o z n a w c z y*, w innych przypadkach o *i n s t y*-

<sup>12</sup> Artykuł został wysłany do kilku respondentów z prośbą o komentarze, które przywołuję w odwołaniach.

tuczonalny, w kolejnych o osobiste doświadczenie współistnienia dwóch sfer. Często okazywało się przy tym, że jeśli na jednym poziomie respondent nie widział konfliktu, to na innych był on obecny. Niżej rozpatrzyć podstawowe strategie argumentacyjne stosowane przez naukowców.

## Strategie rozłączności

Jak już powiedziano, najwięcej respondentów obu dyscyplin przychyliło się na początku do modelu rozłączności. Podkreślali oni, że nauka i religia nie mają wspólnej przestrzeni, w której mogłyby się zderzać. Atrybuty przypisywane każdej ze sfer były zróżnicowane. Opisywano, na przykład:

naukę, która „rozpoznaje materialną część prawdy”, jest obszarem „faktów”, i wiarę, która jest „czymś niematerialnym”, „sferą intuicji” [wierząca profesor biologii]

naukę, która bada rzeczy powtarzalne, i religię, która mówi o sferze, w której prawa logiki są zawieszane [wierzący profesor fizyki]

naukę zajmującą się „tym światem” oraz wiarę, która jest „dana albo nie”, jest „darem” od Boga [wierzący profesor fizyki]

naukę, która przy użyciu „aparatu pozytywistycznego” odpowiada na pytania „jak...?”, a nie „dlaczego...?” – oraz religię rozwiniętą przez człowieka w odpowiedzi na potrzebę „porządkowania społeczeństwa wokół metafizycznych rozwiązań” [wierzący profesor biologii]

naukę jako domenę „materii, która nie ma nic wspólnego z duchem” oraz religię, uwikłaną w „tradycję” i „wychowanie”, dotyczącą „ducha” i spraw, których „nauka racjonalnie badać nie potrafi [wierzący profesor biologii]

naukę jako dziedzinę opierającą się na „potwierdzonym doświadczeniu”, religię zaś jako indywidualną właściwość mózgu, obszar, gdzie „o żadnym rozumieniu nie ma mowy” [niewierzący profesor biologii].

Na tych przykładach widać, że o ile obraz nauki w wypowiedziach osób ankietowanych jest dość uniwersalny i przypomina etos naukowca opisany przez Roberta Mertona (jest ona empiryczna, racjonalna, oparta na metodzie „pozytywnej”, zajmuje się opisem świata materialnego i zjawisk powtarzalnych)<sup>13</sup>, o tyle pojęciu religii czy wiary, które respondenci stosowali zamiennie, nadawano różne znaczenia. Akcentowano cechy subiektywnie ważne: wiara może być darem, sferą idei czy ducha, w której zawieszona jest nasza logika, może być społeczną odpowiedzią na pytania metafizyczne ludzkości, może mieć związek z tradycją i wychowaniem czy też odwrotnie – być produktem fałszywej świadomości, sztuką umysłu. Niektóre

<sup>13</sup> Być naukowcem według Mertona to wyznawać cztery normy obowiązujące w nauce. Uniwersalizm zakłada intersubiektywność twierdzeń, ich zgodność z obserwacją i posiadaną wiedzą. Komunitarizm to wspólne dochodzenie do prawd naukowych, jawność wyników. Bezinteresowność sugeruje, że motywacją uczonego jest odkrywanie prawdy, sceptycyzm zaś odrzuca spekulacje na korzyść dowodzenia (R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 2002, s. 582–583).

interpretacje wychodziły poza ramy klasycznych definicji religii, pomijając czynnik nadprzyrodzony. I tak, dla profesora astrofizyki wiara była „trudna do opisania”, „związana z naszą duchowością, uczuciami”, nawet „wyobraźnią”. Były to rzeczy „mało zbadane”, które „nie bardzo wiadomo, jak ugryźć”, był to obszar, który „jakby utrudnia obraz świata, ale z drugiej strony wzbogaca”. Prawdopodobnie do sfery religijnej uczony odniósł to wszystko, co wydawało mu się w człowieku wykraczające poza wymiar biologiczny, a zatem i poza przedmiot badania przyrodniczego.

Można powiedzieć, że jeśli granice nauki były wyraźnie zdefiniowane i istniał co do nich konsensus, to granice religii były znacznie bardziej rozmyte, sama konieczność ich określenia nie była zaś ostro odczuwana.

Strategie argumentacji tezy o rozłączności były różnorodne.

**Ograniczenie poznania ludzkiego.** Wielu uczonych dawało wyraz silnemu przekonaniu, że ludzka wiedza jest ograniczona. Zwolennicy rozłączności wykorzystywali ten argument, aby pokazać nieprzekraczalną barierę dzielącą naukę i religię. Nasze władze poznawcze były postrzegane jako na tyle słabe, że za ich pomocą nie da się ani przyjąć, ani odrzucić istnienia nadprzyrodzonego. W obszarze zaś tego, co poznawalne, uznawano monopol nauki: „Jakby się [tutaj] pojawił Pan Jezus, nawet to mnie by nie przekonało. Przyrodnicze dowody na to nie istnieją” (wierzący profesor astrofizyki). Ta postawa niekoniecznie oznaczała odrzucenie wiary. W przypadku wierzących respondentów sygnalizowała tylko zmianę płaszczyzny, na której zagadnienie to było rozstrzygane: wyniesione poza dyskurs racjonalny stawało się aktem woli: „Trzeba w to wierzyć i wtedy można o tym nie myśleć”, „nie racjonalizuję swojej wiary” (wierzący profesor fizyki).

