

Zbigniew Ogonowski (Warszawa)

Leibniz i socynianizm

W czasach po drugiej wojnie światowej odnaleziono w spuściźnie rękopiśmiennej Leibniza kilka nie znanych przedtem dokumentów dotyczących się jego zainteresowań socynianizmem. Są one bardzo nierównej rangi i wiążą się z różnymi etapami życia Leibniza. W porządku chronologicznym wymieniając są to: 1. Dokonany ręką Leibniza w 1678 r. odpis łacińskiego pisma zatytułowanego „Symbolum et Antisymbolum Apostolicum...”¹ Socyniański autor tego pisma konfrontuje dwa rozumienia *Składu Apostolskiego*, zestawiając w dwu rzędach: w lewym rozumienie socyniańskie, w prawym — ortodoksyjnie chrześcijańskie, z jawną intencją wykazania niedorzeczności *creda* ortodoksyjnego. Kryptonim autora: „Satis cum zelo purius” nie został przez Leibniza rozszyfrowany. Dla współczesnego badacza socynianizmu nie jest on tajemnicą: autorem był Samuel Przypkowski (1592—1670), jeden z najwybitniejszych pisarzy socyniańskich². Pisemko Przypkowskiego najwidoczniej Leibniza mocno zafrapowało, przełożył je bowiem na francuski³.

Z lat późniejszych pochodzą ważniejsze dokumenty. 2. Około r. 1706 spisał Leibniz szczegółowe uwagi z lektury traktatu Andrzeja Wiszowatego *Religio rationalis*. Uwagi te opublikowane zostały w 1948 r. przez Ga-

¹ Niedersächsische Landesbibliothek Hannover, LH I.2.37. Personelowi Landesbibliothek w Hanowerze składam podziękowania za udostępnienie interesujących mnie rękopisów Leibniza, jak również za wskazówki i cenne uwagi na temat tych rękopisów.

² Por. F. S. Bock, *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi...*, t. I, Regiomonti et Lipsiae 1776—1784, s. 673—674.

³ Rękopis przekładu francuskiego, sporządzony własną ręką Leibniza, znajduje się w innym miejscu niż odpis łaciński, mianowicie w teczce opatrzonej sygnaturą LH I, 6, Nr 3a-b, a więc przy rękopisie polemiki Leibniza z Wiszowatym na temat Trójcy Świętej (por. niżej, przyp. 20). Data sporządzenia przekładu francuskiego nie została oznaczona. Rękopis łaciński dostał się do rąk Leibniza w 1678, jak wynika to z jego własnoręcznej notatki: „habui A.D. 1678”.

stona Grua⁴, ale publikacja ta nie została dotąd zauważona w kręgu profesjonalistów. 3. W 1707 r. rozpoczął Leibniz korespondencję z Samuelem Crellem, wnukiem słynnego socyniańskiego pisarza, Jana, i ostatnim wybitnym działaczem i pisarzem socyniańskim (jeśli termin „socyniański” wolno jeszcze stosować w odniesieniu do doktryny tego religijnego myśliciela, który bardzo oddalił się swymi poglądami od klasycznego socynianizmu)⁵. Korespondencję tę odkrył niedawno brytyjski badacz Nicholas Jolley i ją częściowo wyzyskał w studium, o którym szerzej za chwilę⁶. 4. Przy korespondencji tej znajduje się niewielki dokument, nie zauważony przez Jolleya albo przezeń świadomie pominięty, jako nie związany z przedmiotem jego badań, zatytułowany: *Praecipua Capita Christianae theologiae, in quibus Samuel Crellius a Socino dissentit*⁷. W piśmie tym Leibniz wyszczególnia różnice między socynianizmem w wersji Fausta Socyna a doktryną Samuela Crella. 5. Ostatni dokument, najciekawszy i najważniejszy z wyliczonych, to rozprawka Leibniza napisana po lipcu 1708, analizująca szczegółowo traktat socynianina Krzysztofa Stegmanna (ok. 1598—1646) *Metaphysica repurgata*⁸. Rozprawkę tę, którą Leibniz zatytułował *Ad Christophori Stegmanni metaphysicam repurgatam*, ogłosił przed kilku laty, w 1975 r., poprzedzając ją obszernym analitycznym studium. wspomniany badacz brytyjski N. Jolley⁹. Publikacja ta — niezależnie od wagi, jaką mogą do niej przywiązywać badacze interesujący się socynianizmem — ważna jest i z bardziej istotnych przyczyn: wedle Jolleya zawiera ona zaskakujące twierdzenia Leibniza, nieobecne w żadnej z jego prac publikowanych dotychczas, w sprawie zasad jego metafizyki. Twierdzenia te, jak chce Jolley, wiążą się z ezoteryczną doktryną Leibniza, nie przeznaczoną do ogłoszenia¹⁰. Z wyliczonymi dokumentami zetknąłem się, gromadząc

⁴ G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothek provinciale de Hanovre, publiés et annotés par...*, I, Paris 1948, s. 69—72. Grua nie przedrukował 82 „aksjomatów” wyliczonych przez Wiszowatego, które Leibniz przepisał dosłownie z tekstu.

⁵ O Samuelu Crellu zob. Bock, *op. cit.*, t. I, s. 161—203; zob. także E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism, Socinianism...*, Cambridge, Mass. 1947, s. 498—499 i 576—577.

⁶ Por. niżej, przyp. 9.

⁷ Niedersächsische Landesbibliothek Hannover, LB r 182.

⁸ Traktat *Metaphysica repurgata* (kopia rękopisu w Hanowerze, w Niedersächsische, Landesbibliothek, LH, IV I, 9), napisany w 1635, jest jedynym systematycznym wykładem socyniańskiej metafizyki. Zbiera on i porządkuje poglądy socynian, wykładane przy różnych okazjach, w różnych ich pismach. Autor traktatu, Krzysztof Stegmann starszy, był młodszym bratem Joahima Stegmanna starszego, jednego z czołowych polemistów socyniańskich na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych, rektora szkoły w Rakowie w latach jej największego rozkwitu (1627—1631). O rodzinie Stegmannów i ich działalności w ruchu socyniańskim zob. Bock, *op. cit.*, t. I, p. 948—966.

⁹ *An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics*, „Studia Leibnitiana”, Bd VII/2 (1975). Tekst Leibniza s. 176—189, tekst wstępu Jolleya s. 161—176.

¹⁰ Por. uwagi Jolleya zamieszczone w streszczeniu (*Zusammenfassung*) na początku artykułu, s. 161, oraz w zakończeniu, s. 176.

materiały do referatu, który zamierzałem przygotować na międzynarodową sesję socyniańską mającą się odbyć w Warszawie w 1979 r. Uświadomiłem sobie wówczas, że temat „Leibniz i socynianizm”, któremu we wspomnianym referacie¹¹ mogłem poświęcić zaledwie kilka stron, winien być przedmiotem odrębnego opracowania.

Niniejszy artykuł jest — w intencji piszącego — tylko przeglądem zagadnień i materiałów. Autor ma nadzieję, że będzie mógł zająć się nimi bardziej wnikliwie w niezbyt odległej przyszłości.

*

Kiedy przeglądamy bardzo liczne i przeważnie grube tomiska traktatów antysocyniańskich, jakie publikowane były w ciągu XVII w. w krajach Europy środkowej i zachodniej, trudno nam oprzeć się zdziwieniu, że tak wielką wagę przywiązywano wówczas do zwalczania nauki, która dziś znana jest tylko garstce specjalistów. Rzecz znamienita, według opinii wielu ówczesnych teologów wypędzenie socynian z Polski w 1658 r. groźby tego niebezpieczeństwa bynajmniej nie zmniejszyło, ale je zwiększyło. I tak patrzono na sprawę jeszcze na przełomie XVII i XVIII w. Na potwierdzenie powołamy się na opinię tylko jedną spośród wielu mnogich, ale pochodzi ona od osoby, która uchodziła nie tylko za świetnie zorientowaną w konfliktach teologicznych i filozoficznych epoki, lecz również za niezwykle rzetelną i ostrożną w przekazywaniu informacji. Mamy na myśli Pierre Bayle'a i jego artykuł o Socynie zamieszczony w *Dictionnaire historique et critique*. W artykule tym Bayle stwierdza wprawdzie, że sekta socynian od czasu wygnania jej z Polski bardzo podupadła i zmniejszyła się liczebnie, dodaje jednak: „jeśli idzie o jej stan widzialny”. Następujący potem *passus* trzeba zacytować dosłownie:

„Niemają było bowiem ludzi, którzy są przeświadczeni, iż rozmnożyła się ona potajemnie i że staje się liczebniejsza z dnia na dzień. I mniemają, iż w tym stanie rzeczy Europa mogłaby w krótkim czasie ze zdumieniem zobaczyć się socyniańską, jeśliby potężni władcy przyjęli publicznie tę herezję lub jeśliby tylko nakazali, by przyznawanie się do niej było uwolnione od tych doczesnych niekorzyści, które temu towarzyszą. Jest to pogląd znacznej ilości osób, które są tym zaniepokojone i zaalarmowane”¹².

