

Zbigniew Ogonowski

## Teologia naturalna Jana Crella

Z terminem „religia naturalna“ łączą się różnorodne skojarzenia. W świecie chrześcijańskim pojmowano ten termin aż do mniej więcej XVII w. dość jednoznacznie: jako tę wiedzę o Bogu i rzeczach boskich, która może być zdobyta w sposób naturalny, w przeciwieństwie do wiedzy teologicznej czerpanej z objawienia. Religia „naturalna“ była więc w pewnym stopniu przeciwstawieniem religii „objawionej“, przeciwstawieniem ze względu na sposób, w jaki się konstytuowała. Nie była natomiast przeciwstawieniem ze względu na swą treść i swą funkcję. Wiadomo, że argumenty powołujące się na religię naturalną stanowiły bardzo często punkt wyjścia apologetyki chrześcijańskiej różnych odcieni.

Pojęcie religii naturalnej miało mocną podbudowę egzegetyczną. Teologowie powoływali się tu zwykle na pierwsze wersety Psalmu XIX, na wersety 1 i 9 w XIII rozdziale Księgi Mądrości i na wersety 14—15, II rozdziału Listu Pawła do Rzymian. Szczególną jednak wziętością cieszyły się wersety 19—20 w I rozdziale Listu do Rzymian, gdzie apostoł nader wyraźnie stwierdza możliwość czysto rozumowego poznania Boga, bez pomocy objawienia. Nie było ani jednego filozofa, od Augustyna do Kartezjusza — pisze Gilson — który by się nie powołał na ten ustęp listu Pawłowego<sup>1</sup>.

Zakres terminu „religia naturalna“ bynajmniej nie był stabilny. Różne szkoły teologiczne, a niekiedy w obrębie tych samych szkół różni teologowie wyznaczali mu różne granice. Jedni ograniczali religię naturalną do najbardziej podstawowych pojęć o Bogu, inni włączali do niej szereg innych pojęć religijnych i moralnych, takich jak nieśmiertelność duszy, wiara w nagrody i kary pośmiertne itp. Wspólną cechą wszystkich tych różnorodnych koncepcji religii naturalnej było przekonanie, przez teologów chrześcijańskich akcentowane zawsze bardzo dobitnie, że religia ta

<sup>1</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 29.

sama przez się nie jest zdolna zapewnić zbawienia i że dopiero religia objawiona umożliwia dostęp do królestwa wiecznego szczęścia. Pod koniec XVI w. zaczyna się kształtować inne rozumienie religii naturalnej, które wszakże dopiero pod koniec wieku następnego, a zwłaszcza w XVIII w. osiągnie apogeum swej popularności. To inne, heterodoksalne pojęcie religii naturalnej różni się od ortodoksalnie chrześcijańskiego tym głównie, że łączy się z przekonaniem o jej zupełnej wystarczalności eschatologicznej.

Wyznawcy religii naturalnej w jej wersji heterodoksalnej zajmowali wobec religii objawionej postawę niejednolitą. Jedni odnosili się do niej z najwyższą czcią, uznając jej boskie pochodzenie za bezsporne, a ją samą za niezbędną; niezbędną nie w sensie soteriologicznym (kwestionowali bowiem tezę o wyłączności zbawienia w chrystianizmie), ale ze względu na fakt, iż upatrywali w niej właściwą busołę postępowania oraz jedyny drogowskaz do celów eschatologicznych dla przygniatającej większości ludzkości. Myśliciele tego pokroju znajdowali się na granicy ortodoksji chrześcijańskiej i tam, gdzie granice te nie były dość ostro zarysowane, mogli w pewnym stopniu pretendować do miana prawowiernych, jeśli nie kwestionowali przy tym prawdziwości naczelných dogmatów chrystianizmu.

Inni negując boski charakter objawienia chrześcijańskiego odnosili się jednak do jego nauk z sympatią (niekiedy zaprawioną pobłażliwą ironią), a to ze względów podobnych, co wyżej wymienione. Przyznawali oni, że religie uchodzące za „objawione“ przez Boga, są koniec końców dla społeczności ludzkiej pożyteczne lub co najmniej — że były pożyteczne i spełniły ważną rolę na pewnym etapie jej historycznego rozwoju.

Jeszcze inni, przecząc stanowczo boskości chrześcijańskiego objawienia, podkreślali dobitnie, że religie uchodzące za objawione zniekształciły pierwotnie czyste pojęcie religii naturalnej, zniweczyły jej prostotę przez różne absurdalne wyobrażenia; dalej, że religie te kładąc nacisk na czystość dogmatyczną i rytuał odwróciły uwagę od istotnych treści religii, mianowicie moralnych; że wreszcie religie te, operując pojęciem wyłączności zbawienia, sprowadziły na ludzkość plagę nietolerancji i bratobójczych walk religijnych. Ta ostatnia postawa, wyraźnie agresywna, była szczególnie rozpowszechniona właśnie w wieku XVIII.

Jak wspomniano wyżej, kościoły chrześcijańskie bez względu na dzielące je różnice wyznaniowe zgodnie głosiły tezę o charyzmatycznej naturze nauki Chrystusa. Religia naturalna jest przedsionkiem religii objawionej, pełni wobec niej funkcję wyłącznie służebną, a jeśli idzie o cele ostateczne człowieka, w żadnym razie, nigdy i nigdzie nie może być jej substytutem. Wszelako teza ta łączyła się niekiedy z koncepcjami religijnymi, w których zawarte były *implicite* wnioski podważające to rygo-

rystyczne stanowisko lub przynajmniej sprzyjające formowaniu się postawy sceptycznej wobec poglądów przypisujących objawieniu chrześcijańskiemu wyłączność zbawienia. Systemy religijne, brzemienne w tego rodzaju wnioski, stawały się, najczęściej wbrew wiedzy i woli ich wyznawców i propagatorów, katalizatorem ewolucji myśli religijnej, ewolucji, której efekty stały się już powszechnie widoczne w epoce Oświecenia.

W uwagach poniższych chcemy scharakteryzować dokładniej stanowisko socynian wobec religii naturalnej. Charakterystyka ta pożyteczna będzie przy określeniu miejsca i roli socynianizmu we wzmiankowanej wyżej ewolucji.

### 1. Socyn a Crell: Rozbieżności wokół religii naturalnej

Po raz pierwszy wypowiedział się Socyn na temat religii naturalnej w 1578 r. w polemice z Francesco Puccim<sup>2</sup>. Pucci głosząc tezę, iż wszyscy ludzie, dzięki odkupicielskiej ofierze Chrystusa, już w łonie matki stają się uczestnikami zbawienia, łączył z tym pogląd o istnieniu religii naturalnej, i to w postaci wiedzy wrodzonej. Socyn przeciwstawił się temu stanowisku. Gdyby wrodzona wiedza o Bogu rzeczywiście istniała — twierdził — nietrudno byłoby wykryć przynajmniej jakieś jej ślady we wspomnieniach z okresu dzieciństwa. Tymczasem ani on sam — pisze Socyn o sobie — ani żadna ze znanych mu osób nie przypomina sobie niczego podobnego, mimo że pamiętają dość dobrze wiele z rzeczy, które zdarzyły się im w wieku trzech, a nawet dwu lat<sup>3</sup>. W tym samym traktacie, nieco wcześniej i przy innej sposobności, powołał się Socyn na słuszną, jego zdaniem, tezę Arystotelesa, iż źródłem wszelkiej wiedzy jest doświadczenie zmysłowe (*Nam, ut dictum est a Philosopho, nihil est in mente, sive in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*<sup>4</sup>), co samo przez się obala już tezę o istnieniu jakiegokolwiek wiedzy wrodzonej.

Kwestionując istnienie wrodzonej wiedzy o Bogu nie zajął Socyn jasnego stanowiska w sprawie innych możliwych postaci religii naturalnej, tych mianowicie, które formują się wskutek aposteriorycznej refleksji nad światem rzeczy i ludzi. W traktacie *De statu primi homini ante lapsum* są pewne ustępy, które zdają się świadczyć, że Socyn uważał tę postać religii naturalnej za możliwą<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> O polemice Socyna z Puccim na temat stanu pierwszego człowieka przed upadkiem zob. Delio Cantimori *Italianische Haeretiker der Spätrenaissance* (przekł. niem. W. Kaegi), Basel 1949, s. 348—354, oraz L. Chmaj, *Faust Socyn*, Warszawa 1963, s. 83—94.

<sup>3</sup> *Bibliotheca Fratrum Polonorum* (w dalszym ciągu cytowane: *BFP*), Socyn, *Opera*, II, s. 361 a.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 296 b.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 358 a.

W traktacie *De Auctoritate Scripturae Sacrae*, napisanym cztery lata później, negacja religii naturalnej została podtrzymana bardzo stanowczo, przy czym powołał się tu Socyn na fakt istnienia całych narodów, odkrytych niedawno „w pewnych rejonach ziemi, zwłaszcza w Brazylii“, nie znających religii<sup>6</sup>. Jednakże to kategoryczne stwierdzenie, wypowiedziane na marginesie głównego wątku, zostało tu sformułowane dość niejednoznacznie. Nie można powiedzieć z całą pewnością, czy Socyn miał tu na myśli, podobnie jak w polemice z Puccim, tylko religię naturalną w postaci wiedzy wrodzonej, czy też religię naturalną we wszelkiej postaci.

Dopiero w *Praelectiones theologicae*, napisanych ok. 1592 r., poświęcił Socyn temu zagadnieniu osobny rozdział (II) i sprecyzował swe poglądy<sup>7</sup>. Można je w skrócie przedstawić następująco: religia naturalna nie istnieje w żadnej postaci — ani w formie wrodzonej wiedzy o Bogu, ani w formie naturalnej wiedzy aposteriorycznej, wydedukowanej z refleksji nad światem.

Przekonanie, że istnieje wrodzona wiedza o Bogu, jest wprawdzie — twierdził Socyn — bardzo rozpowszechnione, ale opiera się na mniemaniu zupełnie błędnym, że wszyscy bez wyjątku ludzie posiadają jakoweś wyobrażenie o istocie bożej rządzącej światem i ludźmi. Przeocza się tutaj fakt, że Bóg, poczynając od pierwszego człowieka, wielokrotnie objawiał się ludziom w różny sposób, a wieść ta była przekazywana z pokolenia w pokolenie. To właśnie stanowi prawdziwe źródło wiedzy o Bogu. Przeciwno pogładowi o istnieniu wrodzonej religii przemawia wyraźnie świadectwo Pisma św. Jeśliby bowiem idea 'bóstwa była wspólna z natury wszystkim ludziom, to nie można by było o niej mówić, iż powstaje z wiary. Tymczasem Pismo św. wyraźnie poucza, że powstaje ona z wiary. Oto Paweł w Liście do Hebrajczyków (XI, 6) wypowiada zdanie: „Bez wiary niepodobna podobać się Bogu, a przystępujący do Boga winien wierzyć, że Bóg jest i że nagradza tych, którzy go szukają“. Z wypowiedzi tej wynika, że mogą istnieć ludzie, którzy w Boga nie wierzą i nie mają w ogóle żadnej idei Opatrzności. A skoro tak, to idea Opatrzności nie jest wrodzona, inaczej posiadaliby ją wszyscy ludzie. To samo wynika z ustępu poprzedniego (XI, 5). Czytamy w nim: „Dla wiary Henoch zabrany był z tego świata, aby nie oglądał śmierci. I nie znaleziono go, bo zabrał go Bóg, a przed zabraniem otrzymał świadectwo, że Bóg sobie w nim upodobał“. Otóż jeśliby idea 'bóstwa była wspólna wszystkim ludziom z natury, to Paweł faktu, że Bóg sobie upodobał w Henochu, nie mógłby tłumaczyć tym, że Henoch wierzył w Boga. Dowodzi to niezbicie, że mogą istnieć ludzie, którzy wiary tej nie posiadają.

<sup>6</sup> Socyn, *Opera*, I, s. 273 b.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 537 b—539 b.

W Piśmie św. są jednak wypowiedzi, które również i *explicite* stwierdzają ten fakt. Powiada się więc w Księdze Psalmów (X, 4; XIV, 2; LIII, 2), że istnieją ludzie, którzy w Boga nie wierzą. Ludzi tych Pismo nazywa wprawdzie głupcami, ale przecież nie w tym sensie, iż są oni pozbawieni rozumu, lecz że nie posiadają prawdziwej mądrości. Prawdziwą zaś mądrość (jak mówią o tym liczne wersety Pisma) trzeba zdobywać, ergo — nie jest ona wrodzona.

Wyczerpawszy zapas cytatów biblijnych sięgnął Socyn po argumentację innej natury i powtórzył (w punkcie czwartym) znane nam już z traktatu *De Auctoritate* stwierdzenie, iż dokonane niedawno odkrycia geograficzne świadczą wymownie o tym, że istnieją nie tylko poszczególni ludzie, ale nawet całe narody, którym obca jest idea Boga.

Cały wywód dotychczasowy był poświęcony zbijaniu poglądu, że istnieje wrodzona idea Boga. W dalszych partiach rozdziału usiłował Socyn wykazać, iż również przekonanie, jakoby istniały inne formy religii naturalnej, jest tak samo fałszywe jak i poprzednie.

Są ludzie — stwierdzał na wstępie — którzy utrzymują, że choć w formie wrodzonej wiedzy o Bogu religia naturalna nie istnieje, to jednak istnieje ona niezaprzeczalnie w innej postaci. Obserwując bowiem i kontemplując wspaniałą budowę tego świata łatwo dojść można do wniosku, że jest Bóg, czyli twórca całej tej przeogromnej maszyny, a nadto poprzez refleksję nad tym faktem można sobie urobić ideę Opatrzności, a ta właśnie idea jest źródłem wszelkiej religii. Otóż pogląd ten jest najzupełniej błędny. Aby to stwierdzić, wystarczy przyrzeć się dziejom filozofii, gdyż nawet najwybitniejsi myśliciele (a wśród nich ów, który przewyższył wszystkich potęgą swego geniuszu — Arystoteles), choć bacznie przypatrywali się strukturze świata, choć badali go drobiazgowo zarówno w jego częściach jak i w całości, nie zdołali przecież dojść do koncepcji Boga — Opatrzności, Boga, który nie tylko światem kieruje, ale także szczególną pieczę otacza sprawy ziemskie i który czuwa nad każdym z osobna człowiekiem. Co więcej, nie doszli nawet do tego poglądu, że świat został przez Boga stworzony.

Wspominaliśmy na wstępie, że pogląd o istnieniu religii naturalnej wywodzącej się z refleksji nad światem, legitymował się mocnym uzasadnieniem egzegetycznym. Socyn, aby podtrzymać swe stanowisko, powinien był wyłożyć, jak wobec tego pojmuje przywoływane w tym wypadku wersety Pisma św. Jakoż Socyn nie uchylił się od tego zadania, a interpretacja, którą zaprezentował, może służyć jako jeszcze jedno potwierdzenie tej banalnej prawdy, że w wersetach biblijnych można znaleźć dowód dla dowolnego twierdzenia teologicznego.

Najpierw wziął Socyn na warsztat słynny werset Psalmu XIX: „Coeli enarrant gloriam Dei et opus manuum eius annunciat firmamentum“ („Niebiosa, opowiadają chwałę Boga, a dzieła rąk jego oznajmia firma-

ment“). Wedle Socyna sens tych wersetów jest zgoła inny, niż zwykli mniemać zwolennicy religii naturalnej, a mianowicie taki: Temu, kto wie, że Bóg stworzył niebiosa, kiedy kontempluje ich ogrom i wspaniałość, nasuwają się myśli o niezmierzonej Bożej mądrości i potędze. Czyli — niebiosa opowiadają chwałę Boga temu tylko, kto już skądinąd dobrze wie, że Bóg jest ich stwórcą.

Daleko większą trudność przedstawiały wersety: 18—20 w I rozdziale Listu do Rzymian. Mają one brzmienie następujące:

„Spada bowiem gniew Boży z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy prawdę Bożą nieprawością zaguszają. Ponieważ to, co można poznać o Bogu, jest dla nich jawne, gdyż Bóg im to objawił. Bo niewidzialne jego rzeczy, nawet wiekuista moc Jego i Bóstwo, od stworzenia świata poprzez dzieło Jego dla umysłu widzialnymi się stały, tak że od winy wymówić się nie zdołają“.

Dla zwolenników religii naturalnej te słowa Pawła były wyraźnym potwierdzeniem słuszności ich poglądów, potwierdzeniem nie do obalenia, pojmowane zaś były tak: Bóg objawia swą wiekuistą moc i bóstwo w dziełach stworzenia. Ktokolwiek chce otworzyć oczy, rozpozna Jego niewidzialną potęgę, gdyż stała się ona widzialna w dziełach Boga, tj. we wspaniałości i ogromie istniejącego świata. Istotnie, takie zrozumienie tego miejsca nasuwa się nieodparcie.

Socyn podważył zasadność tej interpretacji i uznał ją za ogromne nieporozumienie. Cytowany passus z Pawła wcale nie dowodzi — jego zdaniem — istnienia religii naturalnej. Wyrażenie „wiekuiste bóstwo Boga“ znaczy tu tyle co: „stała i niezmienna wola Boga, abyśmy czynili to, co On chce“. W tym właśnie rozumieniu pojmuje Paweł słowo „divinitas“ również gdzie indziej, np. w Liście do Kolossan (II, 9). Tak samo wyrażenie: „Jego wiekuista moc“, znaczy tyle co: „poczynione nam obietnice, które nigdy nie będą przezeń zapomniane“. To właśnie mówił zupełnie wyraźnie Paweł w rozdziale I, wers. 11 Listu do Kolossan, kiedy nazywa Ewangelię mocą Bożą. Ostatecznie więc według Socyna ów sporny ustęp Listu Pawłowego winien być rozumiany w taki sposób: Wiekuista boskość Boga, tj. Jego wola, oraz wiekuista Jego moc, tj. obietnice, które to rzeczy (wola Boga i Jego obietnice) nigdy przedtem, od czasu jak świat został stworzony, nie były ludziom znane, teraz zostały poznane dzięki zadziwiającym czynom (cudom) samego Boga i zesłanych przez niego ludzi, przede wszystkim Jezusa i apostołów.

Ostatnim wreszcie, według Socyna — ważnym miejscem Pisma św., które mogłoby być wyzyskane w obronie religii naturalnej, jest wypowiedź Pawła w XVII rozdziale Dziejów Apostolskich (wers. 26—27): „I uczynił Bóg z jednej krwi (od jednego człowieka) cały rodzaj ludzki, ażeby mieszkał po całej ziemi [...]; aby szukali Pana i aby Go śnać namacali i znaleźli“. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, stwierdza

Socyn, że sens tego miejsca jest jednoznaczny i prosty do uchwycenia, ten mianowicie, że było zamiarem Boga, aby ludzie poprzez rzeczy stworzone, szukając Go i jak gdyby „macając“, dochodzili do poznania Go.

Otóż nie. Wyrażenie: „szukać Pana“ znaczy nie innego jak tylko: „żyć cnotliwie, tak jak Pan nakazał“, a wyrażenie: „znaleźć Go“ znaczy: „doświadczając, że jest On przychylny“. Na potwierdzenie, że tak właśnie, a nie inaczej, należy rozumieć Pawłową wypowiedź „szukać Pana“, można przytoczyć wiele przykładów z Pisma, mianowicie z Psalmów (IX, 11; XXIV, 6; CV, 3—4), z czego łatwo wynioskować, że słowo „znaleźć“ również nie może tu mieć innego znaczenia jak to, które zostało podane wyżej. Krótko mówiąc, ową wypowiedź Pawła należy rozumieć w tym sensie: Było zamiarem Boga, ażeby ludzie żyli cnotliwie według Jego woli i dzięki temu doświadczali Jego przychylności. Ewentualny zarzut, wysunięty na marginesie tej egzegezy: jakżeż to ludzie mogli żyć według woli Boga, skoro Go z natury nie znali? — jest łatwy do odparcia. Bóg bowiem objawił się ludziom od samego początku, i to przez wiele wieków, zarówno przed jak i po potopie, szczególnie zaś przed, tak więc i On sam, i Jego wola były im dobrze znane. Potem wprawdzie owej wiedzy o Bogu ludzie zostali pozbawieni, ale to stało się z ich własnej winy. Sami bowiem dopuścili do tego, aby owo światło stopniowo słabło, i w końcu zgasło.

Tak więc negacja religii naturalnej, i to w każdej formie, jest konsekwentna i zupełna. Cała wiedza o Bogu, jaką ludzie posiadali lub posiadają, pochodzi wyłącznie z bożego Objawienia, przy czym ilekroć Socyn mówi o Objawieniu, nigdy nie ma na myśli objawienia wewnętrznego, a więc jakichś form iluminacji, lecz objawienie zewnętrzne, tj. takie, które przychodzi z zewnątrz i jest percypowane przy pomocy zmysłów.