**Radykalna niemożliwość syntezy.** Przyjęcie modelu rozłącznych obszarów zakłada rezygnację z syntetycznego podejścia. Jego niepodobieństwo – przede wszystkim ze względu na gwałtowny rozwój nauki, który czyni każdą syntezę nietrwałą – stawało się w niektórych przypadkach fundamentalnym wnioskiem światopoglądowym:

Kościół od Darwina bardzo obskurancko [podchodził] do ewolucjonizmu [...]. I zupełnie niepotrzebnie Kościół w tę sprawę się pakował. To są dwie sfery. I dla mnie próby takiego łączenia [...] w spójny system – to szykowanie następnych katastrof typu Darwina. Bo nawet jeśli się da połączyć w spójną koncepcję, to nauka się zmienia i cały system się zmienia... [wierzący profesor biologii].

Zwróćmy uwagę na obraz nauki jako systemu otwartego na zmiany i błyskawicznie rozwijającego się. Był on obecny w wielu wypowiedziach moich rozmówców.

**Brak praktycznej potrzeby łączenia obszarów.** Wybór modelu rozłączności miał często wymiar praktyczny: codzienność badawcza nie wymagała od uczonego zadawania pytań religijnych. Swoją dyscyplinę naukową i charakter badań tacy respondenci postrzegali jako wąski obszar wiedzy nieposiadający implikacji metafizycznych. Nie oznaczało to, że pytania tego rodzaju nie nurtowały naukowca. Chodziło o wyniesienie ich poza obszar działalności naukowej i zachowanie bezpiecznego dystansu:

Ja może jestem w tej komfortowej sytuacji, owszem jestem biologiem, przyrodnikiem z wykształcenia, ale jestem dosyć daleko od biologii człowieka, więc pytania o człowieczeństwo, egzystencję są dla mnie jako naukowca dość daleko. Nie mam potrzeby w swojej pracy zadawania sobie takich pytań [...]. Może mnie to interesować jako człowieka. [...]. Myślę, że można znaleźć dystans zarówno do nauki, jak i do wiary, taki, który pozwoli pogodzić je. Jeśli nawet są elementy, które są w konflikcie w tych dwóch zbiorach, to myślę, że można podejść w sposób zdystansowany i z tym sobie poradzić [wierzący profesor biologii].

**Odrzucenie poznawczej wartości odpowiedzi religijnych.** Ta postawa była charakterystyczna dla uczonych niewierzących, zarówno ateistów, jak i agnostyków. Ich światopoglądy zbiegały się w wielu punktach – jak wyjaśnił jeden z respondentów, „określenie „agnostyk” [to] jest eleganckie określenie ateisty. Nie chcą być nazywani ateistami, to się nazywają agnostykami” (niewierzący profesor biologii)<sup>14</sup>. Obie grupy nie wierzyły w istnienie sił nadprzyrodzonych, twierdzenia religijne były zaś dla nich nieprzekonujące.

Jeśli chodzi o różnice pomiędzy grupami, to ateści krytyczniej wypowiadali się o Kościele i mieli bardziej wyraziste stanowisko wobec społecznej roli religii. Dla niektórych ateistów model rozłączności stanowił ukrytą opcję konfliktu: odbierali go jako gwarancję powstrzymania kościelnej ingerencji w sprawy nauki. Kilku takim respondentom bliska była idea świeckiego humanizmu i racjonalizmu, powtarzali oni w istocie oświeceniową narrację wojny, z tym tylko zastrzeżeniem, że obecnie „szczęśliwie doszło do rozvodu” [niewierzący doktor fizyki], zaś religia odeszła z obszaru wiedzy do sfery prywatnej, subiektywnej, jak „miłość lub szczęście” [niewierzący profesor biologii].

Zdeklarowani agnostycy częściej mieli z kolei neutralny stosunek do religii instytucjonalnej. Dopuszczając ewentualność istnienia nadprzyrodzonego, wskutek niemożliwości dowodu przestawali brać ją pod uwagę:

Jestem agnostykiem, to znaczy nie jestem człowiekiem religijnym, ale nie mam przekonań o nieistnieniu Boga, po prostu nie wiem. Można nie wiedzieć, jak można nie wiedzieć, czy istnieje życie na Marsie, można nie mieć poglądu na ten temat [...]. Fizyka nie ma narzędzi, aby się na ten temat wypowiadać [...]. Jeżeli ktoś uznaje, że nauka odpowiada na większość pytań, które sobie zadaje, o kondycję człowieka, naturę człowieka [...] traci zainteresowanie dla religii [niewierzący profesor fizyki].

