POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
ROZPRAWY I MATERIAŁY

FILOZOFOWIE O RELIGII

PRZEKŁADY

WARSZAWA—KRAKÓW

FILOZOFOWIE O RELIGII

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE

ROZPRAWY I MATERIAŁY Nr 2

Komitet Redakcyjny:

Prof. dr Witold Łukaszewicz (przewodniczący), mgr Tadeusz Mrówczyński, mgr Mirosław Nowaczyk, dr Andrzej Nowicki, dr Zygmunt Poniatowski

ADRES REDAKCJI ROZPRAW P.T.R.: Warszawa, Pałac Kultury i Nauki, piętro XI, p. 1119, tel. 63031. 65051 wewn. 2053

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
ROZPRAWY I MATERIAŁY

FILOZOFOWIE O RELIGII

PRZEKŁADY

(DE TRIBUS IMPOSTORIBUS — CAMPANELLA — ANICZKOW — KOZIELSKI — KANT — FICHTE — SCHLEIERMACHER — HEGEL — SCHELLING — PEARSON — GUYAU)

WYBORU DOKONAŁ ORAZ WSTĘPAMI I PRZYPISAMI OPATRZYŁ
dr ANDRZEJ NOWICKI

WARSZAWA—KRAKÓW 1960

Wydawca

Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli
Oddział Wojewódzki w Krakowie

Redaktor serii:
mgr Aleksander Szymanek

Nakład 3.000 + 32 egz. Objętość 20¼ ark. druk. Format A 5. Pap. druk. sat. V kl., 61 × 86 cm, 70 g. Oddano do składania 8 września 1959 r., druk ukończono w styczniu 1960 r.

Zam. 3930/59 C-7 Cena 30 zł

Drukarnia Związkowa w Krakowie, ul. Mikołajska 13

OD REDAKCJI

Oddajemy w ręce Czytelników pierwszy zeszyt Materiałów Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, zawierający nie drukowane dotąd przekłady tekstów filozoficznych o religii. O wydanie tych tekstów apelowaliśmy już kilkakrotnie — i jak dotąd bezskutecznie — do Wydawców, m. in. w pierwszym numerze Euhemera z roku 1957.

Wydany przez nas zeszyt jest pierwszym tego rodzaju wyborem tekstów w języku polskim. Dopiero po kilku takich zeszytach będzie można powiedzieć, że najbardziej dotkliwe luki w zakresie materiałów do studiowania tej dziedziny filozofii zostały wypełnione. W związku z tym przyjęliśmy zasadę, że w pierwszych zeszytach zamieszczać będziemy tylko takie teksty, których dotąd w przekładzie polskim nie było, chociaż zdajemy sobie sprawę, że bardzo pilną rzeczą jest również wznowienie niektórych dawniej wydanych przekładów.

Prace filozofów o religii należą, jak sądzimy, do takiej gałęzi filozofii, która ma szczególne znaczenie wychowawcze jako poważna pomoc w procesie samodzielnego wykuwania sobie własnego światopoglądu. Studiowanie tego rodzaju tekstów pokazuje zagadnienia, poszerza horyzonty, uświadamia różne strony, cechy i aspekty religii, zachęca do zastanawiania się, uczy krytycyzmu, pogłębia zainteresowanie ogólną problematyką filozoficzną i religioznawczą i — dlaczego nie mielibyśmy tego powiedzieć? — daje nieporównaną rozkosz umysłowego obcowania przez kilka godzin z tak wielkimi myślicielami jak Campanella, Kant, Schelling czy Hegel.

Toteż byłoby, naszym zdaniem, rzeczą ze wszech miar pożądaną, aby przynajmniej z pewnymi tekstami mogli się zapoznać ci, dla których być może są one najbardziej potrzebne, a więc młodzież z klas X i XI, oczywiście w takim zakresie, w jakim sama odczuwa potrzebę filozoficznego pogłębienia dręczących ją problemów światopoglądowych i w jakim zdolna jest — bez uniwersyteckiego, seminaryjnego przygotowania — do przyswojenia sobie problematyki filozoficznej.

Zasadniczo jednak teksty te kierowane są do rąk studentów wydziałów humanistycznych, którzy w toku studiowania głównych kierunków i zagadnień filozofii powinni mieć możliwość sięgnięcia —

w razie potrzeby — do tematycznie jednolitego zbioru, który ułatwiłby im źródłowe zapoznanie się z rozważaniami wielkich myślicieli na temat religii, wzbogacając w ten sposób znajomość tych postaci o taki aspekt, który w normalnym wykładzie kursowym i większości podręczników bywa zazwyczaj (z rozmaitych powodów) pomijany. Niekiedy zaś takie pominięcie może prowadzić do jednostronnego wypaczenia sylwetki danego myśliciela i skłaniać do pochopnych a niesłusznych uogólnień.

Myśleliśmy także o drugim typie odbiorców naszego zeszytu, mianowicie o tej części aktywu społecznego, którą szczególnie interesują problemy światopoglądowe, a więc o kadrze publicystów i prelegentów, którzy w toku swej pracy publicystycznej, odczytowej i szkoleniowej odczuwają potrzebę sięgnięcia do źródeł, a na przeszkodzie staje nieznajomość obcych języków lub brak książek. Oryginały niektórych zamieszczonych tu tekstów są w Polsce dość rzadkie.

Czym się kierowaliśmy przy wyborze tekstów do przekładu? Chodziło nam oczywiście o teksty bogate w treść, pełne problemów, pobudzające do myślenia i posiadające poważne znaczenie dla dziejów filozofii religii. Wydaje się, że opublikowane tu teksty odpowiadają tym wymogom.

Z okresu Odrodzenia dajemy — w całości — anonimowy traktat „De tribus impostoribus". Traktat ten wywołał swego czasu wielką burzę, wypowiadano wiele domysłów na temat jego przypuszczalnego autorstwa i miejsca druku (przypuszczano, że został wydrukowany w Polsce); uznano go za najbardziej bezbożną książkę na przestrzeni wielu stuleci. Współczesny czytelnik interesować się będzie w tym traktacie przede wszystkim zalążkami porównawczej historii religii, pojawiającymi się tam w związku z charakterystycznym dla myślicieli Odrodzenia stawianiem religii chrześcijańskiej na tej samej płaszczyźnie co inne religie. Z tego samego okresu dajemy także pełny tekst dwóch pierwszych rozdziałów *Ateizmu zwyciężonego* Campanelli. W pierwszym rozdziale znajdujemy niezmiernie interesującą próbę klasyfikacji wyznawców różnych religii bez względu na wyznawane przez nich religie; w drugim rozdziale znajdujemy dwadzieścia kilka argumentów przeciwko religii i krytykę tych argumentów. Wśród historyków filozofii do dzisiejszego dnia trwa spór o właściwą interpretację poglądów Campanelli: czy był renesansowym ateistą czy też apologetą kontrreformacji? Publikując pełny tekst drugiego rozdziału (z zachowaniem jego oryginalnego sposobu łamania stron) dajemy czytelnikom możliwość samodzielnego rozstrzygania tego interpretacyjnego sporu.

Z Oświecenia rosyjskiego wybraliśmy dwa teksty najbardziej reprezentatywne: fragmenty rozprawy Aniczkowa o pochodzeniu religii oraz fragmenty pracy Kozielskiego, zawierające krytykę moralności chrześcijańskiej.

Najdotkliwsze luki były jednak w dziedzinie klasycznej filozofii niemieckiej i te trzeba było zapełnić w pierwszej kolejności. Dajemy więc przede wszystkim obszerne fragmenty z *Religii w granicach samego rozumu* K a n t a; w wyborze zwróciliśmy przede wszystkim uwagę na centralne zagadnienie kantowskiej filozofii religii: sprawę stosunku moralności do religii. Dajemy także w całości krótki szkic Kanta *O modlitwie*. Jednocześnie odsyłamy czytelników do rozdziału łatwo dostępnej *Krytyki czystego rozumu*, w którym zawarta jest kantowska krytyka tradycyjnych dowodów istnienia Boga.

Następnie dajemy obszerne fragmenty z trzech prac F i c h t e g o, poświęcone temu samemu problemowi stosunku moralności do religii, fragmenty te stały się powodem oskarżenia go o ateizm.

W obszernych fragmentach dajemy tekst S c h l e i e r m a c h e r a — *Mowy o religii* — uważane dość powszechnie za najbardziej reprezentatywny tekst dla romantycznej filozofii religii. Przy wyborze fragmentów zwróciliśmy szczególną uwagę na centralny problem Schleiermachera: poszukiwanie tego, co różni religię od innych dziedzin kultury; a więc takiego określenia religii, które podkreślałoby jej odrębność, swoistość, specyfikę. Godnym uwagi wydał się nam problem stosunku między religią a wiarą w Boga — rozwiązany przez Schleiermachera dość oryginalnie — a także jego indywidualistyczny ideał wielości religii i apel o tworzenie nowych religii. Fragmenty te rzucają interesujące światło na charakterystyczny dla romantyków indywidualizm.

Wybierając fragmenty z *Wykładów o filozofii religii* H e g l a zwróciliśmy uwagę przede wszystkim na to, co wydaje nam się centralnym problemem heglowskiej filozofii religii: mianowicie stosunek religii do filozofii. Hegel wypowiada pogląd, że religia i filozofia mają wspólną treść, natomiast różnią się formą podawania tej treści; forma religijna jest naiwnowyobrażeniowa, natomiast forma filozoficzna ma charakter pojęciowy i jest — jak powiada Hegel — prawdziwa.

Wprawdzie S c h e l l i n g w procesie rozwoju klasycznej filozofii niemieckiej umieszczany jest p r z e d starszym od siebie o pięć lat Heglem, jako pośrednie ogniwo między Fichtem a Heglem; dotyczy to jednak przede wszystkim jego filozofii przyrody. Natomiast jego filozofia religii powstała znacznie później, w wiele lat po śmierci Hegla, i dlatego przekład ten zamieszczamy po fragmentach Hegla. Fragmenty Schellinga dotyczą przede wszystkim jego rozróżnienia trzech rodzajów religii: mitologii, religii objawionej i religii filozoficznej.

Jeśli chodzi o burżuazyjną filozofię religii XIX wieku, ograniczyliśmy się na razie do dwóch przedstawicieli pozytywizmu: dajemy pełny tekst *Etyki wolnej myśli* P e a r s o n a oraz obszerne fragmenty z *Bezreligijności przyszłości* G u y a u; przy tym ostatnim myślicielu zwróciliśmy szczególnie uwagę na jego „socjomorfizm" i indywidualizm.

Niezbędnym uzupełnieniem drukowanego tu tekstu Guyau jest — wydany w r. 1910 — przekład jego *Zarysu moralności bez powinności i sankcji* (zwłaszcza rozdział pt. *Moralność wiary*).

Wybrany do tego zeszytu typ przypisów służy określonemu celowi: ma ułatwić filozoficzną eksplikację tekstu; zgodnie z tym przypisy nie mają charakteru notek typu filologicznego czy informacyjno-encyklopedycznego, ale zostały pomyślane jako komentarz, zwracający uwagę czytelnika na sprawy zasadnicze; mówią one to, co na seminarium powinno być powiedziane w dyskusji nad tekstem lub w podsumowaniu prowadzącego seminarium. Stąd ich zamierzony, nieco szkolny charakter. Drugą funkcją przypisów miało być częściowe przynajmniej zastąpienie oryginału przez przytoczenie w oryginale kilkunastu najważniejszych zdań (zawierających definicję lub główne tezy danego myśliciela). Przypuszczając, że zdania te zechce czytelnik zapamiętać i wykorzystać, podaliśmy je w oryginale, aby w sprawach szczególnie ważnych ułatwić każdemu szybkie, samodzielne sprawdzenie poprawności przekładu.

Do poszczególnych tekstów nie dawaliśmy długich wstępów, wychodząc z założenia, że ogólne wiadomości o autorach czytelnik może łatwo znaleźć w obszerniejszych podręcznikach historii filozofii i monografiach. Zrezygnowaliśmy także z obszernego wstępu do całego zeszytu, ponieważ — jak już wspomnieliśmy — dopiero kilka takich zeszytów razem (łącznie z paroma dziesiątkami tekstów wydanych w postaci książkowej przez inne wydawnictwa) tworzyć będzie pewną spoistą i reprezentatywną, kompletną całość. Nasz zeszyt — powtarzamy to raz jeszcze — ma na celu wypełnienie niektórych szczególnie dotkliwych luk wydawniczych i uzupełnienie istniejących przekładów wyborem brakujących.

Oczywiście, wydanie przez nas tego wyboru bynajmniej nie zwalnia Wydawców od obowiązku wydania niektórych tekstów w całości. W szczególności ponawiamy apel o wydanie w postaci książkowej pełnych tekstów: *Religii w granicach samego rozumu* Kanta, *Mów o religii* Schleiermachera i *Bezreligijności przyszłości* Guyau. Sądzimy, że zaprezentowane tu fragmenty zachęcą Wydawców do pozytywnej odpowiedzi na nasz apel.

Fragmenty zebranych tu tekstów (w oryginale) były kolektywnie studiowane, interpretowane i dyskutowane przez uczestników warszawskiego seminarium religioznawczego w latach 1956—1959 pod kierunkiem autora niniejszego wyboru. Przebieg zajęć seminaryjnych dowodził, że teksty te zawierają bogactwo problemów i stanowią świetny punkt wyjścia do studiowania historii nowożytnej filozofii religii.

Andrzej Nowicki

AUTOR NIEZNANY

DE TRIBUS IMPOSTORIBUS (1598)

Autor tego traktatu jest nieznany. Na temat autorstwa wypowiadano wiele domysłów. O napisanie tego traktatu podejrzewani byli m. in.: Erazm z Rotterdamu, Machiavelli, Rabelais, Boccaccio, Etienne Dolet, Giordano Bruno, Campanella, Poggio Bracciolini, Bernardo Ochino, Pomponazzi, Vanini, Postel, Miguel Servet, Ryswick a zwłaszcza przyjaciel Fausta Socyna, Nicolas Barnaud (wyklęty w roku 1612 za domniemane napisanie tej książki).

Nie znane jest również miejsce druku: podejrzewano zarówno drukarnię ariańską w Rakowie jak drukarnie krakowskie. Dyskutowana jest także autentyczność roku wydania (MDIIC). Ocalało tylko pięć egzemplarzy pierwszego wydania, które najprawdopodobniej pochodzą istotnie z ostatnich lat XVI wieku. Nie wykluczona jest jednak możliwość, że już począwszy od XIII wieku kursowało kilka różnych rękopiśmiennych wersji tego traktatu, który w związku z tym mógł mieć kolejno kilku autorów.

Przekład został oparty na wydaniu Emila Wellera: *De tribus impostoribus anno MDIIC* (2 wyd. Heilbronn 1876, s. 11—39 — przełożony został cały zachowany tekst). Korzystano również z francuskiego wydania: *Le traité des trois imposteurs* (Paris, Bruxelles 1867). Natomiast inna, choć niemniej ciekawa książka, znajduje się w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej nr inw. 6219 pt. *Dissertation sur le livre des trois imposteurs* (rękopis z roku 1716 — tekst francuskiego przekładu zaczyna się na karcie 19 i zawiera m. in. fragmenty Vaniniego).

Przełożył dr *Tadeusz Włodarczyk*

AUTOR NIEZNANY

DE TRIBUS IMPOSTORIBUS (1598)

Że Bóg istnieje i że należy oddawać mu cześć — tak sądzi wielu ludzi [1], zanim zdadzą sobie sprawę z tego, czym jest Bóg i co znaczy istnieć, oraz — ponieważ istnieje jest wspólne ciałom i duchom — na czym polega różnica w ich istnieniu, a także, co oznacza oddawanie czci Bogu. Zanim jeszcze to zrozumieją, wyobrażają sobie kult Boga na podobieństwo kultu ludzi zarozumiałych.

To, czym jest Bóg, opisują w ten sposób, że wyznają własną ignorancję; sądzą bowiem, że aby określić rożnicę zachodzącą pomiędzy nim a innymi rzeczami, należy zanegować cały szereg pojęć pozytywnych [2]. Nie mogą zrozumieć, że istnieje byt nieskończony, to jest byt, którego granic nie znają. Mówią więc, że istnieje stwórca nieba i ziemi [3], ale czym jest ten ich stwórca nie mówią, gdyż nie wiedzą i nie mogą tego pojąć.

Inni znów sądzą, że jest początkiem samego siebie i twierdzą, że nie pochodzi on od nikogo innego jak tylko od siebie. Także i ci twierdzą coś, czego nie rozumieją [4]. Inni znów mówią: nie pojmujemy jego początku, a więc początek jego nie istnieje. (Dlaczego nie powiedzą w taki sam sposób: Boga też nie pojmujemy, a więc Bóg nie istnieje) [5]. Lecz to właśnie jest pierwszą regułą ignorancji.

Jeszcze inni twierdzą: nie istnieje postępowanie w nieskończoność. Dlaczego nie istnieje? Ponieważ umysł musi się na czymś zatrzymać. Dlaczego musi? Ponieważ do tego przywykł, ponieważ nie może wyobrazić sobie czegoś powyżej swych granic. Jak gdyby można było tak rozumować: nie pojmuję nieskończoności a więc nie istnieje.

A jednak, jak dowodzi tego doświadczenie, niektórzy ze zwolenników Mesjasza przyjmują nieskończony ciąg tak boskich własności jak i osób — odnośnie czego istnieje jednak spór — a w ten sposób uznają, że istnieje postęp w nieskończoność [6]. Od nieskończoności bowiem rodzi się syn, od nieskończoności emanuje duch święty.

Od nieskończoności rodzi się, emanuje. Gdyby bowiem to rodzenie lub emanowanie zaczęło istnieć, albo gdyby raz przestało istnieć, wówczas naruszone by zostało samo pojęcie nieskończoności.

Jeżeli nawet zgodzisz się z tymi, którzy tak twierdzą, że rodzenie ludzi nie może rozciągać się w nieskończoność, co przyjmują oni ze względu na swój skończony rozum, to jeszcze nie jest pewne, czy na swój sposób nie było wśród niebian innych urodzin i to nawet w takiej liczbie jak ludzi na ziemi, i kto z tej liczby ma być uważany za właściwego boga? Każda przecież religia przyjmuje jakichś bogów pośrednich — choć nie wszystkie w tym samym sensie [7]. Z tych względów osłabioną zdaje się być zasada: byt z natury swej wyniesiony ponad człowieka, musi być jeden. Z tych też powodów można powiedzieć, że z różnorodności zrodzonych bogów pochodzą różnice religii i kultów, co widoczne jest przede wszystkim w pobożności pogan.

Zarzuty stawiane religiom pogańskim ze względu na mordy dokonywane przez ich bogów lub też ich rozpustę, pomijając już to, że najmądrzejsi z pogan wykazali już dawno, iż należy rozumieć to w sposób mistyczny [8], nie mogą być stawiane wyłącznie tylko tym religiom, gdyż podobne rzeczy znajdują się też w innych. Przykładem tego są liczne rzezie pogan dokonywane z rozkazu boga przez Mojżesza i Jozuego [9] albo też ofiara z człowieka, jaką bóg Izraela nakazał jako obowiązek Abrahamowi [10]. Wprawdzie w tym nadzwyczajnym wypadku do ofiary tej nie doszło, niemniej jednak bóg nie mógłby tego nakazywać lub pozwalać, by Abraham wierzył, że to zostało mu na serio nakazane, gdyby to absolutnie i samo z siebie przeciwne było jego naturze.

Mahomet w nagrodę za swój zabobon obiecał pozyskanie całego świata; ale i chrześcijanie także od czasu do czasu przepowiadają klęskę i podbicie w niewolę wrogów kościoła, co zresztą w wielkiej mierze zostało zrealizowane, odkąd chrześcijanie zasiadają w rządach państw.

A czyż poligamia nie jest dozwolona przez Mahometa, Mojżesza — i jak sądzą niektórzy — przez Nowy Testament? i czy duch święty nie zrodził syna bożego w specjalnych stosunkach z poślubioną dziewicą? [11].

Wszystkie poza tym inne zarzuty odnośnie śmiesznych bożków i nadużycia kultu pogan, są tego rodzaju, że podobne można wysunąć pod adresem zwolenników innych religii [12]; łatwo jednak wykazać, że nadużycia te pochodzą raczej od ministrów a nie książąt, od uczniów raczej a nie od założycieli religii.

Zresztą, by wrócić do tego, co mówiłem poprzednio, ten byt, na którym zatrzymuje się umysł, jedni nazywają Naturą inni zaś Bogiem [13]. Jedni wygłaszają twierdzenia zgodne, inni zaś różnią się. Jedni marzą o światach istniejących od wieków i całość wszechrzeczy nazywają bogiem, inni natomiast chcą, by bóg był bytem oddzielonym (ens separatum), którego nie można ani widzieć ani pojąć, choć i u tych ostatnich nierzadkie są różnice zdań. Religia dopuszczająca kult polega według jednych na lęku wobec niewidzialnych potęg. [14], według innych na miłości. Jeżeli jednak fałszywe są te niewidzialne potęgi, bałwochwalczą staje się tak jedna jak i druga, podobnie zresztą jak i ich podstawy.

Chcą, by miłość pochodziła z życzliwości i była pewnego rodzaju odwdzięczeniem się, podczas gdy faktycznie rodzi się ona ze zgodności wewnętrznych humorów i stąd dobrodziejstwa nieprzyjaciół wzbudzają największą nienawiść, choć żaden z obłudników nie waży się do tego przyznać. I któż będzie twierdził, że miłość wywodzi się z życzliwości wobec tego, który wszczepił w człowieka zarodki lwa, niedźwiedzia i innych dzikich zwierząt, by przyoblekł on naturę sprzeczną ze skłonnościami stwórcy? Kto znając słabość natury ludzkiej dał człowiekowi drzewo, wiedząc na pewno, że człowiek zrywając z niego, ściągnie tak na siebie jak i na wszystkich swych na-

stępców winę, i to — jak chcą niektórzy — przynoszącą całkowitą zgubę. A i ci nawet obowiązani są do kultu i dziękczynienia, jakby za nadzwyczajne jakieś dobrodziejstwo. Tego chciałby Odysseusz [15]. Weź śmiercionośną broń, na przykład miecz, i jeżeli posiadasz bezwzględną wiedzę dotyczącą przyszłości (której, odnośnie faktów względnych, wielu nie przypisuje nawet bogu) i daj ją temu, o którym wiesz, że samego siebie i całe swoje potomstwo przyprawi o straszną śmierć: wzdrygałby się uczynić coś podobnego każdy, w którym pozostała jeszcze jakaś kropla człowieczeństwa. Weź — mówię — miecz ty, który jesteś na przykład ojcem lub serdecznym przyjacielem, daj go przyjacielowi lub dzieciom z rozkazem, aby nie atakowali, przewidując jednak ponad wszelką wątpliwość i sam atak i godną pożałowania rzeź swoich i to zupełnie niewinnych. Pomyśl ojcze, czy mógłbyś uczynić coś podobnego? A jednak bogu przypisuje się tego rodzaju zakaz.

I chcą, by takiego boga czczono i to ze względu na jego dobrodziejstwa. Twierdzą bowiem, że jeżeli bóg istnieje, to należy oddawać mu cześć. To jest tak, jakby mówiono: istnieje Wielki Mogoł, więc należy go czcić. I faktycznie czczą go jego poddani. Ale dlaczego? Tylko dlatego, by zapewnić przepych jemu i jego wszystkim magnatom, a nie z innych powodów. Cześć bowiem oddaje się przede wszystkim ze strachu przed widzialną potęgą (stąd wygasa ona z jej śmiercią), a dalej, ze względu na nagrodę, której się oczekuje. Ta sama racja decyduje o czci rodziców i innych zwierzchników. A ponieważ potęgi niewidzialne uważane są za większe i bardziej ważne niż widzialne, stąd chcą niektórzy, by były bardziej czczone.

A jednak mówią, że boga należy czcić z miłości. Lecz jakaż to miłość może skazać na nieskończoną karę niewinnych potomków z powodu jednego, zresztą przewidzianego z góry i zarządzonego upadku (zarządzonego przynajmniej przez przyzwolenie)? Powiesz, ale odkupionych! Tak, ale znów w jaki sposób? Oto ojciec skazuje jednego syna na skrajną nędzę, aby wydać później drugiego na mniejsze męki, by odkupił pierwszego.

Czegoś tak niemądrego nie znali (nawet) barbarzyńcy.

A dlaczego należy kochać boga, dlaczego oddawać mu cześć? Ponieważ stworzył. Ale w jakim celu? Abyśmy pracowali, przewidział bowiem na pewno, że upadniemy i dał nam środek do tego w postaci zakazanego owocu, bez którego nie moglibyśmy upaść. A mimo to należy go czcić, gdyż od niego zależy powstanie wszystkiego, a inni dodają, że także istnienie i zachowanie.

W jakim celu — pytam dalej — należy oddawać bogu cześć? Czyżby potrzebował on kultu albo czy kult może go przebłagać? Tak przedstawia się sprawa, gdy chodzi o kult rodziców i dobrodziejów. Lecz czym właściwie jest ten kult? Społeczeństwo ludzkie dostrzega niewystarczalność i kult wywodzi się z uznania potęgi kogoś wyższego i bliskiego, który może przyjść nam z pomocą. Nikt jednak nie chce pomagać drugiemu bez oglądania się na pomoc jakiej dozna stąd i jego własna niewystarczalność. Uznanie dobrodziejstwa nazywa się też łaską, która wymaga jeszcze większego uznania dobrodziejstwa nam wyświadczonego, a stąd pochodzi, że ten drugi staje się nam jakby poddanym pobudzającym innych do uznania naszej wielkoduszności i podejrzanej wspaniałości. Mianowicie opinia innych o naszych możliwościach przychodzenia z pomocą brakom tak jednostkowym, jak ogólnym łechce nas, podnosi jakby ogon pawia i stąd wielkoduszność zalicza się do cnót. A jednak któż nie dostrzega tu niedoskonałości naszej natury? Któż zaś śmiałby twierdzić, że bóg najdoskonalszy ze wszystkich istot, potrzebuje czegoś? czyż nie twierdziłby tym samym, że bóg, chociaż sam jest doskonały i sam z siebie wystarczająco zadowolony i uczczony oraz stojący poza wszelkimi objawami czci, jakie można by mu oddawać, potrzebuje kogoś, kto sam go potrzebuje? Pragnienie czci jest oznaką niedoskonałości i niemocy.

Niektórzy powołują się pod tym względem na zgodę wszystkich ludów, ci mianowicie, którzy rozmawiali na ten temat z małą garstką ludzi lub przejrzeli trzy lub cztery książki mówiące o świadectwie wszystkich narodów, nie zwracając uwagi na to, czy autorzy zgadzają się w ocenie zwyczajów ludzkich. A tymczasem przecież poczciwcy ci nie znają nawet wszystkich autorów [16]. Tu zresztą należy zwrócić uwagę na to, że

w religii chodzi o kult mający podstawę w samym bogu i jego dziełach a nie w interesie jakiejś grupy (societatis). Nie ma zaś nikogo, kto by nie zdawał sobie sprawy z tego, że kult religijny ma swoje źródło przede wszystkim w interesie bogatych i rządzących w państwie, którzy chcą w religii mieć jakiś zewnętrzny środek do łagodzenia srogości ludu [17].

Zresztą powracając do pierwszego argumentu, kto wierzy, iż potrafi zataić fakt istnienia w głównej siedzibie religii chrześcijańskiej, mianowicie we Włoszech, tylu libertynów, powiem więcej, tylu ateistów, a jeżeli nawet uwierzy, to czyż może powiedzieć, że istnieje powszechna zgodność odnośnie twierdzeń: istnieje bóg, należy oddawać mu cześć?

Owszem, twierdzą niektórzy, taką powszechną zgodę można przyjmować, ponieważ zgadzają się na to mądrzejsi. Co za mądrzejsi? Najwyższy kapłan, augurowie i wieszczkowie starożytni. Cycero, Cezar, patrycjusze i będący ich zwolennikami kapłani itd. Skąd zaś jest pewne, że mówią tak i postanawiają tak mówić, nie w jakimś swoim osobistym interesie? Wszak oni sprawują rządy, więc, grożąc najwyższą potęgą i karą niewidzialnych istot oraz zapewniając kłamliwie o swych intymnych stosunkach z nimi, ciągną z łatwowierności ludu zyski zapewniające im luksusowe życie, albo nawet przekraczające ich potrzeby. W tym zaś, że kapłani tak nauczają, nie ma nic dziwnego, gdyż jest to ich sposób zarabiania na zycie [19].

Taki oto charakter mają nakazy mądrzejszych!

Jeżeli ten wszechświat zależałby od kierownictwa pierwszego poruszyciela (primi moventis), to zależność ta byłaby zależnością pierwotną. Cóż jednak stoi na przeszkodzie by uznać, że pierwotny porządek ustanowiony przez boga jest tego rodzaju, że wszystko, mając raz wyznaczony bieg, dąży do określonego dla siebie celu, jeżeli bóg chciał go w ogóle wyznaczyć? W takim wypadku zbędną byłaby dalsza troskliwość, zależność i podtrzymywanie [20]. Wszak bóg mógłby dać rzeczom od początku wystarczającą ilość sił. I dlaczego posądzamy go, że tego nie uczynił? Nie należy bowiem wierzyć, że bóg nawiedza wszystkie części składowe i strony świata, tak jak lekarz nawiedza i bada chorego.

A cóż należy sądzić o świadectwie sumienia i skąd pochodzi ten lęk duszy na skutek czynów złych, jeżeli nie jest pewne, że asystuje nam z góry świadek i sędzia, któremu nie podobają się rzeczy złe, jako przeciwne jego kultowi? Nie mam zamiaru wnikać tu głębiej w naturę dobra i zła, ani w niebezpieczeństwa przesądów oraz w próżne lęki wielu pochodzące z uprzednio powziętych opinii. To jedno tylko twierdzę na pytanie skąd te zjawiska pochodzą, a mianowicie: wszystkie czyny uważane za złe, dlatego za takie są uważane, gdyż niszczą i wywracają harmonię wzajemnego przychodzenia sobie z pomocą w potrzebie, co jest podstawą istnienia rodzaju ludzkiego, oraz stąd, że powszechna opinia uważa za godnego pogardy tego, kto woli ludziom szkodzić, zamiast przychodzić im z pomocą [21]. Stąd pochodzi, że człowiek czyniąc źle boi się, by nie popadł w pogardę oraz by inni nie stronili odeń, a także, by nie odmówili mu przyjścia z pomocą, gdy on będzie tego potrzebował, a nawet, że mogą pozbawić go samej możności szkodzenia, na skutek czego nie będzie mógł przyjść z pomocą ani sobie samemu ani innym.

Mówią, że w ten sposób postępują ci, którzy nie mają światła Pisma św., a kierując się samym tylko światłem naturalnym nie stosują się nawet do nakazów swego sumienia, które przecież twierdzi, że bóg nadał rozumowi ogółu ludzi jakieś światło swego poznania i woli, za którym postępując postępowaliby słusznie. I jakaż inna racja może przemawiać za nakazami czczenia boga, jeżeli nie ta? Zresztą, wielu dyskutuje na temat, czy zwierzęta postępują zgodnie z nakazami rozumu, lecz tego zagadnienia tu nie poruszam. Mimo to jednak, któż zapewnił cię, że to kiedyś nie nastąpi albo, że wykształcone zwierzę nie przewyższy kiedyś pod względem rozumu i zdolności oceniania człowieka niewyrobionego i żyjącego w lasach.

Twierdzę, to bowiem należy do tego tematu, że istnieje spora część ludzi mających wolny czas, którzy oddają się wymyślaniu rzeczy subtelnych i przewyższających możność zrozumienia przez ogół, aby w ten sposób zadośćuczynić swej pysze i mieć stąd pożytek, i na tej właśnie drodze powstały liczne subtelne reguły, którymi nie mogą zajmować się Tyrsis i Alek-

sis, oddani swym troskom pasterskim i wiejskim. Stąd darzyli oni zaufaniem niepracujących mędrków jakoby mądrzejszych a także bardziej zdolnych do oszukiwania ludzi ciemnych. Tak, dobry Aleksisie, idź do Panów, Sylwanów, Satyrów i Dian! Oddawaj im cześć! bo owi wielcy filozofowie opowiedzą ci o snach Pompiliusza i o jego współżyciu płciowym z nimfą Egerią, a przez to zmuszą cię do ich kultu i w nagrodę za swe dzieło oraz za możność przebłagania i łaskę tych niewidzialnych potęg, wymagać od ciebie będą ofiar z krwi zwierząt i twego potu dla swego utrzymania. I stąd, ponieważ Tyryjczycy czcili Pana, Aleksis — Fauna, Rzym — Marsa, Ateny — bogów nieznanych, należy rzekomo wierzyć, że ci poczciwi ludzie poznali coś światłem natury, choć były to tylko wymysły próżniaczej spekulacji, by już nic, mniej jeszcze łaskawego, nie powiedzieć o innych religiach.

I dlaczegóż to ten sam rozum ludzki nie kazał im odstąpić od tego kultu, a przeciwnie kazał im czcić śmieszne znaki i kamienie jako siedziby swych bogów? Należy w to jednak wierzyć, gdyż nawet i dziś naiwne kobietki oddają tak wielką cześć Franciszkowi, Ignacemu, Dominikowi [23] i innym, choć rozum wcale nie nakazuje oddawania czci ludziom świętym, a światłem naturalnym rozumu dostrzega w tym kult jakiejś wyższej, już niewidzialnej potęgi. Są to jednak twierdzenia naszych próżniaczych kapłanów, dla jeszcze większego wzrostu ich dochodów.

Czyż więc boga nie ma? A niech sobie będzie! [24] A więc należy oddawać mu cześć? To wcale z tego nie wynika. Lecz on pragnie kultu, a pragnie na pewno, twierdzą, ponieważ wypisał go w sercu ludzkim. Cóż z tego? Idźmy (powiadają) za wskazaniami natury. Ale uznajemy przecież, że jest ona niedoskonała. Pod jakim względem?

Kult boga (powiadają) jest warunkiem potrzebnym do tego, by w społeczeństwie ludzkim panował spokój, panowało szczęście. Ale przecież ludzie religijni wcale nie prowadzą życia bardziej szczęśliwego [25]. Co więcej, tym czego wymaga od nas bóg, jest przede wszystkim dokładniejsze poznanie boga. Mimo to jednak, ty, który się do tego zobowiążesz, jakiejkolwiek jesteś

religii, nie potrafisz temu zadośćuczynić. Każde bowiem objawienie czyni pojęcie boga jeszcze cenniejszym niż było przedtem. A w jaki sposób możesz uzupełnić to poznanie pojęciami samego rozumu, skoro, według objawienia, bóg przewyższa możność poznania rozumowego? Cóż sądzisz o tych wyrażeniach Pisma? „Boga nikt nigdy nie widział" [26], „Oko nie widziało", „Mieszka w światłości niedostępnej", a nawet po objawieniu poznajemy go „przez podobieństwo i zagadkę"? [27]. A czyż wyrazistość obrazu jest tego rodzaju, że mogę na tym opierać swoją wiarę? Zaiste, skąd jesteś tego pewny, że bóg tego żąda? Czy z pragnienia umysłu do przewyższenia samego siebie i pojmowania wszystkiego doskonalej niż to faktycznie czyni, czy też skądinąd?

Odpowiadasz, ze specjalnego objawienia! Lecz kim jesteś ty, który to mówisz? Dobry boże! Jaka mieszanina objawień! Czy będziesz przytaczać może wyrocznie pogan? Wyśmiała już to starożytność! [28]. Czy może świadectwa swych kapłanów? Ależ kapłani sami głoszą sprzeczne poglądy! Walczą oni nawzajem, a któż może być tu sędzią? I kiedyż nastąpi kres tych sprzeczek? Czy może przytoczysz pisma Mojżesza, Proroków, Apostołów? Przeciwstawi ci się Koran, który opierając się na najnowszym objawieniu, uważa je za zniekształcone. Autor jego zresztą chwali się tym, że wspomagany boskimi cudami mieczem przeciął błędy i zniekształcenia chrześcijan, tak jak Mojżesz — pogan. Siłą bowiem Mahomet, ale siłą też i Mojżesz podbili Palestynę — obaj powołując się na wielkie cuda. A cóż mówić o zwolennikach Wed i Braminów, jak o tym świadczą zbiory z przed MCCC wieków, by nie wspominać już o Chińczykach? Ty, który siedzisz w zakątku Europy i lekceważysz tamte religie [29], zaprzeczasz temu. Czy dobrze czynisz, sam osądź! Z tą samą bowiem łatwością oni zaprzeczają twojej religii. I jak może zabraknąć cudów do przekonania mieszkańców świata, jeżeli sam świat został utworzony czy zrodzony z jaja skorpiona a ziemia umieszczona na głowie byka i pierwsze jej fundamenty składałyby się z III pierwszych ksiąg Wedy, gdyby któryś z zazdrosnych bogów nie wykradł tych pierwszych III ksiąg?

Nasi śmieją się z tego i jest to dla nich nowy argument przemawiający za trwaniem przy swej religii, argument mający podstawę tylko i wyłącznie w mózgach kapłanów. Skąd bowiem, w przeciwnym wypadku, pochodzą te liczne i obszerne księgi o bogach pogan i całe plastry kłamstw? Mądrzej postąpił Mojżesz, który poznawszy najpierw sztuki Egiptu, to jest kult gwiazd i magię, a następnie zapoznawszy się ze skutecznością srogiej broni, wyrzucił ze swych siedzib królików Palestyny i udając, podobnie jak [Numa] Pompiliusz, że rozmawia z bogiem wprowadził do posiadłości spokojnych ludzi wojsko, wierzące jego zapewnieniom, a to w tym celu, by samemu stać się wielkim wodzem, a brata swego uczynić Najwyższym Kapłanem, a następnie, by stać się księciem i dyktatorem ludu. Inni dążyli do tego samego drogami słodszymi i łudzili naród bezmierną świętością (wzdrygam się mówić o innych rzeczach), a zwolennicy ich pobożnymi kłamstwami [30] omawianymi na tajnych posiedzeniach, najpierw opanowali niewykształcony lud pogański, a następnie, nowa religia rozszerzająca się siłą, obawiając się o siebie, zlikwidowała znienawidzonych książąt ludu. Ktoś inny wreszcie, znając się na sztuce wojennej, przyciągnął do siebie źle traktowane przez władców chrześcijańskich narody Azji zmyślonymi cudami, a przyrzekając liczne dobrodziejstwa i zwycięstwa, za przykładem Mojżesza podbił w niewolę niezgodnych i nienawidzących się władców Azji i krótką perską szablą ustalił tam swą religię. Pierwszy stał się reformatorem poganizmu, drugi — judaizmu, a trzeci — obu tych religii. Przyszłość dopiero pokaże, kto stanie się reformatorem Mahometa i mahometanizmu.

Łatwowierność ludzi w wielkim stopniu ulega kłamstwom, a nadużycie jej pod pretekstem jakiejś korzyści, słusznie nazywa się oszustwem [31]. Byłoby to zbyt długie i męczące, omawiać jego naturę, przytaczając rodzaje i gatunki.

Zresztą, należy zwrócić uwagę na to, że przyjąwszy nawet religię naturalną i jakiś wynikający z niej kult boga, o ile podyktowany jest on, jak mówią, przez naturę, każdy twórca nowej religii jest jednak podejrzany o oszustwo, zwłaszcza kiedy wiemy jak wiele w rozkrzewieniu każdej religii było

oszustw (fraudes), co jest oczywistym dla każdego, który uważnie przeczytał to, co powiedzieliśmy i przeczyta to, co jeszcze powiemy.

Pozostaje bowiem w mocy twierdzenie, że religia i kult boga według wskazówek naturalnego rozumu, jest zgodny z prawdą i ze słusznością. Kto więc chce coś innego ustalić odnośnie religii, obojętnie, czy będzie to tylko coś nowego, czy też coś niezgodnego z religią naturalną, koniecznie i wyraźnie musi wywodzić swą władzę reformowania z powagi wyższej niewidzialnej potęgi. Kto bowiem przeciwstawia się zdaniu wszystkich nie opierając się przy tym na rozumowaniu opartym o naturalny rozum, i nie chce, aby był uważany przez wszystkich za oszusta, musi opierać się na specjalnym objawieniu. Ponadto ten, kogo najwyższe i święte bóstwo, któremu nie może podobać się coś nieczystego, dopuszcza do obcowania z sobą, musi być do tego stopnia uczciwy pod względem życia i obyczajów, by stał się godnym wiary ogółu. I tego nie może dowodzić tylko własne wyznanie albo życie poprzednie dość święte lub pewne cuda, to jest czyny nadzwyczajne, wszystko to bowiem właściwe jest raczej sztukmistrzom i oszustom, kłamcom i hipokrytom, którzy z tych rzeczy ciągną zyski albo chwałę. Nie należy pomijać tu także i tego, że niektórzy ulegali pewnemu obłędowi i pragnąc dobrowolnie śmierci, pogardzali wszystkim i szczerze byli przekonani o słuszności swych poglądów Nie należy także wierzyć, że wspomagani oni byli jakimiś specjalnymi siłami boskimi dlatego tylko, że nie mając odpowiednich pojęć i wyrobionego sądu, budowali złote góry z pustej i próżnej wyobraźni. Ci ani nie osądzali dokładnie rzeczy, ani nie byli prawdziwie uczonymi. Twierdzę, że jeżeli chcesz ich dokładnie poznać, nie wystarczy opierać się na ich własnym świadectwie, lecz należy porównać ich nawzajem [32] oraz uwzględnić świadectwa innych świadków o nich, i to tak znajomych i krewnych, jak również nieznajomych, tak przyjaciół, jak i nieprzyjaciół. Dopiero po zebraniu wszystkich świadectw tak każdego nauczyciela o sobie samym, jak i innych, można poznać prawdziwy stan rzeczy. Gdy zaś sami świadkowie nie są nam znani, należy powołać świadków odnośnie świadków i tak dalej. Trzeba wziąć także pod uwagę ocenę twej własnej władzy sądzenia, a mianowicie, czy zdolny jesteś odróżnić prawdę od kłamstwa uwikłanego nieraz w takie lub inne okoliczności, bardzo do siebie podobne. Dodać także tu trzeba badania na temat: skąd zaczerpnąłeś kryteria do rozpoznawania prawdy. Do tego wszystkiego należy uwzględnić jeszcze sąd innych, a mianowicie, do jakich wniosków oni doszli, mając ten sam materiał i tych samych świadków. Należałoby jeszcze zbadać, czy ten, to głosi, jest naprawdę zwiastunem bożej objawionej woli i konsekwentnie, czy można śmiało postępować za jego wskazaniami. Lecz strzec się tu należy, byśmy nie popadli w błędne koło.

Wszystkie pierwsze religie są tego rodzaju, że Mojżesza odrzuca poganizm, Mesjasza — judaizm, Mahometa — chrystianizm, i to nie zawsze odnośnie wszystkiego, lecz następna odrzuca wcześniejszą pod pewnymi tylko względami a pod innymi opiera się na niej, jak to czynią Mesjasz i Mahomet. Z tego względu należy dokładnie zbadać nie tylko ostatnią albo środkową lub pierwszą, lecz wszystkie, a to specjalnie dlatego, że każda sekta zarzuca drugiej kłamstwa. I tak Mesjasz zarzuca Starym, że zepsuli zakon, a Mahomet chrześcijanom, że zepsuli Ewangelię. Nie jest to wcale dziwne, jeżeli się zauważy, że nawet jedna sekta chrześcijańska zarzuca drugiej, że zepsuła tekst Nowego Testamentu. Wówczas dopiero można będzie ustalić czy ten, który podaje się jako wzór do naśladowania jest naprawdę głosicielem prawdziwej religii i w jakim sensie należy słuchać tych, którzy podają się za ważniejszych. Przeprowadzając badania nie można pominąć żadnej sekty, lecz każdą należy zbadać i porównać z inną i to bez jakichkolwiek uprzedzeń. Gdybyśmy bowiem pominęli choć jedną, mogłoby się okazać, że jest to akurat ta, która jest najprawdziwsza. I tak, kto idzie za Mojżeszem idzie za prawdą, jak twierdzą nawet chrześcijanie, ale nie wolno mu poprzestawać na tym, lecz musi także poznać prawdę religii chrześcijańskiej.

Każda sekta twierdzi, że ma swych doktorów, każda jednak uważa także, że nad nią nie ma lepszej, każdą więc należy badać i codziennie doświadczać. Albowiem wszystkim doktorom należałoby wierzyć, co jest śmieszne, albo żadnemu, co jest bezpieczniejsze, aż do poznania, która droga jest prawdziwa, byle tylko w swych badaniach żadnej nie pominąć.

Nie można tu stawiać zarzutu, że przecież do tego, by poznać, że dwa razy dwa jest cztery, nie potrzeba zbierać wszystkich matematyków. Sprawa bowiem jest tu zupełnie różna. Nie można bowiem spotkać nikogo, kto by wątpił, że dwa razy dwa jest cztery, podczas gdy przeciwnie religie nie zgadzają się ani w swych początkach, ani w zasadach, ani w podawanych środkach. Załóżmy, że nie znam właściwej drogi wiodącej do zbawienia i w międzyczasie postępuję za Braminami lub Alkoranem. Czyż Mojżesz i inni nie powiedzą: I cóż uczyniliśmy ci złego, że tak nas odrzucasz, kiedy przecież jesteśmy lepsi i prawdziwsi? Cóż odpowiemy? Uwierzyłem Mahometowi albo Gymnosofistom [33], gdyż w tej nauce urodziłem się i wychowałem, i jasnym jest dla mnie, że twoja (Mojżesza) i następująca po tobie religia chrześcijan już wkrótce będzie obalona i zniszczona albo do zniszczenia zmierza. Czyż nie odpowiedzą mi, że nic o nich nie wiem i że tamte nie znajdują się na prawdziwej drodze wiodącej do zbawienia, a poza tym, że są to religie zepsute i kłamliwe, zwodzące lud zmyślonymi cudami i oszustwami. Nigdy nie należy bezkrytycznie wierzyć jakiemuś człowiekowi lub sekcie, bez dokładniejszego zbadania innych poglądów.

Podobnie bowiem Etiopczyk, który nigdy nie wyszedł poza swój kraj mógłby sądzić, że nie ma ludzi innego koloru jak tylko czarnego.

Poza tym przy badaniu różnych sekt i to należy wziąć jeszcze pod uwagę, aby z równą pilnością badać wszystkie, by nie było tak, że jedną poznawać się będzie z ogromnym nakładem pracy, a inne ledwo się tylko tknie i od razu od jednego lub drugiego spojrzenia odrzuci, opierając się często na złych plotkach dotyczących jej twórcy. Nie wolno bowiem brać za dogmat lub za niewątpliwe świadectwo tego wszystkiego, co pierwszy lepszy obieżyświat zmyśli o przeciwnej sobie religii [34]. Na tej podstawie w oparciu o powszechne przekonanie i poznanie samej tylko nazwy, religia chrześcijańska pierwotnie była dla jednych tylko zbiorem okropności, dla innych zaś pośmiewiskiem: dla tych ostatnich — ponieważ czczono w niej głowę osła [35], dla pierwszych — ponieważ chrześcijanie jedli i pili swych bogów itp., tak, że być chrześcijaninem uważało się za równoznaczne z tym, co być najgorszym wrogiem boga i ludzi. A przecież tego rodzaju opowieści, pochodziły albo ze złego zrozumienia, albo były wręcz kłamstwami. Potwierdzeniem tego, a częściowo i źródłem tych zarzutów jest fakt, że wrogowie tej religii albo w ogóle nie kontaktowali się z chrześcijanami, albo kontaktowali się wprawdzie, ale w sposób niewłaściwy i nie z nauczycielami, a wierzyli pierwszemu lepszemu nieukowi, zdrajcy lub wrogowi. Jeżeli proponowane tu badania napotykają na bardzo wielkie trudności, to cóż mamy mówić o dzieciach, kobietach i o większej części ludu? Pewności w kwestiach religijnych nie mogą zdobyć dzieci i większa część kobiet, dla których i to także, co z zasad jakiejś religii podaje się im w sposób najbardziej jasny, jest jeszcze dla nich zupełnie ciemne. Także z ich sposobu życia łatwo możesz poznać, że nie mają one, z wyjątkiem bardzo małej liczby, tak wyrobionej władzy poznawczej do wnikania w tego rodzaju tajemnice. Nie wspominam już nic o ludziach niskiego stanu lub wieśniakach, dla których najważniejszą sprawą jest zdobywanie pożywienia, którzy wszystko albo w dobrej wierze przyjmują, albo odrzucają. A więc małej tylko cząstce świata dostępne jest badanie wszystkich religii, porównywanie swej z innymi, dokładne odróżnianie racji przemawiających za prawdą lub kłamstwem, w których to sprawach ktoś inny mniej orientujący się, tak łatwo może być zwiedzonym. Większość natomiast przyjmuje wiarę innych, zwłaszcza licznych nauczycieli teologii, których wiedza i zdolność do krytycznej oceny w tych sprawach są publicznie znane.

I tak przedstawia się sprawa w każdej religii; a dotyczy to zwłaszcza tych, którzy nie potrafią czytać ani pisać, albo nie mają nic do czytania. Należy tu jednak zaznaczyć, że w tych sprawach nie wystarcza, by tylko nauczyciele jakiejś religii wystarczająco odznaczali się sądem bystrym i znanym doświadczeniem tak, aby mogli odróżnić prawdę od fałszu. Ale i dla pozostałych ludzi, po dokładnym osądzeniu, sprawy

te muszą się stawać coraz bardziej pewne, a ponadto, nauczyciele muszą mieć nie tylko możność odróżnienia prawdy od fałszu, lecz także wolę ujawnienia tego. Szczególnie musimy być pewni, że nie błądzą, ani nie chcą wprowadzić w błąd tego, który przyjmuje ich wiedzę i wolę.

A jaki wybór uczynimy tutaj między tak wieloma doktorami nawet jednej wybitniejszej sekty? Jeżeli bowiem obserwujemy towarzyszy i kolegów, którzy różnią się odnośnie wielu zdań, poza tym zresztą będąc z sobą w przyjaźni, to zauważymy, że każdy niezgadzający się czyni to z powodu jakiegoś braku lub dlatego, że niezbyt dobrze rozumie sprawę, a w ten sposób pozbawiony jest możliwości sądzenia, albo wreszcie dlatego, że nie chce wierzyć i brak mu woli zgadzania się na to, co prawdziwe. A jednak, choćby to dotyczyło artykułów drugorzędnych, mimo to podejrzani są oni także odnośnie reszty; w każdym bowiem wypadku prawda jest tylko jedna i każdy, kto choćby w jednym tylko wypadku odchyla się od niej czy to z braku dobrego sądu czy na skutek zdeprawowanej woli, podejrzany jest w tych sprawach także co do innych rzeczy i słusznie za takiego jest uważany. Dlatego, abyś mógł sądzić o zdolnościach lub uprawnieniach jakiegoś doktora w sprawach religijnych, konieczną jest rzeczą najpierw, byś sam był tak zdolnym jak on, w przeciwnym bowiem wypadku bardzo łatwo może on ci coś narzucić; a poza tym, jeżeli nie jest ci on osobiście znany, potrzebne będą świadectwa innych, dla tamtych zaś znów innych, i tak w nieskończoność, aby wolną od wszelkiego oszustwa stała się nie tylko prawda, ale też i to, że faktycznie on tego nauczał i ma do tego odpowiednie uprawnienia i zdolności. Tego samego należy się trzymać odnośnie świadków uprawnień i wypowiedzi. I jak można położyć temu kres? Nie wystarcza tu także fakt, że sprawy te były już dyskutowane przez innych, chociaż i tej sprawie należy się dobrze przypatrzeć. Często bowiem ogólne dowody, które się publikuje, same nie są pewne i oczywiste, a nawet zdarza się, że rzeczy wątpliwe dowodzi się przez inne, jeszcze bardziej wątpliwe. Sprawa ta jest do tego stopnia skomplikowana, że na wzór tych, którzy biegną dookoła, zawsze możesz dojść do początku, z którego rozpocząłeś bieg.

Aby było rzeczą pewną, że ktoś jest doktorem prawdziwej religii lub że jest oszustem, trzeba przekonać się o tym albo z własnego doświadczenia, co odnośnie twórców trzech wielkich religii, mianowicie żydowskiej, chrześcijańskiej i mahometańskiej jest dla nas niemożliwe, gdyż są oni oddaleni od nas w czasie i dawno już przed nami umarli, albo z doświadczenia innych; przy czym, jeżeli ktoś nam coś na ten temat komunikuje, nazywamy to świadectwem. Pozostaje jeszcze droga pośrednia, mianowicie poznanie któregoś z nich za pośrednictwem jego pism, co można nazwać świadectwem własnym kogoś o sobie samym. Tego rodzaju pism odnośnie Chrystusa w ogóle brak. Czy pozostały po

Mojżeszu — sprawa bardzo wątpliwa. Po Mahomecie pozostał Koran. Świadectwa innych, to świadectwa albo przyjaciół, albo nieprzyjaciół, i nie ma tu nic pośredniego według tego utartego powiedzenia: kto nie jest ze mną, przeciwko mnie jest. Co dotyczy własnego świadectwa o sobie samym, to Mahomet w swych pismach przypisuje sobie i uzurpuje takie same przymioty boże jak Mojżesz i każdy inny. Odnośnie innych spraw, przyjaciele Mahometa i jego zwolennicy to samo pisali o nim, co i zwolennicy innych o nich. Nieprzyjaciele innych tak samo źle wyrażali się o nich, jak ich przyjaciele o nim. Poza tym zresztą świadectwa kogoś o sobie samym są zbyt kruche i nie mają większego znaczenia, by wiarę przez nich podawaną uczynić niewątpliwą, a służą chyba tylko do zmylenia niemyślącego słuchacza. Wypowiedzi przyjaciół są z tej samej mąki a to dlatego, że jednogłośnie powtarzają to samo, co i on. Nie należy też dawać wiary wrogom, ponieważ są zainteresowani w przeciwnym kierunku. Mimo tych, wysuniętych wyżej, trudności, każdy z tych trzech[36] czerpie podstawę do zarzucania oszustwa przeciwnikowi i dowodzenia prawdziwości swych zasad z tak słabych racji, które mogą mieć uzasadnienie tylko we własnej ich chwale, co potwierdzają tak wypowiedzi przyjaciół, jak i zarzuty nieprzyjaciół. Mimo to jednak nasi bez najmniejszych wątpliwości uważają Mahometa za oszusta. Lecz z jakich powodów? Nie w oparciu o świadectwa własne lub przyjaciół, lecz w oparciu o świadectwa nieprzyjaciół. Mahometanie znów przeciwnie, uważają Proroka za najświętszego. I znów z jakich powodów? Na podstawie świadectw (częściowo własnych, częściowo i) przede wszystkim jego przyjaciół. Podobnie postępują ci, którzy uważają Mojżesza albo za oszusta, albo za świętego nauczyciela. Racje czy to uzasadniające oskarżenia czy oddalające zarzut oszustwa są identyczne tak w stosunku do Mahometa, jak i innych, a mimo to ci[37] uważani są za świętych, a on za oszusta, wbrew wymogom sprawiedliwości. W sposób scholastyczny z całą pewnością można więc zakonkludować:

> Odnośnie kogo istnieje ta sama racja, by odsunąć od niego albo skierować pod jego adresem zarzut oszustwa, tak jak odnośnie Mahometa, sprawiedliwość wymaga, na podstawie tego stosunku, by zaliczyć go do tej samej klasy.
>
> A ponieważ np. odnośnie Mojżesza istnieje ta sama racja, więc sprawiedliwość domaga się tego samego odnośnie Mahometa i nie wolno traktować go jako oszusta.

Dowód przesłanki mniejszej:

a) odnośnie oddalenia zarzutu oszustwa: czyni się to w oparciu o wyżej wspomniane świadectwa Mahometa i Mojżesza o sobie samym — obaj bowiem piszą o sobie dobrze, a także w oparciu o świadectwa

ich przyjaciół, wypowiadających się na temat obu twórców religii; na tej podstawie dochodzi się do następujących słusznych wniosków:

I. Taką samą siłę dowodową mają przyjaciele Mojżesza uniewinniając go, jak i przyjaciele Mahometa odsuwając od niego zarzut oszustwa.

A ponieważ przyjaciele Mojżesza uwalniają go od zarzutów przez przychylne świadectwa, itd. Więc, itd.

II. Odnośnie tego zagadnienia taką samą moc mają księgi Mojżesza, co i księgi Koranu.

A ponieważ ... Więc ...

Dodaj jeszcze do tego, że muzułmanie czerpią cały szereg argumentów przemawiających za ich Mahometem z ksiąg Nowego Testamentu (choć według nich w innych zagadnieniach bardzo zniekształconych); przede wszystkim odnoszą do niego (Mahometa) owo kazanie Chrystusa o mającym przyjść Pocieszycielu [38] oraz uważają, że odkryli zepsucie chrześcijan i ustanowili nowy Zakon. I chociaż zarzuca się Koranowi cały szereg wypowiedzi niedorzecznych i bajecznych a nawet zbrodniczych, co wszystko może być wytłumaczone lub złagodzone w sensie duchowym [39] lub w jakiś inny sposób, to jednak w innych sprawach zaleca on poważną świętość i wybitne zasady moralne a zwłaszcza trzeźwość i powstrzymanie się od wina. A stosowany tu zwykle zarzut, że wino jest przecież darem bożym, można odeprzeć w ten sposób, że takim jest także i trucizna, a przecież nie należy jej pić. A co poza tym zwykle dodaje się, że Koran sprzyja zbytnio zmysłowości i nawet życie wieczne wypełnia rozkoszami cielesnymi, dozwalając jeszcze bez żadnych ograniczeń poligamię, to nie są to zarzuty tego rodzaju, by mogły go obalić, gdyż i Mojżesz dozwalał poligamię, a według Nowego Testamentu życie wieczne też będzie ucztą, np. „Zasiądziecie z Abrahamem, Izaakiem..." A także: „Nie będę pił wina jak tylko w królestwie ojca mego" [40]. Nie ma potrzeby mówić tutaj o Pieśni nad Pieśniami Salomona, gdyż wszystkie jej opisy, wyjaśnione w sensie dobrym i duchowym nie zawierają ponoć nic złego, a więc także i Koran. A jeśli przeciwnie, zbyt surowo traktowalibyśmy wypowiedzi Koranu, to z taką samą surowością należy podchodzić do pism Mojżesza i innych.

Jeśli zaś chodzi o oddalenie zarzutu oszustwa w oparciu o argumenty czerpane z pism Mojżesza, to nie mają one, jak się zdaje, wartości argumentów sprawiedliwych i koniecznych.

I. Stosunki Mojżesza z Bogiem opierają się na jego własnym świadectwie oraz na świadectwie jego przyjaciół, a więc nie mają większej wartości niż analogiczne argumenty muzułmanów o rozmowach Mahometa z Gabrielem; co więcej, te stosunki Mojżesza znane tylko z samych ksiąg Mojżesza (o ile Mojżesz napisał wszystko to, co powszechnie mu się przypisuje) podejrzane są o oszustwo, jak to powiemy niżej.

II Nie należy zbyt łatwo uznawać jego świętości; przyzna to łatwo każdy, komu znane są najwyższe i najcięższe zbrodnie Mojżesza. Oto niektóre z nich:

a) Rozbój — co usprawiedliwiali tylko jego przyjaciele; lecz ci nie są odpowiednimi sędziami w tych sprawach. (Zarzutu tego) nie obala też przychylny cytat z Dziejów Apostolskich Łukasza [41], tym bardziej, że odnośnie dokładności i prawdomówności tego świadectwa istnieje spór.

b) Podburzanie do rebelii — trudno bowiem udowodnić, że została ona nakazana przez boga, owszem, można powiedzieć coś wręcz przeciwnego, gdyż on (Bóg) w innym miejscu zakazuje przeciwstawiać się nawet tyranom.

c) Wojny do których podburzał wbrew przykazaniu V i VII Mojżesza, rzezie, grabież połączona z przemocą itd. W ten również sposób Najwyższy Kapłan w Indiach oraz Mahomet na swych terenach, nadużywając wspaniałego imienia bożego, wyrzucali ze swych posiadłości dawnych właścicieli. Mojżesz wielu zabijał i pozwalał na zupełne zniszczenie [42], aby tylko zapewnić pewność sobie i swym zwolennikom.

d) Nauka o kradzieży rzeczy cudzych pod pretekstem pożyczki [43].

e) Dziwne pojmowanie obowiązków wobec boga, dzięki czemu Mojżesz pragnął umrzeć na wieki za swój lud, żądając od boga czegoś, co przeciwstawiało się jego istocie. Zob. Exod. XXX, 31, 32 [44].

f) Zaniedbanie przepisu bożego o obrzezaniu, Exod. IV, 24, 25, 26.

I wreszcie:

g) Największe przestępstwo Mojżesza, najwyższa i świadoma niewierność tego, który, jak czytamy, mocą bożą dokonał cudów a jednak z powodu swej niezdecydowanej wiary surowo napominany jest przez boga i to z zagrożeniem kary. Zob. Num. XX, 12.

Co dotyczy drugiego argumentu uzasadniającego oskarżenie o oszustwo, można powiedzieć, że Mahomet jest oszustem, nie jest to sprawa zupełnie pewna tak na podstawie naszego własnego doświadczenia, jak to powiedzieliśmy wyżej, ani na podstawie świadectw jego przyjaciół, lecz (tylko i wyłącznie na podstawie świadectw) jego nieprzyjaciół. Takimi zaś są wszyscy nie-mahometanie, zgodnie z powiedzeniem: Kto nie jest ze mną itd. Na tej podstawie można zakonkludować:

> Taką samą moc, jaką ma świadectwo nieprzyjaciół w sprawie jednego, taką samą moc musi ono posiadać w sprawie drugiego. W przeciwnym wypadku postępowalibyśmy niegodziwie, potępiając jednego w oparciu o świadectwa nieprzyjaciół, a drugiego nie: byłoby to obaleniem wszelkiej sprawiedliwości. A ponieważ świadectwo nieprzyjaciół w sprawie Mahometa ma taki sens, że Mahomet jest uważany za oszczercę, więc itd.

Twierdzę jeszcze coś więcej, a mianowicie, że nie tylko ze świadectw obcych Mojżeszowi, lecz także wziętych z jego kręgów rodzi się coś więcej niż tylko podejrzenie odnośnie oszustw Mojżesza: można to udowodnić tak z jego własnych świadectw, jak również ze świadectw jego następców. Wprawdzie istnieją wątpliwości:

1) czy księgi, które nazywają się Mojżeszowe, faktycznie pochodzą od niego,
2) czy od kompilatorów,
3) czy w szczególności od Ezdrasza, oraz
4) czy napisane zostały językiem samarytańskim,
5) czy właściwym językiem hebrajskim? A gdy to nie zachodzi,
6) czy możemy dobrze zrozumieć ten język.

Wszystko to może być potwierdzone w wieloraki sposób, a specjalnie z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju (Genesis) można udowodnić, że nie możemy dokładnie rozumieć tego języka. Wyznaję jednak, że nie chcę się tymi sprawami zajmować, lecz kat'anthropon chcę argumentować:

I. Ze świadectwa samego Mojżesza, a mianowicie:

a) Z jego życia i obyczajów, o czym mówiliśmy już wyżej. Podobne jest ono do życia i postępowania Mahometa (przede wszystkim z powodu przemocy stosowanej wobec niewiernych) a w każdym razie nie ma między nimi zbyt wielkiej różnicy.

b) Z powagi jego nauki. Należą tu przytoczone wyżej uwagi na temat stosunków Mojżesza z bogiem, którymi się on tak chwali, lecz, co jest oczywiste, zbyt pochopnie.

Ktokolwiek bowiem wychwala się tego rodzaju stosunkami z bogiem, obojętnie kimkolwiek on jest, stosunki takie słusznie należy podejrzewać.

A ponieważ Mojżesz..., Więc....

Dowód: chwali się, że widział to, o czym w Starym i Nowym Testamencie później tak często się mówi, że żadne oko nie widziało, a mianowicie, że widział boga twarzą w twarz. Exod. XXXII, 11; Numer. XII, 8.

I tak widział on boga

1) w jego własnej postaci, a nie pod [symbolizującym go] obrazem lub we śnie,

2) twarzą w twarz, jak przyjaciel przyjaciela, gdy usta przemawiają do ust.

Wszelkie jego widzenie jest tego rodzaju

1) jak przyjaciel ogląda przyjaciela, twarzą w twarz, gdy bezpośrednio przemawiamy ustami do ust, i także

2) jakie, jak mówią, ma być u zbawionych w drugim życiu, tam bowiem w sensie właściwym i dokładnie ma się oglądać boga. A ponieważ Mojżesz... A więc... itd.

Słuszność przesłanki mniejszej dowodzi się z miejsc przytoczonych wyżej oraz z wypowiedzi Apostoła: „wówczas zaś twarzą w twarz, itd.", i to samo przeciwstawienie znajdujemy w całym szeregu miejsc tak u Mojżesza, jak i u Apostoła. A mimo to chrześcijanie przyjmują jako rzecz najbardziej pewną, że w tym życiu nikt nie może oglądać boga. A ponadto Exod. XXXIII, 20 wyraźnie dodaje: „Nie będziesz mógł widzieć oblicza mego". Te słowa zarzuca Mojżeszowi sam bóg i wyraźnie zaprzeczają one miejscom przytoczonym wyżej, tak że nie mogą one być inaczej tłumaczone jak tylko w ten sposób, że przyjmujemy, iż dodane zostały przez nieuważnego kompilatora, co potwierdza jeszcze bardziej naszą wątpliwość.

c) Z samej nauki Mojżesza, która ma podwójny charakter: prawny i ewangeliczny. Wśród praw, których dla krótkości nie można tu wszystkich przytoczyć, na pierwszy plan wybija się Dekalog, nazywany specjalnym dziełem bożym i umową zawartą na górze Horeb.

Wydaje się, że został on najpierw wymyślony przez Mojżesza, zanim został spisany przez boga, albowiem jego nakazy nie wykazują wcale doskonałości bożej. Albowiem:

1) albo są zbyteczne, mianowicie te trzy ostatnie, które w oparciu o wypowiedzi Chrystusa Mat. V należą do pierwszych, i 9 nie należy odróżniać od 10, albo odróżnić też trzeba 10,

2) albo posiadają pewne braki, jeśli bowiem zawiera się tam nakaz: nie pragnij posiadać obcych bogów, to powinno być także: nie pragnij złorzeczyć bogom, nie pragnij gwałcić sabatu, nie pragnij obrażać rodziców i tym podobne. Czyż można bowiem przypuścić, że bóg zakazał tak szczegółowo i w wyjątkowy sposób mniej ważnych pragnień odnośnie gwałcenia domów, pól i innych dóbr bliźniego, a pominął pragnienia ważniejsze?

Co zaś dotyczy nauki ewangelicznej Mojżesza, to jest ona bardzo zwodnicza i słaba, zawiesza bowiem na długi czas wiarę w proroctwa wielkich Proroków i Mesjasza, Deut. XVIII, 21, 22. Z jego wypowiedzi bowiem wynika, że Chrystus przepowiadając zburzenie Jerozolimy po dzień dzisiejszy nie może być uważany za właściwego proroka, gdyż nie spełniło się to aż do tego czasu (podobnie nie można uważać za proroka Daniela, dopóki nie zostaną wypełnione jego proroctwa). Z tego wynika dalej, że ci Żydzi, którzy żyli od czasów Chrystusa aż do zburzenia (Jerozolimy — dop. tł.) nie mogą być obwiniani, iż nie uwierzyli w niego, a mimo to nawet Paweł rzuca klątwę na tych, którzy nie przystali do Chrystusa przed zburzeniem.

Każdy cytat, który daje na dłuższy czas bezpieczną swobodę wiary w Mesjasza lub niewiary, nie może pochodzić od boga i słusznie uważany jest za podejrzany.

A ponieważ ten cytat..., itd.

Więc..., itd.

Nie stoi tu na przeszkodzie to, co mówi się o innych przepowiedniach wypełnionych. Albowiem jest to owa najbardziej szczegółowa i dokładna uwaga, według której za wielkiego proroka może być ktoś uważany tylko wówczas, gdy wypełnią się rzeczy, które przepowiedział. A więc z natury rzeczy, przed wypełnieniem się, za takiego proroka nie może być uważany.

Inny absurd zdający się wynikać z tego miejsca jest następujący: miejsce to winno być dla wszystkich proroków boskim kryterium i dlatego niektórzy nie mogą być uważani za prawdziwych proroków, a mianowicie ci, którzy: przepowiadają coś w sposób nieokreślony albo w sposób określony wprawdzie, ale używają słów dopuszczających moralną swobodę rozumienia sensu (a takimi są: natychmiast, wkrótce, niedługo itd.), lub, gdy nie można w żaden sposób określić miejsca. Na przykład, wielu przepowiadało ostatni dzień wszechświata a Piotr mówi, że dzień ten się zbliża, a więc aż do czasu, kiedy ten ostatni dzień nastanie, nie może być uważany za prawdziwego proroka. Tego wyraźnie domaga się Mojżesz w cytowanym miejscu.

d) Z historii Mojżeszowej. Jeżeli Koranowi zarzuca się wiele baśni, to tym bardziej w Księdze Rodzaju istnieje wiele miejsc wzbudzających podejrzenie u dokładnego czytelnika, jak np. stworzenie człowieka z mułu ziemi, tchnienie życia, Ewa uczyniona z kości męża, węże rozmawiające i zwodzące najmądrzejszych ludzi, i aby już nic nie ukrywać, wąż kłamiąc skłania do spożycia owocu przez co powoduje śmiertelny grzech całego świata, co jednocześnie przekreśla jeden z zasadniczych przymiotów boga (utożsamianych z jego istotą), a mianowicie łagodność, jak znów zbawienie upadłych kładzie kres złości boga, a tym samym czyni boga ograniczonym, złość bowiem boga jest samym bogiem; ludzie żyjący 800 i 900 lat, wędrówka zwierząt w arce Noego, wieża Babel, pomieszanie języków itd. Te i tysiąc innych faktów muszą myślącemu libertynowi wydawać się bajkami wymyślonymi przez rabinów, tym bardziej, że naród żydowski jest bardzo skłonny do bajek. Nie różnią się one zbytnio od tego co mówi Owidiusz, Chińczycy lub bramini indyjscy, którzy bają o pięknej córce zrodzonej z jaja, która zrodziła świat, i tym podobne. W szczegółach zaś, Mojżesz zaplątał się między innymi w tym, że przedstawia boga jako zaprzeczającego samemu sobie, mówi bowiem bóg, że wszystko było dobre, a jednak nie było dobrze Adamowi być samemu. Wynika stąd, że było coś poza Adamem, co nie było dobre, a więc mogło szkodzić dobroci Adama, mimo

że samotność Adama była dziełem bożym, gdyż stworzył on (bóg) dobroć nie tylko istot, ale też i właściwości. Wszystko bowiem było dobre w tych właściwościach, w których stworzył je bóg.
Argumentuję:

Wszelkie dzieło stworzone przez boga nie może nie być dobre.

Ponieważ zaś samotność Adama, itd....

A więc...

1) Ktokolwiek zajmuje się studiowaniem genealogii Starego Testamentu, znajdzie wiele trudności w księgach Mojżesza. Oczywiście, nie omawiamy tu wszystkich. Zaznaczamy także, że Paweł (I Tym. I, 4) uczył, że genealogie są bezużyteczne, a studiowanie ich bezowocne, owszem, należy go unikać. Jaki więc mają pożytek tak liczne, dokładne i często powtarzane genealogie Mojżesza? Najlepszym przykładem wzbudzającym przynajmniej podejrzenie zepsucia tekstu lub nieuwagi kompilatorów, są różne opowiadania dotyczące żony Ezawa.

Ks. Rodzaju XXVI, 34 Judyta, córka Berith Hetejczyka. Besemat, córka Elona Hetejczyka.	Ks. Rodzaju XXVIII, 9 Malalaad, córka Izmaela, siostra Nabajota, która dodana została do dwu pierwszych.	Ks. Rodzaju XXXVI, 2 Ada, córka Elona Hetejczyka. Ahalibama, córka Izmaela, siostra Nabajota.

Że Ada z Księgi Rodzaju XXXVI jest tą samą co Basemat z Księgi Rodzaju XXVI, mianowicie córką Elona Hetejczyka oraz że Basemat z Księgi Rodzaju XXXVI tą samą co Malalaad z Księgi Rodzaju XXVIII, mianowicie siostrą Nabajota, wynika stąd, że Mahalaad według omawianego miejsca Księgi Rodzaju XXVIII została pojęta po Judycie i Basemat z Księgi Rodzaju XXVI wyżej wspomnianych. Nie widzę, w jaki sposób można to pogodzić. Ale te i tym podobne rzeczy powiększają jeszcze podejrzenie, że pisma Mojżesza, które posiadamy, skonstruowane są przez kompilatorów oraz to, że w czasie pisania wkradły się tam błędy.

Na koniec wreszcie, co jeszcze można zarzucić Mojżeszowi, to nadmierna tautologia i bezużyteczne powtarzanie łącznie z wprowadzaniem zmian, tak, że odnosi się wrażenie, jakoby różne miejsca pochodziły od różnych autorów.

2) Mojżeszowi można stawiać jeszcze zarzuty w oparciu o świadectwa innych, i to nie tylko wrogów, lecz nawet tych, którzy wyraźnie uważają się za jego następców i zwolenników. Oto one:

1) Piotr, Dz. Ap. XV, 10, nazywa jarzmo Mojżesza nieznośnym, a stąd wynika, że albo bóg był tyranem, co jest niedopuszczalne, albo Piotr kłamie, albo wreszcie prawa Mojżesza nie pochodzą od boga.

2) Paweł wyrażający się zawsze wzgardliwie o prawach Mojżesza, czego nie czyniłby, gdyby uważał, że pochodzą one od boga. I tak w liście do Galatów nazywa je:

a) niewolą, wiersz 3, 4. Kto zaś w ten sposób może nazywać prawo boże ?

b) nędznymi przepisami, wiersz 9.

c) w wierszu 30 pisze: „porzuć niewolnicę Agar i wyrzecz się jej syna". Niewolnica wyobraża Testament z góry Synai, czyli prawo Mojżesza, według wiersza 24. Kto zaś mógłby tolerować takie powiedzenie: porzuć prawo boże razem z jego synami i zwolennikami; chociaż i sam Paweł nie zachowuje tego co mówi tutaj i w rozdziale następnym Galat. V, 2, 3, gdyż poddaje Tymoteusza ceremonii obrzezania. Dzieje Apostolskie XVI, 2.

d) Prawo (Mojżesza) nazywa martwą literą, co nie przytaczając innych miejsc wynika z II Kor. III, 6, 10 i twierdzi, że nie posiada ono godnej uznania chwały, Tamże, V, 10.

Któż mógłby to powiedzieć o najswiętszym prawie bożym? Jeżeli jest ono tak samo boskie jak Ewangelia, powinno posiadać tę samą godność.

Świadectwa tych, którzy są poza kościołem żydowskim lub chrześcijańskim...

(Na tym kończy się tekst traktatu *De tribus impostoribus*).

PRZYPISY

[1] Oryginał traktatu zaczyna się od słów: Deum esse, eum colendum esse, multi disputant, antequam etc. Słowo „disputant", tu i dalej w tekście, użyte jest w znaczeniu „putant" (sądzą).

[2] Autor ośmiesza tak zwaną „teologię negatywną", według której żadne pozytywne określenie odnoszące się do istot „skończonych" nie może się odnosić do boga, którego cechy przekraczają ludzką zdolność pojmowania. Jedynie pewne mogą być tylko określenia negatywne. Zwolennikami „teologii negatywnej" byli m. in. neoplatończycy, Augustyn, Eriugena, Eckhart, Kuzańczyk. Por. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 11 wyd. Tuebingen 1924, § 20, 2, § 22, 2, § 23, 1, § 26, 5, § 29, 2, § 31, 5, § 42, 8.

[3] Autor wypowiada trafną myśl, że pojęcie Stwórcy świata ma swoje źródło w trudności zrozumienia wieczności i nieskończoności świata.

[4] Autor krytykuje paradoksalne pojęcie „causa sui" (byt będący przyczyną siebie samego) z pozycji zdrowego rozsądku. W odniesieniu do przyrody — m. in. u Spinozy — pojęcie to odgrywa rolę kategorii umacniającej materialistyczne ujęcie bytu. Marksistowscy historycy filozofii widzą w pojęciu „causa sui" głęboką dialektykę.

[5] Autor wykazuje, że wniosek o wieczności boga oparty jest na rozumowaniu, którego konsekwentne stosowanie doprowadzić musi do wniosku, że bóg nie istnieje.

[6] Autor nie ogranicza się do zakwestionowania samej zasady zaprzeczającej istnieniu nieskończoności, ale pokazuje, że ci, którzy się na nią powołują, nie są konsekwentni i, kiedy to jest dla nich wygodne, zapominają o niej.

[7] Warto zwrócić uwagę na początki porównawczej historii religii. Autor zaczyna porównywać religie, wydobywając podobieństwa i różnice.

[8] Autor ma na myśli alegoryczną interpretację mitów rozpoczętą przez Theagenesa z Rhegion i Metrodora z Lampsakos a rozwiniętą przez stoików (Heraklit Allegoreta) i neoplatoników.

[9] Strages tot gentium per Mosen et Josuam Dei jussu perpetratae. Por. *IV księga Mojż.* rozdz. 31, *V księga Mojż.* rozdz. 20 w. 16—17.

[10] Por. *I księga Mojż.* rozdz. 22 w. 1—2.

[11] Podobne myśli — w obronie poezji starożytnej i mitologii pogańskiej wypowiadał w XIV wieku Boccaccio w dziele *Genealogia deorum gentilium*, księga XIV rozdz. 14.

[12] To znaczy również pod adresem chrześcijan.

[13] Hoc Ens, quod intellectus processum terminat, alii Naturam vocant, alii Deum. Materialiści nie zaprzeczają; że istnieje byt konieczny, absolutny, wieczny i nieskończony; bytem takim jest materialny wszechświat. Por. Holbach: *System przyrody*, Warszawa 1957, t. 2 s. 99 i nast.

[14] Religionem ... alii in metu invisibilium potentium, alii in amore ponunt.

[15] Hoc Ithacus velit. Zdanie niezrozumiałe, zaczerpnięte z Wergiliusza.

[16] Podobne rozważania znajdujemy w dialogu Cycerona: *O naturze bogów*. księga I rozdz. 23. *Pisma filozoficzne* Marka Tulliusza Cycerona, cz. 1, Poznań 1874, s. 510.

[17] Nam ex usu id esse potissimum imperantium et divitum in republica, ut exteriorem aliquam religionis rationem habeant ad emolliendum ferocitatem populi.

[18] ... et non ob interesse suum talia prae se ferant.

[19] Sacerdotes enim talia docere, mirum non est, quia haec ratio vitae ipsorum sustentandae est.

[20] Z fragmentu tego nie należy wyciągać wniosku. że autor traktatu był deista. W dalszym ciągu zobaczymy jak autor traktuje deizm.

[21] Jak widać z tego fragmentu znaczenie tego traktatu wykracza poza krytykę religii; autor porusza problematykę etyczną, wypowiadając trafny domysł o społecznej genezie sumienia.

[22] ... et aptioribus ad imponendum insipidis. Typowo oświeceniowy sposób ujmowania religii jako produktu oszustwa.

[23] Wymienieni przez autora święci to założyciele trzech głównych zakonów: franciszkanów, jezuitów i dominikanów.

[24] Ergone Deus non est? Esto, sit. W tekście łacińskim wyczuwa się wyraźnie ironię, która oddaliśmy w przekładzie polskim. Deizm jest tu potraktowany przez autora jako ustępstwo na rzecz tych, których przestrasza ateizm.

[25] Autor zwalcza często używany w apologetyce tzw. „dowód z potrzeby szczęścia.

[26] *Ewang. wg Jana*, rozdz. 1 w. 18; *I list Jana*, rozdz. IV w. 12; *I list do Tymoteusza*, rozdz. VI w. 16.

[27] *I list do Koryntian*, rozdz. XIII w. 12. (di' esóptron en ainigmati).

[28] M. in. Lukian z Samosaty i Oinomaos z Gadary.

[29] Po raz pierwszy chyba w dziejach myśli europejskiej zaatakowany został europocentryzm i chrystianocentryzm ludzi zajmujących się problematyką religii.

[30] Per pias fraudes.

[31] Definicja „impostury" (oszustwa w dziedzinie religii): credulitas ... cujus abusus sub specie alicujus utilitatis merito impostura vocatur. Słowa „impostor" w odniesieniu do osób reprezentujących religię używał również Giordano Bruno (m. in. w dialogu *Spaccio de la bestia trionfante*).

[32] Conferre opus est. Sformułowany postulat porównywania religii.

[33] Gymnosofistami nazywano w starożytnej Grecji hinduskich jogów.

[34] Zauważając fakt istnienia krytyki (innych) religii w poszczególnych religiach, autor zaleca krytyczną postawę wobec tego, co na temat innych religii mówią zacietrzewieni wyznawcy własnej religii.

[35] Np. w taki sposób zwalczał chrześcijan Cecyliusz (II wiek naszej ery). Por. *Driewnierimskije myslitieli*, Kijów 1958, s. 237.

[36] Mowa o Mojżeszu, Chrystusie i Mahomecie.

[37] Mowa o Mojżeszu i Chrystusie.

[38] Por. *Ew. wg Jana*, rozdz. XVI, w. 7, 8 i 13.

[39] To znaczy przez interpretację alegoryczną. Por. przypis 8.

[40] Por. *Ewang. wg Mateusza*, rozdz. XXVI, w. 29.
[41] Por. *Dz. Apost.* rozdz. VII, w. 20—44.
[42] Np. *V księga Mojż.* rozdz. XX w. 16—17; *IV księga Mojż.* rozdz. XXXI, w. 1—54.
[43] Np. *II księga Mojż.* rozdz. III, w. 21; rozdz. XI, w. 2, rozdz. XII, w. 35
[44] Błąd, powinno być Exod. *(II księga Mojż.)* rozdz. XXXI, w. 31—32.
[45] Ponieważ każdy przymiot boga jest, według teologów tożsamy z jego istotą.
[46] Inspicienti Libertino

CAMPANELLA

ATEIZM ZWYCIĘŻONY

Giovanni Domenico (zakonne imię: Tommaso) Campanella (1568—1639), dominikanin, po kilku procesach o herezję i ateizm, wytaczanych mu od r. 1592, został uwięziony za próbę zorganizowania powstania i przesiedział w więzieniu przeszło 27 lat (1599—1626); w roku 1634 udało mu się uciec do Francji.

