

Maria Rogińska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

„Niezamierzona reformacja” i początki nowożytnej nauki**Streszczenie**

Artykuł dotyczy związków między reformacją a rewolucją naukową w kontekście tezy o konflikcie nauki i religii. Wychodząc od jednej z wpływowych propozycji wyjaśniających powiązanie tych dwóch „rewolucji”, a także ich rolę w kształtowaniu zachodniej nowoczesności („teza Mertona”), autorka omawia kilka obszarów, w których charakterystyczny dla krajobrazu porewolucyjnego pluralizm opinii jawi się jako zjawisko o samodzielnej wartości eksplanacyjnej. Polifonia światopoglądowa i wolność dociekań, których katalizatorem była reformacja, wydają się tendencją bardziej fundamentalną niż wiele zależności postulowanych przez zwolenników „tezy Mertona”. Dopiero na tym tle należy rozpatrywać złożony i wielowymiarowy ruch w kierunku Weberowskiego „odczarowania” wszechświata, w który zostają włączone „zreformowane” nauka i religia.

Słowa kluczowe: rewolucja naukowa, reformacja, „odczarowanie”, teza Mertona

Co najmniej od epoki oświecenia istnieje przekonanie, że nauka jest zagrożeniem dla religii i przyczynia się do osłabienia wiary w siły nadprzyrodzone, a przynajmniej zastąpienia jej tam, gdzie chodzi o objaśnienie fizycznego wszechświata. Jest zatem postrzegana jako jeden z czynników „odczarowania” społeczeństw zachodnich. Niezależnie od tego, jak – optymistycznie czy pesymistycznie – traktujemy to dość uproszczone, jak dziś widzimy, wyobrażenie, leży ono u podstaw tradycji intelektualnej rozpatrującej zmiany zachodzące w nauce i w religii jako procesy powiązane. Takie powiązanie nieuchronnie prowadzi badacza ku początkom – ku dwóm rewolucjom, które nadały wspomnianym zmianom kierunek i doczekały się obszernej literatury traktującej je łącznie.

Pierwsza rewolucja – religijna, czyli reformacja – leży, jak pokazują historycy, u zarania procesów sekularyzacyjnych wynikających z przejęcia, odrzucenia lub przetworzenia średniowiecznego chrześcijaństwa. Są to procesy okrężne, powolne i, by odwołać się do Brada Gregory’ego i jego obszernej rozprawy *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, przeważnie niezamierzone, a ich owocem jest zachodnia nowoczesność (Gregory 2012).

Termin „rewolucja” w odniesieniu do drugiego procesu – rewolucji naukowej – wiele mówi o nowoczesnej narracji założycielskiej. W tytule dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* słowo *revolutio* odwołuje się raczej do idei obrotu,

cykliczności. Jako o rewolucjonistach zrywających z kulturą dawnych czasów, z *ancien régime*, mówią o sobie francuscy *philosophes*. Wcale nie przypadkowo termin „rewolucja naukowa” zainaugurują historycy szukający czytelnego klucza do nowoczesności. Na przełomie lat 30. ubiegłego stulecia stosują go: Alexandre Koyré, który uważa narodziny nauki za największy od starożytności wstrząs przeżywany przez ludzkość, oraz Herbert Butterfeld sugerujący, że w porównaniu z tym wydarzeniem renesans i reformacja mają znaczenie tylko epizodyczne (por. Shapin 1988: 1–3).

Ogromną zmianę, którą przynoszą obie te rewolucje, odczuwają oczywiście współcześni. Biblijna fraza *post tenebras lux* (po mrokach światło) staje się hasłem reformacji, sygnalizując koniec długiej nocy i nadejście nowego dnia. W tytułach prac naukowych pojawia się powszechnie idea nowości (by wspomnieć choćby *Astronomia nova* Keplera, *Novum Organum* Bacona czy Galileusza *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*). Pod tym względem, zarówno w tamtych czasach, jak i dzisiaj, panuje jednomyślność.

Jednak ocena obu rewolucji i ich powiązań zmienia się w ciągu wieków zasadniczo. W Europie XVI–XVII stulecia pamięta się jeszcze powinowactwo teologii chrześcijańskiej i nowej nauki, która wyrasta z wnętrza bardzo religijnego społeczeństwa. Powinowactwo to odbierane jest optymistycznie, a o nauce mówi się językiem religijnym i niemal mistycznym. Zarówno rewolucja naukowa, jak i reformacja mają przybliżyć – jak wierzy się, np. w ówczesnej Anglii, gdzie powstaje Towarzystwo Królewskie, najważniejsza wówczas akademia naukowa – „epokę światła”. W tym duchu pisze John Milton: „Widzę [...] szlachetny i potężny naród, budzący się jak można człowiek ze snu [...] widzę go jako orła [...] przecierającego [...] swe długo zamglone oczy w samym źródle blasku niebiańskiego”. I o rewolucji naukowej: „zaczyna się druga epoka reformacji, i znowu Anglikom wypadło w niej przewodzić” (Milton 1918 [1644]: 55, XVIII). Dla części myślicieli protestanckich nauka jest obietnicą naprawy, i to obietnicą religijną. Ma odwrócić, choćby częściowo, skutki grzechu pierworodnego, udoskonalić świat, przywracając mu blask pierwotnej świetności, zbudować ład bardziej sprawiedliwy, zawałczyć z cierpieniem i chorobami (por. Brooke 1991: 111).

Po upływie dwóch stuleci nadziei na lepsze nie wiąże się już z rewolucjami naukową i religijną, lecz z nauką uwolnioną od religii. Propagator XIX-wiecznej narracji wojny między nauką i religią, John Draper (1874), występuje głównie z krytyką Kościoła katolickiego walczącego z intelektualną wolnością. Inny natomiast klasyk tej narracji, Andrew White, rysuje obraz bardziej totalny – wojnę pomiędzy dwoma światami, gdzie teologia dogmatyczna ściera się z nauką. Znowu pojawia się wizja światła. Ale dla White’a epoka światła już nadchodzi: to „światło [nauki] przemieni święte teksty”, tryumfuje on, „z dawnego chaosu powstaje porządek” (White 1996 [1896]: 717). Idea, że nauka wygra ostatecznie walkę, i to w niej, a nie w religii, zagniemy szukać nadziei na zbawienie, będzie odtąd towarzyszyć rozmaitym projektom, diagnozom i obawom nowoczesności, od tych pojawiających się w dziełach XIX-wiecznych pozytywistów przez prognozy teoretyków sekularyzacji z lat 60. XX wieku, aż po dzień dzisiejszy, kiedy historyk nauki napisze: „chrześcijaństwo stało się cywilizacją nauki i techniki; większość ludzi nie od księdza, lecz od naukowca oczekuje wyjaśnień mogących uśmierzyć trwogi” (Minois 1996: 11).

Jak doszło do tej metamorfozy? Nie mamy ambicji wyczerpać odpowiedzi na to pytanie. Poniższe rozważania powinny raczej przyczynić się do wzbogacenia obrazu zaistniałych zmian. Chcemy przy tym zachować optykę traktującą obie rewolucje łącznie, jako elementy jednego procesu, złożonego i okrężnego, który doprowadził do niezamierzonej transformacji, jeśli chodzi o miejsce religii w świecie zachodnim. Jako punkt wyjścia potraktujemy przy tym wpływową w socjologii nauki i religii propozycję wyjaśnienia mechanizmów odpowiedzialnych za powiązanie dwóch rewolucji, a także ich roli w kształtowaniu zachodniej nowoczesności, autorstwa Roberta Mertona (tzw. teza Mertona). Praca Mertona zainspirowała debatę ukazującą coraz bardziej złożony obraz zjawiska, którego analizy uwzględniają rozmaite czynniki – religijne, metafizyczne, polityczne czy gospodarcze (por. Henry 2001: 109; Deason 1985: 222). Zarysujemy poniżej kilka kontekstów, w których charakterystyczna dla krajobrazu porewolucyjnego złożoność kulturowa będzie pokazana jako zjawisko o własnej wartości eksplanacyjnej. Wartości, jak się wydaje, bardziej fundamentalnej niż wiele zależności postulowanych przez zwolenników „tezy Mertona”, które, jeśli ujęte są w sposób zdecydowany, wyglądają w ich świetle mniej przekonująco.