Decyzja o odrzuceniu odpowiedzi religijnych jako niesatysfakcjonujących przez jednych podejmowana była jeszcze we wczesnej młodości i nie miała nic wspólnego z działalnością naukową, dla innych zaś stawała się konsekwencją drogi, którą naukowcy pokonywali już w życiu dorosłym i która zakładała refleksję także nad treściami naukowymi. Była więc skutkiem długoletniego zmęczenia poszukiwaniami i uświadomienia sobie na koniec ich fundamentalnej bezskuteczności. Te przypadki

<sup>14</sup> Jeden z respondentów, do których wysłałam artykuł z prośbą o komentarz, zaznaczył, że broniłby rozróżnienia ateistów i agnostyków, ponieważ „zarówno dla ateisty, jak i dla teisty, różnicy między »wierzyć, że coś istnieje« i »wiedzieć, że coś istnieje« w zasadzie nie ma. Paradoksalnie więc, tylko agnostykom brak wiedzy umożliwia wiarę, czy w ogóle odróżnienie wiedzy i wiary” [niewierzący profesor fizyki].



szczególnie dobrze ilustrują tezę, że konfrontacja wiary i wiedzy, mimo deklaracji ich rozłączności, następowała, niechby nawet tylko w wymiarze praktycznym.

## Strategie komplementarne

W odpowiedziach, w których obecne były elementy modelu komplementarnego, respondenci zaprzeczali istnieniu konfliktu nauki i religii. Także oni na początku rozmowy przedstawiali przeważnie wizję rozłączności, mówiąc o różnych kompetencjach i języku dwóch dziedzin.

Komplementarne podejście było najwyraźniej widoczne tam, gdzie zachodziło podejrzenie zbieżności przedmiotów dociekań dwóch dziedzin i ujawniała się potrzeba dodatkowych rozstrzygnięć. Była ona szczególnie uchwytana w fundamentalnych dla fizyków/biologów pytaniach o pochodzenie świata i człowieka, które stały się, jak wiadomo, płaszczyzną sporów historycznych. Rozważając tekst Księgi Rodzaju, niektórzy respondenci wybierali drogę uitorowaną już przez teologów<sup>15</sup> – mówili o metaforycznym i przypowieściowym charakterze języka biblijnego uzupełniającego opis naukowy i skierowanego do ludzi z innej epoki:

Oczywiście, Starego Testamentu nie można brać dosłownie, tak? [...] No bo gdyby to było powiedziane, [że] cztery tysiące lat temu życie powstało czy to sześć tysięcy, i to jest dogmat wiary, no to *sorry*, nie mogę się z czymś takim zgodzić. No ale ja sobie tłumaczę w ten sposób, że [...] nie miałyby sensu, gdyby [Bóg] miał mówić ówczesnym ludziom o samochodach [...], natomiast mógłby przekazywać to językiem odbieranym przez współczesnych – językiem przypowieści [wierzący profesor fizyki].

Przypuśćmy, że ja pojawiaam się cztery tysiące lat temu wśród Żydów [...]. I opowiadam im, jak powstał wszechświat. Że był Wielki Wybuch, a potem materia kwarkowo-gluonowa, a potem era kondensacji hadronów, a potem wszechświat stał się przezroczysty, a potem na fluktuacjach kwantowych powstały galaktyki i tak dalej... Jakby taki prosty beduin by to spisał i zapisał w Księdze Świętej, no to by to było niezrozumiałe, to byłby belkot, więc takich rzeczy na jego poziomie nie mogę wypowiadać [wierzący profesor fizyki].

Nie należy lekceważyć roli, jaką w światopoglądzie uczonych odgrywa przyjęcie symbolicznej perspektywy twierdzeń religijnych. Nie tylko pozwala ona z łatwością godzić prawdy wiary i szybko rozwijającą się naukę, ale też otwiera przestrzeń dla subiektywnych, psychologicznie dopasowanych interpretacji religijnych. Taką potrzebę artykułowali respondenci przyznający się, że uprawianie nauki pozostawiło ślad w ich wrażliwości religijnej:

Pismo Święte należy pojmować symbolicznie [...]. Moje wyobrażenie Boga, abstrakcyjne, które jest poza czasem i przestrzenią, Boga, którego się nauczyłem z teorii względności – mi ten Bóg bardzo odpowiada psychicznie [...]. Nasza wiara jest bardzo szeroka. Można wyobrazić sobie Boga jako dziadka z brodą, z liram i aniołami, można sobie wyobrazić Boga, który jest absolutnie abstrakcyjny [...]. To są tylko analogie [wierzący profesor fizyki].

<sup>15</sup> Przegląd zagadnienia zob.: K. Jodkowski, *NOMA, cudy i filtr eksplanacyjny*, „Roczniki Filozoficzne” 2005, t. 53, nr 2, s. 83–103.

Zgoda na rozszerzenie pola interpretacji zapatrywań religijnych niekoniecznie wiąże się jednak z wyraźną odpowiedzią na pytanie, do jakich granic takie rozszerzenie jest możliwe. Niektórzy respondenci, również ci uważający się za tradycyjnych katolików, rozszerzali je znacznie: „Bóg wszechmocny nie może robić cudów [...]. Żadnego cudzika nie potrzebuję! To są opowieści” – mówi uczony, katolik, który także zmartwychwstanie Jezusa nazywa „alegorią”. Szeroka interpretacja wiary dawała respondentom nadzieję, że mimo istotnych wątpliwości można pozostawać w łonie Kościoła katolickiego. I tak profesor biologii, który mówił początkowo, że nauka i wiara są rozłącznymi obszarami, przyznawał się:

Jako katolik – nie mógłbym się podporządkowywać wszystkim dogmatom katolickim – nie mógłbym wykonywać [zawodowo] tego, co wykonuję [...] pewne poglądy na pewne sprawy są ukształtowane w dość odległych czasach [...]. Kiedy powstawały, nauka była na takim stopniu rozwoju, że te rzeczy nie były w konflikcie, natomiast jeden z tych elementów rozwinął się na tyle, że wykazuje w tej chwili zdecydowany konflikt pomiędzy prawdami empirycznymi i prawdami wiary [wierzący profesor biologii].