Campanella jest — obok Giordana Bruna i Galileusza — jednym z głównych przedstawicieli późnorenesansowej filozofii włoskiej. Obok Morusa jest jednym z głównych przedstawicieli renesansowych socjalistów utopijnych. Istotny sens jego *Ateizmu zwyciężonego* bywa interpretowany rozmaicie: jedni uważają, że Campanella wyrzekł się swego młodzieńczego ateizmu i przeszedł na pozycje kontrreformacji, inni sądzą, że Campanella pozostał ateistą i jego dzieło powinno raczej nosić tytuł: Ateizm zwycięski.

Główne dzieła: *Philosophia sensibus demonstrata* (1589, wyd. 1591), *Prodromus philosophiae instaurandae id est dissertationis de natura rerum compendium secundum vera principia* (1595, wyd. 1617), *De sensu rerum et magia* (1604, wyd. 1620), *Apologia pro Galilaeo* (1616, wyd. 1622), *Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor* (1595—1601, wyd. 1623), *Civitas Solis* (1602 zmienione 1613, wyd. 1623), *Astrologicorum libri* (1613—1626, wyd. 1629), *Atheismus triumphatus* (1605, zmienione 1618, wyd. 1631), *Medicinalium iuxta propria principia* (1611—13, wyd. 1635), *De gentilismo non retinendo* (1629, wyd. 1636), *De praedestinatione, electione, reprobatione et de auxiliis divinae gratiae* (1628, wyd. 1636), *Philosophiae rationalis partes quinque* (1612—1617, wyd. 1638), *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres* (*1602—1611*, wyd. 1638). Po polsku: *Państwo Słońca* (1954), *Miasto Słońca* (1955).

Ważniejsze opracowania: Luigi Firpo: *Cinquant'anni di studi sul Campanella*, 1901—1951 (1955, zawiera 761 pozycji bibliograficznych), Leon Blanchet: *Campanella* (1920), Antonio Corsano: *Tommaso Campanella* (1944), Giorgio Spini: *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura*

delle religioni nel Seicento italiano (1950), Luigi Firpo: *Bibliografia degli scritti di T. Campanella* (1940, zawiera 292 pozycje wydań dzieł Campanelli), Luigi Firpo: *Ricerche Campanelliane* (1947) i *Appunti Campanelliani* (33 kolejno numerowane artykuły w „Giornale critico della filosofia italiana"). W roku 1953 ukazał się pierwszy tom nowego zbiorowego wydania dzieł Campanelli, które obejmuje około 30 tysięcy stron w 15 tomach (wyd. Mondadori pod red. L. Firpo).

Przekład dwóch pierwszych rozdziałów Ateizmu zwyciężonego według wydania: Campanella: *Atheismus triumphatus*, Parisiis 1636, s. 1—22. Przełożył Zbigniew Lechowicz.

Wybrany został rozdział pierwszy ze względu na zawartą w nim klasyfikację różnych kategorii stosunku ludzi do religii, oraz rozdział drugi ze względu na zawarty w nim wykaz argumentów przeciwko religii. Zgodnie z wydaniem oryginalnym drukujemy argumenty przeciwko religii czcionką większą a kontrargumenty — czcionką mniejszą.

ATHEISMVS TRIVMPHATVS, VEL RECOGNITIO RELIGIONIS vniuerſalis.

Secundum communem Philoſophiam ex naturæ arcanis.

Multiplicitas credentium, & contrarietas diuerſi generis, dubiam non orthodoxis reddentium Religionem. Vnde ego intellectus humanus excitatus ſum ad quærendam veritatem eius, quantùm attingere poteſt communis ratio.

CHAP. I.

EGO Intellectus humanus omnes eximinuti Religiones in rerum vniuerſitate, & proprias & rationales, & impropriàs & naturales apud homines, & beſtias & plantas, & apud Angelos, & ſtellas, & nondum, communi præeunte ratione, ſenſatiſque experimentis, vt meipſum certum redderem, atque alios, de fide veræ dogmatum credulitate; vtque meum agnoſcerem locum inter creaturas, in quibus diuinus relucet cultus, aliis magis, aliis minus, aliis permanens in ſuo principio, aliis deſciſcens à principio.

Vt conuincantur negantes Religionem à teſtimonio omnium creaturarum exordiendum ſit.

A

Argumenta, quibus solet moueri quis contra Religionem communem Nationibus in præsenti sæculo; & contra Legislatores mundi; ac mox contra catholicam Fidem. Et ego intellectus ad examen veritatis excitus sum.

CAP. II.

6. Monitriadis effectus omnes ipsam repræsentant, & pertinent: sunt, & seruantur participio Potentiæ, Sapientiæ, & Amoris.

EGO Intellectus contuens vndique naturam rerum vniuersam, vidi quòd in Metaphysica demonstratur, Ens Primum essentiam Potentia, Sapientia, & Amoris: secunda vero entia horum participio: ac in tantum esse, existere, & viuere in suo quoque gradu, in quantum perseuerant in eis Potestatis, Sapientiæ, & Amoris radij, ac participationes, cuique pro rata sua. Cùm autem non amplius Potestas, aut Sapientia, aut Amor conseruans, ad sunt à conseruante Deo amittere illud. Nullum enim absque tribus his primalitatibus seruari potest. Idque operatio docet omnium, ad quam omnium Esse habet analogiam. Cùm enim aut non possumus, aut nescimus, aut nolumus operari, definit operatio.

Vita hominum eisdem primalitatibus contestatur.

I. Idem agnoui in artibus viuendi, & vnumquemque viuere, aut tanquam Potentem, aut tanquam Sapientem, aut tanquam Amantem, & Bonum, & hoc plerumque. Nemo enim absque his tribus principijs seruatur. Potentes sunt Principes, & Domini. Sapientes sunt Artifices, & Doctores, & Sacerdotes ex parte: Amantes sunt istorum amici, vel ipsius Dei, & serui eorum, quibus veneres sunt, amatores, sicut & gens imbellis, & inexercitata pietati, & amabilitati humanæ. In qua seruiendo aliis seruatur & ipsa. Ita seruantur mulieres, mancipia, & fideles serui. Item qui, vt Deo vacarent, victum mendicant. Ast illustres quidam sunt in tribus, vel in duabus prædictarum primalitatum, seu præeminentiarum, & quidem in vita. Item quò maior est ipsorum amor erga Rempublicam, & Legem, & Creatorem; eo meliores sunt, ac ipso facto clariores in regno Sacerdotij, & ad sublimia, tuta Dei facientia, quo in quantum à morte scientia sunt magistri. Alij in exemplis & ornamentis eiusdem nascuntur.

Deo eneratio & potentia est Tyrannis: a sapientia est Sophistica: ab amore bonj est hypocrisis.

II. Vidi deinde in sæculo potentiam veram in aliquibus non reperiri, & in plerisque loco illius eminere Tyrannidem, vt Salomon inquit, quæ est potestas iniusta, & nobilitatem sanguinis, quæ est re-

ti expetti sunt illudentes, præcipuè Caluinistæ: & quomodo in tot hostiis, simul corporaliter sitiéque comedi faciat.

Thabor.

Ad II. Respondemus: hoc dogma possibile non esse secundum naturam: esse verò secundum naturæ & supernaturalium Autoremi & quomodo qui non Caluinistice, sed Catholicè experiuntur, inchoatiue beãtur, ecstases & diuina patiuntur: & quomodo manna absconditem nemo nouit nisi qui accipit. Vide *cap.* 10. & 11. At veram esse fidem hanc ostendi *cap.* 10. §. *de Cerimonialibus.* & *cap.* 11. *num.* 4. & diligentius *cap.* 12 *per totum*, & soluuntur omnia argumenta contrariorum. & cur adulteræ generationi non datur signum, &c.

III. Quòd mater eius sit virgo etiam in partu impossibile videtur Caluino, & multis: non autem tantopere ante, & post. huius occulti veritatem expressimus. vt patet *cap.* 12. & *in eodem cap. num.* 3. & nasci de Virgine consequens rationabile esse ad Dei incarnationem, infertur.

Ad III. Respondemus doctrinaliter in *cap.* 16. ex testimonio Matt. Luc. Isaiæ: quos nullo pacto reprobari posse ibidem ostendimus. Item ex aliis manifestis miraculis

IV. Quod Deus sit maximè Vnus, & tamen Trinus & incarnetur, & non totus.

Ad IV. Nihil repugnare, Deum esse Trinum in personis, & Vnum in essentia, declaratimus in *cap.* 4. ex Potentia, Sapientia, & Amore, primalitatibus essentialibus entium. Ostendimus

que fortissimè, mysterium Trinitatis propter hoc esse euidenter credibile. Eisdem quasi fundamentis idem demostrant Ambr. *in exam. cap. vlt.* & Magister in 1. *dist.* 3. & Diuus Thomas in *comment.* & Riccard. in *opusc.* ad D. Bern. Item testimonium habere persuasionem in Natura, nedum in sacris Litteris resultantium, certitudinem. Et in *cap.* 12. probatur euidentia credibilitatis huius Fidei. Item posse incarnari vnam personarum, & de facto incarnatam esse. probatur euidentia credibilitatis, & persuasione credibillimi mysterij in *cap.* 4. & 7. & *cap.* 12. *num.* 3. & 17. quoniam tota Trinitas concurrit actiue ad Incarnationem, Verbum autem terminatiuè. Ostendimus etiam contra Peripateticos, quod ipsi quotidie incarnant intellectum agentem, simili modo ad vnitatem personalem, argumento ad hominem; quod & D. Thomas, & Augustinus prius animaduerterunt.

V. Quòd se vilitet etiam vsque ad Incarnationem, vt saluet nos? & nihilominus adhuc plures damnantur, quàm saluantur.

Ad V. Respondebus in *cap.* 4. & 7. Item in 11. *num.* 5. & 7. nil dignius Deo, nihilque vilius hominibus, & iuxta ipsorum desiderium, quàm quod Deus incarnetur, condescendens nobis non potentibus ad ipsum ascendere, Nec propterea inanis Incanatio, quia plures damnantur: latet enim hic consilium Dei, vt probatur *cap.* 12. sufficit nobis scire, quod Deus nihil agit frustra, nec nostris delectatur malis. Præterea damnationem ex abusu liberi arbitrij, peccato primorum paretum detetiorati, non ex Dei prædestinatione ad malum: aut ex impotentia ad salvandum, cùm sit contra peccatores non minus fortis ad punendum. *cap.* 17. Item non per vim, sed per iustitiam faciendam fuisse redemptionem *cap.* 11. *num.* 8.

Atheismus triumphatus, 1636, strona 11.

politicorum auditi in Italia, n Germania, in Gallia, quòd noſtra ex confeſſione, Ariſtotelem inthronizante, Religio vana ſit res. Quemadmodum enim Auerroes, Alfarabius, Almubaſſar, & alij Mahometani Philoſophi, Mahometem negauerunt: pro Ariſtotele, ita etiam multi Chriſtiani Chriſtum. Nam Pomponatius, Iandunus, Antonius Mirandulanus, Cremoninus, Zimara, & alij dicunt ſe aliter credere in Theologia, nempe religionis, & aliter ſentiendum in Philoſophia. Et de Ianduno, & de iuris paribus dicit Niphus in com. lib. de Subſtan. orb. quod plus credunt ſimplici verbo Auerrois, quam diuinis Scripturis. Et Melchior Canus zelo, & doctrina inſignis: *Habent* (inquit) *pro Chriſto Ariſtotelem, pro Petro Auerroem, pro Paulo Aphrodiſienſem.* Vnde gloriantur Politici ſe vicille, noſtrorum quoque teſtimonio.

gia, ſed Ariſtotele, & Auerroë. S. Auguſt. in 8. *de Ciuit. Dei* c. 9. cum prætuliſſet Platonem omnibus philoſophis in Phyſ. Logic. & Ethic. tandem, quid à philoſopho requiratur, vt ſit verè Philoſophus, & Theologis acceptandus, inquit: *Quicumque igitur philoſophi de ſummo, & vero Deo ita ſenſerunt, quod & rerum omnium ſit effector, & lumen cognoſcendarum, & bonum agendarum; quod ab illo nobis ſit & principium naturæ, & veritas doctrina, & felicitas vitæ, ſiue Platonici accommodatius nuncupentur, ſiue quilibet alium ſectæ ſuæ nomen imponant, ſiue tantummodo ſtudiosi generis, quam eis præcipuè fuerunt, ita ſenſerint ſicut eidem Platoni, & autorum bene intellexerunt ſuiſ etiam Italicis præſtet Pythagoras, & Pythagorei, & ſi qui forte alij eiuſdem ſententiæ indices fuerunt; ſiue aliarum quoque gentium, qui ſapientes vel philoſophi habiti ſunt. Athlantici, Lybici, Ægyptij, Indi, Perſæ, Chaldæi, Scythæ, Galli, Hiſpani, atque reperiuntur, qui hæc viderint, ac docuerint: eoſdem cæteris antetonimus, eoſque nobis propinquiores fatemur &c.* Ex quibus Auguſtini verbis agnoſcimus, *Ariſtotelem, Epicurum, Democritum, & Alios quoſcumq; alia de Deo non tenuere, à philoſophia Chriſtiana*

arcendos Item de Primalitatibus Mat. phyſicam implectend. ne quibus illa vita correſpondent. Mirum ergo quòd quidam ſcioli faciunt S. Thomam peripateticum, tamquam Ariſtotelis ſequacem, propterea quod Mundo peripateticanti Theologiam ex Peripato eruce andam putauit, cùm eſſet Ariſtotele ipſo ingentior & doctior. Erant autem qui aſſerunt, Theologiam in Ariſtot. fundari: quæ in diuinarum reuelationum cotis inhæret, vt in 10. & 11. *cap.* patefecimus, & D. Thom in 1. *ſent. Genes.*

XX. Addit Lucretius huic argumento, quòd *Religio peperit ſcelerata atque impia facta*: Et ritè ab Epicuro exploſam eſſe.

Reſpondeo ad XX. Lucretij aſſertiones, & probationes in toto lib. reprobantur ſigillatim. Hic ſuffiet ſcire, quòd ipſe non cognouit veram Religionem, ſed ſuperſtitiones tantum: quæ impia peperunt facta. Contra impietatem indoctam Auerrois in toto libro etiam patiter concertamus.

Hæc alaque argumenta mouere poſſunt eum, qui veritatem amat, non ad deſperandum ſe, ſed pro ſe, & pro genere humano

Intellectualis argumentis inhærere non

Atheismus triumphatus, 1636, strona 21.

CAMPANELLA

ATEIZM ZWYCIĘŻONY

czyli uznanie religii powszechnej według zwyczajnej filozofii z Tajemnic Natury.

Rozdział 1. — Różnorodność wierzących i różnego rodzaju spory czynią religię czymś wątpliwym dla nieprawowiernych. Tym ja, umysł ludzki, pobudzony zostałem do szukania prawdy, o ile może ją osiągnąć zwyczajny rozum.

Ja, umysł ludzki, zbadałem wszystkie religie, jakie spotykamy na świecie, właściwe — rozumowe i niewłaściwe — naturalne u ludzi, zwierząt, roślin, aniołów, gwiazd i świata; zbadałem zwyczajnym rozumem i doświadczeniami zmysłowymi, aby upewnić samego siebie i innych o wiarygodności dogmatów prawdziwej wiary oraz aby poznać swoje miejsce między stworzeniami, wśród których jaśnieje kult boży, u jednych bardziej, u innych mniej, u jednych trwając przy swej zasadzie, u innych odstępując od niej.

Świadectwo wszystkich stworzeń domaga się odrzucenia zdania tych, którzy zaprzeczają Religii.

Pierwsza klasa ludzi wierzących.

I. Przede wszystkim znalazłem wielu ludzi wierzących w to, co im podaje religia [2], w jakiej się rodzą, którzy dalej nie szukają już nic innego, dlatego, że nie rozważają dowodów przeciwnych jej, ani sporów między narodami, ani nie widzą, że szkoły filozofów starają się uzasadnić wszystkie opinie i każdy broni swojej racjami rozumowymi i doświadczeniami — jeden przeciw drugiemu — tak zawzięcie, że każda z tych szkół przekonana jest, że znajduje się w posiadaniu prawdy. Nie widzą

też, że każda religia chełpi się tym, iż ma dla udowodnienia swoich dogmatów cuda, argumenty, proroctwa, męczeństwa, zgodność prawd, i że tylu jest oskarżających, co oskarżonych, dlatego też nie badają jakiej religii rozum nakazuje się trzymać.

Ci, którzy się zwą katolikami, zgodnie uczą, że wszystkie inne ludy zostały zwiedzione przez fałszywych proroków, panujących tyranów czy też wykrętnych tłumaczy zakonu. Podobnie jednak mówią te wszystkie ludy o katolikach. Każda wiara wyśmiewana jest zgodnie przez wszystkie inne. Kto nad tym się nie zastanawia, wierzy w to wszystko, co mu przedkłada jego religia i sekta, czy to urodził się jako mahometanin, czy jako żyd, poganin czy inny. Przeto szczęśliwy jest los (i to jest dobrodziejstwem Bożym dla nas ukrytym) ludzi tego rodzaju (a należy do niego cały lud), którzy urodzili się w religii prawdziwej, albowiem sami, prawie że pozbawieni możności sądzenia, nie szukają niczego innego. Wielkim natomiast nieszczęściem z tajemnego wyroku Bożego jest, jeśli ludzie urodzą się w religii fałszywej, w której trwają z uporem nic innego nie szukając, ani nie zmieniając, nawet gdy zmienią się warunki.

Druga klasa.

II. Inni nie szukają prawdy, ponieważ korzystnym jest dla nich wierzyć religii, w której się urodzili, dlatego że wyznaje ją władca czy kapłan, czy bogacz; czy też inne przyjemności lub pożytek stąd ciągną, które tak człowieka zaślepiają, że miłym jest dla niego błąd i badają tylko te dowody, które mogą okazać prawdziwość religii czy wiary, w której żyją, innych zaś przeciwnych dowodów wcale lub prawie wcale nie badają, lecz z góry osądzają, że są fałszywe.

Zaiste rozum ich jest córką woli, ponieważ wyżej nad rozum wbrew prawu natury stawiają zysk i korzyść. Wola bowiem jest jak gdyby potok, ze źródła swego postępuje za rozumem tak w niebie, jak i na ziemi. Stąd zdarza się, że tego rodzaju ludzie, skoro się zmieni fortuna czy panowanie, nagle zmie-

niają przekonanie i wiarę, jak to często zdarza się u Ultramontanów[3], ponieważ gdy odpadła użyteczność będąca matką i podstawą ich racji wiary, natychmiast owa racja wydaje im się próżną, podobnie jak wiara, która się na niej opiera.

Trzecia klasa.

III. Znalazłem też liczną grupę ludzi, którzy nie badają racji przeciwnych swojej wierze z powodu obawy przed tymi, którzy jej bronią mieczem i trybunałami. Dlatego to z łatwości trzymają się dowodów sprzyjających nie zaś przeciwnych, ponieważ te pierwsze sprawiają im radość i nie przysparzają kłopotów, drugie zaś przynoszą im szkodę i są drogą do cierpienia. Ta klasa ludzi trwa z pożytkiem przy swej wierze w obawie przed mieczem i trybunałami; ale gdy minie przyczyna strachu, traci religię i wiarę: ponieważ zginął ojciec ich dowodzenia, ginie też i syn; a potem po uwolnieniu się od lęku powoli bada i rozważa wszystko, jeśli ma własny sąd. Wiele przemawia za tym, że do tej klasy należy większa część ludzi tak w Niemczech, jak i we Francji, Anglii, Belgii i Polsce.

Czwarta klasa.

IV. Inni zaś mniemają, że religia nie jest czymś istniejącym z natury, lecz że służy jedynie rządzeniu i współżyciu i że jest wynalazkiem ludzi przebiegłych i roztropnych; twierdzą, że albo Boga nie ma, albo zupełnie nie troszczy się On o rzeczy ludzkie, albo świat jest rządzony po części przypadkiem po części rozumem: każdy powinien dążyć do wyniesienia siebie, co wolno mu czynić czy to godziwymi, czy niegodziwymi środkami, jak to ma miejsce u zwierząt, kiedy np. wilki pożerają owce czy orły niewinne gołębie.

Bóg pozwala poszczególnym ludziom, by czynili to, co mogą albo co chcą; po śmierci zaś albo nie ma żadnego życia, albo gdy jest, to dla wszystkich jednakowe, ponieważ Bóg pozwala działać każdemu wedle własnego rozumu i woli. Sądzą oni, że chociaż Bóg współdziała we wszystkich czynnościach bytu — grzech nie istnieje, ponieważ i Bóg grzeszyłby, pozwalając, by grzech zaistniał i współdziałając w jego wykonaniu jako wszech-

potężna przyczyna. Jest więc słabością umysłu sądzić, że istnieje grzech. Jest on tylko ustanowiony przez prawo dla zachowania porządku społecznego, aby zmusić lud do posłuszeństwa.

Każdy może czynić, co mu się podoba i powinien sobie dogadzać i używać wszelkich rozkoszy świata, ponieważ tylko to jest naszym udziałem. Tego zdania trzymają się Machiaweliści, Libertyni i po części Kalwini; pogląd ten ma wielu zwolenników między książętami, dworakami, ludźmi piastującymi wysokie urzędy i nieprawymi sędziami, jak wspomina Jan Złotousty po trzykroć powtarzając: „niemożliwe jest, niemożliwe jest, niemożliwe jest, aby ten, który źle żyje, nie zachwiał się w wierze, bowiem korzeń tego człowieka opiera się na miłości własnej, przeto z niezmierną tylko trudnością da się wyplenić". Ten pogląd jest zarazą całego świata i wszystkich bierze w posiadanie, chociaż nie całkowicie i nie we wszystkim; jest udziałem tak wszystkich ludzi w ogólności, jak poszczególnych jednostek, a to albo wskutek uczestnictwa w błędnych poglądach albo przez złe uczynki, które stąd udzielają się innym jako przykład.

Ci nigdy nie mogą osiągnąć umysłem prawdy, chyba jedynie dzięki pomocy udzielonej im przez Boga, ponieważ poczytują się za najmędrszych i dalsze dociekanie uważają za głupotę biedaków, którzy nie potrafią żyć. Albo jest to wymysł ludzi przebiegłych w celu stworzenia nowej religii, która by była fundamentem upragnionego panowania i władzy; kto zaś mniema, że doszedł do mądrości, nie szuka niczego więcej.

Ci bronią religii orężem, jawnie środkami godziwymi i niegodziwymi, gdy albo uważają za słuszne podtrzymywanie własnej sekty, albo ponieważ korzystnym jest tak czynić. Skoro zaś braknie korzyści lub sławy, ginie podstawa ich pozornej wiary. Przeto z przyczyn politycznych (albo, jak mówią, zgodnie z racją stanu) zmieniają i wyjaśniają religię według własnego sądu i upodobania, podobnie tłumaczą wszelkie prawa i łamią przymierza przez wykrętne wyjaśnienia [glossy], przekręcając je, o ile jest to dla nich pożyteczne. Nie nawracają się szczerze do wiary ani do prawdziwej religii inaczej

jak tylko przez zupełnie oczywiste cuda, albowiem sądzą, że wszelkie opisy cudów są albo złudzeniem nieuków albo podstępem roztropnych, a często uparcie tłumaczą, że cuda są dziełem przypadku. Jeśli jednak pokażą się im Aniołowie lub Demony, często nabierają stąd przekonania, że życie trwa po śmierci i zazwyczaj, choć bardzo rzadko, powracają do prawdziwej wiary.

Klasa piąta, do której się zaliczają niektórzy filozofowie.

V. Są i pewni filozofowie, którzy opowiadają się za religią [prawem] natury tak, jak ją sami pojmują; uważają, że wszelka religia jest prawdziwa w swoim znaczeniu i wszystko jest przez Boga potwierdzone cudami, proroctwami, męczeństwami dla dobra różnych narodów, z których różnym różne odpowiadają religie, że błądzenie jest dopuszczane przez Stworzyciela świata, rządzącego nim różnymi sposobami i metodami, jak tego wymagają różne obyczaje narodów. A prawo natury, na którym opiera się ich pewność i niewątpliwa prawda jest wszystkim wspólne.

W rzeczy zaś nadprzyrodzone albo zupełnie nie wierzą, albo wierzą we wszystko, albo powstrzymują się od sądu. A gdy po śmierci czeka nas inne życie filozofowi więcej niż innym ono przystoi, ponieważ nie upierał się ani przy sektach ludzkich, ani przy wierze w różnych bogów, lecz służył jedynie Pierwszej Przyczynie zbożnym uczuciem, szlachetnymi uczynkami i dobroczynnością użyteczną całej ludzkości.

Ci nikomu, prócz sobie samym, nie szkodzą, ponieważ nie pozwalają im na to skłonności i cnota, za której wyznawców się uważają, gdyż nie pragną honorów, bogactw i pożywienia więcej niż natura zaleca i stąd nie mają okazji do czynienia źle, lecz żyją zadowoleni z małego, oddają się kontemplacji i sądzą, że są więcej niż królami, papieżami, monarchami, jako że oni poznają prawdziwe dobro i jego użytek, a nie tamci. I tych uważam za zdatniejszych do poznania nadprzyrodzonych prawd wiary i sądzę, że mniej są oporni łasce Bożej. Podejrzewam, że z tego rodzaju ludzi zaledwie czterech da się zna-

leźć w obecnym wieku, w całej zaś historii ledwie dwudziestu pięciu. Nigdy bowiem nie zaliczam do rzędu filozofów tych, którzy zajmują się studiami po to, by mogli sprzedawać wiedzę dla drobnej chwały i lichej mamony w szkołach i trybunałach. Albowiem rzeczywiście wszyscy tego rodzaju mędrkowie są sofistami, chcą uchodzić za mądrych, są ograniczeni, pełni chciwości, ambicji i obłudy do tego stopnia, że nie mogą pojąć prawdy; ani też ci, którzy filozofują dla pisania książek, nie mogą się pozbyć ambicji, a przeto i głupoty. Ponad wszystkich filozofów przekładam Sokratesa i jemu podobnych.

VI. Znalazłem też zastęp ludzi ułomnych, którzy wiedzeni przyzwyczajeniem za przykładem kapłanów i książąt o niskiej świadomości czynią to, co wiedzą, że jest złe; poczytują się wprawdzie za zbrodniarzy, ale w wierze trwają głupi i jakoby bezrozumni. Zdają sobie sprawę i wiedzą, że zło jest złym, a dobro dobrym, lecz podupadli na duchu, mniej niż inni są występni i mniej obłudni. Nie powstrzymują się od wiary w Stwórcę i nie odstępują od religii, w której się urodzili, ale czynią to raczej z przyzwyczajenia; jeżeli zaś wyzbywają się wiary, to wiedzeni wymownymi racjami korzyści i przyjemności. Mimo to dobrze czynią bliźnim, nie są złośliwi, tłumaczą własne i cudze występki, bawią się i żartują z tego, z czego nie powinni.

W tej liczbie są Epikurejczycy, Aretyni, Frankiści [3a], wszetecznicy i celnicy, którzy od czasu do czasu, gdy nawiedzi ich łaska, są łatwi i skorzy do zmiany na lepsze, jeśli mają doskonałe przykłady lub, gdy przedłoży się im wystarczające racje rozumowe. Dlatego wydają się mniej splamieni występkami niż doktorowie i faryzeusze, obłudnicy, sofiści, którzy przywykli uparcie udawać świętość i wiedzę, których są pozbawieni, dlatego tylko, iż się nauczyli kilku sofizmatów z jakiegoś pisemka i paru kwestyjek i że Bogu składają pokłony, umartwienia ciała, odkrycia głowy i mamrotanie modlitw, których nie rozumieją ani się nie troszczą o to, by je zrozumieć. Ci mniemają o sobie, że służą Bogu, gdy posługują się tylko

nim dla własnej korzyści. A przełożeni ich dobrze wiedzą, że Bogiem się tylko posługują, gdy twierdzą, że służą Bogu.

Dlatego, gdy widziałem, że zdanie własne, przyjaciół, poprzedników lub osąd wspólnej sekty tyle zła przynosi światu wskutek przyzwyczajenia oraz nieszczęsnego urodzenia się w błędnej wierze lub wychowania w niej — ja, rozum ludzki, rozumując przenikliwym umysłem, udzielonym mi przez Boga i przy pomocy jak najtrwalszej i gotowej do usług pamięci, postanowiłem poznać te prawdy, w które ludzie wierzą, a którym jestem oddany.

Do tego rozdziału, w którym osądziłem ja nie jako ja, lecz jako rozum ludzki prawdę różnych sekt i wierzeń, jak to uczynił Eklezjasta i Święty Justyn, skąd Machiavelliści podejrzewają, że religia jest wymysłem przebiegłości politycznej, niepotrzebna jest odpowiedź, gdyż wątpliwości te są wyjaśnione w rozdziałach: 3, 4, 5 i 6, gdzie jest udowodnione istnienie Boga, Opatrzności Bożej, jedynej prawdziwej religii, wynagrodzenia w życiu przyszłym itd.

Rozdział 2. — Argumenty przeciwko religii wspólnej narodom w obecnym wieku i przeciwko prawodawcom świata a wreszcie przeciw wierze katolickiej — które mnie, umysł ludzki, pobudziły do badania prawdy

Wszystkie dzieła Św. Trójjedni okazują Go
i wszystkie przezeń są i były, uczestnicząc
w Jego Mocy, Mądrości i Miłości.

Ja, umysł ludzki, rozpatrując zewsząd powszechną naturę rzeczy, pojąłem to, czego dowodzi metafizyka, że istotę Bytu Pierwszego stanowi Moc, Mądrość i Miłość, byty zaś pochodne o tyle są, istnieją i żyją każdy w swoim stopniu, o ile uczestniczą w Jego Mocy, Mądrości i Miłości. Gdy zaś nie ma już zachowującej Mocy, Mądrości i Miłości, tracą istnienie, nikt bowiem bez tych trzech pierwszych zasad nie może być zachowany. Tego nas uczy działanie wszystkich bytów analogicznych do Bytu Pierwszego. Gdy bowiem nie możemy, nie umiemy lub nie chcemy działać, działanie ustaje.

Życie ludzkie świadczy o tych samych trzech pierwszych zasadach.

I. To samo poznałem w sposobach życia, każdy bowiem żyje albo jako silny, albo jako mądry, albo najczęściej jako kochający i dobry. Niczyje bowiem istnienie bez tych trzech zasad nie może być zachowane. Możni są książęta i panowie, mądrzy są mistrzowie rzemiosł, doktorzy, po części kapłani; miłującymi są przyjaciele tych albo samego Boga i słudzy tych, którym są pożyteczni, miłośnicy — prostaczkowie — zdolni do pobożności i miłości ludzkiej. Ludzie ci zachowują się przy istnieniu służąc. Tak zachowują się przy istnieniu niewiasty, nabyci na własność i wierni słudzy. Także ci, którzy żebrzą o wikt, aby poświęcić się Bogu. Ludzie najznakomitsi są w trzech lub dwóch zasadach, a przynajmniej w jednej. Im większa jest ich miłość względem Rzeczypospolitej, Religii, Stworzyciela, tym lepsi są i często dochodzą do szczytu kapłaństwa i do rzeczy najwyższych z wyroku Boga, przez którego są ustanowieni nauczycielami w wiedzy miłości. Inni zaś rodzą się po to, aby być przykładem i pomocą dla drugich.

Zboczeniem od mocy jest tyrania, od mądrości sofistyka, od miłości i dobra obłuda. W odpowiedzi jasnym się stanie, że te zboczenia dowodzą wolności ludzkiej woli i nie przekreślają Opatrzności Bożej jak w rozdziałach: 6, 8 i 12 pokażemy, lecz ją wysławiają.

II. Widziałem dalej, że nie ma na tym świecie prawdziwej mocy u niektórych, lecz u wielu w jej miejsce przejawia się tyrania, która jest mocą sztuczną, jak mówi Salomon, oraz szlachectwo krwi, które jest oparte na mniemaniu a nie na prawdziwym szlachectwie, bowiem drzewa poznaje się z owoców a nie z korzeni [4]. Dalej widziałem, że przeważnie miejsce mądrości zajmuje sofistyka, miejsce miłości — obłuda i bezbożność. Dowiodłem najlepszymi argumentami, że tego rodzaju ludzie z każdego narodu nadużywają Boga z korzyścią dla siebie, przedstawiając pod nazwą mocy — Moc Bożą, mądrości — Mądrość Bożą, miłości i dobroci — Miłość i Dobroć Bożą, lecz nie służą oni Bogu Najwyższemu, choć to głoszą i wyznają.

Proponuje się odrzucenie autorytetu Arystotelesa, o ile opiera się na nim Machiavellizm, przez przeciwstawienie jawnych błędów, wskazanych przez Ojców i Sobory Święte.

Podobnie i Melchior Canus w 10 rozdz. de Locis Theolog. twierdził, że należy obniżyć autorytet Arystotelesa, aby w umysłach czytających nie umocnił on jego błędów przeciw wierze katolickiej, których wiele wylicza.

Powiadają, że z jego nauki rozwinął się w Italii Machiavellizm, występujący przeciwko Opatrzności Bożej, nieśmiertelności duszy i prawdziwości religii. Dodamy błędy Arystotelesa, tak bardzo chwalonego w filozofii, aby jasnym się stało, ile wniósł błędów do swych pism teologicznych, na których opiera się Machiavellizm.

Okażemy niewystarczalność wiedzy ludzkiej, aby zrozumieli, że dogmaty chrześcijańskie nie opierają się na ich dogmatach, aby ktoś nie wnosił z fałszywości filozofii o fałszywości teologii, przeto w rozdz. 10 nr 9 mówimy, że chrześcijanie mają lepszych filozofów i bohaterów, niż poganie [5]).

Czegóż mamy życzyć sobie, jeżeli chodzi o nauki? Słuszne życzenie wysuwa Sobór Lateraneński za Juliusza II, aby je zreformować (rozdz. X), czego winni dokonać chrześcijanie i co już częściowo uczynili.

III. Następnie usiłowałem zbadać i rozpatrzyć wszystkie zawody, sztuki i zasady śmiertelnych. Kiedy badałem filozofię Arystotelesa, panującą w dzisiejszych czasach wśród wielu, stwierdziłem, że jest ona pod wieloma względami sofistyczna (jak to zauważyli już: św. Augustyn, św. Justyn, św. Ambroży i inni); że sprzeciwia się Mocy, Mądrości i Dobroci Bożej i udaje, iż zna się na rzeczach, których nie zna, jak ruchy nieba, motory, dusza, Bóg, Wieczność świata i tym podobne. Filozofia Arystotelesa wyzbywa się znajomości rzeczy, które zna naprawdę, jako, że zaprzecza nie tylko ciepłu słońca, lecz i światłu: (Cel. tex. 42) „światła i ciepła nie ma w gwiazdach, lecz powstają przez tarcie powietrza". Jakaż prawda jest jaśniejsza, woła św. Ambroży, jakaż nauka zwalcza bardziej prawdę, któraż niewiedza jest bardziej umyślna? Przepisując, kradnie zdania i słowa innych, sprzedając je jako własne, z zawiścią oszczerczą przytacza wypowiedzi innych, jak często zauważa św. Tomasz na podstawie świadectwa Geliusza, Eustachiusza,

Symplicjusza i św. Augustyna, o czym pisze w 4 księdze de reg. Princ. 4, nie wspominając innych Ojców. Z książek różnych autorów układa własną, jak to przede mną już wielu zauważyło, nie baczy na to, że wśród nich są ogromne sprzeczności, jak to ma miejsce między Parmenidesem a Ocellusem, gdy od jednego brał dwie zasady, od drugiego zaś cztery elementy, których powinno być dwa, jakby zasady pozostawały w nich oddzielone (mówię o bytach realnych nie o zmyślonych potem przez zwolenników tej filozofii). Tak doszedłem do przekonania, że rzadko jakaś wiedza jest pewna, ponieważ ludzie bronią jej bez względu na to czy jest fałszywa, czy prawdziwa. Zbadałem, że wielu przekłada ją nad Pisarzy Świętych i nad Biblię gromadząc tysiące fantastycznych objaśnień dla udowodnienia zgodności tego, co niezgodne, przeciwko którym św. Augustyn w księdze I in Gen. rozdz. 18 i 19 i św. Tomasz in opusc. 9 i super Psal. 49 wypowiadają się jako przeciwko kradzieży i cudzołóstwu duchowemu. Stwierdziłem, że sekty te oparte na wierze bałamutnej, którą darzą swego mistrza, w krnąbrnej zawziętości i wykrętnych słowach, chytrze zmyślonych ku obronie, w słowa Boże, dane im do wierzenia, nie wierzą; wierząc w liche twierdzenia ludzkie i bezrozumne zabobony.

Nieco lepszymi znalazłem Platoników, nie tak próżnych i wyczuwających rzeczy wielkie, Stoików bardziej odosobnionych, surowych, cnotliwych, Pitagorejczyków zaś tchnących pobożnością, żądnych przynajmniej prawdziwej religii i obracających się w sferze przewyższającej naturę, Telezjan bardzo sensownych i nie mniej pokornych. Ci wszyscy uznają Boga za Twórcę, Nauczyciela, Sędziego. Cyników odrzucających udawanie i mówiących prawdę także i o sobie, Sceptyków niepewnych niczego, nawet tego czy sami istnieją, uczniów Demokryta i Epikura mniemających, że nie ma nic wyższego nad rzeczy materialne, czasowe i przestrzenne, uchwytne dla umysłu; szkołę Parmenidesa wzniosłą i bez mała niebiańską, o ile na to pozwala natura; Braminów wielce zabobonnych. Poznałem sekty (mądrze zbadane przez św. Augustyna, Klemensa Aleksandryjskiego, Euzebiusza i Justyna), stwierdzając, że

mało jest prawdziwych i że nikt nie jest wolny od błędu, jeżeli nie jest oświecony przez Boga, stąd wszystkim potrzebne jest Objawienie i każdy go pragnie, choć wielu wątpi z powodu braku wiary.

IV. Tak tedy nie odstąpiłem, aż przeszedłem wszystkie poszczególne nauki i znalazłem, że same w sobie są pełne boskości, lecz z powodu występującej w nas zawiści, ambicji, chciwości, są źle przez nas pojmowane; że są niewolnicami oddanymi tym błędom w sposób godny politowania, a zwłaszcza u tych narodów, u których panuje tyrania. Zły bowiem zwyczaj, jak powiada za Platonem i Warronem św. Augustyn q. 7 i 8 de Civitate Dei, jest bardziej zgubny od tyranii, bowiem najlepszych nawet łamie, myli i oszukuje.

Zamieszanie w świecie nazwane jest Nocą przez św. Augustyna, kazanie 29 de tem.

Pierwsza wątpliwość i jej przyczyny.

Ludziom, pragnącym poznania prawdy, lepiej jest wątpić niż upierać się przy jednej sekcie.

V. Znalazłem się w świecie, w którym wszyscy widzimy jednobarwnie, nie mając żadnej wiary ani żadnego światła, pozostawionego w ciemności, gdzie wszystkie narody mówią, że bronią własnej sekty tak jak chrześcijanie prawdziwej religii; podobnie ma się sprawa z wieloma książętami i mędrcami, z których pierwsi częstokroć ratują swe panowanie, drudzy bronią sylogizmami swych dogmatów bardziej dla zachowania pozycji niż dla obrony prawdy.

Dodatek.

Dodanie krótkich odpowiedzi na wątpliwości, jakie może nasunąć ten rozdział, odpowiedzi, będących wskaźnikami większych, umieszczonych — zgodnie ze zwyczajem — na końcu, nastąpiło z polecenia Przełożonych [6], aby czytający nie zawahał się pod wpływem argumentów przeciwnych i aby natychmiast znalazł odpowiedź i wyjaśnienie.

Odpowiedź do numeru piątego.

Indeks obszerniejszych odpowiedzi.

Często widziałem na miejscu religii obłudę, świat zaś pełen herezji, sekt, sprzecznych poglądów i walczących z sobą religii

Rzekłem, któż uczyni człowieka pewnym wśród tych sprzecznych opinii, barwionych tym samym kolorem? I któż sam pojmie tyle jawnych błędów we wszystkich szkołach filozoficznych, któż także i w jaki sposób rozstrzygnie, która szkoła teologiczna między tyloma sprzecznymi na całym świecie jest wolna od błędu? I któż udzieli poręki i pewności niewiernym, że jedynie wiara chrześcijańska jest prawdziwa, inne zaś sekty wokół fałszywe? Gdy współcześni przeciw zdaniu Ojców, uważających Arystotelesa za sofistę i wroga wiary (jak Orygenes, Ambroży, Justyn, Złotousty, Grzegorz z Nyssy, Bazyli, Epifaniusz, Euzebiusz i inni, udzielający zgodnego świadectwa) tak bardzo cenią Arystotelesa dlatego, że spajał własne kłamstwa subtelnościami logicznymi, chcąc je uczynić słodszymi od prawdy. Tak Pico powiada, że jak sepia, chcąc się ukryć,

Wielość sekt i religii nie wskazuje na to, by żadna nie była prawdziwa, co jasne jest z rozdziałów 9, 10 i 11, lecz dowodzi jedynie wolnej woli oraz chwiejności umysłu po grzechu Adama; dowodzi to, że światło natury jest przyćmione skażeniem i wymaga pomocy innego wyższego rozumu. Przeto jakaś Religia i Nauka jest prawdziwa. Złośliwość bowiem, choćby największej liczby ludzi złych nie dowodzi, że nie ma nikogo dobrego. Prócz tego jest stąd widoczne, że prawdziwe dogmaty nie opierają się na poezji czy wiedzy ludzkiej, lecz na objawieniu Bożym, poznanym po dziesięciu cechach, jak dowiedliśmy tego w rozdz. 5 pod nr 4 i od 9 do 16. Która wiara te cechy posiada, potwierdza dogmaty chrześcijańskie, których wyraźnie nie ma w Pogaństwie, Hebraiźmie i Mahometaniźmie — stąd wniosek, że nie ma w nich trwałej prawdy objawionej przez Boga, co wyjaśniamy w rozdziałach 14 i 15. Prócz tego inaczej należy sądzić w rzeczach przyrodniczych i moralnych, posługujących się sylogizmem, inaczej w tajemnicach Bożych znanych z oczywistych cech swojej wiarygodności. Świadczy także za religią chrześcijańską każdy prostak poruszony światłem i gorliwością Bożą jak również apostołowie między poganami i dzisiaj nasi święci bracia, jaśniejący cudami i innymi nadprzyrodzonymi darami duchowymi.

Dalej mogą się mylić Ojcowie i Scholastycy w tych rzeczach,

gdy ją łowią, wypuszcza atrament, tak Arystoteles zaciemnia swoje dowody. Jeżeli bowiem nowi teologowie walczą ze starymi, a i ci, i tamci, i wszystkie sekty tkwią w teologii wspólnie, stąd wniosek, że i ci i tamci podlegają błędom.

Druga wątpliwość.

VI. Jeżeli weźmiemy pod uwagę cuda, krew męczenników, tysiąc sześćsetletni autorytet Kościoła, zaraz ze strony przeciwnej możemy stwierdzić, że każdy naród posiada wielu męczenników, cuda i długotrwały autorytet. Religia Jowisza i Apollina przetrwała 2000 lat, Mahometańska 984 lat[7] i rozszerza się jeszcze dziś, Hebrajska przeszło 3200, nadto wiele innych religii z niej się rozwinęło, jest potwierdzona przez cudowne dzieła Mojżesza, który inne religie przepowiedział i symbolizował.

Trzecia wątpliwość.

Jeżeli chrześcijanin powie, że te religie są kłamstwami, to inni wraz z Żydami powiedzą to samo o chrześcijanach. Poganie przeczyli cudom Mojżesza i przypisywali je przypadkowi, jak czyktóre nie dotyczą objawienia, lecz nie wszyscy. Mogą się mylić, używając przy udowadnianiu dogmatów dowodów fizycznych a nie czerpanych z objawienia.

W odpowiedzi końcowej stanie się jasne, że Arystoteles jest jedynie świadkiem przeciwko swoim w szkole Chrystusowej, nie zaś Doktorem, podobnie i inni filozofowie.

Odpowiedź dajemy w rozdz. 9 i 10 aż do 16, gdzie okazujemy różnice, zachodzące między świadectwami, dowodami, cudami i męczeństwami religii chrześcijańskiej a tymiż u sekt — przeciw Boccacciowi — i książce *O trzech Oszustach*, i Machiavellistom, którzy twierdzą, że inne religie nie różnią się od chrześcijańskiej — podobnie jak nieuczonemu chłopięciu wydaje się tym samym złoto i miedź, mędrzec i mędrek. Umysły zaciemnione błędami, nie oświecone ową cnotą, która i w ciemności świeci, widzą wszystko w jednym kolorze. Okazujemy bowiem, że od początku świata jest jedna prawdziwa religia mniej lub więcej wyraźna, zależnie od czasu, inne zaś to zabobony, sprzeciwiające się Rozumowi Bożemu, którym jest Chrystus. Prócz tego okazujemy tam błędy sekt i fałszywość ich argumentów, dowodząc, że cuda ich wynikają albo z kłamstw historyków, albo z podstępu szatańskiego, albo z dopustu Bożego. Prócz tego ci, którzy przeczą cu-

tamy u historyków Korneliusza Tacyta, Justyna i innych, albo mądrości i naturalnej przemyślności, jak uczą Pliniusz i Awicenna. To stara się udowodnić Boccaccio w swoich bezbożnych nowelach [8] wykazując, że nie można rozróżnić Zakonu Chrystusa, Mojżesza i Mahometa, ponieważ posiadają te same znaki i tak są podobne jak trzy pierścienie robione na tę samą miarę. Nie mniej bezbożne opowiadania ułożył także Masuccio z Salerno. Pierwszym autorem takich opowiadań był sofista Lukian [9].

dom Mojżesza i Chrystusa, są zwyciężeni w rozdz. 13, 14 i 16, gdzie zwalczamy Tacyta, Trogusa i tych, którzy przypisywali te cuda gwiazdom, przypadkowi lub temperamentowi, jak Awicenna, Pomponacjusz, Lukian, których tamże się zwalcza. To także czynimy w III części *Metafizyki* i w IV księdze *O czuciu rzeczy* oraz w *Rozprawach Teologicznych*.

VII. Są także pewne szczegółowe dowody przeciwko wierze chrześcijańskiej.

Na szczegółowe argumenty, występujące przeciwko wierze chrześcijańskiej.

1. Chrystus obiecał, że szybko przybędzie na Sąd. „Oto przyjdę szybko" — powiada i gdzie indziej: „Nie przeminie to pokolenie itd." „Są wśród tych, którzy stoją, ci, którzy nie zaznają śmierci, aż ujrzą Królestwo Boże", a jednak minęło 1600 lat, a ono nie nadeszło.

Odpowiedź do numeru pierwszego jest zawarta w końcu rozdz. 8 i 17, gdzie słowo „szybko" jest porównane do wieczności: albowiem wiek jeden jest jako tysiąc lat i jako dzień jeden, jak świadczy Dawid, podobnie także powiada św. Piotr w liście drugim.

Co się tyczy Jego przybycia bezpośrednio, jest to wyjaśnione w rozdziale 8 pod nr 19 w końcu dodatku, oraz w rozdziale 10 pod nr 13; że wielu żyjących widziało Chrystusa w chwale — przypominamy w rozdziale 5 pod nr 7, podobnie w rozdziale 14. Widzieli Go bowiem Piotr i synowie Zebedeusza na górze Tabor.

2. Wiara w Eucharystię wydaje się zupełnie niemożliwa i wielu biegłych, szczególnie Kalwinów, wyśmiewa się z niej: w jaki sposób w

Do nr 2 odpowiadamy: Ten dogmat nie jest możliwy wedle natury, jest on bowiem wedle Twórcy natury i rzeczy nadprzyrodzonych i w ten sposób ci, którzy nie są kalwinami, lecz kato-

tylu hostiach równocześnie istnieje cieleśnie i daje się spożywać.

likami, doświadczają go i zaczątkowo są uszczęśliwieni, doznając ekstatycznego połączenia z Bóstwem: w jaki sposób jest ono ukryte w mannie, nie wie nikt tylko ten, kto ją przyjmuje. Zobacz rozdz. 10 i 11. To, że prawdziwa jest ta wiara okazuje się w rozdziale 10 w § o ceremoniach i w rozdziale 11 pod nr 4 i szczegółowo w całym rozdziale 12, gdzie są odpowiedzi na wszelkie argumenty przeciwne oraz jest wyjaśnione dlaczego rodzajowi cudzołożnemu nie dany jest znak itp.

3. Kalwinowi wydaje się niemożliwym, aby matka Chrystusa była dziewicą nie tylko przed, lecz także i po porodzie (podobnie zresztą sądzi wielu innych).

Do nr 3. Odpowiadamy na to doktrynalnie w rozdziale 16 za świadectwem Mateusza, Łukasza i Izajasza, których w żaden sposób nie można odrzucić jako świadków, co gdzie indziej okażemy. Także z wielu innych jawnych cudów dowodzimy prawdziwości tej tajemnicy wiary. W rozdziale 11 twierdzimy, że narodzenie z Dziewicy miało miejsce przy wcieleniu się Boga.

4. W jaki sposób Bóg stanowiący doskonałą jedność jest jednocześnie troisty i wciela się ale nie cały?

Do nr 4. Nie zachodzi żadna sprzeczność, aby Bóg, będąc troistym w osobach, był jeden w istocie, to wyjaśniamy w rozdziale 4 na podstawie istotnych zasad bytu: Mocy, Mądrości i Miłości. Okażemy z całkowitą pewnością, że tajemnica Trójcy Świętej jest oczywiście wiarygodną. W oparciu o to tego samego dowodzi Ambroży (in exam. rozdz. ostatni. Nauczyciel w I dist. 3), św.Tomasz (in comment.) i Ryszard (in opusc. ad D. Bern.): o tym samym świadczy nam natura, abyśmy byli pewni, choćby nie było pism świętych. W rozdziale 11 jest także udowodniona widoczna oczywistość tej tajemnicy wiary. Może się wcielić jedna z Osób i rzeczywiście wcieliła się, która to tajemnica jest udowodniona w rozdz. 4, 7 oraz 11 pod nr 3 i 17, ponieważ cała Trójca czynnie pomaga do wcielenia, Słowo zaś wcielone stanowi jego kres. Dowodem tym okazujemy Perypatetykom, że sami codziennie wcielają umysł czynny w sposób podobny do jedności osobowej, co już uprzednio zauważyli św. Tomasz i Augustyn.

5. Chrystus poniżył się aż do wcielenia, aby nas zbawić, mimo to więcej dotąd się potępiło niż zbawiło.

Do nr 5 odpowiedź. W rozdz. 4 i 7, a także w 11 w punktach 5 i 7 odpowiadamy, że nic bardziej nie okazuje łaskawości Boga i nic nie jest korzystniejsze

dla ludzi jak to, aby Bóg wcielił się, zniżając się do nas słabych, abyśmy podnieśli do Niego. Dlatego wcielenie nie jest bezcelowe, choć wielu zostanie potępionych, jest to bowiem ukryty sąd Boży, jak dowiedziemy tego w rozdziale 11. Wystarczy nam wiedzieć, że Bóg niczego nie czyni na próżno ani nie znajduje upodobania w naszych nieszczęściach. Prócz tego potępienie nie jest wynikiem przeznaczenia czy słabości Boga, który mocen jest zbawić dobrych nie mniej niż złych, lecz wypływa z nadużycia wolnej woli, skażonej grzechem pierworodnym pierwszych rodziców, co omawiamy w rozdziale 17. Dalej odkupienie było dziełem miłosiernej sprawiedliwości a nie przemocy (rozdział 11 nr 8).

6. Absurdem jest wprost, że gdy cały świat przyrównamy do wielkości ciała ludzkiego, chrześcijaństwo miałoby wielkość jednego palca: Bóg jednak chce jeden tylko palec z całego ciała wszystkich swoich dzieł zbawić, resztę zaś zgubić. Przy tym jedynie małą część tego palca ocali, ponieważ nieliczni tylko chrześcijanie są godni zbawienia.

Do nr 6. Odpowiedź jest zawarta w rozdziale 8 w punktach 2 i 4, gdzie mówimy, że choćby cała ziemia została unicestwiona, byłoby to tylko unicestwienie jednej brodawki na ciele olbrzyma, taką bowiem jest ziemia w stosunku do nieba i gwiazd i wielkości całego wszechświata. „Albowiem wszelkie stworzenie będzie oswobodzone z niewoli zepsucia", jak mówi św. Paweł, „i w niebiesiech tysiące tysięcy i setki tysięcy służą Bogu i są przy nim obecne", jak mówi Daniel, i o czym zresztą świadczy rozum. Dalej z tego, że wielu ludzi będzie potępionych, może nawet więcej niż zbawionych, nie wynika żadne umniejszenie Mocy Bożej, albowiem ci, którzy są zbawieni należą do Boga jako Ojca, a ci, którzy są potępieni — do Boga jako sędziego. Diabeł nie jest przeciwnikiem równym Bogu, ale podległym mu dozorcą więziennym i katem. Winą człowieka było to, że upadł, a dzięki Bożej pomocy został wybawiony. To samo w rozdziale 2 pod nr 29, w którym wykazujemy, iż przyjście Chrystusa nie było bezużyteczne, gdyż rzeczywiście wyswobodził on ludzi z mocy szatana. Powtarzam za Ezdraszem, że większą wartość ma jedna góra złota niż tysiąc z kamienia. Zbawieni są górą złota itp. Nadto w rozdziale 10, 11 i 17 udowadniamy, że nie można przedstawić ilości zbawionych w stosunku do potępionych, porównując pierwszych do palca, a drugich do całego ciała. To bowiem byłoby prawdziwe, jeżeli zbawieni byliby jedynie ci, którzy zostali ochrzczeni wodą, ponieważ zbawienie zaczęło się od przyjścia Chrystusa. Bóg udzielił pomocy do zbawienia wszystkim narodom i ludziom każdego

wieku, zawsze i wszędzie, jak powiada Bernard w epist. 71 i co do czego są zgodni Ambroży, Augustyn, Cyprian, podobnie i św. Tomasz in 4 dist. 42. 3. ad I, i św. Grzegorz (przytoczony [10] przez Mag. 4 dist. § queritur) oraz wszyscy Scholastycy. Ci, którzy nie otrzymują bez widomej winy, tej pomocy Bożej, jeśliby żyli rozsądnie zachowując prawo natury żyliby dla Chrystusa, Najwyższej Mądrości jako Twórcy natury, od Którego otrzymaliśmy rozum, nie byliby skazani na karę zmysłów podobnie jak nieochrzczone dzieci, a dawniej jak nieochrzczeni albo jak ci, którzy nie byli ofiarowani Bogu ofiarą zajmującą miejsce chrztu między narodami, jak obrzezanie u żydów wedle św. Tomasza, Augustyna, Ambrożego i Bernarda. Używają oni dóbr naturalnych jako celu naturalnego a są pozbawieni jedynie dóbr nadprzyrodzonych i wizji uszczęśliwiającej, której jednak nie żałują, ponieważ jako nie narodzeni dla niej nie wiedzą o niej (podobnie jak kucharz nie żałuje, że nie jest królem) albo z racji odrodzenia w szczęściu naturalnym do doskonałości rodzaju ludzkiego przez wcielenie Chrystusa. Dlatego powstaną wszyscy wedle miary wieku w pełności Chrystusowej i wola nie będzie się już sprzeciwiała rozumowi i woli Bożej, jak uczy św. Tomasz (w 2 sent. dist. 33 q. 2 art. 1 i 2 in argumentis contra T. T. in crp. et in resp. ad 5 et idem in quart. disput. de poen. pecc. orig. art. 3) wykazując, że wola i rozum są w nich uporządkowane i dlatego nie cierpią oni (powiada w odpowiedzi do punktu 5 w miejscu już wymienionym i w punkcie 2), ponieważ choć są oddzieleni od Boga do czasu połączenia przez chwałę, nie są odłączeni zupełnie, a z sobą są połączeni przez uczestnictwo w dobrach naturalnych i tak mogą się z tego cieszyć w poznaniu i miłości naturalnej. Podobnie uczy Szkot, Wigueriusz, Katherinus, św. Bonawentura i inni. Grzegorz z Nyssy w dziele *O przedwcześnie urodzonych*, Justyn w *Pytaniach wymiarów prawdziwej wiary* do ortodoksów. Wskutek grzechu pierworodnego, osłabiającego siły ducha ludzie nie mogą żyć tak prosto jak nakazuje prawo natury i dlatego miłosierny Bóg udziela pomocy, którą człowiek może odrzucić. Podobnie jak ci, którzy bez własnej winy dawniej nie zostali obrzezani a w czasach późniejszych nie dostąpili chrztu, co gdyby otrzymali, nawróciliby się do Boga, także otrzymują łaskę nadprzyrodzoną, jak uczy św. Tomasz w tych samych dziełach i (in opusc. 61 cap. 17 i 4 dist. 41 q. 3 ad I), nie dlatego, że są do tego uzdolnieni, to bowiem nie sprawia tego skutku, lecz ponieważ Bóg jest dobry, skąd więcej mają korzyści z pomocy Bożej, niż utracili z upadkiem prarodziców. Nadto Augustyn w księdze *O porządku* mniema, że nie mała jest ilość zbawionych, czemu gdzie indziej jakoby zaprzecza.

7. Dlaczego nad swoimi dziełami Bóg daje diabłu większą moc niźli sobie sa-

Na nr 7 odpowiadamy w rozdziale 11 pod nr 27 i w dodatku, traktującym o przyczynie zła, że

memu? Czy nie może? albo nie wie? albo nie chce? Byłby więc bezsilny, leniwy, słaby albo niewiedzący, albo gnuśny, niedbały albo okrutny. Ale należy mniemać, że wszelka religia pochodzi od Boga i wydaje się w Jego oczach dobra, albo że Bóg nie troszczy się o nas, albo że nie istnieje i wszystkie rzeczy dzieją się przypadkowo. Należy przypuszczać, że bajką jest to, co mówią o szatanie walczącym z Bogiem, że ma większe królestwo niż Bóg, skoro włada tylu i to takimi narodami, jak powiadają, albowiem wielce nie przystoi, by Bóg, stawszy się człowiekiem, musiał wziąć na siebie tyle cierpień, obelg i zniewag, aby szatana zwyciężyć. I wreszcie umarł z tego powodu. Niemniej jednak bardzo wielu ludzi i całe narody pozostają ulegle pod panowaniem szatana. Między chrześcijanami, stanowiącymi jedynie cząstkę mieszkańców ziemi, nieliczni tylko są poddani Bogu, wszystkie zaś inne narody i chrześcijanie występni znajdują się pod panowaniem szatana.

szatan nie jest przeciwnikiem Boga, równym Jemu, lecz podległym Mu pachołkiem, katem i dozorcą więziennym ludzi, stąd raczej jest wysławiana moc i sprawiedliwość Boża niż to, czego dowodzi zarzut. Przeto szatan nie ma żadnej sławy z tego, że karze, lecz Sędzia, który wyrok wydaje. Śmierć zaś Chrystusa była dziełem sprawiedliwości a nie upadku, jak poniżej w rozdziale 11. Ani też religie wszystkich narodów nie podobają się Bogu, rozdz. 10 i 11. Istnienie szatanów nie tylko w opowiadaniach zmyślonych, ale w rzeczywistości udowodniłem wbrew doświadczeniom Pliniusza, które wprowadzają bajki i zwodzą nieświadomych z drogi prawdy, w rozdziale 8 pod nr 11 i w rozdziale 11 pod nr 25 dowodami i doświadczeniami wielu mężów najuczeńszych ani nie zwodzących, ani nie zwiedzionych.

W rozdziale 11 udowodniłem, że Cataini[11] i Manichejczycy niesłusznie uważają szatana za Boga. O prawdziwości Opatrzności powiedziane jest w rozdziale 6 i 7, o religii w rozdz. 9 i 11. Aby sprawiedliwość miała miejsce bez gwałtu, Bóg przewyższył sztuką szatana, gdyż odkupił ludzi. Ponieważ zbawienie nie dokonuje się przemocą, przeto do Królestwa Niebieskiego zbawieni są ci, którzy wcieleni są do mistycznego ciała Chrystusa albo z własnej woli, albo z woli rodziców przez nadprzyrodzony sakrament chrztu. Inni zaś zostają potępieni tylko wskutek zbrodni i braku pokuty.

8. Podobnie dlaczego nie zatroszczył się o zbawienie tylu narodów, zanim się narodził, przez więcej niż trzy tysiące lat? I dlaczego w dzisiejszych także czasach tylu Tatarów, Japończyków i Chińczyków, niezliczonych mieszkańców Afryki, Arktyki i Antarktydy ginie bez Chrystusa? Z jakiej przeto racji nazywamy Boga Dobrym Ojcem ludzi, Mądrym, Mocnym i pragnącym zbawienia ludzkości?

Do nr 8. Odpowiadamy w rozdziale 12 a szczególnie 11 pod nr 7, podobnie jak odpowiada u św. Klemensa św. Piotr Szymonowi Magowi, że świat nigdy nie istniał bez mądrości Bożej, rządzącej wszystkim a tą jest Chrystus, ani bez pomocy nadprzyrodzonej zewnętrznej i wewnętrznej. Podobnie uczy św. Jan Złotousty w homilii na psalm 145 „Nie uczynił tak żadnemu narodowi" [12] i św. Tomasz 4 dist. 1 q. Sakramenty wiary i pokuty, o ile odnoszą się do łaski, były obecne wszędzie z zamysłu Bożego i rozumu Boga Stwarzającego przez łaskę zbawiającą. Wcielona zaś została nie od początku, aby znieść pogardę, ani na końcu, aby wielu nie zginęło, ale kiedy wydawało Mu się właściwe. Nie możemy żądać od Boga, aby zdawał nam sprawę ze swych zamysłów; wystarczy to, że nikomu nigdy nie zabrakło pomocy Bożej bezpośrednio lub pośrednio.

Wszyscy jesteśmy zbawieni przez krew Chrystusową, wyjąwszy dorosłych, którzy trwają w grzechach, odrzucając pokutę. Dzieci bowiem jedynie karą pozbawienia są odrzucane i przez wyżej wymienione pomoce także od tej kary licznie są zbawiane do chwały. Wszystkich bowiem uprzednio chce Bóg zbawić jako Ojciec, nie wszystkich jako Sędzia, jak uczy św. Tomasz 1. p. q. 19. art. 6. Po grzechu pierwszych rodziców Bóg postanowił zbawić ludzi nie inaczej, jak przez odkupienie, o czym mówimy w rozdziale 11 pod nr 12, stwierdzając, że żadne zdarzenie ani żadna zasada filozoficzna nie tłumaczą przyczyn nieszczęść ludzkich; tłumaczy je tylko grzech pierworodny. Potępienie bowiem nie jest pozbawieniem celu naturalnego, lecz nadprzyrodzonego, który nie należy się nikomu, jak uczy św. Tomasz 1. p. q. 23 i nie przeznacza nikogo na męki, tylko tych, co w złości odeszli z tego świata. Dobroć bowiem Boża wyklucza jedynie okrucieństwo, a nie sprawiedliwość.

9. Jeżeli umarł jedynie za wybranych, dlaczego wybrał tak niewielu? Prócz tego, jeżeli ci sami byli wybrani i predystynowani, zaiste

Do nr 9. Odpowiadamy, że przez odkupienie wszystkich zbawił do dóbr naturalnych, ale nie wszystkich do dóbr nadprzyrodzonych, i że po grzechu Sprawiedliwość domagała się odku-

nie mogli być potępieni. Na cóż tedy wcielił się i umarł, jeżeli nie zbawił przez to ani odrzuconych, ani wybranych.

pienia wszystkich nie na próżno z wyjątkiem tych, którzy je zlekceważą. Prócz tego zbawienie wybranych płynęło z przeznaczenia Chrystusa, dlatego naprawdę zbawiło ich; niegodnych zaś nie potępił skazując na ogień a jedynie tych, którzy łączą własne grzechy z brakiem skruchy. Predystynowani bowiem jesteśmy bez zasług, notomiast potępiani jesteśmy tylko za grzechy i brak skruchy.

10. Podobnie, jeżeli istnieje druga półkula nowego świata, dlaczego ani Mojżesz, mówiąc o mnogości narodów, nie uczynił o niej żadnej wzmianki, ani też Chrystus? I czy nie była zatopiona przez potop? Albo czy wiemy jak na nią przeszli ludzie? Przeto należy przyjąć zdanie Epikura, Diodora i Awicenny, że ludzie rodzą się samorodnie, jak żaby. Podobnie, jakąż troską otaczał ich Bóg, jeżeli pozostawił ich w wiecznych błędach? I dlaczego nie pomógł im wtedy, gdy byli bardziej występni i gorsi? Czy też zawsze byli gorsi?

Do nr 10. Odpowiadamy w rozdz. 11 i 17, że ludzie nie urodzili się na drugiej półkuli jak owady, lecz mogli przejść z naszych ziem przez Arzaret do Quiviry i przez Grutland do Estotiland lub na okrętach, uniesionych burzą; i jest o nich wzmianka, ponieważ Dodanim, Cetthim, Elisa i Tharsys pociągnęli na wyspy, jak powiada Księga Rodzaju rozdz. X i w Nowym Testamencie Chrystus (Jan rozdz. X): „Inne owce mam, które nie są z tej owczarni, a które muszę przyprowadzić, aby była jedna owczarnia i jeden Pasterz"; i to wyjaśnia 4 Ezdr. rozdz. 7 i św. Brygida i Seneka w *Medei*, pouczony od Sybilli i Plato w Athl.[13]. Ani nie można oskarżać Boga o opieszałość i dlaczego nie dał mieszkańcom Ameryki pomocy i instynktu naturalnego do oddawania Mu czci przez poruszenia nadprzyrodzone, jak jest powiedziane przez św. Tomasza 3 cont. gent. i. c. 119.

11. Podobnie, dlaczego Bóg pozwala każdemu czynić najgorsze co chce i dlaczego Opatrzność Boża nie zapobiega zarazom i głodowi, herezjom i schizmom?

Do nr 11. Odpowiadamy w rozdziale 11 w dodatku: *O przyczynie zła*, że Bóg pozwala działać ludziom jak chcą, aby nie gwałcić ich wolności, ponieważ wie, że ich zła użyje na dobre. Nasze bluźnierstwa nie dotykają fizycznie Boga, Najwyższego Dobra na-

szego, i innych bytów, lecz fałszywego pojęcia, które grzesznik tworzy sobie o Bogu; i stąd wiadomo jest wbrew temu, co mówią Mahomet, Kalwin i japońscy bonzowie, że człowiek posiada wolność tak wielką, że opiera się nawet Bogu i porywa się na bluźnierstwa przeciw Niemu. Przedziwny fakt! Bóg nie może bluźnić Samemu Sobie, przeto nie pobudza ludzi do bluźnierstw, których sam zakazuje we wszelkim prawie. Zarazy, głód i wojny służą dziwnym wyrokom Bożym i są jakby przenośnią w poemacie czy półtonami w muzyce, jak wykazujemy w rozdz. 5, 6, 8, 11 i 17. Prócz grzechu nie znajdujemy bytu całkowicie złego, lecz jedynie częściowo, a złe rzeczy i dobre wychodzą nam na dobro, jeżeli ich używamy dobrze; źle używającym i dobre i złe wychodzą na zło.

12. Zlicz zła, których świat doznaje od szkodliwych zwierząt, od nieużytecznych much, komarów, żmij, cierni, od burz i powodzi nieszczęść. Jeżeli Bóg jest nieskończenie dobry i jest wszechmocny, skąd przydarza się tyle zła i dlaczego zło góruje nad dobrem?

Do nr 12. Odpowiadamy w rozdz. 5, 6, 8 i 17, że rzeczy złe, które widzimy, są złe tylko względnie albo wskutek naszego nadużycia; i wiele rzeczy złych jest karą a zarazem lekarstwem za grzech pierworodny i grzechy obecne: patrz w rozdziale 11 pod nr 12 i w metafizyce. Dalej wszystko zło zniknie skoro minie okres tego świata (rozdz. 8 i 10 oraz 5 i 6 pod nr 10). Przy końcu świata wiele rzeczy, które wydawały się złymi, okażą się do czegoś użyteczne. Stąd dobroć Boża nie zmniejsza się przez to, lecz zwiększa, podobnie jak w różnych narzędziach, działaniach i materiałach okazują się przymioty i mądrość twórcy.

13. Jeżeli to wynika z grzechu, jak powiadają, pierworodnego, czym zgrzeszyliśmy my, którzyśmy się na niego nie zgadzali? I za jaką winę zwierzęta doznają zła?

Do nr 13. Odpowiadamy w rozdziale 11 pod nr 12. Należy utrzymywać wiarę popartą rozumem, że z grzechu Adama wynikły nieszczęścia ludzkie, co także stwierdza filozofia w dziedzinie fizyki, nie metafizyki, jak o tym mówimy w rozdz. 8. Wszyscy ludzie zgrzeszyli w korzeniu. Ta kara nie dotyczy jednak zmysłów, lecz pozbawienia dóbr nadprzyrodzonych, natura bowiem jest odrodzona przez Chrystusa. Zwierzęta zaś to samo cierpią w naturze, bowiem wszelkie stworzenie poddane jest człowiekowi i podlega wszelkim cierpieniom swego pana, jak pisze św. Paweł w liście do Rzymian rozdz. VIII (w. 19—22) „wszelkie stworzenie wzdycha i oczekuje obja-

wienia Synów Bożych, jest bowiem poddane cierpieniu nie chcąc". Podobnie w rozdziale 6 pod nr 10 odpowiadamy, że zwierzęta są poddane nieszczęściom ludzi, których są narzędziami.

14. Dalej, jeżeli zwierzęta tych samych rzeczy pragną, podobnie jak my działają i cierpią, przeto wszyscy jesteśmy jednej natury i jak powiada Salomon: „Któż pozna, czy duch synów Adama wstąpił w górę, czy duch bydląt zstąpił na dół?" Podobnie jak zwierzęta rodzimy się, żyjemy, oddychamy. Nie ma w nas żadnego zmysłu, którego by w nich nie było. Przeczuwają wiatry, burze i bitwy; mają też religię: słonie bowiem jak poganie czczą księżyc: chrzczą się po spółkowaniu jak mahometanie. Wiele ziół zwraca się do słońca, uprawiając przez to pewną religię. I czymże człowiek jest większy od bydlęcia?

Do nr 14. Odpowiadamy w rozdz. 6 i 7, że zwierzęta są podobne do człowieka jedynie w doznaniach zmysłowych, namiętnościach i śmierci, nie posiadają jednak nieśmiertelnego rozumnego umysłu, którym jedynie człowiek jest obdarzony, co udowodniliśmy tam i w całej prawie książce; zwierzęta nie posiadają religii prawdziwej, tylko przenośną, analogiczną, instynktowną, płynącą z doznania zmysłów. Podobnie są obdarzone przeczuciem deszczów itd., nie zaś prawdziwym darem proroctwa, jaki jest dany człowiekowi a jedynie znany przez Boga. Patrz tam i w rozdziale 9.

15. Wydaje się, że ludzie są rządzeni przypadkiem albowiem „widziałem, powiada Eklezjasta, że ani bieg nie jest udziałem szybkich, ani wojna dzielnych, ani chleb mądrych, ani bogactwa możnych, ani względy artystów, lecz wszystkim rządzi czas i przypadek.

Do nr 15. Odpowiadamy w rozdziale 5, że w świecie nie ma Przypadku i Losu względem Całości i Boga, lecz tylko względem [poszczególnych] porządków bytów, a także względem Całości i Boga, lecz tylko w stosunku do [poszczególnych] porządków bytów. Podobnie odpowiadamy w rozdz. 8, 11 i 17.

Grzechy ludzkie nie wykluczają Boga i Opatrzności, lecz okazują wolność ludzką i moc Bożą, która nawet ze złego czyni dobro. I to w rozdz. 5, 6, 7, 11 i 17 szerzej objaśnimy. Zarzut, że dobrym

częściej niż złym wydarzają się nieszczęścia zbijamy w rozdz. 8, 11 i 17. Nieszczęścia tego świata nie obalają religii, lecz potwierdzają jeden z jej dogmatów, który uczy, że przebywając na ziemi, nie znajdujemy się w miejscu nam właściwym, lecz w miejscu pielgrzymki i czeka nas po tym życiu inne życie, jak przypomina nam o tym ogrom miłości i mądrości ludzkiej tak dalece przewyższającej ziemię. Dusze znajdują się w walce i zapasach między przeciwnymi bytami, niebem i ziemią, jak mówiłem w rozdziale 8 pod nr 5 i w następnych oraz w rozdziale 11 pod nr 9 i w następnych, w których za zasługi nabywają wieczne dobra. To samo stwierdziłem w rozdziale 6 pod nr 10 aż do końca i w innych cytowanych już, że nieszczęścia tego świata są karami i upomnieniami dla złych ludzi, groźnymi znakami przyszłej sprawiedliwości; nieszczęścia zaś dobrych są przyczyną ich chwały, podobnie jak bitwy są przyczyną chwały żołnierzy, i pewną zapowiedzią lepszego życia; stąd bowiem Platonicy wnioskują, że istnieją kary i nagrody po śmierci, jak Atenagoras filozof w rozdz. 8 i 14 szczególnie pod nr 10 podaje, że ta cecha jest widomą oznaką prawdziwości religii chrześcijańskiej, bowiem obiecując obelgi i prześladowania w tym życiu, czyni ich tak dalece pewnymi drugiego, że wierzący nie wahają się utracić życia doczesnego dla przyszłego mającego nastąpić. Podobnie wyjaśniałem dlaczego chrześcijaninie są weselsi doznając niepowodzeń światowych niż inni używając dóbr świata (rozdz. 8) i czynią swoich prześladowców dobrymi lub zawstydzają, co dowodzi, że nie ma na świecie dóbr prawdziwie uszczęśliwiających, ponieważ domagamy się najwyższego dobra uszczęśliwiającego, przewyższającego wszelkie cuda, jak mówimy o tym w rozdz. 14 i 17. Dalej wykazujemy, że ci, którym są przyrzeczone prześladowania, utrapienia, ci zwyciężą uciskających i będą silniejsi i wytrwalsi niż wyznawcy innych sekt — nieprześladowanych. Nie wierzą w to jedynie Epikurejczycy, mający życie przyszłe za bajkę. To samo w rozdz. 8 i 10 pod nr 1, 10, 11, 12 i 13, także w rozdziale 17. Chrześcijanie są szczęśliwsi w nadziei i ufnej pewności zarówno w dobrych, jak i złych przypadkach bardziej niż Epikurejczycy, radujący się jedynie w dobrych, w złych zaś haniebnie narzekający: nie mają bowiem ani nadziei nagrody czy zwycięstwa, ani Boga, umacniającego ducha.

16. Widziałem prócz tego, powiada polityk, że ci, którzy bronią religii powołując się na męczeństwo i cuda pierwszych założycieli, sami są niezdolni do czynienia cudów i tylko wymyślają wiele fał-

Do nr 16. Odpowiadamy w rozdz. 6, 8 i 17: Z naszych zbrodni tym wyraźniej jaśnieje prawdziwość wiary katolickiej, której nie mogli obalić na początku ani tyrani, ani książęta całego świata, ani później sofiści, mędrcy świeccy i herezjarchowie, a

szywych. Nie są oni bynajmniej skorzy do męczeństwa, lecz wprost przeciwnie, okazują się nieprzyjaciółmi Krzyża, pragnąc dla siebie rzeczy ziemskich, zachwalają nam niebiańskie. To samo w każdej sekcie, a cóż dopiero w religii chrześcijańskiej, jak mówi Cardano, czcigodni kapłani są podobni do Cyganów, którzy zachęcając do patrzenia na niebo, sami opróżniają tymczasem sakiewki z pieniędzmi. Tak robią Bonzowie, Marabuci, Bramini i inni na wzór Diogenesa, który, by móc jeść samemu, pluł do miski towarzyszy, by im obrzydzić jedzenie; takimi wydają się Politykowi duchowni narodów, jak niegdyś Katonowi Flamini czy Diogenesowi Hierofanci, którzy wygłaszając kazania przeciwko pożądaniom zmysłowym i zaszczytom, sami hołdują im, a w czasie ucisku uciekają pozostawiając swoje owce i jeszcze chcą, by ich uważano za świętych. Stąd diabeł usiłuje wzniecić podejrzenie, że historie dawnych świętych są fałszywe, przynajmniej częściowo, albowiem zaiste, jeśli kto zupełnie jest pewny w swej wierze i całkowicie, obecnie ich uczniowie i wykładowcy: albowiem wrogowie wewnętrzni i domowi są ze wszystkich najniebezpieczniejsi, ponieważ ich nie możemy się ustrzec tak jak zewnętrznych i to jest ostatni dowód prawdziwości wiary chrześcijańskiej nawet dla bezbożnego Boccaccia[16], a tym bardziej dla pobożnego św. Bernarda, który w kazaniu o pieśni nad pieśniami rozdz. 30 powiada, że kościół doznał w wojnie z tyranią i męczeństwach wiele goryczy, w wojnie z heretykami w okresie doktorów więcej goryczy, a obecnie od fałszywych synów w czasie pokoju najwięcej goryczy. I aby nie widział w tym zgorszenia Achitofeles powiadamy, że było to przepowiedziane przez Chrystusa, że przed wtórym Jego nadejściem najprzód ostygnie miłość i osłabnie wiara wielu, podobnie mówi apostoł (1. Tim. 4. i Tim. 3)[17], że będą w ostatnich dniach miłujący samych siebie; gdzie dokładnie odmalował żyjących po machiavelsku, z czego rozumiemy, że odnowienie wieku jest już nie dalekie, podobnie jak w dniach Noego, kiedy jeszcze mniej wierzono. Albowiem jak Machiaveliści dowodzą fałszywości Wiary ze złego życia chrześcijańskiego, ja przeciwnie, z tego samego zła dowodzę prawdy wiary. Udowodniłem bowiem, że w wielu kwitnie świętość i cuda a w kościele trwają nadprzyrodzone dary duchowe, charyzmaty, chociaż w wielu uśpione, nie przechodzą do innych sekt jak z Żydów do

nade wszystko ufa Bogu, jakże może wysoko cenić życie albo jakie inne rzeczy światowe. Jeżeli bowiem miłość (do) kobiety popycha do porzucenia wszystkiego i do poszukiwania ukochanej dniami i nocami, o wiele więcej powinna sprawić miłość najwyższego Dobra i największej Piękności. Bowiem ludzie tak bardzo pożądający rzeczy ziemskich, wzbudzają podejrzenie, że sami nie wierzą w nic z tego, o czym wygłaszają kazania i że nas oszukują dla własnej korzyści [14]. A my, zaczynając wyznawać religię, zostajemy oszukani, pozostając w niej sami stajemy się oszustami, gdyż trwamy w niej dla zachowania korzystnych związków i dla różnych dogodności płynących z religii, albo dlatego, że po prostu nie wiemy, jak nam lepiej uczynić wypada. Stąd Arystoteles daje kapłaństwo zasłużonym żołnierzom pod pozorem kultu Bożego, który uważał za czczy, aby znaleźli odpoczynek [15], a ponieważ żyjemy „w nocy świata", jak powiada św. Augustyn, widzimy cały świat w jednym kolorze.

Chrześcijan. I tego dowiodłem przeciwko Julianowi i Machiavellemu, że nauki, odkrycie nowego świata, nowe i przedziwne sztuki w chrześcijaństwie kwitną chwalebniej niż w pogaństwie; i wiele innych rzeczy dodałem o mannie ukrytej w naszej wierze, której nikt nie zna prócz tego, który ją przyjmuje; Machiaveliści zaś nie przyjmują i dlatego przeczą. Kapłani innych sekt nie mają nadprzyrodzonych darów duchowych, lecz złudzenia, jak słusznie szeptali o tym Kato i Diogenes. Jednak Sokrates, Platon i Pitagoras, Trismegistos i inni filozofowie, których starożytność przełożyła nad Epikurejczyków i Arystotelików uczyli, że kapłaństwo i religia jest we wszystkich narodach z prawa natury za natchnieniem Bożym (chociaż u pogan skażona), a nie pochodzi z wymysłu ludzkiego, jak chciałby Arystoteles, gdy weteranom dla odpoczynku po pracach ofiarowuje kapłaństwo. Zobacz rozdział 9 i następne.

17. Rzeczy dobre i złe doczesnego życia zdarzają się i dobrym i złym, tak że bezbożnego nie można po tym poznać. Albowiem wszystkie rzeczy, powiada Eklezjasta, na przyszły czas zachowane,

Do nr 17. Odpowiedź jest w tych samych rozdziałach o przyczynie zła, o nagrodach i karach za dobro i zło, aby tego rodzaju słuszne skargi dowodziły przyszłego sądu. Stwierdza to także Seneka, który innym rzeczom przeczył.

są niepewne [18], i bardziej pobożni niż bezbożni podlegają zniewagom i nieszczęściom, jak powiada Platon w „Obronie" i Salomon: „Są, powiada, sprawiedliwi, którzy doznają klęsk, jakoby czynili dzieła bezbożne i są bezbożni, którzy są bezpieczni, jakoby czynili dzieło prawych, lecz i to, sądzę, że jest marne" [19]. Stąd bywa, jak krótko przed tym powiedział, że serca synów ludzkich są napełnione złością, gdyż jedni przeczą istnieniu Boga i Jego Opatrzności i że wydaje się absurdem, że Bóg Najwyższy i Najlepszy pozwala ustawicznie nękać swoich przyjaciół, wrogom zaś radować się; żeby we krwi przyjaciół winy nieprzyjaciół zanurzały się i były obmywane.