Dyskusja wokół „tezy Mertona”

Poszukując społecznych czynników, jakie mogły przyczynić się do powstania nauki, Merton nawiązuje do znanych idei Maxa Webera upatrującego korzeni nowoczesnego, racjonalnego i zeświecczonego społeczeństwa w etyce protestanckiej. W swojej rozprawie doktorskiej na temat XVII-wiecznej nauki (1938) sugeruje, że wiele wartości, uczuć i motywacji ówczesnych purytanów okazało się kompatybilnych z potrzebami naukowymi. Wewnętrzświatowy ascetyzm, inspirujący wiernych do aktywnych działań gospodarczych, miał również stymulować naukowców do wytrwalszych badań. Utylitaryzm, wiara w postęp, metodyczne działanie, empiryczne wewnętrzświatowe nastawienie i pragnienie sprawowania kontroli nad powierzonym człowiekowi światem, a także obowiązek czytania Pisma wspierały, według Mertona, rozwój nauki opartej na eksperymencie (Merton 1938).

Teza Mertona, jak wyżej wspomniano, wywołuje burzliwą dyskusję. Głównym kontekstem odniesienia dyskutantów staje się, po weberowsku, koncepcja podwójnej predestynacji wyłożona w *Institutio christianae religionis* Kalwina: „zbawienie zgodnie z wolą Boga jednym jest oferowane, podczas gdy innym dostęp do niego jest zablokowany” (Calvin 1559 [III, 21,1], cyt. za: Szwed 2015: 484). Ta uderzająca, zarówno dla zwykłych wiernych, jak i potencjalnych naukowców, idea stawia ich w obliczu „trudnego” Boga, który część swojego stworzenia skazuje na potępienie (por. Stark 1951). Decyzji Boga nie da się pojąć na ścieżce spekulatywnego rozumowania. Bóg Kalwina jest bowiem tajemniczy i suwerenny w tym, jak tworzy świat i porządkuje jego sprawy. Metafizyka woluntarystyczna zastępuje więc scholastyczny racjonalizm średniowiecza i, zdaniem niektórych historyków, przyczynia się do powstania metody eksperymentalnej. Ta ostatnia pozwala na „przyglądanie się” zamysłowi Stwórcy bez uprzedzeń dawnych ekspertów religijnych i filozoficznych (przede wszystkim Arystotelesa i scholastyków). Protestanci odrzucają przecież Tradycję i pisma dawnych autorytetów (Stark 1951; Harrison 2002; Henry 2009).

Na dodatek, wiara w indywidualną zdolność człowieka do interpretacji Pisma, obojętność jego badania, powszechne kapłaństwo wiernych oraz większa swoboda opinii w świecie protestanckim powodują uwolnienie inwencji naukowej (Harrison 1998; Hooykaas 1975: 133). Dosłowna lektura Pisma jest natomiast kompatybilna z eksperymentalnym, „dosłownym” niejako odczytaniem przyrody (Shapin, Schaffer 1985). Z kolei bierna, pokorna postawa wobec woli Boga odpowiednia jest dla niezbędnego w fizyce newtonowskiej ujęcia materii jako substratu biernego (w odróżnieniu od arystotelesowskiej materii, realizującej własną celowość) (Davis, Winship 2000: 323–326).

To bardzo niepełne wyliczenie¹ daje wyobrażenie o różnorodności hipotez wypowiedzianych przez uczestników dyskusji wokół „tezy Mertona”. Zrodziła ona również wiele tekstów polemicznych czy krytycznych (Mulligan 1973; Kearney 1964; Hill 1964; Solt 1967; Rabb 1962; Shapiro 1968, 1975; Webster 1975). Teksty te tworzą natomiast bogaty obraz epoki, polifoniczność której uniemożliwia, jak się wydaje, próby uczynienia jednego elementu (religii) odpowiedzialnym za rozwój drugiego (nauki), za co krytykował młodego Mertona Pitirim Sorokin po lekturze pierwszej wersji jego pracy (Merton 1989). Dopiero na tym polifonicznym tle należy rozpatrywać wspomniane hipotezy, przyglądając się trzem, obecnym na stworzonej przez zwolenników „tezy Mertona” liście zasług protestantyzmu wobec nauki, przemianom: odrzuceniu arystotelizmu, zwrotowi ku dosłownej lekturze Pisma Świętego oraz utrwaleniu woluntarystycznej teologii kalwińskiej.

Odrzucenie arystotelizmu

Teza o zasługach reformacji dla odrzucenia arystotelizmu i teologii scholastycznej wymaga ostrożniejszego sformułowania, ponieważ spuścizna Arystotelesa znajduje się w tym okresie raczej w środku tendencji przeciwstawnych – zachowawczych i rewolucyjnych. Nie jest przypadkiem, że liczba komentarzy do dzieł Arystotelesa nie tylko nie maleje, ale nawet wzrasta (Kuhn 2014). Arystoteles przykuwa uwagę rozmaitych nurtów teologicznych i filozoficznych, zarówno zwolenników, jak i przeciwników nowej filozofii przyrody, „ortodoksów” i „heretyków” w zakresie religii i nauki.

Nie da się oczywiście zaprzeczyć, że arystotelizm traci w świecie protestanckim aureolę niepodważalnego dogmatu. W roku 1661 anglikański duchowny Joseph Glanvill tak podsumowuje pretensje żywione przez „wiele najmądrzejszych” umysłów jego czasów. W swoim *Scepsis Scientifica, Or the Vanity of Dogmatizing* nazywa arystotelizm „zbiorem pustych słów” i „nieistotnych terminów”, niezdolnym do nowych odkryć i „nieprzydatnym w życiu”. Arystotelizm wydaje mu się więc wcieleniem poznawczej niemocy (Glanvill 1885 [1661]: 80–90). Słowa Glanvilla oddają ducha epoki, która nie cierpi stagnacji. Wielu angażuje się w poszukiwanie nowych wyjaśnień dotyczących wszechświata, a w tym celu gotowych jest porzucić

¹ Szersze omówienie dyskusji wokół „tezy Mertona”, wydłużające znacznie listę padających w niej argumentów, znaleźć można w monografii: M. Warchał, M. Rogińska, P. Stawiński (2017), *Reformacja i nowoczesność*. Kraków: Nomos. Niniejszy tekst zawiera podstawowe tezy jednego z jej rozdziałów.

przestarzałą wiedzę i wyruszyć w nieznane. Gdzieś leży „Ameryka tajemnic” i „niepoznane Peru przyrody”, przypomina Glanvill, jednak żeglować tam, opierając się na starych doktrynach, to tak, jak gdyby zamiast gwiazd orientować się za pomocą minerałów (Glanvill 1885 [1661]: 178; Aleksander 2002: 184).

A jednocześnie, mimo całej tej nagromadzonej w Europie energii rewolucyjnej, stara filozofia zachowuje ogromną inercję. Wiele środowisk szuka możliwości ocalenia choćby podstawowych zrębów byłego ładu. Sami reformatorzy niejednokrotnie wykazują pod tym względem tendencje zachowawcze. Świat protestancki początkowo potrzebuje tradycyjnej teologii. Luter odrzuca Arystotelesa, jednak analiza tekstów samego Lutera wykrywa wiele elementów argumentacji arystotelesowskiej i scholastycznej (Baghi 2006). Melanchton, reformator niemieckich uniwersytetów i Nauczyciel Niemiec (*Praeceptor Germaniae*), czyni Arystotelesa, jako mistrza metody, fundamentem swoich podręczników. Protestanckie centra akademickie, takie jak Wittenberga, Genewa, Herborn czy Marburg, szybko odkrywają, że Arystoteles jest skuteczną bronią w walkach z religijnymi oponentami, co prowadzi w istocie do protestanckiej konfesjonalizacji arystotelizmu (Luthy 2005: 81–114). Jest to naturalne: nowe podstawy teologiczne nie są jeszcze do końca wypracowane, podczas gdy chaos w nauczaniu może prowadzić do zagrożeń duchowych. Większość też Arystotelesa Melanchton uważa natomiast za światopoglądowo bezpieczne. Wydaje się, że właśnie zachowanie światopoglądowego bezpieczeństwa studentów z Wittenbergi wchodzi w grę (Omodeo 2014: 88), kiedy Melanchton ostro reaguje na teorię Kopernika, sugerując, że „mądrzy władcy powinni powściągnąć utalentowaną lekkomyślność” (Melanchton 1541/1570, cyt. za: Kitrasiewicz 2011: 7).