Biolog wątpił więc w boskie pochodzenie niektórych dogmatów i był przekonany, że hierarchowie kościelni mogliby nie zaaprobować jego poglądów, jednakże uważał się za katolika i chciał nim pozostać. Podobnie inna uczona, profesor biologii, która nie wierzyła w istnienie Boga osobowego, nie traciła nadziei, że drzwi Kościoła będą otwarte wystarczająco szeroko, aby przyjąć osobę taką jak ona, ze wszystkimi jej wątpliwościami.

## Strategie syntezy

Strategie syntetyczne stosowane były przez respondentów wierzących, odczuwających potrzebę stworzenia całościowego światopoglądu, w którym fakty potwierdzone przez naukę mogłyby być wyjaśnione religijnie. Potrzeba ta wynikała z przekonania, że rozdzielenie nauki i religii jest nie do utrzymania:

Przez lata byłam zwolenniczką teorii Goulda o dwóch magisteriach [...]. Ale po rozmowach z moim mężem [również naukowcem – M.R.][...] mój światopogląd zaczął się chwiać. Mam takie wrażenie, że my musimy znaleźć światopogląd spójny, a to jest światopogląd trochę nie-spójny [wierząca doktor biologii].

Zdarzało się i tak, że optyka syntetyczna narzucana była niejako przez samo badane przez naukowca uniwersum. Dla jednego z fizyków istnienie praw matematycznych, zarazem opisujących i transcendujących świat fizyczny, było dowodem na istnienie czegoś, co świat przekracza. Owo „coś” nazywał konsekwentnie transcendentą:

R.: [Z fizyki] wynika, że [transcendencja] [...] istnieje.

MR: I to Pan wyprowadza z fizyki?

R.: Tak, z fizyki. Nie potrafię sobie wyobrazić rozumowania, które mnie przekonałoby, że ona nie istnieje [wierzący profesor fizyki].

Zadanie, które stawia przed sobą zwolennik syntezy, jest niezwykle ambitne, i – jeśli pominąć przytoczoną koncepcję, powołującą się na ogólne struktury ontologiczne – było, jak się zdaje, realizowane tylko fragmentarycznie. Praca wewnętrzna naukowca „syntetyka” podobna jest do tkania wielkiego dywanu z różnokolorowych nici, znajdujących mimochodem w doświadczeniu codziennym i podczas pracy naukowej. W centrum uwagi znajdowały się wówczas zapętlenia przyczyniające się do największych trudności w wierze (uzyskiwały one wytłumaczenie racjonalne) czy odwrotnie, sfery, gdzie współbrzmienie nauki i religii było dla respondenta szczególnie jaskrawe. Podbudowa światopoglądu syntetycznego potrzebowała jednak dodatkowych założeń.

**Ograniczenie syntezy.** Krytycy koncepcji *NOMA* zwracają uwagę, że teza, jakoby religia i nauka nigdy nie wypowiedziały się na ten sam temat, jest nieprawdziwa. Religie historyczne umieszczają swoją narrację w konkretnym czasie i przestrzeni, głosząc przy tym wiele sądów prawdziwościowych. Historyczne życie Abrahama czy ukrzyżowanie Chrystusa – to są przykłady kwestii, o których także nauka może się wypowiedzieć<sup>16</sup>.

Nawet odpowiedzi o takim poziomie ogólności jak odwołanie się do transcendentnego charakteru praw matematycznych natrafiały na ograniczenia, o ile respondent chciał pójść o krok dalej, w kierunku religii instytucjonalnej. Model syntetyczny stawiał przed wierzącym uczonym problem różnego statusu epistemicznego wiary i wiedzy. Na ten problem moi respondenci byli szczególnie wyczuleni: warto specjalnie podkreślić charakterystyczny dla większości z nich, w pełni zinternalizowany imperatyw metodologiczny, aby oddzielać obszar potwierdzonej wiedzy od spekulacji. Naukowcy doskonale uświadamiali sobie, czego dokładnie nie wiedzą. Tworząc światopogląd syntetyczny, stwierdzali więc, że naukowe uzasadnienie wiary możliwe jest tylko do pewnego momentu. Jak dodawał cytowany wyżej fizyk:

Istnienie praw fizyki, pięknych, prostych i eleganckich [...] w żaden sposób nie może być uzasadnione przez sam świat [...]. Natomiast od transcendencji do Boga jest duży kawałek drogi. Jaka jest ta transcendencja? Czy [jest to] Bóg osobowy, który się o nas troszczy, czy deistyczny, czy panteistyczny, to oczywiście w żaden sposób nie wynika [wierzący profesor fizyki].

Ograniczenie obszaru syntezy nie oznaczało ograniczenia religijności praktycznej. Tam, gdzie się kończy wiedza, zaczyna się przestrzeń wiary opartej na decyzji światopoglądowej.