18. Prócz tego, jak mówią politycy, albo Bóg jest albo Go nie ma, oszukujmy świat i rządźmy. Jeżeli jest albo nas przeznaczył na zbawienie albo potępił, dlatego nie możemy być potępieni ani zbawieni i nie możemy otrzymać ani większego, ani mniejszego stopnia zbawienia czy potępienia, więc czyńmy co nam się podoba, albowiem co raz Bóg postanowił, tego nie może unieważnić, jak powiada Seneka: Co raz rozkazał, tego zawsze słucha.

Do nr 18. Jest udowodnione, że Bóg istnieje i nikogo nie przeznaczył na zło winy ani na karę zmysłów wolą wyprzedzającą przewidzenie grzechów. Nie wykluczył nikogo od dóbr naturalnych, ale wszystkich wykluczonych odnowił przez obcowanie z Chrystusem w rzeczach naturalnych. Natomiast do dóbr nadnaturalnych doprowadza tylko tych, którzy obcują z Chrystusem w rzeczach nadnaturalnych. Żadna stąd nie wynika krzywda i dlatego Machiavelistom żyje się dobrze, albowiem chociaż wypadli z chwały nadprzyrodzonej po grzechu pierwszych rodziców, nie zostali wykluczeni z darów przyrodzonych, o ile nie dodadzą obecnych win i prócz tego braku skruchy, jak uczy św. Tomasz o karze za grzech pierworodny (2 sent. dist. q. 3. art. 2). W związku z Seneką mówimy, że Bóg nie słucha nigdy nawet wtedy, kiedy staje się to, co rozkazuje. Zawsze zaś rozkazuje, ponieważ akt rozkazu jest wieczny i przekracza wszelki czas. Teologowie mówią, że nie rozkazuje ani nie będzie rozkazywał sobie, lecz jedynie swoim dziełom, ponieważ jeden Jego rozkaz jest teraz i na wieki.

19. Nadto polityk mówi, że Arystoteles przeciw religii zbudował argument nie do przezwyciężenia, albowiem ten, którego chrześcijanie czczą nie tylko jako najlepszego filozofa, ale także jako tłumacza natury nigdy nie błądzącego, uczy, że świat jest wieczny i że Bóg nie jest ani Stwórcą świata czy ludzi, ani nauczycielem, który znosiłby się z nami albo we śnie, albo na jawie, jak powiada w książce o snach i w Etyce, nie uszczęśliwia nas ani przed śmiercią, ani po śmierci. Ponieważ, jak uczy w 8 księdze Etyki, nie może mieć z nami stosunków i, w 12 księdze Metafizyki w tekście 51, ani się troszczy, ani się stara o byty niższe. Dalej, że dusze ludzkie są formami ciał zniszczalnych a jedynie jedna dusza powszechna zawsze żyje, ponieważ nie jest aktem ciała, jak powiada w 2 księdze *O duszy* tekst 2, według wykładu Teofrasta, Aleksandra, Temistiusza, Symplicjusza, Filopona, Awerroesa, Awicenny i innych Greków, Arabów i Latynów, którzy prawdopodobnie lepiej zrozumieli ducha Arystotelesa niż boski

Do nr 19. Odpowiadamy, że prawda nie sprzeciwia się prawdzie. Wskutek tego filozofia, która sprzeciwia się teologii nie jest prawdziwą filozofią ale sofistyką i taką jest filozofia Arystotelesa, w tym wszystkim, gdzie walczy z prawdziwą wiarą. Udawadnia się także w tej książce, że z prawdziwych zasad natury nie można wyciągnąć tak fałszywych wniosków, jakie wyciąga Arystoteles, lecz że pochodzą one z jego zbłąkanego umysłu. Albowiem Plato i inni filozofowie wyciągają wnioski przeciwne z daleko silniejszymi dowodami, nadto z tymi błędami walczymy w całej tej książce szczególnie zaś w rozdz. 3, 4,5, 6, 9, 13, 14, 15 i 16 jak dawniej walczyli z nimi Ojcowie Kościoła i Scholastycy. Nie jest przeto prawdą, że chrześcijanie uważają pisma Arystotelesa za tekst święty nigdzie nie mylący się. To bowiem powiadają jedynie ludzie nie znający wiary i ateiści i awerroiści, czy w dawnych czasach heretycy, Karpokracjanie i Teodozjanie, którzy czcili Arystotelesa jako Boga, o czym świadczy Baroniusz (tom III), podobnie jak Lukrecjusz miał Epikura za Boga. Te twierdzenia Arystotelesa zwalczają nie tylko Platonicy, Stoicy i inne szkoły filozoficzne, lecz także wszyscy Ojcowie Kościoła, jak okazaliśmy w dziełku *O filozofii Pogan, której nie należy się trzymać* nie tylko w rzeczach teologicznych, lecz także w przyrodniczych i moralnych.

Tomasz, który nie był Grekiem i inaczej wykładał greckie księgi *O duszy*, czemu sprzeciwia się nie tylko [Duns] Szkot, lecz także Kajetan. Prócz tego Arystoteles przeczy karom i nagrodzie po śmierci w 1 księdze Etyki rozdz. 14 i 15 i w 12 księdze *Metafizyki*. Uważa też to, co głoszą o rzeczach niebieskich i podziemnych, za pożyteczne dla narodów bajki prawodawców; na tej podstawie Awerroes napisał przeciwko trzem prawodawcom: Chrystusowi, Mojżeszowi i Mahometowi, dając temat bezbożnemu pisarzowi, autorowi dzieła *O trzech oszustach* [20]; prócz tego Arystoteles w 7 i 8 księdze *Polityki* dowodzi, że religia nie pochodzi z potrzeby natury, lecz jest wymysłem politycznym, dlatego udziela kapłaństwa zasłużonym żołnierzom, aby pod pozorem oddawania czci Bogu (co zresztą uważa za czcze zajęcie), odpoczywali. Prócz tego przeczy istnieniu demonów i aniołów z wyjątkiem tych, którzy przebywając w niebie, poruszają sferami. Inni wymieniają jego zdania przeciw religii chrześcijańskiej. Dlatego wydaje się, że Opowiadają się za tym Ambroży, Euzebiusz, Epifaniusz, Augustyn, Hieronim, Złotousty, Bazyli, Grzegorz z Nysy, Cyryl, Klemens Aleksandryjski, Justyn Męczennik w księgach *Obalenie Arystotelesa*, potwierdza to Sobór w Vienne, Lateraneński oraz Synod Paryski. Scholastycy chociaż potępili te zasady Arystotelesa, jednak wcale nie wtedy, gdy używają jego filozofii, potępionej przez Ojców, natomiast potępiają Ojców, chociaż uważają się za ich uczniów. Ponieważ Karol Wielki, otwierając szkoły, po zniszczeniu i spaleniu ksiąg przez barbarzyńców: Gotów, Hunnów, Herulów, Wandalów, Saracenów i innych, nie znalazł pism innych filozofów prócz Arystotelesa, te dał czytającym. Gdy z jego nauki wynikły błędy, powstali Dominikanie i Franciszkanie, którzy częściowo go zwalczali a częściowo wykorzystywali do wykładu teologii „arystotelizując świat", podobnie jak Ojcowie Kościoła posługiwali się innymi pogańskimi filozofami, kiedy kwitł ich autorytet. Prócz tego wielcy teologowie nie wynoszą Arystotelesa, lecz korzystają z filozofii wszystkich filozofów, ponieważ każdy, o ile jest rozumny, posiada rozum od Chrystusa, Słowa Bożego i Rozumu, jak powiada św. Augustyn. Nie głosimy bowiem kazań o Chrystusie jako jakimś sekciarzu, lecz jako o Mądrości, czyli Rozumie Bożym powszechnym, od Którego wszelkie stworzenie czerpie swą mądrość, jak powiada Eklezjasta

należy go przyjmować także w tych rzeczach, w których nie uznają go chrześcijanie, gdy tak dalece jest chwalony w innych twierdzeniach filozoficznych, moralnych, metafizycznych jako ten, który nie może błądzić. Św. Tomasz opiera na Arystotelesie wiedzę teologiczną, tak, że gdy przytoczysz Bazylego, Augustyna i innych Świętych Doktorów, [tomiści] przeczą im, jeżeli zaś Arystotelesa, milkną z szacunkiem. Dalej słyszałem głosy polityków w Italii, Germanii i Galii, że my sami, wprowadzając na tron Arystotelesa, wyznajemy tym samym, że religia jest czymś czczym. Jak bowiem Awerroes, Alfarabi, Albumazar i inni filozofowie mahometańscy przeczą Mahometowi dla Arystotelesa, podobnie wielu chrześcijan — Chrystusowi. Albowiem Pomponacjusz, Jandun, Antoniusz Miran, Cremonini, Zimarra i inni powiadają, że inaczej wierzą w teologii z obawy religii a inaczej, rozumując filozoficznie; a o Jandunie i jemu podobnych, powiada Nifo w komentarzu do książki *O substancji świata*, że więcej wierzą proste-

1. Platonicy podobają się przede wszystkim Augustynowi w dziele *O Państwie Bożym*, Stoicy — Złotoustemu, Pitagoras i Sokrates są uważani przez św. Tomasza za lepszych od wszystkich filozofów, a cóż dopiero od Arystotelesa (4. de regim. Princ. 4. i w 3. par.). I żaden z Ojców ani św. Tomasz nie przenosił Arystotelesa nad innych filozofów. Melchior Canus w 9 *De Locis* ucząc, że filozofia jest pożyteczna dla teologa, powiada, że doktrynę Stoicką, Platońską albo Arystotelesowską nazywamy pospolicie nie filozofią, lecz miłością mądrości, to samo Klemens Aleksandryjski 1. Stromat. 3 i 4, Lullus w książce *De lament. phylosophiae* powiada: „Nie filozofia sprzeciwia się teologii, lecz Arystoteles i Awerroes". Św. Augustyn w 8 księdze *O Państwie Bożym* w rozdz. IX, gdy wynosi Platona ponad wszystkich filozofów w fizyce, logice i etyce, i gdy powiada czego się wymaga od filozofa, by był prawdziwym filozofem uznawanym przez teologów, mówi: „którzy bowiem filozofowie o Najwyższym i Prawdziwym Bogu rozumieją, że jest Sprawcą rzeczy stworzonych, Światłem poznających i Dobrem sprawiedliwych, że od Niego posiadamy zasady natury, prawdziwości nauki i szczęśliwość życia, czy to Platonicy, czy jakkolwiek by się sami inaczej nazywali, czy to ci spośród Jończyków, którzy te rzeczy przypuszczali tak jak sam Plato i ci, którzy go dobrze zrozumieli; mo-

mu słowu Awerroesa niż Pismu świętemu; Melchior Canus, znamienity gorliwością i wiedzą powiada: Zamiast Chrystusa mają Arystotelesa, zamiast Piotra — Awerroesa, zamiast Pawła — Afrodyzyjczyka. Stąd chwalą się Politycy, że zwyciężyli także dzięki naszemu świadectwu.

gą to być spośród Italczyków Pitagoras, Pitagorejczycy i inni, którzy głosili te same poglądy lub mędrcy i filozofowie innych narodów: Atlantydy, Libii, Egiptu, Indii, Persji, Chaldei, Scytii, Gallii i Hiszpanii, czy gdziekolwiek by się znaleźli, ci co tak uczą i sądzą, tych wszystkich nad innych przedkładamy i wyznajemy, że są nam bliżsi", z których to słów Augustyna poznajemy, że Arystoteles, Epikur, Demokryt i inni, którzy nie znali ani tych trzech przymiotów Bożych, ani trzech odpowiadających im zasad metafizyki, powinni być trzymani zdala od filozofii chrześcijańskiej. Dziwne jest przeto, że niektórzy uczeni czynią św. Tomasza — dlatego iż sądził, że światu Perypatetyzującemu należy wyłożyć teologię z Perypatu — Perypatetykiem, jakoby idącym za Arystotelesem, gdy był mądrzejszy i bardziej uczony od samego Arystotelesa. Błądzą przeto ci, którzy dowodzą, że teologia jest oparta na Arystotelesie, ponieważ opiera się na objawieniu Bożym, jak to w rozdz. 10 i 11 objaśniamy i podobnie św. Tomasz w 1. *Przeciw Poganom.*

20. Lukrecjusz dodaje tutaj argument, że „religia rodzi zbrodnicze i bezecne czyny", toteż słusznie Epikur odrzuca ją.

Do nr 20 odpowiadam: Dowody i zarzuty Lukrecjusza w całej książce są poszczególnie zbijane; tu wystarczy przypomnieć, że sam nie znał prawdziwej religii, lecz jedynie zabobony, z których powstawały bezecne czyny. Również przeciw nieuczonej bezbożności Awerroesa walczymy w całej książce.

Umysł nie powinien tkwić w tych zarzutach, lecz ma zawsze szukać prawdy. „Szukajcie oblicza jego zawsze w prostocie ducha albowiem bliski jest Pan wszystkim wzywającym Go w prawdzie".

Te i inne zarzuty mogą pobudzić miłującego prawdę nie do zwątpienia o sobie, lecz do nieustannego badania [21] — dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego; a także do tego, aby nie ustawać w życiu dopóki się nie pozna fałszywości sekt i w prawdzie jedynej przez Łaskę Bożą sobie ofiarowanej i okazanej nie znajdzie się pokoju oraz niezachwianej nadziei, że Bóg nie cofnie się, aby pomóc i okaże mu swą prawdę,

bowiem miłujący jest, dobry i łaskawy dla szukających Go, nie jako Herod, aby zabić, lecz jako Magowie, aby służyć i czcić. Nie mógłby bowiem uchodzić za ojca, kto by nie ratował syna, a tym mniej za Boga. Nikt więc nie powinien tracić wiary w to, że Bóg okaże mu pomoc. A dzieje się to wcale nie ze względu na predestynację, jak mówią kalwini i wcale nie ze względu na przeznaczenie, jak mówią astrologowie arabscy, ale dlatego, że Bóg nigdy nie może źle czynić szukającym dobra: jeżeli ktoś jest przeznaczony do szukania czystym sercem, jest też przeznaczony i do znalezienia. Niechże więc nikt nie upada na duchu z powodu tych zarzutów, lecz niech myśli o Bogu w dobroci, ani niech nikt nie porzuca wiary w Boga wszechwiedzącego, wszystkochcącego i najlepszego ze względu na trudność argumentów w jakiejś dziedzinie, lecz niech stara się odkryć zawsze Jego oblicze.

Należy szukać poznania i wyjaśnienia wspólnych wszystkim pierwotnych pojęć o Bogu, a nie opuszczać ich z powodu przeciwnych argumentów. Ponieważ rozbłyśnie itd. (Mądr. 1).

O to jedynie się staraj, aby inne próżne namiętności nie skłaniały duszy twojej do poszukiwań, lecz jedynie miłość Najwyższego Dobra i Pierwszej najbardziej godnej Miłości i Piękna. Napisane jest bowiem, że okaże się tym, którzy mają wiarę w Niego, lecz przewrotnie rozmyślający będą oddzieleni od Boga, i zaiste nauka ta jest prawdziwa i korzystna sama przez się, a nie tylko dlatego, że zawarta jest w Biblii. Prócz tego, jeżeli mogłoby się zdarzyć, że szukałeś Boga, jak należy, aby Go znaleźć, On zaś nie dozwoliłby się znaleźć, co wprawdzie jest niemożliwe, nie byłoby to zaiste twoją winą, iżeś Go nie znalazł i dlatego zachowałbyś duszę swoją wolną od mąk piekielnych dla tej przyczyny i rozumnego usprawiedliwienia, a nie przez diabelski upór jako machiaveliści i epikurejczycy, którzy ani tego nie wiedząc czy słońce codziennie rodzi się z ogni i wygasa w oceanie (jak mniema Epikur), nie doszukują się — poprzez wszystkie nauki Twórcy świata — prawdziwej racji życia, ale oparci na miłości własnej zaprzeczają istnieniu Boga i życia przyszłego i tak są zatwardziali w błędach jak

faraon i zaślepieni jak Żydzi, którzy nigdy nie mogą poznać po prostu jakiejś prawdy, ale głupotę i chytrość mają za prawdziwą mądrość, jakby ktoś uważał mosiądz za złoto, hipokryzję za świętość, tyrańskwo za szlachetność, ściany malowane za żywych ludzi, a umalowaną nierządnicę za dziewicę niezwykle piękną itp.

PRZYPISY

[1] W oryginale: *Atheismus triumphatus*. Protestant Hermann Conring słusznie zauważył, że dzieło to powinno raczej nosić tytuł Atheismus triumphans (Ateizm zwycięski).

Pełny tytuł z okładki brzmi: *Ateizm zwyciężony czyli dojście do religii przez prawdy nauk brata Tomasza Campanelli ze Stylo z Zakonu Kaznodziejskiego przeciw Antychrystianizmowi Achitofelicznemu.*

O Achitofelesie czytamy w *Drugich księgach Królewskich* (rozdz. 15—17), że rada jego była „jako gdyby się kto radził Boga". Przez „antychrystianizm achitofeliczny" Campanella rozumie laicką doktrynę polityczną Machiavellego, oceniającą religię z punktu widzenia „racji stanu".

[2] W oryginale „lex" (prawo, zakon, religia), słowo używane stale przez Campanellę, Pomponacjusza, Bruna, Vaniniego i innych pisarzy renesansowych na oznaczenie religii.

[3] Włoch Campanella nazywa „Ultramontanami" narody z drugiej strony Alp, to znaczy Francuzów i Niemców. We Francji natomiast „Ultramontanami" nazywano tych katolików, którzy w XIX wieku w polityce kierowali się nie interesem Francji, lecz interesem Rzymu.

[3a] Niccolo Franco di Benevento (uwięziony i powieszony z rozkazu papieża w roku 1565) był — podobnie jak Pietro Aretino — libertynę renesansowym (stąd nazwa libertynów i wolnomyślicieli renesansowych: Aretyni i Frankiści). Franco i Aretino wywarli m. in. wielki wpływ na Giordana Bruna (na co zwracają uwagę m. in. Fiorentino, Spampanato, Olschki i Bárberi Squarotti).

[4] Por. *Miasto Słońca*, Wrocław 1955, s. 20.

[5] Zdanie, że chrześcijanie mają lepszych filozofów od pogan, znaczyło w ustach Campanelli, że Kopernik, Telesio i Galileusz są lepszymi uczonymi od Arystotelesa i dlatego nie należy ich potępiać argumentami scholastycznymi, zaczerpniętymi z pogańskiej filozofii Arystotelesa. Por. Campanelli *De gentilismo non retinendo*.

[6] Zmuszony przez przełożonych do osłabienia argumentów ateistycznych dodaniem odpowiedzi na każdy argument już w toku ich wyliczania, Campanella polecił wydrukować dodane odpowiedzi drobniejszym drukiem. Te graficzne różnice między tekstem ateistycznym a teologiczną kontrargumentacją zachowaliśmy również w naszym przekładzie.

Interwencja cenzury kościelnej nie ograniczyła się do narzucenia Campanelli dodatków do rozdziału drugiego. W czerwcu 1630 roku Campanella skarżył się w pracy Risposte alle censure dell'Ateismo trium-fato, że „gorliwi święci cenzorzy" zmusili go „do zbierania autorytetów Ojców Kościoła i do zmiany stylu z filozoficznego na teologiczny (sacri censores zelotypi coegerunt me autoritates Patrum colligere, stylumque

mutare ex philosophico in theologicum", cyt. wg Luigi Firpo: Le censure all'Atheismus triumphatus. Appunti campanelliani nr XXI, Giornale critico della filosofia italiana, 1951 s. 512).

Streszczenie argumentów Campanelli dałem w pracy: *Wykłady z historii filozofii i myśli społecznej Odrodzenia*, (Warszawa 1956, s. 115—118) Próbę klasyfikacji argumentów przeciwko religii dałem w Euhemerze, 1959, nr 1—2, (s. 9—25, 169—172).

[7] Zdanie to wskazuje na datę napisania *Ateizmu zwyciężonego* przez Campanellę. Jeżeli bowiem do roku Hedżry (622) dodamy owe 984 lata, otrzymamy rok 1606.

Jak ustalili włoscy historycy filozofii, Amabile i Firpo, dzieło to Campanella zaczął pisać wiosną 1605 roku po włosku a przekład łaciński ukończył 1 czerwca 1607 i wysłał do niemieckiego wydawcy, którym był Kasper Schoppe (Scioppio); ten wymyślił dla dzieła tytuł: Atheismus triumphatus (egzemplarz znajduje się w Bibliotece Uniwersytetu Jenajskiego). Drugi egzemplarz przeznaczony specjalnie dla luteranów niemieckich otrzymał od Campanelli w roku 1613 jego wierny uczeń i przyjaciel, Tobia Adami. W roku 1615 inkwizytorzy dowiedzieli się o istnieniu rękopisów tej książki i zażądali od nuncjusza w Neapolu, aby zdobył egzemplarz i spowodował, aby Campanella nie mógł pisać w więzieniu książek, ponieważ w roku 1603 wszystkie jego dzieła (napisane i przyszłe) zostały umieszczone na indeksie dzieł zakazanych. W roku 1618 Campanella zwrócił się z listowną prośbą do papieża Pawła V o zezwolenie na wydanie „Atheismus triumphatus" i innych dzieł, w roku 1621 zwrócił się z podobną prośbą do Kongregacji Indeksu. Na wniosek jezuity Bellarmina prośba Campanelli została odrzucona. W 1626 dzieło to zostało rozpatrzone przez Święte Officjum i rezultatem było ponowne uwięzienie Campanelli i wytoczenie mu procesu. Wreszcie po przerobieniu dzieła zgodnie z życzeniami cenzorów Campanelli uzyskał imprimatur i książka ukazała się w roku 1630, ale odmówiono jej zezwolenia na rozpowszenianie, domagając się nowych poprawek. Por. L. Firpo: Le censure... cyt. wyd. s. 509—524.

[8] Por. Boccaccio: *Dekameron*, Warszawa 1955, tom 1, s. 61—63 (Dzień pierwszy, opowieść trzecia).

[9] Mowa o Lukianie z Samosaty.

[10] Za skrótem Mag. należy się domyślać scholastyka Piotra Lombarda, zwanego Magister Sententiarum.

[11] Cataini — Chińczycy. Być może jednak mamy tu do czynienia z błędem drukarskim i Campanelli chodziło o heretyków zwanych Katharami.

[12] Właściwie psalm 147, wiersz 20.

[13] Przez skrót Athl. należy się chyba domyślać dialogu Platona o Atlantydzie pod tytułem *Kritias* (Warszawa 1951).

[14] W oryginale: Gens ergo quae mundanis inhiat rebus, suspectam se facit, quod non credat iis, quae praedicat, quodque nos decipiat in utilitatem suam.

[15] Arystoteles: *Polityka*, Wrocław 1953, księga 7 rozdz. 8, s. 245—246.

[16] Boccaccio: *Dekameron*, cyt. wyd. tom 1, s. 56—60 (Dzień pierwszy, opowieść druga).

[17] Powinno być: *Pierwszy list do Tymoteusza*, rozdz. 4, wiersz 1 i *Drugi list do Tymoteusza*, rozdz. 3, wiersz 2.

[18] *Ekkl.* rozdz. 9, wiersz 2.

[19] *Ekkl.* rozdz. 8, wiersz 14.

[20] W oryginale: Fabulas utiles legislatorum esse putat, quae dicuntur de superis et inferis; unde Averr. scripsit contra tres legislatores, Christum, Mosen & Mahom. deditque materiam Scriptorii impio de tribus impostoribus.

[21] Investigandum semper — słowa te można uznać za renesansową dewizę Campanelli, przewodnią myśl większości jego dzieł.

ANICZKOW

ROZWAŻANIA Z TEOLOGII NATURALNEJ O POCZĄTKU I POCHODZENIU NATURALNEGO KULTU BOGA

Dmitrij Siergiejewicz Aniczkow (ok. 1733—1788), profesor uniwersytetu moskiewskiego (wykładał matematykę od roku 1761, filozofię od roku 1765, profesorem zwyczajnym został w roku 1771). Jego dysertacja o początku i pochodzeniu naturalnego kultu boga (1769) uznana została za wolnomyślną i najświętszy synod prawosławnej cerkwi kazał publicznie w Moskwie spalić wszystkie wydrukowane egzemplarze. Sprawa ta ciągnęła się do roku 1787.

Obok Łomonosowa i Radiszczewa, Aniczkow jest jednym z czołowych przedstawicieli rosyjskiego Oświecenia.

Główne dzieła: *Rassuždienije iz naturalnoj bogosłowii o naczale i proisszestwii naturalnogo bogopoczitanija* (1769), *Słowo o swojstwach poznanija czełowieczeskogo i o sriedstwach priedochraniajuszczich um smiertnogo ot raznych zabłuždienij* (1770), *Słowo o raznych priczinach, niemałoje priepiatstwije priczyniajuszczich w prodołżenii poznanija czełowieczeskogo* (1774), *Słowo o raznych sposobach, tiesniejszij sojuz duszi s tiełom izjasniajuszczich* (1783), *O mudrom izriecznii grieczeskogo filosofa: rassmatriwaj wsiakoje dieło s rassuždienijem* (1762), *O priewratnych poniatijach czełowieczeskich, proischodiaszczich ot izliszniego upowanija wozłagajemogo na czuwstwa* (1779), *Annotationes in logicam, metaphysicam et cosmologiam* (1782).

Przekład fragmentów według wydania: *Izbrannyje proizwiedienija russkich myslitielej wtoroj połowiny XVIII wieka*, Moskwa 1952, tom 1, s. 112—114, 118—131. Przeł. A. Jungheit i M. Nowaczyk.

ANICZKOW

ROZWAŻANIA Z TEOLOGII NATURALNEJ O POCZĄTKU I POCHODZENIU NATURALNEGO KULTU BOGA

(z sierpnia 1769)

...Badać pochodzenie naturalnego kultu Boga i bogotwórstwa drogą dokładnego wyjaśniania przyczyn — to nic innego, jak przeprowadzać badania natury i duszy ludzkiej, która przez swoje niedostrzegalne i często ukryte przed rozumem działania, prowadzi badających w labirynt bez wyjścia. Bowiem skąd się to bierze, że ktoś obłokowi i chmurze w wysokościach wschodzącej oddaje z drżeniem wszelkiego rodzaju cześć, kiedy przeciwnie — inny ustawiwszy na wzgórzu pręt żelazny, urąga śmiercionośnej błyskawicy i gardzi gromem wstrząsającym niebo i ziemię.

Jak to się dzieje, że męczony nad pługiem w znoju wół i tuczne cielę na ofiarę zarzynane, zasłużyły sobie na posągi złote, ołtarze i ofiary u ludów? Dlaczego liczne, pełzające na brzuchu, ohydne dla oka ludzkiego stwory i ziela wegetujące na powierzchni ziemi zaliczono w poczet niebiański? I wreszcie z jakiego powodu cała ludzkość i wszystko, co w niej najwartościowsze, zmuszone były cierpieć dla przypodobania się bóstwu stworzonemu ludzkimi rękoma? Przodkowie utwierdzonych obecnie w prawosławiu Greków, od których Europa otrzymała oświecenie, składali dziewczęta i chłopców na ofiarę bałwanom. Narzeczone, jakie tylko na osłodę ludziom prawdziwy bóg i przyroda w małżeństwo darują, Ateńczycy zabijali na ołtarzach. O, jak nieszczęśliwy był ów narzeczony, który w ich ojczyźnie wśród bogactw i ozdób oczekiwał w domostwie przyj-

ścia narzeczonej jak spełnienia wszystkich swoich pragnień, kiedy prowadzona na ślub i duszą już z nim związana niewinna dziewczyna [2], nieoczekiwanie zostaje zabrana, by dać sobą hańbiące i żałosne widowisko i płonąc miłością do swego wybranego — w ogniu straszliwym nagle zostać spaloną przed oczyma rodzicielskimi dla rzekomej pomyślności greckich okrętów. Ileż zła mógł spowodować zabobon — woła rzymski poeta [3]. Ale cóż? Czyż tylko Grecja była przykładem takich przesądów? Egipt i Judea, skąd potem pochodzić będzie wódz i anioł wielkiej rady, skąd promieniowała na wszystkich prawdziwa światłość — były od najdawniejszych czasów źródłem rozmaitego wielobóstwa. Ludy tych krajów otaczały boską czcią nie tylko zwierzęta, ale nawet trawy. A skoro narody oświecone nauką i przy tym od najdawniejszych czasów mające samego boga za wodza tak dalece błądziły, to w jakich że przesadnych zabobonach [4] tkwić musiały narody barbarzyńskie, których jeszcze ani nauka, ani łaska boża nie oświeciły?

Wszystko to dokładnie zbadać z wykazaniem rzeczywistych przyczyn wielobóstwa, występującego u różnych narodów, to zadanie nie dla mnie jednego, lecz dla wielu uczonych mężów, i choć nie należy wątpić, że współczesny uczony świat może właściwie zadowolić prawie we wszystkim ciekawość ludzką, to jednak przy takim badaniu natury ludzkiej grozi niebezpieczeństwo niezgodności z istniejącymi mniemaniami. Dla zapobieżenia takim wypadkom muszę tu wspomnieć o niektórych środkach ostrożności, jakie przedsięwziąć należy, zgodnie z charakterem epoki i ludu, aby w przeciwnym wypadku jakiś zabobonny człowiek nie uznał mojego rozważania o tak dziwnych działaniach duszy za gorszące. Niebezpieczeństwo to wielu wartościowym pisarzom zamieniło pióro w źródło ich własnego strachu i ciągłego drżenia. Historia poucza nas, jak wielkie w tym nieszczęście rodu ludzkiego, że ci sami, którzy nazywali się głosicielami nakazów niebieskich, heroldami bóstwa i teologami natchnionymi przez boga, niejednokrotnie okazywali się najniebezpieczniejszymi dla rodzaju ludzkiego i równie szkodliwymi dla społeczeństwa, jak niejasną i zmienną była ich nauka; którzy poza tym mieli jeszcze serce w takim stopniu napełnione

jadem i pychą, w jakim pozbawieni byli dobroci serca i prawdy. Wiadomo w Europie, ileż to razy silili się oni, aby wprowadzić w świecie zamęt, i zmuszali całe państwa, aby ogniem i mieczem broniły ich czci i niedorzecznych myśli. Każdy rozsądny człowiek, który nie trzymał się ich nieuzasadnionych poglądów, uważany był za bezbożnika, a każdego możnowładcę, który bezgranicznie ich nie popierał wyklinano i ekskomunikowano. Krótko mówiąc: przez niesprawiedliwość przenikającą ich teologię męczyli oni ludzi i tępili znamienitych i uczonych mężów za sprawy, które jeden tylko bóg miał prawo sądzić. Szczęśliwi przodkowie Rosjan, do których siedzib nie dochodziła ta podstępna doktryna i złowrogie wyznanie wiary, za które w jedną noc ginęło po trzydzieści tysięcy ludzi! [6].

I. Strach

...Tak więc pokazawszy stopniowo rozwijające się u pierwotnych narodów pojęcie o istocie wyższej, nie trudno nam będzie udowodnić, jak naturalnie dla nieoświeconych ludów strach, przywidzenie i zdziwienie czynią każde niezrozumiałe zjawisko przyrody źródłem mnóstwa rozmaitych bogów. Wiadomo bowiem już z historii ludów barbarzyńskich i poświadczono to wieloma przykładami, iż dzikie ludy w znajomości świata niewiele przewyższają zwierzęta, od których, żyjąc w naturalnym stanie, sami jeszcze wiele się uczą. Wiadomo przy tym i to, ile w górnych i dolnych sferach natury znajduje się potworów, straszydeł i śmiercionośnych zjawisk, od których i dziś prosty lud, nie rozumiejąc ich, jak od wrogich sił krzyżem świętym się broni. A więc człowiek, którego przyroda od urodzenia nierozumnym i słabym stawia w tak ciężkie warunki, nie może błądzić i nie może patrzeć inaczej jak tylko z dreszczem lęku i wiecznym zachwytem na to, co straszne, niezwykłe i niepojęte. Pobudliwa, jak koń nieposkromiony wyobraźnia wiedzie jego rozpierzchnięte myśli w mrok niesamowitości; wybawca — rozum nie nadąża za nimi, pozostawiając całą budowlę myśli ludzkich na ciągle chwiejącym się fundamencie. Dlatego, pozostawiona bez takiego stróża i uskrzydlona

strachem wyobraźnia nieoświeconemu i słabemu człowiekowi wszystko przedstawia strasznym i on podobnie jak zwierzę boi się i drży, i myśli, że w każdym przedmiocie działającym na jego czucie znajduje się jakaś niewidzialna istota, uzbrajająca niejako przeciwko niemu wszystko co żywe i martwe. Szumiący od wiatru w nocy krzak i trzęsące listowiem drzewo wydają się mu jakimś nieprzyjaznym duchem, piorun, który błysnął i upadł z wysokości na ziemię wydaje mu się ową drogą niebieską, po której wszechmogący Jupiter ze swoim strasznym wojskiem prędzej lata niż myśl ludzka; dochodzący z wnętrza ziemi trzask i dobywający się z gór płomień przywodził na myśl niezadowolenie podziemnych bogów; wypływające z głębin morskich potwory w błyszczących łuskach wywołują w nim przerażenie i zdumionemu wydają się nowym bóstwem żyjącym w głębinie. Krótko mówiąc: ze strachu u nieoświeconych ludów powstali bogowie Jupiter, Saturn, Mars, Neptun, satyrowie i ogromne mnóstwo innych bogów żyjących w niebie, w głębi ziemi i mórz. A że właśnie strach i wyobraźnia były pierwszymi źródłami takiego wielobóstwa, tego niewątpliwym dowodem są istniejące do dziś posągi i malowidła pogańskich bogów, w których wiele wyobraża działania właściwe im tylko i będące niejako atrybutami ich boskości, co widzimy w sposobie przedstawiania Cerery, Diany, Minerwy, Wenery, Kupidyna, Bachusa i im podobnych. Jednakże dlaczego przedstawiano u nich satyra pół-człowiekiem pół-bydlęciem i kto podsunął śmiertelnikowi pojęcie czarnego demona o tak okropnej i szkaradnej postaci z purpurowym nosem, z rogami i ogonem? Te i podobne im urojone istoty są płodem wyobraźni podsyconej nagłym i silnym strachem, który u wielu, a szczególnie u słabych, działa tak silnie, gwałcąc samą naturę, że czasem rzeczywiście zmienia i sam normalny sposób widzenia człowieka. Nagle strachem wzburzona w arteriach krew i powstające przy tym gwałtowne bicie serca, połączone z silnym dreszczem wprawiającym w drżenie całe ciało, są w stanie spowodować w nerwach wzrokowych takie zmiany, z powodu których oczy ludzkie nie mogą obserwowanych rzeczy widzieć w ich naturalnej postaci. Rozum w tym wypadku sam ustępuje wyobraźni, przez

nią pokonany, przyjmuje za istniejące to, co poza myślami ludzkimi nigdzie w przyrodzie nie istnieje. Znajdując się w takich warunkach, tzn. będąc pod działaniem wyobraźni i strachu i otoczony zewsząd rozmaitymi zjawiskami, człowiek może na koniec łatwo uwierzyć, że wszędzie, gdzie tylko występują takie dziwne zjawiska przyrody, znajduje się jakaś niewidzialna wyższa istota, za której przyczyną wszystko się odbywa i której on, jako stojącej ponad śmiertelnikami winien zanosić modły i otaczać ją boską czcią, aby nie szkodziła mu i, przyzywana w modlitwach, wyświadczała mu dobro. Tak więc, po pierwsze, ze strachu powstało wielobóstwo i strach pierwszych na świecie zrodził bogów [7].

II. Przywidzenie

Ale czyż tylko strach i wyobraźnia są źródłem pogańskiego wielobóstwa? W żadnym wypadku. Bowiem właściwości duszy są ze sobą powiązane i wyobraźnia raz wbiwszy w głowę coś szczególnie dziwnego i niezwykłego, na zawsze przekazuje to pamięci, która w analogicznych sytuacjach i miejscach odtwarza wszystko to, co nękało człowieka przed kilku nawet laty. Dlatego strach raz opanowawszy rozum, staje się następnie nałogiem duszy ludzkiej. Zaprawdę, dziwić się należy, że te same właściwości, którymi człowiek przewyższa inne zwierzęta i upodabnia się najwyższemu, służą czasem tak ku jego zgubie, jak i ku doskonaleniu się istoty ludzkiej.

...Odczuwamy zawsze jak trudno jest nam walczyć z namiętnościami, jak niełatwo przeciwstawiać się zakorzenionym wyobrażeniom i jak bardzo brak nam siły, by wygnać z pamięci to, co czasami tam się zagnieżdża dzięki imaginacjom wyobraźni. I przeciwnie, mamy zawsze więcej ochoty i skłonności do rozpamiętywania tego, co wydało nam się kiedyś bardziej dziwnym i nieprzyjaznym. Jeśli wszystko to nam się bardzo często zdarza i to w czasach, kiedy tyle już środków przeciw złudnym wyobrażeniom i niesłusznym mniemaniom znaleziono— to jakim niepokojom duszy i jakim złudzeniom myśli musiały podlegać ludy, które w swym ubóstwie rozumu ledwie były

w stanie dwa odróżnić od trzech. Przy tak niskim rozwoju umysłowym człowiek przyjmuje za prawdziwie istniejące to, co jedynie jest marzeniem i przywidzeniem, a następnie stara się to przedstawić rysunkiem, prymitywnym wprawdzie, ale starannym i przekazać potomkom z pokolenia na pokolenie, tak że w końcu ani dokładność filozofii, ani wnikliwość rozumu, ani nawet najmądrzejszy rząd owego szaleńczego bogotwórstwa wykorzenić nie mogą. Bowiem ludzie ciemni i nieoświeceni rzeczywiście rozkoszują się takiego rodzaju ułudą i, wymyślając przywidzenie za przywidzeniem, mnożą ilość bogów i zabobon. Obecnie mniej więcej każdy jest pewien, że Jupitera i podobnych mu nikt w rzeczywistości nie dotykał; jednak marzenie i przywidzenie po przedstawieniu go sobie w myślach jest dla człowieka słabo jeszcze uchwytne i to pobudza go, aby użył rąk i rozumu do wyrzeźbienia i narysowania go z mnóstwem piorunów w rękach i innych atrybutów. W wierze prawosławnej nigdzie nie mówi się, jakim jest dokładnie i gdzie się znajduje raj dla sprawiedliwych a piekło dla grzeszników. O pierwszym i sam apostoł twierdzi, iż jest to takie miejsce, którego jeszcze oko śmiertelnego nie widziało, ucho nie słyszało, a serce nie przeczuło. O drugim natomiast Jan Złotousty, kiedy go pytali mówił, że nie potrzeba wiedzieć, gdzie i jakie jest piekło, ale radził tylko wszelkimi sposobami starać się, żeby tam nie trafić. Jednakże i wśród chrześcijan jest wielu fanatyków którzy pod przysięgą nas zapewniają, iż szczególnie w czasie choroby widzieli niebo i piekło i że pierwsze jest przepięknym radosnym sadem, a drugie straszliwym kotłem bulgocącym nie spalającą się jakąś tłustą materią, a oni w takim przywidzeniu będąc tam z duszą i ciałem, widzieli boga twarzą w twarz i diabłów też. Tak samo nikt ze starożytnych w istocie, najwyżej tylko w myślach, nie zstępował do Hadesu i nie bywał na polach Elizejskich, jednakże ich podania uczą, że i w ich piekle jest smutek i ciasnota, a w raju radość i przestrzeń. I chociaż rozmaici badacze mitologii różnie objaśniają wierzenia pogańskie, jednak z większym prawdopodobieństwem można twierdzić, że źródła ich leżą po prostu w marzeniu, przywidzeniu i pogrążaniu się zabobonnych ludzi w takie myśli. Stąd każdemu nie trudno

będzie domyśleć się, jakie nieszczęścia ród ludzki spotkałyby, gdyby po przejściu choroby, bezcielesne i straszne mary, od których tak męczą się ludzie w silnej gorączce, nie były zapomniane. Stąd też widać, jak nieludzko postępują ci, którzy nieletnim dzieciom pozwalają czytać i sami opowiadają o demonach, duchach leśnych i innych straszydłach. Bowiem od takich wierzeń, niezauważalnie wkradających się w dziecięce myśli, delikatna natura dziecięca wielce cierpi. Przez to nawet starzy niepotrzebnie męczą się i, opanowani przez choroby, bardzo cierpią. Słowem: z bezcielesnych przywidzeń więcej zabobonu, bogotwórstwa i zła rodzi się na świecie, niż z jakichkolwiek innych przyczyn.

III. Zdziwienie

Trudno wątpić w to, że barbarzyńskie, nieoświecone ludy, dziwiąc się niezwykłym właściwościom ludzkim, sobie podobnych obdarzają czcią boską. Chociaż to już w pewnym stopniu wyjaśniłem dwoma przykładami niezwykle mądrej i silnej istoty, jednakowoż trzeba jeszcze szerzej udowodnić, w jakich okolicznościach i jakie właściwości ludzkie i rzeczy wywołują zachwyt połączony ze zdziwieniem u ludzi nieoświeconych, a co za tym idzie, szał bogotwórczy.

Zjawiska te można najlepiej poznać badając życie społeczeństw naturalnych i cywilizowanych. Bowiem w stanie naturalnym, tzn. kiedy ludy wałęsają się po lasach, stepach i po górach, żyjąc bez stałych domostw, po pierwsze, właściwości cielesne zauważone u człowieka, stają się przedmiotem boskiego uwielbienia jako doskonałe, dlatego że u takich ludów wszystkiego dokonuje się siłą i ogromnym wysiłkiem ciała, a nie ostrością umysłu i przenikliwością — takie właściwości oddają im nieocenione usługi przy wszelkiego rodzaju zdarzających się wypadkach, jak na przykład w czasie wojny, polowań i w różnych, ważnych przedsięwzięciach. Tak więc ten, kto przewyższał rówieśników siłą i przy jej pomocy dokonywał niezwykłych czynów, naturalnie zwracał na siebie uwagę wszystkich. W takich wypadkach nieoświeceni widzowie zdumieni niezmierną

mocą Herosa, wynoszą go ponad los śmiertelnego mniemając, iż on nie z samego siebie, lecz dzięki jakiejś niewidzialnej, znajdującej się w nim istocie takie niezwykłe rzeczy czyni. Tak np. załóżmy, że jednemu z barbarzyńców udało się rozłamać szczęki straszliwego tygrysa i lwa nieprzystępnego, lub jedną ręką wstrząsnąć jakąś budowlą z mnóstwem znajdujących się tam ludzi, to czyny jego będą dowodzić, że jest on Herkulesem, Samsonem i Atlasem [8]. Albo załóżmy jeszcze, że komuś innemu udało się jednym uderzeniem pokonać i zabić jakiego Tytana i Goliata, to przed takim wkrótce wszyscy zadrżą i jemu jednemu hymny ofiarne słać będą. I tak ze zdziwienia rodzi się na ziemi nowe bóstwo, któremu głęboka starożytność wzniosła ołtarze i świątynie i tych, grzmiących we wszecnświecie sławą, śmiertelnych synów imiona w nieprzystępnym blasku wyryte zostały na błyszczących złotych tablicach, im też zrobiono posągi z niezniszczalnych metali i marmuru. Potomkowie w zachwycie spoglądając na takie, rękoma ludzkimi stworzone, istoty na koniec zaliczyli je w poczet niebian [9] i wieki ich nazwali bohaterskimi.

Ale ponieważ sztuka z natury rzeczy jest drugim źródłem ludzkiej doskonałości, a nautralny byt ludzi w swym rozwoju ustępuje miejsca lepszemu i doskonali się, tak więc i właściwości ludzkie przejawiające się w tym doskonalącym się bycie naturalnie wydają się jeszcze bardziej zdumiewającymi niż pierwsze. Bowiem jak tylko ludy zaczynają poznawać rzeczy i samych siebie, to z doświadczenia dowiadują się, że przebiegłością, zręcznością i podobnymi duchowymi cechami dokonuje się nieporównanie szczęśliwszych i większych dzieł niż gigantyczną budową ciała — dlatego prawodawca, posiadający mądrość głęboką, wyniesiony na piedestał, naturalnie bardziej zdumiewa niż Herkules i podobni jemu bohaterowie. Albowiem w tym wypadku dokonuje się niezrównanie większe dzieła i łatwiej. Wynika stąd, że jeśli ktoś, nie wiadomo skąd pochodzący, stanie się w końcu wodzem narodu i pociągnie za sobą moc różnych ludów i różnych stanów o różnych zwyczajach, to takie szczęśliwe talenty duszy, nie tylko świadka naocznego, ale i słyszącego o tym, oczywiście, zdumiewają i skłaniają ku

myśli, iż człowiek taki posiada albo bezpośredni kontakt z jakąś niewidzialną istotą, albo pod jego postacią sam wszechpotężny bóg takich dzieł dokonywa. A że takich przedsiębiorczych ludzi spotykało się szczególnie często w dawnych czasach, w to wątpić nie należy. Przecież niemożliwym jest, aby wszyscy ludzie w jakichś czasach byli jednakowo zbudowani, jednakowo zręczni i utalentowani; oprócz tego, i to należy wiedzieć, pojawieniu się wielkich i bogu podobnych ludzi szczególnie w tamtych czasach sprzyjała owa nieoświecona łatwowierność, będąca przyczyną tego, że one z natury swej skłonne były przypisywać człowiekowi, górującemu nad innymi jedną jakąś cechą, wszystkie właściwości godne samego boga. W takich warunkach kapłani, którzy oprócz stania przy ołtarzach do niczego więcej nie są zdolni, w niezwykłe wystrojeni szaty * ludziom ciemnym wydają się mieć bezpośredni kontakt z ową istotą, do której cały lud się zwraca.

I ci w rezultacie swych błędnych mniemań wnioskują często, że kapłanom, jako stojącym najbliżej boga, oczywiście, powierzyć należy również całą władzę. Tak też widzimy w historii barbarzyńskich czasów, że kapłani byli zarazem i władcami całego narodu, jak na przykład u starożytnych Brytów druidzi, a u Turków Mahomet, który sam jest dostatecznym dowodem tej prawdy. Dzięki temu zaślepieniu ludu, nie wspominając innych przyczyn politycznych również i papież rzymski został namiestnikiem bożym i dzięki podobnemu o sobie wyobrażeniu prostego ludu przyjął miecz duchowny i świecki.

Zresztą, swobodnie można stwierdzić, że nieoświecone ludy nie tylko sobie podobnych śmiertelników, ale również i rzeczy martwe w rezultacie niezwykłych ich działań czcią boską otaczały. Rzeczy, od których i dziś ludzi ciemnych ogarnia ze zdumienia strach boży, znajduje się w przyrodzie niewyczerpane

* Nawet same niezwykłe szaty stojących u ołtarza kapłanów wywierają takie wrażenie na lud, że np. nieoświeconych Rzymian, widzących po raz pierwszy kardynała w szatach błyszczących od złota i szlachetnych kamieni, przed którym niesiono świece ogarnia zdziwienie i zachwyt, i zdumieni zadają sobie na wzajem pytanie, czy on je i pije jak inni ludzie? Chociaż w rzeczywistości jest on takim samym grzesznikiem, jak ten chłop, który przez niewiedzę dziwi mu się i w swej prostocie ubóstwia go.

morze. Dlatego też zaniechawszy wyliczania ich i opisywania można tylko ogólnie tu powiedzieć, że ciemnotę zdumiewają owe rzeczy i ta przez osłupienie oddaje im cześć boską jedynie dlatego, że nie zna rzeczywistych przyczyn, powodujących w rzeczach dziwne zmiany. Albowiem u ludzi prostych i teraz pojęcia o niezrozumiałych zjawiskach nie idą dalej niż stwierdzenia, że b ó g w i e to, czego oni nie rozumieją.

Na tym kończy się zakres ich rozmyślań i poza tymi granicami są bezradni. I jeśli ktoś mądrzejszy będzie udowadniać człowiekowi nieoświeconemu, w jaki sposób zachodzi coś w przyrodzie, ów oburzać się będzie na takiego znawcę i będzie pragnął, ażeby ten, kto inaczej objaśnia coś niezrozumiałego i niezwykłego, natychmiast został ukarany tym samym zjawiskiem, które on, człowiek nieoświecony, przez zdziwienie i oślepienie uważa za boskie *. Tak więc, jeśli w celu oszukania prostych ludzi i dla wstrętnej korzyści materialnej wymyśla kapłan jakiś posąg lub obraz, płaczący wodą przez zamaskowane szczeliny, lub wyrocznię mówiącą niezwykłym mechanicznym głosem, to do takiego miejsca zaraz tłumnie pójdą bałwochwalcy modlić się i dziwować jako nowo objawionym cudom. Tak samo, jeśli siła elektryczna dążąc z ziemi w górę zacznie dobywać się i, zatrzymana przez szyszak grenadierski, oświetli go, to żołnierz rzymski, ujrzawszy takie zjawisko, bez wątpienia wywnioskuje, że pojawił mu się Kastor albo Polluks. I jeśli jeszcze ta siła elektryczna dobywając się z ziemi przez krzak i oświetlając nie uszkodzi go — to w tym wypadku stojący w pobliżu naiwny pastuszek oczywiście pomyśli, że ukazał mu się bóg w blasku nieprzystępnym [11], przy tym, jeśli bydło jego okaże się zdrowym i wesołym, to on nie omieszka i tego przy-

---

* Kiedy w Petersburgu prof. Richman [10] zginął od iskry elektrycznej, ponieważ tzw. k o n d u k t o r nie był połączony z ziemią — wtedy cały lud prosty ucieszył się, że Bóg ukarał go za to, iż on przeprowadzał doświadczenia z tym, co przewyższa możliwości jego rozumu. I wielu ludzi ciemnych i gaduł, a szczególnie starców zgrzybiałych i staruch z zniedołężniałym umysłem, przysięgali wszystkim, że w tym czasie widzieli anioła z drutem ognistym, którym on tak uderzył profesora w głowę, że w mgnieniu oka dusza z niego wyszła, i twierdzili przy tym, jakoby grom otoczony był taką tajemnicą, której Bóg nie odkrył nawet Janowi ewangeliście, swojemu ulubieńcowi.

pisać owemu zjawisku, tak jak żołnierz swoje zwycięstwo Kastorowi lub Polluksowi. Niezwykle wiele takich i podobnych zjawisk opowiada rzymski historyk Liwiusz. Podobną skłonność do wpadania w szał bogotwórczy, pochodzący ze zdumienia obserwujemy u współczesnych i nieoświeconych barbarzyńców. Wiadomo z wyprawy Ansona, że gdy jego okręt wojenny dotarł do lądów zamieszkałych przez ludy, które nigdy nie widziały statku takiej wielkości, to tubylcy zauważywszy go poruszającego się za pomocą niewidocznej siły, po wystrzale z jednej armaty padli na kolana i bili przed nim czołem. Podobnie i mieszkańcy Kamczatki myśleli, że rosyjscy żołnierze byli synami gromu, których żadna broń się nie ima, kiedy pierwszy raz zobaczyli salwę z ich strony i biały ognik wystrzału karabinowego. Krótko mówiąc: ludziom nieoświeconym każda niezwykła rzecz wydaje się boską. Z tego wszystkiego o czym tu mówiłem, wydaje się, dostatecznie wynika, iż przyczynami zabobonu, wielobóstwa i fanatyzmu były głównie strach, przywidzenie, zdziwienie. A w jaki sposób te przyczyny działały i odnosiły skutki, to znaczy wszystkie razem czy każda z osobna, tego ja udowodnić nie zamierzam — wystarczy, że wiedzą swą dodam do nich jeszcze jedną przyczynę jako współudział, mianowicie ową naturalną, szczególnie u prostych ludzi, skłonność do kłamstwa, dzięki której tak gorliwie zawsze gotowi są wyolbrzymiać każdą rzecz i każde zjawisko wydające się im czymś dziwnym i niepojętym. Bowiem u każdego człowieka nie wyłączając i oświeconych, zauważymy tak wiele skłonności do pychy, samowoli i egoizmu, ile i do kłamstwa. Dlatego chodząca korzyć się przed każdym bożkiem i stamtąd tłumnie powracająca czerń pogańska wyolbrzymia to, co tam widziała i opowiada inaczej niż było w rzeczywistości. Słuchający jej inny tłum chętnie wszystkiemu daje wiarę i dodając od siebie świat cały napełnia bogami, zabobonem i kłamstwem. Dlatego wreszcie wiara pogańska jest nie czym innym jak tylko ustanowionym przez tradycję i wieloletnie praktyki obyczajem i fanatyzmem, którego nie tylko zmienić, ale nawet poprawić nie można. Wszystko bowiem, co zostało przyjęte przez całe ludy i z czym

spotykamy się od wielu stuleci na każdym kroku, bardzo trudno jest zmienić. Przez to zwykle lud narzeka na rządy i nawet doprowadziwszy się do szału i wściekłości dochodzi do strasznych rzeczy, a broniąc błędnych swych poglądów, nie szczędzi ani duszy ani ciała. Nie trzeba potwierdzać tego przykładami.

PRZYPISY

* Tytuł oryginału: *Rassuždienije iz naturalnoj bogosłowii o naczale i proisszestwii naturalnogo bogopoczitanija. Przekład według wydania pt.: Izbrannyje proizwiedienija russkich myslitielej wtoroj połowiny XVIII wieka*, Moskwa 1952, tom 1, s. 111—133.

[1] Aniczkow wprowadza do religioznawstwa bardzo interesujący problem: jakim przyczynom należy przypisać fakt, że wobec tych samych zjawisk różni ludzie zajmują różną postawę: jedni religijną, drudzy naukowo-badawczą.

[2] Mowa o Ifigenii, córce Agamemnona, którą wieszczek Kalchas radził zabić na ołtarzu Artemidy w celu ubłagania pomyślnego wiatru dla floty greckiej, udającej się na wojnę przeciwko Trojanom.

[3] Tantum religio potuit suadere malorum! Aniczkow cytuje tu (a w całej rozprawie jeszcze 8 razy) materialistę starożytnego Lukrecjusza; zwróciło to uwagę teologów prawosławnych i przyczyniło się do uznania rozprawy Aniczkowa za „wolnomyślną", a następnie do publicznego spalenia jej.

[4] Pewną trudność sprawia nam często używane przez Aniczkowa słowo „bogonieistowstwo" — dosłownie: boże szaleństwo, religijny obłęd, odpowiednik kantowskiego „Religionswahn". Tłumacz oddaje to słowo najczęściej przez: fanatyzm lub zabobon.

[5] Aniczkow ma na myśli katolicyzm.

[6] Aluzja do tak zwanej Nocy świętego Bartłomieja (24 sierpnia 1572), kiedy z poduszczenia jezuitów zamordowano w zdradziecki sposób wiele tysięcy hugonotów, zaproszonych na uroczystości weselne „królowej Margot" (siostry króla francuskiego Karola IX) z Henrykiem Nawarskim (późniejszym królem Henrykiem IV).

[7] W przypisach Aniczkow cytuje po łacinie znany fragment Petroniusza (Primos in orbe deos fecit timor), oraz odpowiednie fragmenty Lukrecjusza i angielskiego poety-deisty Pope'a.

[8] Charakterystyczne postawienie na jednej płaszczyźnie postaci mitologii greckiej (Herkules, Atlas) z mitycznym bohaterem Starego Testamentu — Samsonem.

[9] Aniczkow akceptuje w tym akapicie tzw. euhemerystyczną teorię pochodzenia wiary w bogów. Por. Euhemer 1957, nr 1, s. 69—71.

[10] Rosyjski badacz elektryczności, przyjaciel Łomonosowa, akademik G. W. Richman, zginął w r. 1753.

[11] Niewątpliwa aluzja do „gorejącego krzaka", który wprawił w osłupienie pasącego owce Mojżesza. Por. *II Księgi Mojżeszowe*, rozdz. 3, wiersze 1—4.

KOZIELSKI

MYŚLI FILOZOFICZNE

Jakow Pawłowicz Kozielski (ok. 1735 — ok. 1795), urodził się na Ukrainie, uczył się w seminarium duchownym w Kijowie, następnie słuchał wykładów Łomonosowa w Petersburgu, w latach sześćdziesiątych wykładał matematykę i mechanikę w artyleryjsko-inżynieryjnej szkole szlacheckiego korpusu kadetów. W roku 1766, z powodu złego zdrowia przeszedł do służby państwowej, ale w r. 1770 został zwolniony za głoszenie wolnomyślnych poglądów. Powrócił do służby państwowej w roku 1780.

Obok Łomonosowa, Radiszczewa i Aniczkowa, Kozielski należy do wybitnych przedstawicieli rosyjskiego Oświecenia. W pracach swoich cytuje dzieła Monteskiusza, Helwecjusza, Rousseau, Woltera. Był racjonalistą, przeciwnikiem teologii, scholastyki i etyki chrześcijańskiej, zbliżał się do materializmu. Religię krytykował nie tylko za jej nieracjonalność, ale również za jej antyludową funkcję społeczną. Skłaniał się do deizmu.

Główne dzieła: *Filosoficzeskija priedłożenija* (1768), *Rassuždienija dwuch indijcow Kalana i Ibrahima o czełowieczeskom poznanii* (1788), podręczniki matematyki i mechaniki (1764), przekłady prac francuskich encyklopedystów z filozofii i etyki.

Przekład fragmentów według wydania: *Izbrannyje proizwiedienija russkich myslitielej wtoroj połowiny XVIII wieka*, Moskwa 1852, tom 1, s. 488—494. Przełożył mgr Mirosław Nowaczyk.

Wybrane zostały te fragmenty, w których Kozielski poddaje krytyce zasadę niesprzeciwiania się złu.

KOZIELSKI

O OBOWIĄZKACH CZŁOWIEKA WOBEC INNYCH LUDZI

(Krytyka moralności chrześcijańskiej)

171. Filozofowie [1] nakazują nam czynić zawsze dobro nieprzyjaciołom, to znaczy uczyć ludzi latać w obłokach; a ja sądziłbym, że nieprzyjaciół rozumnych, nie doznających od nas żadnej krzywdy, należy najpierw dobrym obejściem się z nimi doprowadzić do przyjaźni; a jeśli to nie pomoże i nie przestaną nas dręczyć, to w takim wypadku rozumując, iż nieprzyjaciele nasi są takimi ludźmi, którzy nie cierpiąc z naszej strony żadnej krzywdy narażają majątek, honor, sławę, zdrowie i nawet życie nasze na niebezpieczeństwo, serdecznie współczuję z biednymi, cnotliwymi ludźmi, których niewinnie szarpią ostre i straszne zęby podstępnej złości i myślę, że dla umocnienia prawa boskiego, które nie znosi przestępstw, jest słusznym takie długi, chociaż nie równą, ale mniejszą (w rozumowaniu ślepoty ludzkiego samolubstwa) ceną jednak płacić według prawa państwowego i naturalnego; dlatego, że taki zły człowiek rozzuchwalony tym, że nie boi się, iż mu odpłacą za jego przestępstwa, i pobudzany do tego krnąbrnością swojego serca rzuca się na ludzi łagodnych i życzliwych jak chciwy wilk na owce i wszędzie im szkodzi, a prawo państwowe nakazuje nam przekładać pomyślność wielu ludzi pożytecznych dla społeczeństwa nad pomyślność jednego człowieka szkodliwego. Trzeba jednak starać się spłacać taki dług nieprzyjacielowi wtedy, kiedy nałoży on na nas ten dług, a bez tego pozostawać w stosunku do niego w obojętności; gdyby jakiś człowiek posiadał nadprzyrodzone zalety umysłu, siły, piękna itd., lecz

przy tym był zły, to ja w takim człowieku nie uznaję człowieczeństwa, i zdaje się, że każde społeczeństwo posiada naturalne prawo, żeby nie znosić szkodliwych dla człowieka rzeczy; olśniewających talentów szkodliwego stwora nie ma powodu żałować, miejsce święte nie pozostanie puste. Myślę, że jest rzeczą naturalną, iż dla każdego bardziej pożyteczny jest cnotliwy prostak niż złośliwy krętacz, przyjemniejszy cnotliwy słaby niż zły siłacz, bardziej miły — cnotliwy brzydki niż złośliwy piękny. Z doświadczeń wiadomo, że nie ma na świecie takiego człowieka, który by mógł znosić złe uczynki nieprzyjacielskie jak przyjmuje przyjacielskie dobrodziejstwa, a jeśli by kto usiłował twierdzić inaczej, to należałoby zażądać od niego, żeby zmienił właściwości uczuć ludzkich.

172. Filozofowie mówią, żeby nie odpłacać nieprzyjaciołom za krzywdę, i ta zasada jest chwalebna; jeśli jednak przeanalizować ją szczegółowo, to jej sens okaże się dziwny, bardziej bowiem sprzyja pomnażaniu występków aniżeli cnót. Matematycy mówią, i potwierdza to przyroda, że we wszystkich ciałach działaniu równa się przeciwdziałanie; a filozofowie w ludziach, którzy także są ciałami, nie chcą uznać oporu równego działaniu. Pokrzywdzony ma pewne prawo do odpowiedniej odpłaty, a jakie prawo do czynienia krzywdy posiada krzywdziciel? Swoje wilcze przymioty. Krzywdziciele pierwsi przeklinają i nazywają swoich mścicieli złośliwymi. Oni nie są źli, bo dlaczego mieliby być złymi, nie ich przecież, lecz oni krzywdzą ludzi cnotliwych; a jeśli by człowiek dobrego serca zamierzał skrzywdzić takiego człowieka, to ten odpłaci mu w tej samej minucie dziesięciokrotnie, i tego, ci o sercach podstępnych, nie uważają za zło.

174. Dobry człowiek nie życzy zła nikomu, wybacza krzywdę, nie szuka zemsty za sprawione zło, jest człowiekiem szlachetnego ducha, który chociaż może się mścić, to jednak nie chce, nigdy i bez żadnych wyjątków. Kiedy pomyślę, żeby dla przykładu znaleźć kogoś praktykującego tę cnotę, to staję bezradny; prawda, że jest wielu takich ludzi, którzy nie chcą odpłacać za krzywdy, lecz nie nigdy lub nie bez zastrzeżeń, i czy można wymagać zawsze tej cnoty od prostych ludzi, kiedy ci

i ze świętością związani nie zawsze mogą podołać tej trudności. Możliwość i moc odwracania od siebie szkody wtedy, kiedy się chce lub kiedy to jest potrzebne, jest właściwa tylko bogu, ludzie zaś nie posiadają takiej mocy. Stąd niejeden człowiek obdarzony wielkim umysłem i mądrością nie jest czasem w stanie odwrócić od siebie nagłego ciosu złości podstępnego nieprzyjaciela, spodziewającego się przebaczenia w wypadku swego potknięcia; dlatego też naturalna większa miłość człowieka do samego siebie aniżeli do innych skłania go, jeśli jest rozumny, do tego, aby zawczasu odwracał od siebie właściwymi środkami kierowane ku niemu przez złość strzały. Jeśli pomyśleć o tym logicznie, to zasada nie krzywdzenia bliźniego i zasada przebaczania rozmyślnej krzywdy krzywdzicielowi są nieco sprzeczne; pierwsza z nich stara się uszlachetnić człowieka i wysubtelnić jego uczuciowość, a druga karze go bez jego winy, czyli, mówiąc jaśniej, uczy go łamać pierwszą zasadę nie czynienia zła; na podstawie tego rozumowania widać o ile jest łatwiej spełniać zasadę pierwszą aniżeli drugą, lecz dziwne, że na świecie dzieje się coś wręcz przeciwnego. Jedni ludzie dlatego, że mają powód, a drudzy, patrząc na tych mądrych przewodników i propagatorów zła, złorzeczą, znieważają i przeklinają mścicieli, a o krzywdzicielach [2] nie mówią ani słowa, jakby nie posiadali właściwego człowiekowi daru, czyli zdrowego rozsądku, żeby rozstrzygnąć, kto był przywódcą i ojcem zła, mściciel czy też krzywdziciel, i że pragnienie wyrządzania krzywdy będące cechą ludzi podstępnych przyniosło na świat zasadę nie odpłacania za krzywdę, żeby tym spokojniej łowić ryby w mętnej wodzie...

178. Nie mam wątpliwości co do tego, że moje zasady postępowania z rozmyślnymi nieprzyjaciółmi wydadzą się wielu, a szczególnie krzywdzicielom, szkodliwymi, lecz ludziom cnotliwym udowodnię ich wielką pożyteczność Chociaż mówię, że należy sprzeciwiać się nieprzyjaciołom, kiedy nas krzywdzą [3], to przecież ludzie, przestrzegając moich zasad, mogą być prędzej cnotliwi (dlatego że nie zniewalając swojej natury, nie mogą przyzwyczajać się do złości, która naturalnie rodzi się i umacnia w najbardziej łagodnym sercu pod wpływem wiel-

kiego i długotrwałego cierpienia), aniżeli od przestrzegania niezgodnych z naturą zasad niektórych filozofów [4]. Jeśli tylko wytępić krzywdzicieli, to nie tylko czyny, ale i nazwa mścicieli nie będzie znana na świecie.

179. Filozofowie nakazują nam pracować nad udoskonaleniem rozumu naszych nieprzyjaciół, opierając się w tym na naturalnym prawie, tym samym żądają od człowieka tego, co nie jest zgodne z naturą ludzką, czyli z jego duchowymi i fizycznymi właściwościami, a zatem, co jest sprzeczne z prawem naturalnym; słowem, znaczy to tyle co pomagać w rozmnażaniu się szarańczy, żeby cały świat umarł przez nią z głodu; i te ich niepojęte zasady mogłyby być zrealizowane wtedy, gdyby potrafili oni zmienić wrażliwość ciał ludzkich i uczynić je niewrażliwymi i zmienić skończoność naszych dusz i uczynić je nieskończonymi. Jest śmieszne, kiedy tacy źli ludzie mówią z poważną miną o tych, którzy nie chcą ich uczyć za darmo; ci, którzy nie chcą się uczyć — tych mowa podobna jest do baśni o lisie, który wiszące na drzewie grona nazywał nie nadającymi się do jedzenia tylko dlatego, że nie mógł ich dostać. Tak więc zważywszy, że nieprzyjaciele nasi czasem i bez nauki dość nam dokuczają, a zdobywszy wiedzę od nas mogą dokuczać jeszcze więcej, nie widzę, dlaczego by człowiek miał dzielić się z nieprzyjaciółmi swoją wiedzą, której zdobycie nie było dla niego łatwe i której nie otrzymał w spadku, lecz zdobył znojną pracą, tym bardziej że inni odziedziczonych i bez trudu zdobytych majątków strzegą usilnie i walczą o nie aż do krwi [5]. Prawda, ludzie bogaci powiedzą, że przez rozdawanie majątek pomniejsza się, lecz nieruchomości przez rozdawanie otrzymywanych z nich dochodów nie zmniejszają się, jednakże nie zgodzą się oni nigdy oddać tych dochodów nie tylko nieprzyjaciołom, ale i najlepszym swym przyjaciołom.

180. Filozofowie posuwają tak dalece swoją cnotę, iż mówią, że gdy nieprzyjaciel, nawet rozbójnik, napada na jakiegoś człowieka z zamiarem zabicia go, to nie należy zabijać rozbójnika, jeżeli jest się w stanie uratować sobie życie bez tego czynu. Za mało jest śmiać się z tej zasady, należy powiedzieć,

że gdzie jak gdzie, ale z rozbójnikami i złoczyńcami, gdy się jest w ich szponach, takich umów zawierać nie można.

184. Z zasad o czynieniu dobra nieprzyjaciołom i wybaczaniu krzywd, o których piszą filozofowie, można wnioskować, że wymyślali je ci szczęśliwi ludzie, którzy zawsze krzywdzili innych, lecz sami przez nikogo nie byli krzywdzeni.

PRZYPISY

[1] Pisząc „filozofowie" Kozielski ma oczywiście na myśli teologów chrześcijańskich i głoszoną przez nich interpretację zasady nie sprzeciwiania się nieprzyjaciołom (por. *Ewang. według Mateusza*, rozdz. 5, wiersz 39) jako nakazu dla mas ludowych, aby nie buntowały się przeciwko swoim krzywdzicielom.

[2] Wprowadzone przez Kozielskiego kategorie „krzywdziciel" i „mściciel" mają charakter nie indywidualno-etyczny, lecz społeczno-etyczny. Krzywdziciele to warstwy uprzywilejowane, mściciele to zbuntowane masy ludowe. Tymi zaś, którzy „złorzeczą mścicielom, a o krzywdzicielach nie mówią ani słowa", są oczywiście duchowni chrześcijańscy.

[3] Tę główną myśl Kozielskiego podajemy w brzmieniu oryginalnym: „goworiu protiwitsia nieprijatielam, kogda oni nas obiżajut".

[4] Pamiętajmy, że pisząc o „niektórych filozofach" Kozielski ma na myśli chrześcijański kler. Nawet gdyby okazją do sformułowania tych zdań był tekst jakiegoś konkretnego filozofa (prowdopodobnie Baumeistera, 1709—1785), to i tak uderzają one w podstawy tradycyjnie reakcyjnej interpretacji podstaw moralności chrześcijańskiej.

[5] Mówiąc o tych, którzy „odziedziczonych i bez trudu zdobytych majątków strzegą usilnie i walczą o nie aż do krwi", Kozielski ułatwia nam domyślenie się, jakich „krzywdzicieli" miał na myśli.

KANT

RELIGIA W GRANICACH SAMEGO ROZUMU — O MODLITWIE

Immanuel Kant (1724—1804), habilitował się w roku 1755, profesorem logiki metafizyki na uniwersytecie królewieckim został dopiero w roku 1770, wykładał do roku 1796. 1 października 1794 roku wydany został przez króla pruskiego Fryderyka Wilhelma II reskrypt królewski grożący Kantowi przykrymi konsekwencjami, jeżeli w dalszym ciągu będzie pozwalał sobie na „zniekształcanie i poniżanie niektórych zasadniczych nauk pisma świętego i chrześcijaństwa" (Entstellung und Herabwuerdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums).

Kant jest czołowym przedstawicielem klasycznej filozofii niemieckiej, uważany był za najwybitniejszego filozofa epoki. Do niego nawiązywali Fichte, Schelling i Hegel oraz liczni tzw. neokantyści.

Główne dzieła: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), *Beobachtungen ueber das Gefuehl des Schoenen und Erhabenen* (1764), *Kritik der reinen Vernunft* (1781, drugie wydanie poważnie zmienione 1787; po polsku: *Krytyka czystego rozumu*, 2 tomy, 1957), *Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten koennen* (1783), po polsku 1927), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, po polsku: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 1953), *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft* (1786), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788, po polsku: *Krytyka praktycznego rozumu*, 1911), *Kritik der Urteilskraft* (1790), *Zum ewigen Frieden* (1795), *Metaphysik der Sitten* (1797) i inne, (starych polskich przekładów nie podajemy, a z nowych tylko ostatnie wydania).

O religii: *Der einzig moegliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseines Gottes* (1762), *Ueber die Deutlichkeit der Grundsaetze der natuerlichen Theologie und der Moral* (1764), *Traeume eines Geistersehers, erlaeutert durch Traeume der Metaphysik* (o Swedenborgu, 1766, po polsku: *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, 1899), *O argumentach spekulatywnego rozumu stosowanych w dowodzie istnienia Najwyższej Istoty* (rozdział z *Krytyki czystego rozumu*,

Warszawa 1957, tom 2 s. 325—382), *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), *Der Streit der Fakultaeten* (1798) a także szkice i aforyzmy z puścizny rękopiśmiennej.

Ważniejsze opracowania: Kuno Fischer: *Kant* (2 tomy, 1874), A. Karapietian: *Kriticzeskij analiz fiłosofii Kanta* (1958), A. Schweitzer: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1899), C. Webb: *Kant's Philosophy of Religion* (1926), R. Otto: *Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* (1909—1921), H. Stephan: *Kant und die Religion* (Kant-Studien, 1924), W. Reinhard: *Ueber das Verhaeltnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant* (1927), A. Messer: *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften* (1928), H. Schmalenbach: *Kants Religion* (1929), H. Eklund: *Die Wuerde der Menschheit. Ueber die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Religionsphilosophie Kants* (1947), B. Jansen: *Die Religionsphilosophie Kants* (1929), M. Schulz: *Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1927), I. Bohatec: *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der blossen Vernunft* (1938), Hermann Noack: *Die religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants* (1956, rec. Euhemer, 1959 nr 3 (10) s. 297—300).

Przekład fragmentów według wydania: Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburg 1956. Przełożył mgr Jan Ożarowski. Przekład szkicu *O modlitwie* — według wydania: Kant: *Vermischte Schriften*, Leipzig 1922, s. 169—170.

Die
Religion
innerhalb der Grenzen
der bloßen Vernunft.

Vorgeſtellt

von

Immanuel Kant.

Königsberg,

bey Friedrich Nicolovius.

1 7 9 8.

Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Karta tytułowa.

KANT

RELIGIA W GRANICACH SAMEGO ROZUMU

(fragmenty)

Przedmowa do wydania z r. 1793

Moralność, — o ile jest oparta na pojęciu człowieka jako istoty wolnej, ale też dlatego właśnie wiążącej siebie samą przez własny rozum bezwarunkowymi prawami — nie potrzebuje do poznania swego obowiązku ani idei jakiejś innej istoty ponadludzkiej [1], ani — do spełniania go — żadnej innej pobudki jak tylko samego prawa. Co najwyżej, jeśli u kogoś natrafiamy na taką potrzebę, to z jego własnej winy i wówczas w żaden sposób nie można mu pomóc; ponieważ to, co nie wypływa z niego samego i z jego wolności, nie stanowi żadnej kompensaty (Ersatz) dla defektu jego moralności. — Moralność więc — do tego, żeby istnieć (zarówno obiektywnie, w sensie chcenia, jak subiektywnie, w sensie możności) [2], — nie potrzebuje wcale religii, lecz dzięki czystemu rozumowi praktycznemu wystarcza sama sobie [3].

Otóż ponieważ prawa jej zobowiązują, jako najwyższy (i bezwarunkowy) warunek wszelkich celów przez samą formę [4] zgodności wynikających stąd maksym z powszechnym prawem, to nie potrzebuje ona w ogóle żadnego materialnego motywu wolnej samowoli * czyli żadnego celu, ani żeby poznać, co jest

---

*) Ci, którym w ogóle za motyw w pojęciu obowiązku nie chce wystarczyć motyw jedynie formalny (zgodność z prawem), przyznają przecież, że nie może on polegać na miłości własnej skierowanej ku własnemu zadowoleniu. W takim razie pozostają tylko dwa motywy: jeden (racjonalny) mianowicie własna doskonałość i drugi (empi-

obowiązkiem, ani żeby pobudzić do spełniania go, lecz zupełnie dobrze może i jeśli chodzi o obowiązek to powinna ona abstrahować od wszelkich celów (...).

Przedmowa do drugiego wydania (z r. 1794)

... O tytule tego dzieła (jako że w odniesieniu do ukrytego w nim zamiaru również wyrażano zastrzeżenia) zauważę jeszcze: Ponieważ objawienie także przecież może zawierać w sobie religię rozumową, ale nie odwrotnie (bo religia rozumowa nie może obejmować w sobie historycznej [5] zawartości objawienia), to będę mógł rozpatrywać objawienie jako szerszą sferę wiary, która religię rozumową jako węższą zamyka w sobie (to znaczy będę je mógł rozpatrywać jako dwa koła współśrodkowe [6], nie zaś jako koła znajdujące się zdala od siebie); filozof jako nauczyciel czysto-racjonalny (uczący tylko zasad apriorycznych) musi ograniczyć się do tego węższego koła [7], a więc abstrahować od wszelkiego doświadczenia [8]. Z tego stanowiska mogę więc uczynić też drugą próbę, mianowicie wyjść z jakiegokolwiek [9] objawienia i abstrahując od czystej religii rozumu (o tyle, o ile tworzy ona istniejący dla siebie system), uważać objawienie za system historyczny, zawierający w postaci fragmentarycznej pojęcia moralne i zobaczyć, czy nie sprowadza się on do tego samego czystego racjonalnego systemu religii (Vernunftsystem der

---

ryczny) — szczęście innych.

Jeśli teraz rozumieli by oni pod pierwszym co innego niż doskonałość moralną, która może być tylko jedna (to znaczy wola słuchająca bezwarunkowo prawa moralnego), to popadli by oni w błędne koło i musieliby mieć na myśli naturalną doskonałość człowieka (o ile zdolna jest ona do wzrastania), która może mieć wiele rodzajów (jak zręczność w sztukach i naukach, smak, sprawność ciała itp.). Jest to zawsze jednak dobre tylko na uwarunkowany sposób, to jest tylko pod warunkiem, że użycie jej nie sprzeciwia się prawu moralnemu (które jedynie rozkazuje bezwarunkowo); a więc nie może ona, uczyniona celem, być zasadą pojęcia obowiązku. Zupełnie to samo odnosi się do celu, którym jest szczęście innych ludzi. Gdyż postępowanie musi najpierw być wedle prawa moralnego rozważone samo w sobie, zanim zostanie skierowane ku szczęściu innych. Dążenie zatem do ich szczęścia jest obowiązkiem tylko w uwarunkowany sposób i nie może służyć za najwyższą zasadę moralnych maksym. (Przypis Kanta).

Religion), który wprawdzie nie w celu teoretycznym (do czego trzeba też zaliczyć całe techniczno-praktyczne metody nauczania jako n a u k i o p e w n e j s z t u c e), ale przecież w celu moralno-praktycznym jest samoistny i wystarczający dla właściwej religii — która, jako pojęcie rozumu a priori (czyli pozostające po opuszczeniu wszystkiego co empiryczne) istnieje tylko w tym aspekcie [10]. Jeżeli tak jest, to można powiedzieć, że między rozumem i Pismem można napotkać nie tylko zgodność, ale nawet jedność, w ten sposób, że kto idzie za rozumem (pod przewodem pojęć moralnych), ten nie omieszka spotkać się też z Pismem. Jeżeli by tak nie było, to miałoby się albo dwie religie w jednej osobie, co jest niedorzeczne [11], albo jakąś r e l i g i ę i jakiś k u l t, w którym to wypadku — ponieważ kult nie jest tak jak religia celem samym w sobie, ale posiada wartość jedynie jako środek — religia i kult często musiałyby się zlewać, by powiązać się na krótki czas, wnet jednak — jak oliwa i woda — oddzielałyby się od siebie znowu i to co czysto-moralne (religia rozumu) musiałoby pływać na wierzchu (...).

C z ę ś ć p i e r w s z a

O zagnieżdżeniu się zasady zła obok zasady dobra albo o radykalnym złu w ludzkiej naturze.

Że świat tkwi w złości, to skarga stara jak historia, czy nawet jak jeszcze starsza od historii poezja, ba — w równym wieku z najstarszą wśród wszystkich poezji, z religią kapłanów. Wszystkie zaczynają jednakowoż świat od dobra: od złotego wieku, od życia w raju, albo od jeszcze szczęśliwszego — we wspólnocie z istotami niebiańskimi. Ale szczęście to, według nich, zaraz znika jak sen i oto następuje popadanie w zło (zło moralne, z którym w parze idzie zawsze zło fizyczne) w upadku przyspieszonym ku coraz gorszemu *, tak też teraz (owo teraz

* Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.
Horacy (Ody, III—6).

jest jednak tak stare jak historia) żyjemy w ostatniej epoce, u której wrót jest dzień sądu ostatecznego i koniec świata, a w kilku okolicach Hindustanu czci się sędziego i burzyciela świata Ruttsena (inaczej zwanego też Sibą lub Siwą) jako już teraz moc posiadającego boga, skoro utrzymujący świat Wisznu, znużony swym urzędem przejętym od stwórcy świata Brahmy, złożył go już od stuleci.

Nowszym, ale daleko mniej rozpowszechnionym jest przeciwne heroiczne przekonanie [12], które znalazło swój wyraz chyba wyłącznie wśród filozofów, a w naszych czasach przede wszystkim wśród pedagogów: że świat posuwa się nieustannie (choć ledwie zauważalnie) właśnie w odwrotnym kierunku, mianowicie, od gorszego ku lepszemu, a przynajmniej można napotkać predyspozycję (Anlage) do tego w naturze ludzkiej. Przekonaże li chodzi o to, co jest moralnie dobre albo złe (nie zaś o postępy cywilizacyjne): gdyż tutaj historia wszystkich epok przemawia zbyt silnie przeciwko nim; lecz jest to przypuszczalnie jedynie dobroduszne założenie moralistów od Seneki do Rousseau'a, by nakłonić do niezmordowanego rozwijania tkwiącego w nas być może zalążka ku dobru, jeśli można tylko liczyć na naturalny ku temu fundament w człowieku. Do tego dochodzi jeszcze i to: skoro trzeba przecież przyjąć, że człowiek z natury (to znaczy taki jaki się zwykle rodzi) zdrowy pod względem ciała, to nie ma powodu, by nie uważać go również za istotę z natury zdrową pod względem duszy i dobrą. A więc do tego, aby wykształcić w nas ową moralną predyspozycję ku dobru, pomaga nam sama natura...

Klasyfikacja religii

... Przeciw żądaniu poprawienia się (Selbstbesserung) głoszone są przez rozum [13] z natury niechętny moralnej pracy, pod pozorem, że w naturalny sposób jest ono niemożliwe, wielorakie nieczyste idee religijne (do nich należy: niesłuszne przypisywanie Bogu zasady szczęścia [14] jako najwyższego warunku jego rozkazów). Jednakże wszystkie religie można podzielić na: religie ubiegania się o łaskę (religie sa-

mego kultu) i religię moralną, to znaczy religię dobrego trybu życia[15]. Wedle pierwszej, myśli sobie człowiek bądź że: Bóg może uczynić go wiecznie szczęśliwym, bez tego, by musiał on sam stać się lepszym człowiekiem (przez odpuszczenie mu jego win), bądź też, kiedy wydaje mu się to niemożliwe, że: Bóg może przecież uczynić go lepszym człowiekiem, bez tego, żeby miał on przy tym coś więcej do roboty jak tylko o to prosić: ponieważ zaś to wobec wszystkowidzącej istoty nie jest niczym innym jak tylko życzeniem, więc właściwie nic nie byłoby uczynione[16]; bo gdyby tu wystarczało samo życzenie, to każdy człowiek byłby dobry.