Również w środowiskach naukowych odrzucenie Arystotelesa nie zawsze jest zdecydowane. Postępowe uniwersytety Anglii, takie jak Oksford i Cambridge, stosują utarte średniowieczne modele edukacji. *Elizabethan Statutes* (1570) w Cambridge oraz oksfordzki *Laudian Code* (1636) utrwalają jej stary model (Allen 1949). Co więcej, w świecie protestanckim nietrudno o naukowców i promotorów nauki, którzy chcą zachować Arystotelesa pod warunkiem dostosowania jego doktryny do nowych podejść. I tak, odkrywca magnetyzmu i jeden z pierwszych fizyków eksperymentatorów William Gilbert rezygnuje z poszukiwania ukrytych przyczyn na rzecz doświadczenia (*De Magnete*), jednak wciąż jest przywiązany do arystotelesowskich materii i formy, stosuje też w wielu miejscach argumentację scholastyczną (Kargon 1967: 9). John Dee, zwolennik fizyki atomistycznej, w duchu nowej nauki nawołuje do połączenia eksperymentu i matematyki, ale równie chętnie łączy w swoich poglądach platonizm z arystotelizmem (Clulee 1988: 122).

Spotkamy za to wielu przekonanych krytyków arystotelesowskiej kosmologii i fizyki, którzy pochodzą z kręgów, by tak rzec, nieortodoksyjnych, jak np. francuski lekarz i filozof przyrody Sébastien Basson, wykładowca w niewielkiej akademii w Die, centrum francuskiego kalwinizmu, który jest zwolennikiem optyki woluntarystycznej i współbrzmiącego z nową nauką mechanistycznego obrazu przyrody. Jego poglądy wywołują niepokój w Genewie. W 1620 roku wyrusza tam, by wytłumaczyć się przed kalwińskimi teologami. Opublikowana w Genewie praca Bassona *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII* (1621) okazuje się, według

genewskiego organu aprobacji, pełna „dziwacznych” i „niebezpiecznych” poglądów. Zostaje wycofana z druku i poddana cenzurze (Luthy 1997: 19).

Na dodatek, przeciwnicy Arystotelesa rozwijają własne wizje nauki, wielokrotnie odmienne od tej, jaką dzisiaj znamy. W Anglii np. Arystotelesa odrzucają zwolennicy Paracelsusa. Rezygnując z arystotelesowsko-galenowskiej tradycji nauczania uniwersyteckiego, nie spoglądają przy tym w gwiazdne niebo, lecz obserwują chemiczne elementy przyrody, które są przedmiotem ich wiary religijno-naukowej. Księga Rodzaju staje się dla nich opisem procesu alchemicznego traktującego o rozdzieleniu czterech elementów. Dla odmiany, konsekwentny i bezwarunkowy anty-arystotelizm sam staje się niekiedy czymś w rodzaju dogmatu i jako taki hamuje odważne pomysły. Dzieje się tak w przypadku ojca angielskiej medycyny Thomasa Sydenhama, lekarza w Cromwellowskiej *new model army*, który wierzy, że medyk nie powinien badać procesów wewnętrznych organizmu: wykrywanie „ukrytych przyczyn choroby” kojarzy się mu ze scholastycznym poszukiwaniem przyczyn naturalnych (Turner 1990).

Najbardziej interesujące pod względem tezy mertonowskiej środowisko znajdujemy w XVII-wiecznej Anglii, m.in. wokół powstającego właśnie Towarzystwa Królewskiego. O Arystotelesie mówi się tu językiem religijnym. W tym duchu Franciszek Bacon nie tylko ostro występuje przeciwko arystotelesowskim błędom oraz racjonalistycznym uprzedzeniom, ale upomina tych, którzy powtarzają grzech pierwszych Rodziców, i w swoim szaleństwie pragną „być podobnym Bogu i kierować się nakazami własnego rozumu” (Hooykaas 1975: 54). Bacon sądzi, że rozum ludzki nie jest w stanie wnikać w najgłębszą istotę rzeczy, i przekłada nad pychę rozumu skrupulatne gromadzenie obserwacji empirycznych. Podobnie myśli Robert Boyle, kiedy przestrzega przed zbyt ogólnymi teoriami i nalega, aby trzymać się teorii najniższego poziomu (*the lowest level theories*). Natomiast biskup angikański i historyk Towarzystwa Królewskiego Tomas Sprat tworzy całą ascetykę metody empirycznej, stwierdzając iż „wątpiącemu, skrupulatnemu, rzetelnemu obserwatorowi przyrody” bliżej jest do „skromnej, poważnej, łagodnej, pokornej postawy chrześcijanina” niż temu, kto w swoje pysze uprawia naukę spekulatywną (Sprat 1667, cyt. za: Gaukroger 2006).

Obok tej apologetyki „wstrzemięźliwej” metody naukowej dostrzeżmy jednak i inną emocję, która w kontekście rozważań nad drogami odrzucenia starej filozofii wydaje się nie mniej, a prawdopodobnie bardziej fundamentalna. „Jestem wolny, nie ulegam niczym słowom z wyjątkiem tych, które są z inspiracji Boga”, pisze z uczuciem jeden ze współczesnych ludzi nauki (Hooykaas 1975: 136). Słowo „wolność” często gości w tekstach filozoficznych i kazaniach. Faktycznie, pod względem indywidualnego, nieskrępowanego tradycyjnymi autorytetami poszukiwania prawdy protestanci w wielu miejscach cieszą się niespotykaną wcześniej wolnością. Szczególnie w takich krajach jak Anglia, gdzie działają liczne odłamy i sekty religijne, jest większe przyzwolenie na różnicę poglądów i wzajemną krytykę niż w świecie katolickim. John Wilkins pisze zatem o uniwersytecie w Oksfordzie, że znajdują się tam wyznawcy wszystkich ważnych doktryn naukowych, zarówno ci, którzy zgadzają się z Arystotelesem, jak i odrzucający go, wszyscy tam bowiem są „gotowi iść

za Sztandarem Prawdy, niezależnie od tego, kto go wznosi". Zaznacza z satysfakcją: „nie można sobie życzyć większej powszechnej swobody w myśleniu i dyskusji niż ta, która jest tutaj dozwolona” (Wilkins 1654: 1–2; cyt. za: Hooykaas 1975: 134).

Czytanie Pisma

Takie właśnie nastawienie na filozoficzną wolność określi w znacznym stopniu przebieg dalszych wydarzeń. Podczas gdy odrzucenie dogmatycznego arystotelizmu toruje drogę wolności filozoficznej i naukowej, protestancka zgoda na samodzielny namysł nad Pismem przyczynia się do rosnącego pluralizmu w jego interpretacji. Oba te procesy są skutkiem ubocznym zupełnej inności zamierzeń. Zwięźle określa je Thomas Sprat, kiedy nalega na stosowanie, zarówno do rewolucji naukowej, jak i religijnej, terminu „reformacja”: obie zmierzają do odrzucenia „uszkodzonych kopii” w imię przywrócenia „doskonałych oryginałów” (Sprat 1667, cyt. za: Deason 1985: 211–240).

Zarówno dla Lutra, jak i dla Kalwina powrót do „oryginału” Pisma Świętego jest kamieniem węgielnym całej reformy. Reformatorzy są przy tym przekonani, że Pismo jest napisane w sposób prosty i jasny, zaś czytelnik powinien przyłgnąć do dosłownego, naturalnego sensu jego słów. Ta okoliczność okazuje się istotna, kiedy przychodzi czas na recepcję osiągnięć powstającej nauki. Szeroko znana jest reakcja Lutra na nieopublikowane jeszcze dzieło Kopernika: „Ów Kopernik, w swojej głupocie, chce zburzyć wszystkie zasady astronomii. W Piśmie Świętym czytamy bowiem, że Jozue nakazał zatrzymać się Słońcu, a nie Ziemi” (cyt. za: Kitrasiewicz 2011: 7). Paradoksalnie to nie w świecie protestanckim, lecz w katolickim odnajdujemy lepsze możliwości pogodzenia nowej nauki z Biblią, gdzie dawna tradycja egzegetyczna wywodząca się od św. Augustyna, według której tekst biblijny zawiera wiele warstw znaczeniowych, umożliwia metaforyczne odczytanie obu Ksiąg (Pisma Świętego i Przyrody).