Sam Bayle nie należał do tych, którzy byli „zaniepokojeni i zaalarmowani” zjawiskiem socynianizmu. Przeciwnie. Oceniał możliwości rozpowszechnienia się tej doktryny trzeźwo i realnie. Nie sądził zatem, by mogła

¹¹ Referat pt. *Der Sozinianismus aus der Sicht der grossen philosophischen Doktrinen des 17. Jahrhunderts*, opublikowany zostanie w Księdze zjazdowej. Wersja polska referatu (bez przypisów) ukazała się w: „Człowiek i Światopogląd”, 1980, nr 7, s. 22—33.

¹² *Dictionnaire historique et critique...*, Amsterdam 1740, t. IV, s. 231.

ona kiedykolwiek stać się naprawdę niebezpieczna dla ortodoksji. Nie wierzył, by „potężni władcy” mogli jej sprzyjać, a to już choćby ze względu na programowy pacyfizm jej wyznawców, sprzeczny z interesami państwowymi; nie wierzył także, by miała ona szansę na szerszą recepcję wśród mas, gdyż — jak podkreślał — jest zbyt filozoficzna i stawia zbyt wielkie wymagania swym wyznawcom. System socynian, zdaniem Bayle’a, jest zdalny jedynie do tego, by prowadzić „do pyrronizmu ludzi nauki oraz umysły zajmujące się roztrząsaniem i spekulacjami”¹³.

Wydaje się, że nieco podobnie zapatrywał się na niebezpieczeństwo socynianizmu Leibniz. Na podstawie tego, co o nim wiemy, trudno przypuścić, by mógł choćby przez chwilę dać wiarę zapewnieniom teologów, iż socynianie stanowią dla ortodoksji realne zagrożenie. Inaczej natomiast widział możliwość wpływu socynian na „umysły zajmujące się spekulacjami”, by użyć słów Bayle’a. Jak można wnosić, mniemał, że pod tym względem doktryna socynian może się okazać niezmiernie szkodliwa. I na tym polu okazywał zadziwiającą czujność i przenikliwość. Jego ocena filozofii Locke’a, któremu zarzucał, iż uległ wpływom „metafizyki socyniańskiej”, jest tego dobrym przykładem¹⁴. Przykładem innym, pochodzącym z tego samego okresu, jest proklamacja walki z socynianami, umieszczona zaraz w pierwszych ustępach *Causa Dei*, traktatu, będącego czymś w rodzaju szczegółowego konspektu *Teodycei*¹⁵. A był to już rok 1710. Można by więc powiedzieć, że Leibniz, trzeźwo oceniając lamente teologów o rzekomym niebezpieczeństwie socyniańskim dla kościołów, z kolei wyolbrzymiał znaczenie filozoficznej doktryny socynian. Z jego punktu widzenia nie było to, być może, nieuzasadnione. W ramach myślenia chrześcijańskiego socynianizm był wobec doktryny Leibniza doktryną w jakimś sensie konkurującą. Socynianie wychodzili pozornie z tych samych, co Leibniz, przesłanek,

¹³ „...on peut assurer avec quelque vraisemblance que le Système des Sociniens n'est guere propre à gagner les peuples. Il est propre à conduire au Pyrrhonisme les gens d'etude, et les esprits qui ne s'occupent que d'examen, et que de speculations”. *ibidem*, s. 232, odsyłacz „1”.

¹⁴ Zob. artykuł N. Jolleya *Leibniz on Locke and Socinianism*, „Journal of the History of Ideas”, vol. XXXIX:1978, N. 2, s. 233—250. W artykule tym Jolley próbuje wyjaśnić, w jaki sposób należy rozumieć dziwne twierdzenie Leibniza (sformułowane w korespondencji z Bierlingem), że Locke ma inklinację do socynianizmu. Podkreślić trzeba, że Leibnizowi chodziło w tym przypadku nie o Locke’a rozważania teologiczne, ale o poglądy filozoficzne, zawarte w *An Essay Concerning Human Understanding*, mianowicie o te rozważania, które ocierały się o problemy dotyczące Boga i duszy. Otóż trzeba przyznać, że paradoksalne na pozór zarzuty Leibniza, inkryminujące Locke’owi skłonności do socyniańskiej metafizyki, miały — w świetle wyjaśnień Jolleya — pewne uzasadnienie, a w każdym razie wiemy teraz, co Leibniz miał na myśli wysuwając swe oskarżenie. Notabene, klucza do zrozumienia tej zagadki dostarczyła Jolleyowi wspomniana wyżej (por. przyp. 9) rozprawa Leibniza na temat metafizyki socyniańskiej.

¹⁵ W § 3: „Magnitudo Dei studiose tuenda est contra Socinianos inprimis, et quosdam Semisocinianos...”. Por. też N. Jolley, *An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics*, s. 162.

głosili mianowicie, iż w religii należy się opierać na podstawach rozumu; byli, jak Leibniz, rzecznikami tolerancji i irenizmu; obstawali, jak Leibniz, przy tezie, że rozum ludzki pozostał po upadku nieskażony i może wydawać trafne sądy także w sprawach religii; i że wola ludzka jest wolna. Wreszcie dochodzili do wniosków takich samych, jak Leibniz: głosili, że te/a, iż Bóg jest dobry i sprawiedliwy, da się uzasadnić za pomocą przekonujących racji rozumowych. Ale w ramy swego systemu włączali pojęcia i tezy tak bardzo sprzeczne z tezami i pojęciami filozofii Leibniza i tak bardzo mu niesympatyczne, iż trzeba mówić o radykalnej opozycji obu tych doktryn.

Spróbujemy tu konfrontować najpierw racjonalizm Leibniza z racjonalizmem socynian, a następnie pokazać, jak niebotyczne różnice, przy tak ważnych wspólnych założeniach, dzieliły teodyceę socynian od tej, którą wyłożył i której bronił Leibniz.

I. KWESTIA RACJONALIZMU

Okolo 1706 r. Leibniz spisuje swoje uwagi do niemieckiej wersji traktatu A. Wiszowatego *Religio rationalis*¹⁶, opublikowanej w r. 1703. Przekład niemiecki, jak zostało ustalone, został dokonany przez Johanna Gottfrieda Zeidlera i wytloczony nie w Amsterdamie (jak mylnie informuje karta tytułowa), lecz w Halle. Zeidler zaopatrzył traktat w przedmowę napisaną przez siebie¹⁷. Nazwisko Wiszowatego zaszyfrował pseudonimem Arsenius Sopianus, wydawcę zaś i autora przedmowy, tj. samego siebie, pseudonimem Synesius Philadelphus.

Traktat *Religio rationalis*, napisany przez Wiszowatego (1608—1678) już u schyłku życia, stanowi zwięzły wykład poglądów socyniańskich na stosunek wiary do rozumu, jest to *exposé* socynian w kwestii racjonalizmu religijnego. Stwierdzić trzeba, że w porównaniu z ujęciami tego problemu dokonywanymi przez socynian w latach trzydziestych, tj. w okresie ich *Sturm- und Drangperiode*, traktat Wiszowatego jest w swych sformułowaniach bardzo umiarkowany. Tak na przykład nie podejmuje autor próby wykazania, że w religii chrześcijańskiej nie ma prawd ponad rozum, jak to usiłował uczynić Joachim Stegmann starszy. Jednakże Wiszowaty, choć w sposób koncyliatorski, prezentuje przeciw stanowisko klasycznie socyniańskie i różnica między nim a Stegmannem, także w sprawach tajemnic religii, jest — jak starałem się to w innym miejscu udokumentować¹⁸ — raczej werbalna niż realna.

¹⁶ Por. wyżej, przyp. 4.