Według religii moralnej (którą wśród wszystkich religii publicznych, jakie kiedykolwiek egzystowały, jest jedynie religia chrześcijańska[17]) istnieje zasada, że: każdy, na tyle na ile starcza mu sił, musi się starać, żeby stać się lepszym człowiekiem; i tylko wówczas, jeżeli nie zakopał on swego wrodzonego talentu (Łukasz, rozdz. XIX w. 2—16), jeśli wykorzystał pierwotną predyspozycję do dobra, żeby stać się lepszym człowiekiem, może się spodziewać, że to, co nie leży w jego mocy, będzie uzupełnione przez wyższe współdziałanie. Nie jest też rzeczą bezwzględnie konieczną, żeby człowiek wiedział, na czym ono polega; raczej jest rzeczą nieuniknioną, że skoro sposób w jaki to się dzieje, był kiedyś w określonym czasie objawiony, to różni ludzie w jakiejś innej epoce wytworzą sobie — działając przy tym zupełnie szczerze — różne o tym pojęcia. Ale wówczas obowiązuje również zasada: „Nie to jest istotne, — a więc nie jest konieczne, żeby każdy wiedział, — co Bóg czyni, albo co uczynił dla jego szczęśliwości (Seligkeit)", ale przecież to, co on sam ma uczynić, żeby stać się godnym tej pomocy *.

---

* Ogólna ta uwaga jest pierwszą z czterech dołączonych do każdej części tego dzieła i mogących nosić tytuły: 1) o skutkach łaski, 2) o cudach, 3) o tajemnicach i 4) o środkach uzyskiwania łaski. — Są to niejako parerga[18] religii w granicach czystego rozumu; nie należą one do niej, ale jednak przylegają do niej. Rozum, świadomy swej niezdolności do zadośćuczynienia (Przypis Kanta) moralnej potrzebie, rozprzestrzenia się aż do egzaltowanych idei, które brak ów mogłyby uzupełnić, nie przywłaszczając przecież ich sobie jako rozszerzonego posiadania.

... Ponieważ wszelka religia polega na tym, że dla wszystkich naszych obowiązków przyjmujemy Boga jako prawodawcę, którego należy powszechnie czcić,[21] więc przy określaniu religii ze względu na nasze — odpowiadające jej — postępowanie,

---

Nie neguje on możliwości ani rzeczywistości ich przedmiotów, tylko nie może ich włączyć do swoich maksym myślenia i działania. Liczy on nawet na to, że jeśli na niezbadanym polu tego co nadprzyrodzone jest jeszcze coś więcej, aniżeli on może zrozumieć, i to coś takiego, co byłoby konieczne dla uzupełnienia moralnej słabości, — to jego dobrej woli przydać się może nawet owo niepoznane, z wiarą, którą by można nazwać r e f l e k t u j ą c ą (tzn. refleksją nad możliwością tegoż), ponieważ wiara d o g m a t y c z n a, która pretenduje do miana w i e d z y, wydaje się rozumowi fałszywą albo nazbyt pretensjonalną; jako że usuwanie trudności z pola temu, co samo z siebie (praktycznie) jest pewne, jest — o ile trudności te dotyczą zagadnień transcendentnych — tylko sprawą uboczną (parergon).

Jeżeli zaś chodzi o szkody, które by wynikły z chęci wprowadzenia tych (także i m o r a l n i e - transcendentnych) idei do religii, to byłyby one, w porządku wymienionych wyżej czterech klas, następujące: 1. rzekome doświadczenie wewnętrzne (skutków łaski) czyli m i s t y c y z m (Schwaermerei), 2. rzekome doświadczenie zewnętrzne (cudów) czyli p r z e s ą d (Aberglaube), 3. mniemane oświecenie umysłu co do spraw nadprzyrodzonych (tajemnic), czyli i l l u m i n i z m, maniactwo wtajemniczonych, 4. zuchwałe próby oddziaływania na siły nadprzyrodzone (przez środki uzyskiwania łask), czyli m a g i a (Thaumaturgie): inaczej mówiąc zejście rozumu, wykraczającego poza swoje granice, na manowce i to w rzekomo moralnym (mającym na celu przypodobanie się Bogu) zamiarze[19].

To zaś, czego ta ogólna uwaga dotyczy w szczególności, w odniesieniu do pierwszej części niniejszej rozprawy, to kwestia przywoływania s k u t k ó w ł a s k i (ostatniego rodzaju); nie może ono być przyjęte do m a k s y m rozumu, skoro utrzymuje się on w granicach rozumu; podobnie zresztą do maksym rozumu nie może być przyjęte nic nadprzyrodzonego, gdyż przy tym właśnie ustaje wszelkie posługiwanie się rozumem[20]. A to dlatego że: t e o r e t y c z n i e uczynić je rozpoznawalnymi co do tego, że są one skutkami łaski, a nie skutkami wewnętrznie naturalnymi, jest niemożliwe, ponieważ nasze posługiwanie się pojęciami przyczyny i skutku nie może być rozszerzone na przedmioty znajdujące się ponad doświadczeniem, a więc i ponad przyrodą; założenie zaś praktycznego wykorzystania owej idei jest samo z sobą sprzeczne. Gdyż jako wykorzystanie zakładałoby ono regułę, mówiącą o tym, co m y p o w i n n i ś m y u c z y n i ć (w określonym zamiarze) dobrego, żeby coś osiągnąć; tymczasem oczekiwanie skutków łaski zakłada właśnie coś wręcz przeciwnego, mianowicie, że dobro (moralne) nie będzie czynem naszym, ale czynem jakiejś innej istoty[21], a więc możemy je uzyskać jedynie przez naszą b e z c z y n n o ś ć (Nichtstun), co jest sprzeczne. Możemy więc przystać na to, jako na coś niepojętego, ale nie możemy tego włączyć do naszych maksym ani dla użytku teoretycznego, ani dla użytku praktycznego. (Przypis Kanta). (Uwaga ta jest dodatkiem wydania drugiego z r. 1794).

trzeba wiedzieć: w j a k i s p o s ó b B ó g c h c e być czczony (i słuchany).

Otóż boska prawodawcza wola nakazuje bądź przez prawa, które — same w sobie — są t y l k o u s t a n o w i o n e, bądź przez prawa c z y s t o - m o r a l n e. Jeśli chodzi o te ostatnie, to każdy może sam z siebie, swoim własnym rozumem, poznać wolę Boga, która stanowi podstawę jego religii; gdyż właściwie pojęcie bóstwa wypływa tylko ze świadomości owych praw [22] i z potrzeby rozumu pragnącego przyjąć istnienie jakiejś potęgi, która by tym prawom mogła zapewnić całkowitą, możliwą w świecie i zgodną z ostatecznym celem moralnym skuteczność. Pojęcie woli bożej, określonej przez same tylko czysto-moralne prawa, każe nam myśleć, że — podobnie jak tylko j e d e n Bóg, tak również tylko j e d n a religia jest religią czysto-moralną [24]. Jeżeli jednak przyjmujemy prawa ustanowione i za religię uznamy przestrzeganie tych praw przez nas, to poznanie jej nie jest możliwe przez sam, nasz własny, rozum, ale tylko przez objawienie, które, niezależnie od tego, czy było dane każdej jednostce potajemnie, czy też publicznie, aby następnie przez tradycje lub pismo rozkrzewiono je wśród ludzi — byłoby w i a r ą h i s t o r y c z n ą, nie zaś c z y s t ą w i a r ą r o z u m o w ą.

Ale nawet wówczas, kiedy przyjmowane są ustanowione boskie prawa (które dają się poznać jako obowiązujące nie same przez się, ale tylko jako objawiona wola boża), to i tak przecież czysto - m o r a l n e prawodawstwo, przez które wola boża została pierwotnie wypisana w naszym sercu, jest nie tylko nieodzownym warunkiem wszelkiej prawdziwej religii w ogóle, lecz także jest tym, co ją właściwie tworzy [25], a prawa ustanowione są tylko środkiem popierania jej i rozszerzania ...

R e l i g i a a w i a r y

Coś nie coś jeszcze w związku z pojęciem wiary objawionej. Jest tylko j e d n a (prawdziwa) r e l i g i a, ale mogą być wielorakie rodzaje w i a r [26]. Można dodać, że w rozmaitych, oddzielających się od siebie (z powodu różnicy ich rodzajów

wiary) kościołach, można mimo to natrafić na jedną i tę samą prawdziwą religię [27].

Stąd bardziej stosowną rzeczą jest powiedzieć (i rzeczywiście najczęściej tak się właśnie mówi): człowiek ten jest tej lub owej wiary (żydowskiej, mahometańskiej, chrześcijańskiej, katolickiej, luterańskiej), aniżeli, że jest tej lub owej religii. To ostatnie wyrażenie nie powinno być używane nawet przy zwracaniu się do szerokiej publiczności (w katechizmach i kazaniach), gdyż jest dla niej zbyt uczone i niezrozumiałe; w związku z czym nowożytne języki nie mają nawet równoznacznego słowa. Prosty człowiek rozumie pod nim zawsze swoją wiarę kościelną, która mu podpada pod zmysły, a nie to, że religia ukryta jest wewnątrz i dotyczy moralnego przekonania i usposobienia [28]. Większości ludzi czyni się przy tym zbyt wielki zaszczyt, mówiąc o nich, że wyznają tę lub inną religię: gdyż nie znają oni i nie pragną żadnej; ustanowiona wiara kościelna to wszystko, co oni pod tym słowem rozumieją. Także tak zwane konflikty religijne, które tak często wstrząsały światem i zlewały go krwią, nie były niczym innym jak tylko kłótniami o wiarę kościelną, a uciskany skarżył się właściwie nie o to, że mu się przeszkadza być wyznawcą jego religii (gdyż tego nie może uczynić żadna zewnętrzna siła), lecz że mu się nie pozwala publicznie przestrzegać jego wiary kościelnej.

Jeśli więc jakiś kościół podaje, jak to się zwykle dzieje, że on sam jest kościołem jedynym i powszechnym (chociaż oparty jest na szczególnej wierze objawionej, która jako historyczna nie może w żadnym wypadku być wymagana od każdego), to kto wcale nie uznaje szczególnej wiary kościoła, nazywany jest przezeń niewiernym i jest nienawidzony z całego serca; kto zaś tylko odstępuje od niej częściowo (w tym co nieistotne) nazywany jest błądzącym w wierze (ein Irrglaeubiger) i conajmniej unika go się jak zarazy. Jeżeli wreszcie ktoś przyznaje się wprawdzie do tego samego kościoła, ale odstępuje od jego wiary w czymś istotnym (czy też od tego, co się z niej robi), tego nazywa się kacerzem i uważa, jako buntownika, za bardziej godnego kary aniżeli zewnętrzny wróg i usuwa go się z kościoła przez klątwę (podobną do tej jaką Rzymianie rzu-

cali na tego, kto bez zezwolenia senatu przechodził Rubikon) i oddaje go się wszystkim bogom piekielnym.

Przywłaszczana sobie wyłączna prawowierność nauczycieli albo głów kościoła w zakresie wiary kościelnej nazywa się ortodoksją, którą można by podzielić na ortodoksję despotyczną (brutalną) oraz liberalną. — Jeśli jednak kościół, który podaje swoją wiarę kościelną za ogólnie obowiązującą, winien być nazwany katolickim, ten zaś, który się broni przeciwko takim roszczeniom innych (chociaż sam, gdyby mógł, chętnie by czynił tak samo) — kościołem protestanckim, to uważny obserwator natrafi na niemało sławnych przykładów protestanckich katolików i jednocześnie więcej jeszcze — odpychających — arcykatolickich protestantów. Jeśli chodzi o pierwszych, mam na myśli mężów o coraz szerszym sposobie myślenia (chociaż nie jest to przecież charakterystyczne dla ich kościoła), od których ci ostatni ze swym bardzo ograniczonym sposobem myślenia różnią się bardzo, lecz w żadnym razie nie na swoją korzyść [29].

Czysta wiara religijna to najlepszy wykład wiary kościelnej.

Zauważyliśmy, że chociaż kościół pozbawiony jest najwyższego znamienia swej prawdziwości, mianowicie, słusznego prawa do powszechności, skoro zasadza się na wierze objawionej, która jako wiara historyczna (chociaż szeroko rozgłoszona i zabezpieczona dla najdalszej potomności przez pismo) nie jest przecież powszechnie przekonywająca [30]: mimo to z powodu naturalnej potrzeby wszystkich ludzi, polegającej na domaganiu się dla najwyższych pojęć rozumu i zasad zawsze czegoś uchwytnego zmysłami [31], a więc jakiegoś doświadczalnego potwierdzenia itp. (na co przy zamiarze powszechnego wprowadzenia jakiejś wiary trzeba też mieć wzgląd), trzeba korzystać z usług jakiejkolwiek historycznej wiary kościelnej, którą też zwykle znajduje każdy przed sobą.

Aby jednak z taką empiryczną wiarą, daną nam pozornie przez przypadek, pogodzić podstawy wiary moralnej (uważa-

nej za cel czy też tylko środek pomocniczy), do tego potrzebny jest wykład objawienia, które do nas doszło, czyli ogólne wyjaśnienie go w sensie zgodnym z powszechnymi praktycznymi regułami czystej religii rozumu. Gdyż to co teoretyczne [32] w wierze kościelnej nie może nas moralnie interesować, jeśli nie przyczynia się ono do wypełniania wszelkich obowiązków człowieka jako boskich nakazów (co stanowi istotę wszelkiej religii) [33]. Komentarz ten w zestawieniu z tekstem (objawienia) może nam wydawać się często naciągnięty, często może nawet być takim rzeczywiście, a przecież, jeśli tylko tekst to umożliwia, trzeba przełożyć go ponad tłumaczenia dosłowne, które bądź — dla moralności — nie zawiera w sobie w ogóle nic, bądź też przeciwdziała nawet całkowicie jej pobudkom *.

Można się przekonać, że z rodzajami wiary, zawartymi w tekstach świętych ksiąg Starego i Nowego Testamentu zawsze tak postępowano i że rozumni, słusznie myślący nauczyciele ludu póty je komentowali, póki ich — według ich istotnej treści — nie przywiedli stopniowo do zgodności z ogólnymi zasadami moralnej wiary [35]. Filozofowie moralni wśród Greków i potem wśród Rzymian uczynili tak samo ze swoją bajeczną nauką o bogach. Doszli wreszcie do tego, że potrafili najbardziej wulgarny politeizm skomentować jako symboliczne wyobrażenie właściwości jednej boskiej istoty i podłożyć wielorakim występnym działaniom [36] albo też dzikim, ale przecież pięknym marzeniom swoich poetów — mistyczny sens [37], który przybliżyłby wiarę ludową (której wytępienie nie byłoby nawet wskazane, ponieważ mogłoby to doprowadzić do powstania jeszcze niebezpieczniejszego dla państwa ateizmu), do zrozumiałej dla wszystkich ludzi i jedynie zbawiennej nauki moralnej. Późniejszy judaizm a nawet

---

* By pokazać to na przykładzie, weźmy Psalm LIX w. 11—19, gdzie natrafia się na modlitwę o zemstę, która posuwa się aż do zgrozy. Michaelis (Moral, część 2, s. 202) pochwala ową modlitwę i dodaje: „Psalmy są natchnione; jeśli jest w nich modlitwa o karę, to nie może to być niesłuszne i nie powinniśmy posiadać świętszej moralności aniżeli Biblia". Zatrzymuję się tutaj przy ostatnim wyrażeniu i zapytuję: czy moralność musi być wykładana według Biblii, czy też raczej Biblia według moralności? ...[34] (przypis ten jest dodatkiem drugiego wydania z r. 1794). (Przypis Kanta).

chrześcijaństwo składa się z takich częściowo bardzo naciągniętych komentarzy [38], ale oba dla niewątpliwie dobrych i dla wszystkich ludzi koniecznych celów. Mahometanie (jak podaje Reland) [39] umieją bardzo dobrze podkładać pod zmysłowy opis raju sens duchowy i to samo robią Hindusi z wykładem swoich Wed, przynajmniej dla bardziej oświeconej części swego ludu. — Fakt, że to się jednak daje robić, bez zbytniego ciągłego uchybiania dosłownemu sensowi wiary ludowej, wynika stąd, że na długo przed nią utajona była w ludzkim rozumie predyspozycja do religii moralnej, skąd wprawdzie wyszły pierwsze surowe wypowiedzi wyłącznie do użytku obrzędowego i nawet do tego celu spowodowały one rzekome objawienia, przez to zaś, chociaż w sposób niezamierzony, włożyły w owe zmyślenia coś z charakteru swego nadzmysłowego pochodzenia. Nie można też tego rodzaju interpretacji obwiniać o nierzetelność, założywszy że przecież nie chce się twierdzić, iż sens, który dajemy symbolom ludowej wiary, czy też świętym księgom był przez nie całkowicie w taki właśnie sposób zamierzony, to bowiem może pozostać nierozstrzygnięte, przyjmując jedynie możliwość takiego rozumienia przez ich autorów. Bo przecież czytanie tych świętych pism czy wywiadywanie się o ich treść ma za ostateczny cel uczynić ludzi lepszymi; to zaś co historyczne i co do tego nic nie wnosi, jest samo w sobie czymś całkowicie obojętnym, z czym można postępować jak się tylko chce. — Wiara historyczna jest „sama w sobie martwa", to znaczy rozpatrywana jako wyznanie nie zawiera nic, co miałoby dla nas wartość moralną...[40].

Skorupa religijna jako przeżytek

... Jest więc koniecznym następstwem fizycznej, a zarazem moralnej w nas predyspozycji, z których ta ostatnia jest podstawą i zarazem komentatorką wszelkiej religii, że ta wreszcie uwalnia się zwolna od wszelkich empirycznych pobudek, od wszelkich przepisów, które opierają się na historii i przy pomocy wiary kościelnej prowizorycznie jednoczą ludzi dla krze-

wienia dobra, prowadząc wreszcie do panowania religii rozumu ponad wszystkim: „aby Bóg był wszystkim we wszystkim".

Osłony, pod którymi embrion dopiero formuje się w człowieka, muszą być usunięte, jeśli ma on wyjść na światło dzienne. Powijaki świętej tradycji ze swymi dodatkami, przepisami i obyczajami, które w swoim czasie spełniały cenne usługi stają się powoli zbędne, a wreszcie stają się więzami, kiedy człowiek wstępuje w wiek młodzieńczy [41]. Póki on (rodzaj ludzki) „był dzieckiem, był mądry jako dziecię" i umiał z prawidłami, które bez jego współudziału zostały mu narzucone, połączyć równie dobrze uczoność jak nawet służącą kościołowi filozofię; „oto jednak staje się on mężem, odrzuca to, co jest dziecięce" [42].

Upokarzająca różnica między laikami a klerem zanika i równość wypływa z prawdziwej wolności, jednakże bez anarchii, gdyż każdy wprawdzie jest posłuszny (nie ustanowionemu) prawu, które przepisuje sobie sam, ale jednocześnie musi uważać to prawo za objawioną mu przez rozum wolę władcy świata, który w niewidzialny sposób wiąże wszystkich pod wspólnym rządem w państwie, które uprzednio przez widzialny kościół było dość blado wyobrażone i przygotowane.

Spodziewać się tego wszystkiego trzeba nie od (zewnętrznej) * rewolucji, która burzliwie i gwałtownie wywiera swój wpływ w stopniu bardzo zależnym od okoliczności, tak że to, co przy ustanawianiu nowego ustroju raz zostanie przeoczone, trwa niestety przez całe stulecia, ponieważ nie można go już zmienić, chyba tylko przez nową (a zawsze niebezpieczną) rewolucję.

W zasadzie czystej religii rozumu, jako dokonywającego się stale dla wszystkich ludzi (choć nieempirycznego) objawienia, musi znajdować się podstawa owego przejścia do nowego porządku rzeczy, który raz przyjęty z dojrzałej rozwagi budowany jest przez stopniowe reformy, o ile ma być dziełem ludzkim; gdyż co dotyczy rewolucji, mogących postęp ten przyspieszyć, to są one pozostawione Opatrzności i nie dadzą się wprowadzać planowo bez szkód dla wolności ...

---

* Słowo dodane w wydaniu drugim z r. 1794.

... Wszelka wiara, która jako wiara historyczna oparta jest na księgach, potrzebuje dla swego uwierzytelnienia uczonej publiczności, u której może być jakoś skontrolowana poprzez ówczesnych pisarzy, niepodejrzanych o specjalne porozumienie z pierwszymi jej szerzycielami i których więź z naszym współczesnym piśmiennictwem nieprzerwanie się utrzymywała. Czysta wiara rozumowa nie potrzebuje takiego poświadczenia, lecz udowadnia się sama. Otóż w czasach owej rewolucji w narodzie, który opanował Żydów i który nawet był dość licznie reprezentowany w ich kraju, w narodzie rzymskim była już uczona publiczność, która przekazała nam, dzięki nieprzerwanemu szeregowi pisarzy polityczną historię ówczesnej epoki; naród ten, chociaż mało się troszczył o wiarę religijną swoich nierzymskich poddanych, to przecież — jeśli chodzi o cuda, które się tam wśród nich miały publicznie dziać — nie był niewierzący; jednak, jako współcześni, nie wspominają oni nic ani o owych cudach, ani o — również publicznej — rewolucji, którą (w dziedzinie religii) cuda te miały wywołać w narodzie im poddanym. Dopiero później, więcej niż po jednym pokoleniu, wszczęli oni poszukiwania celem poznania właściwości owej nieznanej im dotąd zmiany wiary (której towarzyszyło publiczne poruszenie), nie zainteresowali się jednak wcale tym, żeby odszukać we własnych rocznikach historię jej początków. Stąd zaś, aż do czasu, kiedy chrześcijaństwo same dla siebie wyłoniło uczoną publiczność, dzieje jego są ciemne; i w rezultacie nie wiemy, jaki był wpływ nauki chrześcijańskiej na moralność jego wyznawców, czy pierwsi chrześcijanie byli rzeczywiście ludźmi moralnie lepszymi, czy też ludźmi zwykłego pokroju.

Odkąd zaś chrześcijaństwo samo stało się uczoną publicznością, czy też zaczęło się do niej zaliczać, odtąd jego dzieje — biorąc pod uwagę dobroczynny wpływ, którego można by się słusznie spodziewać od religii moralnej — nie były w żadnym razie wzorem do naśladowania. Mistyczne urojenia w życiu pustelników i mnichów oraz wysoka ocena świętości stanu bez-

żennego uczyniły wielką ilość ludzi nieużytecznymi dla świata — związane z tym rzekome cuda ciężkimi kajdanami skuwały lud pod ślepym zabobonem; z narzucającą się wolnym ludziom hierarchią zabrzmiał straszliwy głos o r t o d o k s j i z ust aroganckich, uważających się za jedynie powołanych do wykładania sensu Pisma, i świat chrześcijański z powodu różnych mniemań w sprawach wiary (co do których nie można osiągnąć powszechnej zgody, jeśli komentatorem nie jest czysty rozum) podzielił się na zawzięte obozy — na Wschodzie państwo w śmieszny sposób samo zajmowało się kapłańskimi ustanowieniami wiary i kleru, zamiast trzymać w wąskich granicach stanu nauczającego (z którego księża skłonni są zawsze przekształcać się w stan rządzący), państwo to musiało wreszcie, w sposób nieunikniony stać się łupem zewnętrznych wrogów, którzy w końcu zgotowali kres jego panującej wierze — na zachodzie wiara utworzyła swój własny tron, niezależny od władzy świeckiej i w rezultacie porządek obywatelski wraz z naukami (które go utrzymywały) został zrujnowany i obezwładniony przez samozwańczych namiestników Boga; obie części chrześcijańskiego świata, podobnie do roślin i zwierząt, bliskich rozkładu z powodu choroby i wabiących ku sobie niszczące owady, aby go dokończyły, opadnięte zostały przez barbarzyców; w jednej części tego świata duchowa głowa Kościoła opanowała królów jak dzieci i karała ich czarodziejską różdżką swej groźnej klątwy, podburzając do wyludniających drugą część świata wojen zewnętrznych (wypraw krzyżowych), do wzajemnych walk, do buntów poddanych przeciwko ich zwierzchności i do żądnej krwi nienawiści wobec inaczej myślących członów jednego i tego samego, powszechnego, tzw. chrześcijaństwa; korzenie tej niezgody (którą także i teraz tylko interesy polityczne powstrzymują przed gwałtownymi wybuchami) kryją się w samej zasadzie despotycznie rozkazującej wiary kościelnej i wciąż jeszcze każą się obawiać podobnych skutków: — oto historia chrześcijaństwa (która, o ile miało ono być oparte na wierze historycznej, nie mogła wypaść inaczej); kiedy ją ująć jak obraz jasnym spojrzeniem mogłaby w istocie usprawiedliwiać okrzyk: t a n t u m r e l i g i o p o t u i t s u a-

d e r e m a l o r u m! (Oto w jaką otchłań nieszczęść może zmamić religia!) [43], — gdyby coraz wyraźniej nie było widać, że prawdziwym, pierwszym celem utworzenia chrześcijaństwa było tylko wprowadzenie czystej wiary religijnej, co do której nie może być kłócących się mniemań [44], wszystek zaś ów zgiełk, który rozstroił rodzaj ludzki i dotąd jeszcze rozdwaja, pochodzi jedynie stąd, że przez złą skłonność ludzkiej natury to, co miało służyć na początku do wprowadzenia tej czystej wiary religijnej, a więc pozyskanie narodu (przyzwyczajonego do starej wiary historycznej) dla nowej religii poprzez wykorzystanie jego własnych przesądów, uczynione zostało w konsekwencji fundamentem powszechnej religii światowej.

Jeśliby teraz zapytać: która epoka z całej dotąd znanej historii Kościoła była najlepsza, to nie zawahałbym się odpowiedzieć: t e r a ź n i e j s z a, a to dlatego że teraz wystarczy, aby ów zalążek prawdziwej wiary religijnej, umieszczany obecnie w chrześcijaństwie wprawdzie tylko przez kilku, ale przecież publicznie, mógł się bez przeszkód coraz lepiej rozwijać, a będzie można oczekiwać stopniowego zbliżania się do owego Kościoła, który zjednoczy na zawsze wszystkich ludzi i który stanowi widomy obraz (schemat) niewidzialnego królestwa bożego na ziemi.

Otóż we wszystkich krajach naszej części świata, wśród prawdziwych czcicieli religii, w rzeczach, które zgodnie ze swoją naturą winny być moralne i czyniące człowieka lepszym, rozum — wyzwalający się od ciężaru wiary narażonej stale na samowolę komentatorów — przyjął powszechnie (choć nie wszędzie publicznie): p o p i e r w s z e — podstawową zasadę słusznego u m i a r k o w a n i a w wypowiedziach o wszystkim, co nazywa się objawieniem: ponieważ nikt nie może zaprzeczyć m o ż l i w o ś c i, że Pismo (które według swej treści praktycznej zawiera to, co prawdziwie boskie) może być (również w odniesieniu do tego, co w nim jest historyczne) także rzeczywiście uważane za boskie objawienie, skoro nie tak łatwo jest wytworzyć i utrwalić przywiązanie ludzi do religii bez świętej księgi i opartej na niej wiary kościelnej [45]; ponieważ zaś przy obecnym stanie ludzkich umysłów, chyba trudno oczekiwać na

wprowadzenie jakiegoś nowego objawienia przez nowe cuda, to rzeczą najrozsądniejszą i najłatwiejszą jest: tych ksiąg, które już są, używać nadal jako podstawy kościelnego nauczania i wartości ich nie osłabiać przez niepotrzebne czy zuchwałe ataki, ale też nie narzucać nikomu, że wiara w nie jest konieczna do zbawienia [46]. Drugą podstawową zasadą jest: że, ponieważ historia święta, która utworzona była jedynie dla użytku wiary kościelnej, sama dla siebie po prostu nie może i nie powinna mieć absolutnie żadnego wpływu na przyjęcie moralnych maksym, lecz była jej tylko dana dla żywego przedstawienia [47] ich prawdziwego przedmiotu (to znaczy: cnoty dążącej do świętości), to musi być ona zawsze nauczana i objaśniana jako (historia) mająca na celu moralność, przy tym jednak trzeba starannie i (jako że zwłaszcza człowiek pospolity posiada stałą skłonność do przechodzenia do wiary biernej) wielokrotnie z całym naciskiem podkreślać, że prawdziwa religia nie polega na wiedzy czy wyznawaniu tego, co Bóg czyni albo uczynił dla naszego szczęścia (Seligwerdung), lecz na tym, co my uczynić musimy, żeby stać się godnymi tego szczęścia [48]; otóż to, co my musimy uczynić, nie może być nigdy niczym innym, jak tylko tym, co samo dla siebie posiada bezwarunkową wartość (a zatem jedynie może uczynić nas miłymi Bogu) i co do czego każdy człowiek — bez jakiejkolwiek uczoności w piśmie świętym — może być całkowicie pewien, że jest konieczne.

Racjonalizm a supranaturalizm

... Religia (rozpatrywana subiektywnie) jest [49] poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako nakazów boskich.* Taka religia, w której najpierw muszę wiedzieć, że coś jest boskim

---

* Definicja ta zapobiega niektórym błędnym rozumieniom pojęcia religii w ogóle: Po pierwsze, co się tyczy teoretycznego poznania i wyznania, nie żąda się w niej wiedzy asertorycznej (nawet o istnieniu Boga) [50], ponieważ, przy braku naszego wejrzenia w przedmioty nadzmysłowe, wyznanie to mogłoby być udane — lecz zakłada się tylko, podług spekulacji o najwyższej przyczynie rzeczy, problematyczne przypuszczenie (hipotezę), ze względu zaś na przedmiot, w kierunku którego nasz moralnie rozkazujący rozum poleca działać — wiarę praktyczną, zatem wolną, asertoryczną (obiecującą skuteczność jego

nakazem, aby uznać to za mój obowiązek, jest religią objawioną (albo potrzebującą objawienia); taka natomiast, w której najpierw muszę wiedzieć, że coś jest obowiązkiem, zanim będę mógł uznać za boski nakaz, jest religią naturalną. Ten, kto oświadcza, że tylko religia naturalna jest moralnie konieczna, tzn. jest obowiązkiem, nazwany być może racjonalistą (w sprawach wiary). Jeśli przy tym neguje wszelkie nadprzyrodzone boskie objawienie, to zwie się naturalistą; jeżeli zaś je dopuszcza ale twierdzi, że poznanie go i przyjmowanie za rzeczywiste, nie jest koniecznie potrzebne dla religii, to mógłby on być nazwany czystym racjonalistą; ten zaś kto uważa wiarę w nie za konieczną dla powszechnej re-

---

ostatecznemu celowi), która potrzebuje tylko idei Boga, na którą nieuchronnie musi wpaść wszelka moralna, poważna (i dlatego wierząca) praca ku dobru — bez zrozumiałych pretensji do możności zagwarantowania jej (tzn. idei Boga), przez poznanie teoretyczne, realności obiektywnej . Do tego, co każdemu człowiekowi może być poczytywane za obowiązek, musi subiektywnie wystarczyć minimum poznania (jest możliwe, że Bóg jest). Po drugie, ta definicja religii w ogóle zapobiega błędnemu wyobrażeniu, jakoby była ona ogółem szczegółowych obowiązków, bezpośrednio odnoszących się do Boga, i przez to strzeże, byśmy nie przyjęli (do czego i tak ludzie bardzo są skłonni) poza obowiązkami etyczno-obywatelskimi (ludzi wobec ludzi) jeszcze służby służalczej (Hofdienst)[51] i nie próbowali naprawiać zaniedbań w tej dziedzinie wypełnianiem tych drugich posług. Nie ma obowiązków szczegółowych wobec Boga w religii powszechnej; gdyż Bóg nie może od nas nic otrzymać; nie możemy działać na niego ani dla niego. Jeżeli chce się uczynić takim obowiązkiem winny mu głęboki szacunek, to zapomina się, że szacunek nie jest szczegółowym postępowaniem religijnym, ale w ogóle religijną postawą przy wszystkich naszych czynach zgodnych z obowiązkiem. Jeśli się zaś mówi, że „Boga winno się słuchać bardziej aniżeli ludzi", to nie oznacza to nic innego, jak to, że jeśli nakazy ustanowione (ze względu na które człowiek może być prawodawcą i sędzią) kłócą się z obowiązkami, które bezwarunkowo przepisuje rozum i o których wypełnianiu lub przekroczeniu wyłącznie Bóg może sądzić, to wzgląd na pierwsze musi ustąpić tym ostatnim. Jeżeli zaś pod tym (w czym Bogu trzeba być bardziej posłusznym aniżeli człowiekowi) chce się rozumieć ustanowione nakazy Kościoła, podawane przez Kościół za nakazy Boga, to owa podstawowa zasada mogłaby łatwo sprowadzić się do wielokrotnie słyszanego hasła obłudnych i żądnych panowania duchownych do buntu przeciwko ich obywatelskiej zwierzchności. Gdyż to z dozwolonego, co nakazuje ta ostatnia, jest z pewnością obowiązkiem: czy natomiast coś, wprawdzie dozwolone ale poznawalne dla nas tylko dzięki boskiemu objawieniu, rzeczywiście jest nakazane przez Boga, to jest (w każdym razie najczęściej) w najwyższym stopniu niepewne. (Przypis Kanta).

ligii, mógłby zostać nazwany czystym supranaturalistą (w sprawach wiary)...

O ogólnej subiektywnej przyczynie religijnego urojenia [52].

Antropomorfizm, — który w teoretycznym przedstawianiu Boga i jego istoty jest dla człowieka prawie nie do uniknięcia, a przy tym przecież (jeśli tylko nie wpływa na pojęcia moralne) jest dość niewinny, — staje się w odniesieniu do naszego praktycznego stosunku do woli Boga i dla naszej moralności w najwyższym stopniu niebezpieczny; gdyż tu robimy sobie jakiegoś takiego Boga*, którego można najłatwiej dla korzyści naszej pozyskać i przez to uważać się za zwolnionych od uciążliwego trudu pracowania nad tym, co najbardziej wewnętrzne w naszej moralnej postawie...[54]

Zasada moralna religii przeciwstawna religijnemu urojeniu.

Przyjmuję najpierw następujące zdanie jako zasadę podstawową nie wymagającą żadnego dowodu: wszystko to, co poza dobrym trybem życia można jeszcze, według mniemania ludzi, uczynić dla przypodobania się Bogu, jest tylko religijnym urojeniem i zabobonem [55].

... Jeżeli człowiek oddali się od tej maksymy, chociażby w najmniejszym stopniu, to pozorna służba Bogu (zabobon) [56] nie ma już granic; gdyż poza nią dowolne jest wszystko

---

* Brzmi to wprawdzie w sposób, który może budzić zastrzeżenia, nie należy jednak (tego sformułowania) w żadnym razie odrzucać: że każdy człowiek robi sobie jakiegoś Boga, i to wedle moralnych pojęć (wyposażonego w nieskończenie doskonałe właściwości, co należy do możności przedstawienia w świecie odpowiadającego mu przedmiotu) musi sobie takiego Boga zrobić, aby w nim czcić tego, który go uczynił. Gdyż na jakikolwiek sposób istota taka jak Bóg mogłaby być przez kogoś innego obwieszczona i opisywana, albo nawet (jeśli to możliwe) pojawić mu się, to musi on przecież przede wszystkim porównać to przedstawienie ze swoim ideałem, aby osądzić, czy jest upoważniony do uważania go za bóstwo i oddawania mu czci. Z samego objawienia, bez uprzedniego oparcia się na owym pojęciu w swej czystości, jak na kamieniu probierczym, nie może więc istnieć religia i wszelki kult Boga byłby bałwochwalstwem [53]. (Przypis Kanta). (Uwaga ta jest dodatkiem wydania drugiego z r. 1794).

(co tylko bezpośrednio nie sprzeciwia się moralności). Od ofiary ust, która go kosztuje najmniej, aż do dóbr naturalnych, które zresztą mogłyby być wykorzystane z większym pożytkiem dla ludzi, a nawet do poświęcenia własnej osoby, wówczas kiedy człowiek (w stanie pustelniczym, jako fakir czy zakonnik) czyni się straconym dla świata, — ofiarowuje on Bogu wszystko, prócz własnej moralnej postawy; a jeśli przy tym mówi, że przynosi mu także swoje serce, to nie rozumie pod tym własnej moralnej postawy polegającej na miłym Bogu trybie życia, lecz serdeczne życzenie, aby owe ofiary mogły być przyjęte i wzięte w rachubę zamiast moralnego trybu życia...

Wreszcie, jeśli się już raz przeszło do maksymy służby, która jest miła Bogu rzekomo sama przez się i w razie potrzeby przejednuje go czymkolwiek innym niż służbą czysto moralną, to w sposobach niejako mechanicznego służenia mu nie ma żadnej istotnej różnicy, kótra by jakiemuś jednemu sposobowi dawała pierwszeństwo przed innymi. Wszystkie one są — pod względem wartości (czy raczej braku wartości) — jednakowe i dlatego jest tylko zwyczajnym puszeniem się, kiedy dzięki subtelniejszemu odchyleniu od jedynej intelektualnej zasady prawdziwej czci oddawanej Bogu uważamy się za wyższych, aniżeli ci, którzy dopuszczają się winy rzekomo bardziej wulgarnego zniżania się do zmysłowości. Czy pobożniś praktykuje przepisowe chodzenie do kościoła, albo urządza pielgrzymki do świętości w Loretto lub w Palestynie, czy wypowiada formuły modlitewne ustami, czy też jak Tybetańczyk (który wierzy, że jego życzenia — nawet napisane na chorągiewkach i poruszane przez wiatr, albo zamknięte w puszce i jak kołowrotek poruszane ręką — osiągają równie dobrze swój cel) dzięki młynkowi klepiącemu modlitwy wznosi się do niebieskiego władcy, takie czy jakieś inne namiastki moralnej służby Bogu — to wszystko jedno i wartość ma taką samą [57]. Nie chodzi tu o różnicę w formach zewnętrznych, lecz raczej wszystko zależy od przyjęcia jedynej zasady, to znaczy od tego, czy chcemy przypodobać się Bogu przez naszą postawę moralną, wyrażającą się żywo — jako

zjawisko — w czynach, czy też przez dewocyjne zabawki i próżniactwo [58].

Czy nie istnieje jednak przypadkiem, wznoszące się ponad granice ludzkiej możności, oszukańcze opętanie cnotą (Tugendwahn), które narówni z pełzającym urojeniem religijnym (Religionswahn) mogłoby może być zaliczone do ogólnej klasy oszukiwania samego siebie (Selbsttaeuschungen)? Nie! postawa cnoty zajmuje się czymś rzeczywistym, co samo przez się jest miłe Bogu i zgodne z tym, co najlepsze w świecie. Wprawdzie może się do tego dołączyć urojenie zarozumiałości, polegające na uważaniu się za adekwatnego idei swego świętego obowiązku; jest to jednak tylko związek przypadkowy. Natomiast uważanie jej [59] za najwyższą wartość nie jest urojeniem (takim jak owe nabożne ćwiczenia kościelne), lecz rzeczywistym wkładem przyczyniającym się do tego, żeby w świecie było jak najlepiej.

Jest (przynajmniej kościelnym) zwyczajem, żeby to, co dzięki zasadom cnoty może być zrobione przez człowieka, nazywać naturą, to natomiast, co służy tylko do zastąpienia braku jego moralnej siły (a ponieważ jej posiadanie jest także dla nas obowiązkiem, więc można tylko jej pragnąć, spodziewać się i wymodlić ją) — nazywać łaską, i obie razem uważać za przyczyny sprawcze postawy dostatecznej dla prowadzenia miłego Bogu trybu życia, a przy tym nie tylko jedną od drugiej odróżniać, lecz może nawet przeciwstawiać je sobie.

Wmawianie w siebie, że umie się rozróżniać skutki łaski od skutków natury (cnoty) albo nawet, że można te pierwsze umieć wywoływać, jest mistycyzmem (Schwaermerei), gdyż w doświadczeniu nie możemy ani po czymkolwiek poznać, że mamy do czynienia z przedmiotem nadzmysłowym, ani tym mniej posiadać wpływ, żeby go do nas ściągnąć; chociaż w umyśle zdarzają się od czasu do czasu poruszenia, oddziaływające na moralność, których objaśnić nie można i co do których musimy przyznać się do naszej niewiedzy: „Wiatr wieje dokąd chce, ale ty nie wiesz, skąd on przyszedł itd“ [60].

Chcieć postrzegać w sobie wpływy niebiańskie, to rodzaj obłędu [61], w którym nawet może być przypadkiem także

i metoda [12] (ponieważ owe rzekomo wewnętrzne objawienia muszą przecież zawsze dołączać się do idei moralnych, a więc rozumowych), który jednak zawsze przecież pozostaje szkodliwym dla religii oszukiwaniem samego siebie (Selbsttaeuschung). Wierzyć, że mogą istnieć działania łaski i może nawet muszą istnieć dla uzupełnienia niedoskonałości naszego dążenia do cnoty, to wszystko [63], co o tym możemy powiedzieć; a ponad to jesteśmy niezdolni do określania szczególnych cech takich działań i tym bardziej do uczynienia czegokolwiek, co by je mogło wywoływać.

Urojenie sobie, że dzięki religijnym praktykom kultowym można dokonać czegoś, co by nas przed Bogiem usprawiedliwiało [64], to religijny z a b o b o n, podobnie jak szalona chęć, żeby to sprawić dzięki dążeniu do rzekomego obcowania z Bogiem, jest religijnym m i s t y c y z m e m [66]. Zabobonnym urojeniem jest chęć przypodobania się Bogu takimi uczynkami, które może spełniać każdy człowiek — a nie tylko człowiek dobry, (a więc na przykład przez wyznawanie ustanowionych artykułów wiary lub przez skrupulatne wykonywanie praktyk kościelnych itd.). Urojenie to nazwane jest dla tego zabobonnym, że wybiera ono same naturalne (nie zaś moralne) środki, które dla celu nie będącego naturą (to znaczy dla moralnego dobra) [66] same zupełnie nic nie mogą zdziałać. Mistycznym (schwaermerisch) zaś zwie się urojenie, gdzie nawet urojony środek, jako nadzmysłowy, nie leży w zasięgu możności człowieka, nie mówiąc już o nieosiągalności zamierzonego przezeń celu nadzmysłowego; gdyż owo odczuwanie bezpośredniej obecności najwyższej istoty i odróżnienie jej od jakiejś innej, nawet dla moralnego uczucia byłoby doznawaniem oglądu, dla którego nie ma zmysłu w ludzkiej naturze. O ile jednak urojenie zabobonne, przez to, że dotyczy ono środków możliwych do zdobycia przez wielu ludzi i służących do tego, żeby przynajmniej przeciwdziałać temu, co przeszkadza w zajmowaniu miłej Bogu postawy, jest — z tego właśnie względu — jakoś spokrewnione z rozumem, a należy je odrzucać jedynie z tego przypadkowego powodu, że to, co może być tylko środkiem, czyni ono przedmiotem bezpośrednio miłym Bogu, o tyle reli-

gijne urojenie mistyczne (der schwaermerische Religionswahn) jest moralną śmiercią rozumu, bez którego przecież nie może istnieć żadna religia, która jako taka, podobnie jak w ogóle wszelka moralność, musi być oparta na zasadach podstawowych.

Podstawową zasadą wiary kościelnej, zasadą, która może zaradzić i zapobiegać wszelkiemu religijnemu urojeniu, jest więc ta, że: religia kościelna — obok zasad ustanowionych, bez których teraz jeszcze nie może się całkowicie obejść — musi przecież jednocześnie zawierać w sobie zasadę, żeby doprowadzać do religii dobrego trybu życia, jako właściwego celu, ażeby z czasem móc się całkowicie bez tych ustanowień obywać.

O klechostwie (Pfaffentum) jako regimencie zabobonnej służby dobrej zasadzie.

Kult dla potężnych, niewidzialnych istot, do którego bezradny człowiek zmuszony został przez naturalny lęk, wynikający z uświadomienia sobie własnej słabości, nie rozpoczął się jednocześnie z religią, lecz ze służalczą służbą Bogu (lub bożkom), która jeśli uzyskiwała pewną formę prawno-publiczną, stawała się służbą świątynną i tylko według tego jak zwolna z prawami tymi wiązała się kultura moralna, służbą kościelną; u podłoża obu znajduje się wiara historyczna, aż wreszcie zaczęto uważać ją tylko za prowizoryczną i widzieć w niej symboliczny obraz oraz środek do popierania rozwoju czystej wiary religijnej.

Od tunguzyjskiego szamana aż do europejskich prałatów, rządzących jednocześnie kościołem i państwem, albo (jeśli chcemy patrzeć nie na głowy i przywódców, ale na wyznawców wiary, według rodzaju ich własnych wyobrażeń) między całkowicie zmysłowym Wogułem [67] — który co rano kładzie sobie na głowę łapę z niedźwiedziej skóry i krótko modli się: „Nie zabij mnie!“ [68] — a wysublimowanym purytaninem i independentem w Connecticut jest wprawdzie ogromna odległość w manierze, ale wcale nie w zasadzie wierzenia, gdyż jeśli chodzi o zasadę, to należą oni wszyscy do jednej i tej samej klasy [69], tych mianowicie, którzy

umieszczają swą służą bożą w tym, co samo w sobie nie czyni człowieka lepszym (a więc w wierze w pewne przepisane twierdzenia albo w przestrzeganiu pewnych dowolnych obrzędów). Wyłącznie ci, którzy sądzą, że znajduje się ona jedynie w dyspozycji (Gesinnung) do dobrego trybu życia, różnią się od owych przez przejście do zupełnie innej i nad tę pierwszą wysoko wyniesionej zasady, tej mianowicie, dzięki której przyznają się do (niewidzialnego) kościoła, który obejmuje w sobie wszystkich dobrze myślących i który, ze swojej istoty, wyłącznie może być prawdziwym i powszechnym...[70].

O wolności wyznania*

Przyznaję, że nie mogę dobrze zrozumieć wyrażenia, którym posługują się przecież także mądrzy ludzie, wówczas kiedy powiadają, że: pewien lud (kiedy chodzi o opracowanie ustawowej wolności) nie jest do wolności dojrzały; że poddani właściciela dóbr nie są jeszcze dojrzali do wolności; i podobnie, że: ludzie w ogóle nie są dojrzali do wolności wiary. Ale przecież według takich założeń wolność nigdy by nie nadeszła; nie można bowiem do niej dojrzewać, jeśli się uprzednio nie zostało wolnym (trzeba być wolnym, żeby móc celowo posługiwać się swymi siłami). Pierwsze próby będą oczywiście surowe i zwykle nawet związane ze stanem uciążliwszym i bardziej niebezpiecznym, aniżeli wówczas, kiedy było się pod rozkazami wprawdzie, ale również i opieką innych; ale do rozumu nie dojrzewa się nigdy inaczej, aniżeli przez własne próby (a do tego, żeby móc je robić, trzeba być wolnym). Nie mam nic przeciwko temu, że ci, którzy posiadają w ręku władzę, zmuszeni przez okoliczność czasu, odsuwają uwolnienie od tych trzech więzów jeszcze daleko, bardzo daleko. Ale czynić z tego zasadę, że do tych, którzy kiedyś zostali im podporządkowani, w ogóle nie pasuje wolność i jest się uprawnionym zawsze ją stąd usuwać, jest naruszeniem prerogatyw samego Boga, który

* Fragment ten ma w dziele Kanta charakter przypisu.

stworzył ludzi dla wolności. Oczywiście, wygodniej jest rządzić w państwie, domu i kościele, jeśli się może taką zasadę przeforsować. Ale czy sprawiedliwiej?

O MODLITWIE

Przypisywać modlitwie jakiekolwiek inne skutki, niż naturalne, to niedorzeczność, przeciw której nie trzeba wcale obszerniejszej argumentacji. Można jedynie postawić inne pytanie: czy nie należałoby zachować modlitwy ze względu na jej skutki naturalne?

Do tych naturalnych skutków zalicza się to, że ciemne i poplątane przedstawienia, znajdujące się w duszy, stają się w trakcie modlitwy wyraźniejsze i bardziej żywe i że bodźce skłaniające do cnoty stają się bardziej skuteczne itd.

Tu jednak, po pierwsze, należy zauważyć, że z wymienionych powodów modlitwa jest zalecona tylko subiektywnie, ponieważ temu, kto owe skutki modlitwy może osiągnąć w inny sposób, modlitwa nie jest potrzebna.

Następnie, psychologia uczy nas, że bardzo często rozpamiętywanie jakiejś myśli osłabia skutek, który by ona wywarła pozostając w postaci pierwotnej, jakkolwiek ciemnej jeszcze i nierozwiniętej.

Wreszcie, również w modlitwie mamy do czynienia z obłudą; ponieważ człowiek — modląc się głośno lub też tylko wewnętrznie układając swoje idee w słowa — przedstawia sobie bóstwo jako coś takiego, co może być ujęte zmysłami, gdy tymczasem jest ono tylko zasadą, do której przyjęcia zmusza go rozum. Istnienie bóstwa nie jest dowiedzione, lecz postulowane, a więc może służyć tylko do tego, do czego rozum był zmuszony je postulować. Otóż jeżeli człowiek sobie myśli: „Kiedy się modlę do Boga to mi to w żadnym wypadku nie zaszkodzi; bo jeśli Boga nie ma, to cóż z tego, zrobiłbym więcej dobrego niż trzeba; jeżeli jednak Bóg jest, modlitwa przyniesie mi korzyść"; to ta personifikacja jest obłudą, ponieważ przy modlitwie musi się zakładać, że ten, który się modli, jest z całą pewnością przekonany, że Bóg istnieje. Stąd właśnie fakt, że ten, który

poczynił już duże postępy na drodze dobra, przestaje się modlić; a to dlatego, że rzetelność należy do jego pierwszych zasad; oraz fakt, że ci, których widzimy wówczas, gdy się modlą, wstydzą się

Przy publicznym przemawianiu do ludu modlitwa może i musi być zachowana, ponieważ daje ona rzeczywiście duży retoryczny efekt i może uczynić wielkie wrażenie i zresztą w ogóle wówczas, kiedy się przemawia do prostych ludzi, musi się mówić w sposób przemawiający do zmysłów, zniżając się jak najbardziej do ich poziomu.

PRZYPISY

[1] „Die Moral ... bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm (sc. dem Menschen) ... noch einer anderen Triebfeder ...“ — już w tym pierwszym zdaniu przedmowy Kant opowiada się za niezależnością moralności od religii. Niezależnie od konkretnej oceny kantowskiego idealizmu i słabych stron kantowskiej etyki, Kant musi być uważany za jednego z klasyków etyki świeckiej.

[2] Terminów „obiektywnie“ i „subiektywnie“ używa w tym zdaniu Kant w innym znaczeniu, niż są one używane obecnie. Wydaje się, że myśl tego zdania jest następująca: teologowie uzależniają moralność od religii w dwojaki sposób, po pierwsze „w sensie chcenia“, twierdząc, że człowiek tylko wtedy może chcieć postępować moralnie, jeżeli boi się piekła lub pragnie nagrody niebiańskiej, po drugie „W sensie możności“, twierdząc, że każdy człowiek jest skażony grzechem pierworodnym i, choćby chciał, nie może postępować moralnie bez nadprzyrodzonej pomocy; dla człowieka ,jako istoty „upadłej“ niezbędna jest pomoc łaski bożej. W dalszym ciągu swoich rozważań Kant obala oba „dowody“ rzekomej zależności postępowania moralnego od religii.

[3] To doniosłe twierdzenie Kanta o niezależności moralności od religii podajemy w oryginale: „Sie (sc. die Moral) bedarf also zum Behuf ihrer selbst ... keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug“.

[4] „...durch die blosse Form“. Etyka Kanta ma charakter „formalny“, to znaczy kantowski imperatyw „kategoryczny“ nie określa treści postępowania, ale domaga się tylko formalnej zgodności maksymy czyli subiektywnej zasady postępowania z tym, co chcielibyśmy, żeby stało się powszechnym prawem. Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 50 i nast.

[6] Słowa „historyczny“ używa tu Kant w znaczeniu „empiryczny, nieistotny“, „Historyczną“ zawartością objawienia jest według Kanta to wszystko, co nie ma charakteru nakazu moralnego i bez czego „religia“ w kantowskim znaczeniu tego słowa mogła by się obyć, a więc na przykład opowiadania o cudach Jezusa itd.

[6] W pracy Kanta nie ma do tego fragmentu żadnej ilustracji. Próbą graficznego przedstawienia stosunku „objawienia“ do „religii rozumowej“ są diagramy zamieszczone w Euhemerze (rok 1958, nr 3, s. 20) w oparciu o ten właśnie akapit Kanta i użyte przez niego wyrażenie „als konzentrische Kreise“.

[7] „Ograniczyć się (innerhalb sich halten) do węższego koła“ oznacza postulat, aby filozofia wyłuskiwała z religi (w szerokim, pospolitym znaczeniu tego słowa) tylko to, co znajduje się „w granicach sa-

mego rozumu" (innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft), a więc tylko nakazy moralne zgodne z rozumem.

[8] Przez „doświadczenie" (Erfahrung) rozumie tutaj Kant to samo co przez „historyczną zawartość objawienia", a więc to, co przypadkowe i nieistotne, znajdujące się poza granicami tego, co rozumne i co, według Kanta, stanowi religię we właściwym znaczeniu tego słowa. Por. przypis 5.

[9] Słowa „wyjść z jakiegoś objawienia" oznaczają, że Kant stawia różne religie (objawienia różnych religii) na jednej płaszczyźnie.

[10] „Właściwą religią" (eigentliche Religion) jest dla Kanta tylko aprioryczny system nakazów moralnych, posiadający tylko znaczenie praktyczne, natomiast pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia teoretycznego (poznawczego), chociaż obowiązuje bezwarunkowo.

[11] To kwestia do dyskusji, czy istotnie „istnienie dwóch religii w jednej osobie" jest czymś „niedorzecznym" (ungereimt). Badanie konkretnych postaw religijnych wykazuje jak sądzimy, dość znaczne rozprzestrzenienie tak zwanego „dwojewierija" czyli współistnienia dwóch różnych „religii" (w znaczeniu różnych, sprzecznych z sobą światopoglądów, systemów wartości i systemów norm moralnych) w jednej i tej samej psychice.

[12] Po raz pierwszy owo „heroiczne przekonanie" zostało w pełni wyrażone przez starożytnego materialistę Lukrecjusza w piątej księdze jego dzieła *De rerum natura* (polski przekład: *O naturze wszechrzeczy*. Warszawa 1957, s. 165—180, 191—214).

[13] Słowo „rozum" (Vernunft) użyte tutaj zostało przez Kanta niewłaściwie, zwłaszcza w połączeniu z czasownikiem „andichten" (niesłusznie przypisywać); raczej należało użyć słowa „wyobraźnia".

[14] To znaczy zasady nagradzania szczęściem.

[15] Kant prezentuje tu interesującą propozycję klasyfikacji religii z moralnego punktu widzenia: na religie, w których obrzędy wysuwają się na pierwszy plan, prowadząc do lekceważenia nakazów moralnych oraz religie, w których na pierwszym planie znajdują się nakazy moralne. Ze względu na religioznawczą wagę tej propozycji podajemy tekst Kanta w brzmieniu oryginalnym: „Man kann aber alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des blossen Kultus) und die moralische, d. i. die Religion des guten Lebenswandels einteilen".

[16] To znaczy, że według Kanta wiara w łaskę Bożą prowadzi do zastępowania moralności kultem, a więc do bezczynności w zakresie moralnej pracy nad samym sobą.

[17] Wydawałoby się, że to wtrącone zdanie napisał nie Kant-filozof, ale Kant-apologeta chrześcijaństwa, jako że takie zestawienie religii chrześcijańskiej z innymi religiami trudno uznać za obiektywne Warto jednak pamiętać, że Kant (a po nim także Hegel), kiedy używa wyrażenia „religia chrześcijańska", to bardzo często ma na myśli bynajmniej nie religię rzeczywistą, znaną nam wszystkim z dziejów, ale swoją własną filozofię, którą usiłuje zaprezentować jako „istotę" chrześcijaństwa. Rzeczywiste historyczne chrześcijaństwo podpada w znacznej mierze pod kantowską charakterystykę „religii kultu".

[18] Greckie słowo „parergon" (liczba mnoga: parerga) oznacza to, co jest obok (para) tego, co istotne (ergon: dzieło). Użycie przez Kanta tego wyrazu w odniesieniu do skutków łaski, cudów, tajemnic i środków uzyskiwania łaski bożej jest przejawem jego racjonalistycznej tendencji do rugowania z religii tego, co nieracjonalne (a niejednokrotnie również szkodliwe dla moralności).

[19] Mamy w tym akapicie cenną próbę klasyfikacji niektórych zjawisk religijnych (urojenia religijne, wiara w cuda, mistyka, magia), zaliczanych przez Kanta do dziedziny szkodliwych przesądów i zabobonów.

[20] To, co w teorii poznania Kanta ma negatywne aspekty agnostycyzmu, stawiającego pod znakiem zapytania ogólne, światopoglądowe tezy materializmu, tu służy nie do obrony religii, ale do ataku na jej poszczególne aspekty i elementy.

[21] W ten sposób poddaje Kant krytyce teologiczne uzależnianie moralności od religii, polegające na założeniu, że wskutek grzechu pierworodnego człowiek sam z siebie n i e m o ż e postępować moralnie i potrzebna mu jest koniecznie pomoc łaski bożej. Gdyby jednak pomoc taka doszła do skutku, to — zgodnie z rozumowaniem Kanta — dobro moralne nie byłoby naszym własnym dziełem. A zatem łaska boża w tym wypadku pomóc w żaden sposób nie może: albo człowiek zdobędzie się na własny wysiłek, albo o moralności w ogóle nie ma mowy.

[22] Tę, charakterystyczną dla Kanta, definicję religii podajemy w oryginale: alle Religion darin besteht, dass wir Gott fuer alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen.

[23] Kant uważa, że nie religia jest źródłem moralności, ale właśnie przeciwnie moralność jest źródłem religii, ponieważ pojęcie bóstwa pojawia się w wyniku refleksji nad naszymi obowiązkami, dla których myśl nasza szuka urojonego prawodawcy.

[24] Moralność, według Kanta, może być tylko jedna, ponieważ jedno jest tylko (w naturze ludzkiej) aprioryczne prawo moralne; jeżeli więc istotą racjonalnej religii jest moralność, to taka czysto-racjonalna religia może być tylko jedna.

[26] Mamy tu powtórzoną myśl, że istotą religii, czyli tym, co ją całkowicie i bez reszty konstytuuje (ausmacht) jest moralność.

[26] Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. Wprowadzonego tu cennego rozróżnienia religii (czyli danej aprioricznie moralności) i wiar, które w szacie rozmaitych przesądów i przypadkowych, historycznie i środowiskowo uwarunkowanych „objawień" mogą niekiedy zawierać w sobie treść moralną, Kant nie trzymał się w sposób konsekwentny, używając (w tej samej książce) słów religia i wiara w tradycyjnie nieprecyzyjnym znaczeniu.

[27] Wbrew temu, co powiedziane było przez Kanta wyżej (por. przypis 17), jakoby jedyną religią moralną (a zatem prawdziwą) była religia chrześcijańska, tu — znacznie słuszniej — dopuszcza Kant możliwość znalezienia wspólnych istotnych cech w różnych wiarach. Rozważania zawarte w tym fragmencie można ilustrować diagramami kół współśrodkowych (por. Euhemer 1958, nr 3, s. 17—21).

[28] ...dass Religion innerlich verborgen ist und auf moralische Gesinnungen ankommt. Słowo „Gesinnung" można by tu oddać polskim słowem: postawa.

[29] Wychodząc z tradycyjnego, historycznego sensu terminów „katolicyzm" i „protestantyzm" Kant wypowiada niezmiernie interesującą — i płodną dla badań religioznawczych — myśl, że niektórzy ludzie będący formalnie katolikami reprezentują raczej protestancki typ religijności, natomiast inni, będący formalnie protestantami są w rzeczywistości „katolikami" (w najgorszym znaczeniu tego słowa, to znaczy są nietolerancyjni). Przeciwstawiając ludziom ograniczonym, o ciasnych horyzontach, ludzi „o coraz szerszym sposobie myślenia" (Maenner

einer sich erweiternden Denkungsart), Kant propaguje postawę tolerancji w sprawach religii.

[30] Bo powszechnie przekonywające jest, według Kanta, tylko to, co aprioryczne.

[31] „Skorupa religijna" (ukrywająca w sobie treści moralne) jest, według Kanta, produktem świadomości ludzkiej, która pragnie uzmysłowić sobie pojęcia abstrakcyjne. Tę myśl Kanta rozwiną później Hegel i Schelling. Dziwić może użyte przez Kanta wyrażenie, że jest to potrzeba „wszystkich ludzi", bo wydawałoby się, że filozof-racjonalista, zdający sobie sprawę z nieadekwatności przedstawiania pojęć abstrakcyjnych w sposób obrazowy (zmysłowo uchwytny) przestaje odczuwać potrzebę „religijnej skorupy" i potrafi ujmować jej zawartość w sposób czysto-filozoficzny. Por. przypis 41.

[32] Przez to, co teoretyczne (das Theoretische) rozumiał Kant spekulacje na temat Boga, Wszechświata i Duszy; spekulacjom tym odmawiał stanowczo jakiejkolwiek wartości poznawczej, uzasadniając to w ten sposób, że w spekulacjach tych kategorie rozsądkowe (substancji, przyczynowości itd.) odnoszące się tylko do przedmiotów doświadczenia stosowane są w sposób nieuprawniony do przedmiotów znajdujących się poza wszelkim możliwym doświadczeniem. Do moralnego postępowania (a zatem również do posiadania „religii") nie jest potrzebna, według Kanta, żadna „teoretyczna" wiedza o Bogu i nagrodzie niebieskiej; wystarcza całkowicie wiara, że prawo moralne jest nakazane przez Boga (to znaczy: jest tak bezwarunkowo obowiązujące jak gdyby zostało nakazane przez Boga). W tym właśnie znaczeniu wypowiedział Kant zdanie, które zwykle bywa interpretowane fałszywie: „Musiałem zawiesić w i e d z ę, ażeby uzyskać miejsce dla w i a r y" (*Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, tom 1, s. 43). Por. Euhemer 1959, nr 3 (10), s. 298.

[33] ...zur Erfuellung aller Menschenpflichten als goettlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht). Por. przypis 22.

[34] Jeżeli moralność miała by być wykładana według Biblii, to teologowie — bez wpadania w błędne koło — nie mogliby udowodnić, że pod względem moralnym Biblia stoi wyżej od innych ksiąg. Jeżeli tego dowodzą, to dają tym samym świadectwo, że moralność ma charakter nadrzędny.

[35] Z fragmentu tego wynika, że istotna, moralna treść „objawienia" jest stopniowo „odkrywana" (a raczej wtłaczana na siłę przez „naciągane" — gezwungene — komentarze) przez moralistów żyjących w epokach o bardziej wyrobionych poglądach na to, co moralne, niż epoka, w której dane „objawienie" powstało.

[36] Należy uzupełnić: działaniom bogów.

[37] Taką moralną allegorezę mitów uprawiali w szczególności stoicy i neoplatonicy. Por. Euhemer 1959, nr 4 (11), s. 441—443.

[38] Ze zdania tego wynika ,że istotną treścią chrześcijaństwa nie jest jego początkowe „objawienie", ale to, co stopniowo wtłoczyli w tekst ewangelii teologowie.

[39] Orientalista holenderski (1626—1718). Przykłady podane przez Kanta świadczą, że porównawcza historia religii weszła już w zalążkowe stadium swego rozwoju.

[40] Oto rezultat racjonalistyczno-moralistycznej redukcji czyli rugowania z religii tego wszystkiego co nieracjonalne i zbędne ze względu na moralność.

[41] Piękny przykład dialektycznego ujęcia religii jako formy, która z pożytecznej (według Kanta) dźwigni rozwoju stopniowo przekształca

się w coś zbędnego, a następnie w przeszkadzające więzy. Podajemy ten tekst w oryginale: Die Huellen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, muessen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung mit seinen Anhaengseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Juenglingsalter eintritt.

[42] Cytując fragment listu apostoła Pawła (*List I do Koryntian*, rozdz. 13, wiersz 11), Kant wkłada w słowa Pawła własną myśl o historycznych losach religii chrześcijańskiej, z której ludzkość stopniowo wyrasta.

[43] Kant cytuje Lukrecjusza (*O naturze wszechrzeczy*, księga I w. 101). Jak z tego widać, nie tylko w swoich koncepcjach fizycznych (z roku 1755), ale również w swoich poglądach na religię nawiązywał Kant do starożytnych materialistów. Poprzedzający fragment może być przykładem klasycznie oświeceniowego skrótu dziejów chrześcijaństwa.

[44] Przy założeniu, że czysta wiara religijna jest dana a priori; ale w takim razie dlaczego trzeba ją dopiero „wprowadzać", skoro jest ona wypisana u każdego w sercu ?

[45] Aprioryzm kantowski i związane z nim założenie o niezmiennej, jednej we wszystkich ludziach, naturze ludzkiej przeszkadza mu ująć w sposób konsekwentnie historyczny owe skłonności ludzkie, które kiedyś decydowały o kształcie „wiary kościelnej", a następnie zaczęły ulegać zmianom, które uczyniły tę „wiarę kościelną" przeżytkiem. Por. przypis 41.

[46] Ten postulat dwojakiej tolerancji, mianowicie dla zacofania mas ludowych i wolnomyślicielstwa filozofów (którym nie należy narzucać wiary w cuda, pod warunkiem, że nie będą osłabiać tej wiary u ludu „przez niepotrzebne czy zuchwałe ataki") jest wyrazem klasowej postawy Kanta, charakterystycznej dla bardzo wielu ówczesnych myślicieli burżuazyjnych.

[47] Wyrażenie „lebendige Darstellung" charakteryzuje specyfikę religijnej formy, dzięki której trafia ona do ludu.

[48] Podajemy w oryginalnym brzmieniu wariant kantowskiej definicji religii ...dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung tue oder getan habe, sondern in dem, was wir tun muessen, um dessen wuerdig zu werden.

[49] I jeszcze raz, w oryginalnym brzmieniu, kantowska definicja religii: Religion ist (subjectiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als goettlicher Gebote. Por. sformułowania podane w przypisach 22, 28, 33 i 48.

[50] Na pięć lat przed Schleiermacherem wypowiada Kant wyraźnie myśl, że wiary w Boga nie uważa za konieczny składnik religii.

[51] Domyślne: wobec Boga.

[52] Słowem „urojenie" przekładamy niemieckie słowo „Wahn", które Kant w tejże pracy definiuje w sposób następujący: „Urojenie jest ułudą, wedle której uważa się przedstawienie rzeczy za równoważne z rzeczą samą".

[53] Ten trudny fragment należy chyba rozumieć w sposób następujący: Idea Boga jest według Kanta „wytworem naszego myślenia" (w *Krytyce czystego rozumu* użyte są wyrażenia: „bloss Gedichtete", „ein blosses Selbstgeschoepf ihres Denkens", „ein Produkt der reinen Vernunft" itd.); nie może ona pochodzić z doświadczenia ani z „objawienia", bo na jakiej podstawie moglibyśmy przyjąć, że jakaś istota jest

Bogiem, jeślibyśmy nie mieli apriorycznej idei Boga, z którą tę istotę moglibyśmy porównać.

[54] Kant konsekwentnie krytykuje poszczególne aspekty religii (w pospolitym znaczeniu tego słowa) wciąż z tego samego stanowiska moralisty: szkodliwość antropomorfizmu widzi więc przede wszystkim w tym, że takie wyobrażanie sobie Boga na podobieństwo człowieka prowadzi do prób zastępowania obowiązku prowadzenia moralnego trybu życia gorliwością w tak zwanych „praktykach religijnych„, które są czymś moralnie obojętnym (alle diese Observanzen — powiada Kant w nieprzełożonym przez nas fragmencie *Religii w granicach samego rozumu* — im Grunde moralisch indifferente Handlungen sind).

[55] To doniosłe zdanie, zawierające główną myśl całej tej pracy Kanta, podajemy w brzmieniu oryginalnym: alles, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu koennen vermeint, um Gott wohlgefaellig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes.

[56] Wyrażenie „Afterdienst Gottes" (pozorna służba Bogu) wyjaśnia Kant w nawiasie słowem „Superstition", które oznacza zabobon.

[57] Kant stawia więc na jednej i tej samej płaszczyźnie chrześcijańskie chodzenie do kościoła i tybetańskie młynki. Całą obrzędową stronę religii uważa za — szkodliwą z moralnego punktu widzenia — „namiastkę" (ein Surrogat) moralnego postępowania. Warto przy tej okazji przypomnieć, że — jak stwierdzają biografowie — Kant nigdy nie chodził do kościoła.

[58] ...frommes Spielwerk und Nichtstuerei. Takimi słowami określa Kant chrześcijańską dewocję.

[59] To znaczy: uważanie postawy moralnej za najwyższą wartość.

[60] *Ewangelia według Jana*, rozdz. 3, wiersz 8: tô pneûma hópou thélei pneî. Po łacinie: spiritus flat ubi vult. W przekładzie ks. Wujka: „Duch, kędy chce, tchnie..." U Kanta: „Der W i n d wehet, wohin er will..."

[61] Himmlische Einfluesse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn...

[62] Kant parafrazuje tu znane powiedzenie Szekspira. W zdaniu tym przez słowo „metoda" należy po prostu rozumieć: „coś rozumnego".

[63] Jeżeli nie za wiele. Kant stara się wciąż łagodzić radykalizm na rzecz ugodowości wobec panujących instytucji, co zresztą wcale nie uchroniło go od oskarżenia o podkopywanie religii chrześcijańskiej.

[64] Przez „usprawiedliwiało" (Rechtfertigung) należy chyba rozumieć: czyniło nas sprawiedliwymi w oczach Boga.

[65] Te bardzo ważne definicje podajemy w dosłownym brzmieniu: Der Wahn, durch religioese Handlungen des Kultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religioese A b e r g l a u b e; sowie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religioese S c h w a e r m e r e i. Słowo „Schwaermerei" (dosłownie: marzycielstwo) przekładamy zgodnie z kontekstem jako „mistycyzm".

[66] Moralne dobro — jak idea platońska — jest dla Kanta noumenem, czyli czymś znajdującym się ponad naturalnym światem zjawisk. Moralne postępowanie należy do dziedziny zjawisk, czyli jest sposobem przejawiania się moralnie dobrej woli.

[67] Woguł — mieszkaniec zachodniej Syberii.

[68] Wydawcy niemieccy nie wiedzą skąd Kant zaczerpnął tę wiadomość.

[69] Traktując instytucję „klechostwa" (takie znaczenie ma użyte przez

Kanta słowo „Pfaffentum") jako przykład zabobonu, Kant stawia duchownych wszystkich wyznań na jednej płaszczyźnie.

[70] Wszystkim istniejącym kościołom (widzialnym) przeciwstawia Kant ideał niewidzialnego — czysto duchowego — „Kościoła", skupiającego tych wszystkich ludzi, których „religią" jest tylko i wyłącznie moralność. Podobnie jak słowo „religia", również słowo „Kościół" stara się Kant nasycić laicką treścią.

FICHTE

AFORYZMY O RELIGII I DEIZMIE — PRÓBA KRYTYKI WSZELKIEGO OBJAWIENIA — O PODSTAWIE NASZEJ WIARY W BOSKIE PANOWANIE NAD ŚWIATEM

Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), profesor uniwersytetu w Jenie (1794—1798), usunięty w związku z publicznym oskarżeniem go o ateizm: w latach 1805—1807 profesor uniwersytetu w Erlangen i w Królewcu, w roku 1810 profesor, a w 1811 rektor uniwersytetu berlińskiego.

W klasycznej filozofii niemieckiej Fichte stanowi pośrednie ogniwo pomiędzy Kantem a Schellingiem. Jest czołowym przedstawicielem subiektywnego idealizmu. W etyce i filozofii religii rozwija kantowski moralizm.

Główne dzieła: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), *Ueber das Wesen des Gelehrten* (1805), *Grundzuege des gegenwaertigen Zeitalters* (1806), *Reden an die deutsche Nation* (1807—1808), *Die Tatsachen des Bewusstseins* (1810).

O religii: *Aphorismen ueber Religion und Deismus aus dem Jahre 1790, Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine goettliche Weltregierung* (1798), *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus* (1799), *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806). Po polsku: *Powołanie człowieka* (1956).

Ważniejsze opracowania: Kuno Fischer: *Fichtes Leben, Werke und Lehre* (1914 [4]), H. Heimsoeth: *Fichte* (1923), W. Ritzel: *Fichtes Religionsphilosophie* (1956).

Przekład fragmentów według wydania: Fichte: *Saemmtliche Werke*, V Band, *Zur Religionsphilosophie*, Berlin 1845. *Aphorismen* (całość, s. 3—8), *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (fragmenty), *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine goettliche Weltregierung* (fragment, s. 185—186). Przełożył mgr Jan Ożarowski.

Wybrane zostały fragmenty, w których Fichte poddaje religię chrześcijańską krytyce ze stanowiska rygoryzmu moralnego, będącego rozwinięciem etyki Kanta.

FICHTE

AFORYZMY O RELIGII I DEIZMIE [1]

Fragment z roku 1790

1. Religia chrześcijańska została zbudowana na kilku zasadach założonych jako uznane. Tych zasad już się więcej nie bada.

2. Aby dokładnie określić treść (Inhalt) tej religii, trzeba najpierw wyszukać owe zasady. Z nich wynika wszystko pozostałe w jak najjaśniejszym powiązaniu przy pomocy jak najbardziej prawidłowo wyciągniętych wniosków. Ich zbiór — bez najmniejszej domieszki filozoficznego rezonowania — byłby kanonem tej religii.

3. Bogiem zajmuje się ona tylko o tyle, o ile może być jakiś stosunek między nim a człowiekiem. Roztrząsania o jego bycie obiektywnym zostają zaniechane.

4. Powszechną potrzebą (allgemeines Beduerfnis) człowieka [2] zdaje się być to, żeby w Bogu swym doszukiwać się pewnych takich właściwości, których pierwszy krok ku filozofii (Speculation) musi mu odmówić. Ona ukaże mu Boga jako istotę niezmienną, niezdolną do żadnej namiętności; tymczasem serce [3] jego pożąda Boga, który da się uprosić, odczuwa litość i przyjaźń. Ona ukazuje Boga jako istotę, która w ogóle nie posiada żadnego wspólnego punktu styczności z człowiekiem i ze wszystkim co skończone; serce zaś chce Boga, któremu może się zwierzać i z kórym może się wzajemnie modyfikować [4].

5. Dla zaspokojenia tych potrzeb serca [5], religie przed Jezusem — i nawet żydowska — posługiwały się, początkowo więcej potem stopniowo coraz mniej, antropomorfizmem [6].

6. Środek ten wystarczał tylko dopóty, dopóki rozum ludzki nie wzniósł się do bardziej konsekwentnego pojęcia bóstwa. Do religii dla wszelkich czasów i ludów [7], środek ten nie pasował. W religii chrześcijańskiej, która miała być taką religią, obrany został system pośrednictwa *.

7. Jezusowi przypisywane są wszystkie te właściwości Boga, dzięki którym może on mieć jakiś stosunek do człowieka; jest on ustanowiony jako Bóg ludzi. Wychodzące poza to rozważania o obiektywnej istocie Jezusa zostają odrzucone.

8. Jezusowi przypisuje się także takie właściwości, których serce ludzkie szuka w swoim Bogu, a których intelekt jego [9] w nim nie znajduje, a więc: współczucie, serdeczna przyjaźń, podleganie wzruszeniom. Punkt widzenia apostołów: był on [10] doświadczany wszelkimi sposobami, aby nauczył się być miłosiernym *. Rozważania jednak o sposobie, w jaki owo delikatne człowieczeństwo współistnieje jednocześnie z jego wyższymi właściwościami boskimi, również zostają pominięte.

9. To było podstawową zasadą religii starych, a, o ile wiem, także i nowszych: że istnieje g r z e c h i że grzesznik nie inaczej, jak tylko po pewnych p o j e d n a n i a c h, może się zbliżyć do Boga. To jest dowód, że również i ta zasada ugruntowana jest w powszechnym uczuciu nie filozofującej ludzkości [11].

10. Religia chrześcijańska zakłada tę zasadę, jako zasadę uczucia [12], nie wdając się w zagadnienie j a k to się dzieje, ani w zagadnienie jej obiektywnej ważności. Kto jest chrześcijaninem, ten innego pojednania nie potrzebuje, ponieważ dzięki religii założonej za pośrednictwem śmierci Jezusa otwarta została droga do łaski bożej dla każdego, kto wierzy w nią z całego serca. Wydaje mi się, że to właśnie mówią apostołowie: —

---

* W religiach pogańskich byli podbogowie, w szczególności Lary, Penaty itd. odpowiednimi osobowymi pośrednikami między ludźmi a bogami wyższymi. Ponieważ po Jezusie ludzkość znowu upadła, powstało w papiestwie [8] mnóstwo pośredników w postaci świętych. To jest, jak mi się wydaje, dowód, że potrzeba ta ugruntowana jest we wnętrzu nie filozofującej ludzkości. (Przypis Fichtego).

* Rozpatrywanie — z tego punktu widzenia — l o s u J e z u s a, jako k s z t a ł t o w a n i e g o n a — i r e a l i z o w a n i e s i ę w n i m — l u d z k i e g o B o g a l u d z i, rzuciłoby nowe światło na całość religii i nadałoby nowe, płodne znaczenie najmniejszym okolicznościom życia Jezusa. (Przypis Fichtego).

Kto odczuwa potrzebę ofiary odkupienia (pojednania), ten niech traktuje tę śmierć jak swoją własną.

11. Jeżeli wychodzi się od tych zasad, wówczas wszystko w religii chrześcijańskiej okazuje się jak najbardziej prawidłowo powiązane; jeżeli zaś w badaniach wychodzi się poza te zasady, wówczas wikła się w nieskończone trudności i sprzeczności *.

12. Te pierwsze podstawowe zasady religii opierają się bardziej na uczuciach, aniżeli na przekonaniach; [13] na potrzebie połączenia się z Bogiem; na poczuciu własnej grzesznej nędzy i karygodności itd. Religia chrześcijańska zdaje się więc być bardziej przeznaczona dla serca, aniżeli dla rozsądku; [14] nie chce ona narzucać się przez dowody, ale chce być poszukiwana, dlatego że jest potrzebna; wydaje się być religią dusz poczciwych i prostych. Nie silni przecież potrzebują lekarza, ale c h o r z y. Przyszedłem, żeby g r z e s z n i k ó w nawoływać do pokuty — i tym podobne wypowiedzi [15]. Stąd ciemność, która je otacza i otaczać p o w i n n a b y ł a: stąd to, że nie zastosowano całkowicie możliwych środków dla wywołania mocniej narzucającego się przekonania, jak na przykład pojawienie się Jezusa przed całym narodem żydowskim po jego zmartwychwstaniu, upragniony znak z nieba itp.

13. Jest rzeczą godną uwagi, że w pierwszym wieku nieuczeni apostołowie tam właśnie przerwali swoje rozważania, gdzie — z pewnością bez względu na to — największy myśliciel XVIII wieku, Kant [16], przeprowadza granicę, to znaczy przy rozpatrywaniu obiektywnej istoty bożej; przy roztrząsaniu wolności, imputacji, winy i kary.

14. Jeżeli się te granice przekroczy, nie pozostawiając jednak swych badań swobodnemu biegowi; jeśli się już na samym początku rozmyślań, z góry założy cel, do którego chce się dojść, żeby, o ile możliwe, pogodzić rozważania filozoficzne z dogmatami religii: to powstaje z bardzo niejednolitego materiału dość luzno spojona i wisząca w powietrzu budowla; — u bojaźliwego

* Wydaje mi się, że nawet sam Paweł przekroczył ową graniczną linię chrześcijaństwa swoimi subtelnymi rozważaniami na temat predestynacji. (Przypis Fichtego).

i pozbawionego wyobraźni Crusiusa[17] filozofia religijna, a u odważniejszych i bardziej pomysłowych nowszych teologów jakaś religia filozoficzna albo jakiś deizm, który nawet jako deizm nie wiele jest wart. Ponadto, przy tego rodzaju robocie, łatwo wpaść w podejrzenie, że do zadania tego podchodziło się niezbyt uczciwie.

15. Jeżeli w rozważaniach swoich idzie się prosto przed siebie, nie rozglądając się ani na prawo ani na lewo, ani też nie troszcząc się o to, dokąd się dojdzie, wówczas, jak mi się zdaje, dojdzie się na pewno * do następujących rezultatów:

a) istnieje istota wieczna, której egzystencja i sposób egzystowania są konieczne;

b) według wiecznej i koniecznej myśli istoty tej oraz przez tę myśl powstał świat;

c) każda zmiana w świecie jest w sposób konieczny określona przez wystarczającą przyczynę dokładnie tak samo, jak właśnie zachodzi. Pierwszą przyczyną każdej zmiany jest pierwotna myśl bóstwa[19];

d) również każda myśląca i czująca istota musi egzystować koniecznie w taki sam sposób, w jaki egzystuje. Ani jej działanie, ani też doznawanie nie może, bez sprzeczności, być inne, aniżeli jest;

e) to, co pospolite odczucie ludzkie nazywa grzechem, jest rezultatem koniecznego, większego lub mniejszego, ograniczenia istot skończonych. Ma to konieczny wpływ na stan tych istot; wpływ ten jest tak samo konieczny jak egzystencja bóstwa i tak samo niezniszczalny.

16. Ten czysto deistyczny system nie jest sprzeczny z reli-

---

* Wiem, że filozofowie, którzy dojdą do innych rezultatów, udowodnią je równie ściśle; ale wiem także, że oni w postępującym naprzód szeregu swoich wniosków czasem zatrzymują się, żeby zacząć nowy szereg przy pomocy skądinąd zaczerpniętych nowych zasad. I tak np. najbystrzejszemu ze wszystkich obrońców wolności, jacy kiedykolwiek byli, to znaczy temu z kantowskich antynomii[18], pojęcie wolności w ogóle jest dane skądinąd (wziął je niewątpliwie z uczucia) i dowodzenie jego nie jest niczym innym jak tylko usprawiedliwianiem go i objaśnianiem: jako że w procesie wnioskowania, wychodzącego od pierwszych zasad ludzkiego poznania i postępującego naprzód bez żadnych zakłóceń, do pojęcia tego rodzaju nigdy by się nie doszło. (Przypis Fichtego).

gią chrześcijańską, lecz pozostawia jej całą subiektywną ważność; system ten nie fałszuje jej, ponieważ nie wchodzi z nią nigdzie w kolizję; nie ma on wcale szkodliwego wpływu na moralność, ale przeciwnie, u tego, który go zupełnie nie dostrzega, ma on bardzo korzystny wpływ na moralność; nie przeszkadza on wcale temu, żeby religię chrześcijańską czcić jako najlepszą religię ludową [20] i — jeśli tylko posiada się trochę konsekwencji i wrażliwości — polecać ją, z najgorętszą serdecznością, tym, którzy jej potrzebują; działa tu jednak pewna nieugiętość i przeszkadza własnej osobie uczestniczyć w uczuciach przyjemnych płynących z religii.