\*

Przeciwstawiając się stanowczo poglądom, jakoby istniała o Bogu jakakolwiek wiedza pochodzenia naturalnego, Socyn podkreślał równocześnie, że sprawa ma się zgoła inaczej, jeśli idzie o moralność. Ludzie nie wiedzą z natury, jaki jest Bóg i czy w ogóle jest, wiedzą jednak z natury, co jest dobre, a co złe, a nadto — że dobro należy przedkładać nad złe. Ta naturalna zdolność rozróżniania dobra i zła moralnego, której towarzyszy wrodzone poczucie prawości, tj. poczucie, że dobro należy wyżej cenić niż złe, nie jest niczym innym jak „wewnętrznym słowem bożym“. Ktokolwiek posłuszny jest temu słowu, posłuszny jest samemu Bogu, choćby nawet nie myślał o Nim lub nawet nie wiedział, że On istnieje. I nie ulega wątpliwości, że taki człowiek będzie Bogu miły<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Socyn, *Opera*, I, s. 539 a. Na fakt ten wskazywałem kilkakrotnie. Por. Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII w.*, Warszawa 1958, s. 260.

Czy jednak owa koncepcja wrodzonego zmysłu moralnego (bo tak chyba można by nazwać owo Socynowe „wewnętrzne słowo boże“) i wynikające z niej konsekwencje nie są sprzeczne z egzegezą ustępu Hebr. XI, 5—6? Wszak wówczas Socyn wyjaśniał (negując istnienie religii naturalnej), że Bóg sobie Henocha upodobał dlatego, iż Henoch wierzył w Boga. A zatem skoro egzegeza ta jest trafna, to wynika z niej wniosek jednoznaczny: aby podobać się Bogu, trzeba weń wierzyć, żeby zaś wierzyć, trzeba wiedzieć, że Bóg istnieje. Ci więc, którzy nie mają wiedzy o Bogu, choćby byli posłuszni istotnie owemu „wewnętrznemu słowu bożemu“, nie mogą, w świetle tej interpretacji, Mu się podobać.

Sprzeczność ta, wyjaśnia Socyn, jest pozorna. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że apostoł we wzmiankowanym ustępie Listu do Hebrajczyków ma na myśli tych, którym Bóg już się objawił w jakiś sposób (taki właśnie był Henoch). Otóż tego rodzaju ludzie, jeśli by (mimo Objawienia) nie chcieli w Boga wierzyć, pokazaliby dowodnie, że dalecy są od troski o cnotę i prawość. Z drugiej strony apostoł mówiąc, że ludzie, którzy uwierzyli w Boga, są Mu mili, miał na myśli fakt, że tacy ludzie podobają się Bogu w sposób szczególny (jak np. Henoch) i w sposób szczególny doświadczają Jego przychylności. Aby podobać się Bogu właśnie w taki szczególny sposób, trzeba weń wierzyć. Jeśli zaś jakiś człowiek wiary tej jest pozbawiony — czy to dlatego, że nie chce uznać prawdziwości objawienia, czy też że Bóg mu się nie objawił w ogóle — ten owej szczególnej przychylności Boga doświadczyc nie może.

A zatem obie koncepcje: że nie ma religii naturalnej i że istnieje (lub przynajmniej — że może istnieć) naturalna moralność, a to dzięki tkwiącemu w ludziach owemu wewnętrznemu poczuciu prawości, bynajmniej ze sobą nie kolidują. Bo prawdą jest zarówno to, że można podobać się Bogu i być Mu miłym, choćby się o Nim nie miało żadnego pojęcia, jeśli tylko jest się posłusznym istniejącemu w nas poczuciu prawości; jak i prawdą jest to, że aby podobać się Bogu i doświadczać Jego przychylności, trzeba weń wierzyć. Albowiem w tym drugim wypadku mowa jest tylko i wyłącznie o owym podobaniu się szczególnego rodzaju i o przychylności bożej szczególnego rodzaju.

\*

Jeśli porównamy zreferowane wyżej stanowisko Socyna ze stanowiskiem Crella, stwierdzamy daleko idące różnice. Ujawniły się one najpierw w *Komentarzu do Listu Pawła do Rzymian*, przy egzegezie czterech wersetów I rozdziału (18—21)<sup>9</sup>, a więc wersetów, które przy rozpatrywaniu zagadnienia religii naturalnej — jak to już wyżej pod-

<sup>9</sup> BFP, Crell, *Opera*, t. I, s. 77—80.



kreślono — zawsze traktowane były jako argument szczególnej wagi. Egzegeza ta została następnie podparta przez Crella argumentacją filozoficzną w trakcie *De Deo et eius attributis*, opublikowanym w Rakowie w 1630 r. jako część wstępna kompendium doktryny socyniańskiej *De vera religione libri quinque*.

Kompendium to, napisane przez Jana Völkla, czekało od śmierci autora (w 1619 r.) jedenaście lat na ogłoszenie. Nie dlatego bynajmniej, że kierownictwo zboru nie przywiązywało doń wagi, lecz wręcz przeciwnie — ponieważ uznano je, i słusznie, za dzieło, które prezentuje w sposób najpełniejszy, a zarazem przystępnie, całość doktryny socyniańskiej. Można przypuszczać, że jego pierwotny kształt odbiegał znacznie od tego, który jest dziś nam znany. Protokoły synodalne wspominają o licznych przeróbkach, którym dzieło było poddane. Zapewne miały one charakter redakcyjny, a więc dotyczyły stylu i układu książki; możliwe są też pewne, a nawet dość znaczne amplifikacje, merytorycznie jednak treść książki Völkla z pewnością nie uległa zmianie, z jednym, jak sądzę, wyjątkiem. Ponieważ jest rzeczą nad wyraz mało prawdopodobną, by Völkel, pisarz mało samodzielny, odbiegał od poglądów Socyna choćby na jotę, a także ponieważ trudno przypuścić, aby w swej książce mógł pominąć zagadnienie religii naturalnej, należy mniemać, że ustępy poświęcone tej kwestii, a pisane niewątpliwie w duchu koncepcji Socyna, zostały z książki po prostu amputowane.

Bracia polscy nie mogli jednak tej kwestii pominąć milczeniem, nie chcąc zaś do książki Völkla włączać passusów z poglądami, których zmarły autor *De vera religione* nie podzielał, postanowili dołączyć do kompendium Völkla część wstępną, wyjaśniającą obecnie stanowisko zboru w tej sprawie. Obowiązek napisania rozprawy wstępnej nałożono na Crella, który wywiązał się z niego z właściwą mu sumiennością. W efekcie powstał nowy obszerny traktat, odsłaniający nam filozoficzne rusztowania teologii socyniańskiej w okresie lat trzydziestych XVII w. Taka jest, sądzę, geneza traktatu *De Deo et eius attributis* i tak sobie tłumaczę fakt, że opublikowany został nie osobno, jak wszystkie inne pisma Crella, ale przy kompendium Völkla, z zachowaniem tylko osobnej paginacji.

Warto wspomnieć, że Crell nie od razu zerwał z interpretacją Socyna, lecz przez pewien czas wahał się w swych poglądach. Wyraźny ślad tego pozostał w *Parafrazie Listu do Rzymian*<sup>10</sup>. Crell nie mogąc się tu zdecydować, jakie w religii naturalnej zająć stanowisko, zaprezentował w *Parafrazie* dwa różne warianty egzegetyczne wzmiankowanego ustępu Listu Pawła (I, 18—21): jeden w duchu interpretacji Socyna, drugi — odbiegający od niej zupełnie wyraźnie, rzecz można, diametralnie jej

<sup>10</sup> BFP, Crell, *Opera*, t. III—IV, s. 203—246.

przeciwny<sup>11</sup>. W *Komentarzu do Listu do Rzymian* nie widać już śladu tych wahań.

Kilka słów o okolicznościach, w jakich powstał *Komentarz do Listu do Rzymian*. List Pawła do Rzymian był przedmiotem wykładów egzegezytycznych Crella w Rakowie. Crell, obdarzony świetną pamięcią i niezwykłą łatwością mówienia, nie miał zwyczaju przygotowywać na piśmie swych prelekcji i wykladał z reguły nie korzystając nawet z konspektów. Wykłady w trakcie prelekcji były spisywane przez uczniów Crella, a te zapiski, po odpowiedniej obróbce oraz (nie zawsze zresztą) po przejrzeniu ich przez Crella, stanowiły podstawę do późniejszej publikacji. Z *Komentarzem do Listu do Rzymian* było nieco inaczej. Skończywszy poświęcony temu tematowi cykl wykładów Crell przystąpił sam do utrwalenia swych wywodów na piśmie, ale praca posuwała się niezwykle wolno. Jan Stoiński, autor przedmowy do *Komentarza* wyraża przypuszczenie, że powodem tego żółwiego tempa, zupełnie niezwykłego u Crella, był zapewne fakt, iż Crell, znudzony tematyką, wołał się imać nowych prac niż poświęcać czas *Komentarzowi*, dla którego stracił już zainteresowanie. Jednakże wystąpiły także i trudności natury obiektywnej, mianowicie nawał zajęć i prac narzuconych przez środowisko. Między innymi, synod ariański polecił Crellowi jako pilne zadanie przejrzeć i opracować do druku kompendium Völkla *De vera religione* oraz napisać traktat *De Deo et eius attributis*<sup>12</sup>. Te wzmianki pozwalają nam ustalić dwie rzeczy: po pierwsze, że *Komentarz do Listu do Rzymian*, mimo iż opublikowany w Rakowie dopiero w pięć lat po traktacie *De Deo et eius attributis*, powstał w całości znacznie wcześniej; po drugie, że List Pawła do Rzymian był wykładany przez Crella w każdym razie przed rokiem 1625, bo w tym właśnie roku — według świadectwa Bocka<sup>13</sup> — synod w Rakowie zlecił Crellowi, aby przerwawszy bezwarunkowo wszelkie prace zajął się książką Völkla. Należy wreszcie nadmienić, że trzy pierwsze rozdziały *Komentarza* są pióra Janusza Szlichytynga, który je spisał w czasie prelekcji Crella. Notatki Szlichytynga zostały przez Crella przejrzone i zaaprobowane (sic!). Dalsze partie *Komentarza*, spisane ręką samego Crella, wydane zostały z manuskryptów autora, bez uprzedniej jego korekty, już po jego śmierci.

Po tych marginalnych wyjaśnieniach wracamy do *meritum* sprawy. Według Crella, wersety 18—21 w I rozdziale Listu do Rzymian mają sens następujący: apostoł wskazuje w tym miejscu, że ludzie nie mogą usprawiedliwiać swej bezbożności i nieprawości pretekstem ignorancji,

<sup>11</sup> BFP, Crell, *Opera*, t. III—IV, s. 204.

<sup>12</sup> Ibid., także t. I, *Epistola liminaris*.

<sup>13</sup> Anno 1625 eidem [tj. Crellowi] commendatum est, ut remotis aliis laboribus ac negotiis, imo ad tempus reposita quoque librorum T. T. Versione, libros Volkelianos corrigeret, et praecipue librum primum refingeret. (*Historia Antitrinitariorum*, t. I, s. 999).

albowiem wbrew temu, co niektórzy przytaczają na ich obronę — są w posiadaniu p r a w d y. Przez słowo „prawda“ rozumie tu oczywiście Paweł tę prawdę, która dotyczy religii i moralności. Treść tej prawdy sprowadza się, po pierwsze: w tym, co dotyczy religii — do wiedzy, że jest Bóg, który stworzył świat, że jest On najwyższą mocą, że panuje nad wszystkim, a zatem — że należy go czcić; po drugie, w tym co dotyczy moralności — że mamy obowiązki wobec bliźnich, oraz że istnieją pewne hańbiące uczynki, których popełnienie jest nieprawością, i że nieprawość godna jest kary. Prawdę tę ludzie „zagłuszają swą nieprawością“, czyli opierają się jej, nie chcą jej uznać, aby uczynić sobie życie łatwiejszym i przyjemniejszym.

W dalszym ciągu (wers. 19—20) udowadnia apostoł, że ludzie istotnie tę dwojakiego rodzaju prawdę posiadają. Jeśli chodzi o tę jej część, która dotyczy religii (a więc: że jest Bóg i że należy Go czcić), to jest ona „jawna“ dla wszystkich, jawna w tym sensie, że albo ludzie wiedzieli i wiedzą, że istnieje Bóg, że jest On wszechmocny itd., albo że mieli okazję i możliwość dowiedzenia się tego, ale nią wzgardzili. Jeśli więc nie wiedzą, to nie wiedzą z własnej winy. Ta zatem ignorancja, o którą niejako sami się starali, nie może być czynnikiem usprawiedliwiającym. Fakt ten należy podkreślić bardzo dobitnie, gdyż ludzie, o których mówi w tym miejscu apostoł, będąc poganami w samej rzeczy nie znali Boga. Ale przecież nie znali nie dlatego, że nie mogli, lecz że nie chcieli.

Jak jednak należy rozumieć myśl, że poganie wzgardzili tą prawdą? Wszak nie było wówczas (wśród pogan) uczonych w Piśmie ani wysłańców Boga, ani proroków, a wreszcie sam Bóg również się im nie objawił. Apostoł odpowiada na to słowami: Bo niewidzialne Jego rzeczy, mianowicie wiekuista Jego moc i bóstwo, od stworzenia świata przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały — co znaczy, że jeśli tylko ktoś zechce otworzyć oczy, nie może tego dostrzec.

Ale można by zadać pytanie: w jaki sposób te rzeczy (tj. wiekuista moc Boga i Jego bóstwo) stały się widzialne, skoro są niewidzialne? Otóż jakkolwiek są one niewidzialne i jako takie nie poddają się naszym oczom, dają się poznać przez swe dzieła. Każdy człowiek obdarzony rozumem, jeśli tylko zechce to uczciwie rozważyć, łatwo pojmie ową wymowę „rzeczy niewidzialnych“ poprzez dzieła Boga, tj. przez rzeczy, które Bóg stworzył, a które narzucają się ludzkim zmysłom. Rzecz jasna, ten sposób poznawania Boga (z Jego dzieł) nie ma charakteru apodyktycznego, nie narzuca się z taką koniecznością, jak pewniki matematyczne. Musi bowiem być tego rodzaju, aby pozostawało jakieś miejsce dla powątpiewania, choćby nieusprawiedliwionego, gdyż inaczej, gdyby żadnej nie było do wątpienia możliwości, nie byłoby również miejsca i dla wiary.

Jakież to jednak są dzieła Boga, które wskazują na swego Stwórcę? Są to te dzieła, o których mówi Dawid w Psalmie XIX: Niebiosa opowiadają chwałę Boga, a firmament — że są one dziełem Jego rąk; do czego później Dawid dorzuca słowa: „Nie masz języka ani mowy, gdzie by głosu ich słyhać nie było“, czym chciał wyraźnie stwierdzić, że nie masz takiego narodu, gdzie by mowa ich (tych dzieł) nie była słyszana lub rozumiana. Szeroko o tym rozprawia autor Księgi Mądrości w rozdziale XIII, pokazując dowodnie, jak bardzo próżni są ludzie, którzy mówią, że nie znają Boga: „A głupi są wszyscy ludzie, w których nie ma znajomości Boga i z tych dóbr, które widzą, nie mogli poznać tego, który jest, ani z rozważania dzieł nie rozpoznali twórcy [...]. Bo jeśli tak wiele poznać zdołali, iż świat mogli rozumem ogarnąć, jakżeż Pana jego łatwiej nie znaleźli?“ Jakżeż to bowiem? Czyż dzieło nie wskazuje na istnienie swego twórcy? Czyż tak wielka machina świata, tak wielka różnorodność rzeczy, ich pożytek, piękno, porządek — nie wskazują na niezmierną potęgę i moc ich Założyciela? Potęgę połączoną z najwyższą mądrością? itd., itd.

Przy tym wszystkim zwrócić należy uwagę i na tę okoliczność, że i sam Bóg, który się wielokrotnie ludziom objawiał, przyczynił się w sposób bezpośredni do tego, że wśród ludzi pojawiła się wieść o istnieniu bóstwa, któremu należy oddawać cześć. Wieść ta, przekazywana tradycją z pokolenia na pokolenie, istnieje nawet wśród bardzo dzikich ludów, nie znających prawdziwej religii. Dorzucić wreszcie trzeba i ten fakt znamieny: chociaż naturze ludzkiej nie jest wrodzona wiara w Boga (gdyż umysł ludzki jest jakby niezapisaną tablicą, na której wszystko można wypisać), to jednak właściwa jest tej naturze skłonność do wiary w bóstwo i do oddawania mu czci, dowodem czego jest fakt, iż wśród wszystkich prawie narodów (chyba że popadły w stan zupełnego zezwierżenia) istnieje trwałe mniemanie o istnieniu jakiegoś bóstwa.

Z tego wszystkiego wynika niezbicie, że tych, którzy odrzucają wiarę w Boga mimo tak licznych oznak Jego istnienia, nie mogą usprawiedliwić żadne okoliczności łagodzące.

•

Trudno ustalić, jakie motywy skłoniły Socyna do tak zdecydowanej negacji religii naturalnej. Można by wskazać co najmniej kilka powodów, które mogły go naprowadzić na tę ideę, ale byłyby to tylko domysły i przypuszczenia bardzo hipotetyczne. Jeśli jednak jest rzeczą mało prawdopodobną, aby udało się nam dociec istotnych przyczyn, które przywiodły Socyna do zajęcia takiego stanowiska, to zgoła inaczej wygląda sprawa, gdy idzie o ustalenie konsekwencji, jakie ze stanowiska tego wynikały. Tu sprawa jest jasna, widoczna gołym okiem. Przeczając istnieniu religii naturalnej i twierdząc stanowczo, że wszelka religia, jeśli jest

prawdziwa, pochodzi z Objawienia, Socyn stanął w poprzek tendencjom, które prowadziły do krystalizowania się heterodoksalnego pojęcia religii naturalnej. Socynianizm, którego treści brzemienne były we wnioski sprzyjające w wysokim stopniu — jak to zostanie niżej pokazane emancypowaniu się myśli religijnej od autorytetu Objawienia, w tej wersji rozpatrywany jako system nie stanowił odpowiedniej pożywki dla bakcyła radykalnej heterodoksji. Objawienie jest tu niezbędne. Jest niezbędne po pierwsze dlatego, że człowiek pozostawiony sam sobie nie jest zdolny urobić sobie samodzielnie podstawowych prawd religijnych, nawet tak zasadniczych jak pojęcie Opatrzności bożej. Objawienie jest także niezbędne z tej jeszcze racji, bynajmniej nie drugorzędnej, że postępowanie etyczne zgodne z wolą bożą, nie zapewnia nagrody wiecznego życia, jeśli postępowaniu temu nie towarzyszy pełnia świadomości, iż jest ono zgodne z tą wolą; więcej nawet — jeśli chęć posłuszeństwa woli bożej nie jest główną sprężyną postępowania. System religijny ujęty w klamry tych dwu założeń, wzajemnie się uzupełniających, jako całość nie mógł sprzyjać tworzeniu się postaw sceptycznych w stosunku do poglądu o konieczności Objawienia.

Przemiany, które dokonały się w podstawach doktryny rakowskiej około 1625 r., a których kodyfikatorem był Crell, w świadomości socyniańskich teologów nie miały, rzecz jasna, na celu pomniejszenia roli i rangi objawienia. Motywy tej rewizji są dosyć łatwo wyczuwalne. Po pierwsze — względy egzegetyczne. Negacja religii naturalnej, podtrzymywana wbrew ciśnieniu wielowiekowej tradycji, oparta była na socynowskiej egzegezie Pisma św., która — jeśli chodzi o cytat w tej materii najważniejszy, mianowicie Rom. I, 19—20 — była nieprzekonująca. Zestawienie dwóch interpretacji: tradycyjnej i socynowskiej, dokonane przez Crella w *Parafrazie Listu do Rzymian* (por. s. 147), demonstrowało ten fakt nader wymownie. Wariant tradycyjny lepiej też korespondował z tradycyjną wykładnią *Psalmu XIX*, 2 a nadto — z wersetami 1 i 9 w XIII rozdziale *Księgi Mądrości*, które Socyn w ogóle pomiął. Obstawanie przy mało przekonującej interpretacji Socyna dawało dodatkowe atuty w ręce polemistów antysocyniańskich, szermujących od dawna zarzutami o karkołomnym przekręcaniu przez socynian Pisma św.

Po drugie, przyjęcie założenia o możliwości zdobycia wiedzy o Bogu sposobem naturalnym, bez pomocy Objawienia, harmonizowało z głoszonymi przez socynian hasłami o roli rozumu w religii. Przeciwnie, negacja religii naturalnej zdawała się stać w sprzeczności z pojęciem *religio rationalis*.