¹⁷ Opieram się tu na informacjach, jakie zawiera (nie drukowany dotąd) wstęp T. Namowicza do przekładu Zeidlera. Przekład Zeidlera, w opracowaniu wyżej wymienionego, zostanie niebawem wznowiony w edycji trójjęzycznej *Religio rationalis*: łacińsko-niemiecko-francuskiej. Edycja ukaże się w serii „Wolfenbütteler Forschungen”.

¹⁸ Z. Ogonowski, *Socynianizm a oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966, s. 484—501.

Jak ustosunkował się Leibniz do owego socyniańskiego traktatu?

Zacznijmy od szczegółu interesującego, choć odnosi się on nie do samego traktatu Wiszowatego, ale do poprzedzającej go przedmowy Zeidlera. Wyłożone tu tezy wywołały u Leibniza zgorszenie. Zeidler, broniąc w przedmowie prawa jednostki do samodzielnego interpretowania *Pisma św.*, odcina się jednocześnie ostro od racjonalizmu. Podkreśla, że nadmierna ufność do rozumu, który wszak jest skażony nieuleczalnie od chwili pierwotnego upadku, prowadzi w religii na manowce, bo do eliminowania prawdziwych dogmatów. Ale atak na racjonalizm typu socyniańskiego zostaje wykorzystany do zaatakowania świata klerków i uczonych, którzy posługując się fałszywą filozofią, bo opierającą się na pogańskiej logice i pogańskiej metafizyce, usiłują utrwalić w Kościele swe panowanie nad prostaczkami. Zeidler widział więc w traktacie Wiszowatego przede wszystkim manifest religijnego subiektywizmu, a publikacja traktatu w przekładzie niemieckim została przedsięwzięta bynajmniej nie w celu propagowania socyniańskiej dogmatyki. Trzeba ją traktować jako wyraz protestu przeciwko zinstytucjonalizowanej kaście kapłańskiej luterańskiego Kościoła.

Leibniz ocenił przedmowę Zeidlera zdecydowanie negatywnie, w szczególności zaś wyłożony tu stosunek do racjonalizmu i filozofii. Postulat odrzucenia logiki pogańskiej i pogańskiej metafizyki jest — pisze — wart dokładnie tyle samo, co postulat odrzucenia pogańskiej arytmetyki i pogańskiej geometrii. Absurdalna jest pretensja autora do teologów i filozofów, że arogują sobie prawo do pouczania prostaczków. Jest to stan najzupełniej zgodny z naturą. Zło polega nie na tym, że uczeni chcą przewodzić prostaczkom i ich pouczać, lecz na tym, że ci, którzy są uważani za uczonych i za nauczycieli, są ignorantami pozbawionymi prawdziwej wiedzy¹⁹.

Jeśli wobec autora przedmowy zajął Leibniz stanowisko wrogie, to o autorze traktatu, o którym wie przecież, że jest socynianinem, wyraża się... z uznaniem i sympatią. Notabene Leibniz nie odgadł, że autorem był dobrze mu znany Wiszowaty, z którym polemizował na temat Trójcy Świętej w 1669 r.²⁰ Dowód to niezawodny, że nie miał w ręku amsterdamskiej edycji *Religio rationalis* z 1648/85 r.

W opinii Leibniza traktat jest napisany świetnie. Wyłożony przez Wiszowatego rejestr podstawowych prawd metafizycznych jest wręcz znakomity, choć wiele w nim można znaleźć tez, które zostały umieszczone dla

¹⁹ Leibniz, *Textes inédits...* (por. wyżej, przyp. 4), s. 70.

²⁰ W 1665 Wiszowaty, przebywając wówczas w Manheimie, napisał dla barona Beineburga, z którym prowadził dysputy na tematy religii, rozprawkę *De Sancta Trinitate objectiones quaedam*. Usiłował w niej za pomocą syllogizmów wykazać niedorzeczność dogmatu Trójcy Świętej. Beineburg w kilka lat potem pokazał tę rozprawkę Leibnizowi. Najpóźniej wiosną 1669 Leibniz odpowiedział rozprawką *Defensio Trinitatis per nova reperta logica contra ... epistolam Ariani non incelebris...*, [w tegoż:] *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von

przemycenia poglądów socyniańskich. Twierdzenie to Leibniz egzemplifikuje przykładami, korygując przy okazji „heretyckie” tezy Wiszowatego według zasad własnej metafizyki, a zgodnie z duchem ortodoksji chrześcijańskiej. W sumie uważa autora traktatu za męża bardzo uczonego, czytanego w świetnej literaturze. I konkluduje: traktat warto by wydać ponownie, z tym wszakże, że przedmowa Zeidlera winna być opuszczona, a te ustępy, które pachną socynianizmem, wyeliminowane z tekstu. Powstałaby w ten sposób nad wyraz pożyteczna książeczka.

Uwagi Leibniza do traktatu Wiszowatego są interesujące z wielu względów, nas jednak w tym miejscu interesuje tylko jeden. Oto Leibniz chwali Wiszowatego, którego tezy religijne są dlań absolutnie nieakceptowalne, i surowo gani Zeidlera, z którym łączy go ten sam system dogmatów. Czytając uwagi Leibniza odnieść by można wrażenie, że obaj: Leibniz i Wiszowaty zajmują w gruncie rzeczy tę samą postawę w religii, że zatem dzielące ich przeciwieństwa są akcydentalne, istotna zaś jest zgoda co do pryncypiów: do zasad racjonalizmu religijnego. W rzeczywistości było inaczej. Gdyby pomysł Leibniza doczekał się realizacji i książeczka Wiszowatego została by wznowiona według jego zaleceń, byłoby to dziełko *toto genere* różne.

W zakończeniu swych uwag Leibniz zestawia książeczkę Wiszowatego z głośną książką Ludwika Meiera, przyjaciela Spinozy, *Philosophia Sacrae Scripturae interpres*²¹, która, wydana po raz pierwszy w r. 1666 (następne wydanie, z roku 1674, ukazało się wraz z *Traktatem teologiczno-politycznym*), wywołała w Holandii falę protestów i ożywione dyskusje. Sens tego zestawienia był chyba taki, że traktat Wiszowatego uważał Leibniz za szczególnie stosowny do przeciwstawienia stanowisku Meiera. Czyli innymi słowy: socynianin Wiszowaty traktowany tu jest jako sprzymierzeniec w walce przeciw nadmiernemu radykalizmowi holenderskiego medyka. Otóż w związku z tym zauważyć należy, że Meier w swym traktacie

Deutscher Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Reihe 6. Philosophische Schriften, Bd. 1, s. 548—559. Polemika Leibniza z Wiszowatym była kilkakrotnie przedrukowywana w XVIII w. Szczególnie interesujący (ze względu na osobę wydawcy i jego komentarz) był przedruk dokonany przez Lessinga w 1773 w serii „Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel” (Zweiter Beitrag, Bd. 1). Na temat okoliczności, w jakich Leibniz napisał tę rozprawkę przeciw Wiszowatemu, zob. P. Wiedeburg, *Der junge Leibniz, das Reich und Europa*, 1. Teil, Wiesbaden 1962, s. 231—232. Analizę logiczną polemiki Leibniza z Wiszowatym przeprowadził w nowszych czasach O. Narbutt, *Sylogizmy Wiszowatego w świetle krytyki Leibniza*, „Ruch Filozoficzny”, t. XXI: 1962/63, nr 4, s. 413—416.

²¹ „Es ist vor etliche Vierzig Jahre ein buch in Holland in 4^o heraus kommen, genant philosophia scripturae interpres, gegen welche damals viele geschrieben [...]. Dieses buch haben einige dem Spinozae zugeschrieben, es hat es aber gemacht (ein guther freund des Spinozae) Ludwig Meyer medicus zu Amsterdam. Dieses buch waere gegen den Sophianum [tj. przeciw Wiszowatemu — Z. O.] zu halten” — Leibniz, *Textes inédits...*, s. 71—72.

za jedynych swoich sprzymierzeńców (*fautores*) pośród chrześcijan uważa ... socynian i arminian²².

Spróbujmy zatem — zestawiając racjonalizm religijny socynian i Leibniza — zastanowić się, gdzie przebiegała granica dzieląca oba te stanowiska.