17. Mimo to mogą istnieć chwile, kiedy serce mści się na filozofii (Speculation); kiedy zwraca się do Boga — którego przecież uważa się za nieubłaganego — z gorącą tęsknotą, jak gdyby on miał z powodu jednostki zmieniać swój wielki plan; kiedy uczucie, że doznało się widocznej pomocy, niezaprzeczonego prawie wysłuchania modlitwy rozstraja cały system i gdzie powstaje — jeśli powszechnym jest uczucie dezaprobaty bożej dla grzechu — nagląca tęsknota do pojednania.

18. Jak traktować takiego człowieka? Na polu filozofii (Speculation) wydaje się on niezwyciężony. Przy pomocy dowodów prawdziwości religii chrześcijańskiej nie da mu się rady; gdyż uznaje on ją tylko o tyle, o ile można mu ją udowodnić: ale powołuje się na niemożliwość zastcsowania jej do swej własnej osoby [21]. Korzyści, których się przez to pozbawia, może on pojąć; może nawet z najgorętszą tęsknotą ich pragnąć; ale wierzyć — to dla niego niemożliwe. Jedynym dla niego środkiem ratunku byłoby przerwać owe rozważania poza pewną linią graniczną [22]. Ale czy może on to uczynić, kiedy zechce? Gdyby zwodniczość tych rozważań była mu jak najbardziej przekonywająco udowodniona — czy potrafiłby je przerwać? Czy potrafiłby, jeśli ów sposób myślenia jest już dla niego naturalny, spleciony z całą postawą jego ducha?

PRZYPISY

[1] Wydane pośmiertnie, ze spuścizny rękopiśmiennej filozofa, aforyzmy te są jedyną pracą filozoficzną Fichtego z jego tzw. „przedkantowskiego okresu". Powstały one w połowie roku 1790, w kilka miesięcy po rozpoczęciu lektury dzieł Kanta i kilka miesięcy przed wrześniem 1790 roku, kiedy już zdecydowanie odrzuca spinozystyczny determinizm i z całym entuzjazmem opowiada się za Kantem.

Aforyzmy te mają charakter monologu albo raczej wewnętrznego dialogu. Fichte znajduje się niejako „na rozdrożu" (określenie Kuno Fischera). Rozważania filozoficzne prowadzą go do wniosków zbieżnych z determinizmem Spinozy, natomiast „serce" Fichtego pragnie światopoglądu, w którym wolność ludzka byłaby czymś rzeczywistym. I to jest właśnie istotny problem tych aforyzmów, a nie — jakby można sądzić z tytułu — sprawa istnienia chrześcijańskiego Boga.

W aforyzmach tych pojęcia „religia" i „deizm" są sobie przeciwstawione. Przez „deizm" Fichte rozumie racjonalistyczną filozofię typu Spinozy, związaną nieuchronnie ze skrajnym, fatalistycznym determinizmem, natomiast „religię" wyprowadza Fichte z „potrzeb serca" — i w ten sposób toruje drogę romantyzmowi. Por. Kuno Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie. VI Band. Fichtes Leben, Werke und Lehre.* Wyd. 4. Heidelberg 1914, s. 221—223.

[2] W tych pierwszych aforyzmach posługuje się Fichte kategorią „podstawowych zasad" religii (die ersten Grundsaetze der Religion, lub als anerkannt vorausgesetzte, Saetze). Niejasność tej kategorii w tych aforyzmach nie jest przypadkowa, ponieważ Fichte — prowadząc z samym sobą dialog wewnętrzny ma wątpliwości, skąd je wyprowadzić. W aforyzmach 1 i 2 źródło ich jest niewiadome; w aforyzmach 4, 5, 9, 10 Fichte wyprowadza je z powszechnych uczuciowych potrzeb człowieka. W aforyzmach 15 i 16 znów nie wiadomo, skąd one zostały wzięte: czy „racjonalność" deizmu polega tylko na konsekwentnie racjonalnym wyciąganiu wniosków z kilku pierwszych zasad, czy również na racjonalnym ugruntowaniu samych tych zasad. Przypuszczenie, że w filozofii kantowskiej owe pierwsze, podstawowe zasady religii są ugruntowane racjonalnie (i że jest ich więcej, niż w deterministycznym systemie deizmu), zaprowadzi Fichtego do opowiedzenia się później za filozofią Kanta; na razie Fichte uważa deterministyczny spinozyzm za jedyną możliwą filozofię, a w kantyzmie widzi (aforyzmy 13 i 18) jedynie agnostyczną rezygnację z metafizyki.

[3] Torując drogę romantyzmowi, Fichte wprowadza do filozofii pojęcie s e r c a, jako istotnego składnika osobowości ludzkiej, z którym należy się liczyć. W tym i w następnych aforyzmach Fichte zwraca uwagę na sprzeczność między rozumem (filozofią racjonalistyczną) a potrzebami serca.

[4] „Wzajemnie modyfikować się", to znaczy: odczuwać (rzekomy) wpływ Boga (i łaski bożej) na siebie oraz wpływać na decyzje Boga własnymi modlitwami.

[5] Po niemiecku: Beduerfnisse des Herzens. Mamy tu wprowadzoną przez Fichtego — charakterystyczną dla filozofii romantycznej — kategorię „potrzeb serca".

[6] Antropomorfizm, czyli formowanie sobie wyobrażenia Boga (lub bogów) na podobieństwo człowieka, uważa Fichte za wyraz uczuciowych potrzeb, znajdujący się w sprzeczności z rozumem.

[7] Podobnie jak dla Kanta, również dla Fichtego, ideałem jest jedna powszechna religia, którą mogą i muszą przyjąć wszyscy ludzie, ponieważ — i o tyle, o ile — jest ona ugruntowana w czymś powszechnym. Dla romantyków (por. tekst Schleiermachera) przeciwnie, ideałem będzie nieskończona wielość religii odpowiadająca nieskończonej różnorodności indywidualności ludzkich.

[8] To znaczy w religii katolickiej.

[9] Podajemy niemieckie terminy tego przeciwstawienia: das Herz — der Verstand.

[10] To znaczy Jezus.

[11] Torując drogę romantykom, Fichte wypowiada myśl, że podstawowe zasady starych i nowszych religii ugruntowane są nie w rozumie, ale tylko w u c z u c i a c h ludzi, którzy nie zaczęli jeszcze filozofować.

[12] Po niemiecku: der Empfindungssatz, czyli zasada ugruntowana w uczuciach, nie w rozumie.

[13] Tę główną myśl aforyzmów — ostry wyraz sprzeczności między religią a rozumem — podajemy w brzmieniu oryginalnym: Diese ersten Grundsaetze der Religion gruenden sich mehr auf Empfindungen, als auf Ueberzeugungen.

[14] W brzmieniu oryginalnym: Die christliche Religion scheint also mehr fuer das Herz bestimmt, als fuer den Verstand. Drastyczne sformułowanie poglądu na irracjonalny charakter religii chrześcijańskiej.

[15] Por. *Ewang. według Marka*, rozdz. 2 wiersz 17. W tłumaczeniu ks. Wujka: „Zdrowi nie potrzebują lekarza, ale, którzy się źle mają; albowiem nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych, ale grzesznych".

[16] Uważając Kanta za największego myśliciela stulecia, Fichte dostrzega na razie tylko jego krytycyzm i agnostycyzm — i jeszcze nie opowiada się za jego filozofią.

[17] Christian August Crusius (1715—1775), profesor teologii i filozofii na uniwersytecie w Lipsku.

[18] Por. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1957, tom 2, s. 185—194. Według Kuno Fischera, za najlepszego obrońce wolności uważał Fichte samego Kanta i to, parę miesięcy później, zadecydowało o jego przejściu na kantyzm.

[19] To ostatnie zdanie wiąże się, według Kuno Fischera, nie tyle z systemem Spinozy, co z „panteizmem Leibniza" (cyt. wyd. s. 222).

[20] Zwróćmy uwagę, że dla deisty religia chrześcijańska jest w najlepszym wypadku tylko religią dobra dla ludu (Volksreligion), ale nie dla ludzi umiejących racjonalnie myśleć.

[21] Ponieważ człowiekowi filozofującemu rozum mówi o niemożliwości istnienia osobowego Boga, na którego można wpływać modlitwami i który zmieniałby bezwzględnie zdeterminowany tok zdarzeń zgodnie z życzeniami jednostki.

[22] „Przerwać" (abzuschneiden) to znaczy, w gruncie rzeczy, nie zastanawiać się nad tymi sprawami i w odpowiednim momencie z r e -

zygnować z racjonalnego myślenia. W taki sposób rozumiał Fichte w owym czasie kantyzm. Później, prawdopodobnie po przestudiowaniu *Krytyki rozumu praktycznego* (1788), Fichte doszedł do przekonania, że Kant znalazł sposób ugruntowania rzeczywistej wolności i religii nie w uczuciach, ale w rozumie, i tym został ostatecznie pozyskany dla kantyzmu. Tyle tylko, że z *Krytyki rozumu praktycznego* wynikała jedynie możliwość „religii naturalnej". Powstał problem, czy i w jaki sposób możliwa jest religia objawiona. Dla rozwiązania tego problemu Fichte zaczął pracować nad „Próbą krytyki wszelkiego objawienia". (Por. Kuno Fischer, cyt. wyd. s. 223).

FICHTE

PRÓBA KRYTYKI WSZELKIEGO OBJAWIENIA (1792)

Alienacja

...Idea Boga, jako prawodawcy działającego poprzez prawo moralne w nas, zasadza się na alienacji tego co nasze, na przeniesieniu tego co subiektywne na istotę znajdującą się poza nami; ta alienacja jest właściwą zasadą religii, o ile ma być używana do determinowania woli [1]. Ta idea Boga nie może w najwłaściwszym sensie w ogóle wzmocnić naszego szacunku dla prawa moralnego, ponieważ wszelki szacunek dla Boga opiera się tylko na uznaniu jego zgodności z owym prawem, a więc na szacunku dla samego prawa; może jednak w poszczególnych wypadkach pomnożyć nasz szacunek dla jego rozstrzygnięć, wówczas kiedy pojawia się silna przeciwwaga skłonności [2]; i w ten sposób jest rzeczą jasną, że jakkolwiek najpierw rozum musi nas w ogóle nakłonić do słuchania woli Boga, to jednak w poszczególnych wypadkach wyobrażenie sobie Boga może nas znów nakłonić do tego, żeby słuchać rozumu.

Mimochodem trzeba jeszcze przypomnieć, że ten szacunek dla Boga i oparty na nim szacunek dla prawa moralnego, jako jego prawa, musi także opierać się również tylko na jego zgodności z tym prawem, to znaczy na jego świętości, ponieważ tylko pod tym warunkiem jest on szacunkiem dla prawa moralnego, który musi być jedyną pobudką wszelkiego czystomoralnego działania. Jeżeli bowiem zasadzałby się na pragnieniu przypodchlebienia się jego dobroci albo na strachu przed jego sprawiedliwością, wówczas podstawą naszego posłuszeństwa nie byłby nawet szacunek dla Boga, ale samolubstwo [3].

Pojęcie objawienia

...Dedukcja nasza dostarcza to, co obiecała. Wydedukowane pojęcie jest rzeczywiście pojęciem objawienia, to znaczy pojęciem zjawiska sprawionego przez przyczynowość bożą

w świecie zmysłowym; zjawiska, poprzez które objawia się on jako moralny prawodawca. Wydedukowane jest ono z czystych pojęć a p r i o r i czystego rozumu praktycznego; z bezwzględnie i bezwarunkowo wymaganej przyczynowości prawa moralnego we wszystkich istotach rozumnych; z jedynego czystego motywu tej przyczynowości, czyli z zewnętrznej świętości prawa; z pojęcia Boga, które należy przyjąć jako realne dla możliwości wymaganej przyczynowości oraz jego określeń. Z dedukcji tej wynika bezpośrednio prawo do poddawania rozumowej krytyce wszelkiego rzekomego objawienia, to znaczy każdego zjawiska w świecie zmysłowym, które ma być pomyślane jako odpowiadające temu pojęciu [5].

Skoro bowiem jest rzeczą absolutnie niemożliwą uzyskanie tego pojęcia przez dane zjawisko a p o s t e r i o r i, ale samo to pojęcie jest pojęciem a p r i o r i i tylko czeka na odpowiadające mu zjawisko, to oczywiście rzeczą rozumu jest rozstrzyganie, czy to dane zjawisko zgadza się z jego pojęciem objawienia czy nie; tym bardziej nie oczekuje on od niego prawa, ale raczej sam dyktuje sobie to prawo. Z niego muszą dalej wynikać wszelkie warunki możliwości przyjęcia danego zjawiska za objawienie boże: mianowicie, zjawisko to może być przyjęte jako objawienie tylko o tyle, o ile zgadza się z tym wydedukowanym pojęciem objawienia. Te warunki nazywamy kryteriami boskości jakiegoś objawienia...

P o d s t a w a a u t o r y t e t u B o g a

...Ludzkość może popaść tak głęboko w upadek moralny, że nie można jej ponownie pozyskać dla moralności w inny sposób, niż przez religię; a dla religii — inaczej, niż przez zmysły; otóż religia, która ma działać na takich ludzi, nie może się opierać na niczym innym, jak tylko bezpośrednio na boskim autorytecie; ponieważ zaś Bóg nie może chcieć, aby jakakolwiek istota moralna zmyśliła sobie taki autorytet, więc on sam musi być tym, który ów autorytet daje takiej religii.

Ale do czego ma służyć ów autorytet? i na czym może go oprzeć Bóg, jeśli ma do czynienia z ludźmi, którzy aż w takim stopniu są zmysłowymi? Oczywiście nie na wzniosłości, dla której nie mają oni zmysłu ani głębokiego szacunku; i nie na jego świętości, bo to zakładałoby już posiadanie przez nich uczucia moralnego, które ma być dopiero rozwinięte przez religię; a zatem na tym, co z natury skłonni są podziwiać — na jego wielkości i potędze jako pana przyrody i jako ich pana. To jednak jest heteronomia [7] rezultatem jej nie jest moral-

ność, ale co najwyżej wymuszona legalność — jeżeli tylko dlatego postępujemy zgodnie z treścią prawa moralnego, ponieważ tak chce jakaś przepotężna istota; i wobec tego religia oparta na takim autorytecie jest sprzeczna sama z sobą. Ale też autorytet ten nie powinien mieć na celu ugruntowania posłuszeństwa, lecz uwagi na pozostające jeszcze do przedłożenia motywy posłuszeństwa. Uwagę zaś, jako empiryczne określenie naszej duszy, budzi się naturalnymi środkami. Byłoby wprawdzie także jawną sprzecznością, chcieć wymusić tę uwagę tylko strachem przed grożącymi karami ze strony owej potężnej istoty czy też nawet środkami fizycznymi albo podstępnie wyłudzić ją przyobiecanymi nagrodami; byłoby to sprzecznością, ponieważ strach i nadzieja bardziej rozpraszają, niż skupiają uwagę i co najwyżej mogą wywołać tylko mechaniczne powtarzanie, a nie na rozumnym przemyśleniu ugruntowane przekonanie, które jedynie musi być podstawą wszelkiej moralności [8]; sprzecznością, ponieważ zaraz na początku fałszowałoby to zasadę wszelkiej religii i przedstawiałoby Boga jako istotę, której można przypodobać się jeszcze czymś innym, niż moralną postawą [9] — w danym wypadku na przykład przez niechętne przysłuchiwanie się temu, co nas wcale nie interesuje i przez bojaźliwe powtarzanie tego. Jednak wyobrażenie tak wielkiej potęgi wzbudza także — dopóki w myśli nie stawiamy się z nią w sprzeczności — nie strach, lecz podziw i cześć, która wprawdzie polega tylko na patologicznych [10] nie zaś moralnych podstawach, ale w każdym razie mocno przyciąga naszą uwagę ku temu wszystkiemu, co pochodzi od tej potężnej istoty. Póki Bóg objawia się nam jeszcze nie jako moralny prawodawca, ale tylko jako mówiąca osoba, póty w myśli nie stawiamy się jeszcze z nim w sprzeczności; a kiedy objawia się nam jako taki, to jednocześnie objawia nam swoją świętość, odejmującą wszelki możliwy strach przed jego potęgą, skoro zapewnia nas, że nigdy nie użyje jej samowolnie przeciwko nam, lecz że jej działanie na nas będzie zależało całkowicie od nas samych. A więc żądanie Boga w jakimś możliwym objawieniu, abyśmy go w y s ł u c h a l i, opiera się na jego wszechmocy i nieskończonej wielkości i nie może opierać się na czym innym, skoro istoty potrzebujące jakiegoś objawienia nie są w ogóle zdolne do wytworzenia sobie o nim innego wyobrażenia. Natomiast jego żądanie, abyśmy go u s ł u c h a l i (byli mu posłuszni), nie może się opierać na niczym innym jak tylko na jego świętości, gdyż inaczej nie mógłby zostać osiągnięty cel wszelkiego objawienia, którym jest posuwanie naprzód czystej moralności; ale zarówno pojęcie świętości jak i cześć dla niej, muszą być uprzednio roz-

winięte przez objawienie. Posiadamy wzniosłą sentencję, która to wyjaśnia: Winniście być świętymi, ponieważ ja jestem święty — powiada Pan. Pan przemawia tutaj jako Pan i wzywa przez to wszystkich do uważania. Ale żądanie świętości opiera on nie na tym, że jest Panem, lecz na własnej świętości.

Powstaje jeszcze pytanie: jakże ludzie ci chcą ocenić, czy ten, co do nich przemawia, może być Bogiem, zanim jeszcze przebudziło się u nich uczucie moralne? I tu dochodzimy wreszcie do odpowiedzi na zarzut, który musiał już oddawna pojawić się w umyśle każdego czytelnika. W paragrafie poprzednim dowiedliśmy, że pojęcie objawienia w sposób rozumny możliwe jest tylko a p r i o r i, natomiast nie może wcale powstać w prawidłowy sposób a p o s t e r i o r i; w tym paragrafie pokazaliśmy, że może istnieć pewien stan, a nawet cała ludzkość może w taki stan popaść, w którym jest dla niej rzeczą niemożliwą dojść a p r i o r i do pojęcia religii, a więc także do pojęcia objawienia. Można powiedzieć, że to jest formalna sprzeczność; albo też można przedstawić nam następujący dylemat: albo ludzie odczuwali już potrzeby moralne, które mogły ich skłonić do szukania religii i posiadali już wszystkie pojęcia moralne, które mogły ich w sposób rozumny przekonać o jej prawdach; w takim wypadku nie potrzebowali oni objawienia, lecz posiadali już religię a p r i o r i; albo też nie odczuwali oni ani tych potrzeb ani nie posiadali tych pojęć; w takim wypadku nie mogli nigdy z zasad moralnych przekonać się o boskości jakiejś religii, z zasad teoretycznych też nie — więc w ogóle nie mogli, z czego wynika, że objawienie jest niemożliwe. Ale z tego nie wynika, że ludzie, którzy nie uświadamiali sobie znajdującego się w nich nakazu moralnego i nie mogli być przez ów nakaz skłonieni do poszukiwania religii, a więc ludzie, którzy potrzebowali objawienia — nie mogli w sobie później właśnie przy pomocy tego objawienia rozwinąć owego uczucia i w ten sposób stać się zdolnymi do sprawdzenia objawienia, czyli do rozumnego zbadania, czy mogło ono mieć boski początek, czy też nie. Doktryna ta przedstawiała im się jako boska i przez to przynajmniej pobudzała ich uwagę. Otóż albo natychmiast przyjmowali ją jako boską; a ponieważ nie było to rezultatem ani zasad teoretycznych, ani badań według zasad moralnych, skoro dotąd ich uczucie moralne nie było jeszcze rozwinięte, więc przyjmowali oni coś zupełnie bezpodstawnie i było dla nich szczęściem, jeśli przypadek okazał się dla nich korzystny; albo też natychmiast ją odrzucali; w takim wypadku odrzucanie to również było całkowicie bezpodstawne; albo wreszcie pozostawiali sprawę nierozstrzygniętą do czasu

znalezienia rozumnych podstaw dla osądzenia jej — w tym jedynym wypadku postępowali rozumnie. Że Bóg przemawia, albo też, że to nie Bóg przemawia, tego nie mogli nigdy udowodnić [11] (w sensie twierdzenia kategorycznego, możliwego dzięki przesłankom teoretycznym); natomiast, czy on mógł przemawiać, to mogło się okazać jedynie z treści tego, co w jego imieniu było mówione; musieli więc oni przede wszystkim tego wysłuchać. Otóż jeżeli przez to wysłuchanie ich uczucie moralne zostało rozwinięte, to jednocześnie zostało rozwinięte pojęcie religii i jej możliwej treści, niezależnie od tego, czy przychodzi ona do nas przez objawienie, czy też inną drogą; a więc mogli i musieli oni, aby dotrzeć do rozumnego uważania go za prawdziwe, porównać objawienie przedstawione im jako boskie z rozwiniętym teraz aprioryczn ym pojęciem objawienia i według ich zgodności lub niezgodności wydać o nim sąd. W ten sposób owa rzekoma sprzeczność zostaje całkowicie rozwiązana...

Kryteria boskości objawienia według jego formy

Do tego, żeby się móc rozumnie przekonać o tym, iż jakieś dane objawienie pochodzi od Boga, musimy posiadać pewne kryteria boskości. Ponieważ możliwe jest aprioryczne pojęcie objawienia, więc pojęcie to jest tym, czego trzeba się trzymać w wypadku objawienia danego a posteriori, to znaczy kryteria jego boskości muszą się dać wyprowadzić z tego pojęcia.

Dotąd rozpatrywaliśmy pojęcie objawienia jedynie według jego formy o tyle, o ile musi ona być religijna, całkowicie abstrahując od możliwej treści jakiegoś konkretnie danego objawienia; na razie więc mamy ustanowić tylko kryteria boskości jakiegoś objawienia ze względu na jego formę. Otóż w formie jakiegoś objawienia, to znaczy w samym obwieszczeniu Boga jako moralnego prawodawcy przez jakieś nadprzyrodzone zjawisko w świecie zmysłowym, możemy rozróżnić dwie rzeczy: mianowicie, to, co jest w nim zewnętrzne, to znaczy okoliczności, w których i środki poprzez które to obwieszczenie zostało dokonane, oraz to, co wewnętrzne, czyli samo obwieszczenie.

Aprioryczne pojęcie objawienia zakłada daną empirycznie potrzebę moralną posiadania go, bez której rozum nie mógłby pomyśleć sobie moralnej możliwości jakiejś interwencji (Veranstaltung) bóstwa, która w takim wypadku byłaby zbędna

i całkowicie bezcelowa; a empiryczna dedukcja warunków rzeczywistości tego pojęcia rozwinęła tę potrzebę. Trzeba więc móc pokazać, że w okresie powstania jakiegoś objawienia, roszczącego sobie pretensję do pochodzenia boskiego, potrzeba ta już rzeczywiście istniała i że nie było wówczas jakiejś innej religii, która by w sobie zawierała wszystkie kryteria boskości, wśród tych ludzi, dla których była przeznaczona lub którym łatwo ją było naturalnymi środkami zakomunikować. Objawienie, o którym można to wykazać, może pochodzić od Boga; takie natomiast, o którym można wykazać coś wręcz przeciwnego, na pewno nie pochodzi od Boga. Wyraźne ustanowienie tego kryterium jest konieczne, dla postawienia tamy wszelkiemu marzycielstwu i wszelkim możliwym niepowołanym nawiedzonym z obecnych i przyszłych czasów. Jeżeli jakieś objawienie jest, pod względem swojej treści, sfałszowane, to obowiązkiem i prawem każdego cnotliwego męża jest przywrócenie mu jego pierwotnej czystości, ale do tego nie trzeba wcale żadnego nowego boskiego autorytetu, lecz wystarczy samo powołanie się na już istniejący oraz rozwinięcie prawdy z naszego moralnego uczucia. Kryterium to nie oznacza też wcale bezwarunkowego zanegowania możliwości jednoczesnego istnienia dwóch boskich objawień, jeśli posiadacze ich nie mogą ich sobie zakomunikować.

Bóg powinien być przyczyną działań, przez które dokonuje się objawienie. Otóż wszystko, co niemoralne, sprzeciwia się pojęciu Boga. A więc każde takie objawienie, które się obwieszczało i szerzyło przez środki niemoralne, z pewnością nie pochodzi od Boga[12]. Oszukiwanie, w jakichkolwiek byłoby dokonywane zamiarach, jest zawsze niemoralne. Otóż jeżeli jakiś rzekomo boski wysłannik opiera swój autorytet na oszustwie, to Bóg nie mógł tego chcieć. Zresztą prorok rzeczywiście wspomagany przez Boga nie potrzebuje żadnego uszustwa. Spełnia on przecież nie swoje własne zamiary, lecz boskie, to też może całkowicie pozostawić Bogu to, w jakiej mierze i w jaki sposób Bóg ma te zamiary podeprzeć. Można by jeszcze wprawdzie powiedzieć, że wola boskiego wysłannika jest wolna i wobec tego może on, być może w jak najlepszych zamiarach, chcieć uczynić więcej, niż mu zostało polecone, a więc chcieć jeszcze lepiej uwierzytelnić rzecz już uwierzytelnioną i w ten sposób zostać wciągniętym do oszustwa; i wtedy nie Bóg, lecz człowiek, którym się on posłużył, staje się przyczyną tego oszustwa. Oczywiście, nie wolno nam zaprzeczyć, że Bóg dla rozsze-

rzania swego objawienia może się posługiwać ludźmi niemoralnymi lub moralnie słabymi; gdyż jak inaczej, kiedy nie ma innych? bo w każdym razie tam, gdzie najbardziej potrzeba jakiegoś objawienia, żadnych innych ludzi nie będzie. Ale nie może on im zezwolić, przynajmniej przy wypełnianiu jego polecenia, na używanie środków niemoralnych; musi temu swoją wszechmocą przeszkodzić, gdyby ich wolna wola się do tego skłaniała. Gdyż w wypadku wykrycia oszustwa — a odkryte może być każde oszustwo — byłyby możliwe dwie ewentualności: Albo pobudzona uwaga zaniknie i na jej miejsce pojawi się rozgoryczenie, że się zostało oszukanym oraz nieufność wobec wszystkiego, co pochodzi z takich samych lub podobnych źródeł, a to w ogóle sprzeciwia się zamierzonym celom takiego przedsięwzięcia; albo kiedy doktryna ta zdobyła sobie już dostateczny autorytet, to dzięki niej zdobywa sobie autorytet również to oszustwo; każdy więc zaczyna uważać, że i dla niego rzeczą całkowicie dozwoloną jest czynić to, na co sobie pozwolił boski wysłannik; i to również sprzeciwia się moralności i pojęciu wszelkiej religii.

Ostatecznym celem każdego objawienia jest czysta moralność. Ta zaś możliwa jest tylko przez wolność, a więc nie może być wymuszona. Ale nie tylko ona, lecz również uwaga na przedstawienia, mające na celu rozwinięcie dla niej uczucia oraz ułatwienie powzięcia decyzji przez wolę w wypadku oporu ze strony skłonności — też nie może być wymuszona, a przymus działa raczej w kierunku przeciwnym. A więc żadna boska religia nie musiała być obwieszczana ani szerzona przy pomocy przymusu i prześladowań: ponieważ Bóg nie może posługiwać się takimi środkami, które przeczą celom, ani nawet nie może dopuszczać do użycia takich środków do realizacji swoich zamiarów, ponieważ przez to środki te zostałyby uświęcone. A zatem każde takie objawienie, które było obwieszczane i umacniane przy pomocy prześladowań, z wszelką pewnością nie pochodzi od Boga. Od Boga może pochodzić tylko takie objawienie, które dla swego obwieszczenia i umocnienia nie posługiwało się żadnymi innymi środkami, prócz moralnych. To są kryteria boskości objawienia ze względu na jego formę zewnętrzną. Przechodzimy teraz do formy wewnętrznej.

Każde objawienie powinno ugruntowywać religię, a wszelka religia opiera się na pojęciu Boga jako moralnego prawodawcy. A zatem jakieś objawienie, które nam obwieszcza cokolwiek innego, a więc na przykład chce nas teoretycznie [13] pouczać o jego istocie albo przedstawia nam Boga jako prawodawcę po-

litycznego [14], jest co najmniej nie tym, czego szukamy, to znaczy nie jest religią objawioną. A więc każde objawienie musi nam obwieszczać Boga jako prawodawcę moralnego i tylko takiemu, którego to jest celem, możemy — z moralnych powodów — wierzyć, że pochodzi ono od Boga.

Posłuszeństwo moralnym rozkazom Boga może się opierać tylko na czci i szacunku dla jego świętości, bo tylko w tym wypadku jest ono czysto moralne. A więc każde objawienie, które chce nas nakłonić do posłuszeństwa przy pomocy innych motywów, na przykład przy pomocy grożących kar lub przyobiecanych nagród, nie może pochodzić od Boga [15], ponieważ tego rodzaju motywy są sprzeczne z czystą moralnością. Jest wprawdzie [16] pewne i będzie to jeszcze dalej rozwinięte, że pewne objawienie może wyraźnie zawierać obietnice prawa moralnego jako obietnice Boga, albo skłaniać nas do szukania ich we własnym sercu. Ale muszą one być przedstawiane sobie tylko jako następstwa, nie zaś jako motywy.

Kryteria boskości objawienia ze względu na jego możliwą treść (materiae revelationis)

Tym co jest w ogóle istotne w objawieniu, jest obwieszczenie Boga jako moralnego prawodawcy przez nadprzyrodzone działania w świecie zmysłowym...

... Obwieszczenie Boga jako prawodawcy ujęte w słowa brzmiałoby tak: Bóg jest moralnym prawodawcą; a ponieważ musimy je ująć w słowa, więc możemy także nazywać to treścią, mianowicie treścią samego w sobie obwieszczenia, czyli znaczeniem formy objawienia. Jeżeli zaś oprócz tego powiedziane jest nam jeszcze coś więcej, to będzie to treścią objawienia. To pierwsze możemy sobie wprawdzie a priori pomyślec, i jeśli a posteriori dana jest nam potrzeba, możemy sobie tego życzyć i spodziewać się: ale nigdy samemu realizować, ponieważ realizacja tego pojęcia musi być dokonana przez jakiś fakt w świecie zmysłowym; nie możemy więc nigdy a priori wiedzieć, jak i w jaki sposób dane będzie objawienie. Tego drugiego, a mianowicie, że jakieś objawienie w ogóle będzie miało jakąś treść, nie możemy a priori oczekiwać, bo to nie należy do istoty objawienia; ale za to możemy całkowicie a priori wiedzieć,

jaką być może ta treść. W ten sposób stajemy natychmiast przed pytaniem: czy możemy spodziewać się od jakiegoś objawienia pouczeń i wyjaśnień, do których nasz rozum pozostawiony sam sobie i nie kierowany przez żadną nadprzyrodzoną pomoc nie mógłby dojść, nie tylko w tych przypadkowych warunkach, w jakich się znalazł i znajduje, ale w ogóle — ze swojej natury — nigdy? Do odpowiedzi na to pytanie możemy przystąpić tym spokojniej, ponieważ w wypadku, gdybyśmy byli zmuszeni dać odpowiedź przeczącą, to zgodnie z powyższą dedukcją, według której właściwie mieliśmy do czynienia z formą objawienia, nie musimy się już obawiać następującego zarzutu: objawienie jest w ogóle zbędne, skoro nie może nas nauczyć niczego nowego.

Te pouczenia, które można byłoby czerpać wyłącznie ze źródeł nadprzyrodzonych, mogłyby mieć za przedmiot bądź rozszerzenie naszego teoretycznego poznania tego co nadzmysłowe, bądź bliższe określenie naszych obowiązków. A więc, czyżbyśmy się mieli spodziewać od objawienia rozszerzenia naszego poznania teoretycznego? Odpowiedź na to pytanie wymaga uprzedniej odpowiedzi na dwa inne pytania: czy takie rozszerzenie jest możliwe moralnie, to znaczy czy nie sprzeciwia się ono czystej moralności? i następnie, czy jest ono możliwe fizycznie, to znaczy czy nie sprzeciwia się ono naturze rzeczy? i wreszcie: czy nie jest ono sprzeczne z pojęciem objawienia, a więc czy nie przeczy ono samo sobie?

Czy jest ono możliwe moralnie? Idee tego, co nadzmysłowe, które są realizowane przez rozum praktyczny, to wolność, Bóg, nieśmiertelność. Otóż to, że pod względem naszej najwyższej władzy pożądania jesteśmy wolni, to jest, że posiadamy wyższą, i niezależną od praw przyrody, władzę pożądania, jest bezpośrednim faktem. To, czego w zakresie pojęcia Boga potrzebujmy do moralnego zdeterminowania woli, a więc, że Bóg istnieje, że jest wyłącznie świętym, wyłącznie sprawiedliwym, wszechmocnym, wszechwiedzącym, najwyższym prawodawcą i sędzią wszystkich rozumnych istot, jest nam zadane do wierzenia bezpośrednio przez nasze powołanie moralne (polegające na tym, żeby) chcieć ostatecznego celu prawa moralnego. To, że musimy być nieśmiertelni, wynika bezpośrednio z wymagania skierowanego do naszych skończonych natur, aby realizować najwyższe dobro, ponieważ nasze natury jako takie nie są zdolne do zadośćuczynienia temu wymaganiu, ale powinny być coraz bardziej zdolne, a więc także muszą to móc. Cóż chcemy jeszcze więcej wiedzieć o tych boskich ideach?

Czy chcemy zobaczyć powiązanie prawa przyrody z prawem wolności w nadzmysłowym podłożu przyrody? Jeżeli nie otrzymamy jednocześnie siły, niezbędnej do opanowania praw przyrody przez naszą wolność, to nie ma z tego dla nas najmniejszego pożytku; jeżeli zaś ją uzyskamy, to przestajemy być istotami skończonymi i stajemy się bogami.

Czy chemy posiadać określone pojęcie Boga; poznać jego istotę, jaką jest ona sama w sobie? To nie tylko nie sprzyjałoby rozwojowi czystej moralności, ale by mu przeszkadzało. Poznana przez nas nieskończona istota, unosząca się przed naszymi oczyma w całym swoim majestacie, będzie nas gwałtem popychać i zmuszać do wpełniania swoich rozkazów; w ten sposób wolność zostanie zniesiona, skłonności zmysłowe umilkną na wieki, utracimy wszelkie zasługi, wszelkie ćwiczenie, hartowanie i radość, jaką daje walka; z wolnych istot o ograniczonej wiedzy staniemy się moralnymi maszynami o rozszerzonej wiedzy.

Czy wreszcie chcemy już teraz przeniknąć wszystkie losy naszej przyszłej egzystencji? To by nas w pewnej części pozbawiło wszelkiego odczucia szczęścia, które nam może dać stopniowa poprawa naszego stanu; przehulalibyśmy od razu to, co jest nam przeznaczone na egzystencję wieczną; w pewnej części zaś unoszące się przed naszymi oczami nagrody zdeterminowałyby nas znów zbyt silnie, odbierając nam wolność, zasługę i szacunek dla nas samych.

Cała tego rodzaju wiedza nie pomnoży naszej moralności, lecz zmniejszy ją, a tego Bóg chcieć nie może; a więc to jest także moralnie niemożliwe. A czy to jest możliwe fizycznie? Czy nie stoi to aby w sprzeczności z prawami natury, to znaczy naszej natury, której te pouczenia miałyby być dane? Możliwe pouczenia nas przez jakieś objawienie o tym, co nadzmysłowe, muszą być dopasowane do naszych władz poznawczych, muszą podlegać naszym prawom myślenia. Tymi prawami są kategorie [17], bez których niemożliwe jest dla nas jakiekolwiek określone przedstawienie. Gdyby ta wiedza była do nich nie dopasowana, wówczas całe to pouczenie byłoby dla nas stracone; byłoby ono dla nas absolutnie niepojęte i niezrozumiałe, a więc byłoby zupełnie tak, jak gdybyśmy w ogóle takiego pouczenia nie otrzymali. Jeżeli zaś wiedza ta byłaby do nich dopasowana, to tym samym przedmioty nadzmysłowe zostałyby ściągnięte do świata zmysłowego, a to co nadprzyrodzone zostałoby uczynione częścią przyrody. Nie rozpatruje tutaj czy takie uzmysłowienie, podawane za posiadające walor obiektywny, nie sprzeciwia się rozumowi praktycznemu; to się

okaże niżej; teraz natomiast jest od razu rzeczą jasną, że w taki sposób uzyskalibyśmy poznanie takiego nadzmysłowego, które wcale nie byłoby tym, co nadzmysłowe, a zatem nie osiągnęlibyśmy naszego celu, którym miało być wprowadzenie nas w świat duchów, a zatem stracilibyśmy nawet ten poprawny wgląd w ten świat, który jest możliwy dla nas dzięki rozumowi praktycznemu.

Czy wreszcie takie oczekiwanie nie sprzeciwia się aby samej naturze objawienia? Ponieważ pouczenia tego rodzaju nie mogłyby być porównywane z naszym rozumem, zdeterminowanym przez prawo moralne; nie można by sprawdzić, czy zgadzają się one z nim, czy nie, skoro nie opierałyby się one wcale na tych zasadach (bo gdyby się na nich opierały, to wówczas nasz rozum pozostawiony sam sobie mógłby do tego dojść bez żadnej obcej pomocy); wobec tego wiara w ich prawdziwość nie mogłaby się opierać na niczym innym, jak tylko na boskim autorytecie, na który owo objawienie się powołuje. Tymczasem dla tego boskiego autorytetu nie ma żadnej innej podstawy wiary weń, jak tylko zgodność tych pouczeń, które się na nim opierają, z rozumem (nie chodzi o zgodność z rozumem spekulującym, tylko o zgodność z rozumem moralnie-wierzącym); a zatem ten boski autorytet nie może być sam podstawą uwierzytelnienia tego, co ma właśnie dopiero być podstawą jego własnej wiarygodności. Gdyby można było pomyśleć o jakiejś innej możliwej drodze dojścia do rozumnego uznania boskości jakiegoś objawienia, a więc gdyby na przykład cuda albo proroctwa i w ogóle niemożliwość wyjaśnienia jakiegoś zdarzenia naturalnymi przyczynami mogły nas uprawniać do przypisywania ich bezpośredniej przyczynowości Bożej, wniosek taki byłby zresztą, jak to wyżej wykazaliśmy, jawnie fałszywy, to dałoby się pomyśleć, jak nasze w ten sposób ugruntowane, przekonanie o boskości jakiegoś danego objawienia, mogłoby uzasadniać naszą wiarę w każde z jego poszczególnych pouczeń. Skoro jednak ta wiara w boskość jakiegoś objawienia w ogóle możliwa jest tylko poprzez wiarę w każde z jego poszczególnych wypowiedzi, to żadne objawienie jako takie nie może gwarantować prawdziwości jakiegokolwiek twierdzenia, które samo sobie tego zagwarantować nie potrafi. A zatem nie jest możliwa wiara na sposób rozumny w żadne takie pouczenie, które byłoby możliwe tylko dzięki objawieniu; i każde żądanie tego rodzaju sprzeciwiałoby się możliwości uwierzytelnienia objawienia, a wobec tego byłoby także sprzeczne z samym pojęciem objawienia. Nie

wolno więc nam również oczekiwać od objawienia tego, co Krytyka [18] udaremniła teoretycznemu rozumowi, pozostawionemu samemu sobie, to znaczy przeniknięcia w świat nadzmysłowy [19]; nadziei zdobycia określonego poznania świata nadzmysłowego przez naszą obecną naturę musimy się wyrzec całkowicie, na zawsze i z jakiegokolwiek źródła.

A czy możemy spodziewać się od jakiegoś objawienia, być może, praktycznych maksym, wskazań moralnych, których sami nie potrafilibyśmy wyprowadzić z zasady wszelkiej moralności i przez nasz własny rozum? Prawo moralne w nas jest głosem czystego rozumu, rozumu in abstracto. Rozum nie może sobie nie tylko przeczyć [20], ale nie może również u różnych podmiotów wypowiadać rzeczy różnych, ponieważ jego przykazaniem jest najczystsza jedność i wobec tego wszelka różnica byłaby jednocześnie sprzecznością. Jak rozum przemawia do nas, tak samo przemawia do wszystkich rozumnych istot, a także do samego Boga. A więc Bóg nie może nam dać ani innej zasady, ani wskazań dla jakichś poszczególnych wypadków, które opierałyby się na jakiejś innej zasadzie, ponieważ On sam nie jest zdeterminowany przez żadną inną zasadę [21]. Reguła szczegółowa, która powstaje w wyniku zastosowania zasady do jakiegoś szczególnego wypadku, jest oczywiście — w zależności od wypadków, na jakie podmiot zgodnie ze swoją naturą trafia — różna, ale wszystkie reguły szczegółowe muszą dać się wyprowadzić przez jeden i ten sam rozum z jednego i tego samego rozumu. Inna sprawa, czy dane in concreto, empirycznie określone podmioty wyprowadzają je w poszczególnych wypadkach z jednakową słusznością i łatwością i czy nie będą one przy tym potrzebować obcej pomocy, która by to uczyniła nie za nich, a im podała rezultat, opierając jego słuszność na własnym autorytecie; to, nawet gdyby reguła została poprawnie wyprowadzona, ugruntowałoby to tylko legalność, nie zaś moralność; — lecz prowadziłaby ich w ich własnym wywodzie: do tego jednak nie trzeba żadnego objawienia; to może i powinien wyświadczyć każdy mądrzejszy człowiek mniej mądremu.

A więc ani moralnie, ani teoretycznie nie jest rzeczą możliwą, aby objawienie dawało nam takie pouczenia, do których nasz rozum nie mógłby czy nie powinien dojść sam bez pomocy objawienia; i żadne objawienie nie może wymagać wiary dla tego rodzaju pouczeń; jednakowoż nie zachodziłoby tu zanegowanie — tylko na tej podstawie — boskiego początku jakiegoś objawienia, bo tego rodzaju rzekome pouczenia, jakkolwiek nie dadzą się wyprowadzić z prawa

praktycznego rozumu, to przecież niekoniecznie muszą być z nim sprzeczne.

Cóż jednak może ono w takim razie zawierać, jeżeli nie powinno zawierać niczego nieznanego nam? Bez wątpienia właśnie to, do czego prowadzi nas praktyczny rozum a priori: prawo moralne i jego postulaty.

W odniesieniu do moralności możliwej dzięki objawieniu, uczynione zostało wyżej rozróżnienie, że to samo objawienie może nas bądź odsyłać wprost do prawa rozumu w nas samych jako do prawa Bożego; bądź też wyłożyć pod autorytetem boskim zarówno zasadę tego prawa samą w sobie, jak i w zastosowaniu do możliwych wypadków.

Jeżeli zachodzi to pierwsze, wówczas objawienie takie nie zawiera żadnej moralności, lecz nasz własny rozum zawiera tę moralność. Pozostaje zatem tylko drugi wypadek do zbadania. Objawienie wykłada częściowo zasadę wszelkiej moralności ujętą w słowa, częściowo zaś szczegółowe maksymy, powstałe przez zastosowanie tej zasady do empirycznie uwarunkowanych wypadków, jako prawa Boże. To, że zasada moralności musi być prawidłowo podana, to znaczy musi być całkowicie zgodna ze znajdującym się w nas prawem moralnym, i że religia, której zasada moralna jest sprzeczna z tym prawem, nie może pochodzić od Boga, jest bezpośrednio jasne; tak jak i upoważnienie do obwieszczania tej zasady jako prawa Bożego należy już do formy objawienia i razem z nim zostało wydedukowane. W odniesieniu do szczegółowych przepisów moralnych powstaje jednak pytanie: czy objawienie powinno każdą z tych szczegółowych reguł wyprowadzać z zasady moralnej obwieszczonej jako prawo Boże, czy też może te szczegółowe reguły opierać po prostu, bez dalszych dowodów na autorytecie Bożym? Jeżeli władza boskiego autorytetu rozkazywania nam, oparta jest tylko na jego świętości, a tego wymaga forma każdej religii, która ma być religią boską, — to szacunek dla jego rozkazu, ponieważ to jest jego rozkaz, również w poszczególnych wypadkach nie jest niczym innym jak szacunkiem dla samego prawa moralnego. Objawienie może wobec tego takie nakazy wykładać po prostu jako prawa Boże, bez dalszej dedukcji zasady. Inną kwestią jest to, czy każdy z takich szczególnych przepisów jakiejś objawionej moralności da się, przynajmniej później, prawidłowo wydedukować z zasady i czy każde objawienie nie musi nas jednak w końcu odesłać przecież do tej zasady.

Ponieważ o możliwości boskiego pochodzenia jakiegoś objawienia zarówno w ogóle, jak i każdej poszczególnej części jego

treści możemy przekonać się tylko przez całkowitą jego zgodność z praktycznym rozumem; a to przekonanie przy jakiejś szczegółowej maksymie moralnej możliwe jest tylko przez wyprowadzenie jej z zasady wszelkiej moralności, to wynika z tego bezpośrednio, że każda maksyma przedstawiana w jakimś boskim objawieniu jako m o r a l n a musi dać się wyprowadzić z tej zasady. Wprawdzie jakaś maksyma przez to, że się z tej zasady nie da w y p r o w a d z i ć, nie jest jeszcze tym samym fałszywa, ale w każdym razie z tego wynika tyle, że nie należy ona do dziedziny moralności; może natomiast należeć do dziedziny teorii, być maksymą polityczną, techniczną, praktyczną itd. Tak na przykład owa sentencja: „Czyżbyśmy mieli czynić źle, aby z tego wyszło coś dobrego? niechże to będzie od nas dalekie" — jest powszechnym nakazem moralnym, gdyż daje się on wydedukować z zasady wszelkiej moralności, a jego przeciwieństwo byłoby z nią sprzeczne; natomiast takie maksymy jak: „A temu, który się chce z tobą prawem rozpierać a suknię twoją wziąć, puść mu i płaszcz" itd.[22], nie są przepisami moralnymi, ale są regułami polityki, posiadającymi walor tylko w niektórych szczególnych wypadkach i jako takie obowiązują dopóty, dopóki nie wejdą w kolizję z przepisem moralnym, ponieważ jemu musi być wszystko podporządkowane. Jeżeli jakieś objawienie zawiera reguły tego ostatniego rodzaju, to z tego jeszcze wcale nie wynika, że całe objawienie nie jest boskie, a tym mniej, że owe reguły są fałszywe — to zależy od innych dowodów z zasad, którym one podlegają — lecz wynika tylko to, że reguły te nie należą do treści objawionej religii jako takiej, ale że swoją wartość muszą czerpać skądinąd. Natomiast jakieś objawienie, które zawiera maksymy sprzeczne z zasadami wszelkiej moralności, a więc na przykład uprawniające do pobożnego czy niepobożnego oszustwa, do nietolerancji wobec inaczej myślących, zawierające ducha prześladowań i w ogóle dozwalające używania innnych środków szerzenia prawdy poza nauczaniem, — z pewnością nie pochodzi od Boga, ponieważ wola Boża jest zgodna z prawem moralnym i Bóg nie może chcieć tego, co jest z nim sprzeczne, ani dopuszczać do tego, żeby ktoś obwieszczał to jako jego wolę, jeżeli ów ktoś prócz tego działa na jego rozkaz...

...Jeżeli pewne dogmatyczne twierdzenia są sprzeczne z ostatecznym celem prawa moralnego, to tym samym są one sprzeczne z pojęciem Boga i z pojęciem wszelkiej religii; i j a k i e ś o b j a w i e n i e, k t ó r e t a k i e t w i e r d z e n i a z a w i e r a, n i e m o ż e p o c h o d z i ć o d B o g a. Bóg nie tylko nie może do wypowiadania takich twierdzeń upoważniać,

ale — przy realizowaniu celu, który jest jego celem — nie może ich nawet dopuszczać, ponieważ są one sprzeczne z jego celem. Jeżeli jednak jakieś twierdzenia nie dadzą się tylko z tego celu wyprowadzić, a przy tym nie są z nim sprzeczne, to z tego nie można jeszcze wyciągać wniosku, że całe objawienie nie może pochodzić od Boga; ponieważ Bóg posługuje się służbą ludzi, którzy błądzą i którzy sami mogą sobie uroić jakiś wymysł, ażeby go, być może w jak najlepszym zamiarze, postawić obok boskich pouczeń i, według własnego mniemania, uczynić jeszcze więcej dobrego; i nie wypada Bogu, aby ograniczał ich wolność, o ile tylko nie chcą oni uczynić z niej użytku wręcz przeciwstawnego jego celowi; — natomiast na pewno wynika z tego wniosek, że wszystko w tym rodzaju nie jest składową częścią boskiego objawienia, ale jest ludzkim dodatkiem[23], na który nie warto nam zwracać więcej uwagi, jak tylko w tej mierze, w jakiej wartość wynika z innych przyczyn. Zdania takie, ponieważ do moralnego celu są całkowicie nieprzydatne, mogą najczęściej obiecywać tylko teoretyczne wyjaśnienia: a jeśli mówią o rzeczach nadprzyrodzonych, to przeważnie nie dadzą się nawet pomyśleć, ponieważ nie mogą podlegać warunkom kategorii. Jeżeli zaś, jako twierdzenia obiektywne, podlegałyby tym warunkom, to nie tylko nie dałyby się wyprowadzić, ale byłyby nawet sprzeczne z prawem moralnym, jak to wykażemy w następnym paragrafie.

Wreszcie jakieś objawienie może proponować pewne, związane z większą lub mniejszą uroczystością, środki mające na celu zachęcanie i pobudzanie do cnoty, które miałyby być używane w społeczeństwie lub prywatnie. Otóż, jeżeli wszelka religia przedstawia Boga tylko jako moralnego prawodawcę, to wszystko, co nie jest nakazem znajdującego się w nas prawa, nie jest również jego nakazem i nie ma żadnego innego środka przypodobania mu się, jak tylko przez wypełnianie tego prawa...[24]

...Tym podobne środki pobudzania cnoty trzeba więc przedstawiać jako to, czym one są i nie stawiać ich na tej samej płaszczyźnie co czyny bezwarunkowo nakazane przez prawo moralne; nie należy ich po prostu nakazywać, lecz tylko polecać je[25] temu, który ich potrzebuje; są one nie nakazane, lecz raczej dozwolone. Każde objawienie, które stawia je na jednej płaszczyźnie z prawami moralnymi, z pewnością nie pochodzi od Boga; albowiem sprzeciwia się to prawu moralnemu: stawiać cokolwiek w tym samym rzędzie, co jego żądania.

PRZYPISY

[1] Tę zasadniczą myśl Fichtego podajemy w brzmieniu oryginalnym: Die Idee von Gott, ale Gesetzgeber durch Moralgesetz in uns, gruendet sich also auf eine Entaeusserung des unserigen, auf Uebertragung eines Subjectiven in ein Wesen ausser uns, und diese Entaeusserung ist das eigentliche Princip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll. Mamy tu — przed Heglem i Feuerbachem — klasyczne zastosowanie kategorii a l i e n a c j i (die Entaeusserung) do wyjaśniania religii. Por. interpretację tego fragmentu u Kuno Fischera: *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, cyt. wyd., s. 228—229.

[2] Stanowisko Fichtego w tej pracy to stanowisko filozofa, dla którego w hierarchii wartości najwyższe miejsce zajmują wartości moralne. Cała fichteańska „krytyka" objawienia wywodzi się nie tyle z jego zainteresowań religioznawczych, co z troski o wysoki poziom moralny społeczeństwa. Istotny sens jego rozważań wydaje się następujący: od strony teoretycznej religii ani idei Boga uratować się nie da. Dla ugruntowania moralności idea Boga również nie jest potrzebna. Ale co czynić w wypadku, kiedy naturalne skłonności człowieka przeważają nad jego rozumną wolą? Czy wówczas religia w jakiejś postaci nie okaże się przydatna i niezbędna? Taki chyba był punkt wyjścia, prowadzący ostatecznie — jak się wydaje — do nazwania moralności religią, a także do nazwania porządku moralnego w świecie — Bogiem. Słowo „Bóg" okazało się słowem potrzebnym dla podkreślenia najwyższej doniosłości spraw moralnych.

[3] Podobnie jak Kant, rozwija Fichte myśl, że typowo religijne motywy postępowania (strach przed karami piekielnymi i pragnienie nagrody niebiańskiej) odbierają postępowaniu walor bezinteresowności, a wraz z nim wszelką wartość moralną.

[4] Tę definicję objawienia podajemy w brzmieniu oryginalnym: der Begriff der Offenbarung, d. i. der Begriff von einer durch die Causalitaet Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er sich ale moralischen Gesetzgeber ankuendigt.

[5] Podobnie jak Kant i Hegel, również Fichte jest obrońcą praw rozumu do poddawania każdego zjawiska (włącznie z religią) własnej krytycznej ocenie.

[6] Prawo moralne czerpiemy z rozumu, z nas samych, nie z objawienia. Nie możemy czerpać go z objawienia, ponieważ pierwszym warunkiem uznania jakiegoś zjawiska za objawienie jest skonfrontowanie go ze znajdującym się w nas rozumnym, apriorycznym prawem moralnym i stwierdzenie jego zgodności z tym prawem. To jest — zaczerpnięta od Kanta — główna myśl całej *Próby krytyki wszelkiego objawienia*, która również w ujęciu samego Fichtego była pomyślana jako rozwijanie filozofii kantowskiej.

[7] Pojęcia „autonomii" i „heteronomii" w etyce zaczerpnął Fichte od Kanta i tak jak Kant zwalczał „heteronomizm etyczny", przez który rozumiał przyjmowanie jakichkolwiek innych norm moralnych niż te, które dadzą się wyprowadzić z zasad rozumu.

[8] Tę doniosłą myśl, będącą wyrazem zdecydowanego racjonalizmu etycznego Fichtego podajemy w brzmieniu oryginalnym: ...auf vernuenftige Ueberlegung gegruendete Ueberzeugung, welche allein der Grund aller Moralitaet seyn muss.

[9] To wyrażenie i odpowiadającą mu myśl zaczerpnął Fichte od Kanta.

[10] Słowo „patologiczny" (z greckiego „pathos" — uczucie) oznacza dziś tyle, co „chorobowy" lub „chorobliwy", natomiast u Kanta i Fichtego oznacza tylko tyle, co „uczuciowy", „oparty na uczuciach".

[11] I tę myśl również zaczerpnął Fichte od Kanta.

[12] To zdanie Fichtego godzi oczywiście we wszystkie trzy wielkie religie monoteistyczne: żydowską, chrześcijańską i mahometańską, a zwłaszcza w katolicyzm. Przy rozpatrywaniu krytyki katolicyzmu zawartej w dziełach wielkich filozofów niemieckich nie zapominajmy o tym, że Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel i inni wywodzili się ze środowiska protestanckiego, które podzielało ich negatywny stosunek do katolicyzmu.

[13] Termin „teoretycznie" używany jest przez Fichtego w specyficznie kantowskim znaczeniu tego słowa. Chodzi tu o krytykowane przez Kanta spekulacje metafizyczne o świecie nadzmysłowym.

[14] Można w tym sformułowaniu widzieć wyraz tendencji Fichtego do oddzielenia religii od polityki.

[15] Por. przypis 3.

[16] Podobnie jak Kant i Schleiermacher, również Fichte stara się łagodzić rozmaitymi zastrzeżeniami śmiałość własnych myśli.

[17] Mowa tu oczywiście o kantowskich kategoriach rozsądku. Por. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, tom 1, s. 171—174, 254—257 i inne.

[18] Użyte tu przez Fichtego słowo „krytyka" piszemy dużą litera, ponieważ chodzi niewątpliwie o Kantowską *Krytykę czystego rozumu*.

[19] Por. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, cyt. wyd., tom 1, s. 38—42, tom 2, s. 383.

[20] Podobny sens ma twierdzenie Hegla, że „rozum jest tylko jeden".

[21] Domyślne :poza rozumem, lub: poza zasadą prawa moralnego.

[22] Podajemy przekład ks. Wujka (*Ewang. według Mateusza*, rozdz. 5, wiersz 40).

[23] W oryginale: dass alles von dieser Art nicht Bestandteil einer goettlichen Offenbarung, sondern menschlicher Zusatz ist (całe zdanie podkreślone przez Fichtego). Zwracamy przy tej okazji uwagę na tytuły rozdziałów, w jednym z nich Fichte mówi o „formie" objawienia, w drugim o „treści" objawienia; bardzo interesujące jest przy tym odróżnienie „treści objawienia" od „treści formy objawienia" (to znaczy nie tylko objawienie ma pewną treść, ale również forma objawienia ma własną treść). W podanym wyżej zdaniu „Bestandteil" i „menschlicher Zusatz" dotyczą dwóch zasadniczych rodzajów treści objawienia.

[24] Cały ten fragment jest oczywiście rozwinięciem myśli Kanta.

[25] Jedno z wielu charakterystycznych dla Fichtego ustępstw; wyraz tendencji do osłabiania nazbyt śmiałej treści tych twierdzeń, do których przywiązywał szczególną wagę. Por. przypis 16.

FICHTE

O PODSTAWIE NASZEJ WIARY W BOSKIE PANOWANIE NAD ŚWIATEM (1798)

Jedynym Bogiem jest porządek moralny

...To jest prawdziwa wiara; moralny porządek jest tą boskością, którą przyjmujemy [1]. Ta prawdziwa wiara jest konstruowana przez słuszne postępowanie. To jest jedynie możliwe wyznanie wiary: radośnie i swobodnie wypełniać to, co nakazuje obowiązek, bez wątpliwości i mędrkowania o następstwach. W ten sposób to, co boskie będzie dla nas żywe i rzeczywiste. Każde z naszych działań będzie wykonywane przy tym założeniu i wszystkie jego następstwa będą tylko w nim zastrzeżone.

Prawdziwy ateizm [2], właściwa niewiara i bezbożność, polegając na tym, że mędrkuje się o następstwach swego działania i nie chce się posłuchać głosu sumienia wcześniej, zanim nie zacznie się sądzić, że przewidziało się pomyślny skutek; w ten sposób stawia się swoją własną rozwagę ponad rozwagą Bożą i czyni się siebie Bogiem. Ten, kto chce czynić zło, żeby z tego wyszło dobre, jest bezbożnikiem. W moralnym rządzie świata dobro nie może być nigdy rezultatem zła, i jeżeli z całą pewnością wierzysz w pierwsze, to rzeczą niemożliwą dla ciebie jest myśleć o drugim. Nie wolno ci kłamać, nawet gdyby z tego powodu świat miał się rozwalić w gruzy. Ale to jest tylko taki sposób mówienia; [3] jeżeli bowiem mógłbyś poważnie pomyśleć, że świat się rozpadnie, to istota twoja byłaby po prostu sama ze sobą sprzeczna i sama siebie niwecząca. Ale przecież ty w to nie wierzysz, nie możesz i nie wolno ci w to wierzyć; ty wiesz,

że w planie zachowania świata z pewnością nie liczy się na kłamstwo [4].

Wyprowadzona tu wiara jest wiarą całkowitą i zupełną. Ów żywy i działający porządek moralny to jest właśnie sam Bóg; nie potrzeba nam żadnego innego Boga i nie możemy żadnego innego pojąć [5]. Nie ma żadnej podstawy w rozumie, aby z tego moralnego porządku świata wyjść i przy pomocy wnioskowania z tego, co ugruntowane o tym, co ugruntowuje, przyjmować jeszcze jakąś specjalną istotę jako jego przyczynę; autentyczny rozsądek z pewnością takiego wniosku nie wyciąga i żadnej takiej specjalnej istoty nie zna; czyni to tylko taka filozofia, która samej siebie nie rozumie...

PRZYPISY

[1] W oryginale: Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Goettliche, das wir annehmen. Wybrany przez nas do przekładu fragment wydaje się najbardziej śmiałym fragmentem dzieł Fichtego. Myśl Fichtego jest w tym fragmencie następująca: jedynym „bóstwem" godnym czci jest prawo moralne, to jest najwyższa wartość i jedyna „boskość", jaką filozofia może przyjąć: innych bóstw nie potrzeba.

[2] Słów „ateizm", "niewiara", „bezbożność" używa tu Fichte w znaczeniu pejoratywnym; środowisko jego uważało „ateizm" za coś bardzo złego, jednocześnie sam Fichte został oskarżony o ateizm. Broniąc się, Fichte stosuje następującą linię obrony: nie jestem ateistą, bo „ateizmem" (czyli czymś bardzo złym) jest nie moje stanowisko, ale postawa niemoralna. A zatem słowo „ateizm" nie oznacza tutaj negacji Boga tylko negację „boskiego" czyli bezwarunkowo-obowiązującego charakteru moralności. „Ateizm" oznacza w ustach Fichtego negację tej jedynej „boskości", jaką Fichte uznaje — to znaczy negację absolutności prawa moralnego.

[3] W oryginale: Aber dies ist nur eine Redensart. Nie ulega wątpliwości, że owa uwaga o „sposobie mówienia" (eine Redensart = modus loquendi) dotyczy nie tylko wyrażenia o rozpadaniu się świata w gruzy, ale także i przede wszystkim metaforycznego używania takich słów jak „Bóg", „boski", „religia" w celu podkreślania absolutnego i bezwarunkowego charakteru prawa moralnego.

[4] Jak wynika z tekstów zawartych w całym tomie prac Fichtego z dziedziny filozofii religii, chodzi tu nie o wszelkie kłamstwa, ale przede wszystkim o tak zwane „pobożne kłamstwo" (pia fraus) służące do umacniania religii.

[5] Kończymy wybór tekstów Fichtego fragmentem, który wydaje nam się niezwykle śmiałym i radykalnym streszczeniem jego poglądów. W związku z tym podajemy ten fragment również w brzmieniu oryginalnym: Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir beduerfen keines anderen Gottes, und koennen keinen anderen fassen.

Dalszy ciąg tego zdania rzuca światło na to jak należy rozumieć wyrażenie „prawodawca moralny". Nazywając Boga wielokrotnie „prawodawcą moralnym" Fichte bynajmniej nie chce twierdzić, że Bóg jest autorem i przyczyną prawa moralnego, ale ma na myśli to, że prawo moralne samo w sobie jest czymś boskim, i innego bóstwa, które byłoby przyczyną tego prawa szukać nie trzeba.

SCHLEIERMACHER

MOWY O RELIGII DO LUDZI WYKSZTAŁCONYCH SPOŚRÓD TYCH, KTÓRZY NIĄ POGARDZAJĄ (1799)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1769—1834), teolog, filozof i kaznodzieja protestancki, profesor teologii na uniwersytecie w Halle (1804—1807) a następnie na uniwersytecie berlińskim (1809—1834).

W filozofii niemieckiej, obok Schellinga, Fryderyka Schlegla, Baadera, Hoelderlina i Novalisa zajmuje wybitne miejsce reprezentując wraz z nimi kierunek romantyczny. Jako najwybitniejszy teolog epoki oddziałał bardzo poważnie na dalszy rozwój teologii protestanckiej a także na późniejszą filozofię religii. W filozofii religii, etyce i pedagogice Schleiermacher reprezentuje skrajny, romantyczny indywidualizm.

Główne dzieła: *Reden ueber die Religion an die Gebildeten unter ihren Veraechtern* (1799, następne wydania z lat 1806, 1821, 1831 gruntownie zmienione), *Monologen* (1800), *Vertraute Briefe ueber Schlegels Lucinde* (1800), *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Gebrauche fuer Vorlesungen* (1810), *Der christliche Glaube* (1821—1822) i wydane pośmiertnie: *Entwurf eines Systems der Sittenlehre* (1913), *Grundriss der philosophischen Ethik* (1841), *Dialektik* (1839), *Paedagogische Schriften* (1845); wydana także została jego korespondencja: *Briefwechsel* (4 tomy, 1858—1863).

Ważniejsze opracowania: Martin Otto Stammer: *Schleiermachers Aesthetizismus waehrend der Jahre 1796 bis 1802* (1913), W. Dilthey: *Leben Schleiermachers* (1870), G. Wehrung: *Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern* (1907) i tegoż: *Schleiermacher in der Zeit seines Werdens* (1927), Richard B. Brandt: *The Philosophy of Schleiermacher. The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge*, New York 1941 (rec. Euhemer, 1958, nr 2 (3) s. 46—49).

Przekład fragmentów według wydania: Friedr. Schleiermacher: *Ueber die Religion*, Hamburg 1958 (s. 1—3, 14—21, 24—33, 50—53, 55—56, 57—74, 124—126, 128, 132—133, 137—140, 169—173). Przełożył dr Zygmunt Poniatowski.

Wybrane zostały fragmenty ilustrujące schleiermacherowską definicję i teorię religii oraz jego romantyczny indywidualizm.

Über die Religion.

Reden

an

die Gebildeten unter ihren Verächtern.

Berlin.
Bei Johann Friedrich Unger.
1799.

Schleiermacher: Ueber die Religion. Karta tytułowa pierwszego (anonimowego) wydania z roku 1799.

SCHLEIERMACHER

O RELIGII

(...) Zaskakującym przedsięwzięciem, które łatwo wprowadzi was w zdumienie może być fakt, że ktoś z tych właśnie, którzy wznieśli się ponad pospolitość i przepojeni są mądrością wieku, waży się prosić o posłuch dla problemu tak bardzo przez nich zaniedbanego. Przyznaję, że nie mogę wam podać nic takiego, co wróżyłoby mi przychylny wynik, tj. nawet pozyskanie waszej przychylności dla moich wysiłków, jeszcze mniej zaś przekazanie wam mojego entuzjazmu i odczucia. Od wieków bowiem wiara nie stanowiła własności każdego, religię zawsze rozumieli tylko nieliczni, podczas gdy miliony na różny sposób zabawiały się szatą zewnętrzną, którą ona tak chętnie się okrywała. Szczególnie obecnie życie człowieka wykształconego jest dalekie od tego, co choć trochę przypomina religię. Wiem o tym, że nie czcicie bóstwa w świątobliwej ciszy, ani nie odwiedzacie jego opustoszałych świątyń, że w waszych gustownie urządzonych mieszkaniach nie ma żadnych innych bogów domowych poza złotymi myślami mędrców i strofami poetów oraz, że ludzkość i ojczyzna, sztuka i nauka — myślicie bowiem, że to wszystko potraficie objąć — tak całkowicie zawładnęły waszymi sercami, że dla tego wiecznego i świętego Bytu, który dla was znajduje się poza światem, nie pozostało już nic i nie żywicie żadnych uczuć z nim i dla niego. Zdołaliście wasze ziemskie życie uczynić tak bogatym i wielostronnym, że nie odczuwacie potrzeby wieczności i po tym, kiedy stworzyliście sobie sami dla siebie Uniwersum, uwolniliście się od myślenia o tym, co was łączyło. Wiem o tym, że panuje wśród was jednomyślność co do tego, że nie można powiedzieć nic nowego i przekonywającego na ten temat, który został opracowany wszechstronnie i wystarczająco przez filozofów i proroków oraz — co muszę dodać — przez kpiarzy i kapłanów. Najmniej jednak, to musi każdy spostrzec, że skłonni jesteście do słuchania o tym od tych ostatnich, którzy już od dawna przestali

być godnymi waszego zaufania jako ci, którzy przebywają najchętniej w opustoszałych ruinach świętości i którzy nawet tam nie potrafią żyć, by ich jeszcze bardziej nie zeszpecić i spustoszyć. Wiem to wszystko, lecz przenika mnie jednak wewnętrzna i nieodparta potrzeba, przez którą jestem w boski sposób opanowany, aby mówić i nie jestem w stanie cofnąć mego zaproszenia, abyście wy właśnie mogli mnie wysłuchać.

Co do tego ostatniego, to mógłbym zapytać was: jak to się dzieje, że przecież w każdej sprawie wielkiej lub małej chcecie, aby uczyli was szczególnie ci, którzy poświęcili jej swoje życie i siły umysłowe a wasza żądza wiedzy nie omija chaty wieśniaka i warsztatu podrzędnego rzemieślnika, tylko w kwestii religii jesteście bardziej podejrzliwi wtedy, kiedy słyszycie o niej od tych ,którzy uznają się za mistrzów w tej dziedzinie i za takich uważani są przez państwo i naród. Nie bylibyście z pewnością w stanie dowieść, że oni nimi nie są i że mówią i każą raczej o wszystkim, a nie o religii. Łatwo przechodząc obok tego nieusprawiedliwionego sądu, przyznaję się, że jestem również członkiem tego stanu i ważę się na niebezpieczeństwo, że — jeśli nie wysłuchacie mnie uważnie — to wrzucicie mnie razem z nimi na wspólny stos pod wspólną nazwą. Jest to wyznanie dobrowolne, gdyż moja mowa nie zdradziłaby mnie, tak jak nie zdradziłyby mnie pochwały moich towarzyszy cechowych. To co zamierzam leży całkowicie poza ich zasięgiem i ma być mało podobne do tego, co oni chcieliby chętnie wiedzieć i słyszeć. W wołaniach o pomoc ze strony większości z nich i w lamentach o upadku religii nie biorę udziału, gdyż nie wiem, czy jakikolwiek inny okres dziejów przyjąłby je lepiej niż nam współczesny, nie mam też nic wspólnego z tymi starowierczymi i barbarzyńskimi lamentami, którymi chcieliby oni odkrzyczeć na nowo zwalone mury ich żydowskich Syjonów oraz ich gotyckich filarów. Zdaję sobie sprawę z tego, że tym wszystkim co wam chcę powiedzieć, sprzeniewierzam się całkowicie mojemu stanowi, dlaczego więc nie miałbym przyznawać się do niego jak do każdej innej przypadkowości. (...)

(...) Znacie z pewnością dzieje ludzkiej głupoty, przebiegliście zapewne przez różne gmachy religii, od bezsensownych bajek dzikich narodów aż do wysubtelnionego deizmu, od surowych zabobonów naszego ludu aż do kiepsko skleconych ułamków metafizyki i moralności, które nazywa się rozumnym chrześcijaństwem — stwierdziliście pewnie, że są one wszystkie bezsensowne i sprzeczne z rozumem [1]. Daleki jestem od tego, by chcieć wam tu zaprzeczyć, raczej zaś, jeśli rozumiecie to właściwie, że najbardziej wykształcone systemy reli-

gijne mają tych właściwości nie mniej niż te najbardziej surowe, że jeśli tylko zrozumiecie, że to co boskie nie może leżeć w jednym rzędzie z tym, co z obydwu stron kończy się czymś pospolitym oraz godnym pogardy — to chętnie daruję wam trud bliższego uczczenia tych, które leżą pomiędzy nimi. Wydają się one być przejściem i zbliżeniem do tych ostatnich — każda z nich wychodzi nieco wyszlifowana z rąk swego wieku, aż wreszcie sztuka dorasta do takiego doskonałego mechanizmu czy zabawki, którym nasz wiek tak długo sobie zabijał czas. To udoskonalenie jest jednak raczej wszystkim innym niż zbliżeniem się do religii. Nie mogę mówić o tym bez niechęci, ponieważ każdy, kto ma zrozumienie dla tego wszystkiego co idzie z głębi serca i któremu zależy serio na kształceniu i przedstawianiu wszystkich stron człowieka musiałby biadać nad tym, jak to co wzniosłe i wspaniałe dalekie jest od swego przeznaczenia i że utraciło swą wolność, trzymane w pogardliwej niewoli przez scholastycznego i metafizycznego ducha z czasów barbarzyńskich i zimnych. Tam, gdzie ta strona istnieje i działa, to musi się tak objawić, żeby poruszyć serca na swój sposób, mieszać czy też raczej oddalić wszystkie funkcje duszy ludzkiej i zamienić całą działalność w zachwyt kontemplacji nad nieskończonością [2]. Czy będziecie czuli się dobrze przy tych systemach teologii, przy tych teoriach o początkach i końcach świata, przy tym analizowaniu natury niepojętej istoty, gdzie wszystko kończy się na zimnej argumentacji [3] i gdzie nie można niczego traktować inaczej aniżeli w tonie zwykłego scholastycznego sporu? We wszystkich tych systemach, którymi wy gardzicie, nie znaleźliście przeto religii — i nie mogliście jej tam znaleźć, gdyż jej tam nie ma. Gdyby zaś pokazano wam, iż znajduje się w innym miejscu, to bylibyście jeszcze zdolni ją znaleźć i czcić. Dlaczego jednak nie wniknęliście w szczegóły. Podziwiam waszą dobrowolną ignorancję, wy dobroduszni badacze i wasze nazbyt stoickie trwanie przy tym co jest właśnie tam i co wam się tak zachwala. To zaś czego nie doszukaliście się w tych systemach, musicie znaleźć w elementach tychże właśnie systemów i to nie tego lub innego, lecz z pewnością wszystkich. W nich wszystkich tkwi pewna ilość tego pierwiastka duchowego, gdyż bez niego nie mogłoby w ogóle powstać, kto jednak nie potrafi go wysupłać, ten zatrzyma w ręku zimną martwą masę, niezależnie od tego na jak drobno by ją kruszył i jak dokładnie by wszystko przeszukiwał. Wskazówka, by prawdy i słuszności, których nie spotykacie w dużych ilościach szukać w elementach na pierwszy rzut oka nierozwiniętych, nie powinna wam wszystkim,

którzy mniej lub więcej paraliście się filozofią i znacie jej dzieje, wydawać się nazbyt obca. Przypomnijcie przecież sobie, że tylko nieliczni pośród tych, którzy we własny sposób wgłębiali się w istotę natury ludzkiej i świata oraz w ich wzajemny stosunek, przyglądali się i przedstawiali we własnym świetle ich wewnętrzną harmonię — stworzyli własny system filozoficzny i że wszyscy przedstawiali swoje odkrycia w jakiejś delikatniejszej, choć czasem nawet bardziej kruchej formie. Czy nie istnieją jednak systemy wszystkich szkół? Właśnie tych szkół, które nie są niczym innym niż siedliskiem i plantacją martwych liter, gdy ducha nie można uwięzić ani w akademiach ani też przelewać kolejno do chętnych głów — ulatnia się on zwykle na drodze od pierwszych ust do pierwszego ucha. Czyż nie zawołalibyście strofująco na tego, kto twórców tych olbrzymich martwych cielsk filozoficznych uważał za prawdziwych filozofów i chciał znaleźć tam ducha wiedzy: Nie tak przecież, dobry przyjacielu. Ci wszyscy, którzy wyłącznie naśladują i sklejają, poprzestając na tym, co dał im ktoś inny, nie posiadają w tych wszystkich rzeczach ich ducha sprawy, gdyż ten jest u wynalazców i do nich należy się udać. Musicie przyznać jednak, że tak właśnie ma się sprawa z religią, tym bardziej, że ze swej istoty jest ona odległa od wszystkiego co systematyczne, tak samo dalece jak filozofia ze swej natury do tego się skłania. Zastanówcie się przecież od kogo pochodzą te kunsztowne budowle, których zmienność wyszydzacie, których dysproporcje was rażą i których nieodpowiedniość do ich małostkowych dążeń wydaje się wam tak śmieszna?? Czyżby od herosów religii? Pokażcie choćby jednego spośród tych wszystkich, którzy zstąpili do nas z jakimś nowym objawieniem, choćby jednego jedynego — począwszy od tego, kto pierwszy pomyślał o jednym i powszechnym bóstwie (oczywiście jest to najbardziej systematyczna myśl w całej dziedzinie religii) — aż do najnowszego mistyka, w którym błyszczy może jeszcze pierwotny promień wewnętrznego światła (gdyż tego, że nie wymienię teologów martwej litery, którzy wierzą w to, że znajdą ratunek świata i światło mądrości w nowym garniturze swych formuł lub w nowych pozycjach ich sylogistycznych dowodów, nie weźmiecie mi chyba za złe), wskażcie na jednego jedynego, który uznałby za godne wysiłku zajęcie się tą syzyfową pracą. Tylko pojedyncze, wzniosłe myśli przeszywają ich dusze rozpalające się eterycznym ogniem i magiczny grzmot czarodziejskiej mowy towarzyszy wzniosłemu objawieniu i zwiastuje modlącemu się śmiertelnikowi, że przemówiło bóstwo: Atom zapłodniony przez pozaziemską moc wpadł do

jego duszy, upodobnił tam do siebie wszystko, rozrósł się potężnie i następnie rozbił się dzięki boskiemu losowi w świecie, gdzie atmosfera stawia zbyt mały opór i zaprezentował w swoich ostatnich chwilach jeden z owych niebiańskich meteorów, jedno z owych pełnych znaczenia znamion czasu, których pochodzenia nikt nie zapoznaje i które napełniają czcią wszystkich ziemian. Musicie poszukiwać tych niebiańskich iskier, które powstają wtedy, kiedy święta dusza zostaje poruszona przez Uniwersum, musicie podsłuchiwać je w tym nieuchwytnym momencie, w którym one powstają, w przeciwnym bowiem wypadku ujdą one wam tak jak temu, kto przychodzi późno z łatwopalnym materiałem do ognia wykrzesanego z kamienia i znajduje później pyłek szorstkiego metalu, którym nie może już nic zapalić.

Żądam zatem abyście, abstrahując od wszystkiego co zwie się religią, skierowali waszą uwagę wyłącznie na te pojedyncze aluzje i nastroje, które odnajdziecie we wszystkich wypowiedziach i szlachetnych czynach ludzi natchnionych przez Boga. Jeśli w tych szczegółach nie znajdziecie nic nowego i trafnego — w co mimo waszej uczoności i waszej wiedzy na dobrą sprawę jednak nie wierzę — jeśli nie rozszerzą się i nie ulegną zmianie wasze wąskie poglądy, które powstały jedynie w wyniku powierzchownych obserwacji, jeżeli będziecie mogli jeszcze wtedy pogardzić tym zainteresowaniem umysłu wiecznością, jeśli wydawać się wam będzie nadal śmiesznym to, co również z tego punktu widzenia może wydawać się człowiekowi ważnym — to uwierzę wówczas, że pogarda religii wypływa z waszej natury i nie mam wam nic więcej do powiedzenia. Nie obawiajcie się tylko [4], że przy końcu i tak ucieknę się do tych pospolitych chwytów, aby pokazać wam, jak konieczna jest ona do utrzymania na świecie prawa i porządku oraz aby przyjść z pomocą krótkowidztwu ludzkiego nadzoru i wąskim granicom ludzkiej władzy poprzez myśl o wszechwidzącym oku i bezgranicznej władzy lub też, by pokazać, jaką jest ona wierną przyjaciółką i zbawienną podporą moralności, kiedy ze swoimi świętymi uczuciami i błyszczącą nadzieją ułatwia znacznie słabemu człowiekowi jego spór ze sobą samym i czynieniem dobra. Tak mówią oczywiście ci wszyscy, którzy podają się za najlepszych przyjaciół i najgorliwszych obrońców religii, nie chciałbym jednak rozstrzygać w stosunku do czego w tym związku myślowym kieruje się największa pogarda — czy w stosunku do prawa moralności, które przedstawia się jako wymagające podpory, czy też w stosunku do religii, która ma je popierać, czy też w stosunku do was, do których się przecież

przemawia. Z jakim czołem mógłbym żądać od was — jeśli z drugiej strony ta mądra rada ma być przekazana wam samym — abyście wy sami prowadzili w sobie tę próżną grę i pozwalali się pobudzać przez coś, czego normalnie nie mielibyście powodu szanować lub kochać, do czegoś, co już i tak szanujecie i o co się staracie. Albo jeśli te mowy mają powiedzieć wam tylko na ucho, co macie robić ze względu na lud, to jak macie potem wy, którzy jesteście powołani do tego, by kształcić innych i czynić ich podobnymi do was, zaczynać od tego, że ich okłamujecie i podajecie im jako święte i skuteczne to, co jest wam najzupełniej obojętne i to, co mają oni odrzucić, skoro tylko wejdą na ten poziom, na którym wy się znajdujecie. Do takiego sposobu postępowania nie mogę namawiać, zawiera on najbardziej zgubną obłudę wobec świata i wobec was samych, a ten, który tak chciałby zalecać religię musi powiększyć pogardę dla niej, którą jest ona już i tak otoczona. Przyznawszy, że nasze urządzenia społeczne cierpią jeszcze w znacznym stopniu na niedoskonałość i wykazały dotąd mało siły, by zapobiec niesprawiedliwości lub ją wyplenić — jakże karygodnym lekceważeniem ważnej sprawy, jakże trwożliwą niewiarą w nadejście dobra byłoby wzywanie w tej sprawie religii. Czyż mieliście kiedyś sytuację prawną, której istnienie opierało się na pobożności? Czyż nie wymknie się wam z rąk, jeśli na tym się oprzecie, całe to pojęcie, które uważacie przecież za święte? Uchwyćcie sprawę bezpośrednio, jeśli wydaje się ona złą: poprawcie ustawodawstwo, przetrząśnijcie ustawy, zaopatrzcie państwo w żelazne ramię, dajcie mu setkę oczu, jeśli ich jeszcze nie ma, nie usypiajcie jeno tych, które posiada, jakąś kłamliwą śpiewką. Nie włączajcie tej sprawy do jakiejś innej, którą w ogóle nie zarządzaliście i nie ogłaszajcie jej najbardziej wzniosłego dzieła sztuki za chwast, który może odżywiać się wyłącznie obcymi sokami.