Po trzecie wreszcie, w mniemaniu teologów rakowskich uznanie możliwości religii naturalnej w niczym nie podważyło zasadniczych pojęć doktryny Socyna, gdyż operacji tej towarzyszyły deklaracje, iż religia naturalna nie ma charakteru apodyktycznego, na wzór pewników mate-

matycznych, że zatem jej przyjęcie czy odrzucenie uzależnione jest od moralnej postawy jednostki (por. na ten temat wywody Crella, zreferowane na s. 149).

Tak więc, dzięki tej modyfikacji system socynian miał uniknąć minusów (wymuszona, nieprzekonująca egzegeza niektórych ustępów Pisma św.), a zyskiwał poważne plusy przez fakt, że stawał się, jak sądzono, bardziej konkretny pod względem założeń racjonalizmu.

Aliści te drobne korektury, w których upatrywano zapewne mało znaczący zabieg kosmetyczny, zmieniały profil doktryny rakowskiej dość zasadniczo. W tej bowiem wersji socynianizm już nie tylko w poszczególnych swych wątkach nasuwał niebezpieczne skojarzenia, ale stawał się jako całość, jako system — źródłem idei grawitujących ku heterodoksalnej koncepcji religii naturalnej. Dlaczego?

Przypomnijmy, że w socynianizmie religia programowo została poddana kontroli rozumu. Indywidualny rozum każdego zdrowego na umyśle człowieka uznano za instancję ostateczną, która ma rozstrzygać, jak należy rozumieć prawdy wiary zawarte w Piśmie św., przy czym ów akt ich rozumienia ogołocony został z wszelkiego nimbu nadprzyrodzoności, dokonywał się trybem zwykłym, z wyłączeniem czynników supranaturalnych w rodzaju iluminacji czy inspiracji Ducha św. Jeśli naturalny rozum był tym organem, który ujmował prawdy religijne, to sam akt decyzji, czy mianowicie prawdy te uznać i do nich dostosować swe postępowanie, czy też je odrzucić — zależał od woli, którą także uznano za niepodległą, całkowicie wolną od wpływów nadprzyrodzonych (impuls boży czy łaska boża).

Tak było już u Socyna. Wszelako według Socyna, jak pamiętamy, rozum skazany był na operowanie w granicach prawd podanych w Objawieniu, sam bowiem niezdolny był do ich odkrycia. Od Crella poczynając socynianie głoszą, że indywidualny rozum może dojść samodzielnie, bez pomocy Objawienia, do podstawowych prawd religijnych. W *Komentarzu do Listu do Rzymian* Crell oświadcza wszak wyraźnie, że ludzie, nawet nie znający Objawienia, są w posiadaniu „prawdy“, przy czym zakres tej „prawdy“, jeśli mu się przypatrzeć, niewiele się różni, pod względem treści, od pięciu punktów religii naturalnej wyliczonych przez Herberta of Cherbury. Tak więc koło się zamykało: naturalne zdolności i dyspozycje każdego normalnego człowieka są w zupełności wystarczające, by dojść do podstawowych prawd religijnych.

Nasuwa się tu teraz pytanie zasadnicze: Czy Crell przypisywał religii naturalnej wartość soteriologiczną, czy też stał na stanowisku wyłączności zbawienia w chrześcijaństwie? Zanim spróbujemy na nie odpowiedzieć, musimy zwrócić uwagę, że problem soteriologicznej roli objawienia chrześcijańskiego rozłożyć można na dwa odrębne zagadnienia:

1. na kwestię zbawienia ludzi nie znających w ogóle nauki Chrystusa;  
 2. kwestię zbawienia ludzi znających tę naukę, ale odrzucających ją z różnych względów. Kwestię drugą staraliśmy się szczegółowo omówić w rozprawce *Kryteria prawdziwości chrystianizmu u Fausta Socyna*<sup>14</sup>, możemy ją zatem tu pominąć. Jeśli chodzi o kwestię pierwszą, dyskutowaną już żywo przez renesansowych humanistów, to nasuwała się ona w postaci następującego pytania: co należy sądzić o ludziach żyjących przed przyjściem Chrystusa, takich, jak np. Arystydes czy Sokrates, oraz o ludziach żyjących współcześnie, do których objawienie chrześcijańskie nie dotarło, a którzy żyli i postępowali według wskazań moralnych religii natury.

Kwestią tą zajął się również Socyn, sprowokowany uwagami profesora egzegezy biblijnej w Bazylei, Jana Jakuba Gryneusa (1540—1617). Według Socyna sprawa nie warta jest w ogóle dociekań, jako że w niczym nie jest przydatna przy umacnianiu pobożności. Nie można tu zresztą orzec nic pewnego, jest to niedocieczona tajemnica boża. Jednakże wszystko zdaje się wskazywać na to („choćby nie wiem ilu myślało inaczej“), że zbawienie mogą osiągnąć jedynie ci ludzie, którym nauka Chrystusa została objawiona<sup>15</sup>. Tak więc Socyn, nie przesądziwszy sprawy w sposób ostateczny, skłaniał się wyraźnie ku odpowiedzi negatywnej.

Zauważmy przy tej okazji dwie rzeczy: po pierwsze, że to stanowisko Socyna zgodne było jak najbardziej z jego ogólną koncepcją religii, koncepcją wedle której, aby uzyskać nagrodę nieśmiertelności, należy nie tylko postępować drogą cnoty, ale nadto postępować tak w pełni świadomości, że w ten sposób jest się posłusznym Bogu. Otóż skoro odrzuca się religię naturalną (jak Socyn), spełnienie tego warunku bez znajomości Objawienia jest niemożliwe. Po drugie, negatywna odpowiedź Socyna nie świadczy, wbrew pozorom, że *rabies theologica* wzięła u niego górę w tym miejscu nad humanistycznymi elementami jego religijnego światopoglądu. Przypomnijmy raz jeszcze, że u Socyna alternatywą zbawienia były nie wieczyste męki piekielne, ale pośmiertne unicestwienie; co więcej, unicestwienie to uważał Socyn za naturalny los każdego człowieka, twierdził wszak — wbrew dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej — że nawet pierwszy człowiek, Adam, by z natury śmiertelny. Nieśmiertelność, którą Bóg przyobiegał ludziom dopiero przez usta Chrystusa, jest czymś niezwykłym, darem nadprzyrodzonym, szczególnym przywilejem, którym Bóg obdarza tych ludzi, i tylko tych, co wypełniają określone warunki przepisane przez Boga, w pełni wiedzy i świadomości, że Bóg je istotnie przepisał. Ale owa działalność Boga,

<sup>14</sup> „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej“, t. 9 (1963), s. 69—107.

<sup>15</sup> F. Socyn, *Listy*, t. II, oprac. L. Chmaj, Warszawa 1959, s. 203—4.

który jednym zechciał objawić swą zbawienną naukę, a innym — nie, również nie jest wynikiem jakiegoś irracjonalnego kaprysu Stwórcy, ale wypływa z określonego i racjonalnie uzasadnionego programu edukacji moralnej ludzkości. Bóg mógł objawić przez Chrystusa swą wolę wtedy dopiero, gdy ludzkość znalazła się już na pewnym etapie rozwoju moralnego i umysłowego, gdy stała się zdolna, jako całość, do jej (tej woli) zrozumienia i do percypowania jej wzniosłych treści etycznych. Ci, do których nauka Chrystusa z tych czy innych względów nie dotarła, nie będą więc karani, ale nie mogą też stać się uczestnikami życia wiecznego. Zostaną po prostu pozostawieni swemu naturalnemu losowi. Stanowisko Socyna jest zatem pewnym wariantem rozwiązania tej kwestii w duchu humanistycznym.

Crell w ogóle nie próbował, o ile mi wiadomo, roztrząsać kwestii soteriologicznej wartości religii naturalnej, ale jej rozwiązanie zawarte jest *implicite* w jego interpretacji Rom. I, 18—21. Skoro bowiem w myśl tej interpretacji ludzie niezależnie od Objawienia „są w posiadaniu prawdy“ (dodajmy: prawdy obejmującej podstawowe obowiązki wobec Boga i bliźnich), którą jeśli odrzucają, jak twierdził, nie będą mogli być w obliczu Boga usprawiedliwieni, to nie mogło się tu nie nasunąć mniemanie, że i *vice versa*, w wypadku jeśli tę prawdę uznają i do niej dostosują swe postępowanie (co wymaga wszak ogromnego wysiłku moralnego), zostaną przez Boga wynagrodzeni. Suggestia ta nasuwa się tu tym bardziej, że główne zastrzeżenie Socyna, które mogłoby być przeciwstawione temu wnioskowi, że mianowicie aby być uczestnikiem życia wiecznego, należy nie tylko czynić dobrze, ale czynić tak w tym celu, by być posłusznym Bogu — w tym tu przypadku nie stoi już na przeszkodzie, by uznać możliwość zbawienia poza religią objawioną, religia bowiem naturalna, zwłaszcza w tak rozwiniętej postaci, jak ją Crell tu prezentuje, czyni możliwe uczynić w pełni zadość i temu warunkowi.

W ten sposób usunięta zostaje ostatnia szranka zagrządzająca drogę na gruncie tej formacji religijnej, jaką był socynianizm, do krystalizowania się heterodoksalnego pojęcia religii naturalnej.

Takie konkluzje można wysnuć z *Komentarza do Listu do Rzymian*, i tak niewątpliwie był on odczytywany, i to nie tylko w środowiskach teologów, tropiących wszędzie ślady heterodoksji. Inwektywy Jurieu'go, inkryminującego socynianom postawę deistyczną<sup>16</sup>, nie były więc w pełni pozbawione podstaw.

Zanim zamkniemy te rozważania, należy jeszcze zwrócić uwagę na pewną drastyczną sprzeczność w stanowisku Crella. Jak pokazaliśmy wyżej, Crell w *Komentarzu do Listu do Rzymian* nie tylko twierdził, że

<sup>16</sup> P. Jurieu, *Le Tableau du Socinianisme*, La Haye, 1690; s. 112—114.



ludzie „są w posiadaniu prawdy“, która obejmuje zarówno naturalną wiedzę o Opatrzności, jak i naturalną moralność, lecz nadto podkreślał z naciskiem, że prawda ta jest łatwo osiągalna, że zatem ci, którzy nie uznają czy nie głoszą istnienia Opatrzności, czynią tak z powodu defektów moralnych (por. s. 149—150). Otóż stwierdzenia te nie dadzą się żadną miarą pogodzić z treścią niektórych wywodów Crella w jego pismach etycznych, tych mianowicie wywodów, w których pisarz wychwala mędrców pogańskich stawiając ich za wzór czystości moralnej. Znajdujemy tam prawdziwe peany pochwalne na cześć filozofów greckich. Przypominał Crell, iż filozofowie ci uczyli, że należy dążyć do cnoty bądź ze względu na samą cnotę (jak stoicy), bądź ze względu na inne dobra (jak parypatetycy); że uważali oni za jak najbardziej niesłuszne, by cnotę łączyć z dobrami ciała czy losu; że nie tylko nie gwałcili cnoty podporządkując ją dobrom niższego rzędu, lecz także pozostawili znakomite przepisy postępowania, przy pomocy których można osiągnąć spokojność ducha, umiarkowanie w afektach oraz ową dostojną *honestas actionum*. Co więcej, niektórzy z tych filozofów — twierdził — nie tylko propagowali te szczytne dążności, ale i w samej rzeczy postępowali zgodnie z zaleconymi przepisami.

Równocześnie jednak tej pochwalie mędrców pogańskich towarzyszy stwierdzenie zaakcentowane nader dobitnie, że filozofowie ci bądź zupełnie nie znali Boga, bądź mieli o Nim tylko jakieś mgliste pojęcie, jedni bowiem z nich stanowczo przeczyli stworzeniu świata przez Boga i wszelkiej bożej Opatrzności, inni, choć nieco więcej Mu przyznawali, nie zdawali sobie sprawy, że Bóg ma w opiece każdą rzecz z osobna, i albo nie pozostawili żadnych przykazań dotyczących kultu Boga, albo przykazania bardzo ułomne<sup>17</sup>.

Twierdzi tu zatem Crell niedwuznacznie, że naturalna moralność bynajmniej nie musi iść w parze z naturalną religią, że można osiągnąć wyżyny moralnej doskonałości, a jednocześnie nie wyznawać wiary w istnienie Boga — Stwórcy i bożej Opatrzności. Co prawda, można by podnieść, że te wywody zostały przez Crella sformułowane, zanim jeszcze w środowisku rakowskim wyklarowała się idea religii naturalnej. Ale ten fakt trudności nie usuwa, bo zaraz nasuwa się tu pytanie: dlaczego Crell, kiedy uzasadniał w *Komentarzu do Listu do Rzymian* tezę o istnieniu religii naturalnej, sprawę tę pominął milczeniem? Odpowiedź może być dwójaka — albo że Crell sprzecznosci tej nie dostrzegął, albo że ją zbagatelizował. To drugie jest bardziej prawdopodobne, bo w traktacie *De Deo et eius attributis*, w rozdz. V, podjął Crell pewną próbę wyjaśnienia, dlaczego filozofowie pogańscy nie wierzyli w istnienie Opatrzności,

<sup>17</sup> Por. zamieszczone na końcu *Ethicae Christianae, Oratio secunda*. BFP, Crell, *Opera*, t. III—IV, s. 442—447. (Uwaga: *Ethica Christiana*, podobnie jak i inne pisma, ma w tym woluminie odrębną paginację).

ale jak zobaczymy niżej, uczynił to w sposób bardzo pobieżny i zupełnie niezadowolający dla rozwiązania tego problemu.

Tak więc kwestia pozostała otwarta, i:

1. Albo wiedza naturalna o Bogu jest łatwo osiągalna i przyswojenie jej uzależnione jest od postawy moralnej człowieka — jak twierdził Crell w swoim *Komentarzu*, ale wtedy jest zupełnie niezrozumiałe, dlaczego wobec tego filozofowie greccy, a zwłaszcza nieskazitelni moralnie mędrzy stoicy jej nie głosili;

2. Albo wiedza ta jest trudno osiągalna lub raczej nieosiągalna bez pomocy Objawienia (jak utrzymywał Socyn) i wtedy staje się zrozumiałe, dlaczego nie przyswoili jej sobie mędrzy greccy. Ale w tym wypadku należałoby powrócić do tej egzegezy Rom. I, którą proponował Socyn, a która — z czego sobie Crell zdawał sprawę — była nader nieprzekonująca i nie bardzo harmonizowała z niektórymi innymi wersetami Pisma św., a ponadto nie pasowała do haseł, które głosiła *religio rationalis*.

Pozostawała jeszcze trzecia ewentualność, a mianowicie — że słów św. Pawła oraz innych wersetów Pisma nie należy traktować jako nieomyślnych i że istnieje możliwość niekoherencji w korpusie pism kanonicznych chrześcijan. Ale Crell z pewnością nie należał do tych myślicieli, którzy by choć na chwilę zechcieli możliwość tę wziąć pod uwagę.

## 2. Traktat *De Deo et eius attributis*, czyli filozoficzne uzasadnienie tezy o istnieniu religii naturalnej

W jaki sposób należy udowadniać prawdziwość chrystianizmu ludziom, którzy nie wierzą w żadną w ogóle religię? — oto jedno z głównych zagadnień traktatu *De Auctoritate Scripturae Sacrae*. Analizie wywodów Socyna na ten temat poświęciliśmy osobną pracę<sup>18</sup>. Pominęliśmy tam jednak pewną kwestię, która wymaga omówienia w tym właśnie miejscu.

Na pytanie, które sam sobie postawił: od czego zacząć argumentację mającą przywieść wzmiankowanych ludzi do uznania, że religia Jezusa jest prawdziwą religią, Socyn odpowiada: przede wszystkim należy udowodnić, że jest w ogóle jakaś prawdziwa religia. Uczynić zaś to można w ten sposób, że się wykaże, iż istnieje Bóg, czyli pierwszy poruszyciel wszystkich poruszających się rzeczy i pierwsza przyczyna wszystkiego, co istnieje, a następnie — że ów Bóg w szczególny sposób troszczy się o ludzi opiekując się zarówno nimi samymi jak i ich spr-

<sup>18</sup> *Kryteria prawdziwości chrystianizmu u Fausta Socyna*, „Archiwum Hist. Filoz. i Myśli Społ.”, t. 9 (1963).

wami<sup>19</sup>. Z chwilą gdy tylko uznana zostanie prawdziwość tych twierdzeń, można przystąpić do dalszych wywodów, których tok był następujący: najpierw dowód, że był jakiś Jezus, który głosił taką a taką naukę; potem — że czynił on cuda, wreszcie, że poniósł w obronie swej nauki śmierć itd., itd. Socyn podkreślił jednak dobitnie, że podstawą całej tej argumentacji jest przesłanka główna, która głosi, że istnieje Opatrzność kierująca światem. Atoli akcentując doniosłość tej przesłanki załatwił się z nią dość niefrasobliwie, przy pomocy jednego zaledwie zdania, bardzo niejasnego, dającego asumpt do różnorodnych interpretacji i domysłów.

„Chociaż zaś wcale nie wątpimy — pisał — że można uczynić to [tzn. dowieść istnienia Boga, który kieruje światem] bez większego trudu, szczególnie jeśliby czerpać argumenty nie tyle z samej natury i z jej procesów przebiegających w sposób konieczny, ile ze zdarzeń mających swe źródło w wolnej woli i nie mieszczących się w koniecznym porządku natury, które [zdarzenia] zaobserwowano w świecie i codziennie się obserwuje; to jednak ponieważ rzecz ta wymagałaby zbyt długiej rozprawy, zajmiemy się od razu tym, co stanowić ma przedmiot sporu [tj. prawdziwością chrystianizmu]“<sup>20</sup> (dopełnienia moje, Z. O.).

W zacytowanym zdaniu uderzyć mogą dwie rzeczy: po pierwsze, deklaracja, która na pierwszy rzut oka może wydawać się sprzeczna ze stanowiskiem Socyna, poprzednio zreferowanym, wedle którego religia naturalna nie istnieje, a cała wiedza o Bogu pochodzi z zewnętrznego bożego Objawienia; po drugie — procedura, jaką Socyn zaleca przy formułowaniu dowodów istnienia Opatrzności.

Jeśli idzie o punkt pierwszy, to sprzeczność jest pozorna, albowiem z negacji religii naturalnej bynajmniej nie wynika wniosek, iż nie można dowodzić istnienia Boga przy pomocy racji czysto rozumowych, nie zaczerpniętych bezpośrednio z Objawienia. Nie ma zatem potrzeby zarzucać tu Socynowi niekonsekwencji, nigdzie bowiem nie twierdził, jakoby nie można było uzasadniać prawdziwości owej podstawowej przesłanki religii w sposób czysto naturalny, a jedynie utrzymywał, że człowiek, zanim zostanie pouczony przez samego Boga, nie jest zdolny o własnych naturalnych siłach urobić sobie koncepcji Opatrzności. Innymi słowy: wedle Socyna, istnienia Boga może dowodzić ten tylko, kto skądinąd już wie, że Bóg istnieje, komuś innemu, do kogo ta przekazana przez Objawie-

<sup>19</sup> Certe... recta ad hoc via esse videretur, cogere eos fateri illud ipsum, quod negari ab eis diximus, rationibusque eo adigere, ut dicant, non solum esse Deum, seu primum quendam motorem omnium rerum, quae moventur, primamque causam omnium rerum, quae sunt, essentia (ut sic loquar) formali, et nominatim hujus mundi aspectabilis; verum etiam eum praeterea homines singulatim, eorumque actiones curare atque intueri: atque hac ratione eos adducere, ut concedant esse, aut esse posse inter homines aliquam veram religionem. *BFP*, I, s. 273b.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 273b—274a.

wienie wiedza bądź nie dotarła, bądź — jeśli dotarła — nie zdołała go przekonać. Człowiek natomiast pozostawiony całkowicie sam sobie, samodzielnie, bez pomocy Objawienia wiedzy tej osiągnąć nie jest w stanie.