Wydaje się więc, że początkowo imperatyw dosłownego czytania Biblii w środowiskach protestanckich jest czynnikiem hamującym wolność dociekania naukowego. Czynniki ten zostaje jednak osłabiony ze względu na tkwiący w myśli reformatorów problem o doniosłych konsekwencjach. Jego niebezpieczeństwo wkrótce się ujawni. Podczas gdy Wittenberga i Genewa opowiadają się za dosłowną lekturą Pisma Świętego, narasta uzasadniona wątpliwość, czy jest to zadanie wykonalne. Już w interesującym nas okresie bierze początek proces, który od renesansowego zainteresowania antycznymi oryginałami prowadzi do odkrycia wielości ich wersji i zaniepokojenia ich wiarygodnością (Mandelbrote 2008: 3–41). Ten sam proces zmierzał będzie od coraz bardziej radykalnej krytyki biblijnej ku postmodernistycznej rezygnacji z wiary w istnienie oryginału jako takiego i stwierdzeniu końca wielkich narracji. Podstawowe pytanie podniesione przez reformację w rozmaitych obszarach dotyczy potrzeby zastanowienia się, *kto* i *w jaki sposób* decyduje o poprawnym odczytaniu tego, co „źródłowe”, „proste” czy „dosłowne”. W świecie katolickim sobór trydencki przypomina: Pismo jest pojmowane tylko zgodnie z *sense quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*. Świat protestancki nie może skorzystać z takiego udogodnienia.

Ten problem objawia się już u Lutra. Ma on swoje ścisłe zasady czytania Pisma i podstawowe kryterium słuszności interpretacyjnej – takim kryterium, *punctus mathematicus sacrae*, jest sam Chrystus. Jednak Luter nie do każdego tekstu biblijnego ma jednakowy stosunek. Reinhold Seeberg podaje pokazną liczbę przykładów, w których Luter występuje jako krytyk Pisma. Uważa np., że prorocy często popełniają błędy; że Księga Królewska jest bardziej godna zaufania niż Księga Kronik; że nie ma różnicy, kto jest autorem Księgi Rodzaju; że teksty Pisma nie mają tej samej wartości, i że lepiej by było, gdyby kilka z nich nie znalazło się w kanonie (Seeberg 1997). Przywiązanie do dosłowności u Lutra ma różną wagę w kwestiach bardziej i mniej istotnych dla zbawienia. Heliocentryzm ma charakter drugorzędny i jego wypowiedź przeciwko Kopernikowi nie wpływa znacząco na stosunek szerokich kręgów luterskich do heliocentryzmu (Hooykaas 1975: 140).

Kalwin, a wraz z nim wielu innych autorów protestanckich, stosuje w odniesieniu do spornych kwestii przyrodniczych pomysł Augustyna – tzw. koncepcję przystosowania. Stwórca mówi o przyrodzie, przystosowując się do zdroworozsądkowej wyobraźni, dopuszczając się nawet zwyczajnych błędów, aby narrację zdołali odczytać ludzie nieuczeni (Calvin 1975 [1554]; Calvin 1981 [1563]). W podobny sposób rozumuje również Retyk, kiedy zapewnia, że Duch Święty nie chce mówić jak filozof, lecz odpowiednio do głównego celu Pisma Świętego zmierzającego do nawrócenia człowieka. We fragmentach kosmologicznych Mojżesz próbuje uwypuklić fakt, że Bóg tworzy świat z nicości, chcąc zadziałać na wyobraźnię czytelników, żeby nie odwracali się od Stwórcy i nie czcili słońca, gwiazd czy innych rzeczy stworzonych, tylko samego Boga (Rheticus 1984 [1651]: 61–71; patrz też: Snobelen 2008).

Wyjaśnienie Retyka wyraźnie demonstruje, że Pismo w obszarach dotyczących kosmologii nie jest wcale pojmowane dosłownie – w tym przypadku ma na celu niejako „manipulację” czytelnikiem, wywołanie jego pożądanej reakcji. Ogólnie rzecz biorąc, trudno się oprzeć wrażeniu, że zwolennicy koncepcji przystosowania coraz bardziej odchodzą od postulatu „dosłowności”. Zmiany obrazu świata są bowiem bardzo poważne i pogłębiają się wraz z rozwojem myśli naukowej. Rewolucja naukowa nie dotyczy rzeczy prostych, lecz przewraca znany świat do góry nogami. Nowa kosmologia nie jest zrozumiała sama przez się, a co gorsza, nie może też być przez „prostaczką” zlekceważona. Ma ona dla wszystkich wiernych zbyt doniosłe konsekwencje duchowe i może, jak wie już Melanchton, stanowić niebezpieczeństwo dla dusz nieprzygotowanych. Dlatego autorzy protestanccy z biegiem czasu używają coraz więcej słów, aby wyjaśnić złożone rzeczy, które Bóg wypowiedział „prosto”, tłumacząc to, co miał w poszczególnych przypadkach na myśli.

Z kolei, wyróżnienie poziomu hermeneutyki przeznaczonego dla prostaczków otwiera furtkę próbom poszukiwania innych, bardziej zaawansowanych sensów w tekście – hermeneutyki dla mądrych. Sam Kalwin zaznacza, że choć Duch Święty przemawia w Piśmie do wszystkich bez wyjątku, astronomowie i ludzie uczeni widzą w nim więcej (Calvin 1981 [1554] [1, 6]; por. Hooykaas 1975: 143). Konsekwencje takiej hermeneutyki – zupełnie już odmienne od zamiarów Kalwina – są najlepiej widoczne na przykładzie Izaaka Newtona.

Newton także uznaje dwie Księgi jednego Autora, i na początku rozważań o Apokalipsie św. Jana powtarza protestancką zasadę, aby w sposób prosty

odczytywać Biblię. Zasadę ową aplikuje również do natury, zaznaczając, że woli zawsze najprostszą interpretację zjawisk przyrodniczych. Jednocześnie zakłada istnienie „bardziej szlachetnej” warstwy mistycznej, ukrytej przed osobami niegodnymi. W nieopublikowanym rękopisie *Irenicum* przeciwstawia więc proste prawdy (*milk for babes*) bardziej skomplikowanym (*strong meats*) (Newton 1710, cyt. za: Snobelen 2008: 491–530; por. Snobelen 2005), prawdopodobnie zaliczając siebie do wybranych, którzy rozumieją to, co jest trudne dla innych. Co więcej, Newton uważa, że ukryte fragmenty Pisma mówiące o prawach fizycznych mają na celu pomóc w realizacji Bożego planu, który polega na oddzieleniu ziarna od plew. Również nasz Zbawiciel – przypomina – mówił przypowieściami do Żydów, a ci nie rozumieli. Te przypowieści miały ich wypróbować, tak jak fragmenty mistyczne Pisma mają wypróbować nas (Snobelen 2008). Jest to swoista, zaskakująca wersja kalwińskiej koncepcji predestynacji, w której naukowcy jawią się jako „ziarna” wybrane przez Boga – wersja wpadająca już w gnozę.

Ten przypadek jeszcze raz zmusza do zastanowienia się, kto jest uprawniony do poszukiwania ukrytych sensów przyrodniczych w Piśmie? Czyje wnioski są teologicznie poprawne? Reformatorzy, jak się zdaje, czują się pod tym względem bezpiecznie, chcąc budować pewność bezpośrednio na Duchu Świętym. Są przekonani, że każde rozumienie jest dziełem Ducha i oświecenia rozumu przez wiarę. Chwiejność tego założenia ujawnia zderzenie z różnymi odłamami protestantyzmu, a zwłaszcza radykalnymi sektami protestanckimi zwanymi w Anglii „entuzjastami”. Entuzjaści zamiast średniowiecznego tomizmu i Tradycji opierają się na wewnętrznym olśnieniu (*insight*) oraz Piśmie, odrzucając często wszelkie inne źródła wiedzy. Niektórzy polegają jednak już tylko na wewnętrznym rozpoznaniu prawd duchowych (Beiser 1996: 7). Tacy entuzjaści nie tylko wnoszą dodatkowy zamęt w interpretację Biblii, ale są, jak zauważa Franciszek Bacon, bardzo szkodliwi dla nauki, bo zastępują poszukiwanie wiedzy ekstremizmem (Bacon 2000 [1622/1629]).