Prawo nie musi potrzebować nawet moralności — która zresztą leży o wiele bliżej niego — aby zabezpieczyć sobie nieograniczone panowanie na swoim terenie, musi ono stać zupełnie samodzielnie. Ten, kto jest zarządcą prawa musi umieć stworzyć je wszędzie, każdy zaś, kto twierdzi, że może się to urzeczywistnić tylko wtedy, kiedy doda się tam religię, jeśli w ogóle samowolnie daje się dodać to, co istnieje tylko wówczas, gdy samo wypływa z serca — ten twierdzi jednocześnie, że zarządcami prawa mogą być tylko ci, którzy potrafią napełnić duszę ludzką duchem religii — w jakże ciemne barbarzyństwo nieszczęsnych czasów cofnęłoby to nas. Tak samo mało ma jednak wspólnego religia z moralnością; ten kto odróżnia

między tym a tamtym światem, ten ogłupia siebie samego: przynajmniej wszyscy ci, którzy mają religię, wierzą tylko w jeden świat [5]. Jeśli więc pożądanie dobrobytu jest czymś obcym moralności, to nie może to co wcześniejsze uchodzić za późniejsze, a obawa przed wiecznością za większą od obawy przed mądrym człowiekiem. Jeśli moralność traci swój blask i swoją siłę przez każdy dodatek, to ileż więcej traci przez taki dodatek, który nie może się nigdy wyprzeć swego wysokiego i zagranicznego pochodzenia. Słyszeliście jednak o tym dostatecznie od tych, którzy bronią niezależności i uniwersalności praw moralnych [6]. Dodam wszakże, że oznacza to wielkie lekceważenie religii, skoro chcecie przenieść ją do innej dziedziny, by tam służyła i pracowała. Nawet panować nie chciałaby ona w dużym państwie, nie jest bowiem żądna zdobyczy i powiększania swoich terenów. Ta siła, która jej się należy i na którą zasługuje sobie na nowo w każdym momencie, wystarcza jej, dla niej zaś, która wszystko utrzymuje w świętości, jest poniekąd to świętym, co utrzymuje z nią tę samą rangę w ludzkiej naturze. Ma ona jednak wyłącznie służyć właściwie, jak owi chcą, ma posiadać cel, ma być pożyteczną. Co za poniżenie. A jej obrońcy mieliby być skorzy, by tego jej dostarczyć? Aby jednak ci, którzy upierają się przy użyteczności i dla których prawo i moralność istnieją w końcu też dla innej korzyści [7] — niechby oni sami zginęli w wiecznym kręgu tej ogólnej korzyści, w którym dopuszczają do niszczenia wszelkiego dobra, a z czego żaden człowiek, pragnący zostać czymś dla siebie, nie rozumie ani jednego słowa — aniżeli mieliby przerzucić się do obrońców religii, której byliby najbardziej niezdarnym rzecznikiem. Piękna mi to chwała dla niej, będącej czymś niebiańskim, zawiadywać ziemskimi sprawami ludzi. Wielka mi sława dla jej wolności i beztroski. Żeby była tylko choć trochę czujniejsza i aktywniejsza niż sumienie. Dla czegoś takiego nie zstępuje ona jeszcze dla was z nieba. To zaś, co ceni się i kocha jedynie dla korzyści znajdującej się poza nim, to może jest potrzebne, lecz nie jest samo przez się konieczne i może pozostać na zawsze pobożnym życzeniem, które się nigdy nie stanie rzeczywistością, zaś rozsądny człowiek nie będzie przywiązywał żadnej nadzwyczajnej wagi do tego, lecz tylko do ceny, która jest związana z ową rzeczą. Ta zaś byłaby dla religii wystarczająco niska — przynajmniej ja dawałbym skromną, muszę bowiem wyznać, że nie wierzę, iż jest tak źle z niesłusznymi działaniami, którym ona zapobiega oraz z moralnymi działaniami, które miałaby ona powodować. Gdyby więc miało być to tym jedynym, co mogłoby stwarzać

szacunek dla niej, to mógłbym nie mieć z jej sprawą nic wspólnego. Nie warto byłoby jej zachwalać nawet mimochodem. Urojona sława, która znika wtedy, kiedy się spojrzy na nią z bliska, nie może pomóc tej, która obnosi się z wyższymi aspiracjami. To, że wywodzi się ona samorzutnie z wnętrza każdej lepszej duszy, że należy do niej własna dziedzina umysłu, której ona panuje niepodzielnie, że jest godną tego, aby przez swą wewnętrzną siłę poruszać najszlachetniejszych i najlepszych, dając się im poznać przez swoją wewnętrzną istotę — oto jest to, co twierdzę i co chciałbym wam chętnie zapewnić: do was zaś należy obecnie decyzja czy warte wysiłku będzie wysłuchanie mnie — zanim umocnicie się jeszcze bardziej w waszym lekceważeniu...

O istocie religii

... Jeśli staniecie na najwyższym stanowisku metafizyki oraz moralności, to stwierdzicie wówczas, iż mają one wspólny przedmiot z religią, mianowicie Uniwersum [8] i stosunek człowieka do Uniwersum. Ta zbieżność była już od dawna przyczyną rozmaitych błędów. Dlatego metafizyka oraz moralność przeniknęły w znacznych rozmiarach do religii, sporo zaś tego, co należy do religii ukryło się pod niezręczną formą w metafizyce lub moralności. Czy będziecie sądzić, że religia jest z tego powodu tożsama z którąś z nich? [9] Wiem o tym, że wasz instynkt podpowiada wam coś wręcz przeciwnego, wynika to zresztą również z waszych poglądów. Nie przyznacie bowiem nigdy, iż kroczy ona owym pewnym krokiem, do którego zdolna jest metafizyka, nie omieszkacie również dodać skwapliwie, że na jej historii tkwi mnóstwo szpetnych plam niemoralności [10]. Jeśli się więc ma ona od obu różnić, to musi im się w jakiś sposób przeciwstawiać i to niezależnie od identyczności przedmiotu; musi ten przedmiot traktować całkowicie inaczej, wyrażać lub też opracować zupełnie różny stosunek ludzi do niego, posiadać zupełnie inny sposób postępowania lub też mieć inny cel. Bowiem tylko w ten sposób to, co jest identyczne ze względu na przedmiot z czymkolwiek innym, może uzyskać odrębną własną naturę i swe własne istnienie. Pytam się was: co czyni wasza metafizyka — a jeśli nie chcecie słyszeć tej przestarzałej nazwy, która jest dla was zbyt historyczna — wasza filozofia transcendentalna? Klasyfikuje ona Uniwersum i dzieli je na takie to a takie byty, bada przyczyny tego, co tam istnieje i dedukuje konieczność tego, co rzeczywiste, snuje — tak jak pająk — sama z siebie realność świata i jego

praw. W tę dziedzinę religii nie wolno się przeto zapuszczać, nie może ona mieć tendencji do stanowienia bytów i określania istot, nie wolno jej gubić się w nieskończoności przyczyn i dedukacjach, w poszukiwaniach ostatecznych przyczyn i formułowaniu odwiecznych prawd.

A co czyni wasza moralność? Z natury człowieka i jego stosunku do Uniwersum wywodzi systemat obowiązków, nakazuje i zakazuje działania z nieograniczoną władzą. Na to religii również nie wolno się ważyć, nie wolno jej posługiwać się Uniwersum po to, by wyprowadzać zeń obowiązki, nie może ona zawierać żadnego kodeksu moralności [11]. — „Mimo to jednak wydaje się, że to co nazywa się religią, składa się z okruchów tych różnych dziedzin". Jest to bez wątpienia pospolity pogląd. Niedawno wskazywałem wam wątpliwości co do niego. Teraz przyszedł czas, by obalić go całkowicie. Teoretycy w dziedzinie religii, którzy wychodzą ze znajomości charakteru Uniwersum i jakiejś najwyższej istoty, której jest ona dziełem, są metafizykami — wystarczająco jednak grzecznymi, by nie pogardzić moralnością. Praktycy zaś, dla których wola Boga jest głównym zagadnieniem — są moralistami, nieco jednak w stylu metafizyki. Ideę dobra weźcie i przenieście do metafizyki, jako prawo natury jakiegoś nieograniczonego i samoistnego bytu, a ideę jakiejś praistoty możecie wziąć z metafizyki i przenieść ją do moralności — tak by całe to dzieło nie było anonimowe, lecz by można było wyryć nazwisko prawodawcy na wstępie tak wspaniałego kodeksu. Chociaż jednak dodacie je do siebie i wymieszacie dowoli, to i tak nie połączą się one nigdy ze sobą. Będzie to próżna zabawa z substancjami, które nawzajem się nie przyswajają. Otrzymacie zawsze wyłącznie tylko metafizykę i moralność. Tę zaś mieszaninę poglądów na najwyższą istotę czy też na świat oraz przykazań dla życia ludzkiego (czy nawet dla obu [12]) nazywacie religią. Instynkt zaś, który tych poglądów poszukuje wraz z mrocznymi groźbami, które stanowią właściwie ostateczną sankcję tych przykazań — nazywacie religijnością. Jak wpadliście jednak na to, by traktować swoiste dzieło, jedność o własnym początku i własnej sile jako zwykłą kompilację, chrestomatię dla początkujących? Jak doszliście do tego, aby wspominać o niej, choćby po to, by ją zanegować. Dlaczego dawniej już nie rozłożyliście jej na jej części składowe i nie wykryliście hańbiącego plagiatu? Miałbym chęć postraszyć was kilkoma sokratycznymi pytaniami i doprowadzić was do przyznania się, że w sprawach najbardziej zwykłych znacie z pewnością zasady, według których rzeczy jednakowe należy łączyć razem, a to co szczególne winno

być podporządkowane temu co ogólne oraz, że nie chcecie stosować jej tutaj tylko po to, by móc żartować ze światem na temat poważnej sprawy. Gdzież jest jedność w tej całości? W czym tkwi zasada łącząca ten różnorodny materiał? Jeśli jest nią własna wewnętrzna siła przyciągania, to musielibyście przyznać, że religia jest tym co najwyższe w filozofii oraz, że moralność i metafizyka stanowią tylko podporządkowane jej działy. To bowiem przez co dwa różne, lecz przeciwstawne sobie pojęcia tworzą jedność, może być tylko czymś wyższym od tego, do czego oba te poglądy należą. Jeśli ta łącząca zasada tkwi w metafizyce, jeśli ze względów, które wynikają z niej, uznaliście za moralnego prawodawcę najwyższą istotę, to zniszczcie filozofię praktyczną i przyznajcie, że stanowi ona — a wraz z nią także religia — mały rozdział tego, co teoretyczne. Gdybyście mieli twierdzić coś przeciwnego, to moralność musiałaby pochłonąć metafizykę i religię. Dla niej zaś po tym, kiedy nauczyła się wierzyć oraz po tym, gdy w swoich dawnych czasach zgodziła się na przygotowanie w swej najbardziej wewnętrznej świątyni cichego miejsca dla potajemnych uścisków dwóch kochających się światów, nie może być nic niemożliwego.

Czy chcielibyście może powiedzieć, że to, co w religii jest metafizyczne, nie zależy od tego, co moralne i na odwrót, że istnieje cudowny paralelizm między tym, co teoretyczne a tym, co praktyczne, zaś postrzeganie i przedstawianie tego jest jakoby religią? Rzecz jasna, że rozwiązanie tego nie może tkwić ani w filozofii praktycznej, gdyż ta nie troszczy się o to, ani też w filozofii teoretycznej, gdyż dąży ona usilnie do tego, by to jak najdalej ścigać i zniszczyć, co jest zresztą jej zadaniem. Myślę jednak, że wiedzeni tą potrzebą szukacie już od pewnego czasu jakiejś najwyższej filozofii, w której połączyłyby się te dwa rodzaje, jesteście stale bliscy jej odnalezienia, a jakże blisko niej leży religia. Czy filozofia musiałaby rzeczywiście szukać w niej ucieczki, tak jak to twierdzą pochopnie jej przeciwnicy? Uważajcie jednak na to co mówicie. Z tym wszystkim otrzymacie albo religię, która stoi wysoko ponad dzisiejszym stanem filozofii albo też musielibyście być tak uczciwi, by oddać na powrót jej dwóm częściom składowym to, co do nich należy i przyznać się, że jeśli idzie o religię, to nic jeszcze o niej nie wiecie. Do tego pierwszego nie będę nakłaniał, gdyż nie chcę zajmować pozycji, której nie byłbym w stanie utrzymać, na to drugie zaś z pewnością zgodzicie się. Bądźmy ze sobą na wzajem szczerzy. Wy chcecie religii — od tego na nowo rozpoczęliśmy — skoro jednak prowadzicie przeciwko niej

uczciwą wojnę, która kosztuje sporo wysiłków, to nie chcielibyście wojować z takim cieniem, jakim zajmowaliśmy się. Musi ona przecież być czymś swoistym [13], musi być czymś, co może dotrzeć do serca człowieka, o czym można pomyśleć i ustalić pojęcie, mówić i prowadzić spory. Uważam za rzecz wielce niewłaściwą to, że zszywacie sami z rzeczy odrębnych coś, co nie może utrzymać się razem, nazywacie to religią i robicie z tym następnie wiele niepotrzebnych ceregieli. Nie przyznacie się, że do sprawy podchodzicie podstępnie, poprosicie mnie, bym rozwinął wszystkie dokumenty religii — gdyż odrzuciłem już systemy, komentarze i apologie — od pięknych wierszy Greków aż do świętych pism chrześcijan i zapytacie, czy nie napotkam wszędzie tam natury bogów i ich woli, i wszędzie będzie błogosławiony święcie ten, kto Boga uznaje i wolę jego wypełnia. Jest to jednakże to, o czym wam właśnie powiedziałem: religia nie przejawia się nigdy w stanie czystym, są to wszystko obce części [14], które zostały do niej przyczepione. Naszą zaś sprawą winno być uwolnienie jej od nich. Przecież świat materialny nie dostarcza wam żadnego pierwiastka jako czystego wytworu natury, gdyby zaś dostarczał, to musielibyście wówczas — podobnie jak wyszło to wam w świecie intelektualnym — traktować rzeczy bardzo złożone jako proste, gdyż dostarczenie czegoś takiego stanowi nieskończony cel sztuki analitycznej. W rzeczach duchowych zaś nie stworzycie tego co pierwotne inaczej, aniżeli przez wytworzenie przez was i w was samych drogą pierwotnego aktu stworzenia, a i to tylko na tę chwilę, w której tworzycie. Proszę was byście siebie tutaj zrozumieli, o tym będzie się wam stale przypominało. Jeśli idzie jednak o dokumenty i autografy religii, to takie pomieszanie w nich metafizyki i moralności nie jest nieuniknione — jest ono raczej sztucznym dodatkiem i górnym zamierzeniem. To, co podaje się jako pierwotne i ostateczne, nie jest prawdziwym i najwyższym. Gdybyście tylko umieli czytać między wierszami! Wszystkie święte księgi podobne są do tych skromnych książek, które były w użyciu przed niedawnym czasem w naszej ojczyźnie i które pod jakimś skromnym tytułem traktowały o ważnych sprawach. Zapowiadają one — rzecz jasna — tylko moralność i metafizykę i w końcu powracają do tego, co zapowiedziały, od was jednak żąda się, byście rozbili tę skorupę [15]. Podobnie diament jest całkowicie zamknięty w podrzędnej masie, lecz zaprawdę nie po to, by pozostać ukrytym, lecz po to, by jeszcze pewniej go odnaleźć. Uczynić prozelitę z niewierzącego — oto co leży bardzo głęboko w naturze religii, kto ją głosi nie może mieć żadnego

innego celu. Nie jest też faktycznie prawie żadnym pobożnym oszustwem, lecz zręczną metodą — rozpoczynanie od tego i troszczenie się o to, dla czego istnieje już zrozumienie, aby pomóc w ten sposób wślizgnąć się przy okazji niepostrzeżenie temu, do czego należy go najpierw pobudzić. Ponieważ wszystko to, co głosi religia, może być tylko retorycznym, to przebiegłym pozyskaniem słuchającego jest fakt, że wprowadza się ją w dobrym towarzystwie. Ten pomocniczy środek nie tylko osiągnął swój cel, lecz nawet przekroczył go do tego stopnia, że jej właściwa istota pozostała w dalszym ciągu ukryta przed wami pod tym płaszczykiem [16]. Dlatego też nadszedł już czas ku temu, by podjąć rzecz z jakiejś innej strony i rozpocząć od ostrej sprzeczności, w jakiej znajduje się religia wobec moralności i metafizyki [17]. Tego właśnie pragnąłem, przeszkodziliście mi jednak waszym powszechnym poglądem. Mam nadzieję, że jednak z nim już skończyliśmy, nie przerywajcie mi więc dalej.

Zrzeka się ona (tzn. religia) niniejszym po to, by wystąpić o swoją własność, pretensji do czegokolwiek, co do nich należy i oddaje na powrót to wszystko, co jej narzucono. Nie chce ona określać i objaśniać Uniwersum zgodnie ze swym charakterem, tak jak to czyni metafizyka, nie chce ona, tak jak moralność, by mocą wolności i boskiej samowoli kształtować człowieka dalej i ukształtować go całkowicie. Istotą jej nie jest ani myślenie ani działanie, lecz kontemplacja i uczucie [19]. Pragnie ona kontemplować Uniwersum, chce się nabożnie wsłuchiwać w jego własne przedstawienia i działania, pragnie dać się ująć i przepełnić — w swej dziecięcej pasywności — jego bezpośrednim wpływom. Jest ona przeciwstawna tym dwom, we wszystkim co stanowi ich istotę oraz co charakteryzuje ich działania. One widzą w całym Uniwersum tylko człowieka jako centrum wszystkich stosunków, jako warunek wszystkiego co istnieje i przyczynę wszelkiego stawania się. Ona (religia) pragnie widzieć w człowieku, — w stopniu nie mniejszym niż we wszystkich pozostałych zjawiskach jednostkowych i skończonych — nieskończoność, jej odbicie, jej przedstawienie. Metafizyka wychodzi ze skończonej natury człowieka i pragnie świadomie określić na podstawie najprostszego jej pojęcia oraz na podstawie jej siły i wrażliwości to, czym może być dla niego Uniwersum i jak ma się on koniecznie na nie zapatrywać. Religia żyje całym swym życiem również w przyrodzie, ale za to w nieskończonej przyrodzie Całości Jednego i Wszystkiego. To, co w niej dotyczy wszystkiego, co jednostkowe — a więc także człowieka — oraz to, gdzie wszystko, a więc i on (człowiek) może żyć

i istnieć w wiecznym wrzeniu poszczególnych form i istot — to wszystko chce ona szczegółowo kontemplować i przeczuwać w cichym oddaniu się. Moralność wychodzi od uświadomienia wolności, której władzę chce rozszerzyć w nieskończoność i poddać jej wszystko. Religia żyje tam, gdzie wolność stała się już sama na powrót przyrodą, obejmuje ona człowieka poza grą jego szczególnych sił i jego osobowości i to z takiego punktu widzenia, w którym musi on być tym czym jest, niezależnie od tego, czy pragnie tego czy nie. Utrzymuje ona zatem swoją własną dziedzinę i swój własny charakter tylko przez to, że całkowicie zarzuca dociekania filozoficzne oraz praktykę [20] i kiedy staje obok tych dwóch dziedzin dopiero teraz całe to pole zostanie wypełnione, a ludzka natura zostanie uzupełniona od tej strony. Prezentuje się wam ona (tzn. religia) obok owych dwóch dziedzin, tzn. metafizyki i moralności jako konieczny i niezbędny trzeci czynnik, jako ich naturalny kontrapartner, nie mniej czcigodny i nie mniej wspaniały od któregokolwiek z nich. Zuchwałością oraz ostrą wrogością wobec bogów jest chęć dociekania filozoficznego i rozwijania praktyk bez posiadania religii, jest to jak bezbożna postawa Prometeusza, który ukradł tchórzliwie to, czego mógł w spokojnej pewności żądać i oczekiwać. Człowiek ukradł poczucie swej nieskończoności i podobieństwa bożego, to zaś jako dobro nieprawe nie może rozwijać się pomyślnie, jeśli nie będzie on jednocześnie świadom własnego ograniczenia przypadkowości całej swej formy, cichego zanikania całego swego jestestwa w nieskończoności. Bogowie już z dawien dawna karali takie przestępstwa. Praktyka jest sztuką, dociekanie filozoficzne jest nauką, religia jest wyczuciem i pragnieniem nieskończoności [21]. Jakże może ta pierwsza wznieść się bez niej ponad pospolity krąg przygodnych i dodatkowych form, jakże może to drugie stać się bez niej czymś innym niż sztywnym i pustym szkieletem. Dlaczego więc wasza praktyka zapomina o tym, by po oddziaływaniu na zewnątrz i na Uniwersum kształtować wreszcie samego człowieka? Dzieje się tak dlatego, że przeciwstawiliście go Uniwersum, nie traktujecie zaś go jako części (Uniwersum) i nie przyjmujecie go z rąk religii jako coś świętego. Jak dochodzi ona do tej pożałowania godnej jednostajności [22], która zna tylko jeden jedyny ideał i jemu wszędzie ulega? Dzieje się tak dlatego, że nie staje wam podstawowego odczuwania nieskończonej i żyjącej natury, której symbolem jest różnorodność i indywidualność. Wszystko skończone polega jedynie na określeniu jego granic, które muszą zostać jak gdyby jednocześnie wycięte z nieskończoności. Tylko w ten sposób

może ono pozostać nieskończonym — w obrębie tych granic — i być kształtowanym odrębnie, w przeciwnym wypadku zgubicie wszystko w jednostajności jakiegoś ogólnego pojęcia. Dlaczego przez tak długi czas dociekanie filozoficzne dostarczało wam mamideł zamiast jakiegoś systemu, a zamiast myśli — słowa? Dlaczego nie było ono czymś więcej niż pustą zabawą w formułki, które zawsze wypadają inaczej i z którymi nic nigdy nie chce się zgadzać? Dzieje się tak dlatego, że brakowało religii, że nie ożywiało go odczucie nieskończoności a tęsknota oraz głęboka cześć do niej nie zniewalała jego delikatnych i lekkich myśli, by przyjęły trwalszą konsystencję, żeby móc oprzeć się temu potężnemu naciskowi. Wszystko musi wywodzić się z kontemplacji, ten zaś komu brakuje pożądania, aby kontemplować nieskończoność, nie posiada żadnego probierza i nie potrzebuje też oczywiście żadnego, by dowiedzieć się czy sądził o niej prawidłowo.

Jak natomiast będzie wyglądał triumf dociekania filozoficznego, tego skończonego i zaokrąglonego idealizmu, jeżeli nie zrównoważy go religia i jeżeli nie umożliwi mu przeczuwania jakiegoś wyższego realizmu, aniżeli ten, który podporządkowuje sobie tak pewnie i pełnoprawnie? Zniszczy on Uniwersum, choć wydawać się będzie, iż go tworzy, zdegraduje go do zwykłej alegorii, do bladego cienia naszej własnej ograniczoności. Ofiarujcie wraz ze mną kędzior włosów cieniom świętego, odepchniętego Spinozy![23] Jego to właśnie przepełniał wzniosły duch świata, nieskończoność była dla niego początkiem i końcem, Uniwersum było jego jedyną i wieczną miłością, w świętej niewinności i głębokiej pokorze przeglądał się on w wiecznym świecie i przypatrywał się jemu, był on również tego świata najbardziej miłym zwierciadłem. Był on przepojony religią i pełnią świętego ducha. Stoi on też dlatego samotny i nieosiągalny, mistrz swej sztuki, lecz wyższy ponad świeckie bractwo, bez apostołów i bez praw obywatelskich.

Kontemplacja Uniwersum — proszę was, byście zżyli się z tym pojęciem. Stanowi ono oś mojej mowy i jest najbardziej ogólną i najwyższą formułą religii. Na jej to podstawie można w każdej chwili odnaleźć dowolne w niej miejsce, z niej to można bardzo dokładnie ustalić jej istotę i jej granice. Niech każda kontemplacja wywodzi się z wpływu kontemplowanego na kontemplującego, z pierwotnego, niezawisłego działania tego pierwszego, które następnie ten drugi, zgodnie ze swoją naturą przyjmuje, adoptuje, ujmuje w całość i pojmuje. Gdyby wpływy świata nie dotykały waszych organów — a dzieje się to całkowicie bez waszego udziału, gdyby najmniejsze cząsteczki

ciał nie podrażniały mechanicznie lub chemicznie czubków waszych palców, gdyby ciśnienie ciężkości nie ujawniało wam oporu i granic waszych sił, to niczego nie kontemplowalibyście i nie spostrzegalibyście, to zaś, co kontemplujecie i postrzegacie, nie stanowi natury rzeczy, lecz ich oddziaływanie na was: To zaś, co o nich wiecie lub w co wierzycie, leży daleko poza dziedziną kontemplacji. Podobnie przedstawia się sprawa z religią: Uniwersum znajduje się w stanie nieprzerwanej działalności i objawia się nam w każdej chwili. Każda forma, którą ono wydaje, każda istota, której — po napełnieniu jej życiem — nadaje własne odrębne istnienie, każde wydarzenie, które wywodzi się z jego bogatego, zawsze płodnego łona, stanowi jego oddziaływanie na nas. Tak więc religią jest ujmowanie jako części całości tego wszystkiego co indywidualne, tego wszystkiego zaś co ograniczone — jako obrazu nieskończoności [24]. Wszystko co usiłuje wyjść poza obręb tego i wniknąć głębiej w naturę i materię całości, nie jest już religią i choć nawet będzie za nią uważane, to popadnie na powrót w pustą mitologię. Religią było u starożytnych to, kiedy oni znosząc ograniczenia czasu i przestrzeni uważali każdą szczególną formę życia na całym świecie za dzieło i domenę jakiejś wszechobecnej istoty. Kontemplowali oni jakiś szczególny sposób działania Uniwersum w jego jednolitości i kontemplację tę nazywali religią. Religią było to wówczas, kiedy za każde korzystne zdarzenie — przy czym wieczne prawa świata objawiały się przypadkowo w sposób przekonywający — obdarzali oni Boga, do którego zdarzenie to należało, własnym przydomkiem i budowali mu jego własną świątynię. Pojęli oni więc w ten sposób jeden czyn Uniwersum i oznaczyli tak jego indywidualność i charakter. Religią było to wówczas, kiedy wznosili się oni ponad kruchy żelazny wiek świata, pełnego rysów i wybojów i doszukiwali się tego co złote w wesołym życiu bogów na Olimpie; kontemplowali oni w ten sposób zawsze ruchliwą, zawsze żywą i pogodną działalność świata i jego ducha, poza zasięgiem wszelkich zmian, poza wszelkim pozornym złem, które wynika wyłącznie ze sporów form skończonych. Wtedy zaś, kiedy wywodzą oni z pochodzenia tych bogów cudowną historię lub też wtedy, kiedy późniejsza wiara prezentuje nam szereg emanacji i wytworów, to jest to pusta mitologia. Religią jest to, co przedstawia wszystkie zdarzenia w świecie jako działanie Boga, to, co wyraża jego związek z nieskończoną całością. Jednakże mędrkowanie o istnieniu tego Boga przed światem może być korzystne i potrzebne w metafizyce — w religii

jest również tylko pustą mitologią, jest takim dalszym rozwinięciem tego, co stanowi tylko środek pomocniczy obrazu i to do tego stopnia, że środek ten może zrobić wrażenie istoty obrazu, jest całkowitym zejściem z właściwej dziedziny...

Obrona indywidualizmu

... Wszystko jest daremnym dla tego, kto stawia sam siebie w odosobnieniu, gdyż człowiek chcąc kontemplować świat i posiadać religię, musi najpierw odnaleźć ludzkość, odnajduje zaś ją tylko w miłości i poprzez miłość. Dlatego też są one tak ściśle i nierozerwalnie związane z sobą. Tęsknota i religia jest tym co pomocne w korzystaniu z religii. Każdy obejmuje bowiem najbardziej gorąco tego, w którym świat odbija się najbardziej dokładnie i jasno, najbardziej czule każdy kocha tego, o którym sądzi, że znajdzie w nim najbardziej skupione to wszystko, czego mu najdotkliwiej brakuje, by stworzyć ludzkość. Zbliżmy się więc do ludzkości, tam znajdziemy materiał dla religii.

Tutaj znajdziecie się w waszej prawdziwej i najbardziej ukochanej ojczyźnie, tutaj rozkwita wasze najbardziej intymne życie, tutaj dostrzegacie przed sobą cel waszych dążeń i czynów czując jednocześnie wewnętrzny bodziec waszej energii, który stale będzie prowadził was do tego celu. Dla was sama ludzkość stanowi właściwie Uniwersum, wszystko zaś pozostałe zaliczacie do niego o tyle tylko, o ile ma z nią jakiś związek lub ją otacza. Nie chciałbym też wyprowadzać was poza ten punkt widzenia. Bolało mnie jednak często głęboko, że przy całym umiłowaniu ludzkości i przy całym zapale dla niej, jesteście jednak zawsze z nią skłóceni i nie stanowicie z nią jedności. Dręczycie się — każdy na swój własny sposób — nad tym, by ją ulepszyć i wykształcić, w końcu jednak zarzucacie pełni zniechęcenia to, co nie prowadzi do żadnego celu. Niech mi będzie wolno powiedzieć, iż wypływa to również z waszego braku religii. Chcecie oddziaływać na ludzkość, przypatrujecie się zaś ludziom, jednostkom. Oni zaś zupełnie nie przypadają wam do gustu. Między tysiącem przyczyn tego znajduje się bez wątpienia i ta najpiękniejsza, która dotyczy lepszych (z was), mianowicie że jesteście na waszą modłę zgoła nazbyt moralni. Traktujecie ludzi z osobna, posiadacie również ideał jakiejś jednostki, któremu jednak ci ludzie nie odpowiadają. Wszystko to razem jest postępowaniem opacznym, mając zaś religię dalibyście sobie z tym radę o wiele łatwiej. Spróbujcie jednak przestawić przedmioty waszego działania i waszej kontemplacji! Oddziaływajcie na pojedynczych ludzi, jednakże

waszą własną myślą wznieście się na skrzydłach religii aż do nieskończonej, niepodzielnej ludzkości; doszukujecie się jej w każdym człowieku, traktujecie istnienie każdej osoby jako objawienie się wam tej niepodzielnej ludzkości, — a wówczas, być może, nie pozostanie żaden ślad po tym wszystkim, co gnębi was obecnie. Ja sam przynajmniej chełpię się moralnym usposobieniem, również i ja wiem, jak cenić ludzką doskonałość, a gmin traktowany jako taki może doprowadzić mnie niemal do nieprzyjemnego uczucia lekceważenia. Jednakże religia dostarcza mi o nich wszystkich obrazu rzeczywiście wspaniałego i pięknego. Traktujcie geniusz ludzkości jako doskonałego i wszechstronnego artystę. Nie może on stworzyć nic takiego, co nie miałoby własnego, odrębnego bytu. Nawet wówczas, kiedy wydaje się, że próbuje on swych farb i ostrzy swój pędzel, powstają rzeczy żywe i istotne. Wymyśla on w ten sposób niezliczone postaci i tworzy je. Miliony noszą strój epoki, są wiernymi obrazami jej potrzeb i smaku, w innych zaś odbijają się wspomnienia minionego świata lub też tęsknota za daleką przyszłością, nieliczni tylko stanowią najbardziej wzniosłe i najbardziej trafne odbicia najwyższego piękna i boskości. Inni są groteskowymi wytworami najbardziej oryginalnego i lekkomyślnego kaprysu wirtuoza. Niereligijnym poglądem byłoby mniemanie, iż stworzył on naczynia chwały oraz naczynia hańby; nie wolno rozpatrywać niczego w oderwaniu, lecz należy cieszyć się wszystkim w tym właśnie miejscu, w którym się znajduje. To wszystko, co daje się jednocześnie postrzegać w jednym i tym samym czasie i jednocześnie jest w tym samym czasie z tym niejako związane — należy do wielkiego obrazu historycznego, który przedstawia jeden moment Uniwersum. Czyż chcielibyście zatem lekceważyć to, co tworzy najważniejsze w nim grupy, a całość obdarza życiem i pełnią? Czyż nie doda wspaniałości tym pojedynczym postaciom niebiańskim fakt, iż tysiące innych będzie chyliło się przed nimi i że widocznym będzie jak wszystko spogląda ku nim i powołuje się na nie? Faktycznie jednak w obrazie tym tkwi nieco więcej niż samo błahe porównanie. Wieczna ludzkość tworzy niezmordowanie samą siebie, by w przemijającym zjawisku doczesnego życia zaprezentować się jak najbardziej różnorodnie. Czymże byłoby zatem jednakowe w formie powtórzenie jakiegoś najwyższego ideału, przy czym ludzie byliby właściwie jednakowi (jeśli nie bierzemy pod uwagę czasu i warunków), czymże byłaby ta sama formuła związana jedynie z innymi współczynnikami, czym byłaby ona wobec tej nieskończonej różnorodności ludzkich postaci? [25] Weźcie

dowolny element ludzkości, a odnajdziecie go w każdym możliwym stanie: począwszy od stanu prawie czystego (w zupełnie czystym nie znajdziecie go bowiem nigdzie) w dowolnej mieszance z każdym innym elementem — aż do całkowitego prawie nasycenia wszystkimi pozostałymi elementami — prawie, gdyż jest to nieosiągalna skrajność — mieszanka zaś będzie sporządzona w każdy możliwy sposób, w każdej odmianie i w każdej rzadkiej kombinacji. Jeśli zaś potraficie wymyśleć połączenia, których nie widać obecnie, to luka ta będzie negatywnym objawieniem się Uniwersum, będzie ona wskazówką, że w żądanym stopniu, w aktualnej temperaturze świata, mieszanka ta nie jest możliwa, a wasza na ten temat fantazja jest wyjrzeniem poza obecne granice ludzkości, jest prawdziwym boskim natchnieniem, przypadkową i nieświadomą przepowiednią tego co zaistnieje w przyszłości. Podobnie jednak jak to, co wydaje się odbiegać od wymaganej nieskończonej różnorodności — nie stanowi w rzeczywistości braku, tak też nie jest nadmiarem to, co wydaje się być nim z waszego punktu widzenia. Ową tak często obwinianą obfitość najbardziej niskich form ludzkości, które powtarzają się w tysiącach kopii, religia uznaje za całkiem pozorną. Wieczny rozum nakazuje to, a doczesny może też pojąć, że te postaci, wśród których najtrudniej odróżnić pojedyncze osoby, zmuszone są istnieć ciasno obok siebie, każda z nich ma jednak coś specyficznego, żadna z nich nie jest identyczna z jakąkolwiek inną. W życiu każdej z nich istnieje zaś jakaś chwila podobna do srebrzystego błysku metali nieszlachetnych, w której czy to dzięki znacznemu zbliżeniu się jakiejś wyższej istoty czy też dzięki jakiemuś spięciu elektrycznemu wychodzi ona jak gdyby ze siebie i wydobywa się na najwyższy szczyt tego, czym może w ogóle zostać. Dla tego właśnie momentu była ona stworzona, w tym właśnie momencie osiągnęła ona swoje przeznaczenie, po nim zaś już wyczerpana siła życiowa ponownie zanikła. Szczególną rozkoszą jest okazywanie pomocy tym małym duszom, lub też obserwowanie ich przy tym. Ten zaś, komu to się nigdy nie przydarzyło, musi uważać oczywiście całe swoje istnienie za zbędne i godne pogardy. W ten sposób egzystencja każdego ma w odniesieniu do całości podwójny sens. Jeśli stłumię w myślach ów bieg tego nieustannego ruchu, w którym wszystko co ludzkie zostaje wzajemnie pochłonięte i wzajemnie uzależnione, to każda osoba jest zgodnie ze swą wewnętrzną istotą niezbędnym uzupełnieniem dla doskonałej kontemplacji ludzkości [26] (...)

Religią jest kontemplowanie rozwoju ludzkości

...Z tych wędrówek po całym obszarze ludzkości wraca religia napowrót do własnego „ja" z wyostrzonymi zmysłami i ustalonym sądem, odnajdując wreszcie w sobie samej to, czego szukała w najodleglejszych zakątkach. W was samych odnajdziecie — jeśli doszliście do tego — nie tylko główne zarysy tego co najpiękniejsze i najniższe, tego co najszlachetniejsze i tego co godne wzgardy — które spostrzegaliście u innych jako poszczególne strony ludzkości. W was samych odkryjecie w różnych chwilach nie tylko wszystkie różnorodne stopnie ludzkiej energii, lecz także te wszystkie niezliczone mieszaniny różnych skłonności, które obserwowaliście u innych, wydadzą się wam zatrzymanymi w miejscu momentami waszego życia. Były chwile w których tak właśnie myśleliście, tak czuliście, tak właśnie postępowaliście, w których byliście rzeczywiście tym lub innym człowiekiem, mimo wszelkich różnic płci, kultury i warunków zewnętrznych. W rzeczywistości przeszliście wszystkie te postaci w waszej własnej osobowości — sami stanowicie kompendium ludzkości, wasza osobowość obejmuje w pewnym sensie całą ludzką naturę, ta zaś we wszystkich swoich obrazach nie jest niczym innym, niż waszym uwielokrotnionym, wyraźniej nakreślonym i przy wszystkich swych zmianach uwiecznionym „ja". Ten zaś, u kogo religia doszła tak napowrót do serca i tam odnalazła nieskończoność, nie potrzebuje już żadnych pośredników przy jakiejkolwiek kontemplacji ludzkości, a może być takim pośrednikiem dla wielu innych ludzi.

Winniście jednak kontemplować ludzkość nie tylko w jej istnieniu, lecz także w jej stawaniu się [27]. Również ona ma szerszą drogę, którą przebiega stale naprzód, bez wracania się z powrotem, również i ona przekształca się w coś wyższego i doskonalszego, poprzez swoje wewnętrzne przemiany. Postępów tych religia nie zamierza bynajmniej przyspieszać lub korygować — uznaje ona to, że doczesne może działać tylko na doczesne — lecz pragnie je tylko obserwować i spostrzegać jako jedno z najpoważniejszych działań Uniwersum. Najważniejszą dla niej sprawą jest wzajemne powiązanie różnych momentów ludzkości i odgadnięcie z ich następstwa ducha, którym kieruje się całość. Najwyższym przedmiotem religii jest historia w najściślejszym znaczeniu tego słowa. Wraz z nią wznosi się ona i wraz z nią się kończy — gdyż przepowiadanie jest w jej oczach także historią, a obydwu nie da się

całkiem od siebie odróżnić — wszak każda prawdziwa historia miała wszędzie najpierw cel religijny i wywodziła się z idei religijnych...

...Jeżeli chcecie wreszcie zrozumieć właściwy charakter wszystkich przemian i całego postępu ludzkości, to religia pokaże wam, że żyjący bogowie niczego tak bardzo nienawidzą jak śmierci, że niczego nie trzeba tak właśnie ścigać i zwalczać jak śmierci — tego pierwszego i ostatniego wroga ludzkości. Wszystko to, co surowe i barbarzyńskie ma zostać pochłonięte i przekształcone w postać organiczną. Nic nie może być martwą masą, która porusza się w wyniku martwego uderzenia i stoi dzięki nieświadomemu tarciu, wszystko ma być własnym, złożonym, wielokrotnie splecionym i podwyższonym życiem. Ślepy instynkt, bezmyślne przyzwyczajenie, ślepe posłuszeństwo, wszystko to ociężałe i bierne, wszystkie te tragiczne symptomy zamierania wolności i człowieczeństwa mają ulec zniszczeniu. Wskazuje na to interes chwili oraz wieków — jest to potężne stale postępujące dzieło zbawienia wiecznej miłości.

Przedstawiłem wam jedynie w ogólnych zarysach najważniejsze poglądy religii w dziedzinie przyrody i ludzkości, tutaj jednak doprowadziłem was do ostatecznych granic waszego widnokręgu. Tutaj znajduje się kres religii dla tego, dla kogo ludzkość i Uniwersum przedstawiają jednakową wartość; z tego miejsca mógłbym zaprowadzić was napowrót do tego, co jednostkowe i małe. Nie sądźcie jednak, że jest to jednocześnie granica religii. Jest raczej tak, że nie może ona tutaj właściwie przystanąć, gdyż dopiero po drugiej stronie tego to właśnie punktu spogląda rzeczywiście w nieskończoność. Jeśli sama ludzkość jest czymś ruchomym i dającym się kształtować, jeśli nie tylko przedstawia się różnie w szczegółach, lecz także staje się różną tu i ówdzie, to czyż nie odczuwacie wtedy, że ona sama nie może być Uniwersum? Odnosi się ona tak do niego, jak poszczególni ludzie odnoszą się do ludzkości — jest ona jedynie jego poszczególną formą, jest obrazem jednej z wielu modyfikacji jego elementów. Muszą więc istnieć inne formy tego rodzaju, które ją otaczają i którym jest ona przeciwstawna. Jest ona tylko pośrednim ogniwem pomiędzy Jednostkowym a Jednością, jest punktem spoczynku na drodze do nieskończoności. Należy więc odnaleźć w człowieku jakąś cechę wyższą niż ludzkość, by odnieść jego osobę i obraz bezpośrednio do Uniwersum. Do takiego wyobrażenia czegoś poza i ponad ludzkością dąży religia po to, by zostać uchwyconą przez to, co wspólne i wyższe w obu. Jest to jednak taki punkt, w którym jej zarysy wymykają się zwykłemu oku, gdzie ona sama od-

dala się coraz bardziej od pojedynczych przedmiotów, dzięki którym mogła ona trzymać się swojej drogi i gdzie dążenie do tego, co najwyższe w niej, uważane jest najczęściej za niedorzeczność. Niechże wystarczy tutaj wzmianka o tym, co leży tak nieskończenie daleko od Was. Każde słowo ponadto byłoby niezrozumiałą mową, o której nie wiadomo skąd pochodzi oraz dokąd prowadzi. Obyście mieli choć religię, którą mogliście posiadać i obyście byli chociaż świadomi tej, którą już posiadacie. W rzeczywistości bowiem, jeśli rozpatrzycie te nieliczne poglądy religijne, które przedstawiłem wam w skąpych zarysach, to zauważycie, że nie wszystkie są wam bynajmniej obce. Prawdopodobnie już wcześniej przyszło wam coś podobnego do głowy; nie wiem jednak co jest gorszym nieszczęściem: czy to, że się ich w ogóle nie posiada, czy też to, że nie rozumie się ich, gdyż również w ten sposób nie odnosi zupełnie skutku ich działanie w umyśle — tutaj też podeszliście przy tym samych siebie. Odwet, który spotyka to wszystko, co chce przeciwstawić się duchowi całości, powszechnie działająca nienawiść przeciwko wszystkiemu, co butne i zuchwałe, stały marsz naprzód wszystkich rzeczy ludzkich do jednego celu, marsz naprzód, który jest tak pewny, że widzimy nawet każdą poszczególną myśl i każdy projekt, który przybliża całość do tego celu, wreszcie po wielu nieudanych próbach staje się sukcesem, są to dostrzeżenia, które tak wpadają w oczy, że mogą być uważane raczej za pobudkę, niż za wynik obserwacji świata. Wielu pośród nas ma tę świadomość, niektórzy nazywają to religią, chcą oni jednak, ażeby wyłącznie to było religią, przez to zaś chcą wyprzeć wszystkie pozostałe, wypływające przecież jednak z tego samego sposobu działania rozumu, w taki sam dokładnie sposób. Jak więc doszli oni do tych oderwanych ułamków? Powiem wam to: oni nie traktują tego zupełnie jak religię, którą również lekceważą, lecz jako moralność, chcą przemycić tę nazwę tylko po to, by zadać samej religii — temu mianowicie co traktują oni jako religię — ostateczny cios [28]. Jeśli zaś nie chcą się do tego przyznać, to zapytajcie ich jednak, dlaczego znajdują to wszystko z tą bardzo cudowną jednostronnością jedynie w dziedzinie moralności? Religia nie zna takich stronniczych upodobań, świat moralny nie jest dla niej również Uniwersum, to zaś co miałoby być za niego uważane, nie było dla niej kontemplacją Uniwersum. W tym wszystkim, co należy do ludzkiego działania, w zabawie i w poważnych sprawach, w rzeczach najdrobniejszych jak i największych potrafi ona odkrywać i śledzić działanie ducha świata [29]. Musi ona umieć spostrzegać wszędzie to, co winna spostrzegać, gdyż w ten

sposób tylko stanie się to jej własnością, w ten sposób odnajdzie ona również boską Nemezis w tym właśnie, że ci, którzy czynią z religii nic nie znaczący dodatek moralności — ponieważ w nich samych przeważa tylko moralność lub prawo — i chcą brać z niej to tylko, co się daje dla tego celu kształtować — właśnie przez to swoją moralność nieuchronnie gubią i zasiewają zalążki nowych błędów, choć wiele dałoby się z niej oczyścić. Brzmi to bardzo pięknie: jeśli upada się przy postępowaniu moralnym, to niech to będzie wola wiecznej istoty, a co nie dzieje się przez nas, urzeczywistni się innym razem — lecz także ta wzniosła pociecha nie należy do moralności. Żadna kropla religii nie może być z nią zmieszana bez jednoczesnego ich zniszczenia, pozbawienia ich czystości.

Ta całkowita ignorancja religii najbardziej wyraźnie uwypukla się w dziedzinie tych jej odczuć, które są jeszcze bardzo rozpowszechnione wśród was. Choć są one tak bardzo związane z jej kontemplacjami, choć tak koniecznie z nich wypływają i tylko poprzez nie mogą zostać wytłumaczone, to i tak rozumie się je niezupełnie. Jeśli duch świata objawił się nam majestatycznie, jeśli wsłuchiwaliśmy się w jego działanie według tak wspaniałomyślnych i wspaniałych spraw, to czyż może być coś bardziej naturalnego niż przeniknięcie nas wewnętrzną głęboką czcią dla wieczności i tego co niewidzialne? Jeśli kontemplowaliśmy Uniwersum i spojrzawszy stamtąd na powrót na nasze własne „ja" ujrzeliśmy jak ono zanika nam w porównaniu z Uniwersum jako nieskończenie małe, to co może być wówczas dla istoty doczesnej bardziej bliskie aniżeli prawdziwa, szczera pokora. Jeśli kontemplując świat spostrzegamy również naszych braci i jeśli jest dla nas oczywistym, iż każdy z nich bez wyjątku jest w tym sensie dokładnie tym samym czym jesteśmy my sami: własnym obrazem ludzkości oraz że bez istnienia każdego z nich, bez żadnego wyjątku, nie moglibyśmy kontemplować ludzkości, — to co może być bardziej naturalnym, niż otoczenie ich wszystkich bez wyjątku, bez względu na usposobienie i moc umysłu — szczerą miłością i przychylnością? Jeśli zaś od łączności ich z całością spojrzymy napowrót na ich wpływ na nasze wydarzenia i jeśli wyobrazimy sobie tych, którzy zrezygnowali ze swego przemijającego bytu oraz zaniechali dążeń do rozszerzenia i izolowania go po to, by utrzymać nasze istnienie, to czyż możemy oprzeć się owemu uczuciu szczególnego pokrewieństwa z tymi, których działalność wywalczyła nasze istnienie i przeprowadziła je szczęśliwie przez niebezpieczeństwa owemu uczuciu wdzięczności, które skłania nas do tego, by czcić ich jako tych, którzy połączyli się

już z całością i są już świadomi swego życia w niej? Jeśli zaś dla odmiany spostrzegamy normalne życie ludzi, którzy nie wiedzą nic o takiej zależności, kiedy widzimy jak chwytają się i trzymają się oni tego lub owego środka obrony swego własnego „ja" i otoczenia go bastionami, by móc pędzić w ten sposób swój izolowany żywot według własnej woli i nie być zniszczonym przez wieczny ruch świata oraz gdy obserwujemy później jak z koniecznością los wszystko to zmiata, a ich samych rani i męczy na tysiące sposobów — to nie ma wówczas nic naturalniejszego, niż najbardziej serdeczne współczucie i temu bólowi i cierpieniu, które wynika z owej nierównej walki oraz tym wszystkim ciosom, które rozdziela na wszystkie strony straszna Nemezis? Jeśli dowiadujemy się, czym staje się później to, co w marszu ludzkości jest wszędzie utrzymywane i rozwijane oraz czym staje się to, co nieuchronnie wcześniej lub później musi zostać zniszczone i przezwyciężone, o ile nie da się przekształcić lub zmienić i kiedy spoglądamy następnie z płaszczyzny tego prawa na nasze własne postępowanie w świecie, to nie ma nic bardziej naturalnego, niż skruszony żal z powodu tego wszystkiego w nas, co jest wrogie geniuszowi ludzkości; niż pokorne życzenie, by zjednać sobie bóstwo; niż to najserdeczniejsze pragnienie, by zawrócić z powrotem i ratować się ze wszystkim co do nas należy w tym świętym obszarze, w którym wyłącznie istnieje bezpieczeństwo przed śmiercią i zniszczeniem. Wszystkie te uczucia są religią, podobnie jak wszystkie inne, w których Uniwersum jest jednym, a wasze własne „ja" drugim punktem, między którymi wznosi się umysł. Starożytni zdawali sobie z tego dobrze sprawę, nazywając pobożnością wszystkie te uczucia i odnosząc je bezpośrednio do religii, uważając je za najszachetniejszą jej część. Znacie je i wy, kiedy jednak napotykacie coś takiego, to usiłujecie wmówić sobie, że jest to coś moralnego i próbujecie wskazać tego rodzaju uczuciom miejsce w moralności: ona jednak nie lubi ich i nie chce ich. Nie pragnie ona miłości i przychylności, lecz działania, które wywodzi się z nas samych [30], a nie z rozpatrywania jej zewnętrznego przedmiotu, nie zna ona żadnego innego szacunku prócz szacunku dla jej praw, potępia ona jako nieczyste i samolubne to wszystko, co może wywodzić się ze współczucia i wdzięczności, nie poważa ona pokory, ba gardzi nią, jeśli zaś mówicie o żalu (skrusze) to ona powie wam o straconym czasie, który bez potrzeby pomnażacie. Również wasze wewnętrzne uczucia muszą uznać, że wszystkie te wrażenia nie będą miały na względzie działania, powstają one same dla siebie i kończą się w sobie jako funkcje waszego wewnętrznego,

najwyższego życia. Dlaczego więc łamiecie się i prosicie o łaskę dla nich tam, gdzie one nie należą? Jeśli decydujecie się dostrzec w nich religię, to nie będziecie potrzebowali żądać dla nich nic poza ich własnym surowym prawem oraz nie będziecie okłamywali samych siebie bezzasadnymi żądaniami, które skłonni jesteście wysuwać w jej imieniu. Jeśli spotkacie podobne uczucia czy to w moralności czy też gdziekolwiek indziej, to są one tam jedynie uzurpacją, oddajcie je więc na powrót religii, do niej jedynie należy ten skarb, a jako posiadacz tego skarbu jest ona wobec moralności i wobec wszystkiego tego, co jest przedmiotem działania, nie służką, lecz niezbędną przyjaciółką oraz ich pełnoprawnym orędownikiem i pośrednikiem u ludzkości. To jest ranga, którą posiada religia, a szczególnie to, co jest w niej samodziałające [31] — jej uczucia. Zaznaczyłem już uprzednio, że ona sama dostarcza ludziom uniwersalności, obecnie zaś mogę wyjaśnić to szerzej. W każdym czynie czy oddziaływaniu moralnym, filozoficznym czy też artystycznym — człowiek winien dążyć do wirtuozostwa, każde zaś wirtuozostwo ogranicza, czyni zimnym, jednostronnym, mało giętkim. Religia kieruje umysł człowieka przede wszystkim na jeden punkt, ten zaś punkt jest zawsze czymś skończonym. Czy człowiek jest rzeczywiście w stanie zużyć całą swoją nieskończoną energię, krocząc tak od jednego ograniczonego dzieła do następnego? Czy też raczej większa jej część pozostanie nieużyta i zwróci się dlatego przeciwko niemu samemu i strawi go? Iluż z was niszczeje tylko dlatego, że jesteście zbyt wielcy dla siebie; nadmiar siły (energii) i pędu, który nie pozwala wam dojść ani razu do czynu, ponieważ żaden czyn nie byłby na miarę sił, pędzi was niespokojnie wokoło i jest dla was zgubą. Czy pragniecie może pokierować złem tak, by ten, dla którego jeden z tych przedmiotów jest zbyt duży, zjednoczył owe trzy przedmioty — lub też więcej, o ile je znacie — ludzkich dążeń. Jest to oczywiście wasza stara tęsknota, która stale powraca: otrzymać wszędzie ludzkość z jednego kawałka. Oby było to możliwym. Oby owe przedmioty, gdy je spotrzega się tylko pojedynczo nie podniecały umysłu w ten sam sposób i usiłowały go opanować. Każdy pragnie dokonać dzieł, każdy ma ideał do którego zdąża i ma pewną całość, którą chce osiągnąć — współzawodnictwo to nie może skończyć się inaczej niż wyparciem jednego przez następne. Na co ma wobec tego zużyć te siły, które pozostają wolne po uregulowanym, prawidłowym poddaniu się pędowi tworzenia. Nie na to, by tworzyć znowu coś odrębnego i by pracować czynnie nad czymś nowym, skończonym, lecz po to, by bez określonej działalności poddać się

nieskończoności i przez dowolny rodzaj uczuć religijnych okazywać swoje współdziałanie z tym wpływem. Niezależnie od tego, jakie przedmioty wolnego i prawidłowego działania wybraliście dla siebie, to niewiele sensu jest w tym, by szukać Uniwersum w każdym z nich oddzielnie, gdyż odkryjecie w nim również pozostałe przedmioty czy też jako przykazania czy też jako natchnienie, czy jako objawienie; kontemplować je w całości a nie jako coś odrębnego i określonego w sobie — oto jedyny sposób, w jaki, już po wybraniu kierunku umysłu, możecie przyswoić sobie również to, co leży poza nim; nie z samowoli jako sztukę, lecz instynkt dla Uniwersum jako religię. Ponieważ one rywalizują ze sobą także w formie religijnej, to religia pojawia się częściej tu i ówdzie jako poezja przyrody, filozofia przyrody lub moralność przyrody niż w całej swej postaci, jako skończona i jednocząca wszystko. Tak więc człowiek przydaje temu co doczesne — dokąd pędzi go samowola — nieskończoność, ograniczającemu dążeniu do określonego i skończonego — rozszerzające dążenie do nieokreślonego i niewyczerpalnego. Daje on w ten sposób nieograniczone ujście swej nadmiernej energii oraz ustanawia na powrót równowagę i harmonię swej istoty, która uległaby bezpowrotnej zagładzie, gdyby oddał się on jednemu tylko kierunkowi, nie posiadając jednocześnie religii. Wirtuozostwo człowieka jest poniekąd tylko melodią jego życia; miałaby ona tylko pojedyncze tony, gdyby nie dodać religii. Towarzyszy ona mu w nieskończonym bogactwie wszystkich tonów, byle tylko nie przeciwstawiały się jej, i zamienia w ten sposób prostą melodię życia w idealną i wspaniałą harmonię.

Jeśli to — co, jak mam nadzieję, zaznaczyłem dostatecznie zrozumiale — dla każdego z was stanowi właściwie istotę religii, to nie trudno odpowiedzieć na pytanie, do czego należą właściwie owe dogmaty i twierdzenia, które powszechnie podaje się jako treść religii. Niektóre z nich są tylko abstrakcyjnymi wyrażeniami poglądów religijnych, inne są luźnymi refleksjami na temat pierwotnego urządzenia zmysłu religijnego, wynikami porównania poglądu religijnego z powszechnym poglądem. Potraktowanie treści jakiejś refleksji za istotę działania, o którym się myśli, jest błędem tak powszechnym, że nie powinno was bynajmniej zdziwić, że go i tutaj spotkacie. Cud, natchnienie, objawienie, wrażenia nadprzyrodzone — można mieć dużo religijności i nie spotkać żadnego z tych pojęć. Kto jednak patrzy porównawczo na swoją własną religię, ten znajdzie je nieuniknienie na swojej drodze i nie może ich obejść. W tym więc sensie wszystkie te pojęcia należą do dziedziny

religii i to koniecznie, przy czym nie można w najmniejszym stopniu określić granic ich zastosowania. Jedną z dziecinnych form działalności metafizyków i moralistów w religii jest spór o to, jaką okolicznością jest właściwie cud i na czym właściwie polega jego charakter, ile istnieje objawień, na ile oraz dlaczego powinno się w nie wierzyć oraz widoczne dążenie — na tyle, na ile daje się zrobić z przyzwoitością i okazaniem względów, by odżegnać się od tego i odsunąć to na bok, mniemając przy tym głupio, że wyświadcza się przysługę filozofii i rozsądkowi. Zmieszali oni wszystkie punkty widzenia i krzyczą, że religia zbliżyła się zbytnio do całości sądów naukowych i fizycznych: Proszę was, abyście nie dali się zbałamucić — ze szkodą dla religii — ich sofistycznymi dyskusjami i ich obłudnym ukrywaniem tego, co aż nazbyt chętnie pragnęliby ogłaszać. Utrzyma ona wam, pomimo tego, że głośno żąda zwrotu tych przebrzmiałych pojęć — waszą fizykę — i jeśli Bóg zechce — również Waszą psychologię nienaruszoną. Czymże jest więc cud? Powiedzcie mi w jakim języku — mówię oczywiście nie o tych, które tak jak nasz, powstały po upadku wszystkich religii — oznacza on co innego, aniżeli jakiś znak, jakąś aluzję? Tak więc wszystkie owe wyrażenia nie oznaczają niczego poza bezpośrednim związkiem jakiegoś zjawiska z nieskończonością, z Uniwersum. Czy wyklucza to jednak istnienie właśnie takiego związku bezpośredniego z tym co skończone, z przyrodą? Cud jest tylko religijną nazwą dla jakiegoś zdarzenia. Każde z nich nawet najbardziej naturalne i zwyczajne jest cudem — skoro tylko nadaje się do tego, żeby religijny pogląd o nim mógł stać się panującym.

Dla mnie wszystko jest cudem, w waszym zaś rozumieniu, według mnie, cudem jest tylko to, co niewytłumaczone i obce. To nie jest cudem w moich oczach. Im bardziej będziecie religijnymi, tym więcej cudów będziecie dostrzegali wszędzie, każdy spór o to, czy poszczególne zdarzenie zasługuje na nazwę cudu, przyprawia mnie o bolesne wrażenie, że religijny zmysł ludzi biorących udział w sporze jest bardzo ubogi i skąpy. Jedni dowodzą tego przez protestowanie wszędzie przeciwko cudom, inni natomiast przez to, że zależy im szczególnie na tym lub owym cudzie oraz że zjawisko musi być ukształtowane właśnie cudownie, ażeby było dla nich cudem. Czym jest objawienie? Jest nim każda pierwotna i nowa kontemplacja Uniwersum, każdy zaś musi chyba wiedzieć najlepiej, co jest dla niego pierwotnym i nowym. Jeśli zaś coś z tego, co dla niego jest pierwotnym, dla was będzie jeszcze nowym — to jest to także objawienie dla was i chciałbym wam doradzić,

byście je dobrze rozważyli. Co oznacza natchnienie? Jest ono tylko religijną nazwą dla wolności. Każdę wolne działanie, które staje się uczynkiem religijnym, każde oddanie kontemplacji religijnej, każdy wyraz uczucia religijnego, który się rzeczywiście udziela, tak że kontemplacja Uniwersum przechodzi także na innych, miało miejsce na skutek natchnienia, gdyż było to działanie Uniwersum poprzez jednego z ludzi na innych. Każde antycypowanie drugiej połowy zdarzenia religijnego — jeśli istnieje pierwsza połowa — jest przepowiednią. Bardzo religijnym ze strony starych Hebrajczyków było odmierzanie boskości proroka nie według tego jak ważka była przepowiednia, lecz całkiem po prostu według jej rezultatów. Nie można bowiem wcześniej wiedzieć o tym czy ktoś ma religię, zanim nie stwierdzi się czy pojął on prawidłowo widzenie religijne tej określonej właśnie rzeczy, która go dotyka. Czym są działania w stanie łaski? Wszystkie uczucia religijne są nadprzyrodzone, gdyż są one religijnymi tylko wtedy, kiedy zostały spowodowane bezpośrednio przez Uniwersum, czy są religijne u kogoś to musi najlepiej osądzić dana osoba. Wszystkie te pojęcia — jeśli religia ma mieć pojęcia — są naczelnymi i najbardziej istotnymi, oznaczają one w najwłaściwszy sposób świadomość człowieka o jego religii. Są one tym ważniejsze, że oznaczają nie tylko coś, co ogólnie może istnieć w religii, lecz oznaczają właśnie to, co powszechnie musi tkwić w niej. Tak więc nie ma żadnej religii ten, kto ze swojej pozycji rozpatrywania świata nie spostrzega własnych cudów, ten, w czyim wnętrzu nie powstają własne objawienia, jeśli jego dusza nie tęskni do chłonięcia piękna świata i do tego, by być przepojonym jego duchem. Ten, kto tu i ówdzie nie czuje z najbardziej żywym przeświadczeniem, że prowadzi go duch boży i że działa on i mówi pod wpływem świętego natchnienia, kto nie jest przynajmniej — jest to bowiem w rzeczywistości najniższy stopień — świadomy swych uczuć jako bezpośredniego wpływu Uniwersum i nie rozpoznaje w nich czegoś własnego, czego nie można naśladować, lecz co swoje właściwe pochodzenie wywodzi z jego wnętrza — ten nie ma religii. Wiara, jak się pospolicie nazywa, przyjmowanie czegoś, co zdziałał ktoś inny, myślenie i odczuwanie tego, co ktoś inny pomyślał i odczuł stanowi służbę twardą i niewdzięczną i zamiast stanowić — jak się sądzi — to co najważniejsze w religii, musi zostać odrzucone przez każdego, kto chce dojść w niej do świętości. Posiadanie i chęć utrzymania jej oznaczałoby, iż jest się niezdatnym do religii, żądanie jej od innych oznacza, że się jej nie rozumie. Chcecie wszędzie stać na własnych nogach i chodzić wła-

snymi drogami, lecz ta czcigodna chęć nie odstrasza was od religii. Nie jest to służba niewolnicza i nie jest to niewola. Również tutaj macie należeć do siebie samych, ba, jest to nawet jedyny warunek, pod którym możecie z niej korzystać. Każdy człowiek, za wyjątkiem nielicznych wybranych, potrzebuje jednak jakiegoś pośrednika, jakiegoś przewodnika, który by obudził jego zmysł religijny z pierwszej drzemki i nakreślił początkowy kierunek; ma to być jednak stan przejściowy, później każdy ma patrzeć własnymi oczyma [32] i sam dorzucić swój wkład do skarbca religii, w przeciwnym bowiem razie nie zasłuży na żadne miejsce w jej państwie i nie otrzyma żadnego.

Macie rację, lekceważąc pożałowania godnych ludzi klepiących modlitwę bezmyślnie za kimś, tych ludzi, którzy swoją religię wywodzą od kogoś innego, lub też uzależnili się od martwego pisma, na nie przysięgając, z niego udowadniając. Każde pismo święte jest tylko grobowcem religii [33], pomnikiem że istniał wielki umysł, którego nie ma już, bo gdyby on żył i działał, to czyżby przywiązywał tak wielką wagę do martwych liter, które mogą być tylko jego słabym odbiciem. Nie ten ma religię, kto wierzy w pismo święte, lecz ten, kto nie potrzebuje żadnego pisma i kto mógłby z powodzeniem sam takie napisać. I właśnie to wasze lekceważenie tych pożałowania godnych i bezsilnych czcicieli religii, w których ona umarła na skutek braku pożywienia, zanim jeszcze urodziła się, właśnie to dowodzi mi, że w was samych tkwi skłonność do religii, a cześć, którą okazujecie zawsze jej prawdziwym bohaterom, choć tak silnie buntujecie się przeciwko nadużywaniu ich i hańbieniu przez bałwochwalstwo, utwierdza mnie w tym mniemaniu. Pokazałem Wam czym jest właściwie religia — czyż znaleźliście w tym coś takiego, co byłoby niegodnym waszego lub w ogóle najwyższego ludzkiego wykształcenia. Czyż zgodnie z wiecznymi prawami natury duchowej nie powinniście tęsknić tym trwożliwiej za Uniwersum i dążyć do sprawionego przez was samych połączenia się z nim, im mocniej dzięki bardziej określonemu charakterowi i indywidualności będziecie w nim wyodrębnieni i izolowani. Czy nie odczuwaliście często tej tęsknoty jako czegoś nieznanego? Zaklinam Was; bądźcie świadomi powołania waszej najbardziej wewnętrznej natury i pójdźcie za nim! Przepędźcie fałszywy wstyd przed epoką, która nie was ma określać, lecz ma być określona i stworzona przez was! [34] Wróćcie na powrót do tego, co znajduje się tak blisko was, szczególnie was, i od czego gwałtowne odcięcie się

zniszczy jednak niechybnie najpiękniejszą część waszej egzystencji.

Wydaje się jednak, że wielu pośród was nie wierzy, że mógłbym pragnąć zakończenia sprawy w tym miejscu, że jesteście jednak zdania, iż nie można mówić gruntownie o istocie religii, nie poruszając zupełnie kwestii nieśmiertelności, a prawie zupełnie kwestii Boga. Proszę jednak, byście sobie przypomnieli, iż od samego początku oświadczyłem, że nie jest to osią i głównym zagadnieniem religii [35]. Przypomnijcie sobie, że kiedy nakreśliłem jej zarysy, to wspomniałem o drodze, na której można znaleźć Boga. Czy tracicie więc coś? Dlaczego miałbym też dla jednego sposobu kontemplacji religijnej uczynić więcej niż dla pozostałych? Abyście jednak nie sądzili, że obawiam się wypowiedzenia normalnego słowa o Bogu, gdyż niebezpiecznym może być mówienie o tym, zanim nie ujrzy światła dziennego, nie zostanie usankcjonowana w państwie niemieckim prawnie i sądownie poprawna definicja o Bogu i bycie, albo abyście nie sądzili też — z drugiej strony — że uprawiam pobożne oszustwo i pragnę umniejszyć z pozorną obojętnością to wszystko, co musi mieć dla mnie wartość nierównie większą niż chcę się do tego przyznać, chcę więc jeszcze przez chwilę mówić do was i spróbować wyjaśnić, że Bóg nie może być dla mnie czymś innym niż jednym z poszczególnych religijnych sposobów kontemplacji [36], od którego podobnie jak od każdego innego, pozostałe są niezawisłe i niezależne, że z mojego punktu widzenia i według moich znanych wam pojęć pogląd „gdzie nie ma Boga, tam nie ma religii", nie może w ogóle mieć miejsca. Chcę również bez ogródek powiedzieć wam moje zdanie o nieśmiertelności.

Powiedzcie mi jednak wprzód, co sądzicie o Bogu? i co chcecie przez to rozumieć? Nie ma przecież jeszcze żadnej prawomocnej definicji i jasnym jest, że istnieją na ten temat olbrzymie rozbieżności. Dla większości Bóg widocznie nie jest czymś innym niż geniuszem ludzkości.

Człowiek jest prototypem ich Boga, ludzkość jest dla nich wszystkim i według tego jak traktują oni swe własne zdarzenia i uczynki, ustalają oni usposobienie i istotę swego Boga. Powiedziałem wam jednak dostatecznie jasno, że ludzkość nie jest dla mnie wszystkim, że moja religia dąży do Uniwersum, którego jest ona wraz ze wszystkim co do niej należy, tylko nieskończenie małą cząstką, tylko poszczególną przemijającą formą. Czy może więc Bóg, który byłby tylko geniuszem ludzkości, stanowić to, co najwyższe w mojej religii? Mogą istnieć umysły poetyckie i wierzę, że wyżej stoją ci, dla których Bóg

jest indywidualnością całkiem różną od ludzkości, jest jednym jedynym egzemplarzem własnego gatunku, a kiedy mi pokażą oni objawienie, przez które poznali takiego jednego Boga, jednego czy kilku — nie gardzę w religii niczym bardziej niż liczbami — to będzie on dla mnie upragnionym odkryciem i z pewnością z tego objawienia rozwinie się ich we mnie więcej. Lecz ja dążę do większej ilości rodzajów poza i ponad ludzkością, niż jeden, każdy zaś rodzaj ze swoją indywidualnością jest podporządkowany Uniwersum. Czy może więc Bóg w tym sensie być dla mnie czymś więcej niż jedną pojedynczą kontemplacją? Mogą to być jednak niekompletne pojęcia Boga, przejdźmy więc od razu do najważniejszego, do tego pojęcia o najwyższej istocie, o duchu Uniwersum, który kieruje będąc istotą wolną i rozumną. Jednak i od tej idei religia nie jest zależna. Posiadać religię oznacza kontemplować Uniwersum [37], wartość zaś waszej religii wypływa ze sposobu kontemplowania go na zasadzie, którą odnajdujecie w jego działaniach. Jeśli nie potraficie zaprzeczyć, że idea Boska służy dowolnemu kontemplowaniu Uniwersum, to musicie też dodać, że religia bez Boga może być lepsza od jakiejś innej z Bogiem [38].

Niewyrobionemu człowiekowi, posiadającemu tylko zagmatwane pojęcie o całości i nieskończoności i tylko niejasny instynkt, Uniwersum przedstawia się w swoich działaniach jako jedność, w której nie można dostrzec nic różnorodnego, jako jednorodny chaos, bez podziału, bez porządku i prawa, z którego nie da się wyodrębnić niczego szczególnego nawet wtedy, kiedy zostanie on dowolnie pocięty w czasie i przestrzeni. Bez pragnienia ożywienia go ślepy los przedstawia mu charakter całości, z tym zaś pragnieniem staje się jego Bóg istotą bez określonych cech, bożkiem, fetyszem, kiedy zaś przyjmie ich większą ilość, to nie odróżniają się one niczym innym jak tylko samowolnie ustalonymi granicami tego obszaru. Na innym stopniu wykształcenia Uniwersum przedstawia się jako różnorodność bez jedności, jako nieokreślona różnorodność heterogenicznych elementów i sił, których ciągły i wieczny spór decyduje o jego postawie. Nie ślepy przypadek określa jego charakter, lecz umotywowana konieczność. W niej też tkwi zadanie, by doszukiwać się powodów i związków, choć istnieje świadomość, że nigdy się ich nie znajdzie. Jeśli do takiego Uniwersum wprowadzić ideę Boga, to rozpadnie się ona oczywiście w nieskończoną ilość małych części, przy czym każda z tych sił i elementów, w których nie ma żadnej jedności, zostanie odrębnie ożywiona i powstaną bogowie, w nieskończonej ilości, różniąc się między sobą różnymi przedmiotami swojej działalności,

różnymi skłonnościami i usposobieniem. Musicie przyznać, że taka kontemplacja Uniwersum jest nieskończenie bardziej godna niż tamta, a czyż nie musicie przyznać również, że ten kto wzniósł się do niej i nie mając idei bogów schyla czoła przed wieczną i nieosiągalną koniecznością, ma mimo to więcej religii niż surowy czciciel fetysza. Wznieśmy się teraz trochę wyżej, tam gdzie jednoczy się nam na nowo to, co sprzeczne, tam, gdzie Uniwersum przedstawia się jako całość, jako jedność w mnogości, jako system i dopiero po raz pierwszy zasługuje wtedy na swoją nazwę [39]. Czyż ten, kto kontempluje go jako jedno i jako wszystko, nie ma więcej religii, nawet bez idei Boga — niż najbardziej wykształcony politeista? Czy Spinoza nie powinien stać o wiele wyżej od pobożnego Rzymianina, podobnie jak Lukrecjusz od czciciela bożka? Jest to jednak stara niekonsekwencja i ciemna plama braku wykształcenia, że tych najbardziej ganią, którzy stoją w jednym stopniu, tylko w innym punkcie. Od zmysłu dla Uniwersum danego człowieka zależy, jaką kontemplację przyswoi on sobie: to jest właściwy miernik jego religijności, to zaś, czy ma on dla swej kontemplacji również Boga, zależy tylko od kierunku jego fantazji [40]. W religii kontempluje się Uniwersum, zakłada się, że jest ono tym co pierwotnie działa na człowieka. Jeśli waszej fantazji tak zależy na świadomości wolności, że nie może przezwyciężyć tego, by nie myśleć o tym, co powinna traktować jako działające pierwotnie inaczej niż w formie wolnej istoty, to będzie ona personifikowała ducha Uniwersum i otrzymacie w ten sposób Boga. Jeśli trzyma się ona rozumu, tak, że zawsze jasno uświadamiacie sobie, że wolność ma sens tylko w tym, co jednostkowe i dla jednostkowego — to wprawdzie będziecie mieli wówczas świat, lecz nie będziecie mieli Boga. Mam nadzieję, że nie potraktujecie jako bluźnierstwa tego, że wiara w Boga zależy od kierunku fantazji [41], że będziecie wiedzieli, iż fantazja jest tym co najwyższe i pierwotne u człowieka [42], poza nią zaś wszystko jest refleksją o niej, będziecie wiedzieli, że to właśnie wasza fantazja stwarza wam świat i że nie możecie mieć żadnego Boga bez świata. Nie stanie się on przez to dla nikogo bardziej wątpliwym, nikt nie przyjmie go z niezmiennej prawie konieczności, by się tym szybciej go pozbyć, gdyż będzie wiedział, skąd ta konieczność pochodzi. Idea Boga nie stoi tak zatem wysoko w religii jak sądzicie, nie było również wśród ludzi prawdziwie religijnych — zapaleńców lub fanatyków istnienia Boga; z wielkim spokojem spoglądali oni na to wokół siebie, co nazywa się ateizmem i zawsze też istniało coś, co wydawało im się bardziej niereligijnym niż ateizm.

Również Bóg nie może pojawiać się inaczej w religii niż jako działający, a boskiemu życiu i działaniu Uniwersum nikt jeszcze nie zaprzeczył, nie ma ono (jednak) nic wspólnego z istniejącym i władającym Bogiem; wasz bóg nie przydaje się bowiem fizykom ani moralistom, których smutne nieporozumienia są takie właśnie i zawsze nimi będą. Działający Bóg religii nie może jednak zagwarantować nam szczęścia, gdyż wolna istota nie może pragnąć innego działania na wolną istotę niż poprzez to, że daje się jej poznać — obojętne czy przez ból czy też przez radość. Nie może ona również zachęcać do moralności, gdyż jest ona rozpatrywana nie inaczej aniżeli w działaniu, na naszą zaś moralność nie można oddziaływać i nie można nawet pomyśleć sobie o działaniu na nią.

Jeśli idzie o nieśmiertelność, to nie mogę też taić, że ten sposób, w jaki większość ludzi ją pojmuje oraz ich tęsknota za nią jest czymś całkiem niereligijnym, wprost przeciwnym duchowi religii; ich życzenia nie mają żadnej innej podstawy, niż niechęć do tego, co jest celem religii. Przypomnijcie sobie, że wszystko w niej dąży do tego, by rozszerzyć ostro odgraniczone zarysy naszej osobowości i wtopić je stopniowo w nieskończoność, tak abyśmy stali się przez kontemplację Uniwersum — na tyle, na ile jest to możliwe — jednością z nim.

Oni jednak wzdrygają się przed nieskończonością, nie chcą wyjść poza siebie, nie chcą być niczym innym niż tylko sobą i z obawą troszczą się o swoją indywidualność. Przypomnijcie sobie jak to najwyższym celem religii było wykrycie Uniwersum poza i ponad ludzkością, a jej jedyną skargą to, iż nie uda się to wszystko na tym świecie. Nie chcą oni nawet pojąć tej jedynej możliwości wyjścia poza ludzkość, jaką daje im śmierć, pragną oni najwyżej dalszych oczu oraz lepszych członków i martwią się, jak wezmą je na tamten świat. Ale Uniwersum mówi do nich tak jak napisano: kto traci życie w mojej sprawie, ten je otrzyma, a kto chce otrzymać, ten je straci. To życie, które chcą utrzymać jest nędzne, jeśli bowiem chodzi im o wieczność ich osoby, to dlaczego nie troszczą się tak samo bojaźliwie o to, czym byli — co pomoże im przyszłość, jeśli nie potrafią cofnąć się wstecz? Dążąc do takiej nieśmiertelności, której nie ma i której nie są panami, tracą tę nieśmiertelność, którą mogli mieć, a do tego doczesne życie z myślami, które ich napróżno napawają bojaźnią i cierpieniem. Spróbujcie z miłości do Uniwersum oddać Wasze życie! Dążcie do tego, by już tutaj zniszczyć waszą indywidualność [43], by żyć w Jednym i Wszystkim, dążcie do tego, by być czymś więcej niż samym sobą, abyście stracili mało wtedy, kiedy stracicie

siebie. Jeśli w ten sposób zlejecie się razem w Uniwersum — tyle na ile to potraficie i powstanie w was większa i bardziej święta tęsknota, to będziemy wówczas mówić dalej o nadziejach, które przynosi nam śmierć oraz nieskończoność, do której zbliżamy się przez nią nieomylnie.

Oto jest mój sposób rozumienia tych rzeczy. Bóg nie jest wszystkim w religii, lecz tylko czymś jednym, Uniwersum zaś jest czymś więcej; nie możecie wierzyć w niego samowolnie, czy też dlatego, że będziecie potrzebować go dla pociechy i pomocy, lecz tylko dlatego, że musicie weń wierzyć. Nieśmiertelność nie może być życzeniem zanim nie stanie się uprzednio zadaniem, które już rozwiązaliście.

Nieśmiertelność religii polega na tym, żeby w życiu doczesnym stać się czymś jednym z nieskończonością i żeby wiecznie istnieć w jednej chwili...

Za rozdziałem kościoła od państwa

Precz więc z każdym tego rodzaju powiązaniem pomiędzy kościołem a państwem — pozostanie to moim katońskim caeterum censeo aż do końca lub też do chwili, kiedy dożyję, by zobaczyć, że rzeczywiście zostało ono zniszczone. — Precz ze wszystkim co nawet tylko przypomina ścisłe wzajemne powiązanie ludzi świeckich oraz księży! Uczniowie nie powinni tworzyć żadnych ciał, z przykładu związku rzemieślników oraz związków wychowanków muz widać, jak małe przynosi to korzyści. Również księża nie powinni — jak myślę — tworzyć między sobą korporacji, nie powinni oni ani siebie, ani swoich spraw, ani też swoich klientów dzielić tak jak w cechu, lecz niech każdy robi to, co do niego należy, nie troszcząc się o innych i nie będąc powiązanym bardziej ściśle z jednymi niż z innymi. Niech nie będzie też żadnych ścisłych związków między nauczycielem a gminą. Prywatna działalność jest według zasad prawdziwego kościoła misją kapłana na ziemi, niech więc prywatny pokój będzie także świątynią, w której rozlega się jego głos, by opowiadać religię, tak aby stało przed nim zebranie a nie gmina, niechże będzie on kaznodzieją dla tych, którzy chcą go słuchać, nie zaś pasterzem określonego stada. Tylko w tych warunkach mogą się przydać prawdziwie kapłańskie dusze tym, którzy poszukują religii, tylko w ten sposób ta przygotowawcza łączność może na prawdę prowadzić do religii, i może stać się godnym uzupełnieniem prawdziwego kościoła oraz być uważaną za jego przedsionek. W ten tylko spo-

sób bowiem zaniknie wszystko to, co w obecnej formie jest nieświęte i areligijne. Przez powszechną wolność wyboru, uznania i sądu złagodzona zostanie zbyt ostra i uderzająca różnica między księżmi a ludźmi świeckimi, aż najlepsi wśród nich dojdą do tego, że będą jednocześnie tamtymi.

Wszystko to, co trzymało się dzięki nieświętym więzom symboli, zostanie rozpędzone i podzielone, jeśli nie będzie już żadnego tego rodzaju punktu jednoczącego, kiedy szukającemu nikt nie będzie oferował systemu religii, lecz tylko jedną jej część — jest to jedyny środek by skończyć z tym skandalem. Złą przysługą minionych czasów jest rozdarcie — by użyć tego słowa w najgorszym znaczeniu — kościoła; ma on charakter polipa, z którego każdej cząstki wyrasta na powrót całość, a kiedy pojęcie przeczy duchowi religii, to i tak więcej jednostek nie jest czymś lepszym niż mniejsza ich ilość. Zewnętrzna społeczność religijna dojdzie bliżej do powszechnej wolności i majestatycznej jedności prawdziwego kościoła tylko przez to, że będzie płynną masą, gdzie nie istnieją żadne zarysy, gdzie każda cząsteczka znajduje się raz tutaj raz znów tam, a wszystko wzajemnie spokojnie się przemieszcza. Zniszczony zostanie nienawistny duch sekciarstwa i prozelityzmu, który odwodzi zawsze coraz dalej od tego co istotne w religii, tylko przez to, że nikt nie będzie więcej odczuwał, że należy do określonego koła, innowierca zaś do innego.

Widzicie więc, że nasze życzenia wobec takiej społeczności są zupełnie identyczne [44]; to, co dla was jest gorszące, stanowi również dla nas przeszkodę. Pozwólcie mi jednak zawsze o tym mówić, że nie doszłoby do takiego obrotu sprawy, gdyby pozwolono nam zajmować się tylko tym, co jest właściwym naszym zadaniem. Ponowne usunięcie tego wszystkiego stanowi nasz wspólny interes. Jak to zostanie dokonane u nas — czy również po wielkim wstrząsie, tak jak w sąsiednim kraju [45], czy też państwo przez dobrowolne porozumienie przetnie swój nieudany związek małżeński z kościołem, bez obumarcia obydwóch i późniejszego zmartwychpowstania na nowo, czy też będzie tolerowało jedynie pojawienie się jakiegoś innego dziewiczego, obok tego który został kiedyś jemu sprzedany — tego nie wiem. Zanim jednak coś z tych rzeczy spełni się, to wszystkie święte dusze, uginające się pod ciężkim brzemieniem losu, przepełnione żarem religii, będą w większym jeszcze kręgu świeckiego świata ukazywać swoją największą świętość i będą próbowali coś z tym zrobić...