Punkt drugi nasuwa poważniejsze trudności. Co Socyn miał na myśli twierdząc, że najłatwiej można kogoś przekonać o istnieniu Opatrzności powołując się na „zdarzenia mające swe źródło w wolnej woli i nie mieszczące się w koniecznym porządku natury“ można tylko zgadywać. Prawdopodobna wydaje się hipoteza Focka<sup>21</sup>, który odrzucając stanowczo przypuszczenia, by Socyn miał tu na myśli dowód istnienia Boga z istnienia duchów wyższych i z ich oddziaływania na losy ludzi, a więc ten wariant dowodu, jaki prezentuje Crell w VI rozdziale *De Deo et eius attributis* — usiłuje wyjaśnić ten trudny ustęp *De Auctoritate* w oparciu o znaną tezę Socyna, że ludzie obdarzeni wolną wolą działają w sposób całkowicie swobodny. Bóg chociaż nie wie z góry, jak ludzie będą postępować (Socyn odrzucał, jak wiadomo, koncepcję tzw. *praescientiae divinae*), będąc przecież nieskończenie mądry i potężny, potrafi zawsze ich postępowanie — cokolwiek będą czynić — obrócić na chwałę swego imienia. Tak więc z faktu, że działania tak ogromnej ilości ludzi obdarzonych wolną wolą i działających w sposób nieskoordynowany, koniec końców zawsze służą, bez względu na intencje działających osób, dobru całości, i nie tylko niezdolne są zakłócić harmonii świata, lecz wręcz przeciwnie — przyczyniają się do jej utrzymania — z tego to faktu można wnosić o istnieniu Boga. Tylko bowiem istnienie nieskończenie mądrej i potężnej istoty, która potrafi podporządkować swemu celowi nawet to wszystko, co z owym celem jest sprzeczne, może wyjaśnić to, że zamiast chaosu istnieje w świecie harmonia i ład.

Jakkolwiek Socyn dowód ten pojmował (czy w ten właśnie sposób, jak sugeruje Fock, czy też inaczej), faktem jest, że nigdzie nie podjął próby jego rozwinięcia. Nie usiłowali też tego uczynić jego bezpośredni uczniowie. Dopiero w czterdzieści parę lat od chwili, gdy Socyn ukończył traktat *De Auctoritate*, a w ponad dwadzieścia lat po jego śmierci wzięto w Rakowie na warsztat ów problem, wtedy mianowicie, kiedy zaczęły się rodzić wątpliwości co do słuszności poglądu Socyna na temat religii naturalnej. Kiedy zaś wreszcie przeważyło mniemanie, że pogląd ten należy poddać rewizji, i przyjął tezę, iż religia naturalna istnieje, wówczas nasunęła się także potrzeba opracowania zrębów teologii naturalnej, uzasadnionej czysto filozoficznie. Zadania tego podjął się Crell i zrealizował je w pierwszych sześciu rozdziałach swego traktatu *De Deo et eius attributis*<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> O. Fock, *Der Socinianismus nach seinem historischen Verlauf...*, Kiel 1847, s. 312—14.

<sup>22</sup> BFP, Crell, *Opera*, t. III—IV, s. 1—24. (Uwaga: Traktat *De Deo et eius attributis* ma odrębną paginację, por. przypis 17).

\*

Crell rozpoczyna od stwierdzenia, że w każdej dyscyplinie wiedzy trzeba najpierw się zorientować, czy przedmiot, o którym ona traktuje, rzeczywiście istnieje. Gdyby bowiem nie istniał, po cóż by daremnie się trudzić? Dlatego też i w traktacie, który jest poświęcony Bogu i jego atrybutom, należy przede wszystkim dowieść, że Bóg istnieje. O istnieniu Boga mogą nas wprowadzić przekonać i te wywody, które są poświęcone uzasadnieniu autorytetu Pisma św., mianowicie w ks. V dzieła Völkla *De vera religione*, współwydanej — jak wyżej wspominaliśmy — z traktatem Crella *De Deo et eius attributis*, jednakże będzie rzeczą pożyteczną wykazać prawdziwość tej podstawowej tezy każdej religii również przy pomocy innych argumentów, ażeby mogli ją uznać nawet i ci, którzy autorytetu Pisma św. dotąd nie uznają.

Crell zapowiada, że będzie dowodził istnienia Boga trzema rodzajami argumentów: a) argumentami zaczerpniętymi *ex universa rerum natura*; b) argumentami wywiedzionymi z refleksji nad sprawami człowieka; c) argumentami zaczerpniętymi z rozważań nad tym, co dzieje się wbrew naturze<sup>23</sup>. Przyjrzyjmy się po kolei każdemu rodzajowi argumentów.

#### a) Argumenty *ex universa rerum natura*

Pierwszy rodzaj argumentacji zawarty jest w trzech rozdziałach (II, III, IV) o bardzo nierównej objętości, przy czym dwa pierwsze, tj. rozdział II i III, dostarczają dowodów pozytywnych na istnienie Boga, opartych na koncepcji finalistycznej, trzeci natomiast (tj. IV), najobszerniejszy i filozoficznie najbardziej ważki, poświęcony jest refutacji fizyki epikurejskiej, a przede wszystkim obaleniu tez heterodoksalnego arystotelizmu (w wersji głównie Andrzeja Cesalpina) o bezosobowości Boga i odwieczności świata. Rozdział ten zostanie tu pominięty, omówiony bowiem został dokładnie przeze mnie w specjalnej rozprawie *Socynianizm a heterodoksalny arystotelizm renesansowy* (w druku).

W rozdziale drugim, rozpoczynającym tok dowodów, postawił sobie Crell następujące zadanie: Wykazać, że istnieje jakiś najwyższy władca tego świata, który kieruje i rządzi zarówno samym światem, jak i wszystkimi rzeczami, które istnieją, a więc także i ludźmi. Z faktu tego łatwo już będzie wyciągnąć wniosek, że ludzie winni są tej przepotężnej istocie najwyższą cześć i posłuszeństwo, a na tym właśnie zasadza się cała religia.

Dowód rozpoczyna się od stwierdzenia: Jeśli prawdą jest, że wszystko, co istnieje w przyrodzie, działa w sposób celowy i zmierza do jakiegoś

<sup>23</sup> Triplici autem argumentorum genere ad id probandum utemur. Primum enim *ex universa rerum natura* duces argumenta; deinde *ex rebus humanis, sive a natura, sive ab alia superiore causa ortis*; denique *ex iis, quae praeter naturam sunt aut fiunt*. Ibid., s. 3b.

celu, to wszystkie te celowe działania i procesy kierowane są zamysłem i planem jakiejś przepotężnej istoty, która rządzi światem. Sformułował to twierdzenie Crell, aby wykazać jego zasadność, wyjaśnia, co to jest działanie celowe i na czym ono polega, po czym udowadnia prawdziwość założenia, że wszystko istotnie dzieje się w przyrodzie celowo. Z prawdziwości zaś założenia wynika prawdziwość tezy (że wobec tego światem istotnie kieruje jakaś potężna istota wedle swych niepojętych zamysłów). Zreferujemy pokrótce poszczególne człony tego dowodu.

Wszystkie rzeczy, które działają celowo — powiada Crell w uzasadnieniu prawomocności swego twierdzenia — działają tak bądź z własnego zamysłu, bądź wskutek zamysłu kogoś innego (*vel suo ipsorum consilio, vel alieno*). Jest bowiem rzeczą konieczną albo by same one znały cel, do którego zmierzają i przystosowały doń swe postępowanie, albo by cel ten znał ktoś inny, kto tym działaniem kieruje. Inaczej nie można w ogóle mówić o działaniu celowym. Otóż jest jasne, że jeśli idzie o przebieg procesów w przyrodzie, to rzeczy nie działają celowo wskutek swego własnego zamysłu. Jak wiadomo, jedne z nich są w ogóle pozbawione zdolności rozumowania (a bez takiej zdolności byłoby absurdem mówić o podejmowaniu zamysłów), inne choć zdolnością taką są obdarzone, to jednak nie można mówić o ich zachowaniu, które zdeterminowane jest instynktem czy popędem, iż jest wynikiem własnego ich zamysłu. Np. o tym, co człowiek czyni pospołu ze zwierzętami i roślinami, nie możemy, ściśle biorąc, powiedzieć, że czyni to wskutek swego własnego zamysłu, jakkolwiek zdarzyć się może, że działa tu w sposób świadomy i w określonym celu. Skoro więc rzeczy w przyrodzie działają wskutek naturalnego popędu, to znaczy, że nie działają na mocy swego własnego zamysłu. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć (jeśli prawdą jest, że w przyrodzie istotnie wszystko dzieje się celowo), że działają one według zamysłów kogoś, kto ma władzę nad przyrodą i kieruje jej biegiem.

Z kolei przystępuje Crell do udowodnienia prawdziwości założenia, że wszystko, cokolwiek w przyrodzie istnieje, działa istotnie w sposób celowy. Prawdziwość tego poglądu jest tak powszechnie widoczna, że nawet utarło się powiedzenie: „natura nie czyni niczego na próżno“, a próżna i bezzasadna jest każda czynność, która nie ma na widoku określonego celu, dla którego jest podejmowana. Fakt, że wszelkie procesy w przyrodzie przebiegają w sposób celowy, uwidacznia się szczególnie wyraźnie w zachowaniu się istot żywych, które nawet gdy jeszcze nie mają zdobytego żadnego doświadczenia, pod wpływem naturalnego popędu (*naturali appetitus instinctu*) przystępują do wykonania różnych czynności, pożytecznych dla siebie i innych. Wszelki zaś popęd (*appetitus*) oraz to wszystko, co dzieje się w wyniku jego oddziaływania, jest zjawiskiem celowym. Na podstawie tych wywodów łatwo pojąć, co należy mniemać o zachowaniu się i ruchach innych rzeczy w przyrodzie, tj. rzeczy nieożywionych.

Jeśli bowiem ów wrodzony instynkt i popęd istot ożywionych, pobudzający ich do określonego zachowania się, działa dla jakiegoś określonego celu, to również ów naturalny instynkt (*instinctus naturalis*) rzeczy nieożywionych, który sprawia, że dokonują one pewnych ruchów i zachowują się w pewien sposób, funkcjonuje także dla jakiegoś określonego celu, bo jest on przecież podobny do popędu u zwierząt, a nawet jest zjawiskiem tak dalece mu pokrewnym, że filozofowie nazwali go tym samym mianem: popędem (*appetitus*). I bynajmniej nietrudno dostrzec, jeśli tylko nie chce się zamykać oczu, jakież to jest ów cel, dla którego np. słońce nieustannie porusza się w krąg, dla jakiego to celu rośliny wytwarzają nasiona, a nasiona — znowu rośliny, itd. itd. Nic tu bowiem nie ma do rzeczy fakt, że i słońce i rośliny pozbawione są w ścisłym tych terminów znaczeniu — zmysłów i popędu. Wszak strzała nie zna ani też nie pragnie zdążać do celu, w jakim skierował ją łucznik, a przecież porusza się w sposób celowy; i okręt nie zna ani nie pragnie zdążać do portu; i zegar nie rozumie swego przeznaczenia; i nawet koń nie zawsze pragnie tam zdążać, dokąd wiezie jeźdźca. Wszystkie te rzeczy kierowane są przez kogoś, kto cel zna i do niego zmierza.

To, że przyroda działa celowo, widać także i stąd, że zaprzestaje ona natychmiast swych czynności, skoro tylko został osiągnięty pożytek, który miał z nich powstać. Tymczasem rzeczy, które działają w sposób nie celowy, lecz konieczny, tj. dlatego, że nie mogą nie działać, działają w dalszym ciągu także i wówczas, kiedy działanie to nie przynosi żadnego pożytku.

Wreszcie ostatni w tym łańcuchu dowodów jest argument powołujący się na podobieństwo procesów w przyrodzie z procesami wytwórczymi w rzemiośle, które jest wiernym naśladowcą przyrody, wszystko dzieje się w sposób celowy. Gdyby było inaczej, nie przynosiłoby ono albo żadnego pożytku, albo tylko przypadkiem. Tak samo właśnie byłoby w przyrodzie, jeśli by działała bez celu: „wszystko wówczas byłoby niesione jakimś ślepym impetem i wszystkie rzeczy wpadałyby wzajemnie na siebie, bez porządku i bez pożytku“. Gdyby zaś ktoś chciał uparcie obstawać przy tym, że wszystko w przyrodzie zdąża do celu, do którego powinno zdążać, mimo że nie jest kierowane ani własnym, ani cudzym zamysłem, ten „byłby podobny człowiekowi opowiadającemu, że istnieje niezliczona ilość ślepców, którzy jakkolwiek nie kierowani do celu ani własnym, ani cudzym zamysłem i nie usiłujący nawet do niego zmierzać — zawsze w największym porządku doń zdążają, i jeśli nic nie stanie na przeszkodzie, zawsze do niego dochodzą. Ale mowa taka byłaby właśnie mową ślepca, a raczej nawet nie ślepca, lecz pomyłeńca“.

Tak więc konkluzja nasuwa się łatwo. Skoro jest jasne, że wszystko w przyrodzie kierowane jest jakimś zamysłem, to tylko zamysłem tego, kto sprawuje nad nią władzę i jest jej panem. A zatem zmuszeni jesteśmy

przyjąć, że istnieje jakiś władca tego świata, kierujący jego sprawami, tak jak sternik kieruje okrętem.

Wyprowadziwszy ten wywód do końca Crell wysuwa zarzut, przy obaleniu którego nasuwa mu się okazja do uzupełnienia swej argumentacji. Zarzut ma treść następującą: wniosek o istnieniu jakiejś istoty kierującej światem, wyprowadzony z faktu, że wszystko w przyrodzie dzieje się celowo, jest nieprawomocny. Można bowiem zasadnie przyjąć, że to sama natura swym własnym staraniem kieruje wszystkie rzeczy do określonego celu. Sam przecież autor traktatu (tj. Crell) używa wyrażenia, że natura działa celowo, a powszechnie też przyjęło się mówić, że natura postępuje „przezornie“, że zdziałała to albo owo „przewidująco“ (*provide*), że zatroszczyła się o to albo o tamto.

Odpowiedź brzmi: wyrażenie „natura działa celowo“, i jemu podobne — to pewna figura retoryczna, mianowicie personifikacja, która powstała z metonimii lub metalepsji. Figury tej używa się często w potocznym języku, kiedy to, co przysługuje przyczynie sprawczej, przypisujemy skutkowi. Jeśliby więc ktoś wystąpił z takim zarzutem, należy zapytać, co rozumie przez słowo „natura“. Słowo to można rozumieć w trojaki sposób: po pierwsze, używając terminu „natura“ można mieć na myśli „naturę partykularną“ istniejącą w poszczególnych indywiduach (*natura particularis extans in singulis individuis rerum naturalium*); po drugie, można tu mieć na myśli „naturę uniwersalną“, która się składa z „natur“ rzeczy poszczególnych (*natura universalis, ex singularum rerum naturis collecta*); po trzecie — można tu wreszcie mieć na uwadze jakąś substancję rozlaną czy rozpostartą we wszechświecie, podtrzymującą istnienie „natur“ wszystkich rzeczy i kierującą je do określonego przez siebie celu (*substantia aliqua per hoc universum diffusa...*).

W wypadku jeśliby pod uwagę wziąć znaczenie pierwsze, dystrybucyjne — stwierdzenie, że natura sama działa w sposób celowy, jest bezsensowne. Czyż np. pszenica dba o to, aby wytwarzać ziarno czy to dla podtrzymania swego gatunku, czy to dostarczenia ludziom pożywienia? A ziarno, czyż zabiega o to, aby zapaść w ziemi korzenie w celu wytworzenia źdźbła i kłosa? A wieprze lub osły, kiedy przystępują do kopulacji, czy dokładają starań, ażeby potomstwu swemu zapewnić tak zadziwiająco użyteczną strukturę ciała? A może owe wieprze i osły rozważają, w jaki sposób pożywienie winno być trawione w żołądku, w jaki sposób przekształcone w sok, a sok w krew, i jak ta powinna się rozchodzić po arteriach; jak wreszcie mogłyby z krwi powstawać duchy żywotne (*spiritus vitales*), odżywiające członki?

Widać stąd zupełnie jasno, że również jeśli słowo „natura“ wziąć w znaczeniu kolektywnym rozumiejąc przez nie „naturę uniwersalną“, składającą się z natury rzeczy pojedynczych (*ex singularis naturis collectam*), że także i wówczas niepodobna mówić, iż natura działając celowo



czyni tak ze świadomym zamysłem. Albowiem owa natura uniwersalna jest niczym innym jak zbiorem „natur“ pojedynczych, które łączymy w jedną całość w naszej myśli, gdyż nie istnieje żadna idea bytująca poza rzeczami jednostkowymi (*Neque enim idea est aliqua, extra singularia subsistens*).

Jeśli by zaś przez słowo „natura“ rozumieć jakąś substancję, różną od rzeczy naturalnych, która utrzymuje w istnieniu „natury“ istniejących w przyrodzie rzeczy i nimi kieruje, to wówczas pojęcie natury jest równoznaczne z pojęciem istoty, która rządzi światem, czyli Boga.

\*

Jak pamiętamy, w rozdziale II traktatu *De Deo...* zadanie, które Crell sobie postawił, było takie: dowieść, że istnieje jakiś władca przyrody, który nią rządzi i kieruje. Nie było tam jednak mowy o tym, że owa przepotężna istota dokonała dzieła stworzenia. W rozdziale następnym (III) chodzi o coś więcej, mianowicie o to, aby wykazać, że istnieje istota będąca przyczyną sprawczą (*causa efficiens*) świata, działającą świadomie, w sposób rozumny i celowy, czyli innymi słowy, że istnieje istota będąca stwórcą świata.

Dowodzić, że istnieje ktoś, kto stworzył świat, można w dwojaki sposób: bądź tak jak poprzednio, tj. przez wykazanie, że wszystkie rzeczy w przyrodzie działają celowo, bądź w sposób zbliżony, że cokolwiek istnieje w przyrodzie, istnieje dla ściśle określonego celu. Pierwszy sposób odwołuje się zatem do faktu celowego działania lub funkcjonowania rzeczy i procesów w przyrodzie, drugi — do faktu istnienia rzeczy dla jakiegoś określonego celu. Drugi ma tę zaletę, iż potwierdza słuszność argumentacji pierwszego, podczas gdy pierwszy, nie poparty wywodami drugiego, może być podważony. Gdyby bowiem nie udało się wykazać, że istniejące w przyrodzie rzeczy powstały i istnieją dzięki zamysłom jakiegoś stwórcy, to tezie, iż są one kierowane zamysłem jakiejś potężnej i rozumnej istoty, można by przeciwstawić kontrtezę, niełatwą do obalenia, tej treści: rzeczy działają celowo dlatego, że taką właśnie, a nie inną mają naturę. Jeśli się jednak wykaże, że rzeczy nie tylko działają celowo, ale także istnieją w jakimś określonym celu, nasunie się wniosek, iż zostały one stworzone przez jakąś przyczynę sprawczą działającą rozumnie i celowo. Dlaczego? Wniosek opiera się na następującym rozumowaniu:

Każda rzecz, która istnieje w jakimś określonym celu — istnieje zaś dla jakiegoś celu wówczas, kiedy istnieje nie sama dla siebie, ale dla czegoś innego (*non sui ipsius, sed alterius gratia*) — istnieje mocą tej przyczyny, która zarówno zna ów cel, jak i do niego dąży oraz przygotowuje stosowne środki do jego urzeczywistnienia. Jeśli tak, to przyczyna ta musi być obdarzona rozumem i działać według określonych zamiarów

(planowo). Po drugie, każda rzecz, która istnieje dla jakiegoś celu, ma za przyczynę ów cel (dla którego istnieje). Ale cel ten, rzecz jasna, może być tylko w ten sposób jej przyczyną, że pobudza do działania przyczynę sprawczą. Lecz pobudzać może on ją tylko wtedy, gdy jest ona zdolna cel ten rozumieć i dążyć do niego. Cel bowiem może być pojmowany tylko: 1) jako istniejący w intencji działającego, tj. gdy poznawany przez przyczynę sprawczą zachęca ją do jego realizowania; 2) jako już coś zrealizowanego. W tym drugim wypadku nie jest on już przyczyną celową, lecz skutkiem (*posterioris modo non causa est rei, sed effectus; operis consequens, non antecedens*), tylko więc w pierwszym wypadku przyczynia się do tego, by rzecz zaczęła istnieć.

A zatem, jeśli coś istnieje w jakimś celu, to owo „coś“ ma jakąś przyczynę sprawczą, która jest obdarzona rozumem i wolą.

Crell przyznaje, że te wywody mogą się niektórym wydać powierzchowne. Zna dobrze stanowisko i argumenty heterodoksalnego arystotelizmu odrzucającego tezę o istnieniu przyczyny sprawczej świata (mimo że uznającego finalizm jako zasadę funkcjonowania przyrody). Zapowiedziawszy, że wywody swe na ten temat pogłębi w innym miejscu, gdzie zamierza wykazać bezzasadność tez perypatetyków, pomija na razie ich zarzuty i przystępuje do właściwego toku swej argumentacji.

Rozumowanie Crella w tym rozdziale można by zatem przedstawić w postaci następującego sylogizmu:

Przesłanka większa: Cokolwiek istnieje dla jakiegoś celu, ma jakąś przyczynę sprawczą, która jest obdarzona rozumem i wolą.

Przesłanka mniejsza: Wszystkie rzeczy w przyrodzie istnieją dla jakiegoś określonego celu.

Wniosek: Wszystkie rzeczy w przyrodzie i cała w ogóle przyroda ma jakąś przyczynę sprawczą, która jest obdarzona rozumem i wolą, czyli innymi słowy: istnieje rozumna i wszechmocna istota, która stworzyła świat.