Proces, który będzie postępował w obliczu tych budzących wiele namiętności konsekwencji poreformacyjnej wolności interpretacyjnej, a także niejasności zasad interpretacji fragmentów przyrodniczych Pisma, sprzyja utrwaleniu w nauce umiarkowanego, opartego na jednolitych procedurach podejścia empirycznego. Jest to ruch próbujący okiełznać dowolność w interpretacji przyrody poprzez sformalizowaną metodę. Ale jest to również ruch w kierunku rezygnacji z poszukiwania prawd naukowych w Biblii i zapowiedzianej już przez Galileusza autonomizacji badań naukowych, która w końcu dość skutecznie uniezależni naukę od rozterek religijnych. Nauka, w myśl Galileusza, ma ograniczyć swoje kompetencje do wiedzy, zaś religia do wiary. Ten rozejm przyczyni się zarazem do uwolnienia samej przyrody z sensów religijnych i duchowych. Już w Galileusza *Liście do Castellego* widzimy załączki późniejszego stanu rzeczy. Przyroda zostaje pozbawiona aspektu metaforycznego i duchowego, jest „nieubłagana i niezmienna w zakresie nadanych jej praw, jak gdyby nie troszczy się o nic więcej, jak tylko o swoje ukryte racje i sposoby działania, niezależnie od tego, czy są one rozumiane przez człowieka” (cyt. za: Sierotowicz 2004: 14). W ujęciu Galileusza przyroda nie dba więc o człowieka, nie

chce mu nic powiedzieć. W tym opisie łatwo już dostrzec widmo nowoczesnego, odartego z wymiaru nadprzyrodzonego wszechświata, o którym mówi się w beznamiętnym języku sformalizowanej nauki.

W sferze interpretacji Pisma staje się widoczne podobne przesunięcie hermeneutyczne. Współbrzmi ono z protestanckim nastawieniem na poszukiwanie niezanieczyszczonego oryginału Pisma. Europa epoki renesansu żywi szczególne zainteresowanie źródłowymi tekstami klasyków, pierwotnym brzmieniem ich słów, uczy się języków starożytnych. Z zainteresowaniem patrzy się teraz również na wymiar „ludzki”, indywidualny. Dzięki temu, z jednej strony, zmienia się stopniowo pojmowanie tego, co jest treścią źródłową Pisma. Szuka się w nim coraz częściej prawdy w znaczeniu komunikacyjnym (co Bóg chciał powiedzieć człowiekowi) i, w odróżnieniu od Wszechświata, który stopniowo milknie w odpowiedzi na ludzkie troski duchowe i przestaje przemawiać do człowieka w jego języku, Pismo mówi głośniejszym głosem do czytelnika. Człowiek staje się współuczestnikiem, niemal współnarratorem tekstu, a sprzyjają temu protestanckie praktyki osobistego obcowania z Pismem. Z drugiej strony natomiast wielość sposobów odczytania Pisma wzmacnia potrzebę dotarcia do trwałego, oryginalnego sensu jego słów. Podczas gdy nauka w poszukiwaniu fundamentów wypracowuje intersubiektywnie sprawdzalną procedurę, okazuje się, że tekst biblijny również wymaga takiej analizy. Tekst Pisma niepostrzeżenie przekształca się w problem badawczy.

Sama Biblia jest więc teraz przedmiotem badania naukowego. Intencja dotarcia do niezafałszowanego oryginału będzie przyświecać protestanckim i nieprotestanckim autorom podejmującym się tego zadania. W rezultacie Baruch Spinoza odkryje w Piśmie sprzeczności wskazujące, że tekst jest owocem kontekstu historyczno-kulturowego. Francuski oratorianin, Richard Simon, zainspirowany Spinozą, zaproponuje historyczną krytykę Pisma z innego zupełnie powodu – aby pokazać, że protestanci nie mają racji w postulatcie *sola scriptura*, i bez autorytetu Kościoła Pismo nie ma waloru jednoznaczności. Publikując w roku 1678 swoje *Histoire critique du Vieux Testament*, Simon rozpocznie prawdziwe trzęsienie ziemi stwierdzeniem, że Mojżesz nie jest autorem Pięcioksięgu (por. Yarchin 2008: 41–83). Motywacje Spinozy i Simona są podobne pod jednym względem – obaj poszukują niezakłamanej podstawy narracji biblijnej. Podobne będą również owoce ruchu, w który, każdy po swojemu, się włączą, a który w XIX wieku zrodzi szkoły mitologiczną i historyczną, popularne szczególnie wśród protestantów niemieckich. Bliscy tym szkołom autorzy odrzucą biblijne cuda, podważą nawet historyczność Jezusa.

O takich nieoczekiwanych konsekwencjach dobitnie powie William Whitla, w swoim czasie prezydent British Medical Association, zaś w roku 1922, w którym przygotowuje do wydania Newtonowe *Uwagi dotyczące prorocत्व Daniela i Apokalipsy św. Jana* (1733), profesor medycyny w Belfaście. Whitla z nostalgią wypowie się o dziele teologicznym Newtona: „Kiedy pisano tę starożytną książkę, destrukcyjnej niemieckiej krytyki nie było jeszcze nawet na horyzoncie” (Whitla 1922: X; por. Mandelbrote 2008: 5). W XX wieku ekstrawagancka interpretacja Biblii przez Newtona wyda się profesorowi czymś nieszkodliwym w porównaniu z realiami teologicznymi jego czasów.

Woluntarystyczna ontologia

Być może najdonioślejsze dla relacji nauki i religii skutki wywoła dokonująca się w okresie rewolucji naukowej zmiana w postrzeganiu roli Boga w przyrodzie. Mechanistyczny obraz świata początkowo budzi powszechną fascynację swoim porządkiem – ujętym już inaczej niż w tradycyjnym tomizmie, ale nie pozostawiającym wątpliwości co do doskonałości jego zamysłu. Angielscy wirtuozi widzą w precyzyjnym dopasowaniu zjawisk w przyrodzie dowód na istnienie Boga oraz Jego miłość do człowieka. Mechanistyczna fizyka zaspokaja więc tęsknotę za utraconym łańcem duchowym i ontologicznym.

Jednak porządek wkrótce uzyska zgoła inne zabarwienie. Okaże się na tyle doskonały, że trudniej będzie znaleźć w nim miejsce dla twórczego działania Boga. Zegar wszechświata nie będzie już wymagał ingerencji Stwórcy. Czy kalwinizm sprzyja w jakiś sposób tej zmianie?

Metafora zegara przywołuje natychmiast na myśl deterministyczną koncepcję predestynacji Kalwina, w której próbuje się nieraz szukać analogii do determinizmu fizyki newtonowskiej, jak w woluntarystycznej teologii szuka się przesłanek, które przystają do mechanicznego obrazu przyrody. Wydaje się jednak, że kalwinizm nie wytycza w tych kwestiach jasnej ścieżki rozumowania, tworząc, po raz kolejny, przestrzeń dla wielości domysłów. Kalwin podkreśla, że przedwieczny charakter wszystkich podstawowych decyzji Boga odnośnie do człowieka nie jest żadną naturalną koniecznością czy fatum, lecz suwerenną wolą Stwórcy: „...Jego Opatrzność kieruje nie tylko niebem, ziemią i bytami nieożywionymi, lecz także zamysłami i wolą ludzi, by poruszali się dokładnie wedle tego, co wcześniej określił. Cóż więc – zapytasz – nic nie zdarza się przypadkowo i kontyngentnie? Odpowiem, za Bazylim Wielkim, że fortuna (*fortuna*) i przypadek (*Casum*) są pustymi nazwami, których znaczeniem nie powinny zaprzętać się umysły pobożnych” (Calvin 1576 [I, XVI, 8]; cyt. za: Nowakowski 2013: 42).