**Ograniczenie poznania ludzkiego.** Już pokazywałam, jak ten argument był wykorzystywany w strategiach rozłączności – miał podkreślić radykalny podział na to, co poznawalne (domena nauki), i to, co niepoznawalne (domena religii). Dla posiadaczy światopoglądu syntetycznego ograniczony charakter ludzkich władz poznawczych służył jako swoiste, subiektywnie wystarczające, świadectwo możliwości istnienia nadprzyrodzonego. W tym ujęciu obie dziedziny mówiły o tej samej rzeczywistości, i choć nadprzyrodzony jej wymiar nie był dostępny poznaniu empirycznemu, mógł być niewidocznie – ale realnie – obecny tuż obok nas:

<sup>16</sup> A. Plantinga, *When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible*, „Christian Scholar’s Review” 1991, Vol. XXI, No. 1, s. 8–33.

Tak naprawdę widzimy wyłącznie to, co nam potrzebne do przeżycia. Ja na to patrzę darwini-  
 wskim okiem. Wobec tego, gdyby tutaj siedziało nawet piętnaście różnych duchów, to jeśli  
 nie oddziałują na nas, a my nie jesteśmy w stanie z nimi się porozumieć, to my ich nie zoba-  
 czymy [wierząca doktor biologii].

Wiedza naukowa pomagała w narracji religijnej:

Dla mnie jest czymś ważnym i w pewnym sensie uspokajającym, że przed Wielkim Wybuchem  
 pewne pojęcia fizyczne nie miały sensu, tzn. nie było dobrze określonego pojęcia czasu, więc  
 można powiedzieć, że atrybut wieczności Boga [który] ja bym chciał zrozumieć jako fizyk, to  
 by polegał na tym, że zanim wszechświat, jaki my widzimy, powstał, pojęcie czasu nie istniało.  
 W związku z tym można spokojnie intelektualnie pogodzić się z kategorią wieczności [wierzą-  
 cy profesor fizyki].

**„Inna religia”.** Nieuniknionym tłem rozmowy z polskimi naukowcami o wierze  
 okazywał się polski katolicyzm. Mimo że dołożyłam starań, aby nie narzucać re-  
 spondentom tych ram (stąd wybór niezdefiniowanego terminu „nadprzyrodzone”),  
 chrześcijański obraz Boga i instytucjonalny katolicyzm były punktami odniesienia  
 dla wszelkich rozważań. Tylko niewielka grupa naukowców, odpowiadając na pyta-  
 nie o relacje dwóch omawianych dziedzin, mówiła o „innej religii”, bardziej kom-  
 patybilnej z nauką oraz ich subiektywną intuicją religijną. Takie osoby miały własne  
 wyobrażenia o nadprzyrodzonym. W przypadku moich respondentów strategię tę  
 należy opisać jako słabą wersję podejścia syntetycznego: zakładając istnienie „lep-  
 szych”, „innych religii”, nie byli jednak wyznawcami żadnej z nich, nie podejmo-  
 wali też prób poszukiwania środowisk, z którymi mogliby dzielić praktyki religijne.  
 Prawdopodobnie taki światopogląd lepiej by było określić współczesnym terminem  
 „duchowość”.

**„Inna nauka”.** Metoda naukowa postrzegana jest przez respondentów jako zde-  
 cydowanie prawomocna forma uzyskania wiedzy. Dla zwolenników syntezy proble-  
 mem stawał się jednak jej założeniowy naturalizm. Strategie, które ostrożnie zbliżały  
 się do zmiany tej optyki albo przynajmniej do rozciągnięcia pola dociekań nauko-  
 wych na zjawiska nadprzyrodzone, były prawdziwą rzadkością. Jako przykład przy-  
 toczę rozważania fizyka matematycznego o cudach. Istnienie cudów było dla niego  
 empirycznie potwierdzonym licznymi świadectwami, ale naukowo niewyjaśnionym  
 faktem. Jako fakt empiryczny cud przestawał być przedmiotem jedynie wiary:

Uważam, że kwestia zjawisk nadprzyrodzonych jest kluczowa [...] – uznania ich jako elementu  
 wizji świata, części tego zjawiskowego świata... I sądzę, że chowanie głowy w piasek przez na-  
 ukowców z tego powodu, że są one niepowtarzalne, że nie można ich w laboratoriach przepro-  
 wadzić, jest złym podejściem [...]. Chodziłoby o wspólne działanie naukowców przyrodników:  
 fizyków, biologów, chemików [wierzący doktor habilitowany, fizyk matematyczny].

Jeszcze raz podkreślę, że wśród moich rozmówców kontestatorzy i nawet zwykli  
 krytycy metody naukowej prawie się nie zdarzali. Zresztą również zacytowany fizyk  
 dodał od razu, że chodzi mu o tworzenie wizji „być może nie naukowej, ale racjonal-  
 nej filozofii”. W tym sensie jeszcze raz odnotujmy internalizację metody naukowej  
 oraz Mertonowskiego etosu naukowego przez polskich fizyków i biologów.

## Strategie konfliktu

Jan Barbour podaje dwa przykłady skrajnie konfliktowego modelu relacji nauki i religii: naukowy materializm i literalizm biblijny. Mają one coś wspólnego: oba „poszukują wiedzy, która miałaby całkowicie pewne podstawy” – w jednym wypadku byłyby to fakty, w drugim zaś Objawienie<sup>17</sup>. Nie miejsce tutaj na omówienie materializmu współczesnego, wystarczy wspomnieć, że termin ten nie był przekonujący dla moich rozmówców. Słuszna wydaje się natomiast uwaga o szczególnym znaczeniu, które zwolennicy konfliktu przypisują wiedzy o pewnych podstawach.