Przesłankę większą uznał Crell za uzasadnioną obiecując pogłębić swe wywody na ten temat w rozdziale następnym (IV). Całą natomiast uwagę w III rozdziale skoncentrował na udowodnieniu słuszności przesłanki mniejszej. Argumentacja, którą się posłużył (a która miała równocześnie potwierdzać słuszność wywodów z rozdziału poprzedniego), odwołuje się do utylitaryzmu przyrody, tj. do faktu, że wszystkie rzeczy w przyrodzie zostały tak ukształtowane, by mogły służyć określonemu pożytkowi. W wywodzie tym, bardzo długim, pokazuje Crell całą scenę świata poczynając od „ciał prostych“ (*simplicia*), kończąc na ożywionych. Omawia więc po kolei rolę w przyrodzie: słońca, księżyca, „pozostałych gwiazd“, wreszcie ziemi ze wszystkimi jej minerałami, po czym prze-

chodząc do rzeczy ożywionych unaocznia pożytek roślin i zwierząt, by skończyć ten przegląd na człowieku i członkach ciała ludzkiego.

Zaoszczędzimy czytelnikowi tych długich i nudnych wywodów i pokazemy tylko na kilku wybranych przykładach, do czego się sprowadza istota tej argumentacji.

Słońce. Któż nie dostrzega pożytku słońca. Użycza ono światła istotom żywym, a zwłaszcza człowiekowi (bez czego nie byłoby możliwe nie tylko poznanie czegośkolwiek, ale i wszelka działalność), a promieniujące z niego ciepło sprzyja powstawaniu i rozwojowi wszystkich rzeczy. Ażeby zaś jego zbawienna moc mogła ogarnąć wszystkie zakątki ziemi, obdarzone jest ruchem, i to — wg powszechnego przekonania — podwójnym: dziennym i rocznym. Dzięki pierwszemu obchodzi cały krąg niebios w ciągu dwudziestu czterech godzin oświetlając po kolei obie półkule świata; dzięki drugiemu — użycza raz więcej, raz mniej ciepła, stosownie do potrzeby: raz północnym, raz południowym częściom ziemi. Jeśli zaś prawdą jest to, co twierdzą niektórzy, że to nie słońce się obraca wokół ziemi, lecz odwrotnie — nie podważa to w niczym sensu tych wywodów, gdyż idzie tu o stwierdzenie tego znamiennego faktu, że wzajemny stosunek obu tych ciał: słońca i ziemi, jest najbardziej celowy (z punktu widzenia użyteczności), jaki się da pomyśleć. Gdyby bowiem np. słońce naświetlało zawsze jedną i tę samą część ziemskiego globu, wypaliłoby ją do cna, podczas gdy pozostałe części zestygłyby z zimna. Dalej, dzięki oddziaływaniu słońca parują morza i rzeki, wskutek czego ze wznoszących się w górę oparów tworzą się chmury będące źródłem użyźniających deszczów.

Księżyc. Księżyc łagodzi swym światłem, zapożyczonym od słońca, ciemności nocy, czyni to jednak w taki sposób, że nie przeszkadza spoczynkowi ludzi. Spośród jednak wielu korzyści, jakich człowiekowi dostarcza, największa chyba jest ta, iż wraz ze słońcem umożliwia mierzenie czasu. Rachuba czasu, oparta na ruchach księżyca i słońca, jest przy tym rachubą niezawodną i stałą, uzależniona jest bowiem nie od czyjejs arbitralnej decyzji, ale od samej natury. Czyż można sobie wyobrazić, jak wielki panowałby w sprawach ludzkich chaos, gdyby ów naturalny podział czasu został zniweczony?

Zwierzęta. Zwierzęta przede wszystkim dostarczają ludziom pożywienia. Niektóre z nich, obdarzone większymi siłami, wykonują dla ludzi cięższe prace, inne — dostarczają bardzo cennego materiału na odzież. Istnieją wprawdzie zwierzęta jadowite oraz takie, które w inny jeszcze sposób mogą być szkodliwe. Ale nawet ta jadowitość bywa często pożyteczna, gdyż dzięki niej wytwarzają ludzie różnego rodzaju lekarstwa. Jeśli zaś nawet owe jadowite zwierzęta nie służą w sposób bezpośredni pożytkowi człowieka, to służą pośrednio, stanowią bowiem pokarm dla innych zwierząt, bezpośrednio człowiekowi użytecznych. Wreszcie należy tu uwzględnić jeden fakt bardzo znamienny: skoro człowiek z natury zdolny jest zarówno do cnoty jak i do występku, do pracowitości i do gnuśności, jest rzeczą słuszną i pożyteczną, aby na ziemi istniały takie stwory, które bądź ćwiczyłyby jego cnotę i cierpliwość, a równocześnie pobudzały go do działania i uczyły ostrożności, bądź — w razie gdyby popadł w występność — mogłyby służyć jako narzędzie kary.

Człowiek. Człowiek stanowi najbardziej zadziwiający przykład utylitaryzmu przyrody. Cóż bowiem może być bardziej użytecznego nad rozum, którym natura go obdarzyła, a dzięki któremu panuje nie tylko nad wszystkimi istotami żywymi, ale także potrafi przenikać tajniki przyrody nieożywionej i podporządkowywać ją swoim zamysłom. Innym niezwykle użytecznym darem natury, która wynosi

człowieka ponad inne żywe istoty, jest mowa. Trudno wprost wypowiedzieć wszystkie korzyści, które ludzie czerpią z tej cudownej zdolności komunikowania sobie wzajemnie swych myśli, uczuć. Czy mogłaby istnieć bez niej ludzka społeczność?

A budowa ciała ludzkiego — ileż dostarcza przykładow zadiwiającej przemysłowości natury. Aby wyróżnić człowieka od zwierząt przyroda nie uczyniła go pochylonym ku ziemi — by był oddany wyłącznie poszukiwaniu pokarmu, ale obdarzyła go wznoszącym się w górę kośćcem każąc mu spoglądać w niebo i wznosić oblicze ku gwiazdom. Niemoc i słabość, którą odznaczają się ludzie dopiero co urodzeni, a która zdaje się wskazywać na ułomność istoty ludzkiej, zwłaszcza w porównaniu z niektórymi zwierzętami, okazuje się po bliższym wejrzeniu w sprawę czymś głęboko uzasadnionym. Albowiem sprawia ona, że dzieci przebywając przez dłuższy czas pod opieką rodziców, bardziej się do nich przywiązują (dzięki czemu i sami z kolei mogą służyć im swoją pomocą w latach starości), a równocześnie nabierają nawyków życia w ludzkiej społeczności i uczą się spełniania obowiązków względem siebie i innych.

Wreszcie na zakończenie tych rozważań, jakże przypominających wynurzenia Bernardin de Saint Pierre'a, niby *clou* całej tej argumentacji zamieszcza Crell uwagę, która jego zdaniem w sposób szczególnie dobitny miała unaocznnić fakt, że nawet najmniejsza rzecz w przyrodzie ma swój głęboki sens i spełnia określoną, pożyteczną rolę: Cóż może być mniej warte — pyta — od włosów? Wydaje się, że są one zupełnie zbyteczne, a przekonanie to uzewnętrzniło się nawet w przysłowiu, które istnieje w pewnych językach. Oto np. gdy chcemy stwierdzić, że coś nie ma żadnej wartości, mówimy, że nie warte jest nawet włosa (*ne pilo quidem dignum esse*). A przecież wystarczy chwila refleksji, aby sobie uzmysłwić, jak bardzo ten sąd jest mylny. Tak więc włosy na głowie stanowią ważny pancerz ochronny dla mózgu, brwi — chronią oczy przed spływającym z czoła potem i w ogóle wilgocią, rzęsy na powiekach ułatwiają widzenie, gdyż pomagają oku skupiać wysyłane przezeń promienie na określonym przedmiocie, tym mianowicie, który pragniemy zobaczyć. Spełniają one także inną ważną funkcję: osłaniają w razie potrzeby oko, które jest bardzo czułe, przed wszystkim, co mogłoby je urazić, a czynią to tym bardziej skutecznie, że same czucia są pozbawione. W końcu zarost: Kiedy mężczyźni dochodząc do dojrzałości zaczynają odczuwać zapędy miłosne, policzki ich pokrywają się włosami. W ten sposób natura przejawia swą troskę o skromność, dzięki bowiem temu szczególnemu piętnu, jakim została odznaczona pleć męska, niewiasty mogą łatwiej ustrzec się przed ewentualnymi zasadzkami mężczyzn. Toteż u chłopców, którzy nie stanowią tak wielkiego niebezpieczeństwa dla niewieściej skromności, zarostu nie zauważamy.

#### b) Argumenty z refleksji nad sprawami ludzkimi<sup>24</sup>

Wylicza ich Crell cztery. Wśród nich na pierwszym i naczelnym miejscu *consensus gentium*. Jak tylko daleko wstecz sięga pamięć ludzka, narody ziemi od wiek wieków wierzyły, że istnieje jakieś bóstwo, które należy czcić. Niektóre ludy wołały czcić gwiazdy lub nawet zwierzęta, niż nie mieć żadnej w ogóle religii. Niedawno wprawdzie (tu ukłon w stronę tezy Socyna, ale obwarowany zastrzeżeniami, które ją — praktycznie biorąc — obalały), zostały odkryte ludy, u których, jak się zdaje, nie istniało p r a w i e ż a d n e wyobrażenie bóstwa, jednak-

<sup>24</sup> BFP, Crell, *Opera*, s. 18a—21b.

że odkryto o wiele więcej ludów, wśród których, mimo że są zupełnie barbarzyńskie, owo wyobrażenie bóstwa istnieje. Poza tym, jak świadczą o tym opisy i opowiadania, owe ludy — u których, jak się zdaje, nie istnieje żadne wyobrażenie bóstwa — wierzą w istnienie jakiegoś demona, którego się lękają i któremu w obawie, by im nie czynił szkody, oddają cześć. Ten fakt jest aż nadto wystarczający dla potwierdzenia głoszonej tezy, jest bowiem śladem bardzo co prawda zniekształconej, ale zawsze religii. Nie należy się też wcale dziwić, że barbarzyńcy, wyzbywszy się jak gdyby ludzkiej natury, zatracili wraz z nią to, co jest właściwe człowiekowi, mianowicie wyobrażenie bóstwa, gdyż wyobrażenie to i w ogóle religia, może pojawić się tylko wśród istot obdarzonych rozumem. Dlatego to nie mają religii zwierzęta, tak jak nie mają jej i ci, którzy spadli do poziomu zwierząt.

Jeśli się teraz zastanowić, jaka jest przyczyna tej tak powszechnej zgody ludzi, nasuwa się zaraz mniemanie, że zgoda ta musi mieć jakąś przyczynę wspólną dla całego rodzaju ludzkiego, gdyż i jej skutek (tj. owa powszechna zgoda) obejmuje cały rodzaj ludzki. Otóż przyczyną tą jest bądź wrodzony instykt (*naturae instinctus*), bądź stara tradycja przekazywana z pokolenia w pokolenie od pierwszych rodziców, bądź wreszcie wielka oczywistość samej rzeczy. Owe trzy przyczyny pojmuje Crell nie dysjunktywnie, ale komplementacyjnie: Żadna z nich nie wyklucza innej.

Jeśli idzie o przyczynę pierwszą, wrodzony popęd, Crell załatwia się z nią krótko: natura nie mogła wszczepić rodzajowi ludzkiemu skłonności do błędu, gdyż stworzyła człowieka dla prawdy, a nie dla fałszu.

Dużo miejsca natomiast poświęcał rozpatrzeniu przyczyny drugiej, a tok wywodów jest następujący. Można założyć tu dwie rzeczy; 1) albo że ta tradycja ma jakiś początek, 2) albo że istnieje odwiecznie wraz z rodzajem ludzkim. *Tertium non datur*. Jeśli się stanie na tym drugim stanowisku, trzeba by przyjąć, że ów pogląd (o istnieniu bóstwa), istniejący odwiecznie wraz z rodzajem ludzkim, jest poglądem „koniecznym“, i to koniecznym nie mniej niż sam rodzaj ludzki (o którym się założyło, że istnieje odwiecznie, czyli w sposób konieczny). Co bowiem istnieje odwiecznie, to owo „coś“ jest konieczne, nie może nie istnieć. Wynikałoby stąd, że istnienie tego poglądu jest niezależne od jakiegokolwiek woli ludzkiej. Dalej — skoro ten pogląd istnieje w sposób konieczny, to nie może być błędny, gdyż żaden pogląd błędny nie jest konieczny. Trzeba by także przyjąć, że jeśli jest konieczny, to rodzi się z samej natury, a jak już powiedziano wyżej, sama natura nie może rodzić fałszywych poglądów.

Jeśli się zaś zajmie stanowisko pierwsze, tj. że pogląd ów ma jakiś początek, to równocześnie trzeba uznać: albo że rodzaj ludzki także ma jakiś początek, albo że rodzaj ludzki istnieje odwiecznie, a ów pogląd

pojawił się u ludzi w pewnym określonym czasie. Przypatrzmy się najpierw pierwszej ewentualności.

Jeśli twierdzisz, że rodzaj ludzki ma początek, musisz zarazem uznać, że istnieje Bóg, który stworzył człowieka. Rodzaj bowiem ludzki (jeśli ma początek) nie mógł powstać sam z siebie ani być stworzony jakąś naturalną przyczyną. Gdyby miał przyczynę naturalną, musiałby istnieć odwiecznie, jak to zostało wykazane poprzednio (tj. w rozdziale IV, omówionym w cytowanej przez nas wyżej rozprawie: por. s. 159 tej pracy). Niezależnie od tego wniosku, dedukowanego z rozważań nad fizyką, za prawdziwością poglądu o istnieniu Boga przemawia niezwykle stałość, z jaką się on utrzymuje. Jeśliby był fałszywy, nie zdolen by był do tak uporczywego trwania, choćby nawet tradycja przodków wryła go nie wiem jak głęboko w duszach ludzkich, gdyż natura wyzbywa się zawsze tego, co dzieje się wbrew lub przeciwko niej. Tak woda, chociaż pod wpływem ognia zaczyna wrzeć, to jednak ponieważ dzieje się to wbrew jej naturze, z chwilą gdy ogień zostaje usunięty, powraca sama z siebie do swego stanu naturalnego. W podobny sposób rozum ludzki musiałby kiedyś strząsnąć z siebie ów fałszywy pogląd, wryty w nim wbrew jego naturze, tym bardziej że przecież nasza natura niechętnie znosi jarzmo religii.

Jeśliby wziąć pod uwagę drugą ewentualność (tj. że rodzaj ludzki istnieje odwiecznie, a ów pogląd o istnieniu Boga pojawił się w pewnym określonym czasie), odpowiedź będzie brzmiała podobnie. Jakże bowiem można wytłumaczyć fakt, że wszystkie ludy zgodziły się kiedyś jednomyślnie na ów fałszywy pogląd, którego przedtem rodzaj ludzki w ogóle nie znał?

Co prawda istnieli filozofowie, którzy przeczyli istnieniu Boga i religii. Ale nie pomniejsza to w niczym siły tej argumentacji (sic!) ani nie podważa faktu powszechnej zgody. Bo po pierwsze, było ich niewiele w porównaniu do całych ludów wierzących w Boga i religię; po drugie — nie należy się dziwić, że filozofowie hołdowali poglądom dziwacznym i najbardziej odległym od prawdy. Nie bez kozery ktoś rzekł: „Nie znajdziesz niczego tak absurdalnego, czego by nie powiedział ktoś z dawnych filozofów“. Cóż jest bowiem bardziej oczywiste niż to, że w przyrodzie istnieje ruch? Znaleźli się jednak filozofowie, i to bardzo bystrzy, którzy próbowali temu przeczyć i obalać ten fakt przy pomocy subtelnych argumentów. Cóż także bardziej pewne, jak twierdzenie, że jakaś rzecz jest albo nie jest, a przecież i temu próbowali przeczyć. Byli i tacy, którzy nie dawali wiary swym własnym oczom i twierdzili, że nie ma nic prawdziwego, lecz że wszystko tylko wydaje się prawdziwe; a nawet i tego nie uznawali za godne wiary, że są i żyją — co jest wszak ze wszystkiego najpewniejsze. I nie twierdzili tego bynajmniej bez argumentów. Czyż można więc się dziwić, że istnieli j a c y ś filozo-

fowie przeczący istnieniu Boga, którego przecież nie dostrzegali oczami? Jest to tym mniej dziwne, że żyli oni w takich czasach i wśród takich ludów, gdzie czczono fałszywych bogów, i to w sposób często nie tylko śmieszny, ale i bezbożny.

Prawdziwą religię wyznawali wówczas tylko Żydzi — szczerp bądź im nieznany, bądź nienawistny. Lecz i ta religia nie była pozbawiona przesądów, naród bowiem żydowski nader często popadał w bezbożne praktyki i obrzędy. Skoro zatem nie dostrzegali nigdzie prawdziwej religii, a wszędzie naokoło — zabobony, czyż można się dziwić, że odrzucając wszelką w ogóle religię uwierzyli, że nie istnieje żadne bóstwo. Dodać tu warto, że niektórych do takiego poglądu mogła skłonić chęć oryginalności (*studium novitatis*) i kryjące się za nią ambicje. Innych to, że nie potrafili rozwiązać pewnych trudności. Jest jednak także możliwe, że wielu z tych, którzy są uważani za ateistów, nie tyle nie wierzyło w istnienie jakiegoś bóstwa, ile nie uznawało za bogów tych, co byli wówczas powszechnie czczeni.

Argument drugi powołuje się na świadectwo sumienia. Potęga i moc sumienia jest zdumiewająca, opowiadają o tym często filozofowie, historycy, mówcy i poeci (tu Crell odsyła do Arystotelesa, Cyncerona, Seneki, Sallustiusza, Juwenalisa, a z nowszych pisarzy — do Justusa Lipsiusa). Ktokolwiek dopuścił się jakiegoś haniebnego czynu, choćby był władcą najpotężniejszym, odczuwa jakiś przedziwny lęk i dręczony jest niepokojem. Szczególnie zaś znamienne jest to, że niepokój ów nie wypływa bynajmniej ze strachu przed karą ludzką, zdarza się bowiem, że przestępcy sami dla siebie żądają kar, a nawet — aby ująć dręczącym wyrzutom sumienia, targają się na swe życie. Boją się, widać, czegoś więcej niż ludzkiego gniewu i ludzkiej kary. I odwrotnie, ci, co niczym nie zawinili, nie odczuwają żadnego lęku. Czyż fakty te nie wskazują na to, że istnieje jakoweś bóstwo, które widzi i słyszy, co czynimy, i stosownie do naszych czynów gotuje nam kary i nagrody? Po cóż by bowiem natura wszczepiała ludziom lęk, zwłaszcza tam, gdzie zbrodnie dokonywane są potajemnie lub gdzie potęga i władza broni złoczyńcę przed karą ludzką? Z faktów tych można wyciągnąć wniosek jeszcze dalej idący: skoro męki sumienia polegają na lęku i strachu przed czymś nieokreślonym, natomiast przyjemność spokojnego sumienia na jakiejś dobrej nadziei, widać stąd, że niezależnie od tych zgryzot musi istnieć jeszcze jakaś inna kara, zagrażająca wszystkim zbrodniarzom; i odwrotnie — że nic nie zagraża tym, co żyli cnotliwie. Albowiem jest nieprawdopodobne, aby natura wszczepiła wszystkim w ogóle ludziom próżną nadzieję lub kazała im żywić fałszywe obawy. A więc — musi istnieć jakiś tajemny władca i sędzia ludzi, który rozdziela kary i nagrody.

Argument trzeci jest natury socjologiczno-politycznej i wskazuje na niezbędność religii w życiu społecznym. Bez religii, jak podkreślają to „wszyscy znający się dobrze na sprawach ludzkich“, nie może się utrzymać żadne państwo. Tę społeczną konieczność religii uznawali nawet ateści. Tu Crell powołuje się m.in. na świadectwo Machiavellego, „człowieka niezwykle bystrego“, ale i „bardzo podstępnego“. Jest zadziwiająca, jak wielkie znaczenie przypisywał religii Machiavelli, który chociaż ze względu na ostrożność nie przyznawał się otwarcie do ateizmu, to jednak w żadnego Boga nie wierzył, a już z pewnością nie był chrześcijaninem. Następują dwa cytaty z Machiavellego *Disputatio de re publica*, po czym taki wywód: Posługujemy się zaś owym „bezbożnym głosem“, ażeby bezbożność zaprzeczyła sobie własnym swym świadectwem i by tak rzec, „*proprio veluti gladio iuguletur*“. Jeśli bowiem jest coś takiego w religii, że na niej opiera się cały byt państwa, tak że wraz z jej upadkiem — jak to podkreśla sam Machiavelli — upadają państwa, to czy jest możliwe, ażeby nie istniała jakaś prawdziwa religia, a zatem i Bóg, który w tej religii jest czczony? Skoro ludzie z natury przysposobieni są do tego, że muszą żyć w społeczeństwie i tworzyć państwa, to muszą także z natury mieć jakąś przemożną inklinację do rzeczy, bez których społeczeństwo i państwo istnieć nie może. Ktoś, kto przeznacza kogoś do jakiegoś celu, zawsze stara się mu zapewnić środki właściwe do osiągnięcia tego celu. Czyżby zaś natura ukształtowała człowieka takim, by ciągle zabiegał około rzeczy czczej, próżnej i fałszywej? Absurd.