... Czekamy na taki czas, w którym nie będzie potrzeby żadnej społeczności przygotowującej do religii prócz skromnego

zacisza domowego. Obecnie miliony ludzi obojga płci i wszystkich stanów jęczą pod ciężarem prac mechanicznych i niegodnych człowieka [46]. Starsze pokolenie ugina się niechętnie i z wybaczalną bezwładnością pozostawia młodą generację przypadkowi, z wyjątkiem tego, że uczyć się musi ono szybko naśladować i nauczać się tego samego poniżenia. Jest to przyczyna, dla której nie zdobywają oni sobie wolnego i jasnego poglądu, a z takim tylko możliwe jest odnalezienie Uniwersum. Nie ma żadnej poważniejszej przeszkody dla religii niż ta, że musimy pozostawać swymi własnymi niewolnikami — gdyż niewolnikiem jest każdy kto musi czynić coś, co może zostać dokonane przez martwą siłę. Od doskonałości nauki i sztuk spodziewamy się, że oddadzą te martwe siły w naszą służbę [47]. Od doskonałości nauk i sztuk spodziewamy się, że zmienią one cały materialny świat oraz wszystko to, co daje się kierować ze świata duchowego w pałac baśniowy, w którym wystarczy by bóg ziemi wypowiedział jedno zaklęcie, nacisnął jedną sprężynę, by spełniło się to, co on rozkazuje. Wtedy dopiero każdy człowiek będzie wolny, wówczas każde życie będzie jednocześnie praktyczne i spokojne, nad nikim nie będzie wznosił się bicz poganiacza i każdy będzie miał spokój oraz wolny czas do rozważania w sobie świata...

Pożądana wielość religii

...Obecnie jednak muszę załatwić nową sprawę i przezwyciężyć nowy opór. Chcę również doprowadzić was do Boga, który stał się ciałem, chcę wam ukazać religię, która pozbyła się swej nieskończoności, a często w nędznej postaci ukazywała się między ludźmi. Religię winniście odkrywać w religiach; w tym co stoi przed wami jako ziemskie i zanieczyszczone winniście doszukiwać się poszczególnych rysów tej niebiańskiej piękności, której kształt usiłowałem odtworzyć.

Jeśli rzucimy okiem na aktualny stan rzeczy, w którym kościoły i religie stykają się ze sobą, w swojej mnogości prawie wszędzie, a w swoim odosobnieniu wydają się być nierozerwalnie ze sobą związane, w którym tyle jest zakładów nauczania i wyznań, ile kościołów i gmin religijnych, to z łatwością moglibyście dojść do wniosku, że potępiając mnogość kościołów, potępiłem także mnogość religii. Rozumując tak, wypaczylibyście jednak zupełnie moją myśl. Potępiłem mnogość kościołów, ale pokazując, że w samej naturze rzeczy jest, aby zagubiły się tutaj wszystkie zarysy, zanikały wszystkie określone podziały i wszystko zaczęło stanowić jedną nierozerwalną ca-

łość nie tylko z ducha i udziału, lecz także z faktycznego związku, — zakładałem w ten sposób mnogość religii i ich najbardziej pełną różnorodność jako coś koniecznego i nieuniknionego [48]. Dlaczego bowiem, wewnętrzny, prawdziwy kościół ma być jednością? Po to, aby każdy mógł pozwolić sobie na kontemplację i poznanie religii kogokolwiek innego, której nie może kontemplować jako swojej własnej i która została pomyślana jako coś zupełnie różnego od niej. Dlaczego miałby zewnętrzny i niewłaściwie tak nazwany kościół być także tylko jednym? Dlatego, aby każdy mógł poszukiwać religii w takiej postaci, która jest jednorodna z zarodkiem, który w nim drzemie, gdyż zarodek ten może zostać zapłodniony i rozbudzony tylko przez religie tego samego określonego rodzaju. Pod zjawiskami religii nie można rozumieć tylko części uzupełniających, które różnią się wyłącznie ilościowo oraz co do wielkości w ten sposób, że gdyby zebrać je razem, to stworzyłyby coś jednolitego, a dopiero potem pełną całość. Wtedy bowiem każdy sam z siebie doszedłby w swoim naturalnym rozwoju do tego, co należy do innego. Religia, którą daje on sobie zakomunikować, zamieniałaby się w jego religię i stałaby się jednością z jego religią, kościół zaś zgodnie z podanym poglądem, ta społeczność wszystkich wiernych wydająca się każdemu wierzącemu człowiekowi niezbędną, byłaby tylko tymczasowym i podnoszącym się przez własne działanie urządzeniem. Czegoś takiego, nie mogę sobie w żaden sposób ani pomyśleć ani przedstawić. Tak więc założyłem mnogość religii; wydaje mi się również, że ma to podstawy w istocie religii.

Każdy zauważy z łatwością, że nikt nie może posiadać całej religii, gdyż człowiek jest skończony, a religia jest nieskończona...

Współczesne religie

Zaręczam raz jeszcze, że nie chcę negować tych zniekształceń i że nie zarzucam nic tej niechęci, którą przeciwko nim odczuwacie. Widzę nawet w nich wszystkich owo zwyrodnienie i zejście na niesłuszną drogę, na które tak często się skarżono, a im religia jest bardziej boska, tym mniej chciałbym upiększać jej zepsucie i pielęgnować z podziwem jej dzikie narośla. Zapomnijcie jednak o tym jednostronnym przecież poglądzie i przejdźcie wraz ze mną do następnego. Pomyślcie, ile z tego zepsucia idzie na rachunek tych, którzy wyciągnęli religię z głębi serca przenosząc ją do świata społecznego [49]. Przyznacie, że wiele spraw jest w ogóle nie do uniknięcia, jeśli nie-

skończoność przyjmuje niedoskonałą, ograniczoną powłokę i zastępuje dziedzinę czasu i powszechnego oddziaływania rzeczy skończonych, by dać się przez nie opanować. Niezależnie od tego, jak głęboko mogło się to zepsucie zakorzenić i jak mocno mogły one od nich ucierpieć, to pomyślcie jednak, że właściwy pogląd religijny na wszystkie rzeczy polega na tym, by również w tym, co wydaje się nam pospolite i niskie, doszukiwać się jakiegoś śladu tego co boskie, prawdziwe i wieczne, oraz aby czcić to co najbardziej nawet oddalone. Dlaczego też pozbawiać korzyści z takiego traktowania właśnie to, co ma najbardziej słuszne prawo do tego, by osądzać je w sposób religijny? Zresztą odnajdziecie o wiele więcej niż tylko dalekie ślady boskości. Zapraszam was, byście rozpatrzyli każde wierzenie, które ludzie wyznawali, każdą religię, którą oznaczacie określoną nazwą przypisując jej określony charakter, a która być może dawno już zwyrodniała w kodeks pustych zwyczajów, w system abstrakcyjnych pojęć i teorii; kiedy jednak będziecie badali ich źródła i ich pierwotne części składowe, to stwierdzicie, że cała ta martwa szlaka, była kiedyś wylewem gorejącego wewnętrznego ognia [50], który tkwi we wszystkich religiach — mniej lub więcej prawdziwej ich istoty, którą wam przedstawiłem, że każda religia miała ten szczególny kształt, który musiała koniecznie przybrać wieczna i nieskończona religia pośród istot doczesnych i ograniczonych. Abyście jednak nie błądzili po omacku w tym niezmierzonym chaosie — muszę bowiem zrezygnować z tego, by oprowadzać was po nim regularnie i dokładnie, byłoby to sprawą studiów całego życia, nie zaś jednej rozmowy — abyście nie dali się zwieść przez pospolite pojęcia, byście mogli odmierzać według prawidłowej miary prawdziwą wartość i właściwą istotę poszczególnych religii według określonych i stałych idei, abyście mogli odróżnić to co wewnętrzne od tego co zewnętrzne, to co własne od tego co zapożyczone i obce, to co święte od tego co świeckie, to pomińcie najpierw każdą z nich z osobna oraz to co uważa się za jej charakterystyczną cechę, i spróbujcie od wewnątrz dojść najpierw do ogólnej idei tego, co stanowi właśnie istotę określonej formy religii. Stwierdzicie wówczas, że właśnie religie pozytywne są tymi określonymi postaciami, pod którymi prezentuje się wśród skończoności nieskończona religia oraz że religia naturalna nie może w ogóle pretendować do tego, by być czymś podobnym, gdyż jest ona jedynie nieokreśloną, biedną, pożałowania godną ideą, która nie może właściwie nigdy istnieć samodzielnie. Znajdziecie, że tylko w nich możliwe jest prawdziwe wykształcenie zalążka religii, oraz że one ze swojej

istoty nie czynią też żadnego uszczerbku wolności swoich wyznawców.

Dlaczego założyłem, że całkowitej religii nie można podać inaczej niż w nieskończonej masie całkiem określonych form? Tylko dla tych powodów, które zostały rozwinięte wtedy, kiedy mówiłem o istocie religii. Dlatego mianowicie, że każda kontemplacja nieskończoności istnieje całkowicie tylko dla siebie, nie jest zależna od jakiejkolwiek innej i nie powoduje koniecznie jakiejś innej, jest ich nieskończenie wiele; w nich samych nie ma żadnych podstaw do tego, by miały się one odnosić w taki a nie inny sposób do innych. Tym niemniej każda z nich wygląda całkiem inaczej, jeśli patrzy się na nią z innego punktu lub odniesie się ją do innej.

A więc cała religia nie może istnieć inaczej, niż w ten sposób, że wszystkie te różne wizje każdej kontemplacji, które mogą powstać w ten sposób, będą rzeczywiście dane. To zaś nie jest możliwe inaczej niż w nieskończonej masie różnych form, z których każda jest całkowicie określona przez różną zasadę stosunku i w których każdy identyczny przedmiot zostaje całkiem inaczej zmodyfikowany, to znaczy w tych, które razem wzięte są prawdziwymi jednostkami. Co jednak określa te jednostki, przez co odróżniają się one nawzajem od siebie? Co wspólnego tkwi w ich częściach składowych, co trzyma je razem, lub czym jest zasada przyciągania, do której się stosują, a przez co osądza się do jakiej jednostki winien należeć określony fakt religijny?

Nie może być tym określona forma religii, na tej podstawie że posiada ona określoną ilość materiału religijnego. — Pogląd ten jest właśnie całkowitym nierozumieniem istoty poszczególnych religii, które często rozpowszechnia się nawet wśród ich wyznawców i staje się powodem ich zepsucia. Myśleli oni właśnie, że skoro przecież aż tylu ludzi przyswaja sobie tę samą religię, to ludzie ci muszą posiadać te same poglądy religijne i religijne uczucia, te same sądy i wierzenia [51] i że właśnie to wspólne winno być istotą ich religii. W ogóle niełatwo można odnaleźć z pewnością, co jest naprawdę charakterystyczne i indywidualne dla danej religii, jeśli abstrahuje się je z jednostkowego. I choć jest to pogląd powszechny, to tutaj właśnie najmniej może ono tkwić, a jeśli ewentualnie sądzicie, że religie pozytywne dlatego przynoszą uszczerbek wolności jednostki w wykształceniu własnej religii, ponieważ wymagają one określonej sumy religijnych poglądów i uczuć a wykluczają inne — to jesteście w błędzie. Pojedyncze poglądy i uczucia religijne, są — jak wiecie — elementami religii a rozpa-

trywanie ich tylko w aspekcie ilościowym, mianowicie ile jest tych elementów i jakie są, nie może nas w żadnym wypadku doprowadzić do zrozumienia religii jakiejś jednostki. Jeśli religia musi indywidualizować się dlatego, że na każdy pogląd można mieć różne zapatrywania, w zależności od tego, jak zostanie odniesiony do pozostałych, to oczywiście takie wykluczające ujęcie wielu z nich, przy czym nie określające żadnego z tych możliwości zapatrywań, nie pomaga nam zupełnie, a jeśli religie pozytywne odróżniają się tylko dzięki takiemu wykluczeniu, to nie są one tymi indywidualnymi zjawiskami, których poszukujemy. To zaś, iż nie stanowi to ich charakteru wypływa z tego, że niemożliwym jest dojście z tego punktu widzenia do określonego pojęcia o nich, ten zaś musi leżeć u ich podstawy w przeciwnym wypadku zmieszałyby się one rychło razem ze sobą. Do istoty religii zaliczyliśmy to, że nie istnieje żaden określony związek pomiędzy różnymi kontemplacjami i odczuciami Uniwersum, że każde istnieje dla siebie i przez tysiące możliwych kombinacji może naprowadzić na jakiekolwiek inne...

...Pisma święte stały się Biblią z własnej mocy, nie stoją one jednak na przeszkodzie temu, by jakaś inna księga nie była lub nie stała się Biblią, to zaś co zostałoby napisane z równą mocą, pozwoliłyby one dołączyć do siebie. Na skutek tej nieograniczonej wolności, tej istotnej nieskończoności wykształciła się główna idea chrześcijaństwa o boskich siłach pośredniczących w różny sposób, wszystkie zaś poglądy (kontemplacje) i uczucia o zamieszkaniu boskiej natury w skończonym zostały doprowadzone w nim [52] do doskonałości. Tak więc rychło pismo święte, w którym mieszka na swój sposób natura boska, zostało uznane za logicznego pośrednika, by pośredniczyć w poznaniu Boga przez skończoną i upadłą naturę rozumu, a duch święty, w nieco późniejszym znaczeniu tego słowa, za pośrednika etycznego, by przybliżyć się do niej praktycznie. Dość znaczna część chrześcijan uważa jeszcze teraz bardzo chętnie za istotę pośredniczącą i boską każdego, kto może wykazać, że przez boskie życie lub też przez jakiekolwiek inne znamię boskości był choćby dla małego kręgu punktem odniesienia do Uniwersum. Dla innych pozostał Chrystus jedynym i wszystkim, jeszcze inni zaś uznali sobie siebie samych lub też to lub owo za pośredników. Jakże często w tym wszystkim, w czym może brakować formy lub materii: zasada jest tak długo chrześcijańska jak długo jest wolna. Tak też inne kontemplacje i uczucia, o których nie ma nic ani u Chrystusa ani w św. pismach okazały się związane z centralnym punktem chrześcijaństwa, liczne zaś

okażą się takimi w dalszej konsekwencji, gdyż znaczne tereny religii nie zostały jeszcze opracowane dla chrześcijaństwa, oraz dlatego, że ono ma przed sobą długą jeszcze historię — wbrew temu wszystkiemu co mówi się o jego rychłym lub dokonanym już upadku.

Jakże może ono zginąć? Żywy jego duch drzemie często i długo, wycofując się w stanie skostnienia [53] pod martwą powłoką litery. Ożywa on jednak tak często, jak często zmienna aura w świecie duchowym sprzyja jego odżyciu i porusza jego soki — tak dziać się będzie jeszcze często. Podstawowy pogląd każdej religii pozytywnej jest sam w sobie wieczny, ponieważ stanowi uzupełniającą część nieskończonej całości, w której wszystko musi być wieczne. Ona sama jednak i jej kształt są przemijające, ponieważ aby spostrzec ową podstawową wizję [54] właśnie w centrum religii trzeba nie tylko określonego kierunku umysłu, lecz także określonej sytuacji ludzkości, w której wyłącznie, jak dotąd, można kontemplować Uniwersum. Jeśli ona przebiegnie swoją drogę, jeśli ludzkość postąpi naprzód na swojej prowadzącej stale naprzód drodze tak daleko, że nie będzie mogła powrócić na nowo, to owa kontemplacja zostanie pozbawiona swojego czcigodnego miejsca kontemplacji podstawowej i religia nie będzie mogła istnieć w takiej postaci. Tak ma się od dawna sprawa z tymi wszystkimi religiami dziecięcymi z owego okresu, kiedy ludzkości brakowało świadomości o jej własnych najbardziej istotnych siłach; nadszedł czas, by zebrać je jako pomniki czasów przedhistorycznych i umieścić w magazynie historii — ich życie przeminęło i nie powróci nigdy. Chrześcijaństwo — wznoszące się ponad nimi wszystkimi — bardziej historyczne i pokorne w swojej wspaniałości, uznało bardzo dobitnie przemijający charakter swojej natury. Mówi ono, że nadejdzie czas, kiedy nie będzie mowy o żadnym pośredniku, lecz o ojcu wszystkiego we wszystkim. Kiedy jednak ma nadejść ten czas? Obawiam się, że leży on całkiem poza wszelkim czasem. Psucie się wszystkiego co wielkie i boskie w przedmiotach ludzkich i nieskończonych rzeczach, stanowi połowę pierwotnej kontemplacji chrześcijaństwa. Czyż miałby nadejść rzeczywiście czas, w którym ono, nie chce powiedzieć, że w ogóle — nie byłoby spostrzegane, lecz nie będzie się już narzucało? Czas, w którym ludzkość kroczyłaby tak równomiernie i spokojnie, że ledwo można by spostrzec jak ono bywa niekiedy trochę spychane na wielki ocean przez przejściowy przeciwny wiatr, że tylko artysta, który potrafiłby obliczyć jego bieg w gwiazdach, mógłby zauważyć, a dla pozostałych nie stałoby się ono nigdy

wielką i poważną kontemplacją. Pragnąłem tego i chętnie stanąłbym na ruinach tej religii; którą szanuję. Że pewne jasne i boskie punkty stanowią pierwotną siedzibę każdej poprawy tego zepsucia i każdego nowego i bliższego zjednoczenia się doczesnego z bogiem — jest to druga połowa. Czyż ma nadejść kiedykolwiek czas, kiedy ta siła przyciągająca do Uniwersum zostałaby równomiernie rozdzielona wśród olbrzymiej masy ludzkości i przestała być dla niej pośrednikiem? Pragnąłem tego i chętnie pomógłbym w zrównaniu każdej wielkości, która się unosi. Ta jednak równość jest z pewnością mniej możliwa niż jakakolwiek inna. Czasy zagłady czekają na wszystko — co ziemskie — nawet boskiego pochodzenia. Potrzebni będą nowi posłańcy boscy, by z większą siłą przyciągać do siebie to co się cofnęło i by oczyścić niebieskim ogniem to co się popsuło. Każda taka epoka będzie odrodzeniem chrześcijaństwa i pobudzi jego ducha do nowej i jeszcze piękniejszej postaci.

Jeśli jednak zawsze będą chrześcijanie, to czy dlatego chrześcijaństwo ma być w swoim ogólnym rozwoju nieskończone i jako jedyna postać religii panować wyłącznie pośród ludzkości? Ono gardzi takim despotyzmem; czci ono wystarczająco każdy ze swoich własnych elementów, by kontemplować go chętnie jako centrum swej całości. Chce ono nie tylko wytwarzać bez końca różnorodność aż do nieskończoności, lecz również kontemplować ją poza sobą. Nie zapominajcie o tym, że najlepszy dowód swej wieczności ma we własnym psuciu się, w swojej własnej smutnej historii, oczekując zawsze wybawienia od nędzy, z której zostało wyciągnięte, spogląda ono chętnie jak poza tym zepsuciem powstają inne i młodsze postaci religii — ściśle obok siebie, z wszystkich miejsc, również takich miejsc, które były najbardziej skrajnymi i wątpliwymi granicami religii w ogóle. Religia religii nie może zebrać wystarczającego materiału dla najbardziej własnej strony swojej najbardziej wewnętrznej kontemplacji. I tak jak nie może być nic bardziej areligijnego niż żądania ujednolicenia ludzkości w ogóle, tak też nie ma nic bardziej niechrześcijańskiego, jak dążenie do ujednolicenia religii [55].

Kontemplować Uniwersum i czcić je można na wszystkie sposoby. Możliwe są niezliczone postaci religii [56], a jeśli koniecznym jest, by każda stała się w jakimś czasie rzeczywistością, to należałoby życzyć sobie przynajmniej, aby wiele można było w każdej chwili przeczuwać. Rzadkie muszą być te wielkie chwile, w których wszystko zbiera się by jednej z nich zapewnić długie i szeroko zakrojone życie, kiedy ten sam pogląd rozwija się równocześnie i nieodparcie u wielu ludzi i gdy

zostają oni przeniknięci znamieniem boskości. Czegoż to nie można oczekiwać od czasów, które stanowią wyraźnie granicę między dwoma porządkami rzeczy! Skoro tylko potężny kryzys minie, może on sprowadzić taką chwilę, a tęskniąca dusza wpatrzona w tworzącego geniusza mogłaby już teraz podać miejsce, które musi być dla przyszłych pokoleń ośrodkiem kontemplacji wszechświata. Niezależnie od tego jak to będzie i jak długo przeciągnie się ta chwila, muszą powstać nowe kształty religii [57] i to niebawem, choć miałyby nawet być spostrzegane przez długi okres tylko w pojedynczych i lotnych spostrzeżeniach. Z nicości wywodzi się zawsze nowe stworzenie i nicość w obecnych czasach jest religią prawie dla wszystkich — jeśli jej umysłowe życie rośnie w nich siłą i pełnią. U wielu ludzi rozwinie się z jednej z niezliczonych przyczyn, by na nowym gruncie utworzyć nową postać. Oby tylko minął już czas wstrzemięźliwości i wstydu! Religia nienawidzi samotności i swoją młodość, która dla wszystkiego jest chwilą miłości, przeżywa przede wszystkim w trapiącej tęsknocie. Kiedy rozwinie się ona w was, kiedy przeczuje w sobie pierwsze ślady jej życia, to przystąpcie zaraz do jednej niepodzielnej wspólnoty świętych, która przyjmie wszystkie religie i w której wyłącznie może dojrzewać każda religia. Myślicie, że skoro jest ona rozproszona i oddalona, to musicie mówić do niegodnych uszu! Pytacie się, jaki język jest wystarczająco sekretny: mowa, pismo, czyn, cicha mimika ducha? Każdy — odpowiadam i widzicie, że nie przestraszyłem się najgłośniejszego. W każdej mowie świętość pozostaje tajemnicą, ukrytą przed profanacją. Niechże gryzą skorupę jak tylko potrafią. Nie brońcie jednak czcić nam Boga, który będzie w was.

PRZYPISY

[1] ...alle ungereimt und vernunftwidrig.

[2] ...ein staunendes Anschauen des Unendlichen.

[3] ...ein kaltes Argumentieren. Romantyk Schleiermacher uważa intelektualistyczne „argumentowanie" za coś „zimnego", oschłego, obcego żywemu uczuciu.

[4] Schleiermacher zwalcza pospolite wykorzystywanie religii do umacniania państwa.

[5] Schleiermacher usuwa z religii wiarę w istnienie „tamtego świata"; potrzebę indywidualnej nieśmiertelności uważa za wyraz egoizmu, a więc za coś sprzecznego z postawą prawdziwie religijną.

[6] Schleiermacher ma na myśli Kanta i Fichtego.

[7] Chodzi niewątpliwie o to, że prawo państwowe i panująca moralność istnieją w interesie klas panujących.

[8] ...dass beide (tzn. Metaphysik u. Moral) mit der Religion denselben Gegenstand haben, naemlich das Universum.

[9] Schleiermacher występuje tu przeciwko tym, którzy sprowadzali religie do moralności lub do filozofii; stara się wykazać, że religia jest zjawiskiem swoistym, odrębnym od innych dziedzin kultury.

[10] ...dass es in ihrer Geschichte eine Menge garstiger unmoralischer Flecken gibt.

[11] ...sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten. W trosce o wydobycie tego, co jest swoiste dla religii i niesprowadzalne do innych dziedzin kultury, Schleiermacher oddziela radykalnie religię od moralności.

[12] To znaczy: dla życia na tym i na „tamtym" świecie.

[13] ...sie muss doch etwas eigenes sein. Z takim założeniem przystąpił Schleiermacher do polemiki przeciwko kantowskiemu sprowadzaniu religii do moralności.

[14] ...das alles sind nur die fremden Teile.

[15] ...Euch wird zugemutet diese Schale zu spalten. Schleiermacher mówi o postulacie wyłuskiwania racjonalnego ziarna z irracjonalnej skorupy.

[16] Die Huelle — płaszczyk, osłona, skorupa — synonim formy, ukrywającej w sobie treść.

[17] ...dem schneidenden Gegensatz... in welchen sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet.

[18] Do nich tzn. do moralności i do metafizyki.

[19] Podajemy w oryginale to zdanie będące schleiermacherowską definicją religii: Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefuehl.

[20] So behauptet sie ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, dass sie aus der Spekulation sowohl als aus dem der Praxis

gaenzlich herausgeht ... Zdanie to wyjaśnia, w jaki sposób Schleiermacher doszedł do własnej definicji religii. Zadaniem, jakie sobie postawił było wykrycie, czy religia ma jakąś — całkowicie własną — dziedzinę (eigenes Gebiet), niesprowadzalną do moralności i filozofii. Tą własną dziedziną religii ma być, według Schleiermachera, dziedzina kontemplacji i uczucia — ale łatwo zauważyć, że to jest dziedzina sztuki. W ten sposób oddzieliwszy religię od moralności i filozofii, sprowadził ją faktycznie Schleiermacher do sztuki i estetyki.

[21] Nowa definicja religii: Religion ist Sinn und Geschmack fuers Unendliche.

[22] ... zu der armseligen Einfoermigkeit. Schleiermacher jest czołowym przedstawicielem romantycznego indywidualizmu. Również w filozofii religii hasłami jego są: Mannigfaltigkeit und Individualitaet (różnorodność i indywidualność).

[23] Wyrażenie to (der heilige Spinoza) wskazuje na pozycję Schleiermachera w ówczesnym sporze o Spinozę (tzn. po stronie Lessinga, Herdera, Goethego przeciwko Jacobiemu). Por. E. Adler: *Herder i spór o panteizm*. Euhemer, 1959, nr 3 (10).

[24] Jeszcze jedna definicja religii: alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschraenkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.

[25] Wyraz etycznego, indywidualistycznego ideału Schleiermachera.

[26] Logiczne połączenie indywidualistycznej etyki z romantyczną teorią religii. Istotą religii jest indywidualna a więc cząstkowa kontemplacja Uniwersum; dla uchwycenia całości Uniwersum trzeba więc sumy indywidualnych, różnorodnych kontemplacji. Częścią Uniwersum jest ludzkość rozumiana jako suma różnorodnych indywidualności, z których każda ma do zrealizowania co innego — a niezbędnego do pełni istnienia ludzkości.

[27] Jeszcze jedna definicja: religia jest kontemplowanie historii, czyli „ludzkości w jej rozwoju" (die Menschheit in ihrem Werden).

[28] Schleiermacher ma na myśli zwolenników Kanta i Fichtego.

[29] Tu i w kilku innych miejscach pojawia się u Schleiermachera tajemnicze pojęcie „ducha świata" (der Weltgeist), które nie bardzo wiadomo jak interpretować (Bóg czy logika rozwoju historycznego?).

[30] Aluzja do etyki Kanta.

[31] Uczucia stanowią w religii „das Selbsttaetige".

[32] Mit eignen Augen soll jeder sehen. Wyraz romantycznego indywidualizmu w filozofii religii Schleiermachera.

[33] Dla romantycznego indywidualizmu Schleiermachera, upatrującego istotę religii w indywidualnych uczuciach, nie tylko dogmaty, ale także pismo święte jest czymś drugorzędnym i zbędnym (ein Mausoleum der Religion).

[34] Verbannet die falsche Scham vor einem Zeitalter welches nicht Euch bestimmen, sondern von Euch bestimmt und gemacht werden soll! Charakterystyczny dla klasycznej filozofii niemieckiej „aktywizm", rozwijanie „strony czynnej", wskazywanie na to, że człowiek nie jest i nie powinien być biernym produktem środowiska, ale może i powinien rewolucyjnie przekształcać środowisko.

[35] Jeszcze wyraźniej niż u Kanta i Fichtego sformułowany pogląd, że wiara w Boga jest w religii czymś drugorzędnym.

[36] Bóg, według Schleiermachera, to tylko produkt określonego sposobu kontemplowania Uniwersum. Mogą istnieć religijne, a mimo to ateistyczne kontemplacje Uniwersum.

[37] Powtórzenie definicji religii: Religion haben heisst das Universum anschauen.

[38] ... dass eine Religion ohne Gott besser sein kann, als eine andre mit Gott. Wobec takiego sformułowania, Schleiermachera można uważać za duchowego ojca licznych w XIX wieku „religii ateistycznych". Por. Raoul de la Grasserie: *De la religion abstraite et des religions athéistiques*. Bologne 1903. Streszczenie w Euhemerze, 1957 nr 1 s. 105.

[39] Próba klasyfikacji religijnych kontemplacji Wszechświata: 1. fetyszyzm, 2. politeizm, 3. monizm (a. teistyczny tzn. monoteizm i b. ateistyczny lub panteistyczny).

[40] ... ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das haengt ab von der Richtung seiner Phantasie. Różnica między ateizmem a teizmem zależy, według Schleiermachera, tylko od rodzaju posiadanej fantazji.

[41] ... dass Glaube an Gott abhaengt von der Richtung der Phantasie.

[42] Zwróćmy jednak uwagę, że jak wszyscy romantycy również Schleiermacher ceni fantazję bardzo wysoko.

[43] Przykład jednej z licznych sprzeczności i niekonsekwencji u Schleiermachera: płomienna obrona indywidualizmu zostaje tu uzupełniona przez mistyczno-panteistyczny ideał zatracenia indywidualności i roztopienia jej w Uniwersum.

[44] Wychodząc z pozycji obrońcy religii zbliża się Schleiermacher w praktyce do laickiego postulatu rozdziału Kościoła od państwa.

[45] Aluzja do francuskiej rewolucji burżuazyjnej 1789 r.

[46] Schleiermacher był prześladowany za swój społeczny i polityczny radykalizm.

[47] Podnoszenie głosu w obronie uciśnionych i wyzyskiwanych, budowa nowego systemu pedagogicznego i marzenia o nowym ustroju społecznym przypominają nam, że Schleiermacher był współczesnym Owena, Saint-Simona, Fouriera i innych socjalistów utopijnych.

[48] Romantyczny ideał wielości różnorodnych religii — wyraźnie przeciwstawiony tym wszystkim, którzy dążyli do religijnej unifikacji całej ludzkości. Do tego ideału Schleiermachera nawiążą Guyau i Hoeffding.

[49] Terminem „świat społeczny" oddajemy tu w sposób przybliżony nieprzetłumaczalne wyrażenie „die buergerliche Welt". Pragnienie izolowania religii jako zjawiska bardzo wzniosłego od społeczeństwa, w którym religia ulega z konieczności deformacji i degeneracji, stając się narzędziem władzy państwowej i interesów klas panujących — łączy Schleiermachera z Schellingiem i innymi romantykami.

[50] Od „wylewu gorejącego ognia" do „martwej szlaki" — w taki obrazowy sposób przedstawia Schleiermacher nieuchronny proces rozwoju i kostnienia religii (Erstarrungsgesetz).

[51] Bardzo cenne zwrócenie uwagi na fakt, że w ramach jednego i tego samego wyznania religijnego wyznawane są w rzeczywistości bardzo różne poglądy, czyniące z danego wyznania zbiorową nazwę dla bardzo różnych postaw, uczuć i poglądów.

[52] Tzn. w chrześcijaństwie.

[53] Późniejsza psychologia religii ujmie te myśli Schleiermachera w teorię dwóch praw: Erstarrungsgesetz u. Erweckungsgesetz der Religion (przykładem „odrodzenia" chrześcijaństwa ma być m. in. reformacja).

[54] Termin „Anschauung" oddajemy w tym tekście zazwyczaj słowem „kontemplacja", tu lepiej chyba odpowiada słowo „wizja".

[55] ... wie nichts irreligioeser ist als Einfoermigkeit zu fordern in der Menschheit ueberhaupt. Romantyczny protest przeciw dążeniom do „glajchszaltowania" ludzi.

[56] Unzaehlige Gestalten der Religion sind moeglich. Cały ten końcowy akapit to właściwie apel o tworzenie nowych religii.

[57] Neue Bildungen der Religion muessen hervorgehen.

HEGEL

WYKŁADY O FILOZOFII RELIGII

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831), w latach 1801—1807 docent, a następnie profesor uniwersytetu w Jenie, w latach 1816—1817 profesor uniwersytetu w Heidelbergu, wreszcie w latach 1818—1831, jako profesor uniwersytetu berlińskiego, uznany za najwybitniejszego myśliciela epoki.

W klasycznej filozofii niemieckiej stanowi następne ogniwo po Schellingu. Jako jeden z twórców metody dialektycznej oddziałał bardzo silnie na klasyków marksizmu.

Główne dzieła: *Phaenomenologie des Geistes* (1807), *Wissenschaft der Logik* (3 tomy, 1812—1816), *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, 2 wyd. rozszerzone 1827), *Rechtsphilosophie* (1821), *Aesthetik* (pierwsze pełne wydanie 1955). Po polsku: *Wstęp do historii filozofii* (1924), *Wykłady z filozofii dziejów* (2 tomy, 1958).

O religii: *Theologische Jugendschriften* (wyd. Herman Nohl, 1907), *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion* (2 tomy, 1832), *Die Religion* (rozdział w Phaenomenologie des Geistes), *Stosunek filozofii do religii* (rozdziały *Wstępu do historii filozofii*, Warszawa 1924, 102—147).

Ważniejsze opracowania: K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa (Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846), Przedmowa do Kapitału* (1951), *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* (1958); F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* (K. Marks i F. Engels: *Dzieła wybrane*, (1949); W .Lenin: *Zeszyty filozoficzne* (1956); Kuno Fischer: *Hegel* (1902); G. Lukacs: *Der junge Hegel* (1948, 1954 [2]); E. Bloch: *Subjekt-Objekt* (1952); A. Drews: *Hegels Religionsphilosophie* (1905).

Przekład wybranych fragmentów według wydania: Hegel: *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*, Berlin 1832 (tom 1, s. 3—6, 10, 24—25, 27, 40—44, 116—117, 140, 168, tom II, s. 285—288). Przełożył mgr Jan Ożarowski.

Wybrane zostały fragmenty ilustrujące sposób, w jaki Hegel zestawiał ze sobą religię i filozofię. Por. Euhemer, 1958, nr 3 (4), s. 21—22.

HEGEL

WYKŁADY O FILOZOFII RELIGII

Jaki jest przedmiot filozofii religii i jak przedstawiamy sobie religię?

Wiemy, że w religii jesteśmy wyzwoleni od doczesności i że ona jest tym rejonem naszej świadomości, w którym rozwiązane są wszystkie zagadki świata, odsłonięte są wszystkie sprzeczności głębiej sięgającej myśli, uciszone wszystkie cierpienia serca, rejonem wiecznej prawdy, wiecznego spokoju, wiecznego pokoju. Tym, przez co człowiek jest człowiekiem, jest myśl w ogóle, myśl konkretna, a ściślej myśl, że jest duchem; od człowieka jako od ducha pochodzą dopiero różnorakie dzieła nauk, sztuki, zainteresowania życiem politycznym, stosunki odnoszące się do jego wolności, do jego woli. Ale wszystkie te różnorakie dzieła i wszelkie sploty ludzkich stosunków, czynności, radości, wszystko co dla człowieka posiada wartość i co budzi jego szacunek, w czym szuka on swego szczęścia, swej chwały, swej dumy, znajduje swoje ostateczne centrum w religii, w myśli, w świadomości, w odczuwaniu Boga [1]. Religia [2] jest przeto początkiem i końcem wszystkiego; podobnie jak wszystko wychodzi z niej, tak również wszystko do niej powraca; w ten sposób właśnie stanowi ona centrum [3], które wszystko ożywia, obdarza duszą, uduchawia [4].

W religii Bóg staje się świadomy, jest on utrzymującym się centrum [5] ożywiającym wszelkie owe ukształtowania w ich egzystencji. Wolny od uniesień do czegoś innego, jest on po prostu sam w sobie — nieuwarunkowanym wolnym celem, samym tylko dla siebie, celem ostatecznym [6].

Religia, jako zajmowanie się tym celem ostatecznym, jest właśnie dlatego wolna i jest sama dla siebie celem[7], gdy do tego ostatecznego celu sprowadzają się wszystkie inne cele, przed nim nikną one, choć dotąd miały walor dla siebie. Wobec niego nie utrzymuje się żaden inny cel, wszystkie one znajdują w nim swe zakończenie. Zajmując się tym celem, duch pozbywa się wszelkiej skończoności; zajęcie to daje ostateczne zadowolenie i wyzwolenie; jest ono świadomością prawdy absolutnej i tym samym świadomością prawdziwą. Określone jako uczucie jest ono rozkoszą, którą nazywamy błogością. Jako czynność nie jest ono niczym innym jak manifestowaniem chwały Bożej i objawianiem jego wspaniałości.

W ogóle ludy uważały ową świadomość religijną za swoją prawdziwą godność i niedzielę życia;[8] wszelkie zmartwienie, wszelka troska pozostają na mieliźnie doczesności w tej atmosferze przepełnionego nabożnością uczucia lub nadziei. W tym rejonie ducha płyną fale rzeki Zapomnienia[9], z których pije Psyche[10], w nich zatapia wszelki ból, wszelkie trudności, mroki życia zostają sprowadzone do kształtu sennej zjawy i rozjaśnione blaskiem wieczności[11].

Ten obraz absolutu może dawać religijnej nabożności mniej lub więcej teraźniejszą żywość, pewność i rozkosz, albo też przedstawiać się jako coś wytęsknionego, spodziewanego, dalekiego i należącego do tamtego świata;[12] nigdy jednak nie jest on czymś odizolowanym, lecz zawsze promieniuje na teraźniejszość doczesności. Wiara poznaje go jako prawdę, jako substancję istniejących egzystencji i owa treść nabożności jest tym, co obdarza duszą świat teraźniejszy[13], co działa aktywnie w życiu jednostki i panuje nad jej wolą i poddawaniem się. Tak właśnie religia ujmuje Boga i treść ta jest przedmiotem szczegółowych rozważań filozofii religii...

Kiedy powiadamy, że filozofia czyni religię przedmiotem swoich rozważań, to wydaje się, że stawiamy owe rozważania w pozycji innej, niż ich przedmiot; filozofia i religia wydają się obie być umieszczone tu w takim stosunku, w którym są one wobec siebie różne, nawzajem przeciwstawione.

Wobec tego trzeba jednak stwierdzić, że treść, potrzeby i zainteresowania filozofii i religii są wspólne [14].

Przedmiotem zarówno religii, jak filozofii jest wieczna prawda, sama w swej obiektywności: Bóg i nic innego jak Bóg i eksplikacja Boga [15]. Filozofia, kiedy wyjaśnia religię, wyjaśnia tylko siebie i kiedy wyjaśnia siebie, wyjaśnia religię. Jest ona, jak i religia, zajmowaniem się tym przedmiotem, jest myślącym duchem, który przenika ów przedmiot, prawdę; w zajmowaniu się tym i przez to właśnie jest ona żywością i rozkoszą, prawdą i oczyszczeniem subiektywnej samowiedzy.

W ten sposób religia i filozofia zlewają się w jedno [16]. Filozofia jest w rzeczywistości sama służą bożą [17], ale obie — religia i filozofia — są służbą bożą we właściwy sobie sposób: i tą swoistością sposobu zajmowania się Bogiem różnią się od siebie [18]. W tym leżą trudności, które wydają się tak wielkie, że aż niemożliwe wydaje się, aby filozofia była czymś jednym z religią. Stąd pochodzą uprzedzenia teologii do filozofii, wrogie stosunki między religią a filozofią. Zgodnie z tym wrogim (uważanym za wrogie przez teologię) stanowiskiem, filozofia wydaje się działać na treść religii w sposób niszczący, burzący i pozbawiający ją świętości. To jest owo stare przeciwieństwo, sprzeczność, która stoi przed naszymi oczyma jako coś uznanego i mającego większą wagę, niż stwierdzona wyżej jedność religii i filozofii. Zdaje się jednak, że nadszedł już czas, kiedy filozofia może, częściowo w sposób bardziej bezstronny, częściowo bardziej szczęśliwy i wydajny, zajmować się rozpatrywaniem religii [19].

Jednakże powiązanie filozofii i teologii nie jest czymś nowym: znalazło ono już swój wyraz u tych teologów, których nazywamy ojcami kościoła, u najprzedniejszych z nich. Zanurzyli się oni głęboko w studia nad filozofią neoplatońską, neopitagorejską, neoarystotelesowską i nawet częściowo z powodu filozofii przeszli do chrześcijaństwa, częściowo zaś ową głębię ducha, którą uzyskali przez studiowanie filozofii, zastosowali do nauk chrześcijaństwa. Owemu wykształceniu filozoficznemu zawdzięcza [20] kościół chrześcijański pierwsze początki treści

doktryny chrześcijańskiej, której nie można jeszcze nazywać formalną dogmatyką. Mówi się wprawdzie często, że otrzymanie określonej treści, dogmatyki przez chrześcijaństwo, przyniosło więcej szkody [21]. Później trzeba będzie omówić stosunek systemu nauki do religijnego uczucia, do intensywności samej nabożności [22].

Owo powiązanie teologii i filozofii widzimy także w średniowieczu; filozofia scholastyczna jest identyczna z teologią; filozofia jest teologią, a teologia jest filozofią. Tak dalece nie sądzono, by poznanie rozumowe miało być szkodliwe dla teologii, że nawet uważano je za istotne dla niej. Owi wielcy mężowie, Anzelm, Abelard, wychodząc z filozofii rozwinęli teologię...

...W ten sposób filozofii zdaje się grozić mniejsze niebezpieczeństwo, jeżeli postawią jej zarzut, że myśląc rozpatruje dogmaty chrześcijańskie, a nawet że jest przeciwna samym naukom kościoła. Jeżeli jest jeszcze tylko niewiele dogmatów, albo też są one tylko historią, to filozofia nie może im być przeciwna i nie może już więcej spotykać filozofii zarzut, że deprecjonuje ona dogmaty; raczej podlega teraz filozofia zarzutowi, że ma za dużo z nauk kościelnych w sobie; z pewnością też jest słuszne, że filozofia zawiera w sobie nieskończenie więcej, niż nowsza, powierzchowna teologia. Ta ostatnia bowiem buduje sama całkowicie tylko na refleksji, która dla filozofii nie ma waloru, i redukuje pozytywne nauki do ich minimum. Odnowienie prawdziwej nauki kościoła [23] musi wyjść od filozofii, gdyż ona jest tym, co ową czczą refleksję sprowadza do podstaw, czyli tym, przez co idzie ona na dno [24].

... Co się zaś tyczy stosunku filozofii do religii, do nauki kościoła, o ile nie jest ona czymś pustym, to wystarczy tu zauważyć, że nie może być dwojakiego rozumu [25], ani dwojakiego ducha: nie ma jakiegoś jednego rozumu boskiego i jakiegoś drugiego rozumu ludzkiego, nie ma boskiego ducha i ludzkiego ducha, które byłyby czymś absolutnie różnym [26]. Rozum ludzki, świadomość swojej istoty to rozum w ogóle, to jest to, co boskie w człowieku, a duch, o ile jest duchem Boga, nie jest

jakimś duchem poza gwiazdami, poza światem, lecz Bóg jest obecny, wszechobecny i jako duch jest we wszystkich duchach[27]. Bóg jest żywym Bogiem, który działa i jest aktywny. Religia jest wytworem boskiego ducha; nie jest wymysłem człowieka, ale rezultatem boskiego działania w nim i wydobywania z niego. To, co pojawiło się jako religia i co jest produktem boskiego ducha, ukazuje się najpierw jako wiara. Wyrażenie, że Bóg jako rozum kieruje światem, byłoby nierozumne, gdybyśmy nie przyjęli, że odnosi się ono również do religii i że to boski duch wydobył ją z ludów. Rozmaite religie są tylko rozmaitymi oglądami jednej i tej samej rzeczy...[29]

Przeciwko sprowadzaniu religii do uczucia

...Istnieje pogląd, że wiedzy o Bogu nie powinno się umieszczać w pojmującym rozumie, lecz że świadomość Boga płynie tylko z uczucia i stosunek człowieka do Boga znajduje się w sferze uczucia, skąd nie jest ściągalny do myślenia[30]. Jeżeli wiedza Boża wykluczona jest z dziedziny subiektywności koniecznej, substancjalnej, to nie pozostaje nic innego, jak tylko dziedzina subiektywności przypadkowej, dziedzina uczucia. Jeżeli — wówczas kiedy chodzi o Boga — moglibyśmy apelować tylko do uczucia, to musielibyśmy się dziwić, że Bogu w ogóle przypisywana jest jeszcze obiektywność. Pod tym względem poglądy materialistyczne, czy też jak się tam one jeszcze mogą nazywać, empiryczne, historyczne, są przynajmniej bardziej konsekwentne, bo skoro one ujmują ducha i myślenie jako coś materialnego i sprowadzającego się, jak sądzą, do wrażeń, — to również Boga ujęły jako produkt uczucia i odmówiły mu obiektywności; rezultatem był ateizm. Bóg jest w ten sposób produktem słabości, nadziei, strachu, radości itd. Co ma korzenie tylko w moim uczuciu, to jest tylko dla mnie, tylko moje, a nie swoje, nie samodzielne i samo dla siebie. W związku z tym wydaje się konieczne, żeby najpierw wykazać, że Bóg ma korzenie nie tylko w samym uczuciu, że nie jest wyłącznie

moim Bogiem. Dlatego dawniejsza metafizyka zawsze najpierw udowadniała, że Bóg istnieje, a nie tylko, że istnieje uczucie (odczuwanie) Boga...

Poszczególne religie jako etapy rozwoju ducha

...Kamień istnieje bezpośrednio, jest gotowy [31]. Ale już to, co żyjące, jest działalnością. Tak więc kiełek roślinny nie jest jeszcze gotową rośliną; jej pierwsza egzystencja jest słabą egzystencją kiełka, musi się dopiero rozwinąć, dopiero wyłonić. Wreszcie streszcza się roślina w swoim rozwoju i wyprodukowaniu nasienia: ów początek rośliny to jest także jej ostatni produkt. W taki sam sposób człowiek jest najpierw dzieckiem i przebiega — jako coś naturalnego — to koło, żeby zrodzić coś innego.

U rośliny są dwa różne indywidua: owo ziarno, które rozpoczyna, jest inne, aniżeli to, które jest dopełnieniem jego życia, w którym ten rozwój dojrzewa. Duch zaś, ponieważ w ogóle jest żywy, jest właśnie taki najpierw tylko w sobie, czyli w swoim pojęciu, następnie wstępuje w egzystencję, rozwija się, tworzy siebie samego, dojrzewa, wydobywa z siebie to, czym jest w sobie, pojęcie samego siebie, tak że to,czym jest w sobie staje się pojęciem dla siebie. Dziecko nie jest jeszcze człowiekiem rozumnym, ma dopiero na to zadatki, jest dopiero rozumem, duchem w sobie; przez kształcenie się, rozwój staje się dopiero duchem.

To oznacza zatem określanie siebie, wstępowanie w egzystencję, bycie dla innych, doprowadzanie swoich momentów do różnic i wyłożenie siebie. Różnice te nie są innymi określeniami, niż te, które pojęcie zawiera samo w sobie.

Rozwinięcie tych różnic i przebieg wynikających stąd kierunków to droga ducha do samego siebie. On sam jest celem tej drogi. Cel absolutny, polegający na tym, aby on sam siebie poznał, ujął siebie, stał się dla siebie przedmiotem, doszedł do doskonałego poznania samego siebie takim jakim jest sam w sobie, ten cel to jest dopiero jego prawdziwy byt. Ten proces

ducha, który sam siebie wytwarza, ta jego droga zawiera różne momenty i sama nie jest jeszcze celem; nie jest on u celu, zanim nie przejdzie tej drogi, nie jest on „z domu" u celu; i to, co najdoskonalsze musi przebiec drogę do celu, ażeby siebie osiągnąć. W tych stacjach swego procesu duch nie jest jeszcze doskonały, jego wiedza, jego świadomość siebie nie jest prawdziwa, jeszcze się on sobie samemu nie objawił. Otóż jeżeli duch w swojej istocie jest tą czynnością wytwarzania samego siebie[32], to są stopnie jego świadomości, ale on sam uświadamia sobie siebie samego dopiero po tych stacjach. Stopnie te dają określoną religię, jako że religia jest świadomością ogólnego ducha, który jeszcze nie jest czymś absolutnym dla siebie[33]; ta świadomość ducha na każdym stopniu jest określoną świadomością siebie, drogą wychowania ducha. Mamy zatem do rozpatrzenia określone, niedoskonałe religie, niedoskonałe jako etapy na drodze ducha[34].

Rozmaite formy, określenia religii są z jednej strony momentami religii w ogóle albo religii pełnej; są one więc stanami, określeniami treści, momentami w odczuciu, świadomością religii pełnej. Ale też mają one taką postać, że religia rozwinęła się w czasie i historycznie[35].

Religia, o ile jest ona określona i nie przebiegła jeszcze cyklu swojej określoności, o ile jest religią skończoną, egzystuje jako skończona — jest religią historyczną, szczególną postacią religii. Skoro w tym pochodzie przez stopnie, w rozwoju religii pokazane zostały główne momenty, tak jak one historycznie egzystowały, więc utworzony został przez to szereg ukształtowań[36], historia religii.

Co określone jest przez pojęcie, to musiało egzystować i religie, tak jak następowały jedna po drugiej, nie powstały w sposób przypadkowy[37]. Duch jest tym, który rządzi wnętrzem, jest więc rzeczą niedorzeczną, na sposób historyków widzieć tu tylko przypadkowość[38]. Religie, tak jak kolejno po sobie następowały, są zdeterminowane przez pojęcie, a nie określone przez coś zewnętrznego;[39] określone są raczej przez naturę ducha, który się wcisnął w świat, żeby dojść do świadomości samego siebie. Kiedy rozpatrujemy te określone religie według

pojęcia, to jest to czysto filozoficznym rozpatrywaniem tego, co jest. Filozofia nie zajmuje się w ogóle tym, czego nie ma; tylko to, co istnieje, jest rozumne. Filozofia nie ma nic do czynienia z czymś tak bezsilnym, co nie ma nawet siły, żeby osiągnąć egzystencje...[40]

Filozofia a religia

...Co najpierw było pojęciem religii, staje się[41] jej treścią, ale na sposób religijny, a więc przede wszystkim w formie przedstawienia. Przedstawienie i myślenie winny być jednak rozróżnione. Tylko filozofia porusza się w formie myśli[42]. Ten pochód religii to prawdziwa teodycea;[43] pokazuje on wszystkie wytwory ducha, wszystkie postacie jego samopoznania jako konieczne, ponieważ duch jest żywy, aktywny i jest pędem do przebicia się przez szereg swoich zjawisk do świadomości samego siebie, jako wszelkiej prawdy...

...Pierwszy stosunek między skończonym a nieskończonym[44] był naturalny, drugi był w refleksji, trzeci zaś w rozumie. Stanowisko to winno być przede wszystkim rozpatrywane według tego, w jakim stosunku znajduje się ono do formy refleksji w jej najwyższym szczycie. Przejście od jednego do drugiego stanowiska musi być, według jego natury, dialektyczne i zostać przeprowadzone; to należy jednak do logiki; my zaś tu chcemy przedstawić je w sposób konkretny i ze względu na konieczność przejścia zaapelujemy tylko do stanowiska własnej konsekwencji.

Stanowisko to powiada, że Ja, jako coś skończonego, jestem czymś marnym, co powinno być zniesione;[45] ale przecież nie w taki sposób zniesione[46], że jednocześnie owa bezpośrednia jednostkowość pozostanie i to pozostanie tak, że owo Ja będzie afirmatywne, tak jak to podaje stanowisko refleksji. Musi być wskazane stanowisko, w którym Ja w swojej jednostkowości rezygnuje z siebie. Ja muszę być rzeczywiście zniesioną partykularną subiektywnością; musi istnieć uznana przeze mnie obiektywność, która dla mnie uchodzi za prawdziwą, która uznana jest jako afirmatywna, ustanowiona dla mnie, przez co

ja, jako to właśnie Ja, jestem zanegowany, w czym jednak zachowana jest moja wolność. Należy do tego, że ja — określony jako ogólny — zostaję zachowany i sam dla siebie uchodzę za coś ogólnego. Nie jest to niczym innym, jak stanowiskiem myślącego rozumu [47], a religia sama jest tą czynnością [48], tą czynnością myślącego rozumu i rozumnie myślącego: siebie, jako jednostkę, stawiać w pozycji ogólnego i, znosząc siebie jako jednostkę, odnajdować swoją prawdziwą istotę jako coś ogólnego [49]. Filozofia jest właśnie w ten sposób myślącym rozumem, tyle tylko, że w niej ten czyn, który jest religią, ukazuje się w formie myślenia, gdy tymczasem religia, jako — że tak powiem — naiwnie myślący rozum, pozostaje przy sposobie przedstawienia [50].

... Filozofia może wydawać się czymś przeciwstawnym religii, albo też dzieje się w niej tak, że sposoby przejawiania się, formy stosunków, które znajdują się w religii, zostają zastąpione przez inne. Filozofia przeciwstawia się religii jedynie wówczas, kiedy w filozofii abstrahuje się od treści samej w sobie; i tak samo wówczas, kiedy w religii pozytywnej te formy uważane są za coś istotnego [51], to wydaje się, że filozofia zwalcza religię, gdy tymczasem zwalcza ona rozsądek, który się tam zagnieździł i — ponieważ wiara ta nie jest już wiarą naiwną — kładzie główny nacisk na tych formach i w nich szuka tego, co istotne. W ten sposób religia staje się martwą i pustą, tym, co stare; wprawdzie treść jeszcze się w niej znajduje, ale duch już uleciał, ponieważ to, co jest tylko formą, ukazuje się jako istotne; wtedy rozsądek [52] ma ułatwione zadanie, może wykazać jej niedostateczność i dać sobie z nią radę.

To jest właśnie swoista właściwość filozofii: tę treść, która w religii znajduje się w formie przedstawienia, przekształcić w taką treść, która ma formę myśli; [53] treść absolutna nie może być rozmaita. Religia jest samowiedzą ducha absolutnego; [54] a skoro nie ma dwóch różnych rodzajów samowiedzy [55], jednej przedstawiającej sobie i drugiej, różnej, myślącej samowiedzy, to różnica może być tylko w formie...[56]

...Ponieważ z postacią kultu związana jest świadomość prawdy, która jest Bogiem ,więc nazwaliśmy wyżej filozofię

stałą służbą bożą. Przedmiotem filozofii jest prawda i to w swojej najwyższej postaci, prawda jako absolutny duch lub Bóg, a to oznacza posiadanie wiedzy o prawdzie nie tylko w jej prostej formie jako o Bogu, ale także w całym bogactwie jego dzieł i myśli, — będąc obdarzonym rozumem posiadać wiedzę o tym ,co rozumne [57]. Do tego, żeby posiadać wiedzę o prawdzie samej w sobie, należy uwolnić się od własnej subiektywności [58], od wszystkich pomysłów i próżności, aby poruszać się i zachowywać czysto w myśleniu, tylko zgodnie z jego obiektywnym przebiegiem. Ta negacja partykularnej subiektywności jest istotnym, koniecznym momentem wszelkiego prawdziwego, filozoficznego myślenia...[59]

Zakończenie

...Tym, co winno być jeszcze na koniec rozpatrzone, jest to, że subiektywność rozwija treść z siebie i to w sposób konieczny — to znaczy ujmuje i uznaje treść jako konieczną, jako obiektywną, jako będącą czymś samym w sobie i dla siebie. To jest stanowisko filozofii, że treść chroni się w pojęcie i przez myślenie zostaje przywrócona i usprawiedliwiona [60].

Myślenie to nie jest tylko samym abstrahowaniem i określaniem wedle zasady tożsamości; myślenie to jest samo w istotny sposób konkretne, jest ono pojmowaniem; polega ono na tym, że pojęcie określa się w swojej totalności, stając się ideą...

Stanowisko to jest rehabilitacją (Rechtfertigung) religii, w szczególności religii chrześcijańskiej, religii prawdziwej: uznaje ono treść według jej konieczności, według jej rozumu; w podobny sposób uznaje ono także formy w rozwijaniu tej treści... Rehabilitując treść i uznając formy, określoność zjawiska, myślenie uznaje tym samym również i ograniczoność form. Oświecenie znało tylko negację, wiedziało tylko o tej ograniczoności, określoności jako takiej i w ten sposób wyrządzało treści po prostu krzywdę. Forma, określoność to jest nie tylko skończoność i ograniczoność, ale forma — jako całość form — jest sama też pojęciem, więc te formy są konieczne, istotne.

Ponieważ do religii wtargnęła refleksja, to myślenie, refleksja [61] zajmuje stanowisko wrogie dla przedstawienia w religii [62] i dla konkretnej treści [63]. Myślenie, które tak rozpoczęło dokazuje swego, czyni umysł i niebo pustymi, a duch poznający i religijna treść uciekają się wtedy do pojęcia. Tu musi otrzymać swe usprawiedliwienie, myślenie musi ująć się jako konkretne i wolne, nie zachowując różnic jako tylko ustanowionych, lecz oddalając je, jako wolne, i tym samym uznając treść za obiektywną.

Filozofia jest zainteresowana w ustaleniu stosunku do obu poprzedzających ją stopni [64]. Religia, pobożna potrzeba, może uciec nie tylko do pojęcia, ale również do uczucia [65], ograniczyć się do tego, że rezygnuje z prawdy, wyrzeka się wiedzy o treści [66], tak że święty kościół przestaje tworzyć wspólnotę i rozpada się na atomy. Ponieważ wspólnota polega na doktrynie; gdy tymczasem każda jednostka ma swoje własne uczucia [67]. Ta forma nie odpowiada jednak duchowi, który chce wiedzieć, jak rzeczy się mają. W ten sposób filozofia [68] ma dwóch przeciwników. Z jednej strony — wydaje się przeciwstawiać kościołowi, to ma wspólne z oświeceniem, z refleksją, że kiedy pojmuje, to nie zatrzymuje się na formie przedstawienia [69], ale chce zrozumieć myślowo, ale wobec tego uznaje również formę przedstawienia za konieczną [70]. Lecz pojęcie jest tym co wyższe, ponieważ ma swoją własną treść, pojmuje także różne formy i sprawia, że oddaje im się sprawiedliwość. Drugie przeciwieństwo jest między filozofią a Oświeceniem [71], przeciwstawia się ona jego obojętności dla treści, jego mniemaniu, jego rozpaczy wyrzekania się prawdy [72]. Celem filozofii jest poznanie prawdy, poznanie Boga, ponieważ on jest prawdą absolutną; w tym sensie nic innego nie jest warte trudu w zestawieniu z Bogiem i jego eksplikacją. Filozofia poznaje Boga w jego istocie, jako konkretnego, jako duchową, realną ogólność, która nie jest zazdrosna, lecz udziela się. Już światło udziela się. Kto powiada, że Boga nie można poznać, ten powiada tym samym, że Bóg jest zazdrosny; i chociażby wiele mówił o Bogu, właściwie nie bierze na serio wiary w Boga. Oświecenie, owa próżność rozsądku, jest najgwałtowniejszym przeciwnikiem filozofii [73].

Oświecenie ma filozofii za złe, jeżeli ona wskazuje na rozum [74] w religii chrześcijańskiej, jeżeli pokazuje ona, że w religii złożone zostało świadectwo ducha, prawdy. W filozofii, która jest teologią, chodzi tylko wyłącznie o to, żeby pokazać rozumność religii.

W filozofii religia zostaje zrehabilitowana przez myślącą świadomość. Naiwnej pobożności to nie jest potrzebne, ona przymuje prawdę jako autorytet i odczuwa przy tym zadowolenie, pojednanie za pośrednictwem tej prawdy.

W wierze jest już wprawdzie treść prawdziwa, ale brak jej jeszcze formy myślenia [75]. Wszystkie formy, które rozpatrywaliśmy przedtem: uczucie, przedstawienie, mogą wprawdzie posiadać treść prawdy, ale same nie są prawdziwą formą, która prawdziwą treść czyni czymś koniecznym [76]. Myślenie jest sędzią absolutnym, przed którym treść winna się zweryfikować i uwierzytelnić [77].

Filozofii czyni się zarzut, że wynosi się ona ponad religię. To jednak jest, już od strony faktów, fałszywe, ponieważ posiada ona wyłącznie tę samą i żadną inną treść, tyle tylko, że podaje ją w formie myśli; stawia się więc tylko ponad formą wiary, treść zaś jest ta sama [78]. Forma podmiotu jako czującej jednostki itd. obchodzi podmiot jako jednostkę: ale uczucie jako takie nie jest wyrzucane z filozofii. Jest tylko pytanie, czy treścią uczucia jest prawda, czy w myśleniu może wykazać własną prawdziwość. Filozofia to myśli, co podmiot jako taki czuje i pozostawia podmiotowi ułożenie sobie tego ze swym uczuciem. Filozofia więc nie odrzuca uczucia, lecz tylko daje mu prawdziwą treść. Ale o ile myślenie zaczyna od stawiania się w opozycji do konkretu, to proces myślenia winien przejść przez to przeciwieństwo i dojść do pojednania. Tym pojednaniem jest filozofia. Filozofia jest o tyle teologią: przedstawia ona pojednanie Boga z sobą samym i z przyrodą, że przyroda czyli innobyt (das Anderssein) jest sama w sobie boska, i że skończony duch jest też częściowo boski sam w sobie, kiedy wznosi się do pojednania, częściowo zaś dochodzi do tego pojednania w dziejach.

Celem tych wykładów było pojednanie rozumu z religią i uznanie jej — w jej rozmaitych ukształtowaniach — za konieczną [79].

Owo poznanie religijne przez pojęcie, z natury swojej nie jest powszechne; [80] ono jest też tylko poznaniem w grupie i w ten sposób ze względu na królestwo ducha tworzą się trzy stopnie czy też stany: stan pierwszy — stopień bezpośredniej, naiwnej religii i wiary; stan drugi — stopień rozsądku, tak zwanych wykształconych, refleksji i Oświecenia; i wreszcie stan trzeci — stopień filozofii.

PRZYPISY

[1] Zdanie to wydaje się heglowską definicją religii. Podajemy je w brzmieniu oryginalnym: Alle Verschlingungen der menschlichen Verhaeltnisse, Taetigkeiten, Genuesse, Alles, was Wert, Achtung fuer den Menschen hat, worin er sein Glueck, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewusstsein, Gefuehl Gottes. Wydobywając to co najistotniejsze: w religii znajduje się, zdaniem Hegla, centrum tego wszystkiego, co dla człowieka ma wartość. Definicję tę można by nazwać definicją „aksjologiczną", której zalążkową postać znajdujemy już w starożytności u sofisty Prodikosa z Keos (por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, Kraków 1959). Religia jest według tej definicji pewnym zespołem wartości.

[2] Hegel miał wykłady o filozofii religii w latach 1821, 1824, 1827 i 1831. Dzieło *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*, Berlin 1832, ukazało się już po śmierci Hegla i opierało się częściowo na znalezionych rękopisach filozofa, częściowo zaś na zeszytach zawierających notatki jego słuchaczy. Wydawcą tych materiałów był uczeń Hegla, teolog Philipp Marheineke. Przekład nasz został oparty na tym pierwszym wydaniu. Później, w roku 1840 Marheineke i Bruno Bauer wydali drugą, zmienioną i rozszerzoną wersję wykładów Hegla o filozofii religii. Tekst, nieskontrolowany przez autora, zawierał wiele zdań niezrozumiałych i dopuszczających różne interpretacje. W skróconym wydaniu z roku 1905 Drews nie ograniczył się do poczynienia skrótów, ale pozwolił sobie na dokonanie licznych zmian, które miały uczynić tekst bardziej czytelnym. Przykładowo: zdanie, do którego odnosi się ten przypis, zaczyna się w wydaniu z roku 1832 słowami: Sie ist so der Anfang und das Ende von Allem ... Ona (domyślne: religia) jest przeto początkiem i końcem wszystkiego ... w wydaniu Drewsa początek tego zdania brzmi inaczej: Gott ist daher der Anfang von allem und das Ende von allem ... Bóg jest przeto początkiem wszystkiego i końcem wszystkiego. Inna rzecz, że męskie zaimki dalszego ciągu zdania przemawiają za taką poprawką.

[3] Stąd zapewne zaczerpnął Gustaw Mensching pojęcie „Lebensmitte" (życiodajne centrum). U Hegla: die Mitte, die Alles belebt.

[4] Myśl tego fragmentu jest, jak się zdaje, następująca: w religii jest centrum tego wszystkiego, co dla człowieka ma wartość, to znaczy, czyjąś r z e c z y w i s t ą (rzeczywiście wyznawaną w głębi serca) religią jest r z e c z y w i ś c i e uznawany przez niego system wartości; ten uznawany system wartości rzeczywiście stanowi centrum świadomości i z reguły decyduje o postępowaniu. Wobec tego „religia" w heglowskim znaczeniu tego słowa nie może nigdy znajdować się na pery-

feriach czyjejś świadomości; bo to, co znajduje się poza centrum, to po prostu nie jest religią danego człowieka, jakkolwiek może on nie zdawać sobie z tego sprawy. Por. Euhemer, 1959, nr 1—2 s. 21.

[5] Zdanie, że „Bóg jest centrum ożywiającym", oznacza w aksjologicznej teorii religii tyle, co: „najwyższa wartość jest centrum ożywiającym" dzieła ludzkie. Otóż, jeżeli w czyjejś świadomości „Bóg" został zepchnięty na peryferie i „miejsce Boga" zostało zajęte przez coś innego na przykład przez ideę wolności, — to przy uznaniu dopuszczalności umownego sposobu mówienia, obejmującego używanie słowa „bóstwo", można powiedzieć, że jego Bóstwem jest Wolność. Por. Euhemer, 1958, nr 6 (7), s. 17—20.

[6] W wydaniu Drewsa zamiast tego akapitu mamy zdanie następujące: W religii człowiek stawia się w stosunku do tego centrum, w którym spotykają się wszystkie jego stosunki i w ten sposób podnosi się na najwyższy stopień świadomości i do rejonu, który jest wolny od odniesienia do czegokolwiek innego, całkowicie wystarczający sobie, absolutny, wolny i będący sam w sobie celem.

[7] Pod tym względem Hegel wydaje się być w zgodzie ze Schleiermacherem, że religia — będąc sama w sobie celem — nie powinna być nigdy używana jako środek (np. jako środek umacniania państwa i prawa).

[8] Bardzo trafne podkreślenie „odświętnego" charakteru kontaktów człowieka z religią (w tradycyjnym znaczeniu tego słowa).

[9] Jedną z funkcji religii, której w szczególności zawdzięcza ona swój długotrwały żywot, jest udzielana przez nią pomoc w zapominaniu o troskach i zgryzotach. W tym znaczeniu klasycy marksizmu używali dla określenia religii słowa „opium".

[10] Psyche — personifikacja psychiki ludzkiej.

[11] Trafna obserwacja dotycząca funkcji idei wieczności w świadomości ludzkiej. Myśl typu: czym są moje obecne troski wobec wieczności? — istotnie wpływa niekiedy kojąco na samopoczucie i pozbawia, jeśli nie realności to przynajmniej przesadnej doniosłości, nasze kłopoty.

[12] Bardzo interesujące z religioznawczego punktu widzenia rozróżnienie dwóch typów postaw religijnych, dwóch ujęć bóstwa, to znaczy poczucia obecności i bliskości czegoś niezwykłego (odczuwanego jako „nadprzyrodzone") i odczucia palącej potrzeby (a więc braku) nadprzyrodzonej pomocy. Por. Euhemer, 1958, nr 5 (6), s. 31 (rozróżnienie odczuwania obecności Boga i odczuwania potrzeby istnienia Boga).

[13] Por wyrażenie Marksa: religia to serce nieczułego świata. K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w tomie K. Marks i F. Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846*, Warszawa 1949, s. 14.

[14] Podobnie jak Kant, Fichte i Schelling, również i Hegel rozpatruje religię w kategoriach formy i treści. Rozróżniwszy w religii formę i treść, Hegel twierdzi, że filozofia i religia nie różnią się pod względem treści. Powstaje zatem problem, czym się w takim razie różni religia od filozofii. Na pytanie to odpowiada Hegel w końcu swej pracy. Por. Euhemer, 1958, nr 3 (4), s. 21—22.

[15] Warto w tym zdaniu zwrócić uwagę na dwa filozoficzne „równania", których pamiętanie jest niezbędne dla właściwego rozumienia dalszego ciągu wywodów Hegla. Pierwsze równanie: Bóg = prawda. Drugie równanie: Bóg = Bóg i eksplikacja Boga (Gott und Nichts als Gott und die Explikation Gottes — zdanie wieloznaczne, które można

tłumaczyć na trzy różne sposoby: a. Bóg i nic — jako Bóg i eksplikacja Boga, b. Bóg, i Nicość jako Bóg ,i eksplikacja Boga, c. Bóg i nic innego jak (tylko) Bóg i eksplikacja Boga — najbardziej sensowny wydaje się przekład trzeci) = Bóg i świat. Otóż z tych dwóch równań wynika, że słowo „Bóg" jest używane tu przez Hegla w dwóch różnych znaczeniach. Kiedy powiada, że przedmiotem poznania jest prawda czyli Bóg, to używa tu słowa „Bóg" w najszerszym znaczeniu tego słowa, obejmującym całą rzeczywistość; kiedy zaś powiada, że przedmiotem filozofii jest prawda, czyli Bóg i eksplikacja Boga, to używa słowa „Bóg" w znaczeniu węższym, mając na myśli jakiś byt różny od „eksplikacji Boga" czyli świata, a więc — używając słów Hegla — byt „należący do tamtego świata" (ein Jenseitiges). Otóż nad tymi zdaniami warto się dłużej zatrzymać, ponieważ przez wszystkie dzieła Hegla przewija się stale ta charakterystyczna dwuznaczność: jako filozof Hegel na prawdę uznaje tylko istnienie owej „Eksplikation Gottes", zawierającej w sobie „Boga" czyli rozum, jednocześnie jednak zachowane są liczne pozory, jakoby uznawał również istnienie transcendentnego chrześcijańskiego Boga; stąd słowo „Bóg" używane jest raz w znaczeniu filozoficznym (immanentnej boskości), drugi raz w znaczeniu tradycyjnym (transcendentnego bytu).

[16] W oryginale: So faellt Religion und Philosophie in Eins zusammen. To znaczy: zlewają się w jedno — pod względem treści i funkcji, co nie wyklucza istniejących między nimi różnic (w formie), o czym mówi dalszy ciąg zdania.

[17] W oryginale: die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst. Myśl tę wypowiedział w starożytności Platon (*Timaios*, Warszawa 1951, s 101), nazywając tego, „który wiedzę ukochał żarliwie i poważnie się trudził szukając prawdy" — therapeúonta tô theîon (tym, który „służył temu co boskie").

[18] W oryginale: beide sind Gottesdienst auf eigentuemliche Weise: in dieser Eigentuemlichkeit der Beschaeftigung mit Gott unterscheiden sich beide. Mamy więc wyraźnie wypowiedzianą myśl że specyfiki religii (tego, co jest w niej swoiste i czym różni się ona od innych dziedzin) należy szukać w jej swoistej formie (eigentuemliche Weise).

[19] Hegel uważa, że po okresie zwalczania religii przez oświeceniowy materializm przyszedł czas na bezstronne, obiektywne, naukowe badanie religii. Należałoby dodać, że naukowe badanie religii byłoby niemożliwe, gdyby ateistyczna krytyka religii nie wytworzyła atmosfery swobodnego stosunku do religii.

[20] Inaczej mówiąc, filozoficzna treść chrześcijaństwa została, według Hegla, wniesiona do chrześcijaństwa z zewnątrz (przez ojców kościoła) z filozofii pogańskiej. Nic więc dziwnego, że religia ma tę samą treść co filozofia, skoro tę treść ma (z zewnątrz) od filozofii.

[21] Hegel ma na myśli pogląd Schleiermachera (por. drukowany w tym tomie przekład fragmentów Schleiermachera).

[22] Zapowiedź polemiki ze Schleiermacherem.

[23] Mówiąc, że filozofia (oczywiście filozofia heglowska) może (i zamierza) „odnowić" prawdziwą naukę kościoła, Hegel stara się przedstawić własną filozofię jako istotną treść chrześcijaństwa.

[24] Trudna do oddania w języku polskim gra słów: der Grund oznacza m. in. podstawę, uzasadnienie, natomiast zu grunde gehen oznacza: tonąć, ginąć, iść na dno. (Przypis tłumacza).

[25] W oryginale: dass es nicht zweierlei Vernunft und nicht zweierlei

Geist geben kann. Podobną myśl wypowiedział wcześniej Fichte (por. drukowany w tym tomie przekład fragmentów Fichtego).

[26] W oryginale: ...nicht eine goettliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen goettlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden waeren. Hegel wypowiada tu bardzo śmiałą myśl, odrzuca teistyczne rozumienie bóstwa jako bytu transcendentnego (por. przypis 15) i stwierdza identyczność „Boskiego ducha" oraz rozumu ludzkiego. Według Fichtego nie ma żadnego innego Boga, niż prawo moralne wypisane w sercach ludzkich; według Hegla nie ma żadnego innego Boga poza boskością rozumu ludzkiego.

[27] W oryginale: Die menschliche Vernunft, das Bewusstsein seines Wesens ist Vernunft ueberhaupt, das Goettliche im Menschen und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwaertig, allgegenwaertig und als Geist in allen Geistern. Tę śmiałą myśl (por. przypis 26) — przeciwstawiającą w rzeczywistości dumne ubóstwianie rozumu ludzkiego chrześcijańskiemu poglądowi na marność człowieka w zestawieniu z majestatem Bożym — będzie próbował Hegel przedstawić za prawdziwą, istotną treść religii chrześcijańskiej przy pomocy następującego rozumowania: w przeciwieństwie do religii, które ubóstwiały naturę, religia chrześcijańska objawiła ludziom, że Bogiem jest człowiek, — a ponieważ człowiek to duch, rozum, więc istotną treścią religii chrześcijańskiej jest (rzekomo) uznanie boskości rozumu; to zaś jest również istotną treścią filozofii (heglowskiej). W ten sposób Hegel „pogodził" religię (chrześcijańską) z filozofią (własną).

[28] Hegel polemizuje z oświeceniowym poglądem na religię jako wymysł oszustów. Uważając wszystko, co rzeczywiste za rozumne, Hegel dowodzi również rozumności religii, zgodnie z uprzednio wypowiadanym twierdzeniem o identyczności religii i filozofii pod względem treści.

[29] Rozumna jest dla Hegla również wielość kolejno po sobie następujących religii. Zdanie to ma charakter definicji, podajemy więc je w oryginale: Die verschiedenen Religionen sind nur die verschiedenen Ansichten einer und derselben Sache. Użyte przez Hegla słowo „Ansicht" można tłumaczyć przez ogląd, aspekt, wygląd, wizja, kontemplacja. Por. schleiermacherowską definicję religii.

[30] Polemika ze stanowiskiem Schleiermachera (por. drukowany w tym tomie przekład fragmentów Schleiermachera).

[31] Pogląd taki wypowiadany był w okresie Odrodzenia m. in. przez Pico della Mirandolę (Definita ceteris natura intra praescriptas... leges coercetur, *De hominis dignitate*, Firenze 1942, s. 106): rzeczy są gotowe, natomiast człowiek jest twórcą siebie samego. Hegel rozwija ten renesansowy pogląd, twierdząc, że istotą ducha ludzkiego jest rozwój, proces samowydobywania się, proces tworzenia samego siebie.

[32] Tę piękną, zaczerpniętą przez Hegla z renesansowej filozofii, definicję ducha ludzkiego podajemy w brzmieniu oryginalnym: der Geist wesentlich diese Taetigkeit des Sichhervorbringens ist.

[33] W oryginale: da ist die Religion Bewusstsein des allgemeinen Geistes, der noch nicht als absolut fuer sich ist. Młody Marks w dobitny sposób sparafrazował to zdanie Hegla: „Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie człowieka, który bądź jeszcze siebie nie odnalazł, bądź już znów siebie zgubił... Religia jest jedynie urojonym słońcem, które porusza się dokoła człowieka dopóty, dopóki nie porusza się on wokół samego siebie". (K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, cyt. wyd., s. 13—14).

[34] Definicja określonej religii: Wir haben also die bestimmte unvollkommene Religion zu betrachten, unvollkommen als Stufe auf dem Wege des Geistes. Słowo „Stufe" można tłumaczyć przez: stopień, szczebel, etap.

[35] Wielką zasługą Hegla jest wysunięcie doniosłej zasady metodologicznej, nakazującej rozpatrywanie religii w procesie ich historycznego rozwoju.

[36] W dalszym ciągu wykładów Hegel omawia kolejno te główne momenty (stopnie, etapy) rozwoju religii, wyróżniając dziewięć etapów:

1) religia czarów — prymitywna,
2) religia bytu — chińska,
3) religia fantazji — hinduska,
4) religia dobra i światła — perska,
5) religia tajemniczości — egipska,
6) religia wzniosłości — żydowska,
7) religia piękności — grecka,
8) religia celowości — rzymska,
9) religia ducha — chrześcijańska.

[37] W oryginale: die Religionen, wie sie auf einander gefolgt sind, sind nicht in zufaelliger Weise entstanden. Hegel dowodzi w swych wykładach jedności porządku historycznego i logicznego. Historia przebiegała według Hegla właśnie tak jak to powinno było wynikać z pojęcia, w danym wypadku rzeczywista kolejność historyczna poszczególnych religii była, według Hegla, identyczna z logicznym porządkiem etapów rozwoju religii w ogóle.

Inna rzecz, że w konkretnym wykładzie Hegel wydaje się wielokrotnie naginać oporne fakty do apriorycznej koncepcji, a więc dla osiągnięcia owej zgodności porządku historycznego z porządkiem logicznym pomija niektóre ważne religie (na przykład islam, który jako chronologicznie późniejszy od chrześcijaństwa powinien być — według tej koncepcji — wyższym etapem rozwoju religii) i dość dowolnie ustala ich kolejność.

[38] Poważną zasługą Hegla jest wysunięcie doniosłej — dla nauk społecznych — zasady metodologicznej, że zadaniem historyka jest poszukiwanie obiektywnych prawidłowości rozwoju historycznego. Jak wiadomo przedstawiciele tak zwanego idiografizmu zaprzeczają, jakoby takie obiektywne prawidłowości w ogóle istniały. Marksizm nawiązuje w tym wypadku zdecydowanie do metodologii Hegla.

[39] W oryginale: Die Religionen, wie sie auf einander folgen, sind determiniert durch den Begriff, nicht aeusserlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes... To sformułowanie pozwala nam od razu uchwycić zasadniczą różnicę między idealistycznym a materialistycznym pojmowaniem praw rozwoju historycznego. Zarówno marksiści jak Hegel stoją na gruncie obiektywności tych praw, ale dla Hegla są to prawa wynikające z natury ducha, natomiast marksiści szukają praw rozwoju świadomości społecznej w jej zależności od społeczno-gospodarczego podłoża. Por. cenne rozważania metodologiczne na temat możliwości interpretacji zjawisk religijnych metodami materialistycznego pojmowania dziejów w artykule Leszka Kołakowskiego: *Mistyka i konflikt społeczny*. „Studia filozoficzne", 1959, nr 3 (12), s. 3—51.

[40] Znana zasada Hegla: nur das, was ist, ist vernuenftig, może być interpretowana w duchu konserwatywnym. Instytucje państwowe i religijne są tym, co istnieje, a więc są rozumne, natomiast krytyka tych instytucji — dopóki znajduje się tylko w umyśle jednostek i brak jej

siły do historycznego uzewnętrznienia się — jest czymś nierzeczywistym. Jednakże właśnie to twierdzenie Hegla ma doniosłe konsekwencje rewolucyjne, ponieważ obnaża niewystarczalność krytyki teoretycznej. Dlatego znane zdanie Marksa: „Oręż krytyki nie może oczywiście zastąpić krytyki orężem; siłę materialną trzeba odpierać materialną siłą, wszelako i teorią staje się potęgą materialną, skoro porywa za sobą masy" (*Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, cyt. wyd. s. 24) jest wnioskiem z rozważań Hegla.

[41] Zgodnie z koncepcją Hegla pierwotne jest pojęcie religii; pojęcie to staje się jej treścią w rezultacie wejścia religii do historii.

[42] Różnica między religią a filozofią nie jest, według Hegla, różnicą ich treści; treść mają one rzekomo wspólną. Różnica polega, według Hegla, na formie. Swoistą formą religii jest forma przedstawienia, formą filozofii — formą myślenia.

[43] Teodycea — dosłownie: obrona Boga. Taki tytuł nosiły dzieła skierowane przeciwko ateistom, którzy podważali istnienie Boga argumentem, że w świecie jest wiele zła, a więc światem nie może rządzić żadna rozumna istota. Teodycea Hegla opiera się na jego „panlogistycznej" koncepcji dziejów: kolejność historyczna zjawisk jest rozumna, a zatem świat jest rządzony w sposób rozumny.

[44] Jeszcze jedna heglowska definicja religii: das Verhaeltnis vom Endlichen zum Unendlichen. Definicję tę powtórzy później Pearson (Religion is the relation of the finite to the infinite, por. drukowany w tym tomie przekład Pearsona).

W dalszym ciągu tego akapitu Hegel precyzuje, na czym ten stosunek polega.

[45] W oryginale: ich als endlich, bin ein Nichtiges, welches aufzuheben ist. Oto istotna treść religii: pogląd, że człowiek jest istotą marną, która powinna być przezwyciężona. Ta treść stoi w jaskrawej sprzeczności z treścią filozofii Hegla, głoszącego potęgę ludzkiego rozumu. A jednak Hegel twierdzi, że treść religii (chrześcijańskiej) i filozofii (heglowskiej) jest identyczna. W ten sposób staje przed nim niezmiernie trudne zadanie wykazania jedności tych przeciwieństw i to właśnie Hegel czyni w tym akapicie. Głoszoną przez religię marność jednostki interpretuje jako marność tego, co — będąc tylko jednostkowym, a więc przypadkowym i tylko subiektywnym, a więc nierzeczywistym — jest tylko pozornie nami, a w rzeczywistości przeszkadza nam do odnalezienia naszej prawdziwej istoty; tą prawdziwą naszą istotą jest nasz rozum, który nie jest czymś jednostkowym i subiektywnym — ale jest czymś powszechnym i boskim.

[46] „Zniesione" (w oryginale: aufgehoben). W klasycznej filozofii niemieckiej (a zwłaszcza u Hegla i Schellinga) kategoria „znoszenia" (aufheben) różni się od kategorii negacji. Przy negowaniu, to, co negowane pozostaje jako coś odrębnego i niezniesionego. Natomiast przy „znoszeniu", znoszące (das Aufhebende) wchłania w siebie to, co zostaje zniesione (das Aufgehobene) i roztapia je w sobie.