**Zastosowanie do religii naukowych kryteriów prawdy.** Takich podstaw uczeni nie znajdowali w twierdzeniach religijnych. Do narracji religijnej, odczytywanej, jak się wydaje, częściej dosłownie, jako faktograficzne wyjaśnienie pochodzenia świata i człowieka, stosowali te same kryteria poznawcze co do faktów przyrodniczych. Niezależnie od tego, jak oceniali możliwości poznawcze nauki (tutaj różnili się dość zasadniczo), uznawali za prawdziwe tylko to, co podlegało dowodowi, treści religijne odrzucali zaś jako „mity i bajki”:

Ja nie jestem w stanie pogodzić [nauk przyrodniczych i religii] i uważam, że gdyby ktoś dobrze się zastanowił, to nie umiałby pogodzić [...]. Ja sobie badam swój odcinek [...], ale nie widzę tutaj żadnych elementów nadprzyrodzonych. [...] cofamy się do początków, do kilku aminokwasów. I co, akt stworzenia [oznacza], że [były] aminokwasy, które istnieją poza Ziemią też, i że Bóg połączył je w kubku? To prymitywne się staje. Ani mi nie pomagało, ani nie jest logiczne, więc w moim przypadku nie widzę tej możliwości... [niewierzący profesor biologii].

Co więcej, sposób oparcia wiary na autorytecie religijnym rozmijał się z przyjętą procedurą poszukiwania prawdy naukowej:

Nauka i religia głębiej przemyślane będą w konflikcie, bo opierają się na innej zasadzie poznania, na dogmatach, których nie próbujemy podważać czy szukać uzasadnienia. Taka jest istota wiary, podczas gdy istotą nauki jest powątpiewanie [...]. Nauka nigdy nie daje odpowiedzi definitywnych [...]. W religii tego nie ma: papież jest nieomylny, ajatollah też [...]. Zawsze jest ktoś, kto uzurpuje nieomyślność [niewierzący profesor biologii].

Jak można było się przekonać, podobne nastawienie cechowało także wielu niewierzących respondentów, zwolenników modelu *NOMA*, z tą tylko różnicą, że grupa konfliktu była mniej przekonana o rozłączności omawianych obszarów i miała silniejsze poczucie ingerencji religii w sprawy naukowe. Przypuszczam nawet, że w niektórych przypadkach stwierdzenie istnienia konfliktu lub jego zaprzeczenie sygnalizowało po prostu stopień subiektywnej gotowości do uprawiania retoryki wojny czy też obojętności w stosunku do tematów religijnych.

<sup>17</sup> J. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1993, t. XV, s. 3–4.

## Odroczona odpowiedź

Strategia, którą nazwałam „odroczoną odpowiedzią”, jest najbardziej konsekwentną wersją agnostycyzmu. Podobnie jak w wyżej omówionych przypadkach agnostyków, uczony zawieszający odpowiedź na pytanie o relację religii i wiary był osobą raczej niereligijną. Jego światopogląd był jednak radykalnie otwarty. Kontynuował swoje poszukiwania – „układanie puzzli”, których „nie ułoży się do końca życia”:

Dla mnie Bóg jest kompletnie abstrakcyjny [...]. Abstrakcyjny w sensie, że jeśli się okaże punktem matematycznym, albo jeśli się okaże, że On jest, i jednocześnie, że Go nie ma – to też świetnie [...]. Może być tak, a może być tak. Może nie mam racji. Zawsze zakładałam ilość możliwości rozwiązania, tak samo w nauce [doktor biologii, agnostyk].

W takiej optyce konsekwentne sformułowanie odpowiedzi na pytanie o relację nauki i religii nie było możliwe.

## 4. Podsumowanie

Chociaż analiza wywiadów dała wyobrażenie o ogromnej różnorodności osobistych rozwiązań polskich naukowców w kwestiach wiary – różnorodności, której nie da się ująć w jednym artykule – można się pokusić o pewne uogólnienia.

Odnotujmy przede wszystkim, że większość respondentów odrzuca konflikt między nauką i religią. Taka postawa może świadczyć o niechęci polskich uczonych do angażowania się w wojny światopoglądowe, jednak nie oznacza braku konfrontacji nauki i religii w doświadczeniu codziennym. Można mówić o co najmniej trzech poziomach takiej konfrontacji: poznawczym (próby racjonalnego pogodzenia twierdzeń nauki i religii), społecznym (rozważania o instytucjonalnych relacjach nauki i religii) i praktycznym (osobiste doświadczenie współistnienia nauki i wiary). Wydaje się, że część niewierzących zwolenników rozłączności omawianych dziedzin w istocie reprezentowała opcję ukrytego konfliktu. Fakt, że także oni nie stosowali retoryki „wojennej”, jest znaczący i świadczy o istnieniu odpowiedniego klimatu społecznego w tym zakresie.