Należy dalej zwrócić uwagę, że według zgodnego poglądu ateistów i ludzi religijnych to państwo kwitnie i rozwija się, w którym panuje cnota. Cnota bowiem zarówno sama przez się jest bardzo ważna dla utrzymywania państwa w spokoju i bezpieczeństwie, jak i przez fakt, że nie da się od niej oddzielić roztropności oraz pilności i skrzętności (*prudencia atque industria*). Otóż jeśli religia jest dla państwa tak dalece niezbędna, że wraz z jej upadkiem musi zginąć i ono, to wniosek stąd nasuwa się taki, że również i cnota opiera się na religii i bez niej nie może istnieć. Gdyby bowiem cnota mogła bez niej istnieć, to mogłoby i państwo. Sami ludzie pokroju Machiavellego przyznają, że cnota nie może się długo utrzymać wśród ludzi bez pobożności i dlatego to właśnie utrzymują, iż religia potrzebna jest w państwie. Skoro więc cnota opiera się na religii i bez niej istnieć nie może, to jak to możliwe, aby każda religia była fałszywa. Czyżby cnota tak dalece opierała się na błędzie? A cóż się stanie, jeśli ona runie?

Zauważmy na marginesie, że ów pogląd (iż cnota opiera się na religii) jest zupełnie sprzeczny z poglądami Socyna (por. s. 145—146), a także z wielu wywodami samego Crella, zawartymi w jego pismach etycznych. Do kwestii tej powrócimy jeszcze przy innej sposobności.



Argument ostatni jest, być może (w swym pierwszym członie), rozwinięciem owego dowodu Socyna, o którym wspominaliśmy na wstępie (dowód „ze zdarzeń mających swe źródło w wolnej woli“), a sens jego w skrócie można przedstawić tak: ludzkość, jeśliby nie czuwał nad nią jakiś niewidzialny kierownik (*rector*), stałaby się w krótkim czasie jakąś bezkształtną i nieuporządkowaną masą (*miseranda quaedam turba*), urągowskiem fortuny, a to dlatego, że ludzie — jedyne na tym świecie istoty — obdarzone są wolną wolą. W świecie rzeczy i zwierząt, gdzie nie ma wolnej woli, panuje niezwykły ład i porządek, wszystko przebiega ściśle według praw natury; w świecie ludzi natomiast, gdzie istnieje wolna wola, dostrzegamy niekiedy rzeczy przerażające. Niepodobna znaleźć zwierzęcia, które by zdolne było kiedykolwiek zejść tak dalece z drogi przepisanej przez naturę, jak czynią to nader często ludzie, którzy dla dogodzenia swym chuciom, ambicjom, czy nawet kaprysom nie cofają się przed najpotworniejszymi występkami. A jednak w społeczności ludzkiej, chociaż skutek owej wolności woli istnieje tyle krzyżujących się i wzajemnie się zwalczających chcień, usiłowań i przedsięwzięć, istnieje mimo wszystko pewien ład i porządek, którego niezdolna jest zakłócić żadna moc. Fakt ten można wyjaśnić tylko tym, że istnieje jakaś przepotężna istota mająca pieczę nad rodzajem ludzkim i kierująca nim. Gdyby jej nie było, wszystko natychmiast pomieszałoby się od góry do dołu. O prawdziwości tego faktu poucza zaś nie tylko rzecz sama, lecz potwierdzają go także mimowolnie i sami bezbożnicy twierdząc, że gdyby nie istniała religia (a zatem i Bóg), cała ziemia napełniłaby się zbrodniarzami. Istotnie, *nullius enim non sceleris mater est atheismus*.

Wprawdzie okrutny i bezbożny potrafi być także zabobon. Dowodzą tego ofiary z dzieci składane przez niektóre ludy swym bogom, lub raczej — demonom, a także najszkaradniejsza rozpusta dokonywana niekiedy pod pretekstem świętych obrzędów. Te właśnie smutne historie wycisnęły poecie — któremu nie znana była religia wolna od przesądów, a który przeto sądził, że wszelka w ogóle religia jest przesądem — ów bolesny okrzyk: *Tantum religio potuit suadere malorum!*

Otóż jeśliby nie było Boga, wszelka religia istotnie byłaby przesądem i musiałaby się prędzej czy później przekształcić w ateizm. To bowiem, co opiera się na fałszu i zmyśleniu, nie może być wiecznotrwałe ani nawet trwać zbyt długo, chyba że opiera się przynajmniej na części prawdy; to zaś, co trwa ciągle, nie może być fałszem i fikcją. Jeśli więc tyle przesądów utrzymało się przez czas dłuższy, to tylko dlatego, że po pierwsze — opierały się one na tym fundamencie, iż istnieje Bóg i jakaś religia; po drugie — że były one podsycane kłamstwem i chytrą demagogią demonów.

c) Argumenty ze zdarzeń dziejących się wbrew naturze<sup>25</sup>

Zdarzeniami, które dzieją się wbrew naturze, są przede wszystkim cuda. Religie, zarówno chrześcijańska jak i żydowska, mogą powołać się na znaczną ilość ewidentnych cudów, które były dokonywane dla potwierdzenia prawdziwości jednej i drugiej. W tym jednak miejscu, gdzie dowodzi się istnienia Boga bez pomocy świadectw Pisma św. nie o tych cudownych zdarzeniach będzie mowa.

Po tej wstępnej deklaracji rozpoczyna Crell właściwy tok argumentacji. Według powszechnie panującej opinii — stwierdza — istnieją jakoweś duchy (*spiritus aliqui*), obdarzone rozumem, które utrzymują z ludźmi kontakty i stosownie do tego, czy są do nich usposobione wrogo czy przyjaźnie, czynią im źle lub dobrze. Świeccy pisarze nazywają je geniuszami lub demonami. Crell, zgodnie z tradycją chrześcijańską, to ostatnie miano zastrzega dla duchów złych. Otóż jeśli się wykaże, że takie duchy istnieją rzeczywiście, łatwo już będzie dowieść, że musi także istnieć Bóg, który rządzi zarówno nimi jak i ludźmi. Dlaczego? Rozumowanie opiera się na następującym wywodzie: albo każdy z tych duchów jest absolutnie wolny, nie podlegający nikomu, albo też od kogoś uzależniony. Jeśli nikomu nie podlega, to mogąc czynić ludziom, w sposób dla nich niepojęty, zarówno dobrze jak i źle, każdy z nich byłby jakimś bogiem. Jeśli natomiast podporządkowany jest czyjejs władzy, to albo władzy kilku, albo władzy jednego. Istniałoby zatem albo kilku bogów albo jeden. W dalszym ciągu tego wywodu wykazuje Crell, że jest nie do obronienia pogląd, aby w owym państwie duchów bądź każdy z nich był całkowicie od innych niezależny, bądź aby istniało kilku najwyższych, wzajemnie od siebie niezależnych duchów, czyli kilku bogów, i konkluduje: wobec tego w tej społeczności duchów, jeśli ona w ogóle istnieje, musi istnieć ten rodzaj władzy, który z natury swej jest najznakomitszy ze wszystkich możliwych (*praestantissimus*). Takim najznakomitszym rodzajem władzy jest, „według zgodnego osądu mędrców“, władza monarchiczna. Ale ów monarcha, będąc najwyższym władcą owych duchów, które przecież doskonałością swej natury o tyle przewyższają ludzi, będzie jednocześnie i najwyższym władcą samych ludzi, czyli po prostu Bogiem.

Teraz zaś jeszcze tylko mała drobnostka: należy mianowicie wykazać, że w samej rzeczy istnieją duchy mające kontakty z ludźmi. Jak się zaraz okaże, rzecz ta nie nastrecza specjalnych trudności. Istnieją tu dwie drogi, jedna — to powołać się na a u t o r y t e t starożytnych mędrców, których szanują i cenią nawet ludzie stojący jak najdalej od religii. Tą jednak drogą Crell pójść nie zamierza (poprzestając tylko na jednym cytacie z Plutarcha) i woli wybrać drogę drugą, tj. odwołać się do

<sup>25</sup> BFP, Crell, *Opera*, s. 21b—24b.

doświadczenia. Zobaczymy, w jaki to sposób, według Crella, doświadczenie poucza nas o istnieniu duchów.

Po pierwsze, dowodzą tego wyrocznie (*oracula*), których istnienie przez tyle wieków i w tak licznych miejscach nie da się zadowalająco wyjaśnić, jeśli się nie uzna istnienia demonów. Jest niepodobieństwem, aby wszystkie one mogły być tylko sztuczkami ludzkimi. Do miejsc, w których je wydawano, napływali zewsząd tłumnie ludzie w celu zasięgnięcia porady. Wśród nich było bardzo wielu bystrych i przebiegłych, którzy udawali się tam jedynie w tym celu, aby wykryć fałsz. Ludzie ci prędzej czy później w ciągu tylu wieków musieliby dojść do tego, że wszystko polega na oszustwie. Jeśli tego nie wykryli, to dlatego, że rzecz się dzieła istotnie za sprawą demonów pragnących, aby świat pogrążony był w zabo-  
bonie i bezbożności.

Po drugie, dowodzą tego niezwykle zjawiska (*prodigia*), o których relacjonowali starożytni historycy, bynajmniej, jak wiadomo, nie próżni ani łatwowierni. Nie ulega wątpliwości, że bardzo wiele tych zjawisk to po prostu zwykłe oszustwo. Gdyby jednak niektóre z nich nie były bezspornie prawdziwe, tj. takie, że żadną miarą nie mogły się zdarzyć przy pomocy sił samej natury, to z pewnością nie zyskałyby wiary tak mocnej u ludzi bardzo ostrożnych. Ponieważ zaś prawdziwość ich nie mogła budzić zastrzeżeń, fakt ten skłonił bardziej zabobonne umysły do uznania za niezwykle nawet zjawisk, które albo łatwo dadzą się wytłumaczyć w sposób naturalny, albo aż nazbyt jawnie opierają się na oszustwie.

Po trzecie, o istnieniu demonów świadczą wreszcie sztuki magiczne i czary (*artes magicae, pythonicae, necromanticae*). Przykładów dostarcza tu każdy wiek, każda okolica, tak że jeśli ktoś chciałby temu przeczyć, musiałby przeczyć wiarygodności historyków wszystkich wieków, a także poddać w wątpliwość wielokrotne doświadczenie czasów współczesnych. O rzeczach tych pisali nie tak dawno uczeni mężowie (tu Crell powołuje się m.in. na Andrzeja Cesalpina i Jana Bodina), którzy wprowadzili różnią się często w swych sądach na ten temat, ale spory te dotyczą przecież rzeczy drugorzędnych. Spierają się bowiem nie co do faktu, czy sztuki te i ich efekty są czystą fikcją, lecz raczej — czy efekty ich w samej rzeczy są takie, jak to czarownicy przedstawiają. Jedni bowiem są zdania, że demony dokonują tych sztuk istotnie tak, jak się to nam wydaje; inni natomiast, że demony zwodzą tylko nasz umysł i nasze zmysły, tak iż ludziom wydaje się coś, co w istocie wcale się nie dzieje. Samych jednak czarów ani współdziałania demonów przecież się nie kwestionuje.

Jako dowody najświeższej daty służą Crellowi doniesienia o wydarzeniach, które zaszły w ostatnich latach (*his ipsis annis*) w środkowych Niemczech, w okolicy Würzburga i Bambergi. Oto wykryto tam ogromną liczbę ludzi, którzy sprzysięgli się z demonami. Zaraza ta tak bardzo grasowała tam wśród ludzi wszelkiego stanu, płci i kondycji, że nie był od niej wolny nawet wiek dziecięcy. „Wolelibyśmy — dorzuca Crell — aby to było fałszem. Lecz ponieważ aż nazbyt pewna jest ta bezbożność, to przynajmniej taka z niej korzyść dla pobożności, iż służy za dowód istnienia Boga“.

Wielokrotnie w toku swych rozważań Crell stara się wpoić przekonanie, że w sądach swych i we wnioskach kieruje się ostrożnością i że nie przyjmuje pochopnie do wiary żadnych relacji czy faktów, niedostatecznie uzasadnionych. Podobny *passus* znalazł się i przy tej okazji.

Na tle zaprezentowanych dopiero co „dowodów“, chociaż zdajemy sobie sprawę z uwarunkowania autora traktatu ówczesnym stanem wiedzy naukowej, trudno nam się powstrzymać od uśmiechu, kiedy czytamy: Prawdą jest, że wśród tych opowiadań o czarownikach i magiach są „pewne rzeczy trącające zabobonem i przesądem [...]. Nie twierdzimy przecież, że do tych relacji nie domieszało się nic fałszywego“. Ale czyż jest jakaś historia, która, „z wyjątkiem świętej“, wolna byłaby od wszelkich błędów? Cóż jest więc tym, co Crell w tych opowiadaniach o czarach i sztukach magicznych uważa za zabobon i przesąd? Jak można się domyśleć z jednego zdania, sformułowanego nader oględnie, ma tu Crell na myśli wiarę, że z demonami można walczyć przy pomocy egzorcyzmów czy wody święconej. Pomijając to mniemanie nie ma poza tym żadnych powodów, by powątpiewać o prawdzie tych relacji.

Dalszy ciąg argumentacji stanowi polemika z Machiavellim. Nazwisko jego pojawia się w traktacie kilkakrotnie. Crell wydaje się nieco zafascynowany tą postacią. Jakkolwiek surowo ocenia jego poglądy na religię, o nim samym jak o myślicielu pisze z pewną estymą uznając go za „człowieka niezwykle przenikliwego“ (*acutissimus*). W tym miejscu traktatu Machiavelli odgrywa podwójną rolę: jako swojego rodzaju *advocatus diaboli* oraz jako świadek, którego zeznania potwierdzają — wbrew własnej woli — tezę bronioną przez Crella. Są to zatem świadectwa, według osądu Crella, szczególnie przydatne dla przekonania ludzi podobnego co sam Machiavelli pokroju.

W 56 rozdziale I księgi *Rozprawy o Rzeczypospolitej* pisze Machiavelli, że mające nastąpić wielkie zaburzenia, tak w miastach jak i na prowincji, zazwyczaj wieszczone są ludziom bądź jakimiś niezwyklejmi znakami, bądź przepowiedniami wieszczbiarzy. Tak więc niekiedy na niebie pojawiają się majaki walczących z sobą wojsk (co zwykło zapowiadać wojny i klęski), innym razem dają się słyszeć jakieś niezwykle silne, a zupełnie niepodobne do ludzkiego głosu zapowiadające, co się ma zdarzyć, itp. Machiavelli dorzuca, że nie wie, jakie są przyczyny tych niezwyklej zjawisk. Być może, rację mają niektórzy filozofowie twierdząc, że w powietrzu żyją jakieś bezcielesne inteligencje, które zdolne są dostrzec rzeczy przyszłe, a które, wzruszone losem ludzkim, ostrzegają ludzi przed grożącymi im niebezpieczeństwami.

W tych stwierdzeniach Machiavellego rozróżnia Crell dwie sprawy: najpierw, samą konstatację faktu, że dzieją się rzeczy, które żadną miarą nie dadzą się wytłumaczyć przyczyną naturalną. To jest właśnie owo świadectwo tak cenne, bo nie dające się zakwestionować przez „bezbóżnych“, jako że pochodzące z ust „człeka, który nie wierzył w Boga“; następnie samą reakcję Machiavellego na te fakty. Istnienie zjawisk nie dających się wyjaśnić przyczynami naturalnymi jest dla Crella podstawą do wnioskowania o istnieniu Boga. W przytoczonym wypadku należy

konkludować albo że sam Bóg — sprawując pieczę nad rodzajem ludzkim — daje znać przy pomocy tych znaków o mających nastąpić zdarzeniach, albo że ich przyczyną, do czego skłania się Machiavelli, są jakieś duchy. Lecz jeśli istnieją duchy, to według reprezentowanego wyżej schematu rozumowania, istnieje również i Bóg.

Powstaje pytanie, dlaczego sam Machiavelli, myśliciel „tak bystry“, wiedząc że źródło tych zjawisk nie może tkwić w samej naturze, nie wyciągnął z nich prawidłowego wniosku? Według Crella, na przeszkodzie stały tu trzy rzeczy: po pierwsze, braki charakteru (*probitatis defectus*); po drugie, oczywiste i rzucające się w oczy błędy owej religii, która w owym czasie wszechwładnie panowała; po trzecie, bezbożność tych ludzi, do których ona najmniej pasowała (chodzi oczywiście o kler), a którą sam Machiavelli ostro piętnował w swych pismach.

Z pism Machiavellego można zaczerpnąć jeszcze jeden ważki argument za istnieniem Boga, mianowicie z tych miejsc, w których wypowiadał się na temat przemożnej siły Fortuny. „Fortuna — pisał — zaślepia umysły ludzi, ażeby nie byli zdolni osłabić jej mocy“, lub: „wiele rzeczy dzieje się wskutek tego, że los tak właśnie każe, tak że nikt nie może stanąć tu na przeszkodzie, choćby nawet istniały po temu skuteczne środki zapobiegawcze“. I dalej: „każdy łatwo dostrzeże, kiedy bada historię, że ludzie nie mogą uniknąć konieczności losu; mogą oni sprawić to tylko, iż rzeczy, które odeń zależą, bądź mogą być mniej przykre, bądź też mogą zdarzyć się szybciej“.

Machiavelli — ciągnie Crell — nie był w tym poglądach odosobniony. O tej fatalnej sile fortuny pisali również inni historycy, a także i niektórzy filozofowie. Lecz czymże jest ta fortuna? Czyż nie nasuwa się tutaj przemożnie wniosek, że owa siła wyższa, którą niektórzy zwą fortuną lub losem, a która kieruje historią ludzkości i działa nie bezplanowo, ale według określonych zamiarów, jest właśnie Opatrznością?

Na marginesie tej polemiki z Machiavellim usiłuje się Crell rozprawić również z teoriami, w których łatwo rozpoznajemy tezy Pomponacjusza sformułowane przezeń w traktacie *De Incantationibus*, a następnie spopularyzowane przez Cardana i Vaniniego, mianowicie teorie — modne w kręgach ówczesnych libertynów — o oddziaływaniu gwiazd na bieg dziejów ludzkości oraz o tzw. „naturalnych przyczynach“ powstawania religii, tj. o zdeterminowaniu wierzeń religijnych wpływem astralnym. Do kwestii tej, wymagającej szerszego omówienia, powrócimy na innym miejscu.

\*

Łańcuch dowodów zamyka Crell argumentem, który ma rozwiązać ostatni w jego mniemaniu poważniejszy zarzut, a równocześnie stanowi próbę teodycei, ściśle według wzorów Socyna. Zarzut ten ma brzmienie

następujące: jeśli istnieje jakiś najwyższy władca przyrody i ludzi, i to wszechmocny, wszytkowiedzący, najlepszy, itd. itd., jak wobec tego jest możliwe, że nie tylko nie daje się nigdy spostrzec śmiertelnikom, ale i nie dostarcza ewidentnych dowodów swego istnienia, tak by nie można o tym powątpiewać? Czemuż to zezwala, by na świecie dokonywanych było tyle zbrodni, i to często zupełnie bezkarnie? Jak wytłumaczyć, że zbrodniarzy i bezbożników nie razi natychmiast gromami swego gniewu i nie zsyła do czeluści piekielnych? Jak zrozumieć, iż godzi się, by ludzie cnotliwi i dobrzy tak często byli uciskani i gnębieni przez złych, najlepszych przez najgorszych?