Z jednej więc strony nie ma w świecie przypadku, kieruje nim Opatrzność. I są świadectwa, że w obliczu przypadkowości we własnym życiu zwykli wyznawcy kalwinizmu szukają raczej oparcia w ciepłej i aktywnej obecności Boga, skierowanej do każdego wiernego, niż w wizji odwiecznie ustalonego porządku (Reeves 2015). Jednocześnie idea Kalwina, iż człowiek „porusza się dokładnie wedle tego, co [Bóg] wcześniej określił”, że Bóg kieruje w podobny sposób bytami nieożywionymi i wolą ludzką, budzi pokusę, aby postrzegać również historię ludzkości jako wielką deterministyczną maszynę. Jak ujmuje to zwolennik mechanicznej wizji przyrody Basson, *opus nostrae redemptionis, opera naturae illustremus* („dzieło naszego odkupienia zilustrujemy działaniem natury”). A więc, Judasz zdradzał, Żydzi obwiniali, Piłat skazał – a wszyscy działali na rzecz zbawienia; tak też elementy przyrody dążą ku swoim celom ze względu na ustanowiony przez Boga od samego początku „porządek i dyspozycję” (Luthy 1997: 20).

Znowu pluralistyczny kontekst kulturowy ówczesnej Europy sprawia, że rola Boga w mechanicznym wszechświecie jest przedmiotem niezwykle zróżnicowanej refleksji filozofów. Co zatem – ustalony odwiecznie łańdzie czy stała ingerencja Boga? Jak interpretować kwestię cudów? Jedni dopuszczają cuda biblijne, częste

lub rzadkie, wyjątkowe. Inni nalegają, że dowodem mądrości Boga są prawa natury, a nie cuda. Próbuje się bronić koncepcji Opatrzności, wyjaśniając ją jako przedwiedzę Boga, który może od początku pokierować wydarzeniami tak, aby zmierzały ku pożądanemu przez Niego skutkowi. Kolejni natomiast postulują, że istnieje zarówno opiekuńczy Bóg, jak i wszechświat mechanistyczny, nie bardzo dbając o pogodzenie tych twierdzeń.

Spór o rolę Boga w przyrodzie dzieli, jak często się twierdzi, XVII-wiecznych dyskutantów na dwa obozy – intelektualistów i woluntarystów. Można je traktować, według Johna Henry’ego (Henry 2009), jako historiograficzne uogólnienia, ponieważ łączą idee w swoiste zlepki. I tak, intelektualiści kładą nacisk na boską racjonalność, co wynika z uprawianej przez nich zazwyczaj racjonalistycznej filozofii i nadziei na racjonalne poznanie przyrody na drodze „odtwarzania” logiki samego Stwórcy. Akcentowanie przez woluntarystów boskiej wolności zawiera założenie, że świat można poznać tylko *a posteriori*, badając go empirycznie. Uważa się zarazem, że opcja woluntarystyczna, bardziej „kalwińska”, jest także bardziej zgodna z nową nauką. W rzeczywistości jednak woluntaryzm budzi wiele kontrowersji i niekoniecznie staje po stronie nauki. Dla przykładu: woluntarystyczna teologia nie tylko sprzyja recepcji Newtonowskiego postulatu bierności materii (aktywny jest tylko Bóg), ale i wywołuje niepokojące pytania. Jeśli Bóg jest wolny i wszechmogący, to co stoi na przeszkodzie, by stworzył *materię aktywną*? „Gdzie tutaj sprzeczność?”, zapytuje presbiteriański teolog Richard Baxter Henry’ego More’a (Baxter 1682, cyt. za: Henry 2009). To intelektualista More, a nie woluntarysta Baxter, promuje tezę o materii bierniej. Dla More’a, platonika z Cambridge, intelekt jest odbiciem umysłu Stwórcy, zatem More jest przekonany, że racjonalny namysł jest drogą do Boga. More w swoich publikacjach dowodzi logicznej niemożliwości materii aktywnej.

Woluntaryzm jest problematyczny i w bardziej fundamentalnym aspekcie. Jeśli Bóg jest woluntarystą, a więc może rządzić w sposób arbitralny, to jak w ogóle możliwa jest nauka odkrywająca prawa? Nie pomoże tutaj eksperyment. Nawet jeśli w doświadczeniu odkryjemy jakieś działanie, jak możemy gwarantować, że będzie ono następować regularnie? Kto może być pewien, że Bóg jutro zechce działać tak, jak wczoraj? To poważny zarzut i woluntaryści, aby uprawiać naukę, potrzebują wiary w jakiś stopień przewidywalności Bożych decyzji odnośnie do przyrody. Wprowadzają więc odpowiednie dopuszczenia, jak np. anglikański duchowny Isaac Barrow, profesor z Cambridge i nauczyciel Newtona. Zaleca on przyjmowanie prawdziwości potwierdzonych przez eksperyment jako uniwersalnych oraz zakładanie stałości natury, której Autor pozostaje w zgodności sam ze sobą (Harrison 2002).

Obserwując tę zawiłą dyskusję, trudno się nie zgodzić z opinią Petera Harrisona, który pokazuje, że w rzeczywistości czysty typ woluntarysty-empirysty i racjonalisty-intelektualisty w tym okresie nie istnieje. Debatujący filozofowie, mimo deklarowanych światopoglądów, wkładają te czy inne maski i używają argumentów z cudzego podwórka, aby osiągnąć cele polemiczne. Stąd, sugeruje Harrison, to nie protestancki woluntaryzm (pojęcie w praktyce nader rozmyte) jest bodźcem dla rozwoju nauki, m.in. metody eksperymentalnej. Jest nim raczej narastający sceptycyzm, uświadomienie sobie słabości skażonego przez grzech umysłu ludzkiego, który potrzebuje wsparcia obserwacji i powtarzalnego doświadczenia (Harrison 2002).

Od pluralizmu do sceptycyzmu. Ku podsumowaniu

Epoki rewolucyjne są zazwyczaj burzliwe i taka była też epoka dwóch rewolucji – naukowej i religijnej. Obie one dążyły do oczyszczenia swojej dziedziny od zafałszowań, chcąc zbudować gmachy wiedzy i wiary na niezawodnym fundamencie, poszukując ładu bardziej trwałego niż ten, który zaczął się właśnie rozsypywać. Rewolucja religijna, rezygnując z Tradycji i dogmatów, autorytetu papieży i soborów, inicjowała i przyspieszała procesy, które ujawniły swoją niezaplanowaną dynamikę. Z jednej strony umożliwiły one twórcze i swobodne poszukiwanie naukowe i religijne, sprzyjały docenieniu jednostki i uznaniu jej indywidualnej odpowiedzialności w sferze poznawczej i duchowej. Z drugiej strony otworzyły furtkę dla rozmaitości interpretacji zarówno filozoficznych, jak i biblijnych, których liczba rosła lawinowo. Kluczowe zagadnienia filozoficzne i teologiczne, a także sama nauka, zostały włączone w tę burzliwą transformację. Stały się obszarami poszukiwań, ale jednocześnie i walki – światopoglądowej, religijnej, politycznej i wojennej.

Ostry konflikt teologiczny pomiędzy protestantami i katolikami wprowadził dyskusję o Bogu i Jego stworzeniu w – by odwołać się znowu do sformułowania Brada Gregory’ego – „intelektualnie sterylny impas” (Gregory 2012: 47). Nieustępliwy opór, który stawiali oponenti z różnych obozów teologicznych w najważniejszych tematach dotyczących obecności Boga w świecie (takich jak kwestia cudów, transsubstancjacji czy sakramentów), powodował, że każda dyskusja, aby nie ugrząźć „w trzęsawisku kontrowersji”, musiała wziąć te tematy w nawias. Badanie empiryczne przyrody nie obaliło żadnych twierdzeń teologicznych, pisze autor *The Unintended Reformation*, to raczej sprzeczności w poglądach teologicznych spowodowały, że dociekania na ten temat musiały się przenieść na bardziej neutralny grunt. „Jaki więc środek poznania świata naturalnego ostał? Tylko rozum, pojęty i używany w sposób, który nie zależy od żadnej z konkurujących doktryn chrześcijańskich” (tamże). Jednym z niezamierzonych skutków reformacji będzie więc późniejszy „bunt racjonalistów” (Szwed 2015).

Z drugiej strony, w obliczu braku zgody, zarówno z katolikami, jak i wśród protestantów, obecności różnych, często skonfliktowanych wspólnot i radykalnych sekt, rozbieżności doktryn filozoficznych i religijnych podejmujących próby oswajania nowych odkryć naukowych, wielości argumentów padających w obronę wiary przed widmem ateizmu, a także ustępstw w kwestii dopuszczalnych obszarów niewiary – ludzie wykształceni coraz częściej nastawieni byli sceptycznie wobec wszelkich pewnych stwierdzeń (Osler 2000: 164).