*

Socynianie tezę, że religia ma być zgodna z rozumem, pojmowali w ten sposób, że treść Objawienia zawartego w *Piśmie św.* nie może zawierać dogmatów sprzecznych z powszechnie uznawanymi normami myślenia racjonalnego; że wobec tego dogmaty takie, jak: Trójca Święta, Odkupienie i im podobne — które sprzeciwiają się zasadom „zdrowego rozumu”, a więc rozumu, jakim powoduje się człowiek normalny (*scil.* nieupośledzony na umyśle) — nie są prawdami objawionymi przez Boga, lecz ludzkim wy-myśłem. Należy je zatem z religii wyrugować.

U Leibniza inaczej²³. Akceptacja dogmatów takich, jak Trójca Święta, Wcielenie etc., które socynianie określają jako sprzeczne z rozumem, wcale nie stoi w sprzeczności z dyrektywą racjonalizmu w religii. Prawdą jest, że dogmaty te są i zawsze pozostaną dla naszego rozumu niepojęte. Ale nie znaczy to, że są one z rozumem sprzeczne. Nie jest takim nawet dogmat Trójcy Świętej. Leibniz mniemał, że wykazał to jasno już w r. 1669, w swej polemice z Wiszowatym²⁴.

Niepojmowalne dla rozumu prawdy wiary określał Leibniz — zgodnie z zastaną tradycją w teologii chrześcijańskiej — jako „prawdy ponad rozum” (*supra rationem*), czyli tajemnice wiary. Ale formuła „prawda ponad rozum” funkcjonuje przecież i w teologii socyniańskiej i posługuje się nią w swym traktacie także Wiszowaty. Jakaż więc tutaj istnieje różnica między obu stanowiskami?

²² Por. uwagi Meyera w rozdz. XVI (s. 162—163, wyd. z 1674), poświęconym analizie stanowiska socynian: „Hactenus arma in hostes movimus, atque in illorum terras copias nostras produximus [...]. Nunc, parta victoria, nostratum partium fautores, et cum nobis quidem non in totum, faciendes, attamen a nostra sententia (quantum ex illorum scriptis colligere possumus) non longe abeuntes invisere libet; et cum iis, coronidis loco, conferre, quousque inter nos, et cum jam devictis hostibus consentiamus aut dissentiamus, et ut omni ex parte nostras res in tuto collocemus, experiri tentareque, num ad nos pertrahi, nobisque conciliari et firmo foedere jungi possint. Sunt autem hi vel Sociniani vel Arminiani, quorum, ut res tola expeditius conficiatur, primo indagabimus opiniones.

²³ Leibniz wypowiadał się na te tematy bardzo często. Z pism wczesnych szczególnie interesująca pod tym względem jest rozprawka *Commentatiuncula de iudice controversiarum*, [w tegoż:] *Sämtliche Schriften...*, Reihe 6, Bd. 1, s. 548—559. Z pism późniejszych najważniejsze wypowiedzi znajdują się we wstępie do *Teodycei: Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison, passim*, oraz *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, w ks. IV, w rozdz. 16, 17 i 18.

²⁴ Por. wyżej, przyp. 20.

Otóż w socynianizmie interferują dwa pojęcia „prawd ponad rozum”, czyli tajemnic, ale żadne z nich nie pokrywa się z pojęciem tradycjonalistycznym. Po pierwsze więc, tajemnice w religii są to prawdy, do których rozum ludzki nie może dojść samodzielnie, bez pomocy Objawienia, ale które z chwilą kiedy się o nich z Objawienia dowiaduje, natychmiast potrafi zrozumieć. Przykładem takich „prawd ponad rozum” była niegdyś tajemnica zbawienia ludzkości przez Chrystusa. O prawdzie tej napomykały niejasno i enigmatycznie różne ustępy *Starego Testamentu*. Od momentu, kiedy Jezus prawdę tę objawił i wyjaśnił, przestała ona być tajemnicą. Była ona „ponad rozum” tak długo, jak długo nie została objawiona. Po drugie „prawdą ponad rozum” jest w religii taka prawda, do której rozum może dojść także samodzielnie, tj. bez Objawienia Bożego, ale której do końca nie potrafi zrozumieć. Jednak prawda taka, choć nie w pełni pojmowalna, jawi się jako prawda nie tylko zgodna z rozumem, ale i jako w jakimś sensie konieczna. Na przykład, prawdą taką jest, że Bóg jest wieczny i że nie ma żadnego początku. Jest to — pisze Wiszowaty — „tajemnica, która wydaje się czasem ludziom [podkreślenie moje — Z.O.] nie do przyjęcia; a przecież rozum przekonuje, że nie jest niemożliwością, więcej nawet, że jest to koniecznością dla pierwszej przyczyny wszystkich przyczyn”²⁵. Zauważmy, że tego rodzaju „prawdy ponad rozum” stanowią właściwie zasadniczą zawartość religii naturalnej akceptowanej przez większość deistów. Jest to więc znowu zupełnie odmienne pojęcie „tajemnicy” niż tradycjonalistyczne. Toteż jeden z pisarzy socyniańskich, wspomniany już Joachim Stegmann starszy, doszedł do wniosku, iż pojęcie „tajemnicy” jest w religii niepotrzebne, a sam termin „prawda ponad rozum” bardzo nieadekwatny w stosunku do treści, którą ma oznaczać. Albowiem tego rodzaju „prawdy ponad rozum” istnieją przecież i w filozofii naturalnej, a nikt nie twierdzi o nich, że są one „tajemnicami”. Stegmann wystąpił zatem z tezą, że w religii nie ma w ogóle prawd ponad rozum²⁶. Stanowisko to, identyczne w swej treści z wyłożonym kilkadziesiąt lat później stanowiskiem Johna Tolanda w głośnym traktacie *Christianity not Mysterious* (1696), nie utrzymało się wśród socynian. Późniejsi pisarze socyniańscy wypowiadający się na ten temat uznali je zapewne za zbyt szokujące dla świata chrześcijańskiego. Tak więc w traktatach Samuela Przypkowskiego i Andrzeja Wiszowatego formuła „prawda ponad rozum” pojawia się ponownie, ale zawsze w tych właśnie specyficznie socyniańskich znaczeniach.

Leibniz, jak nietrudno zauważyć, pojmował koncepcje „prawd ponad rozum” zupełnie w duchu teologii tradycyjnej. To właśnie pozwalało mu

²⁵ *Religio rationalis. O religii zgodnej z rozumem*. Tekst paralelny łacińsko-polski, Warszawa 1960, s. 52—53.

²⁶ „Patet ergo nec supra nec contra rationem esse, quae in sacris litteris nobis cognoscenda proponuntur” — *De iudice et norma controversiarum fidei*, ediderunt J. Domański et Z. Ogonowski, Warszawa 1963, Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych, nr 4, s. 59.

akceptować — nie jako z rozumem sprzeczne, ale tylko jako przewyższające możliwość ludzkiego pojmowania — tajemnicę Trójcy Świętej i jej podobne. Fakt, że są one niepojmowalne, nie może być powodem do ich odrzucenia. Nie może, skoro akceptuje się pogląd, że zostały objawione przez Boga. Jeśli zaś są zawarte w Objawieniu, to są też zgodne z rozumem: są mianowicie zgodne z nieskończonym rozumem Boga. Lecz jeśli tak, to muszą być zgodne i z naszym ludzkim skończonym rozumem (choć tego nie pojmujemy), gdyż nasz skończony rozum, będąc częstką nieskończonego, nie może być z nim sprzeczny.

*

Na podstawie tej — raczej pobieżnej, ale dla naszych celów wystarczającej — konfrontacji można już sformułować konkluzję: racjonalizm religijny socynian jest innej maści niż racjonalizm Leibniza. Według socynian, tak samo jak według Leibniza, wiara jest zgodna z rozumem, ale twierdzenie to nie znaczy to samo w jednym i drugim przypadku.

U socynian wyraża ono w istocie rzeczy (przy wszelkich niekonsekwencjach, jakie można u nich dojrzeć gołym okiem) prymat rozumu nad wiarą. Prymat ten przejawia się w przekonaniu, że wszelkie dogmaty sprzeczne z zasadami rozumu nie mogą pochodzić od Boga, że zatem nie są one jakimiś „tajemnicami wiary”, ale niedorzecznym wymysłem teologów. Należy podkreślić — bo czynnik to istotny — że zawsze w takich zestawieniach rozum pojmowany jest u socynian jako naturalna zdolność sądzenia, właściwa umysłowi ludzkiemu.

U Leibniza natomiast twierdzenie o zgodności wiary z rozumem nie ma charakteru agresywnego wobec zastanej dogmatyki. I można by tu mówić raczej o prymacie tradycji nad rozumem (jeśli „rozum” pojmować będziemy w takim sensie, jaki nadawali mu socynianie).