Zarzuty te i im podobne w niczym nie podważają dowodów istnienia Boga. Ktokolwiek je wysuwa, dowodzi tylko, że nie poznał dostatecznie, na czym zasada się istota pobożności i cnoty, jaka jest istota wiary, bez której przecież nie ma religii. Otóż istotą wiary jest dobra wola. Ta tylko religia może być uznana za prawdziwą, którą można bądź przyjąć bądź odrzucić. Prawdziwa zatem religia winna się wprawdzie opierać na argumentacji dobrze uzasadnionej (*ratione certa*), gdyż tylko wówczas będzie religią rozumną, trwałą i nie da się podważyć lada czym, ale nie może to być argumentacja tak oczywista, by zmuszała ludzi, nawet niegodziwych i wrogich cnocie, do jej uznania. Dlatego to właśnie Bóg nie może dać się spostrzegać oczom śmiertelnych (którzy zresztą blasku Jego majestatu nie zdołaliby znieść), ani też objawiać się całemu rodzajowi ludzkiemu w sposób tak jasny, ażeby w ogóle nikt, kto tylko jest przy zdrowych zmysłach, nie mógł o tym powątpiewać. Ta sama przyczyna nie pozwala Mu ścigać bezbożności jawnymi karami, a pobożność i cnotę zawsze i niezmiennie nagradzać dla wszystkich widocznymi nagrodami. Gdyby bowiem nie mogło istnieć żadne powątpiewanie o istnieniu Boga, nie byłoby również miejsca na występki i cnotę. Jeśli zaś do tych wyjaśnień dodać jeszcze, iż Bóg postanowił, że pewnego dnia sędzić będzie wszystkich ludzi i każdemu odpłaci stosownie do jego czynów, cała siła zarzutu zostaje zniweczona. A prawdziwość tej rzeczy, tj. przyszłego sądu bożego, została wykazana (tu Crell wychyla się poza ramy teologii naturalnej) przez fakt zmartwychwstania Jezusa.

### 3. Apologetyka Crella w kontekście historycznym epoki

W 1624 r. opublikował Gassendi I część swych *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, w trzynastcie lat później jego wielki rywal ogłosił *Discours de la methode*. Walka z filozofią, opierającą się na fizyce i metafizyce arystotelesowskiej, weszła w swą fazę rozstrzygającą. Ale zanim nowy mechanicystyczny pogląd na świat utwierdzi swe panowanie, upłynie jeszcze dobre pół wieku.

W chwili, gdy w r. 1630 w Rakowie tłoczono w drukarni Sternackiego traktat *De Deo et eius attributis*, nie stanowił on jeszcze — z punktu widzenia ówczesnej filozofii — anachronizmu. Przypomnijmy, że w latach dwudziestych i trzydziestych XVII w. o wiele większą sławą niż Galileusz cieszył się Cesare Cremonini, „Aristoteles redivivus“, zwany także „księciem filozofów“. Ale w 1665 r., kiedy traktat Crella został wznowiony w Amsterdamie (w zbiorowej edycji pism Crella, stanowiących część *Bibliotheca Fratrum Polonorum*), sprawa wyglądała nieco inaczej. Rozważania bowiem apologetyczne rakowskiego teologa, choć zwalczał on tak stanowczo perypatetyków, opierały się w znacznej mierze na fizyce i metafizyce o rodowodzie wyraźnie perypatetyckim (przypomnijmy tu tylko ów przykład z wodą, która powraca do swego „stanu naturalnego“, gdy się usunie ogień wywołujący jej wrzenie) oraz na naiwnym antropocentryzmie w stylu Pico della Mirandoli, a więc koncepcjach filozoficznych, których los był już wówczas, w latach siedemdziesiątych w kołach elity umysłowej ostatecznie przesądzony. Trudno też przypuścić, aby Wiszowaty, dozorujący publikacji pism Crella, dobrze przecież zorientowany w sporach filozoficznych swej epoki, i dodajmy — admirator Gassendiego, afirmował w całości filozoficzną oprawę traktatu swego byłego mistrza i preceptora.

W swych wątkach polemicznych traktat Crella (pisany — przypomnijmy — po r. 1625) skierowany był przede wszystkim przeciw heterodoksalnemu arystotelizmowi, który na przełomie XVI i XVII stulecia stanowił główne źródło inspiracji dla ówczesnych libertynów i wolno-myślicieli. Arystotelizm ów, bez względu na swój odcień, czy to w wersji Andrzeja Cesalpina czy Cremoniniego — operował, jak wiemy, pojęciem Boga, które mogło być utożsamione z pojęciem Boga według Starego czy Nowego Testamentu tylko za pomocą bardzo karkołomnych zabiegów. Był to Bóg nie tylko nieruchomy i absolutnie niezmienny, ale i nie interesujący się światem i oddziałujący nań bezwiednie i bez swej woli. Wszelkie próby komunikowania się z takim bóstwem musiały być uznane za beznadziejne, a nawet za bezsensowne. Zobaczmy, dla przykładu, jak w kontekście tych poglądów zapatrywał się na sprawę modlitwy jeden z przedstawicieli tego kierunku, Pietro Pomponazzi: przyjąć, że przy pomocy modlitwy można w jakiś sposób ubłagać Boga i skłonić go do jakiejś korzystnej dla modlącego się decyzji, znaczyłoby to przyjąć, że Bóg jest zmienny, co prowadzi do absurdu. Czy wobec tego modlitwa jest zbyteczna? Taki wniosek byłby zbyt pochopny. Bo chociaż modły ludzkie nie mogą w bóstwie spowodować żadnych zmian, to jednak nie są zbyteczne i rzec można, nigdy nie są daremne. Modlitwa ma bowiem zawsze dwa cele: cel pierwszy, to realizacja jakiegoś życzenia, np. zdrowia. Otóż ten cel jest drugorzędny i często niespełniany. Drugi cel, to pie-

łęgnowanie pobożności i religii. Ten cel zawsze się realizuje, jeśli tylko modlitwa jest szczerą i płynie z głębi serca<sup>26</sup>.

Nietrudno zauważyć, że ta koncepcja bóstwa nieobecnego na ziemi, jeśli idzie o funkcje światopoglądowe — podobna jest (mimo wszystkie różnice dzielące obie formacje filozoficzne) do koncepcji „Boga ukrytego“ filozofii mechanicystycznej. I w pierwszym, i w drugim wypadku Bóg jest tylko mniej lub bardziej abstrakcyjną z a s a d ą filozoficzną i jedynie pod presją tradycji religijnej przyobлека szaty biblijnego Jehowy. Ale filozofia mechanicystyczna, zwłaszcza w pierwszej swej fazie, bardziej na ogół poddawała się ciśnieniu tradycji, tak iż zabieg utożsamiania Boga chrześcijańskiego z Bogiem filozofii dokonywany był często szczerze, w zakamarkach podświadomości. Sprzeczności, jakie stąd wynikały, próbowano eliminować bądź za pomocą rozdziału filozofii od teologii, i tu najlepszego przykładu dostarcza Descartes, bądź, później, przez pewne operacje racjonalistyczne na doktrynach religijnych, w wyniku czego system miał otrzymać wewnętrzną spójność. Produktem ubocznym tego procesu było grawitowanie systemów mechanicystycznych (tych w wersji mniej radykalnej) wokół deistycznych formacji religijnych.

Polemikę z arystotelizmem heterodoksalnym prowadzi Crell na wielu frontach. W rozdziale IV traktatu mamy gruntowną rozprawę z teologią arystotelesowską, która — jak sam Crell podkreślał — stanowiła podstawę, na której opierały się wszystkie libertyńskie koncepcje epoki. Zgromadził tu Crell argumenty starające się podważyć koncepcje teologiczne perypatetyków zarówno od wewnątrz, tj. przez wykazywanie wewnętrznych sprzeczności doktryny, jak i przez kontrpropozycje światopoglądowe, które wedle jego mniemania, miały wyjaśniać mechanizm świata w sposób o wiele bardziej racjonalny. W rozdziałach V i VI (których treść zrelacjonowaliśmy w niniejszej pracy) podjął Crell próbę, daleko mniej szczęśliwą, polemiki z niektórymi koncepcjami libertyńskimi inspirowanymi przez arystotelesowską koncepcję Boga (zagadnienie interpretacji „dziwów natury“, zagadnienia etyczne, itp.). Tu atak wymierzony jest w tezy, których głównym rzecznikiem w okresie renesansu był Pomponacjusz. Nazwisko mantuańczyka nie pojawia się wprawdzie ani razu w traktacie, nie jest zresztą pewne, czy Crell kiedykolwiek zetknął się z *De Incantationibus*, ale teorie Pomponacjusza były mu dobrze znane, choć, być może, jedynie za pośrednictwem popularyzatorów.

Dzisiejszy czytelnik, jeśli jest mniej zorientowany w dziejach filozofii XVI i XVII wieku, może być zaszokowany argumentacją zaprezentowaną w rozdziale VI, gdzie udowadnia się istnienie Boga z istnienia duchów wyższych, istnienie zaś tych duchów — powołując się na ... doświadcze-

<sup>26</sup> *De Incantationibus*, cap. XI; we francuskim przekładzie Henri Bussona (zob. przyp. 28) s. 232—3.



nie, a więc na dawne wyrocznie pogańskie, czary i sztuki magiczne. Istotnie, ten typ „argumentacji“ w czasach po Kartezjuszu, Hobbesie i Spinozie zestarzał się stosunkowo szybko pod wpływem rozpowszechniania się pojęć filozofii mechaniczycznej. Jednakże w czasach współczesnych Crellowi przekonanie, że na ziemi dzieją się rzeczy „wbrew naturze“, było nieomal powszechnie przyjęte wśród elity umysłowej. Nie kto inny, ale Bodin, autor *Heptaplomereses*, traktatu rozwijającego koncepcję religii naturalnej w wersji deistycznej, pozostawił po sobie rozprawę (znaną zresztą Crellowi) zawierającą uczone dywagacje na temat czarów, czarownic i demonów. Obszerny traktat, uzasadniający „naukowo“ istnienie demonów, napisał również Cesalpino, jeden z najoryginalniejszych renesansowych interpretatorów arystotelizmu. Poglądy takie dawały się zresztą doskonale wkomponować w fizykę i metafizykę perypatetycką, przepojoną pierwiastkami neoplatońskimi.

Istniały jednak w owym czasie rozwinięte koncepcje światopoglądowe zaprzeczające stanowczo istnieniu demonów i usiłujące wyjaśnić wszelkie dziwy przyrody oraz cuda, a nawet samo powstawanie religii w sposób naturalistyczny. Szermierzem ich — jak wspomniano — był głównie Pomponacjusz, a tezy jego, spopularyzowane przez Cardana, Vaniniego i innych, w I ćwierci XVII wieku cieszyły się jeszcze rozgłosem<sup>27</sup>. Przyjrzyjmy się bliżej tym teoriom, usiłującym objaśniać świat immanentnie i eliminującym zeń czynnik nadnaturalny. Nie tylko pomoże to nam wniknąć głębiej w sens wywodów Crella w rozdziale VI, ale również pozwoli zrozumieć, na jakiej platformie toczyły się spory między ówczesnymi apologetami a ówczesnymi naturalistami. W tym celu posłużymy się traktatem najbardziej w tej materii reprezentatywnym, mianowicie *De Incantationibus*, i przedstawimy — rzecz jasna, w ogromnym skrócie — stanowisko Pomponacjusza w sprawie cudów i dziwów natury<sup>28</sup>.

Jeśli pominąć wszystkie zabiegi asekuracyjne Pomponacjusza mające go zabezpieczyć przed represjami ze strony św. Oficjum, to stanowisko jego, najogólniej biorąc, dałoby się ująć w krótkim zdaniu: cudów nie ma. Wszystkie zdarzenia, które „bezmysłny tłum“ poczytuje za cuda i przypisuje bądź interwencji bożej, bądź demonów czy świętych pańskich, są albo zwykłym oszustwem i kuglarstwem, albo — jeśli zdarzają się naprawdę — dzieją się zgodnie z prawami natury, jednakże ludzie zainteresowani w utrzymaniu pospółstwa w tym błędzie wyzyskując jego łatwo wierność i ignorancję przedstawiają owe ewenementy jako cuda. Negując istnienie cudów w sensie religijnym Pomponacjusz (jak to dalej zobaczymy) nie poddaje w wątpliwość relacji o niezwykłych zdarzeniach

<sup>27</sup> Por. H. Bussón, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933, s. 11—12 i s. 316—324.

<sup>28</sup> Posługiwałem się francuskim przekładem H. Bussona opublikowanym pt. *Les Causes des merveilles de la nature ou les Enchantements*, Paris 1930.

wspomnianych w księgach różnych religii: żydów, chrześcijan i maho-  
metan, a także relacji historyków antycznych. Na ogół akceptuje je  
wszystkie, bez względu na ich niezwykłość, wyjąwszy jeden ich rodzaj:  
zmartwychwstanie (co zgodne jest zresztą z jego stanowiskiem negującym  
nieśmiertelność duszy). Cały wysiłek filozofa skierowany jest na wyjaś-  
nienie owych zdarzeń w sposób naturalistyczny, tzn. wyłączając jaką-  
kolwiek interwencję czy to Boga, czy demonów.

Rozróżnia Pomponacjusz dwa rodzaje dziwów, które „motłoch“ poczy-  
tuje za cuda lub czary. Pierwszy rodzaj to dziwy, które się dzieją według  
praw świata sublunarnego, czyli ziemskiego. Ten rodzaj dziwów natury  
trudno właściwie nazywać dziwami. Kombinacja kilku prostych hipotez  
(o niezwykłych mocach i właściwościach niektórych ziół, minerałów,  
a także i ludzi; o wpływie imaginacji, uczuć i w ogóle czynników psy-  
chicznych na przebieg procesów cielesnych; o „eksterioryzowaniu się“  
uczuć itp.) wystarcza w zupełności do wyjaśnienia wielu „cudów“ religij-  
nych, takich jak np. stygmaty św. Franciszka, Katarzyny Sieneńskiej etc.  
oraz różnych sztuk „magicznych“.

Drugi rodzaj dziwów to zdarzenia naprawdę niezwykle i budzące  
grozę. Pomponacjusz ani myśli ich kwestionować, ich prawdziwość po-  
twierdzona została przez zbyt wiele autorytetów. Zarówno religie chrze-  
ścijańska jak i mojżeszowa opowiadają o zwierzętach, które mówiły języ-  
kiem ludzkim. O podobnych faktach wspominają tacy pisarze jak Wale-  
riusz Maximus, Eutropiusz i Tytus Liwiusz. Plutarch pisze o przeraża-  
jącej marze, która ukazała się zabójcy Cezara — Brutusowi i która zja-  
wiła się przed nim ponownie w przeddzień bitwy pod Filipi. A jakże  
często dostrzegają ludzie na niebie dziwaczne zjawiska — jak gdyby całe  
armie ludzi walczące z sobą. Wiadomo także „ludziom wykształconym“,  
że zdarzały się wypadki, kiedy martwe posągi i statuy wydawały z siebie  
krople potu, łzy, krew nawet; że same zmieniały miejsce, w którym  
zostały ustawione. Nie mniej zadziwiające rzeczy zaobserwowano w świe-  
cie zwierzęcym: pożeranie własnych dzieci, transmutacje zwierząt. Znane  
są nawet przypadki, kiedy ludzie zamieniali się w wilki, w wieprze,  
w ptaki itp. Nie należy, rzecz jasna, pojmować tych faktów w ten sposób,  
że człowiek stał się wilkiem lub że dusza ludzka zmieniła się w duszę  
wilka, takie rozumowanie byłoby naiwne i niegodne filozofa. Tłumaczyć  
to należy inaczej; po prostu materia, która miała formę ludzką, prze-  
kształciła się pod wpływem pewnych czynników w formę zwierzęcą. I nie  
jest to wcale takie dziwne, jak się na pierwszy rzut oka może wydawać.  
Wiadomo przecież, że człowiek zmieniając klimat zmienia też swój cha-  
rakter; tak samo i materia może się zmieniać stosownie do okoliczności.  
Nie ma niemożliwości i w tym także, by z człowieka narodził się wilk.  
Zarzut, że wilk może powstać tylko z nasienia wilka, a nigdy człowie-  
czego, jest tylko pozornie słuszny. Można to sobie uświadomić, jeśli się

zważy np., że mysz rodząca się z nasienia myszy, niekiedy rodzi się z gnijącej ziemi. Co zaś do transmutacji, to można także przytoczyć wiele jej przykładów z natury zdarzających się nieomal codziennie, np. transmutacja gąsienicy w motyla.

Jak jednak wytłumaczyć owe zadziwiające, a niekiedy i przerażające zjawiska, jeśli się odrzuci wiarę w demony i w bezpośrednią interwencję boską? Sprawa wygląda następująco:

Ze wszystkich bytów cielesnych, tzn. tych, które się rodzą i umierają, najdoskonalszym i najszlachetniejszym jest człowiek. Jest on niejako celem wszystkich bytów i cały świat materialny jest tak urządzony, aby służyć człowiekowi. Jeśli jednak słusznie się mówi, że wszystko, co w hierarchii bytów jest niższe od człowieka, zależne jest w jakiejś mierze od niego, w tym mianowicie sensie, że mu służy, — tak samo i w świecie ludzi istnieje naturalna hierarchia: ogromna większość ludzi jest podporządkowana znikomiej mniejszości, elicie. Są w społeczeństwie cesarze, królowie, książęta — którzy rozkazują; i są też zwykli ludzie, którzy są posłuszni. A chociaż nie da się zaprzeczyć, że ludzie są sobie wszyscy użyteczni, król bowiem potrzebny jest poddanemu, a poddany królowi, to przecież nie są sobie użyteczni w sposób jednakowy: poddany o wiele bardziej potrzebuje króla, niż król poddanego. Jeśli więc człowiek w ogóle jest celem wszystkich bytów, to królowie i książęta i ogólnie: ludzie bardzo wybitni, ci — którzy w ludzkiej społeczności mają odgrywać rolę niepospolitą — są przedmiotem szczególnej pieczy całej natury.

Przy narodzinach wielkich ludzi (por. np. relacje starożytnych, co działo się przy przyjściu na świat Aleksandra Wielkiego i Augusta, a także „naszego Błogosławionego Zbawiciela“) oraz w okresach poprzedzających ich zgon, szczególnie zaś gdy wydarzenia te łączą się z wielkimi przewrotami w dziejach ludzkości, pojawiają się na niebie i ziemi niezwykle dziwy bądź to zapowiadające owe zdarzenia, bądź im towarzyszące. Ich bezpośrednią przyczyną nie jest Bóg, ten bowiem, będąc czystym aktem, nie interweniuje nigdy osobiście w bieg wypadków. Gdyby tak czynił, znaczyłoby to, że podlega zmianom, a zatem — nie byłby Bogiem. Pośrednikami Boga, którzy bezpośrednio oddziałują na świat sublunarny, są ciała niebieskie i poruszające je inteligencje. Otóż tylko wpływem inteligencji działających poprzez ciała niebieskie można wyjaśnić owe *prodigia* niesłychane z posągami wydającymi z siebie krople potu, łzy, krew, a nawet zmieniającymi miejsce. Tu jednak Pomponacjusz podkreśla ostrożnie i z naciskiem, że owe niesłychane dziwy zdarzały się tylko i wyłącznie przy największych zmianach, takich jak upadek królestw i pojawianie się nowych, wielkich państw, a zwłaszcza — przy pojawianiu się nowej religii.

Religie nie są bowiem jakimś wyjątkiem w ogólnej prawidłowości rzeczy, która polega na tym, że wszystko, cokolwiek w świecie sublunar-

nym istnieje, ma swój okres rozwoju, potem rozkwitu, a wreszcie upadku i śmierci. Ponieważ jednak zmiana religii należy do rzędu największych, jakie w świecie tym zachodzą, to i aktywność ciał niebieskich jest wówczas szczególnie silna; jest zatem zrozumiałe, że temu ewenementowi towarzyszą wielkie „cuda“. Bez cudów bowiem nowe religie w ogóle by się nie przyjęły. A zatem, gdy nadchodzi czas nowej religii, nie tylko w samej naturze dzieją się — wskutek oddziaływania ciał niebieskich — rzeczy niezwykle, ale także, pod wpływem tegoż oddziaływania rodzą się ludzie zdolni czynić cuda. Moce i właściwości rozlicznych ziół, minerałów, a także wszelkich istot żywych, rozumnych i nierozumnych, zdają się gromadzić w tych ludziach tak dalece, że słusznie można wierzyć, iż są synami bożymi.

Z chwilą jednak, gdy religia osiągnie swe apogeum, i gdy przestanie działać właściwy cykl gwiazdny, wówczas zaczyna ona chylić się ku upadkowi. Jest to prawo wieczne i niezłomne, tylko że trudno je dostrzec ze względu na ogromną długość trwania owego cyklu. Prawo to pomaga zrozumieć, dlaczego ustały cuda w naszej religii (te bowiem, które się jeszcze zdarzają, są zmyślone i fałszywe): Oto dlatego, że „koniec jej wydaje się bliski“.

Tak więc cuda religii nie są, ściśle biorąc, cudami. Wystarczy porównać cuda religii pogańskich, a następnie: mojżeszowej, chrześcijańskiej i mahometańskiej, by zauważyć, że wszędzie w zasadzie są one do siebie podobne. To właśnie jest najlepszym dowodem, że cuda te nie są sprzeczne z naturą i nie łamią bynajmniej jej porządku, przeciwnie — leżą jak najbardziej w jej planach. Cudami nazywa się je tylko dla ich niezwyklej rzadkości.