Analiza wywiadów pozwoliła lepiej zrozumieć mechanizmy demarkacji nauki i religii w środowisku polskich przyrodników. Naukowcy postrzegają naukę jako sferę szybko się rozwijającą i otwartą na nową wiedzę. Mają zarazem jasną świadomość ograniczeń metody i kompetencji naukowej. Z jednej strony zinternalizowali oni kryteria prawdy przyjęte przez metodę naukową oraz etos naukowca (opisany przez Roberta Mertona). Metoda naukowa jest dla nich prawomocnym źródłem wiedzy o świecie i człowieku. Z drugiej strony nader odpowiedzialnie traktują oni granice wiedzy obiektywnej, dostrzegając od razu, gdzie kończy się ich wiedza, i zaczynają spekulacje lub wiara. Polskim naukowcom właściwe jest poczucie limitowanego charakteru wiedzy naukowej i poznania ludzkiego jako takiego. Ale z tej przesłanki wyciągają różne wnioski. Dla jednych słabość ludzkiego poznania wskazuje na potencjalną możliwość istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej. Drugich skłania do

rezygnacji z racjonalizowania wiary i przyjęcia jej na mocy decyzji. Inni zaś odrzucają religię operującą nieweryfikowalnymi twierdzeniami. Przyczyn takich różnic należy szukać w indywidualnych biografiach oraz odniesieniu do innych elementów systemu światopoglądowego, choć wydaje się, że niemałą rolę odgrywa tu sposób pojmowania religii/wiary.

Podczas gdy ramy nauki są określone dość klarownie, religia stanowi przestrzeń mniej reglamentowaną, dającą większą swobodę manewru interpretacyjnego. Nawet jeśli respondenci czują się katolikami, z reguły dopuszczają symboliczne, nieliteralne odczytywanie Pisma Świętego, dość szeroką interpretację „trudnych miejsc” wiary, a czasem i podstawowych dogmatów Kościoła katolickiego. W innych przypadkach religia tradycyjna zastępowana jest przez nieokreśloną „inną religię”, której poszukiwania jednak się nie podejmuje. To odsłania prawdziwy sens wprowadzenia owej „innej religii” – chodzi właśnie o rozszerzenie indywidualnych możliwości interpretacyjnych, o bardziej inkluzywne podejście. Warto zauważyć, że w metaforycznym odczytaniu tekstów biblijnych niektórzy autorzy dopatrują się ukrytego prymatu nauki nad Biblią, skoro to właśnie Pismo ma być dopasowane do ustaleń naukowych, a nie odwrotnie<sup>18</sup>. Podobna interpretacja nie odpowiadała jednak subiektywnemu odczuciu wierzących respondentów<sup>19</sup>.

Można zaryzykować tezę, że na postawę konfliktową wpływa, między innymi, właśnie wybór ekskluzywnej, a nie inkluzywnej wizji religii. A ponadto: umieszczenie pytania o nadprzyrodzone wyłącznie w domenę rozumu, z pominięciem, na przykład, doświadczenia religijnego oraz wierność naukowym kryteriom prawdy, stosowanym także do twierdzeń religijnych. Towarzyszy temu silniejsze poczucie, że rzeczywistość jest jedna i stanowi jedyny wspólny dla obu dziedzin przedmiot dociekań, który nauka objaśnia w sposób naturalistyczny, religia zaś nadnaturalny. To właśnie powoduje konflikt.

Taka postawa jest dość charakterystyczna dla współczesnych niewierzących. Została ona *explicito* sformułowana przez Nowy Ateizm, proponujący wręcz traktowanie prawd religijnych jako faktów naukowych i badanie ich metodą naukową<sup>20</sup>. Naukowa interpretacja rzeczywistości pojmowana jako konkurencyjna w stosunku do religijnej jest przyczyną niewiary znacznej części polskich niewierzących<sup>21</sup>. Jeśli zaś chodzi o samych uczonych, to w badaniu przeprowadzonym przez Marię Libiszowską-Żółtkowską była wskazywana jako jedna z najważniejszych przyczyn utraty wiary przez ponad połowę niewierzących profesorów polskich<sup>22</sup>. Warto przy-

<sup>18</sup> K. Jodkowski, *Konflikt nauka–religia a teoria inteligentnego projektu* [w:] *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*, K. Jodkowski (red.), t. 2, Warszawa 2007, s. 147.

<sup>19</sup> Proszony o skomentowanie niniejszego artykułu wierzący profesor biologii zaznaczył: „[...] to sugeruje, że cała biblijstyką, krytyka literacka i historyczna Biblii to po prostu taktyka, ostatnia dla niej deska ratunku w złaicyzowanym świecie”.

<sup>20</sup> I. Fishman, *Can Science Test Supernatural Worldviews?*, „Science & Education” 2009, No. 18/6–7, s. 813–837; R. Dawkins, *When Religion Steps on Science’s Turf: The Alleged Separation Between the Two Is Not So Tidy*, „Free Inquiry” 2007, No. 18/2 (ang.).

<sup>21</sup> R. Tyrała, *W co wierzą polscy niewierzący*, „Więź” 2009, nr 5–6, s. 9.

<sup>22</sup> W badaniu J. Erenca tylko 6,9% całej próby utraciło wiarę w wyniku konfrontacji z treściami naukowymi (*op.cit.*, s. 139).

toczyć współbrzmiające z moimi obserwacjami wnioski badaczki, która stwierdza, że typem przeważającym w środowisku wierzących profesorów jest człowiek określający się poprzez wiarę nadającą życiu sens i/lub wspierającą w trudnych chwilach. Dla takiego respondenta wiara jest niekiedy świadomym wyborem, czasem zaś wartością przyswojoną w dzieciństwie. Natomiast dla niereligijnych profesorów niewiara jest przede wszystkim wyborem intelektualnym. Ta grupa ceni ponad wszystko sensowność obrazu świata, a sensowność religijnego wyjaśnienia podważa: „dla niewierzących [...] aspekt intelektualnego odbioru świata jest dużo ważniejszy”<sup>23</sup>.