Używamy tu świadomie wyrażenia „prymat tradycji”, a nie „prymat wiary”, dla zaznaczenia, iż stanowisko Leibniza (tak, jak je pojmujemy) jest zupełnie różne od stanowiska głoszącego programowo prymat wiary nad rozumem, zwanego często fideizmem, o czym za chwilę.

Uświatlenia Leibniza zmierzają więc nie — jak u socynian — do „zracjonalizowania” religii, ale do tego, by wykazać, że tradycyjne dogmaty, stanowiące nerw chrystianizmu, nie są z rozumem sprzeczne i że można je akceptować nie rezygnując z zasad racjonalizmu w religii. Ta apologetyka, choć miejscami posługiwała się nowym aparatem pojęciowym zaczerpniętym z własnej filozofii Leibniza, szła właściwie torami utartymi przez scholastykę. Ostrzem swym zwracała się bynajmniej nie tylko przeciwko socyjanizmowi i nurtom pokrewnym; w daleko większym stopniu wymierzona była właśnie przeciw nurtom fideistycznym, które — ulegając presji

krytyki racjonalistycznej, socyniańskiej zwłaszcza — akceptowały w pełni rezultat tej krytyki, tj. tezę, że dogmaty chrystianizmu zwane tajemnicami są sprzeczne z rozumem. Ale w fideizmie akceptacja tej tezy wcale nie łączyła się z przekonaniem, że owe sprzeczne z rozumem dogmaty należy odrzucić, lecz przeciwnie, że mimo to, tj. wbrew dyktatom rozumu, należy im dać wiarę.

Fideizm miał różne barwy i odcienie i nierzadko zdarzało się, że tezom podkreślającym irracjonalność dogmatów religijnych towarzyszyły poglądy sprzyjające emancypowaniu się etyki i filozofii. Na przełomie XVII i XVIII w. czołowym przedstawicielem tak pojmowanego fideizmu był Pierre Bayle. *Teodycea* Leibniza — przypomnijmy — była polemiką głównie z tezami Bayle'a, głoszącymi nieprzewycięzalną sprzeczność wiary z rozumem.

Casus Bayle'a jest dla naszego tu tematu nader interesujący. Bayle — jak zostało udokumentowane — był świetnym znawcą socynianizmu²⁷. Wysunięto nawet hipotezę, przekonująco uzasadnioną, że to właśnie powolne a dokładne przeżuwanie doktryny socynian przyczyniło się w głównej mierze do wykrytowania się stanowiska Bayle'a w filozofii religii²⁸. Uznawszy, że krytyka socynian wobec tradycyjnych dogmatów jest — z punktu widzenia zasad naturalnego rozumu — nie do odparcia, Bayle uznał z kolei za nieakceptowalną — z punktu widzenia tych samych zasad — doktrynę pozytywną socynian. Doktryna ta — twierdził — wbrew temu, co socynianie utrzymują, bynajmniej nie może uchodzić za *religio rationalis*; przeciwnie, wikła się w nie mniejszych sprzecznościach niż doktryny ortodoksyjne. W przeświadczeniu Bayle'a ambitne przedsięwzięcie socynian: uzgodnienie religii z zasadami rozumu skończyło się zupełnym fiaskiem. Nie mogło zresztą skończyć się inaczej. Religia — łącznie ze swymi naczelnymi aksjomatami — zawiera antynomie dla rozumu nie do rozwiązania. Racjonalizm religijny jest nonsensem.

Ten punkt widzenia był nie do przyjęcia dla Leibniza. Broniąc przed Baylem racjonalizmu religijnego, Leibniz skłonny był — do pewnego stopnia — akceptować argumentację gromadzoną przez socynian. Tu tkwi sekret wysokiego uznania dla traktatu Wiszowatego *Religio rationalis*, który to traktat Bayle ocenił surowo, a nawet sarkastycznie, już w 1684 r.²⁹

2. KWESTIA TEODYCEI

Nie istnieje żaden traktat socyniański poświęcony kwestii teodycei. Nie można też wskazać żadnego traktatu socyniańskiego, w którym by

²⁷ Zob. K. Pomian, *Piotr Bayle wobec socynianizmu. Przyczynek do kwestii roli socynianizmu w formowaniu się ideologii oświecenia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 6, 1960: Studia z dziejów ideologii religijnej XVI i XVII w., s. 101—182.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ W artykule z września 1684, zamieszczonym w „Nouvelles de la Republique des lettres” (P. Bayle, *Oeuvres diverses*, t. I, La Haye 1737, s. 132—133).

kwestia ta została wyodrębniona jako temat sam w sobie. A jednak z całą pewnością można twierdzić, że idea teodycei przewija się grubą nicią przez całą socyniańską teologię i filozofię religii. Powiemy więcej: cała socyniańska doktryna daje się przedstawić jako ciąg myśli dających się wywieść z teodycei jako założenia podstawowego. Nie twierdzimy wcale, że założenie to było istotnie punktem wyjścia w rozważaniach Socyna nad reinterpretacją chrystianizmu, ale nie ulega wątpliwości, że odegrało ono ogromną rolę w kryształowaniu się jego religijnej myśli i oddziaływało — jako jedna z idei przewodnich, nie zawsze może jasno i w pełni uświadomiona — w dalszym rozwoju socyniańskiej doktryny.

Spróbujemy pokazać, jak konsekwentnie rozwija się w socynianizmie ciąg wniosków, wysnuwanych z teodycei.

Założeniem kardynalnym będzie tu idea Boga dobrego i sprawiedliwego, modelowanego według wzorców moralności humanistycznej. Jest to demiurg, który traktuje ludzi nie według niezrozumiałych dla nich kaprysów, ale stosownie do tego, jaką postawę zajmują wobec dobra i zła. Kryterium pozwalające odróżnić jedno od drugiego (*discrimen mali pravique*) ma wyryte w sercu każdy człowiek. Nie ma w człowieku wrodzonej idei Boga, ale istnieje w nim wrodzone poczucie moralne³⁰. Bo celem działalności człowieka na ziemi jest realizowanie wartości moralnych³¹. Ale realizowanie się wartości moralnych w świecie istot rozumnych jest możliwe tylko w warunkach, kiedy istnieje autentyczna swoboda decyzji co do wyboru postępowania. Bez takiej wolności moralność jest niemożliwa, niemożliwa jest też religia. Wobec tego należy przyjąć jako dogmat niepodważalny, że człowiek obdarzony jest wolną wolą.

W świetle tych programowych ustaleń dają się wytłumaczyć wszystkie korektury, które socynianie wprowadzili do doktryny teologicznej chrystianizmu. Wyliczmy je w takiej kolejności:

1. Negacja predestynacji, którą socynianie uważali za dogmat urągający sprawiedliwości. Pogląd, że Bóg — istota najbardziej sprawiedliwa — mógłby skazywać na potępienie ludzi, zanim ci pojawili się na świecie, a nawet już od przedwieków, jawił się im jako produkt obłąkanego umysłu.

2. Negacja grzechu pierworodnego. Bo z dogmatu tego wynika nieuchronnie wnioski, że po upadku Adama człowiek byłby bezwolnym narzędziem w ręku Stwórcy. Poza tym z tezą, że Bóg jest sprawiedliwy, nie da się pogodzić poglądem, iż wina jednej pary ludzkiej obciąża wszystkich ich potomków.

³⁰ Te wątki myśli socyniańskiej omawiam szeroko w mej książce *Socynianizm a oświecenie* (zob. wyżej, przyp. 18), w rozdz. I i II, zwłaszcza s. 63—65 i 88—89. Zob. też *ibidem*, s. 392—395.

³¹ Na ten temat por. zwłaszcza wypowiedzi J. Crella w *Oratio prima: de honestatis natura et fonte* oraz *Oratio secunda: cur nec Moses nec philosophi perfectam virtutem praescribere et constanter urgere potuerint*, Bibliotheca Fratrum Polonorum (dalej: BFP), [w tegoż:] *Opera*, t. 3—4, s. 437—447. Por. także *Ethica christiana*, s. 261a—263b.

3. Negacja tradycyjnej koncepcji łaski Bożej. Łaska Boża nie jest udzielana według kaprysu Stwórcy, ale objęci są nią bez wyjątku i w jednakowym stopniu wszyscy, do których dociera głos Ewangelii. Od nich samych zależy, czy chcą mu dać posłuch, czy nie.