Ta niewątpliwie bardzo śmiała idea o naturalnym charakterze religii (która — dodajmy na marginesie — nie była oryginalnym pomysłem Pomponacjusza, bo w Italii sięgała tradycja czasów Piotra d'Abano, a jej źródła pierwotnego należy szukać zapewne w czasach Awerroesa) nie mogła stanowić inspiracji dla późniejszych prądów radykalnej heterodoksji religijnej, dojrzewającej w czasach panowania mechanicystycznego przyrodoznawstwa i inspirującej się, świadomie lub nieświadomie, duchem nowej filozofii. Na odwrót, zenujące byłoby przyznawanie się do pokrewieństwa z koncepcjami, które, chociaż w swej treści radykalnie laiczne, opierały negację supranaturalizmu na poglądach wówczas już ośmieszonych: naiwnego antropocentryzmu i arystotelesowskiej teologii. Ale tak miało być dopiero pod schyłek stulecia. Za czasów Crella ciągle argumentem typowym, jaki wytaczano przeciw supranaturalizmowi chrześcijańskiemu powołującemu się na potwierdzenie wiarygodności swych twierdzeń na cuda Chrystusa i apostołów, było nie kwestionowanie tych zjawisk, nie podawanie ich w wątpliwość, ale powoływanie się na fakt, że chrystianizm nie jest religią pod tym względem uprzywilejo-

waną. Cuda działały się wszak i za czasów pogańskich, czynili je przecież i niektórzy cesarze, jak Wezpazjan i Tytus. Ta postawa, na początku drugiej połowy stulecia na poły już anachroniczna, wywołała uwagę Pascala: „Niedowiarki najłatwowierniejsze: wierzą w cuda Wezpazjana, aby nie wierzyć w cuda Mojżesza“<sup>29</sup>.

Na tym tle widać wyraźnie, że argumentacja Crella, zawarta w VI rozdziale *De Deo et eius attributis*, była po prostu kongenialna z duchem renesansowej filozofii przyrody, filozofii, która schodziła już wprawdzie ze sceny historycznej, ale której szczątki miały trwać w świadomości ludzkiej jeszcze bardzo długo.

Słów kilka o dwóch innych wątkach apologetyki Crella: argumentacji czerpanej z refleksji nad sprawami ludzkimi oraz *ex universa rerum natura*. Jeśli idzie o pierwszy z tych wątków, na miejscu naczelnym umieszcza Crell argument powszechnej zgody (*consensus gentium*). Argument to nienowoty, tradycją swą sięga do myśli stoików, która przeżywała swój renesans w II połowie XVI w. i w I połowie XVII. Współcześnie z Crellem argumentem tym szermował Grotius dla utwierdzenia swej teorii prawa naturalnego oraz w podobnych co Crell celach „ojciec deizmu angielskiego“, Herbert of Cherbury, w traktacie *De Veritate*. Lord Herbert łączył go co prawda z koncepcjami natywistycznymi, z poglądem o istnieniu w umyśle ludzkim idei wrodzonych, czemu się właśnie Crell przeciwstawiał deklarując się za Socynem jako wyznawca empiryzmu genetycznego. Ale ów genetyczny empiryzm Crella nie był bynajmniej konsekwentny. W tym samym *Komentarzu do Listu do Rzymian*, w którym powtarza starą sensualistyczną formułę o umyśle ludzkim jako niezapisanej tablicy, dorzuca zdanie w dużym stopniu modyfikujące to stanowisko: Bo chociaż — pisał — naturze ludzkiej nie jest wrodzona wiara w Boga, to jednak właściwa jej jest skłonność do wiary w bóstwo i do oddawania mu czci. Podobnie w V rozdziale *De Deo et eius attributis*, kiedy przyczyn powszechnej zgody co do istnienia Boga doszukuje się we wrodzonym człowiekowi instynkcie (*naturae instinctus*).

Otóż warto zauważyć, że argument powszechnej zgody w tej wersji, w jakiej spotykamy go u Crella, okazał się o wiele bardziej żywotny niż jego wariant czysto natywistyczny<sup>30</sup>, przetrwawszy bowiem zmierzch

<sup>29</sup> Pascal, *Myśli* (przekł. Boya) Warszawa [b.r.], w układzie Jacques Chevaliera, fragment 281 (por. H. Busson, *La pensée religieuse française...*, s. 349).

<sup>30</sup> Argument powszechnej zgody w jego natywistycznej wersji podał ostrej krytyce już w r. 1634 Gassendi w piśmie polemicznym zwalczającym tezy *De Veritate* Herberta of Cherbury (Por. tu René Pintard, *Le Libertinage erudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, t. I, Paris 1943, s. 481—2.). Jednakże ten sam Gassendi, uzasadniając w niektórych swych pismach późniejszych istnienie religii naturalnej (pomijam tu zagadnienie niekoherencji myślowej systemu Gassendiego i jej przyczyn, omówione szeroko przez Pintarda) powołuje się m.in. na zwalczany uprzednio przez siebie argument powszechnej zgody, ale podaje go w wersji takiej właśnie, w jakiej widzimy go u Crella w *Komentarzu do Listu do Rzymian* oraz w *De Deo...* (Por. R. Pintard, op. cit., s. 499).

systemów racjonalistycznych XVII w. pojawia się na widowni również w wieku XVIII. Spotykamy go — rzecz jasna, w formie dostosowanej do typu filozofii XVIII-wiecznej, również i u niektórych deistów. W zastosowaniu do idei moralnych posługuje się nim Wolter. W r. 1737 pisał Wolter do Fryderyka II:

„Locke, najmądrzejszy metafizyk, jakiego znam, zwalczając słusznie tezę istnienia idei wrodzonych, podaje w wątpliwość istnienie powszechnej zasady moralności. Ośmielam się głosić odmienne zdanie albo raczej chcę wyjaśnić myśl wielkiego człowieka w tym względzie. Zgadzam się z nim, że nie mamy rzeczywiście żadnej idei wrodzonej: wynika z tego oczywiście, że nie ma żadnej wrodzonej moralności w naszej duszy; czyż z tego jednak, że rodzimy się bez brody, wynika, że [...] doszedłszy do pewnego wieku nie będziemy mieli brody? Rodząc się nie umiemy chodzić, ale ten, kto ma dwie nogi, pewnego dnia będzie chodził. Podobnie nikt rodząc się nie wie, rzecz jasna, że trzeba być sprawiedliwym, ale Bóg tak nas uformował, że wszyscy w pewnym wieku dochodzimy do tej prawdy“<sup>31</sup>. Podkreślając i w wielu innych pismach ten znamienity, wedle swego mniemania, fakt, że wszyscy ludzie, bez względu na różnice rasowe, narodowościowe i religijne mają jednakowe pojęcia zasadnicze o dobru, sprawiedliwości, moralności, Wolter tę zadziwiającą zgodę wywodzi z „instynktu społecznego“, który pierwotnie musiał być zaszczerpiony człowiekowi przez Boga<sup>32</sup>.

Dużą żywotność, mimo swój niezwykle prymitywizm, okazał inny jeszcze argument z rozdziału V, mianowicie socjologiczno-polityczny, powołujący się na niezbędność religii w życiu społecznym. O fakcie tym był przekonany jeszcze cały wiek XVII nie wyłączając libertynów i ateistów. Jak wiadomo, dopiero Bayle u schyłku stulecia próbował pokazać, że możliwe jest społeczeństwo ludzkie złożone z ludzi nie wierzących w Boga. Ale libertyni i niedowiarkowie stwierdzając użyteczność religii w życiu społecznym, słusznie zauważyli, iż z faktu tego (jeśliby był nawet istotnie najprawdziwszy) wcale nie wynika wniosek o prawdziwości głoszonych przez religię tez nie wyłączając tezy o istnieniu Boga. Jeśli jednak przeprowadzenie pewnego *iunctim* między twierdzeniem o społecznej użyteczności religii a prawdziwością jej głównych tez da się jeszcze pomyśleć na tle renesansowych formacji światopoglądowych, kiedy to operowano specyficzną koncepcją natury (por. tu, *exempli gratia*, wywody Crella na s. 45), to w epoce późniejszej, gdy przesłanka taka już nie istniała, wniosek ów zawisł zupełnie w powietrzu i stał się tylko pobożnym życzeniem. A jednak spotykamy go nader często w różnych wariantach także u deistów<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> K. N. Dierżawin, Wolter, przekł. W. Bieńkowskiej, Warszawa 1962, s. 212.

<sup>32</sup> Ibid., s. 218—9.

<sup>33</sup> Ibid., s. 160—62.

Wreszcie argumentacja *ex universa rerum natura*. Nietrudno zauważyć, że jest ona po prostu pewną formą dowodu kosmologicznego opierającego się na stwierdzeniu, iż w świecie panuje ład i porządek. Z faktu tego wnioskuje się, że musi istnieć jakiś twórca owego ładu, czyli jakaś przepotężna istota działająca świadomie, albowiem tylko ta hipoteza zdolna jest wyjaśnić celowe urządzenie i działanie maszyny świata. W schemacie tego dowodu przesłanka twierdząca, iż wszelkie procesy celowe, koniec końców, mogą odbywać się tylko dzięki temu, że kierowane są przez jakąś inteligencję, przyjmowana była jako aksjomat, wszystkie więc wysiłki apologetów koncentrowały się wokół tego, aby wykazać, że świat jest istotnie urządzony w sposób niezwykle celowy.

Godzi się zauważyć, że dla arystotelizmu heterodoksalnego, przyjmującego finalizm jako zasadę funkcjonowania świata, argumentacja ta była nieprzekonująca, by nie rzec — niepoważna, jako że finalizm pojmował on jako *immanentny naturze*. Crell zdawał sobie z tego sprawę (por. tu s. 164) i wiedział, że dopiero w połączeniu z krytyką teologii arystotelesowskiej ten typ dowodu może być przez arystotelików wzięty pod uwagę<sup>34</sup>. Stąd też w tytule rozdziału IV, rozdziału mającego w jego intencji być generalną rozprawą z arystotelesowską koncepcją Boga, a mogącego z powodzeniem stanowić odrębną całość, zaakcentował, że wywody w nim zawarte należy traktować jako część nieodłączną argumentacji *ex universa rerum natura*.

Argumentacja powołująca się na ład i porządek istniejący w świecie jest bodajże najpospolitszym sposobem dowodzenia istnienia Boga. Postępy nowej filozofii bynajmniej nie eliminowały z arsenału apologetów tego typu dowodu<sup>35</sup>. Przeciwnie, największe swe triumfy święci on właś-

<sup>34</sup> Res tota adhuc manifestior fiet, cap. 4, ubi Peripateticorum quorundam refutabimus sententiam, qui omnia finis causa ita existere contendunt, ut efficiant eos hujus universi causam non agnoscere appareat. (BFP, Crell, *Opera*, 3—4, s. 5b).

<sup>35</sup> Por. tu następujące uwagi Etienne Gilsona: „wbrew bardzo nieraz gwałtownym oporom i sprzeciwom nowożytnej filozofii myśl chrześcijańska nigdy nie zrezygnowała i nie zrezygnuje z rozważania przyczyn celowych. Można niewątpliwie — wraz z Baconem i Kartezjuszem — twierdzić, że jeśli nawet istnieją przyczyny celowe, to mimo to celowość jest z punktu widzenia naukowego pojęciem bezpłodnym [...]“. Ale, ciągnie dalej Gilson: „Kto finalizmowi zarzuca jego naukową bezpłodność — choćby nawet była ona rzeczywistość tak zupełna, jak się zwykło mniemać — zapoznaje to, co nazwiemy dalej prymatem kontemplacji, i myli z sobą dwie płaszczyzny, które — naszym zdaniem — powinny być bezwzględnie rozgraniczone. Tkwi w tym może nawet jeszcze gorszy błąd. Powiedzieliśmy już wyżej, że nikt nie myśli stawać w obronie rozmaitych naiwnych koncepcji finalistów ani nawet utrzymywać, iż wyjaśnienie oparte na przyczynie celowej jest wyjaśnieniem naukowym. W żadnym wypadku odpowiedź na pytanie „po co“, gdyby nawet była możliwa, nie zwalniałaby nas od odpowiedzi na pytanie „jak“ — jedynej odpowiedzi interesującej naukę. Kartezjusz wypowiedział się już dość stanowczo na ten temat, toteż nie ma powodu do tego wracać. Natomiast istnieje i zawsze będzie istniał powód do tego, aby zastanawiać się nad zagadnieniem, czy jest miejsce w przyrodzie na jakieś „po co“. Otóż jesteśmy pewni, że jest ono w człowieku, który bezspornie stanowi część przyrody, i z tego punktu widzenia wszystko, co wydawało się nam słuszne, gdy szło o analogię, wydaje się nam jeszcze bardziej oczywiste, gdy idzie

nie w wieku XVII i XVIII. I rzecz znamienita, był on atrakcyjny nie tylko dla myślicieli typu Fenelona czy później — Bernardin de Saint-Pierre'a, dla którego nawet fakt, że pluskwy są czarne, stanowił argument przekonujący o celowości panującej w świecie, a zatem i istnieniu Opatrzności, ale również — w wersji mniej symplifyzowanej i dostosowanej do poziomu ówczesnej wiedzy o świecie — dla racjonalistów typu Woltera<sup>36</sup> i Diderota (we wczesnej, deistycznej fazie światopoglądu tego ostatniego)<sup>37</sup>.

Konkludując stwierdzić należy, co następuje: apologetyka Crella, zawarta w pierwszych sześciu rozdziałach *De Deo et eius attributis*, była produktem epoki przejściowej. W partiach polemicznych i krytycznych (rozdział IV i niektóre partie rozdziału V i VI) skierowana była przeciw heterodoksalnemu arystotelizmowi, który już wówczas — mimo efemerycznego rozbłysku gwiazdy Cesarego Cremoniniego (sława jego pękła jak bańka mydlana niemal natychmiast po jego śmierci) — schodził na zawsze ze sceny historycznej. Ogromny wysiłek, jaki Crell włożył w rozprawienie się z koncepcjami opartymi na tym modelu świata, poszedł więc na marne i cały materiał argumentacyjny zawarty w tych partiach już wkrótce miał się okazać zupełnie bezużyteczny.

W partiach konstruktywnych apologetyka ta operowała argumentacją, która miała się nieprędko zestarzeć. Ale tu znowu zauważyć należy, że Crell (uwarunkowany zresztą poziomem wiedzy przyrodniczej i historycznej, którą zaczerpnął w okresie swych studiów w Altdorfie w latach 1606—1612), zespolił ją z koncepcjami, które uczyniły ją, w epoce po Kartezjuszu, naiwną, przynajmniej w kręgach elity umysłowej.

o celowość. Każdym swym czynem składa człowiek żywe świadectwo istnienia celowości w świecie. I jeśli naiwnością jest rozumowanie antropomorficzne, upatrujące w każdym zjawisku naturalnym dzieło jakiegoś nieznanego nadczłowieka, to jednak całkowite zaprzeczenie przyczynowości celów — w imię metody odmawiającej sobie prawa do stwierdzenia jej nawet tam, gdzie ona istnieje — jest może taką samą naiwnością, tylko w innej postaci. *Duch filozofii średniowiecznej*, przekł. Jana Rybałta, Warszawa, 1958, s. 108—109.

<sup>36</sup> Por. tu następujące wypowiedzi Woltera z *Elementów filozofii Newtona*: „Jednym słowem, nie wiem, czy istnieje dowód metafizyczny bardziej uderzający i silniej przemawiający do człowieka, niż ów cudowny porządek panujący we wszechświecie i czy był kiedykolwiek argument piękniejszy od tego wersetu: *coeli enarrant gloriam Dei*. Toteż widzimy, że przy samym końcu swej *Optyki* i swych *Zasad* Newton innego argumentu nam nie daje. Nie znajdował on na korzyść istnienia Boga argumentu bardziej przekonującego i piękniejszego nad argument Platona, który ten wkłada w usta jednego ze swych rozmówców: Sądźcie, że mam duszę rozumną, gdyż spostrzegacie porządek w mych słowach i czynach; sądziecie więc, widząc porządek świata, iż istnieje dusza w najwyższym stopniu rozumna.“ — *Voltaire, Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956 (BKF), s. 9. I dalej: „Gdy zbadaśz związki pomiędzy czynnościami zwierzęcia, bijącą w oczy celowość w sposobie, w jaki ono otrzymuje, podtrzymuje i daje życie, to najwyższego Mistrza uznasz bez trudu.“ itd., *ibid.*, s. 11. Por. także K. N. Dierżawin, *op. cit.*, s. 151.

<sup>37</sup> Por. I. K. Luppól, *Diderot*, przekł. Reginy Hekker, Warszawa 1963, s. 143.



W porównaniu więc z socyniańską krytyką tradycyjnej teologii chrześcijańskiej oraz z socyniańską próbą zrationalizowania chrześcijańskiej doktryny — które przez długi jeszcze czas miały dostarczać impulsów życiu umysłowemu epoki, socyniańska teologia naturalna i apologetyka w wersji Crella (a istnieje tylko ta jedyna jej wersja), przejawiająca ambicje ujęcia doktryny Socyna w ramy jednolitego światopoglądu, okazała się tworem daleko mniej płodnym i już w niewiele lat po jej poczęciu — niezdolnym do zrodzenia silniejszych bodźców intelektualnych.

### Die Naturtheologie des Johannes Crell

Die Abhandlung umfasst zwei Teile: im ersten, welcher den Titel *Sozzini und Crell — Meinungsverschiedenheiten über die Naturreligion* trägt, schildert der Verfasser die Meinungsverschiedenheiten, die zwischen den zwei hervorragenden sozinianischen Theologen, Faustus Sozzini und Johann Crell, in Fragen der Naturreligion auftraten. Sozzini, welcher ursprünglich (im Traktat *De Statu primi homini ante lapsum*) lediglich die Naturreligion in Gestalt von angeborenem Wissen ablehnte, nahm in seinen späteren Werken einen radikaleren Standpunkt ein. In seiner *Praelectiones theologicae* beweist er, sowohl mittels einer reichen Exegese als auch an Hand von Argumenten aus der Geschichte der Philosophie und indem er sich auf neue geographische Entdeckungen beruft, dass die Naturreligion auch nicht aus Betrachtungen des Weltalls hervorgehen kann, sondern dass jegliches Wissen von Gott und Vorsehung lediglich der Offenbarung entnommen werden kann. Indem er das natürliche Wissen von Gott verneinte, betonte Sozzini zugleich sehr nachdrücklich, dass es eine natürliche Moral gebe. Die Menschen sind nämlich von Natur aus mit Eigenschaften bedacht, welche es ihnen erlauben, Gutes vom Bösen zu trennen.

In den dreissiger Jahren des XVII Jahrhunderts wurde dieser Standpunkt Sozzini's im Kreis der Polnischen Brüder revidiert. Zum Kodifikator der neuen Anschauung wurde Johann Crell. In seinem „Kommentar zum Briefe an die Römer“, welcher um das Jahr 1625 verfasst wurde, trat er mit der These auf, es existiere nicht nur eine natürliche Moral, sondern auch ein natürliches Wissen von Gott und der Vorsehung.

Seinen Standpunkt begründete Crell mit Exegesen entsprechender Bibelzitate, welche er jedoch völlig anders auslegte. Crell's Interpretation war eine diametral andere als die Sozzini's. Seine Exegese unterstützte er dann im *Kommentar* mit philosophischen Argumenten, welche, im Grunde genommen, einen kosmologischen Beweis für die Existenz Gottes darstellen.

Der Verfasser zeigt, wie sich Crell bei diesen Änderungen in beträchtliche innere Widersprüche verwickelte. Gleichzeitig beweist er jedoch, dass diese Revision das philosophischreligiöse System der Sozinianer — gegen den Willen der Rakauer Theologen, welchen jegliche Tendenzen einer radikalen Heterodoxie fremd waren — reif machte für die weitere Evolution in Richtung einer deistischen Religionsauffassung.

Im zweiten Teil gibt der Verfasser eine eingehende Darstellung der ersten sechs Kapitel Crell's *De Deo et eius attributis*, in denen der sozinianische Theolog seine Beweise für die Existenz Gottes und der Vorsehung anführt, indem er sich lediglich philosophischer Argumente bedient. Crell führt Beweise dreier Art an:

- a) Beweise ex universa rerum natura,
- b) Beweise, welche Betrachtungen über die Menschheit entnommen werden können,
- c) Beweise, die aus Ereignissen stammen, welche auf natürliche Weise nicht erklärt werden können.

Der Verfasser bespricht jede Art dieser Beweise und unternimmt in den letzten Abschnitten seines Aufsatzes den Versuch, die Crellsche Apologetik im Zusammenhang mit den philosophischen Anschauungen der Epoche zu beurteilen.