Wielu uczestników ówczesnych wydarzeń we własnym życiu odczuje te zmiany, zaś ich biografie staną się odzwierciedleniem wstrząsów epoki. Za jednego z najważniejszych przedstawicieli XVII-wiecznego sceptycyzmu uważa się Pierre’a Bayle’a, którego los nie tylko doskonale symbolizuje owe wstrząsy i zmiany, ale także zapowiada niedaleką już przyszłość. Pierre Bayle, syn francuskiego protestanta wychowywanego w atmosferze nasilających się prześladowań wspólnoty protestanckiej we Francji, doświadcza na własnej skórze sporów religijnych i religijnej nietolerancji. Rozważenie argumentów pochodzących z różnych obozów skłania go w pewnym momencie do przejścia na katolicyzm, później natomiast powraca do protestantyzmu. Bayle jest więc podwójnym apostatą, obcym w obu światach. Jego przesłaniem

i być może jedynym konsekwentnym wnioskiem z kolizji własnego losu jest ironia. Bayle wychwytyje głupoty i absurdy, których, jak się szybko okazuje, pełno jest we wszystkich najspójniejszych doktrynach – od należących do empirystów, racjonalistów i platoników, do tych materialistycznych czy ateistycznych. Jego *Dictionnaire*, kompendium wiedzy o postaciach ówczesnego świata intelektualnego i zapowiedź przyszłych encyklopedii oświeceniowych, szybko staje się popularne w Europie. Słownik przetłumaczono na język angielski i niemiecki, w samej Francji ukazało się w najbliższych dziesięcioleciach pięć kolejnych wydań. Treść artykułów, a szczególnie przypisów do nich, jest nieraz zjadliwa wobec opisywanych postaci, nie tyle nawet komentatorska i filozoficzna, ile parodyjna, drwiąca i krytyczna.

Z Bayle'em polemizują największe umysły. Leibniz pisze *Teodyceę*, zaniepokojony tkwiącą, jak mu się wydaje, w krytyce Bayle'a niewiarą w istnienie Opatrzności (Kopania 2001: VIII–IX). Niepotrzebnie jednak chce bronić Boga przed Bayle'em, ponieważ sceptycyzm Bayle'owski pomyślany jest właśnie jako obrona Boga. Bayle'a odpowiedzią na odczuwalne zagrożenia epoki jest wiara niewsparta rozumem. Należy po prostu wierzyć – nie zaleca więc szukania zgodności wiary z nauką. Światopogląd Bayle'a jest zarazem fideistyczny, jak i relatywistyczny, pobożny i ironiczny, w społeczno-politycznym sensie natomiast nawet „ateistyczny”. Spory międzyreligijne oparte na racjonalnych argumentach również nie mają dla Bayle'a sensu, skoro rozum uszkodzony jest przez grzech. Za to pada z jego ust słowo, które robi właśnie ogromną karierę, a okaże się kluczowe dla zachodniej nowoczesności – „tolerancja”. W *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ* z roku 1686 idzie dalej od Locke'owskiego *Essay on Toleration*, bowiem występując przeciwko prześladowaniom protestantów we Francji, nalega na akceptację nie tylko chrześcijan, ale i niechrześcijan – w równym stopniu katolików, unitarianów, żydów, muzułmanów i niewierzących. Mówi na razie tylko o tolerancji politycznej, ale nie przypadkiem Pierre Jurieu, opiekun Bayle'a i obrońca kalwińskiej ortodoksji, uważa go za ukrytego ateistę. Kilka lat wcześniej Bayle podał swoją receptę na zagrożenia dla państwa wynikające z obecności w nim religii. Wyjściem miało być państwo zsekularyzowane („społeczeństwo ateistów”) (Popkin 1965). Temperament Bayle'a można więc najściślej określić jako sceptyczny. Jak stwierdza Richard Popkin, który kończy na Bayle'u swoją *The History of Scepticism*, tego rodzaju nowożytny sceptycyzm jest właśnie produktem kryzysu intelektualnego reformacji, kiedy legły w gruzach wszelkie kryteria prawdy, zaś Biblia przestała przemawiać tym samym językiem do każdego (Popkin 2003: 3–17).

Sceptyczna filozofia schyłku epoki newtonowskiej miała okazać się atrakcyjną dla młodego Woltera czy Diderota. A w każdym razie prześwitywało w niej już to, co miało nastąpić. Wkrótce skończy się okres odkryć, a zacznie wątpliwości. Obowiązywać będzie coraz bardziej zasada: „jeśli chce się czynić postępy w wiedzy, trzeba wątpić” (Minois 1996: 102). I filozofowie nadchodzącego oświecenia, którzy za przedmiot wątplenia obiorą religię, będą traktować Bayle'a jako jednego ze swoich prekursorów. Przekonani, że jest zwolennikiem opcji areligijnej, empirycznej i naturalistycznej.

A przecież Bayle do końca życia uważał się za wiernego ucznia Kalwina (Popkin 1965: XVII).

Bibliografia

- Aleksander A. (2002). *Geometrical Landscapes: The Voyages of Discovery and the Transformation of Mathematical Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bagchi D.V.N. (2006). "Sic Et Non: Luther and Scholasticism". W: C.R. Trueman; R.S. Clark, *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*. Eugene: Wipf and Stock, s. 3–15.
- Bacon F. ([1622/1629], 2000). *An Advertisement Touching a Holy War*, Illinois: Wave-land Press.
- Baxter R. (1682). *Of the immortality of mans soul, and the nature of it and other spirits. Two discourses, one in a letter to an unknown doubter, the other in a reply to Dr. Henry Moore's Animadversions on a private letter to him, which he published in his second edition of Mr. Joseph Glanvil's Sadducismus triumphatus, or, History of apparitions by Richard Baxter*. London: B. Simons.
- Beiser F. (1996). *The Sovereignty of Reason: The Defence of Rationality in the Early English Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press
- Brooke J. (1991). *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calvin J. ([1554], 1975). *Commentary on Genesis*, t. 1. Edinburg: Banner of Truth Trust.
- Calvin J. ([1563], 1981). *Commentaries on the Book of Psalms*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Calvin J. (1559). *Institutio christianae religionis*. Genevae: Robert Estienne.
- Clulee N. (1988). *John Dee's Natural Philosophy: Between Science and Religion*. London: Routledge.
- Davis E., Winship M. (2000). *Early-modern Protestantism*. W: B. Ferngren *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. London: Garland Publishing, s. 321–329.
- Deason G. (1985). The Protestant Reformation and the Rise of Modern Science. *Scottish Journal of Theology*, vol. 38, nr 2, s. 221–240.
- Draper J. (1874). *History of the Conflict Between Religion and Science*. New York: D. Appleton.
- Galilei G. ([1632], 1953). *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, Edward Ligocki, Krystyna Giustiniani-Kepińska (przeł.). Warszawa: PWN.
- Galilei G. ([1613], 1968). *Lettera a D. Benedetto Castelli (21 dicembre 1613)*. W: *Le Opere di Galileo Galilei: Edizione Nazionale*. Firenze: Guinti Barbera, t. V, s. 281–288.
- Gaukroger S. (2006). *The Emergence of a Scientific Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Glanvill J. ([1661], 1885). *Scepisis Scientifica, or the Vanity of Dogmatizing*. London: Kegan Paul, Trench & Co.
- Gregory B. (2012). *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harrison P. (1998). *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison P. (2002). Voluntarism and Early Modern Science. *History of Science*, vol. 40, nr 1, s. 63–89.