4. Negacja przewidzienia Bożej. Skoro ludzie obdarzeni są wolną wolą, co należy przyjąć jako pewnik, to z kolei przyjąć należy także i to, że wolnych decyzji ludzkich, jakie mają nastąpić w przyszłości, Bóg nie zna wiedzą absolutnie pewną. W przeciwnym razie wolność woli — cokolwiek by na ten temat mówili teologowie — byłaby fikcją.

Poglądowi temu towarzyszył inny, również dla teologów trudno akceptowalny: że czas „istnieje” w sposób absolutny, tzn. że upływa jednakowo dla ludzi, jak i dla Boga.

5. Negacja Odkupienia. Bo tradycyjna doktryna, wedle której Jezus dzięki swej męce zyskuje u Boga przebaczenie za grzechy wszystkich ludzi, koliduje z zasadą sprawiedliwości. M.in. czyni zbytecznymi zasługi własne ludzi.

6. Powszechność zbawienia w chrześcijaństwie. Bo ignorancja nie jest grzechem, jeśli jest nie zawiniona. Większość zaś chrześcijan niejako z mlekiem matki wyssała swe religijne poglądy. Warunkiem wszakże bezwzględny do uzyskania zbawienia jest szczerza dążność do posłuszeństwa nakazom etycznym Ewangelii.

7. Negacja wieczności kar piekielnych. Bo nie do przyjęcia jest pogląd, że Bóg za grzechy popełnione w ciągu krótkiego czasu, jakim jest życie człowieka, będzie karał mękami mającymi trwać całą wieczność. Wyrażenia: „ogień wieczny” i temu podobne muszą być interpretowane w sposób przenośny.

8. Wreszcie także negacja tajemnic w religii. Bo religia, jeśli jest prawdziwa, musi być na miarę rozumu ludzkiego. Zadaniem jej jest wskazać drogę, jaką ludzie mają kroczyć, by uzyskać zbawienie. Nie jest jej celem ćwiczyć ludzkie umysły w zawiłych spekulacjach teologicznych (S. Przykowski). A wobec tego musi być ona — przynajmniej jeśli idzie o jej podstawowe prawdy — jasna i powszechnie zrozumiała, nawet dla prostaczków. Do zrozumienia podstawowych dogmatów nie jest wobec tego niezbędne — jako warunek *sine qua non* — oświecenie przez Ducha Świętego. Gdyby tak było, zbawienie człowieka byłoby uzależnione nie od decyzji jego własnej woli, ale od łaski Bożej. Jak widać, także racjonalizm religijny socynian daje się wywieść z idei teodycei.

Przyjęcie założenia, że człowiek jest absolutnie wolny i w żaden sposób przez Boga nie zdeterminowany w swym postępowaniu, prowadziło do ważnych i można by rzec — kuriozalnych konsekwencji w filozofii religii. Skoro bowiem Bóg nie zna z góry wiedzą absolutnie pewną mających nastąpić w przyszłości wolnych czynów ludzi, to musi stale interweniować w bieg ludzkich dziejów, aby, stosownie do sytuacji, korygować je i dostosowywać do swoich planów, powziętych przed wiekami. A zatem Bóg

nie tylko w czasie istnieje, ale i w czasie działa, co znaczy, że nie jest bytem absolutnie niezmiennym³².

Nawet pobieżne porównanie tych koncepcji z koncepcjami, które wykląda Leibniz w *Teodycei*, ujawnia natychmiast głębokie różnice.

Spróbujmy zacząć naszą konfrontację od wspólnego mianownika, tj. od stanowisk akceptowanych przez obie strony: tak przez socynian, jak przez Leibniza.

W obu systemach zakłada się, że Bóg jest dobry i sprawiedliwy i że właśnie dlatego nie czyni nic, co byłoby niezgodne z powinnością moralną. Konsekwencją tego założenia jest wniosek, że kary i nagrody rozdzielane być muszą stosownie do postępowania, przy czym musi to być postępowanie wolne, jeśli kary i nagrody mają być moralnie akceptowalne. A zatem należy — jako postulat bezwzględny — uznać wolność woli.

Dalej jednak wszystko już jest u Leibniza inaczej.

Konfrontację naszą zorganizujemy wokół dwóch punktów: 1. wolności i konieczności oraz 2. wieczności kar; w obu tych punktach łącznie ogniskują się sporne kwestie.

1. Wbrew temu, co twierdzą socynianie (a wraz z nimi Hobbes³³), nie jest prawdą, że wolna wola nie da się pogodzić z przedwiedzą bożą, wolność z koniecznością³⁴. By to zrozumieć, trzeba umieć rozróżnić konieczność absolutną od warunkowej (czyli hipotetycznej). Konieczność absolutna jest to konieczność nie do przewyciężenia, która wszelki opór czyni zbyteczny, która następuje, choćby z całego serca chciano się jej przeciwstawić i przedsiębrano w tym celu wszelkie wysiłki. Otóż tego rodzaju konieczność nie odnosi się do czynów dobrowolnych (*actions volontaires*), gdyż tych nie uczyniono by, jeśliby nie poprzedzała ich i im nie towarzyszyła wola ich uczynienia. Są one wprawdzie przewidziane, ale nie absolutnie; są przewidziane z warunkiem, że nastąpią jako rezultaty aktów woli. Chociaż więc jest pewne, że Piotr dokona tego a tego, jest niemniej pewne, że dokona on tego z własnej woli i chcąc tego. Nie jest tak, że dobrowolny uczynek Piotra (i wynikający z niego skutek) dokona się bez względu na to, cokolwiek by Piotr uczynił lub też czy by tego chciał, czy też nie. Dokona się on dlatego, że Piotr robi i będzie chciał zrobić wszystko, ażeby uczynek ten został dokonany. Ten akt woli w Piotra jest zawarty w Bożym przewidzeniu jego uczynku, jest racją tego uczynku.

³² Por. uwagi J. Crella w traktacie *De Deo et eius attributis*, ibidem, rozdz. „De decretis Dei”. Kwestię tę omawiam szczegółowiej w książce *Socynianizm a oświecenie...*, w rozdz. „Bóg socynian”, s. 434—452.

³³ *Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la liberté, de la nécessité et du hazard*, [w:] G. W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875—1890, Bd. 6, s. 390.

³⁴ W sposób bardzo zwięzły i bardzo przejrzysty Leibniz wyłożył tę kwestię w dodatku do *Teodycei* pt. *Abrégé de la controverse reduite à des arguments en forme* (ibidem, s. 380—381) w odpowiedzi na III zarzut.

Otóż konieczność towarzysząca tego rodzaju czynkom jest warunkowa (lub hipotetyczna), nie realizuje się bowiem bez aktów woli, gdy tymczasem konieczność absolutna, która wszelką ocenę moralną w ogóle wyklucza, tkwi w samych rzeczach, które zdarzą się bez względu na to, czy Piotr tego chce, czy nie.

Tak więc wolna wola godzi się znakomicie z Bożą przedwiedzą i przedwiedza ta w niczym wolności ludzkiej nie ogranicza. Natomiast koncepcja negująca przedwiedzę Bożą, kwestionując jeden z naczelných atrybutów Bożych: jego wszechwiedzę, czyni z Boga istotę ułomną, jest profanacją idei bytu najdoskonalszego³⁵.

Profanacją jest również wniosek wypływający z tej koncepcji, wedle którego Bóg działa w czasie, stale ingerując w bieg wypadków. Pogląd taki prowadzi nieuchronnie do rażących antropomorfizmów.

Dorzucić trzeba, że u podstaw ostrej reakcji Leibniza na oba poglądy tkwił fakt, że oba one godziły w zasadnicze tezy jego filozofii. Filozofia ta wszak zakłada, że cały przebieg dziejów świata jest całkowicie określony i Bóg nie może w nim niczego zmienić. Przypomnijmy tę koncepcję w kilku zdaniach: Bóg przed stworzeniem istniejącego aktualnie świata rozważył uprzednio idee wszystkich innych światów możliwych. Porównawszy je z sobą wybrał ten model, który ze wszystkich możliwych był najlepszy. Ale owa decyzja Boża, która przy pomocy przepotężnego słowa „fiat” nadała światu istnienie, niczego nie zmieniła w układzie rzeczy i pozostawiła je dokładnie takimi, jakimi one były w stanie czystej możliwości. Nie zmieniła ich ani w ich esencji, ani w ich naturze, ani nawet w ich akcydensach — wszystko to istniało identycznie tak samo już w idei możliwego świata.