Należałoby tylko dodać, że dla większości moich religijnych respondentów intelektualna spójność światopoglądu była równie istotna jak dla niewierzących. Nie stosowali jednak wobec religii kryteriów wypracowanych w ramach nauki i dopuszczali ewentualność innych zasad poznania działających w wymiarze nadprzyrodzonym. Ogólnie rzecz ujmując, im bardziej ekskluzywnym podejściem do religii wykazywał się uczyony, tym trudniej mu było znaleźć się po stronie paradygmatu bezkonfliktowego.

Skłonność do inkluzywnego, w różnym stopniu, ujmowania religii przez wielu spośród wierzących naukowców powinna być rozpatrywana na tle podobnych tendencji we współczesnej religijności europejskiej. Wyniki muszą być też wpisane w kontekst polski, gdzie zauważalna jest tendencja do transformacji obrazu Boga (w kierunku Boga nieosobowego), osłabienia religijnej ortodoksji oraz wzrostu postaw selektywnych. Jednocześnie w Polsce od lat utrzymuje się wysoki poziom religijności, zaś niezbyt liczni ateści, by powtórzyć za Januszem Mariańskim, nie tyle kontestują religię, ile obchodzą się bez niej, zachowując czasami nawet sentyment do tradycji katolickiej<sup>24</sup>. To tworzy odpowiedni klimat tłumaczący niechęć polskich naukowców do narracji na temat konfliktu między nauką a religią.

## Bibliografia

- Barbour J., *Jak układają się stosunki między nauką a teologią*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1993, t. XV.
- Crespi F., *Proces sekularyzacji: od desakralizacji do religii* [w:] *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, F. Adamski (red.), Kraków 2011.
- Dawkins R., *When Religion Steps on Science's Turf: The Alleged Separation Between the Two Is Not So Tidy*, „Free Inquiry” 2007, No. 18/2
- Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1985.
- Ecklund E., Park J., *Conflict between Religion and Science among Academic Scientists?* „Journal for the Scientific Study of Religion” 2009, No. 48 (2), s. 276–292.
- Ecklund E., Park J., Sorell K., *Scientists Negotiate Boundaries Between Religion and Science*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2011, No. 50 (3), s. 552–569.

<sup>23</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, Kraków 2000, s. 117.

<sup>24</sup> J. Mariański, *Religijność w społeczeństwie polskim w perspektywie zsekularyzowanej Europy* [w:] *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska, Europa, świat*, W. Wesolowski, J. Włodarek (red.), Warszawa 2005.



- Erenc J., *Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3 (237), s. 121–142.
- Evans-Pritchard E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008.
- Fishman I., *Can Science Test Supernatural Worldviews?*, „Science & Education” 2009, No. 18 (6–7).
- Gołąb A., *Poglądy wierzących i niewierzących naukowców na to, jakie cechy przypisuje Bogu większość Polaków*, „Studia Sociologica” 2014, nr VI (1), s. 144–162.
- Gould S.J., *Skąły wieków. Nauka i religia w pełni życia*, tłum. J. Bieroń, Poznań 2002.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 2002, nr 568 (XI), s. 8–21.
- Jodkowski K., *NOMA, cudy i filtr eksplanacyjny*, „Roczniki Filozoficzne” 2005, nr 53 (2), s. 83–103.
- Kotarbiński T., *O urabianiu poglądu na świat* [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, Warszawa 1957, t. 1, s. 676–679.
- Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska, Europa, świat*, Wesołowski W., Włodarek J. (red.), Warszawa 2005.
- Kwaśniewski J., *Nauka a religia. Historiografia problemu. Ewolucja poglądów na temat historycznych związków religii i nauki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2011, nr 49, s. 149–187.
- Larson J., Witham L., *Leading Scientists Still Reject God*, „Nature” 1998, No. 394, s. 313.
- Lehman E., Shriver D., *Academic Discipline as Predictive of Faculty Religiosity*, „Social Forces” 1968, nr 47, s. 171–182.
- Leuba J., *Religious Beliefs of American Scientists*, „Harper’s Magazine” 1934, nr 169, s. 291–300.
- Leuba J., *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*, Boston 1916.
- Lévi-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych*, Kraków 2000.
- Mannheim K., *Essays on the Sociology of Knowledge*, London 1952.
- Merton R., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 2002.
- Plantinga A., *When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible*, „Christian Scholar’s Review” 1991, No. XXI (1), s. 8–33.
- Scheler M., *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Stark R., *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts, and the End of Slavery*, Princeton 2003.
- Stark R., *On the Incompatibility of Religion and Science*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1963, no. 3 (1), s. 3–20.
- Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*, Jodkowski K. (red.), t. 2, Warszawa 2007.
- Tyrała R., *W co wierzą polscy niewierzący*, „Więź” 2009, nr 5–6.
- Weber M., *„Obiektywność” poznania w naukach społecznych*, tłum. M. Skwieceński [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1980.
- Witwicki W., *Wiara oświeconych*, Warszawa 1959.
- Wuthnow R., *Science and the Sacred* [w:] *The Sacred in a Secular Age*, Ph. Hammond (ed.), 1985, Berkeley, s. 187–203.