- Henry J. (2009). *Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: A Response to Peter Harrison*. *History of Science*, vol. 47, nr 1, s. 79–113.
- Hill Ch. (1964). Debate. Puritanism, Capitalism, and the Scientific Revolution. *Past and Present*, nr 29, s. 88–97.
- Hooykaas R. (1975). *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, Stanisław Ławicki (przeł.). Warszawa: Pax.
- Kargon R. (1967). *Atomism in England from Hariot to Newton*. Oxford: Clarendon Press.
- Kearney H. (1964). Puritanism, Capitalism and the Scientific Revolution. *Past and Present*, nr 28, s. 81–101.
- Kierul J. (1996). *Izaak Newton Bóg, światło i świat*. Wrocław: Quadrivium.
- Kitrasiewicz P. (2011). *Wstęp*. W: *Mikołaj Kopernik. O obrotach ciał niebieskich*, Jan Baranowski (przeł.). Warszawa: Druk. S. Strąbski, s. 7–23.
- Kopania J. (2001). *Wstęp*. W: *G. Leibniz, Teodycea o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Małgorzata Frankiewicz (przeł.). Warszawa: PWN, s. VII.
- Koyré A. (1992). *The Astronomical Revolution. Copernicus – Kepler – Borelli*. New York: Dover Publications.
- Kuhn H. (2014). *Aristotelianism in the Renaissance*. W: E. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/aristotelianism-renaissance> (26.01.2017).
- Luther M. ([1539], 1916). *Tischreden*, t. 4. Weimar: Bohlau.
- Luthy C.H. (1997). Thoughts and Circumstances of Sébastien Basson. Analysis, Micro-History, *Questions. Early Science and Medicine*, vol. 1, nr 2, s. 1–72.
- Luthy R. (2005). *The Confessionalization of Physics: Heresies, Facts and the Travails of the Republic of Letters*. W: J. Brooke, I. Maclean (red.), *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford: Oxford University Press, s. 81–114.
- Mandelbrote S. (2008). *Biblical Hermeneutics and the Sciences, 1700–1900: An Overview*. W: J. Van der Meer, S. Mandelbrote, *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: 1700 – Present*. Leiden: E.J. Brill, s. 3–41.
- Melanchtonis Ph. ([1541], 1570). *Alter libellus epistolarum*. Wittenbergae: Schleich.
- Merton R.K. (1938). Science, Technology and Society in Seventeenth Century England. *Osiris*, 4, s. 360–632.
- Merton R. (1989). The Sorokin Merton Correspondence on “Puritanism, Pietism and Science”, 1933–34. *Science in Context*, vol. 3, nr 1, s. 291–298.
- Milton J. ([1644], 1918). *Areopagitica*. New York: Cambridge University Press.
- Minois G. (1996). *Kościół i nauka: dzieje pewnego niezrozumienia. Od Galileusza do Jan Pawła II*, Adam Szymanowski (przeł.). Warszawa: Volumen–Bellona.
- Mulligan L. (1973). Civil War Politics, Religion and the Royal Society. *Past & Present*, nr 59, s. 92–116.
- Newton I. (1733). *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*. London: J. Darby and T. Browne.
- Newton I. (ok. 1710). *Irenicum, or Ecclesiastical Polyty tending to Peace*. Cambridge: King’s College Library. Pobrano z: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00003> (11.08.2017).
- Nowakowski D. (2013). Kalwina koncepcja wolnej woli i usprawiedliwienia. *Acta Universitas Lodziensis. Folia Philosophica*, nr 26, s. 35–51.

- Omodeo P. (2014). *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy transformation*. Leiden: E.J. Brill.
- Osler M. (2000). *Scepticism*. W: B. Ferngren, *The History Of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. London: Garland Publishing, s. 141–146.
- Popkin R. (1965). *Introduction*. W: P. Bayle, *Historical and Critical Dictionary. Selections*. New York: The Bobbs-Merrill Company, s. XI–XXXII.
- Popkin R. (2003). *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.
- Allen Ph. (1949). Scientific Studies in the English Universities of the Seventeenth Century. *Journal of the History of Ideas*, vol. 10, nr 2, s. 219–253.
- Rabb T. (1962). Puritanism and the Rise of Experimental Science in England. *Journal of World History*, nr VII, s. 46–67.
- Reeves J. (2015). The Secularization of Chance: Toward Understanding the Impact of the Probability Revolution on Christian Belief in Divine Providence. *Zygon*, vol. 50, nr 3, s. 604–620.
- Rheticus G. ([1651], 1984). *Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Seeberg R. (1997). *History of Doctrines in the Middle Ages and Early Modern Ages*, t. 2, Grand Rapids: Baker.
- Shapin S. (1988). Understanding the Merton Thesis. *Isis*, vol. 79, nr 4, s. 594–605.
- Shapin S. (1998). *The Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shapin S., Schaffer S.J. (1985). *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Shapiro B. (1968). Latitudinarianism and Science in Seventeenth-century England. *Past and Present*, vol. 40, nr 3, s. 16–41.
- Shapiro B. (1975). Debate: Science, politics and Religion. *Past and Present*, vol. 66, nr 2, s. 133–138.
- Sierotowicz T. (2004). Galileo Galilei: List do Benedetto Castelli. Tekst i znaczenie listu. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, XXXV, s. 103–140.
- Sierotowicz T. (2015). Uwagi o rozumieniu wszechmocy Boga u Galileusza. W stronę fenomenologii człowieka sceny. *Filo-Sofija*, nr 30, s. 95–110.
- Snobelen S. (2005). “The true frame of Nature”: Isaac Newton, Heresy, and the Reformation of Natural Philosophy. W: J. Brooke, I. Maclean, *Heterodoxy in Early Modern Science*. Oxford: Oxford University Press, s. 224–262.
- Snobelen S. (2008). “Not in the language of Astronomers”: Isaac Newton, Scripture and the Hermeneutics of Accommodation. W: J. Van der Meer, S. Mandelbrote, *Interpreting Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: History of a Dialogue*, vol. 1. Leiden: E.J. Brill, s. 491–530.
- Solt L.F. (1967). Puritanism, Capitalism, Democracy, and the New Science. *The American Historical Review*, vol. 73, nr 1, s. 18–29.
- Sprat T. (1667). *History of the Royal-Society The History of the Royal-Society of London for the improving of natural knowledge*. London: Printed by T.R. for J. Martyn.
- Stark W. (1951). Capitalism, Calvinism and the Rise Of Modern Science. *The Sociological Review*, vol. 43, nr 1, s. 95–102.

- Szwed A. (2015). „Fideizm Jana Kalwina w doktrynie podwójnej predestynacji”. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, vol. 5, nr 2, s. 477–500.
- Szwed A. (2016). *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*. Kęty: Marek Derewiecki.
- Turner B. (1990). The Anatomy Lesson: a Note on the Merton Thesis. *The Sociological Review*, vol. 38, nr 1, s. 1–18.
- Warchala M., Rogińska M., Stawiński P. (2017). *Reformacja i nowoczesność*. Kraków: Nomos.
- Webster C. (1975). *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626–1660*. London: Duckworth.
- White A. ([1896], 1996). *A history of the warfare of science with theology in Christendom*. Albany, Oregon: SAGE Software.
- Whitla W. (1922). *Preface*. W: I. Newton, *Sir Isaac Newton's Daniel and the Apocalypse; with an introductory study of the nature and the cause of unbelief, of miracles and prophecy*. London: John Murray.
- Wilkins J. (1654). *Vindiciae academiarum*. London: Leonard Lichfield for Thomas Robinson.
- Yarchin W. (2008). *Biblical Interpretation in the Light of the Interpretation of Nature, 1650–1900*. W: J. Van der Meer, S. Mandelbrote, *Interpreting Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: History of a Dialogue*. Leiden: E.J. Brill, s. 41–83.
- Young R. (1973). *The Historiographic and Ideological Contexts of the Nineteenth Century Debate on Man's Place in Nature*. W: M. Teich, R. Young (ed.), *Changing Perspectives in the History of Science*. London: Heinemann, s. 344–438.

“Unintended Reformation” and the Beginnings of Modern Science

Abstract

The article focuses on interconnections between Reformation and the scientific revolution which are examined in the framework of the science – religion conflict paradigm. We start with the influential Robert Merton's thesis that explains both correlation between the two revolutions and their role in shaping Western modernity, and discuss several areas in which pluralism of opinion as an attribute of the post-revolutionary cultural landscape appears to be a phenomenon of the independent exploratory value. The polyphony of ideas and the freedom of inquiry that Reformation reinforces seem to be more fundamental phenomena than many dependencies advocated by the Merton's thesis proponents. It is only in this context that complex and multidimensional movement towards the Weberian “disenchantment” of the universe into which the “reformed” science and religion are incorporated must be considered.

Key words: the scientific revolution, Reformation, “disenchantment”, the Merton's thesis