Pogląd, że Bóg może lub chce cokolwiek zmienić w istniejącym aktualnie świecie, prowadzi do poglądu, że Bóg w chwili stworzenia powziął fałszywą decyzję co do wyboru właściwego modelu świata, co jest nonsensem.

Według Leibniza, koncepcja ta zresztą nie narusza w niczym wolności człowieka. Bo to, co było wolne w świecie możliwym, jeszcze nie istniejącym, pozostaje nie mniej wolne po Bożym postanowieniu, powołującym świat do istnienia³⁶.

2. Punkt drugi dotyczy sporu na temat wieczności kar piekielnych, w podtekście jego tkwiła jednak — jak za chwilę zobaczymy — kwestia niezmiernie dla Leibniza istotna, bo wiążąca się z samym jądrem jego metafizyki.

Socynianom pogląd o wieczności kar piekielnych wydawał się nie do pogodzenia z pojęciem sprawiedliwości. Jak mógłby Bóg winę skończoną w czasie karać przez nieskończoną ilość czasu, jaką stanowi wieczność!

³⁵ Por. zarzuty kierowane z tego tytułu przeciw socynianom — *Teodycea*, § 364 (*ibidem*, s. 330—331).

³⁶ *Teodycea*, § 52 i 53 (*ibidem*, s. 131—132).

Nie byłoby wówczas żadnej proporcji między winą a karą. Kwestii tej poświęcił specjalny traktat Ernest Soner na początku XVII w.³⁷

Leibniz znał ten traktat i zamierzał go wydać z własną przemową, w której punkt po punkcie zbija wywody Sonera³⁸. W *Teodycei* natomiast poświęcił wiele miejsca wywodom mającym uzasadnić słuszność tradycyjnych poglądów i wykazać, że wieczność kar bynajmniej nie wykracza przeciw zasadzie sprawiedliwości, że, odwrotnie, jest z nią najzupełniej zgodna. Wyłożymy tu w formie skomprimowanej najistotniejsze punkty jego argumentacji³⁹.

Po pierwsze, Bóg przebacza tylko tym, którzy stają się lepsi. Umie też ich doskonale odróżnić od tych, którzy nie rokują żadnej szansy poprawy. Surowość okazywana złym jest daleko bardziej zgodna z doskonałą sprawiedliwością niż fałszywie pojęte miłosierdzie.

Po drugie, argumentacja odwołująca się do tezy, że za skończoną w czasie winę nie może być wymierzona kara nieskończona co do trwania, jest niesłuszna. Dla obalenia jej wystarczy stwierdzić, że trwałość winy powoduje trwałość kary: źli pozostaną na zawsze złymi, nie mogą być więc wydobyć ze stanu swej niedoli.

Po trzecie, wieczność kar jest złem, ale złem koniecznym, dzięki któremu zapobiega się złu większemu. Widzimy nieraz, że niszczy się całe miasta i wyrzyna w pień ich mieszkańców, ażeby napełnić przerażeniem innych. Takie postępowanie jest okrutne, ale niekiedy zapobiega ono wielkiej wojnie albo wybuchowi rebelii i w ten sposób przelew krwi przyczynia się do uniknięcia jeszcze większego jej przelewu.

Po czwarte, jeśli by nawet było prawdą, że — jak twierdzą — liczba potępionych wśród ludzi przewyższa nieporównanie liczbę zbawionych, to przecież w całym kosmosie liczba stworzeń szczęśliwych niewątpliwie przewyższa liczbę tych, co są nieszczęśliwi.

Wreszcie chwała i doskonałość szczęśliwych liczą się nieporównanie więcej niż niedola i niedoskonałość potępionych⁴⁰.

³⁷ *Demonstratio theologica et philosophica quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei iustitiam, sed potius iniustitiam*. Traktat w języku łacińskim opublikowany został po raz pierwszy w 1654 w Amsterdamie (Eleutheropoli) w dziełku zbiorowym *Fausti et Laelii Socini item Ernesti Soneri tractatus aliquot theologici, nunquam antehac in lucem editi*, s. 36—69. W przekładzie polskim, wraz z tekstem łacińskim, wydany został przez T. Bienkowskiego i L. Szczuckiego w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 2, Warszawa 1957, s. 159—199.

³⁸ Przedmowę Leibniza pt. *Leibniz von den ewigen Strafen* wydrukował w 1773 Lessing (opatrując ją obszernym omówieniem) w: *Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*. Zob. G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Rilla, Bd. VII, Berlin 1956, s. 454—488.

³⁹ Por. zwłaszcza *Teodycea*, §§ 133 i 266 (Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. 6, s. 186 i 275).

⁴⁰ *Abrégé de la controverse, ibidem*, s. 378.

U socynian negacja wieczności kar łączyła się z eschatologią, której tezy w nie mniejszym stopniu jątrzyły środowisko teologów. Eschatologia ta zakładała, że śmierć jest naturalnym losem człowieka. Śmiertelny z natury był także pierwszy człowiek. Grzech, który Adam popełnił, nic w tej sytuacji nie zmienił: Adam musiałby umrzeć także i wówczas, gdyby grzechu się nie dopuścił⁴¹. Nie można bowiem do siedziby wiecznej szczęśliwości dostać się z ciałem ziemskim, podlegającym przemianie materii, zniszczalnemu. W chwili zaś śmierci ciało ulega naturalnemu procesowi: rozpada się stopniowo i łączy się w związki z innymi ciałami, niekiedy z ciałami innych ludzi. Zmartwychwstanie ciał, które ludzie posiadali w czasie swego życia ziemskiego, jest zatem niemożliwe. Wskrzeszenie ludzi będzie polegać na tym, że Bóg przyoblecze dusze zbawionych w nowe ciała, „chwalebne” (*corpora gloriosa*), nie podlegające zepsuciu. Potępieni zaś będą po prostu pozostawieni swemu naturalnemu losowi: ulegną anihilacji osobniczej⁴².

Owa eschatologia podparta była dość oryginalną „psychologią” — w ary-stotelesowskim, rzecz jasna, rozumieniu tego terminu — czyli doktryną duszy. Nie była to doktryna przemyślana do końca, co do pewnych szczegółów istniały u socynian rozbieżne poglądy, w zasadniczych jednak kwestiach, tj. dotyczących eschatologii właśnie, panowała zgoda. A oto krótkie *resumé* tej doktryny. Dusza ludzka należy do „gatunku duchów” wespół z duszami roślin, zwierząt oraz istot stojących w hierarchii bytów wyżej od człowieka — dobrych i złych aniołów. Do tego samego „gatunku duchów” należy notabene także duch najdoskonalszy — Bóg. Między Bogiem a innymi duchami różnica, choć niepojmowalnie wielka, jest przecież tylko różnicą stopnia, a nie gatunku.

Duch wszelki: zarówno dusze roślin, zwierząt, jak dusze ludzkie, jak wreszcie sam duch Boży, jest substancją rozciąglą, przestrzennie ograniczoną (!), a więc w jakimś sensie cielesną, tylko nieporównanie szlachetniejszą⁴³. Można ją sobie wyobrazić na kształt pary lub gazu (tak Crell, tak jeszcze Wiszowaty). Dusza ludzka, chociaż warunkuje życie zarówno wegetatywne, jak i psychiczne człowieka, niezdolna jest sama, bez ciała, z którym jest naturalnie związana, spełniać właściwych jej czynności. Od chwili, kiedy — po śmierci — odłączy się od ciała, traci czucie i świadomość. Trudno właściwie o niej, w tym jej stanie, powiedzieć, że żyje. Po połączeniu z nowym, „chwalebny” ciałem, co stanie się w chwili Sądu, powstanie nowe „compositum” i wraz z tym dusza podejmie na nowo swe funkcje psychiczne, jakby obudzona z letargu (choć byt, w jakim „trwa” po odłączeniu od ciała, jest bardziej zbliżony do śmierci niż do letargu, ale śmiercią nie jest).

⁴¹ Zob. rozważania Fausta Socyna zapisane w: *Epitome colloquii Racoviae habiti*, ediderunt L. Szczucki et J. Tazbir, Warszawa 1966. Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych, nr 5, rozdz. „De homine”, zwłaszcza s. 45—46.

⁴² Zob. rozdz. „De statu mortuorum”, *ibidem*, s. 88—101.

⁴³ Zob. o tym Crell, *De Deo et eius attributis*, t. 3—4, p. 37a, 46a i 4b. Wątek ten omawiam w mej książce *Socynianizm a oświecenie...*, rozdz. V, s. 298—300.

Z tą chwilą człowiekowi powrócić ma pełnia świadomości: odnajdzie się identycznie takim, jakim był w dawnym ciele ziemskim.

Ta socyniańska „psychologia”, ukształtowana wcześniej, w późniejszych fazach socynianizmu nie uległa żadnym wpływom filozofii nowszej. Przeciwnie, z końcem lat czterdziestych XVII w. socynianie podejmują — z tych właśnie pozycji — polemikę z kartezjańską koncepcją duszy, pojmowanej jako substancja myśląca, ale nierozciąglą (Wolzogen)⁴⁴.

Zdajemy sobie sprawę, jakim niesmakiem musiała napęlić Leibniza owa socyniańska „filozofia ducha”. Leibniz — w polemikach zazwyczaj ostrożny, w potępieniach wstrzemięzliwy, lubiący okazywać szacunek także dla poglądów, z którymi się nie zgadzał — kiedy na ten temat zabiera głos, dobiera słów mocniejszych. W *Ad Christophori Stegmanni metaphysicam unitariorum* pisze w związku z tym tematem o socynianach tak:

„Owi mężowie uczeni i bystrzy nadużywając swego rozumu raczą nas nie tylko jakąś rozcieńczoną [extenuatam] teologią, ale i takąż samą filozofią, jako że w niej nic już prawie nie pozostaje wzniosłego ani pięknego [egregium et sublime]. Bo przecież sam Bóg zostaje tu sprowadzony niemalże do rzędu stworzeń. Także dusza nasza jest przedstawiona jako byt nikczemny, mający naturę materii. Sądzę wprawdzie, że byli oni ludźmi zacnymi i najdalszymi od bezbożności, jednakże ich teologia prowadzi do teologii Epikura, a nawet jest od niej niebezpieczniejsza”⁴⁵.

A nieco dalej, w tej samej rozprawce, o samym Krzysztofie Stegmannie:

„Przeczy [Stegmann], by istniały jakiegokolwiek substancje niecielesne, i twierdzi, że istnieją tylko ciała, które mają naturę bądź cieńszą, bądź gęstszą. A przeto cielesnym — jak się zdaje — czyni także samego Boga. Widać stąd, jak nędzny jest ów bóg, którego zmyśla”⁴⁶.

Odnosi się wrażenie, że Leibniz czytając traktat Stegmannia tak był poirytowany wyłożonymi tu poglądami, iż nie zawsze usiłował zrozumieć do końca myśl autora. Widać to zwłaszcza w zbyt pospiesznych uogólnieniach na temat „śmierci duszy” w filozofii socynian i rzekomo wynikających z tej tezy konsekwencjach, mianowicie niemożliwości identyfikacji osobniczej po zmartwychwstaniu w dniu Sądu⁴⁷.

⁴⁴ J. L. Wolzogen, *Annotationes in „Meditationes metaphysicas” Renati Des Cartis. Uwagi do „Medytacji metafizycznych” René Descartes’a*. Tekst paralelny łacińsko-polski, Warszawa 1959, Biblioteka Klasyków Filozofii, medytacja VI, zwłaszcza s. 54, 59, 62—63.

⁴⁵ „Studia Leibnitiana”, Bd. VII/2, 1975, s. 177, w. 18—22.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 187, w. 358—360.

⁴⁷ „...periculosa hic [Stegmann] dogmata insinuat, qualia sunt, materiam esse deo coeternam et animas morte annihilari [podkreślenie moje — Z.O.] [...] statuat novos plane homines in resurrectione prodituros quoad corpus et quoad animam. Unde non apparet quomodo ad nos pertineat illorum hominum felicitas aut infelicitas”.

K. Stegmann dopuszczał istotnie (w ślad za innymi pisarzami socyniańskimi) hipotezę „śmierci duszy”, ale tylko w takim przypadku, jeśliby prawdziwą miała być — potwierdzana

*

Czas na konkluzję. Zaryzykujemy tezę, że pogląd o pośmiertnym unicestwieniu potępionych niełatwo dałby się dopasować do filozofii głoszonej oficjalnie przez Leibniza. Być może tu tkwi główna przyczyna, że ten przezacny i skądinąd łagodny człowiek z takim zapałem bronił doktryny wiecznych mąk piekielnych. Jego metafizyka zakładała wszak, że dusza ludzka jest niezniszczalna, czyli — mówiąc własnymi słowami Leibniza — z natury nieśmiertelna.

Ale z metafizyką Leibniza koliduje drastycznie cała w ogóle socyniańska doktryna duszy. Z pryncypialnych założeń monadologii Leibniza wynika z żelazną konsekwencją, że dusza ludzka (jak każda zresztą monada) jest substancją nierozciąglą, a zatem i bezcielesną. Z tej to przecież tezy, tj. z absolutnej niepodzielności monady, wyprowadzał Leibniz wniosek o jej niezniszczalności⁴⁸.

Wskazmy dalej, iż czas i przestrzeń, którym socynianie (nieco podobnie jak później Newton) przypisywali byt realny, w filozofii Leibniza są tylko bytami myślnymi (*entia rationis*)⁴⁹.

Jeśli wreszcie przypomnieć, że Bóg socynian istnieje właśnie w czasie i w przestrzeni, że co więcej, jego wszechwiedza jest ograniczona, jeśli chodzi o przyszłe zdarzenia zależne od wolnej woli ludzkiej — co było totalnie przeciwne Leibniza doktrynie harmonii wprzód ustanowionej — widać jaskrawo, że Leibniz operował wizją świata i Boga biegunowo od socyniańskiej odmienną. Można by rzec, że trudno wymyślić wizje bardziej sobie przeciwstawne. Ale i trudno też nie przyznać, że w porównaniu z imponującą wizją Leibniza — tworem wyobraźni niezwykle lotnej — wizja socynian jawi się nam jako uboga.

Kiedy jednak porównuje się obie teodyce bez ich filozoficznych podbudowań, ocena nasza wypaść musi nieco inaczej: mało przekonujące i trudne do zaakceptowania wydają się nam wywody Leibniza, usiłującego dowieść, że doktryna wieczności kar w niczym nie może drażnić sumienia humanisty. I jakkolwiek będziemy patrzeć na socynianizm — jego filozofię, jego teologię — trudno nie przyznać, że teodycea ich wyrażała treści harmonizujące z ideałami sprawiedliwości pojętej humanistycznie i humanitarnie.

cytatami z *Pisma św.* — koncepcja, że dusza człowieka składa się z dwu części: duszy wegetatywnej oraz duszy rozumnej, czyli „ducha”. Unicestwiona mogła być, według tej koncepcji, tylko ta pierwsza. Por. na ten temat K. Stegmann, *Metaphysica repurgata*, k. 18, gdzie wyraźnie sformułowana została hipoteza najbardziej odpowiadająca autorowi traktatu.

⁴⁸ Por. *Monadologia*, §§ 1—6 oraz §§ 73, 77 i 82.

⁴⁹ „Tempus et spatium sunt quidam ordines rerum existentium universales; secundum quos una res est alia prior vel posterior; aut alteri proprior vel remotior. Non igitur sunt substantiae nec accidentia [jak twierdził K. Stegmann — Z.O.], sed aliquid ideale, in rerum tamen veritate fundatum” (*Ad Christophori Stegmanni metaphysicam unitariorum*, „Studia Leibnitiana”, s. 184, w. 236—240).

Leibniz et le socinianisme

L'article passe en revue les problèmes que l'auteur, au début de ses études, a considéré comme importants et intéressants. La première partie apporte des informations concises sur les documents manuscrits découverts après la Deuxième Guerre mondiale, prouvant l'intérêt que Leibniz portait au phénomène du socinianisme. Jusqu'à présent, ces documents n'ont pas été remarqués par les chercheurs spécialisés dans l'histoire du socinianisme. Ensuite, l'auteur compare les opinions philosophiques et religieuses de Leibniz et des sociniens en se concentrant sur deux problèmes: a) du rationalisme dans la religion, b) de la théodicée. Cette juxtaposition a pour but de faire valoir les ressemblances et les différences de leurs opinions quant aux problèmes tels que: limites du rationalisme religieux, liberté de la volonté et la nécessité, durée éternelle du châtement de l'enfer et les problèmes métaphysiques qui sont liés à cette question théologique.