[47] Nazywając to „stanowiskiem rozumu" Hegel interpretuje to znoszenie marnej jednostkowości jako przezwyciężenie subiektywizmu w poszukiwaniu obiektywnej prawdy. Tej myśli Hegla torowały, jak się wydaje, drogę rozważania Kanta nad imperatywem kategorycznym. Kant powiadał: Postępuj tak, aby maksyma twojego postępowania mogła być maksymą powszechną. Hegel — w komentowanym przez nas fragmencie — zdaje się mówić: Myśl tak, aby to, do czego dochodzisz w myśleniu, było obiektywne i mogło się stać własnością powszechną;

staraj się myśleć w taki sposób, aby rozum twój nie był tylko twoim jednostkowym rozumem, ale pod względem obiektywności i konieczności wyników myślenia, był rozumem powszechnym, to znaczy, aby prawdy, które uznajesz, nie miały w sobie nic subiektywnego i przypadkowego, ale przez swoją obiektywność musiały być przyjęte przez każdy rozum.

[48] Pisząc, że „religia jest tą czynnością", Hegel wyjaśnia tym samym, w jakim znaczeniu nazwał wyżej filozofię „służbą Bożą" (por. przypis 17). Jeżeli religia polega na przezwyciężeniu samego siebie, na „znoszeniu" jednostki — jako tego, co marne (ein Nichtiges) w zestawieniu z Nieskończonością i Wiecznością — to prawdziwą religią jest filozofia, ponieważ ona właśnie nakazuje przezwyciężać to, co subiektywne i dążyć do utożsamienia się z powszechnym rozumem.

[49] W oryginale: und sich als Einzelner aufhebend, sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. (W wydaniu z roku 1832 przecinek został umieszczony błędnie po słowie Einzelner, tom I, s. 117; w wydaniu Drewsa przecinek umieszczony jest zgodnie z sensem po słowie aufhebend).

[50] To bardzo ważne sformułowanie różnicy między religią a filozofią podajemy w brzmieniu oryginalnym: Philosophie ist eben so denkende Vernunft, nur dass bei ihr diess Tun, welches Religion ist, in der Form des Denkens erscheint, waehrend die Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft in der Weise der Vorstellung stehen bleibt. Treść religii i filozofii jest, według Hegla, wspólna, natomiast forma religii to „forma przedstawienia" (Vorstellung), gdy tymczasem forma filozofii to „forma myślenia" (Denken) lub „forma pojęcia" (Begriff). Por. Euhemer, 1958, nr 3 (4), s. 21—22.

[51] Istotna jest treść, nie forma. Hegel, podobnie jak Kant, ma pretensje zarówno do racjonalistów Oświecenia jak do teologów, że przywiązują zbyt wiele wagi do formy; racjonaliści Oświecenia zbytnio sugerują się formą i nie zauważają pod nią istotnej treści religii, natomiast teologowie — zamiast bronić istotnej treści — niesłusznie upierają się przy martwych, pustych, przeżytych formach.

[52] W zdaniu tym mowa jest o rozsądku (Verstand) racjonalistów Oświecenia; w poprzednim zdaniu była mowa o rozsądku teologów. Charakterystycznym dla rozsądku jest przywiązywanie zbyt wielkiej wagi do form. Jednemu i drugiemu rozsądkowi przeciwstawia Hegel rozum (Vernunft), który zważa nie na formy, ale na treść.

[53] Hegel formułuje tu właściwe zadanie filozofii religii: wyłuskiwanie racjonalnej treści z religijnej skorupy. W oryginale: Es ist das Eigentuemliche der Philosophie, den Inhalt, der in der Vorstellung in der Religion ist, zu verwandeln in den des Gedankens.

[54] Jeszcze jedna —lecz chyba nie najważniejsza, bo zbyt obciążona pojęciami idealistycznego systemu Hegla — definicja religii: Religion ist Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. W szczególności możliwa jest różnorodność interpretacji terminu „duch absolutny" (od teistycznego bytu a nawet chrześcijańskiego Boga do jakiejś bezosobowej logiki, rozumności procesów historycznych). Analogiczne trudności do interpretacji schleiermacherowskiego terminu „der Weltgeist".

[55] W oryginale: da giebt es nicht zweierlei Selbstbewusstsein. To wynika z przeprowadzonego wyżej dowodu, że nie ma dwóch różnych rodzajów rozumu. Por. przypisy 25 i 26.

[56] W oryginale: es kann nur eine Verschiedenheit in der Form sein. Por. przypisy 14, 16, 18, 20, 42, 50, 51 i 53.

[57] Przypomnijmy heglowskie równania z przypisu 15. Tu są one powtórzone. Po pierwsze: Prawda = Bóg (= duch absolutny). Po drugie: Bóg = prawda w prostej formie jako Bóg + bogactwo jego dzieł i myśli. Ten ostatni człon = to, co rozumne (das Vernuenftige) = to, co rzeczywiste (das, was ist). Mamy zatem wyjaśnienie ,jak należy rozumieć heglowskie wyrażenie „die Explikation Gottes".

[58] W opuszczonym przez nas fragmencie Hegel obszernie charakteryzował kult jako „pozbywanie się własnej subiektywności" (dass ich mich meiner Subjectivitaet abtue). To samo jest istotą myślenia filozoficznego, a zatem można nazywać myślenie filozoficzne prawdziwym kultem (Gottesdienst).

[59] W oryginale: Diese Negation der partikularen Subjectivitaet ist ein wesentliches, notwendiges Moment alles wahrhaftigen, philosophischen Denkens. Por. przypisy 17, 18, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 58.

[60] Teologowie twierdzili, że myślenie filozoficzne niszczy religię; że każda filozofia jest z istoty swojej antyreligijna i jeżeli jest konsekwentna to prowadzi do ateizmu. Zadaniem wykładów Hegla było pokazanie, że właśnie filozofia (heglowska) może uratować i zrehabilitować religię — przynajmniej pod względem treści, a zresztą historycznie wytłumaczyć i usprawiedliwić również formę religii.

[61] Wydaje się, że w tym zdaniu słowo refleksja oznacza dwie różne rzeczy: najpierw mędrkowanie teologów, którzy uzupełniają i zniekształcają istotną treść religii własnymi dodatkami, następnie zaś rozsądek myślicieli Oświecenia, którzy krytykują religię.

[62] To znaczy do przedstawienia (Vorstellung) jako specyficznej formy religii.

[63] Tę myśl rozumiem tak, że myśliciele Oświecenia przenoszą swój negatywny stosunek do religijnej formy również na — nie analizowaną — istotną treść religii.

[64] To znaczy do religii i do Oświecenia. Przewodnią myślą tego zakończenia wydaje się heglowski pomysł ujęcia dziejów ducha ludzkiego w następującą triadę: religia jako teza, ateizm oświeceniowy jako antyteza, filozofia heglowska jako synteza. Por. ostatnie zdanie wykładów Hegla (jest ono również ostatnim zdaniem drukowanego przez nas przekładu fragmentów Hegla).

[65] Hegel wskazuje na dwie drogi obrony religii przed racjonalistyczną krytyką: jedna, romantyczna, polega na ucieczce w dziedzinę uczuć (Empfindung, Gefuehl) — to jest metoda obrony religii zastosowana przez Jacobiego i Schleiermachera, druga — charakterystyczna dla Hegla i Schellinga — stanowi próbę rehabilitacji religii przez wtłoczenie w nią treści filozoficznej.

[66] Widzę w tym zarzut pod adresem Kanta i Fichtego, którzy postulowali rezygnację z teoretycznej wiedzy o Bogu. Por. drukowane w tym tomie przekłady fragmentów Kanta i Fichtego.

[67] W wydaniu z roku 1832: ein eigenes Gefuehl, eigene Empfindungen. W wydaniu z roku 1905 dodane: und eine besondere Weltanschauung (i jakaś szczególną wizję świata). Dzięki temu uzupełnieniu aluzja do schleiermacherowskiej teorii religii (Religion = Gefuehl + Anschauung des Universum) staje się bardziej przejrzysta.

[68] Mówiąc o filozofii Hegel ma na myśli własną filozofię, którą uważa za filozofię w ogóle.

[69] Sformułowanie to stoi w sprzeczności z całym kontekstem. Przecież Hegel właśnie o to ma pretensje do Oświecenia, że zatrzymuje się na przedstawieniu, czyli formie religii i nie bada zawartej w nim

treści. W tym zdaniu chodzi oczywiście o to, że filozofia heglowska podobnie jak Oświecenie nie ceni konkretnej formy religii w taki sposób, jak cenią ją teologowie.

[70] Konieczną nie w sposób absolutny, zawsze i wszędzie, ale konieczną na określonym etapie rozwoju duchowego ludzkości. Bo kiedy pojawia się forma filozoficzna, wówczas forma religijna staje się zbędna.

[71] Często spotykane w literaturze marksistowskiej określanie filozofii heglowskiej (i całej klasycznej filozofii niemieckiej) jako reakcji na Oświecenie ma uzasadnienie m. in. w takich wyraźnych jak ta deklaracjach samego Hegla. Z akapitu tego jednak wynika, że heglizm jest zarówno przezwyciężeniem, jak kontynuacją Oświecenia.

[72] Hegel ma na myśli charakterystyczny dla niektórych myślicieli Oświecenia sceptycyzm i agnostycyzm.

[73] Oświecenie zwalczało nie filozofię, lecz „metafizykę" (teologów katolickich, Kartezjusza, Leibniza itd.).

[74] W oryginale: die Vernunft. Właściwie należałoby przekładać: to, co racjonalne, albo: rozumność. W następnym zdaniu przekładamy „die Vernunft" na „rozumność".

[75] W oryginale: Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Por. przypis 59.

[76] Odróżniając specyficzną formę filozofii od uznanej za „konieczną" formy religii, nazywa Hegel tę specyficzną formę filozofii — „formą prawdziwą" (die wahrhafte Form). Wynika stąd, że specyficzna forma religijna n i e jest formą prawdziwą. Wydaje się więc, że filozofia heglowska istotnie „wynosi się ponad religię" (patrz następny akapit).

[77] W oryginale: Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewaehren und beglaubigen soll. Wyraz niewątpliwego nawiązywania Hegla do oświeceniowego racjonalizmu. Por. artykuł Kanta *Co to jest Oświecenie?* oraz następujące zdanie Kanta: „Wiek nasz jest wiekiem krytyki, której wszystko musi się poddać. Religia — przez swą świętość, prawodawstwo — przez swój majestat, chcą jej zazwyczaj uniknąć. Lecz budzą wtedy uzasadnione podejrzenia przeciw sobie i nie mogą domagać się nieudawanego uszanowania, które rozum przyznaje tylko temu, co zdołało wytrzymać jego wolną i publiczną próbę". Kant: *Krytyka czystego rozumu*, cyt. wyd. tom 1 s. 10.

[78] W oryginale: ... denn sie (die Philosophie) hat nur diesen und keinen anderen Inhalt, aber sie giebt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur ueber die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe.

[79] W oryginale: Der Zweck dieser Vorlesungen war, die Vernunft zu versoehnen mit der Religion... Wydaje się, że Arthur Drews ma rację, kiedy na temat tego rzekomego „pogodzenia" pisze: „Przecież jest rzeczą oczywistą, że to nie jest żadne pogodzenie dwóch przeciwstawnych momentów, kiedy jeden z nich degraduje się do roli niedoskonałego szczebla, przygotowującego tylko drugi itd." (A. Drews: *Hegels Religionsphilosophie*, Jena 1905, s. LXXV—LXXVI).

[80] W innym fragmencie wykładów Hegel powiada: „Religia jest dla wszystkich ludzi, filozofia — nie dla wszystkich" (wyd. 1832, tom 1, s. 37).

SCHELLING

MITOLOGIA I OBJAWIENIE

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775—1854), profesor uniwersytetu w Jenie (1798—1803), w Wuerzburgu (1803—1806), w Monachium (1806—1820), w Erlangen (1820—1827), ponownie w Monachium (1827—1841) i w Berlinie (1841—1854).

W klasycznej filozofii niemieckiej stanowi pośrednie ogniwo pomiędzy Fichtem a Heglem. Pierwsze prace filozoficzne Schellinga były pod wpływem Fichtego (1794—1797), następnie stworzył oryginalny system filozofii przyrody (1797—1807), w następnych latach stworzył system filozofii identyczności, w którym naczelne miejsce zajmowała filozofia sztuki (twórczości). Wreszcie przeszło 40 lat poświęcił na filozofię religii, opracowując wykłady z filozofii mitologii i objawienia.

Główne dzieła: *System des transzendentalen Idealismus* (1800), *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), *Bruno oder ueber das natuerliche und goettliche Prinzip der Dinge* (1802), *Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studiums* (1803), *Ueber das Verhaeltnis der bildenden Kuenste zu der Natur* (1807), *Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809).

O religii: *Philosophie und Religion* (1804), *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* (90 wykładów opracowanych w latach 1815—1854, wydanie pośmiertne w 4 tomach, 1856—1858).

Ważniejsze opracowania: Kuno Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre* (1872, 1902 [3]), Adolf Allwohn: *Der Mythos bei Schelling* (1927), Johann Philipp Geiger: *Schellings Gottesauffassung von 1795—1809* (1938), H. Knittermeyer: *Schelling und die romantische Schule* (1929), H. Heimsoeth: *G. Bruno und die deutsche Philosophie* (Blaetter fuer deutsche Philosophie, 1942), H. Zeltner: *Schelling* (1954), K. Jaspers: *Schelling* (1955).

Przekład fragmentu wykładu dziesiątego z *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* według wydania: Schellings Werke, III Band, Leipzig 1907, s. 592—606. Przełożył dr Andrzej Nowicki.

Wybrany został fragment, w którym Schelling mówi o trzech religiach: religii naturalnej (czyli mitologii), religii objawionej i religii filozoficznej.

SCHELLING

MITOLOGIA I OBJAWIENIE *

... Jeżeli brać historię w najszerszym znaczeniu tego słowa, to filozofia mitologii jest pierwszą, a więc najbardziej konieczną i niezbędną częścią filozofii historii. Nic nie pomoże tu zarzut, że mity nie zawierają żadnej historii; jako coś co kiedyś r z e c z y w i ś c i e istniało i powstało, mity same są treścią najdawniejszych dziejów. Toteż nawet jeżeli by się chciało ograniczyć filozofię historii do czasów historycznych, musiałoby okazać się rzeczą niemożliwą znalezienie ich początku ani w ogóle dokonanie w niej jakiegokolwiek pewnego kroku, gdyby to, co owe czasy historyczne same uważały za własną przeszłość, było przed nami całkowicie zamknięte. Filozofia historii, która nie znałaby początku historii· mogłaby być tylko czymś pozbawionym gruntu i nie zasługiwałaby na miano filozofii. Co zaś dotyczy historii jako całości, musi również dotyczyć każdego poszczególnego badania historycznego.

Pod jakimkolwiek kątem badać będziemy dzieje, zstępując do pradawnych czasów rodzaju ludzkiego, a więc czy chodzić nam będzie o jego początek, czy o początki religii, społeczeństwa, nauk lub sztuk, zawsze natrafić musimy na ową ciemną przestrzeń, ów chrónos ádêlos (niewidzialny czas), który jest objęty tylko mitologią. Od dawna więc musiało to być palącym postulatem wszystkich tych nauk, które dotykają tych zagadnień, żeby mroki te zostały rozproszone, a owa przestrzeń została uczyniona poznawalną w sposób jasny i wyraźny. W międzyczasie, jako że nie można było filozofii odradzić zajmowania się zagadnieniami związanymi z pochodze-

niem rodzaju ludzkiego, na wszelkie takie badania wywierała milcząco, ale tym bardziej określony wpływ powierzchowna i nędzna filozofia historii. Można rozpoznać ten wpływ po pewnych aksjomatach, które się powszechnie i stale zakłada, z tak wielką swobodą, jak gdyby innych założeń nie można było nawet sobie pomyśleć. Jeden z tych aksjomatów powiada, że cała ludzka nauka, sztuka, kultura musiały wyjść od jak najbardziej nędznych początków. Zgodnie z tym pewien znany, dziś już nie żyjący historyk wypowiedział przy okazji omawiania podziemnych świątyń hinduskich w Ellore i Mavalpuram taką budującą uwagę: „Już nadzy Hotentoci ozdabiają rysunkami ściany swoich jaskiń; stąd do bogactwa ozdób świątyń hinduskich jakże wiele stopni!" — „a przecież — dodaje ów uczony historyk — sztuka musiała przez nie przejść" [1]. Ale według takiego poglądu sztuka egipska, hinduska, grecka nigdy i w żadnej epoce nie byłyby możliwe. Można sobie wymyślić jakie się chce przestrzenie czasu i dodać do nich jeszcze ile się chce tysiącleci: z samej natury rzeczy jest niemożliwe, żeby rozpoczynając od takich marnych początków mogła sztuka w jakimkolwiek czasie dojść do takich wyżyn; zresztą nawet wymieniony historyk nie odważył się dokładniej określić czasu potrzebnego sztuce do przejścia takiej drogi. Z równym powodzeniem można by bowiem wówczas określić, ile potrzeba czasu do tego, żeby coś powstało z niczego.

Postawią nam oczywiście zarzut, że nie można atakować tego aksjomatu, ponieważ w ten sposób podważa się wielką — i uważaną za świętą — zasadę stałego posuwania się rodzaju ludzkiego naprzód. Tam jednak, gdzie mamy do czynienia z posuwaniem się naprzód, musi być jakiś punkt wyjścia, jakieś skąd i jakieś dokąd. Tymczasem to posuwanie się naprzód wcale nie odbywa się tak, jak się sądzi, od małego do wielkiego, ale raczej odwrotnie, wszędzie to, co wielkie i gigantyczne znajduje się na początku, a organicznie ujęte i ograniczone następuje później. Homer jest takiej wielkości, że żadna z późniejszych epok nie była w stanie wytworzyć podobnego mu zjawiska, natomiast pojawienie się sofoklesowej tragedii w epoce homeryckiej było niemożliwością. Epoki różnią się

między sobą nie po prostu większą lub mniejszą ilością tak zwanej kultury; różnice między nimi dotyczą ich cech wewnętrznych; to są różnice istotnie i jakościowo różnych zasad, które po sobie następują i z których każda w swojej własnej epoce może dojść do najwyższego rozkwitu. Ten cały system [2], któremu sama historia jak najwyraźniej przeczy, i który nawet przez zwolenników jest noszony właściwie tylko w myślach, bo żaden nie potrafił ani nawet nie próbował go pokazać, opiera się w gruncie rzeczy nie na faktach, ale na niedokładnym badaniu i zgłębianiu przekonania, że człowiek i ludzkość od samego początku byli pozostawieni samym sobie i że na ślepo, sine numine (bez bóstwa), wydani na łup podłego przypadku, po omacku, szukali własnej drogi [3]. Taki jest, można powiedzieć, pogląd powszechny, ponieważ ci, którzy wierzą w objawienie i szukają tej siły kierowniczej, tego bóstwa w boskim objawieniu, znajdują się po pierwsze w zdecydowanej mniejszości, a po drugie potrafią pokazać tę siłę kierowniczą jedynie w odniesieniu do bardzo małej cząstki rodzaju ludzkiego [4]; a przy tym zmusza do zastanowienia to, że lud prawdziwego Boga zmuszony był do szukania budowniczych własnej świątyni u Fenicjan [5]. Ale w jaki sposób zostały wychowane te inne ludy; co je ustrzegło od zatracenia się w czymś zupełnie bezsensownym, co podniosło je do wielkości, których nie możemy odmówić ich koncepcjom? Jeżeli to nie był zwykły p r z y p a d e k, który kazał Babilończykom, Fenicjanom, Egipcjanom znaleźć drogę do ich kunsztownej i częściowo budzącej podziw architektury, to musiało tu w grę wchodzić c o ś i n n e g o, ale przecież analogicznego do objawienia. Wobec religii objawionej pogaństwo nie jest zwykłą negacją, ale czymś pozytywnym innego rodzaju [6]. Tym czymś innym a przecież analogicznym był właśnie proces mitologiczny. Działały w nim siły pozytywne i rzeczywiste. Ten proces jest również źródłem natchnień i tylko te natchnienia pozwalają zrozumieć owe, niekiedy gigantyczne, osiągnięcia tamtej epoki. Takie dzieła jak pomniki hinduskie czy egipskie [7] nie powstają — tak jak stalaktytowe groty — po prostu w wyniku długiego działania czasu; ta sama siła, która — skiero-

wana do wewnątrz — stworzyła częściowo kolosalne wyobrażenia mitologii, skierowana na zewnątrz — dała w rezultacie śmiałe, przewyższające rozmiarami dzieła późniejszych czasów, przedsięwzięcia w dziedzinie sztuki. Potęga, która wzniosła świadomość ludzką w wyobrażeniach mitologicznych ponad granice rzeczywistości [8], była również pierwszą nauczycielką tego co wielkie i pełne znaczenia w sztuce, a także była siłą, dzięki której ludzkość została podniesiona — jak gdyby przez bożą rękę — ponad niższe, logicznie w każdym razie wcześniejsze, szczeble i dzieła jej zostały natchnione taką wielkością, że czasy nowożytne dotąd nie dorównały późnym wytworom starożytności. Bo przynajmniej tak długo, dopóki podniesiona wyżej i rozszerzona świadomość nie zdobędzie kontaktu z wielkimi siłami i potęgami, takiego jaki miała starożytność, będzie ona zawsze skazana na trzymanie się tego, co uczucie i delikatny smak potrafią czerpać z bezpośredniej rzeczywistości.

Mówi się wprawdzie czasem, tak jak o chrześcijańskiej filozofii, również o chrześcijańskiej sztuce. Ale sztuka jest wszędzie sztuką i jako taka, zgodnie ze swoją naturą i korzeniami, jest ona światową i pogańską [9] i z tego powodu również w chrześcijaństwie szuka ona nie tego, co jest w nim swoiste, ale tego co jest w nim powszechne, to znaczy tego, co je łączy z pogaństwem. Tymczasem należy uważać za dobry zwrot, jeżeli sztuka z tych tematów, których jej dostarcza objawienie, wybiera takie, które wykraczają poza to, co jest w ograniczony sposób tylko chrześcijańskie, a więc na przykład takie wydarzenia jak pomieszanie języków, powstanie ludów, zburzenie Jerozolimy i inne, w których artysta nie musi być pierwszym, co dopiero odkrywa w nich wielki, powszechny związek.

Jakkolwiek nie chciałbym właściwie zatrzymywać się teraz przy tym zagadnieniu, pragnę przecież zauważyć, że filozofia mitologii — tak jak w konieczny sposób związana jest z filozofią historii — tworzy również nieodzowną podstawę f i l o z o f i i s z t u k i. A to dlatego, że musi ona — i to jest nawet jednym z jej pierwszych zadań — zająć się p r z e d m i o t a m i artystycznych i poetyckich przedstawień. Tu zaś jest rzeczą

nieuniknioną odkrycie twórczości (Poesie), która poprzedza wszelkie sztuki plastyczne i poetyckie, i jest czymś pierwotnym (urspruenglich), bo wymyśla i tworzy również swój materiał. To zaś, co można uważać za takie pierwotne i poprzedzające wszelką świadomą i uformowaną poezję tworzenie idei, znajdujemy tylko w mitologii. Jeżeli czymś nie na miejscu jest uważanie mitologii za wytwór sztuki poetyckiej, to właśnie dlatego jest czymś nie mniej jasnym, że w stosunku do wszystkich późniejszych swobodnych utworów, ma ona charakter pierwotnej poezji. Stąd w każdej obszernej filozofii sztuki musi być zasadniczy rozdział, zajmujący się badaniem natury, znaczenia a także powstania mitologii; tak jak to uczyniłem pięćdziesiąt lat temu, umieszczając w wykładach o filozofii sztuki taki rozdział, którego myśli w późniejszych badaniach nad mitologią często były powtarzane [10]. Bezspornie bowiem wśród przyczyn, dzięki którym sztuka grecka tak nadzwyczajnie góruje, znajduje się struktura właściwych jej — a danych jej przez mitologię przedmiotów, które z jednej strony należały do pewnej wyższej historii i innego porządku bytów, niż ten porządek bytów czysto przypadkowych i przemijających, z którego nowożytny poeta czerpie swoje postaci, z drugiej zaś strony posiadały wewnętrzny, istotny i trwały związek z przyrodą. Co ze stanowiska sztuki zawsze było odczuwane, a mianowicie konieczność rzeczywistych istot, które nie tylko oznaczają, ale są jednocześnie zasadami, pojęciami powszechnymi i wiecznymi — to dopiero filozofia ma możliwość pokazać. Pogaństwo jest nam wewnętrznie obce, ale również z niezrozumianym chrześcijaństwem nie można dotrzeć do wspomnianych wyżyn sztuki. Było rzeczą przedwczesną mówić o sztuce chrześcijańskiej, przynajmniej pod wpływem jednostronnie romantycznego nastroju. Ale jakże wiele innych spraw zależy właśnie od tego, to znaczy od zrozumianego chrześcijaństwa [11] i czy w dzisiejszym chaosie wszystko, świadomie lub nieświadomie, nie zmierza w tym kierunku?

Każde dzieło sztuki stoi tym wyżej, im bardziej budzi ono wrażenie, że jego egzystencja jest w pewien sposób konieczna,

ale tylko wieczna i konieczna treść usuwa w pewnej mierze przypadkowość dzieła sztuki. Im bardziej zanikają przedmioty poetyczne w swojej istocie (an sich), tym bardziej przypadkową staje się sama poezja; a nie mając świadomości własnej konieczności, tym bardziej stara się przez niekończące się produkowanie (utworów) o ukrycie własnej przypadkowości i o nadanie sobie pozorów konieczności. Wrażenia przypadkowości nie możemy przezwyciężyć nawet przy najbardziej ambitnych dziełach naszej epoki, gdy tymczasem w dziełach greckiej starożytności znajduje wyraz nie tylko sama konieczność, prawda i rzeczywistość przedmiotu, ale tak samo konieczność, a więc także prawda i rzeczywistość twórczości (Produktion). Nie można przy nich postawić takiego pytania, jakie się stawia wobec tak wielu dzieł późniejszej sztuki: dlaczego, po co to jest? Samo powielanie tworzenia nie może podnieść pozornego życia do wyżyn życia rzeczywistego. W takiej epoce nie trzeba nawet specjalnie popierać tworzenia, ponieważ to co przypadkowe posiada, jak już powiedzieliśmy, tendencje do przedstawiania się za konieczne, a stąd i skłonność do mnożenia się bez żadnej miary i granic, jak to dziś obserwujemy w poezji nie popieranej przez nikogo, a produkującej na prawdę bez końca i bez żadnego celu. Byron szuka tego wyższego, poetycznego w swojej istocie (an sich) świata, stara się nawet częściowo przemocą do tego świata wtargnąć, ale sceptycyzm beznadziejnej epoki, który spustoszył również jego serce, nie pozwala mu uwierzyć w postaci tego świata [12].

Pisarze inteligentni i pełni wiedzy dawno już podkreślali tę różnicę między starożytnością a czasami nowożytnymi, ale raczej w tym celu, żeby propagować tak zwaną poezję romantyczną [13], niż żeby przeniknąć do prawdziwej głębi epoki starożytnej. Jeżeli to nie jest tylko zwykłym sposobem mówienia (blosse Redensart), nazywać starożytność swoistym światem (starożytnym), to trzeba mu przyznać posiadanie jakiejś własnej zasady, a nawet trzeba wznieść myśl tak wysoko, żeby przyznać, że zagadkowa starożytność — i to im wyżej wstępujemy w jej głąb, tym wyraźniej — poddana była innemu

prawu i innym potęgom, niż te, które panują nad obecną epoką. Psychologia, zaczerpnięta tylko ze stosunków teraźniejszości i umiejąca nawet z nich czerpać tylko powierzchowne obserwacje, nie nadaje się do objaśniania zjawisk i zdarzeń dawnych czasów, podobnie jak i prawa mechaniki, obowiązujące w przyrodzie już ukształtowanej (geworden) i zastygłej, nie dadzą się przenieść na okres początkowego stawania się i pierwszego, żywego powstawania. Najłatwiej oczywiście przesunąć te zjawiska jako zwykłe mity raz na zawsze do dziedziny tego, co nierealne i w ten sposób prześliznąć się przy pomocy powierzchownych hipotez obok najbardziej ugruntowanych faktów religijnego życia starożytnych.

Proces teologiczny, w który ludzkość uwikłała się swoją pierwszą rzeczywistą świadomością, jest w istocie swej procesem religijnym. Jeżeli ten fakt jest szczególnie ważny dla historii religii, to nie może on pozostać bez poważnego wpływu również na filozofię religii.

Piękną właściwością Niemców jest to, że z takim zapałem i wytrwałością zabrali się do tej dyscypliny (to znaczy do filozofii religii); jeżeli jednak mimo to jest ona wcale nie bardziej, a może nawet mniej pewna swojego pojęcia, zakresu i treści niż wiele innych dyscyplin, to częściowo przyczyną tego stanu rzeczy — pomijając już to, że z natury rzeczy w żadnej innej nauce nie ma tylu dyletantów i nie jest tak łatwo o fuszerkę jak właśnie w religioznawstwie (Religionswissenschaft) — może być to, że była ona stale zanadto zależna od rozwoju filozofii ogólnej, powtarzając niesamodzielnie jej ruchy, chociaż przecież była możliwość, żeby zdobyła ona sobie własną, niezależną od filozofii treść, i w ten sposób sama mogła rozszerzająco na nią oddziaływać [14].

Otóż teraz możliwość taka mogłaby rzeczywiście być dana religioznawstwu przez rezultat naszych badań nad mitologią, w której można wskazać pewną religię niezależną zarówno od filozofii i rozumu, jak od objawienia [15]. Przyjąwszy bowiem, że słuszne jest zdanie G. Hermanna [16], którego zawsze chętnie cytujemy jako człowieka, który wypowiada się w sposób jasny i stanowczy, — przyjąwszy więc, że nie

ma żadnej innej religii jak tylko ta, która podaje się za pochodzącą z rzekomego objawienia oraz tak zwana naturalna, która jest religią tylko filozoficzną, a założenie to oznacza, że właściwie istnieje tylko religia filozoficzna: wówczas rzeczywiście nie wiedzielibyśmy, w jaki sposób filozofia religii jako odrębna dyscyplina (którą przecież powinna być) mogłaby się odróżniać (od ogólnej filozofii) i utrzymać; bo dla religii czysto filozoficznej wystarczyłaby bezspornie ogólna filozofia, i dla filozofii religii, jeżeliby nie chciała rezygnować z treści obiektywnej, nie pozostawałoby nic innego, jak powtarzanie pewnej części czy też pewnego rozdziału filozofii ogólnej.

Przeciwko takiemu poglądowi, i to nie wychodząc z jakichkolwiek założeń filozoficznych, a tylko w oparciu o wnioski historycznie ugruntowane, pokazaliśmy, że oprócz obu tam jedynie przeciwstawionych sobie religii, istnieje jeszcze — niezależna od nich — religia mitologiczna. Prócz tego pokazaliśmy jeszcze — i w szczególności — że religia ta — jeśli chodzi o czas — poprzedza wszelkie objawienie (o ile przyjmuje się w ogóle istnienie objawienia), co więcej, ona dopiero je umożliwia (vermittelt), a zatem bez wątpienia jest pierwszą formą, w której religia w ogóle egzystuje, i przez pewien czas jest religią powszechną, religią (całego) rodzaju ludzkiego, wobec której nawet najwcześniejsze objawienie jest przecież tylko zjawiskiem cząstkowym, ograniczonym do szczególnego plemienia i dającego się porównać do mdłego światełka, które migoce przez tysiąclecia i nie jest zdolne do przebicia przeciwdziałających mu mroków[17]. Dowiedliśmy dalej, że mitologia jako niepamiętna (unvordenkliche) — i jako taka, poprzedzająca wszelkie myślenie — religia rodzaju ludzkiego, da się pojąć tylko ze świadomości, która w naturalny sposób zakłada Boga (aus dem natuerlich Gott-Setzenden des Bewusstsein) i która od tego stosunku nie może się uwolnić bez ponownego popadania w konieczny proces, sprowadzający ją znów do tej postawy. Otóż powstając z takiego stosunku mitologia może być tylko taką religią, która tworzy siebie w sposób naturalny, i dlatego ona jedynie powinna być nazywana religią naturalną; nazwy tej nie

powinna natomiast otrzymywać religia racjonalna czy filozoficzna, jak to dotąd bywało, kiedy wszystko, co dokonuje się bez udziału objawienia, nazywano naturalnym i objawieniu umiano przeciwstawiać tylko rozum [18].

To nazwanie religii mitologicznej religią naturalną posiada tu znacznie głębszy sens, niż ten, który miało dotąd powszechnie wypowiadane zdanie, że mitologia jest religią natury (Naturreligion), przez co najczęściej chciano powiedzieć tylko tyle, że jest ona religią człowieka, który nie potrafi wznieść się ponad stworzenie ku Stwórcy i który ubóstwia przyrodę (wyjaśnienia, których słabość została dostatecznie wykazana); niektórzy zaś rozumieją przez religię natury nawet jedynie pierwszy stopień religii mitologicznej, ten mianowicie, w którym, jak powiadają, p o j ę c i e religii — a więc Bóg jako przedmiot tego pojęcia — jest jeszcze całkowicie zakryte przez przyrodę i pogrążone w niej. Co się tyczy tego wyjaśnienia, to pokazaliśmy już przy okazji omawiania pojęcia notitia insita (idei wrodzonej), że mitologia nie mogła powstać z samego — choćby nawet wyobrażanego sobie jako konieczne — urzeczywistnienia jakiegoś p o j ę c i a, ale raczej musi się opierać na jakimś r z e c z y w i s t y m, realnym stosunku istoty ludzkiej do Boga, z którego jedynie może powstać proces niezależny od ludzkiego myślenia i który — w rezultacie takiego swego pochodzenia — trzeba nazywać procesem naturalnym dla ludzkości. W tym sensie więc religia mitologiczna jest dla nas religią naturalną.

Równie dobrze moglibyśmy nazywać ją religią d z i k o r o s n ą c ą, tak jak wielki Apostoł pogan [19] nazwał pogaństwo dziką oliwką [20], a judaizm — jako oparty na objawieniu — oliwką wyhodowaną; albo też moglibyśmy nazywać ją po prostu religią d z i k ą, w takim sensie, jak w języku niemieckim naturalny ogień z nieba nazywany jest dzikim ogniem, a naturalnie ciepłe kąpiele dzikimi kąpielami.

Żaden fakt nie jest jednak izolowany; każdy nowo odkryty fakt rzuca światło na inne fakty już znane, ale może jeszcze nie poznane należycie. Nie ma żadnego prawdziwego początku bez dalszego ciągu i następstw; religia naturalna sama przez

się i jako własne przeciwieństwo pociąga za sobą religię objawioną [21]. To zresztą stwierdziliśmy już wcześniej. Ślepo powstająca religia może nie posiadać tego, co ją poprzedza i warunkuje, natomiast religia objawiona, w której jest jakaś wola, jakiś zamiar, wymaga gruntu i dlatego może znajdować się tylko na drugim miejscu. Jeżeli religię mitologiczną trzeba uznać za religię niezależną od wszelkiego rozumu, to nie trzeba się także opierać uznaniu tego samego również, jeśli chodzi o religię objawioną, tym mniej, że założenie to będzie miało w każdym razie charakter pośredni; uznana realność jednej prowadzi do uznania realności drugiej, a w każdym razie pozwala ją pojąć. Jeżeli religię objawioną nazywa się religią nadnaturalną, to dzięki stosunkowi swemu do religii naturalnej staje się ona w pewnej mierze czymś naturalnym; natomiast supranaturalizm (całkowicie bez pośrednictwa religii naturalnej) może się wydawać tylko czymś nienaturalnym.

W wyniku przyjęcia istnienia religii naturalnej zmienia się od razu cała pozycja religii objawionej; przestaje ona już być jedyną religią niezależną od rozumu i filozofii, i jeżeli taki sposób myślenia, który nie pojmuje żadnego innego stosunku świadomości do Boga poza stosunkiem racjonalnym, nazywamy racjonalizmem [22], to przeciwieństwem jego jest w pierwszym rzędzie nie religia objawiona, ale religia naturalna [23].

W ogóle w pewnej całości wzajemnie do siebie należących pojęć, nie można prawidłowo określić ani jednego pojęcia tak długo, dopóki jakiegoś pojęcia brakuje albo jest ono określone nieprawidłowo. Religia objawiona jest — jeśli chodzi o kolejność historyczną — dopiero drugą, a więc już pośrednią formą religii r e a l n e j, to znaczy niezależnej od rozumu. Ta niezależność stanowi w s p ó l n ą cechę religii objawionej i naturalnej, stąd różnica między religią objawioną a religią filozoficzną jest tylko różnicą r o d z a j o w ą, a nie — jak dotąd przyjmowano — różnicą s p e c y f i c z n ą (gatunkową); żadne zaś pojęcie nie może być dokładnie określone tylko na podstawie swojej różnicy rodzajowej [34]. Wspólną cechą religii objawionej i naturalnej jest to, że powstały one nie przez

naukę, ale w wyniku realnego zdarzenia (Vorgang); ich specyficzną różnicą jest naturalność pochodzenia pierwszej i nadnaturalność pochodzenia drugiej. To nadnaturalne można pojąć jedynie przez jego stosunek do naturalnego. Rzeczą główną jest to, że nie polega ono na samym tylko przedstawieniu. Oto na przykład chrześcijaństwo twierdzi, że jest wyzwoleniem od ślepej potęgi pogaństwa; więc realność tego wyzwolenia można osądzić tylko według rzeczywistości i siły tego, od czego ono wyzwala. Gdyby pogaństwo było czymś nierzeczywistym, to i chrześcijaństwo nie mogłoby być czymś rzeczywistym. I odwrotnie, jeżeli proces, któremu człowiek był podporządkowany w wyniku swego wyjścia ze stosunku pierwotnego, to znaczy proces mitologiczny nie jest tylko czymś przedstawionym, ale czymś, co się rzeczywiście wydarzyło, to nie może on być zniesiony (aufgehoben)[25] przez coś istniejącego tylko w przedstawianiu, a więc przez jakąś doktrynę (Lehre), lecz tylko przez jakieś rzeczywiste wydarzenie, to znaczy przez niezależny od ludzkiego przedstawienia i przewyższający je czyn; bo procesowi można przeciwstawić jedynie czyn[26]; i właśnie ten czyn będzie treścią chrześcijaństwa.

U teologów chrześcijańskich prawie cała ich nauka zredukowała się do tak zwanej apologetyki, z którą jednak nie mogą dojść do ładu i którą wciąż zaczynają od nowa, co jest świadectwem, że nie znaleźli oni takiego punktu, pod który dałoby się w naszej epoce skutecznie podłożyć dźwignię. Taki punkt może znajdować się tylko w przyjęciu, że przesłanką wszelkiego objawienia jest religia, która powstała na ślepo. Ale nawet wówczas, gdyby oni całkowicie zrezygnowali z przejścia od małodusznej defensywy, na której pozycje zostali zepchnięci, do ponownej agresywnej obrony, to okazałoby się, że w szczegółach obrona ta łatwiej przezwyciężałaby trudności, gdyby zechcieli zauważyć, że objawienie posiada w religii naturalnej również swoje materialne przesłanki. Przecież materiału, w którym się ona dzieje nie stwarza ona sobie, ale go znajduje jako coś niezależnego przed sobą. Jej znaczenie formalne polega na tym, żeby być przezwy-

ciężeniem religii tylko naturalnej i nieswobodnej; ale właśnie dlatego zawiera ją ona w sobie, w taki sposób jak znoszące zawiera w sobie to co jest przezeń znoszone [27]. Tego twierdzenia o treściowej identyczności (materielle Identitaet) [28] nie można uważać za niepobożne czy niechrześcijańskie, jeśli się wie, jak stanowczo ono właśnie było kiedyś uznawane przez poglądy jak najbardziej prawowierne. Jeżeli wolno było widzieć w pogaństwie zniekształcenia prawd objawionych, to nie można zabronić, aby i odwrotnie w chrześcijaństwie dostrzegać poprawione pogaństwo [29]. Któż by prócz tego nie wiedział, jak wiele rzeczy w chrześcijaństwie uważane jest — przez tych, którzy nie uznają żadnej innej religii poza religią rozumową [30] — za element pogański, który, ich zdaniem, powinien być usunięty z czystego, to znaczy zgodnego z rozumem, chrześcijaństwa? Na pokrewieństwo wskazuje także ich wspólny, zewnętrzny los [31], próbowano bowiem zracjonalizować, to znaczy sprowadzić do jakiegoś rozumnego sensu, albo do takiego, który większości wydaje się rozumny zarówno mitologię jak objawienie, przez zupełnie takie samo rozróżnianie formy i treści, a więc tego, co jest istotne i tego, co jest tylko — odpowiadającym epoce — przebraniem [32]. Ale właśnie wraz z odrzucanym pogaństwem odebrana by została cała realność chrześcijaństwu. To ostatnie jest w każdym razie stosunkiem do Ojca i oddawaniem mu czci w duchu i w prawdzie [33]; otóż w takim rezultacie znika wszystko to, co pogańskie, to znaczy wszystko, co nie jest stosunkiem do Boga w jego prawdzie; ale ten rezultat sam, bez swoich przesłanek, nie zawiera żadnej empirycznej prawdy. Kto mnie widzi, ten widzi ojca, powiada Chrystus, ale jednocześnie dodaje: Ja jestem drogą [34], i: Nikt nie dojdzie inaczej do Ojca niż przeze mnie.

Pozwólmy jeszcze w końcu rozstrzygnąć tę sprawę pewnej ogólnej zasadzie, która powiada, że religia rzeczywista nie może być czymś różnym od (innej) religii rzeczywistej. Jeżeli zatem zarówno religia naturalna, jak religia objawiona są obie religią rzeczywistą, to — biorąc pod uwagę ich ostateczną treść — nie może być między nimi żadnej różnicy [35]; obie mu-

szą zawierać w sobie te same elementy, tylko ich znaczenie będzie różne; a skoro różnicą między nimi jest tylko to, że jedna jest religią ustanowioną w sposób naturalny, a druga — religią ustanowioną w sposób boski, to (wynika z tego, że) te same zasady, które w jednej z nich są tylko zasadami naturalnymi, w drugiej przybiorą znaczenie boskich.

Bez preegzystencji Chrystus nie jest Chrystusem. Zanim ukazał się jako boska osobowość, egzystował jako potencja naturalna. On był w świecie (en tô kósmô ên) — możemy o nim powiedzieć. Był potencją kosmiczną, jakkolwiek — dla siebie — nie bez Boga, jak to powiedział Apostoł do tych, którzy przedtem byli poganami: byliście bez Boga (to znaczy: nie mieliście bezpośredniego stosunku do Boga), byliście w świecie[36] (to znaczy: w tym, co nie jest Bogiem, w królestwie mocy kosmicznych). Ponieważ te same potencje, w których jedności Bóg Jest i objawia się — w dysjunkcji i w procesie są potęgami pozaboskimi, czysto naturalnymi, w których nie jest wprawdzie całkowicie nieobecny, ale jest nieobecny według swej boskości, a więc nieobecny według swej prawdy. Bo w swojej boskiej istocie (Selbst) jest on Jeden i nie może być wielością ani nie może wejść w proces. Przyjdzie czas, powiada Chrystus w przytoczonym już wyżej fragmencie, i ten czas już właśnie jest, zaczął się, że prawdziwi czciciele będą czcić Ojca w duchu i w prawdzie[37]; wynika z tego, że do tego czasu Żydzi również nie czczą Ojca w duchu; dostęp do niego w jego prawdzie został otwarty jednym i drugim, zarówno tym, którzy byli blisko, jak i tym, którzy byli daleko[38]; a więc zarówno tym, którzy znajdowali się pod prawem objawienia, jak tym, którzy znajdowali się pod panowaniem prawa czysto naturalnego[39]; z czego wynika, że również w objawieniu było coś takiego, przez co świadomość była powstrzymywana od Boga[40] w duchu i że Chrystus — w swoim zjawieniu się — właśnie dlatego jest zakończeniem objawienia, ponieważ zabiera to, co nas oddalało od Boga (dieses Gott Entfremdende).

Tyle jeśli chodzi o stosunek religii objawionej do religii naturalnej. Jeżeli to, o czym była mowa dotąd, zostało pra-

widłowo rozwinięte, to sami rozumiecie, że dla religii filozoficznej nie ma w tym następstwie historycznym innego miejsca niż trzecie. Czym musiała by być owa religia filozoficzna? Jeżeli zastosujemy również i do niej zasadę wpowiedzianą wyżej, że mianowicie religia rzeczywista nie może być — w istocie i pod względem treści — różną od religii rzeczywistej, to religia filozoficzna tylko wtedy będzie mogła być religią rzeczywistą, jeżeli będzie w sobie zawierała te same czynniki (Faktoren) religii rzeczywistej, które znajdują się w religii naturalnej i religii objawionej, w niemniejszym stopniu od nich: jedynie w formie (in der Art) zawierania ich w sobie, może leżeć różnica [41] między nią a nimi, a różnicą tą nie będzie mogło być nic innego jak to, że zasady, które w tamtych religiach działały jako niepojęte, w niej będą działać jako pojęte i zrozumiane. Religia filozoficzna, daleka od tego, żeby przez swoją pozycję być uprawnioną do zniesienia (Aufhebung) tych, które ją poprzedzały [42], będzie miała właśnie przez tę swoją pozycję — zadanie, a przez swoją treść — środki, żeby tamte religie niezależne od rozumu, i właśnie jako takie, zrozumieć w całej ich prawdzie i swoistości.

I teraz pomyślcie Wy sami: właśnie taka filozoficzna religia byłaby nam potrzebna, żeby to, co jesteśmy zmuszeni uznać w mitologii za rzeczywiste, pojąć również jako możliwe, a więc pojąć w sposób filozoficzny i w ten sposób dotrzeć do filozofii mitologii. Ale ta filozoficzna religia nie istnieje [43], skoro zaś — czemu nikt nie zaprzeczy — może ona być tylko ostatnim wytworem i najwyższym wyrazem doskonałej filozofii, to wolno nam chyba zapytać, gdzie znajduje się taka filozofia, która byłaby w stanie uczynić czymś zrozumiałym, to znaczy wykazać, że jest możliwe to, co poznaliśmy w mitologii, a pośrednio także w objawieniu — realny stosunek świadomości ludzkiej do Boga, gdy tymczasem filozofia wie tylko o religii rozumu (Vernunftreligion) i tylko o racjonalnym stosunku do Boga [44] i na cały religijny rozwój patrzy tylko tak jak na rozwój idei [45]; do tego należy także wypowiedź Hermanna [46]: że istnieje tylko religia filozoficzna.

Dodajemy tę uwagę o stosunku naszego poglądu do obowiązującej filozofii [47], ale nie możemy w niej znaleźć żadnego decydującego zarzutu przeciwko poprawności naszych wywodów ani prawdziwości ich rezultatów. A to dlatego, że w całych tych rozważaniach nie wychodziliśmy od jakiegoś z góry powziętego poglądu, a tym bardziej od jakiejś filozofii; tak więc rezultat jest znaleziony niezależnie od wszelkiej filozofii i osadzony mocno...

PRZYPISY

* Przekład zakończenia wykładu dziesiątego z *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* według wydania: *Schellings Werke*, Dritter Band, Leipzig 1907, s. 592—606.

[1] Cyt. z Heerens *Ideen ueber Politik und Handel der alten Voelker*, t. 1, s. 311.

[2] To znaczy przekonanie, że historia ludzkości jest historią postępu.

[3] Pogląd ten po raz pierwszy rozwinął szeroko Lukrecjusz (I wiek przed naszą erą) w piątej księdze poematu *O naturze wszechrzeczy* (Warszawa 1957).

[4] To znaczy w odniesieniu do narodu żydowskiego

[5] Schelling ma na myśli te rozdziały pisma świętego (m. in. *Księgi Trzecie Królewskie*, rozdz. 5 i 7), w których Salomon korzysta przy budowie świątyni z usług fenickiego budowniczego Hirama z Tyru.

[6] Rozpoczyna się charakterystyczna dla Schellinga gloryfikacja mitologii pogańskiej.

[7] Charakterystyczne dla romantyzmu budzenie się wrażliwości na pozaeuropejskie dzieła sztuki.

[8] Charakterystyczny dla filozofów romantycznych kult fantazji.

[9] Tę myśl rozwinie później Ernst Haeckel w *Zagadkach świata*, twierdząc, że pojęcie „sztuki chrześcijańskiej" to contradictio in adjecto. Warto także zwrócić uwagę na to, że Schelling wyżej ceni te cechy chrześcijaństwa, które łączą je z innymi religiami, niż te, które są cechami specyficznymi religii chrześcijańskiej.

[10] Schelling ma na myśli swoje wykłady z roku 1803.

[11] Przez „chrześcijaństwo zrozumiane" Schelling ma oczywiście na myśli swoją własną filozofię.

[12] Tę charakterystyczną dla Schellinga myśl, że warunkiem poetyczności poezji jest poetyczność „an sich" jej przedmiotu, rozwija później neoromantyk Ruskin. Myśl, że warunkiem rozwoju sztuki jest wiara w bóstwa, była — oprócz motywów społeczno-politycznych o charakterze republikańskim — jedną z przyczyn dziewiętnastowiecznej próby wskrzeszenia helleńskiego politeizmu przez L. Menarda.

[13] Schelling ma niewątpliwie na myśli Fryderyka Schlegla, który w latach 1798—1800 w wydawanym przez siebie czasopiśmie „Athenaeum" rozwijał pogląd ,że warunkiem rozwoju poezji jest powstanie nowej mitologii. Wypowiadał tam także myśl, że warunkiem żywej poezji jest poetyczność życia.

[14] Akapit ten zawiera cenną myśl o możliwości uniezależnienia religioznawstwa od filozofii oraz o możliwości rozwijania filozofii dzięki danym dostarczanym jej przez niezależne religioznawstwo

[15] Schelling rozpoczyna tu wywód mający na celu rozróżnienie

trzech rodzajów religii: religii mitologicznej (naturalnej, pogańskiej), religii objawionej (chrześcijańskiej) i religii filozoficznej.

[16] Chodzi o Gottfrieda Hermanna (1772—1848), o którym pisaliśmy w Euhemerze, 1958, nr 5 (6), s. 95—97.

[17] Porównanie to świadczy o pewnej wyższości religii mitologicznej nad religią objawioną. Wyższość ta polega na powszechności pierwszej.

[18] Przeciwko tym, którzy — jak oświeceniowi deiści i Kant — utożsamiali religię naturalną z religią racjonalną, Schelling rozróżnia je, umieszczając religię naturalną p r z e d religią objawioną, a religię racjonalną (filozoficzną) p o religii objawionej.

[19] Mowa o św. Pawle.

[20] W *Liście do Rzymian*, rozdz. 11. W tłumaczeniu ks. Wujka: oliwa płonna i oliwa dobra.

[21] Warto zwrócić uwagę na to, że zgodnie z dialektyczną metodą Schellinga, to samo odnosić się będzie również do religii objawionej, która m u s i za sobą pociągać swoje własne przeciwieństwo, to znaczy religię filozoficzną, w której będzie się musiała ostatecznie (jako „das Aufgehobene") roztopić.

[22] Mowa tu oczywiście o racjonalizmie teologicznym. Obecnie racjonalizm oznacza postawę antyfideistyczną i antyteologiczną, całkowicie laicką. Na gruncie tak ogólnego określenia możliwe są jednak wielorakie interpretacje tego pojęcia, o czym świadczy m. in. dyskusja toczona w r. 1959 na łamach „Argumentów" (m. in. artykuły L. Kołakowskiego, W. Krajewskiego, J. Wiatra).

[23] Ten fragment Schellinga, niezależnie od jego intencji apologetycznych, prowadzi obiektywnie do dyskredytowania prób deistów, którzy przedstawiali religię naturalną jako religię racjonalną.

[24] To znaczy, że według Schellinga nie można szukać specyfiki religii objawionej w jej nieracjonalności, bo również religia naturalna jest religią nieracjonalną. W dalszym ciągu Schelling dokonuje przesunięcia znaczeń używanych przez siebie terminów: to, co racjonalne identyfikuje z tym, co tylko subiektywne, a to, co nieracjonalne przedstawia jako niezależne od naszej świadomości a zatem obiektywne.

[25] Zwracamy uwagę na pełniące doniosłą rolę w klasycznej filozofii niemieckiej słowo „zncsić" (aufheben), którego dialektyczny sens wyjaśniony jest przez Schellinga w następnym akapicie. Por. przypis 27.

[26] Całe to rozumowanie ma wykazać, że treścią chrześcijaństwa było rzekomo jakieś rzeczywiste wydarzenie (chodzi prawdopodobnie o cudowne, lecz realne zmartwychwstanie Jezusa). Jednakże pod powłoką tych nieprzekonywających wywodów kryje się filozoficznie cenne rozróżnianie tego, co subiektywne i tego, co obiektywne (czyli niezależne od naszej świadomości), przy czym treścią tego, co obiektywne i rzeczywiste jest także i przede wszystkim nasza p r a k t y k a (czyn). W ten sposób, w idealistyczno-teologicznej skorupie, dokonywało się wypracowanie kategorii dialektyki, przygotowujące filozofię materializmu dialektycznego.

[27] To doniosłe zdanie przytaczamy w brzmieniu oryginalnym: Ihre formelle Bedeutung ist, Ueberwindung der bloss natuerlichen, unfreien Religion zu sein; aber eben darum hat sie diese in sich, wie das Aufhebende das Aufgehobene in sich hat. Zwracamy szczególną uwagę na kategorie: „das Aufhebende" (znoszące) i „das Aufgehobene" (znoszone), które różnią się w sposób zasadniczy od pozornie podobnych

kategorii „antytezy" i „tezy". Według Schellinga i Hegla, antyteza nie znosi tezy, ale — chociaż jest jej przeciwieństwem — staje obok niej; natomiast „das Aufhebende" znosi całkowicie „das Aufgehobene" ponieważ wchłania je w siebie w taki sposób, że z tego, co znoszone nic nie pozostaje.

[28] Rozpoczyna się tu wywód Schellinga o tożsamości religii naturalnej i religii objawionej (a także religii filozoficznej) pod względem t r e ś c i. Treść tych trzech religii jest według Schellinga identyczna, a różnią się one od siebie jedynie f o r m ą.

[29] To doniosłe zdanie precyzujące stosunek chrześcijaństwa do pogaństwa podajemy w brzmieniu oryginalnym: War es verstattet, im Heidentum Entstellungen geoffenbarter Wahrheiten zu sehen, so kann es unmoeglich verwehrt sein, umgekehrt in dem Christentum das zurechtgestellte Heidentum zu erblicken.

[30] Aluzja do Kanta. Porównaj drukowany w tej pracy przekład fragmentów *Religii w granicach samego rozumu* Kanta.

[31] To znaczy religię objawioną (chrześcijańską) czeka — a nawet już spotyka — los religii naturalnej (pogańskiej).

[32] Dochodzimy do najważniejszych sformułowań *Mitologii i objawienia*. Podajemy je w brzmieniu oryginalnym: ... dass man beide (Mythologie und Offenbarung) durch eine ganz gleiche Unterscheidung von Form und Inhalt, von Wesentlichem und bloss zeitgemaesser Einkleidung zu rationalisieren, d. h. einen vernuenftigen oder den meisten vernuenftig scheinenden Sinn zurueckzubringen suchte. W starożytności próbowali oddzielać treść mitu od formy mitu i z nieracjonalnej formy wyłuskiwać racjonalną treść — przede wszystkim stoicy i neoplatonicy. W stosunku do religii chrześcijańskiej uczynili to przede wszystkim Kant i Hegel. Z dalszego tekstu wynika, że również Schelling ujmuje religie (to znaczy mitologię, religię objawioną i religię filozoficzną) w kategoriach treści i formy. Por. przypis 28.

[33] *Ewang. według Jana*, rozdz. 4 wiersze 21—24. W związku z tym, że u Schellinga nie mamy w tym wypadku dosłownego cytowania i cudzysłowów, a tylko aluzję do tego tekstu, podaję przekład własny.

[34] *Ewang. według Jana*, rozdz. 14 wiersz 6. Interpretacja Schellinga jest bardzo śmiała. Słowo „droga" wyjaśnia on jako pewien historyczny etap, to znaczy religia objawiona (symbolizowana w tym zdaniu przez Chrystusa) jest tylko drogą do religii filozoficznej.

[35] Powtórzona myśl, że treść różnych religii jest identyczna, a różnią się one tylko formą, czyli sposobem zawierania w sobie tej treści. Por. przypisy 28 i 32.

[36] *List apostoła Pawła do mieszkańców Efezu*, rozdz. 2 wiersz 12.

[37] *Ewang. według Jana*, rozdz. 4 wiersz 23. Znów interpretacja Schellinga jest bardzo śmiała. Oddawanie Bogu czci „w duchu i w prawdzie" uważa Schelling za „religię filozoficzną" i przeciwstawia ją religii objawionej jako pewnemu niższemu etapowi.

[38] *List apostoła Pawła do mieszkańców Efezu*, rozdz. 2 wiersze 17 i 18. I tu interpretacja jest dość śmiała. Schelling stawia bowiem religię objawioną na jednej płaszczyźnie z religią naturalną (pogańską) i obu im przeciwstawia religię filozoficzną.

[39] Jeżeli poganie znajdowali się pod panowaniem prawa natury, a Żydzi i Chrześcijanie pod panowaniem prawa objawionego, to przyszłość — w ujęciu Schellinga — byłaby zapewne pod panowaniem prawa rozumu.

[40] Domyślne: od oddawania czci Bogu w prawdzie.

[41] Te doniosłe sformułowania Schellinga podajemy w brzmieniu dosłownym: identyczność treści — „... kann wirkliche Religion von wirklicher wesentlich und dem Inhalte nach nicht verschieden sein, so koennte die philoscphische wirklich Religion nur sein, wenn sie die Faktoren der wirklichen Religion, wie sie in der natuerlichen und geoffenbarten Religion sind, nicht weniger als diese in sich haette. nur in der Art, wie sie dieselben enthielte, koennte ihr Unterschied von jener liegen, und dieser Unterschied wuerde ferner kein anderer sein koennen, als dass die Prinzipien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verstandene waeren". Jak z przytoczonego zdania wynika, Schelling — za Kantem i Heglem — ujmuje religie w kategoriach formy (Art) i treści (Inhalt). Końcowy wynik tych rozważań jest — mimo pozorów — w gruncie rzeczy bardzo zbliżony do wniosków Hegla: wszelkie dotychczasowe religie (a więc religie we właściwym znaczeniu tego słowa) muszą nieuchronnie ustąpić miejsca „religii filozoficznej" czyli filozofii (tam Hegla, tu Schellinga). Teza o identyczności treści religii (we właściwym znaczeniu tego słowa) i filozofii (nazywanej przez Schellinga „religią filozoficzną") służy Schellingowi — tak samo jak Heglowi, a przedtem stoikom i neoplatonikom — do ubierania własnej filozofii w pozór zgodności z panującymi wierzeniami religijnymi, co być może było nawet u nich szczere, będąc nie mniej wprowadzaniem w błąd innych (a w najlepszym wypadku siebie również).

[42] Po tylu śmiałych sformułowaniach czytelnik mógł się spodziewać właśnie wręcz przeciwnego wniosku, chyba że pamiętając o tym w jaki sposób Kant i Hegel łagodzili i osłabiali rewolucyjność własnych myśli, był przygotowany na podobne tuszowanie i zacieranie zbyt rewolucyjnych wniosków również i u Schellinga. Jeżeli religia „objawiona" ma się do religii pogańskiej tak jak „das Aufhebende" do „das Aufgehobene", to tym bardziej „religia" filozoficzna ma wszelkie dane do tego, żeby stać się „das Aufhebende" w stosunku do wszystkich poprzednich religii. Taki wniosek nasuwa się nieodparcie z całego przełożonego tu wykładu Schellinga. Otóż Schelling wiedząc o tym mógł sobie pozwolić na szereg końcowych, skromnych i ochronnych, sformułowań, uważając prawdopodobnie za rzecz bardziej korzystną, aby wniosek taki wyciągnęli s a m i słuchacze i czytelnicy.

[43] Dwie mogą być przyczyny, dla których Schelling zdecydował się na takie twierdzenie, pozostające chyba w pewnej sprzeczności z niektórymi poprzednimi sformułowaniami, z których wynikało, że ta trzecia epoka (religii filozoficznej) już się w pewnym sensie zaczęła. Pierwszą z nich mogły być pewne względy oportunistyczne, o których była mowa w poprzednim przypisie, a także pewna skromność (jakkolwiek Kuno Fischer i inni historycy podkreślają zazwyczaj właśnie zarozumiałość Schellinga); nie ulega bowiem wątpliwości, że gdyby powiedział inaczej, to znaczy, że religia filozoficzna już istnieje — musiałby dodać, że za tę religię filozoficzną uważa swoją własną filozofię. Otóż Schelling mógł uważać, że bardziej korzystnie będzie, jeśli ten nasuwający się wniosek wypowiedzą i n n i (sądząc, że to jest ich własny wniosek).

Drugą przyczynę można widzieć w metodzie dialektycznej Schellinga. Pamiętajmy, że wykłady te były wygłaszane już po śmierci Hegla, któremu — zwłaszcza w dwudziestoleciu, które upłynęło między jego śmiercią a wykładami Schellinga — wielokrotnie zarzucano sprzeniewierzenie się własnej metodzie dialektycznej przez uznanie

własnego systemu filozoficznego za ostatnie (i absolutne) słowo filozofii. Być może Schelling chciał uniknąć tego zarzutu, albo — wierny metodzie dialektycznej — uważał, że możliwy jest jeszcze dalszy rozwój myśli filozoficznej i w związku z tym próbował ujmować „religię filozoficzną" jako ostateczny i nieosiągalny (idealny) cel.

Można wreszcie przyjąć jeszcze trzecią interpretację, według której Schelling utożsamiał wprawdzie „religię" filozoficzną z własną filozofią, ale przez własną filozofię rozumiał nie to, co zostało przez niego dokonane, ale to nad czym dopiero (zresztą od czterdziestu lat) pracował. Za interpretacją taką przemawiałby fakt, że w drugiej połowie życia Schelling nie chciał nic publikować, uważając wciąż swoją „Filozofię mitologii i objawienia" za jeszcze nie gotową.

[44] Wydaje się, że w tym zdaniu znów dokonane zostało przesunięcie znaczenia i słowo „racjonalny" rozumiane jest jako „tylko subiektywny". Por. przypis 24.

[45] We fragmencie tym — podobnie jak nieco wyżej (por. przypis 26) — można się chyba dopatrywać próby przezwyciężenia idealizmu filozoficznego przez poszukiwanie możliwości przejścia od tego, co się dzieje tylko w świadomości do tego, co się dzieje w rzeczywistości; to była zresztą jedna z przewodnich myśli Schellinga, która swego czasu kazała mu zerwać z filozofią Fichtego i podjąć ambitną próbę przeciwstawienia fichteańskiej — subiektywno-idealistycznej — filozofii jaźni własnego systemu filozofii obiektywnej przyrody. Por. Kuno Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre,* 3 wyd., Heidelberg 1902, s. 228—229 (próba krytyki idealizmu heglowskiego), 449—450 (próba krytyki subiektywnego idealizmu Fichtego), 481—485 („Anti-Fichte").

[46] Por. przypis 16.

[47] Czyżby chodziło o filozofię heglowską?

PEARSON

ETYKA WOLNEJ MYŚLI

Karl Pearson (1857—1936), profesor uniwersytetu londyńskiego, zajmował się matematyką, mechaniką, statystyką, antropologią, socjologią, historią.

W filozofii angielskiej Pearson należy do przedstawicieli pozytywizmu i scjentyzmu. Naukę pojmował Pearson w sposób subiektywno-idealistyczny jako subiektywną konstrukcję umysłu porządkującego wrażenia; mimo to przypisywał jej doniosłe znaczenie życiowe i społeczne, a nawet propagował dla niej kult, który nazywał „religią wolnej myśli". Idealistyczną koncepcję nauki u Pearsona poddał ostrej krytyce Lenin (por. *Materializm a empiriokrytycyzm*, Dzieła, tom 14, Warszawa 1949 ,s. 55, 102—103, 106—107, 163, 165, 181—182, 208—210, 236, 243, 255—256, 296—297, 307, 320, 347, 350).

Głównym dziełem Pearsona jest: *The Grammar of Science* (1892). Przełożona tu w całości jego praca: *The Ethic of Freethought*, wygłoszona była najpierw jako odczyt, 6 marca 1883 roku. Inne prace: *The Prostitution of Science* (przekład polski w maszynopisie), *Matter and Soul* (1885), *The Ethic of Renuntiation* (1883, wyd. 1887), *The Enthusiasm of the Market-place and of the Study* (1885, o religii wolnej myśli), *Maimonides and Spinoza, Meister Eckehart the Mystic, Humanism in Germany* (1883, praca o renesansowych humanistach niemieckich), *The influence of Martin Luther on the Social and Intellectual Welfare of Germany* (1884), *The Kingdom of God in Muenster* (1884), *The Moral Basis of Socialism* (1887), *Socialism in Theory and Practice* (1884), *The Woman's Question* (1885), *Socialism and Sex* (1887).

Przekład *Etyki wolnej myśli* według wydania: Pearson: *The Ethic of Freethought. A selection of essays and lectures.* London 1888 (s. 13—32). Egzemplarz tej książki ofiarowała nam pani Hilda M. Rogals (Manchester, National Secular Society), za co jej na tym miejscu składamy podziękowanie. Przeł. Stanisław Buczma i Mirosław Nowaczyk.

PEARSON

ETYKA WOLNEJ MYŚLI *)

Nie bez poważnego wahania odważam się dziś przemawiać do Was. Są takie okresy w życiu, kiedy lepiej jest zachować milczenie i raczej przysłuchiwać się temu, co mówią inni, aniżeli mówić samemu. Świat jest obecnie pełen proroków. Tłoczą się oni na targowisku ludzkim, stawiają swoje mównice przy każdym prawie skrzyżowaniu ulic i tkwiąc tam, zachwalają głośno zalety swoich różnorodnych towarów wobec tłumu, którego liczebność zależy od zapału czy też krasomówstwa oratora. Filozofowie, uczeni, ortodoksyjni chrześcijanie, wolnomyśliciele, ludzie mądrzy, głupcy i fanatycy — wszyscy pokrzykują na tym targowisku, nauczając, tworząc i burząc. Możliwym jest jednak, że przez te prawdziwe sprzeczności doprowadzają oni do ustalenia pełniejszej prawdy, z istnienia której zarówno oni, jak i my zaledwie zdajemy sobie sprawę.

Jakie ma prawo zwykły, przeciętny człowiek do stawiania swej trybuny i wykładania swych teorii wśród tego gwaru i zgiełku, ścierających się: prawdy i fałszu, dogmatów i powątpiewania? Czyż nie byłoby dla niego lepiej, gdyby — mówiąc językiem Wujka Remusa, — „siedział cicho", lub jeśli by dobry kolega ściągnął go z mównicy wtedy, kiedy by na nią przypadkowo wszedł?

Sądzę, że żaden człowiek nie ma prawa przemawiać do swych bliźnich o tym, co Carlyle nazywa „nieskończonością" lub „wiecznością", o ile nie odczuwa jakiegoś nadzwyczaj-

*) Wykład wygłoszony w Londynie 6 marca 1883 r. Później wydany jako broszura.

nego powołania do tego zadania, lub jeśli nie jest głęboko przeświadczony o jakiejś prawdzie, którą m u s i przekazać innym, czy też o jakimś fałszu ,który m u s i obalić. Potęgę żywego słowa należy wykorzystać nawet w zaciszu prywatnym nie bez świętego lęku.

Mowa staje się bardzo cennym skarbem, z którego publicznie korzystać powinni tylko bardzo nieliczni z nas — i to też w bardzo wyjątkowych okolicznościach.

Stąd też moje wahania przed dzisiejszym wystąpieniem. Nie mam żadnej nowej prawdy do przedstawienia Wam, ani żadnego starego fałszu do obalenia. To, co mogę Wam powiedzieć, słyszeliście już od tych, którzy mogą uchodzić za zwiastunów naszej nowoczesnej myśli, — z pewnością w zdaniach bardziej oczywistych i jasnych niż moje. Przyszedłem tu po to raczej, aby się czegoś nauczyć, niż aby uczyć innych. Usprawiedliwieniem mego przybycia jest dyskusja, która zwykle wywiązuje się po tych wykładach. Jestem na tyle samolubny. Ja pragnę, aby dyskusja ta stanowiła raczej wymianę Waszych poglądów, niż krytykę moich i aby przybrała raczej formę obrad niż tylko pytań i odpowiedzi. Mając to na względzie, będę starał się unikać wszelkich kontrowersji. Przez dyskusję na temat wolnomyślicielstwa nie rozumiem ataków na ortodoksyjne chrześcijaństwo. Rosnące poczucie własnej siły powinno wznieść emancypowaną inteligencję naszych czasów wysoko ponad tego rodzaju ataki [1]. Jej misja polega raczej na nauczaniu niż na sporach, na tworzeniu raczej niż burzeniu [2].

Zakładam zresztą, że większość audytorium stanowią wolnomyśliciele, którzy nie traktują chrześcijaństwa jako boskiego czy też cudownego objawienia [3].

Chciałem prosić tych wszystkich, którzy mając odrębne poglądy znaleźli się tu przypadkiem, aby przyjęli na pewien czas nasze założenia, śledzili wraz z nami, dokąd one prowadzą i wzięli pod uwagę rezultaty. Tylko przy takiej życzliwości będą oni w stanie wykryć końcową i ostateczną prawdę lub fałsz naszego lub swojego punktu widzenia. Jedynie tego rodzaju życzliwość odróżnia osobę myślącą od bigota [4].

By wyjaśnić ten nieco krytykowany czasem tytuł mojego wykładu, chciałem prosić Was o przyjęcie na chwilę moich definicji religii, wolnej myśli i dogmatyzmu. Nie proszę o uznanie ich za wiążące, lecz tylko o zapamiętanie ich, aby łatwiej móc śledzić tok mojego rozumowania. Rozpocznę od aksjomatu, aczkolwiek obawiam się, że jest to sposób dogmatyczny. Mimo to sądzę, iż większość z nas skłonna będzie do przyjęcia go. Mój aksjomat brzmi następująco: „Całość nie jest identyczna z częścią". Ten aksjomat nasuwa nam od razu problem: jaki jest stosunek części do całości? Stosując to do konkretnego przypadku, stwierdzamy: jednostka nie jest identyczna ze wszechświatem. Stąd nowy problem: jaki jest stosunek jednostki do wszechświata? Nie odważę się stwierdzić, że w ogóle istnieje jakiś kierunek czy cel we wszechświecie, chciałbym Was tylko prosić, abyście przyznali, że jego konfiguracja zmienia się. To zaś, czy zmiany te są wynikiem działania zwykłego przypadku, czy też materialnego prawa lub myślącej istoty wyższej jest dla mego obecnego zadania bez znaczenia. Stwierdzam po prostu, że wszechświat się zmienia, że jest w trakcie „stawania się"; nie odważam się powiedzieć, czym on się staje. Z kolei chcę Was prosić, byście przyznali, że jednostka również się zmienia, że jest nie tylko „istnieniem", lecz także „stawaniem się". Te zmiany, niezależnie od ich charakteru bądź to fizycznego bądź duchowego (jeśli istnieje jakaś różnica), będę nazywał — jedynie dla udogodnienia — życiem. Możemy więc postawić nasz problem w sposób następujący: jaki jest stosunek życia jednostki do życia wszechświata?

Teraz zaś, bez wiązania się z żadnym określonym dogmatem, możemy, jak sądzę, uznać ogromną różnicę między tymi określeniami: „życie jednostki" i „życie wszechświata". Pierwsze jest całkowicie zależne i nieskończenie drobne w porównaniu z tym drugim. „Stawanie się" tego drugiego nie wykazuje żadnego widocznego stosunku do „stawania się" pierwszego. Innymi słowy, wydaje się, że życie wszechświata nie wykazuje najmniejszego związku z życiem jednostki. Jedno wydaje się być skończonym, ograniczonym, czasowym; drugie

zaś — w porównaniu z nim — nieskończonym, nieograniczonym, wiecznym. Ta różnica narzucała się uwadze człowieka zawsze, już od czasu jego pierwszych jak gdyby dziecięcych prób myślenia. Zaczęło wtedy nawiedzać jego umysł „wieczne dlaczego". „Dlaczego jestem tutaj?" — pytał. W jakim stosunku jestem ja, jako część, do całości, do sumy wszystkich zjawisk materialnych i duchowych? Jaki istnieje związek między tym, co skończone a nieskończonością? Między doczesnym a wiecznym? Pierwotny człowiek usiłował znaleźć odpowiedź na te pytania od razu, bez namysłu. Uznał, że posiada siły zdolne do rozważenia wszystkiego i wpadł na zadowalający go wniosek, że ta siła musi być nieskończona i że on, człowiek, nie jest wcale istotą skończoną. W ten sposób skonstruował doktrynę o duszy i jej nieśmiertelności. Następnie płynąc jak gdyby na tej potężnej, rzekomej ludzkiej nieśmiertelności, zbudował mity, przesądy, pierwotne religie, dogmaty — w wyniku których to, co nieskończone zostało podporządkowane temu, co skończone. Wszechświat obdarzono celem. Celem tym miał być człowiek. Całość podporządkowano części. Jest to pierwsze rozwiązanie problemu, kamień węgielny zdecydowanej większości konkretnych religii. Nie zamierzam dyskutować na temat prawidłowości tego rozwiązania.[5] Doszedłem też tak daleko jedynie po to, aby zbudować definicję, która brzmi następująco: „Religia jest stosunkiem tego, co skończone do tego co nieskończone[6]. Proszę zwrócić uwagę na to, iż mówię, że religia jest stosunkiem [7]. Zauważycie od razu, że skoro istnieje tylko jeden stosunek,[8] to może być tylko jedna religia.[9] Każdy konkretny system religijny jest tyko w takiej mierze prawdziwy, w jakiej aktualnie objaśnia stosunek skończonego do nieskończonego. Z chwilą kiedy zaczyna konstruować jakiś urojony stosunek między skończonym a nieskończonym, staje się fałszywym. Stąd, ponieważ żadna z istniejących religii nie przedstawia nam w pełni stosunku między skończonym a nieskończonym, wszystkie systemy religijne są z konieczności tylko połowicznymi prawdami. Używam określenia „prawda połowiczna", a nie kompletny fałsz", dlatego

że wiele religii dokonało być może pewnego, aczkolwiek małego postępu w kierunku rozwiązania tego problemu.[10]

Duże niebezpieczeństwo większości istniejących systemów polega na tym, że niezadowolone z naszej rzeczywistej wiedzy o stosunku między skończonym a nieskończonym, zamalowują one naszą olbrzymią niewiedzę przy pomocy fantazji[11]. Mit zastępuje prawdziwą wiedzę tam, gdzie nie znamy rzeczywistego związku między skończonym a nieskończonym.[12] Na tej podstawie można stwierdzić, że większość konkretnych systemów religijnych dostarcza nam małą jeszcze ilość wiedzy, a olbrzymie mnóstwo mitów.[13] Obecnie nasza wiedza o stosunku skończonego do nieskończonego jest wprawdzie niewielka, ale nieustannie wzrasta. Nauka i filozofia dostarczają nam stale coraz to szerszych poglądów na temat stosunku człowieka do Przyrody i na temat stosunku myśli jednostki do abstrakcyjnej Myśli. Wynika też stąd od razu, że skoro nasza wiedza o stosunku między skończonym a nieskończonym, tj. nasza znajomość tej jedynej prawdziwej religii, powoli wprawdzie, lecz stale wzrasta, to w każdej konkretnej religii powinien wzrastać element wiedzy, a zmniejszać się element mitu, albo jak można to wyrazić inaczej, każda religia winna znajdować się w procesie rozwoju. Czy to jest faktem? W pewnym małym zakresie jest. Chrześcijaństwo na przykład, jest dziś czymś zupełnie innym niż 1800 lat temu.[14] Jakkolwiek przyrost naszej wiedzy jest niewielki, to konkretne systemy religijne nie uwzględniają go. Podtrzymują one z uporem mityczne objaśnienia takich odcinków stosunku skończonego do nieskończonego, na których posiadamy prawdziwą wiedzę. Dlatego dostrzegamy niebezpieczeństwo, jeśli nie absolutne zło, wszelkich mitów w ogóle. Wszelkie urojone określenia stosunku między skończonym a nieskończonym zbyt często hamują upowszechnienie wyjaśnień prawdziwych wówczas, kiedy człowiek je znajdzie. Stanowi to źródło tzw. walki między religią a nauką, lub między religią a filozofią, źródło tych niezrozumiałych konfliktów między „wiarą" a „rozumem", które powstać mogą jedynie w umysłach ludzi, nie umiejących dostrzec różnicy między mitem a wiedzą. Upieranie się przy opartym na mitach ob-

jaśnieniu jakiejkolwiek kwestii, w której ludzkość dopracowała się już lub może dojść niebawem do prawdziwej wiedzy jest tym, co nazywam myślą zniewoloną lub d o g m a t y z m e m. W rezultacie powolnego rozwoju większości konkretnych religii są one wszystkie bardziej lub mniej dogmatyczne. Odrzucenie wszelkich objaśnień opartych na mitach, przyjmowanie wszystkich ustalonych prawd odnośnie stosunku skończonego do nieskończonego, jest tym, co nazywam myślą wolną,[15] lub też prawdziwą wiedzą religijną. Innymi słowy, wolnomyśliciel, w moim rozumieniu tego słowa, posiada bardziej prawdziwą religię, zna lepiej stosunek skończonego do nieskończonego, niż ktokolwiek z tych, co wierzą w mity. Jego prawdziwa wiedza czyni go człowiekiem religijnym w najwyższym znaczeniu tego słowa [16].

Sądzę, iż skonstatujecie od razu niezmierną trudność zdobycia wolności zgodnej z tą definicją. Myśl wolna jest raczej ideałem niż czymś rzeczywistym.[17] Jest to także ideał progresywny, rosnący wraz z każdym postępem realnej wiedzy. Wolnomyślicielem nie jest ten, kto myśli o zjawiskach, jak mu się podoba, lecz ten, kto traktuje je tak, jak one winny być traktowane.[18] Aby zostać wolnomyślicielem, nie wystarcza odrzucenie wszelkich form dogmatyzmu,[19] a tym mniej zwalczanie ich przy pomocy ordynarnej satyry. To jest tylko negacja.

Prawdziwy wolnomyśliciel winien posiadać najpełniejszą wiedzę swej epoki [20], musi zajmować pozycje, z których obejmie wzrokiem to, co stanowi dorobek przeszłości, oraz to, co staje się osiągnięciem współczesności. Jeszcze lepiej jest wtedy, kiedy on sam pracuje nad postępem wiedzy ludzkiej lub upowszechnieniem jej wśród swych ziomków. Taki człowiek może w pełni nosić miano kapłana myśli wolnej.[21] Zwróćcie uwagę na to, jakie pozytywne, twórcze zadania stoją przed wolnomyślicielem. Odrzucenie chrześcijaństwa czy też wyszydzenie wszystkich konkretnych religii nie stanowi jeszcze w żadnym wypadku myśli wolnej — bo zbyt często oznacza zwyczajny dogmatyzm. Prawdziwy wolnomyśliciel winien być nie tylko świadom tych pozycji, w których zna prawdę, lecz musi także zdawać sobie sprawę z tego, czego jeszcze nie wie. Podobnie

jak prawdziwy człowiek nauki, nie może on wstydzić się przyznać: W tym miejscu nie wiem, tego wyjaśnić nie potrafię. Takie przyznanie budzi w rezultacie zainteresowanie myśli badawczej tymi niewyjaśnionymi dotychczas pozycjami naszego poznania. Takie przyznanie nie jest wyznaniem słabości, lecz prawdziwej siły. Klajstrowanie takich pozycji rzekomą wiedzą jest dogmatyzmem filozoficznym lub dogmatyzmem naukowym, lub raczej dogmatyzmem fałszywej filozofii i fałszywej nauki, co jest tak samo niebezpieczne, jak dogmatyzm jakiejś konkretnej religii. Gdybym, przychodząc tutaj powiedział, iż w materii [22] tkwią pewne siły, że powołując się na te siły, można wytłumaczyć łączenie się atomów w cząsteczki i tworzenie się z tych cząsteczek związków chemicznych; że pewne związki chemiczne są identyczne z protoplazmą, i w ten sposób wyprowadził życie od prymitywnej komórki aż do człowieka, — gdybym powiedział Wam to wszystko i nie przyznał skromnie, że to jest przypuszczenie, że tutaj panuje całkowita niewiedza, że to wszystko jest prawdopodobne, lecz jak dotąd nie posiadamy w tej sprawie dokładnych wiadomości; otóż gdybym to wszystko robił, to nie byłbym prawdziwym naukowcem, lecz byłby to dogmatyzm fałszywej nauki, fałszywej myśli wolnej, zupełnie tak samo niebezpieczny jak dogmatyzm religijny, wyjaśniający wszystkie zjawiska przy pomocy istnienia Boga osobowego, czy też boskiej trójcy. Stąd też m a t e r i a l i z m w tej mierze, w jakiej maskuje dogmatyzmem niewiedzę naukową, a t e i z m w tej mierze, w jakiej jest tylko destruktywny, p o z y t y w i z m wówczas kiedy stwierdza, że problem stosunku skończonego do nieskończonego nie da się rozwiązać, oraz p e s y m i z m, traktujący tę kwestię również jako nie rozwiązalną, a nie zastępujący wiary żadnym atrakcyjnym systemem ludzkiej moralności — wszystko to różni się od myśli wolnej.

Prawdziwa myśl wolna nigdy nie klajstruje niewiedzy dogmatyzmem; jest nie tylko destruktywna, lecz także twórcza; zakłada ona, że problem życia znajduje się w trakcie stopniowego rozwiązania; nie apoteozuje niewiedzy, lecz wiedzę. Dlatego też jesteśmy przeświadczeni, że żaden prawdziwy czło-

wiek nie może być nigdy materialistą[23], pozytywistą czy pesymistą. Gdyby miał być tym pierwszym, to byłby dogmatykiem, gdyby był drugim lub trzecim, to musiałby traktować swoje zadania jako niemożliwe lub niepotrzebne. Nie oznacza to wcale, że utożsamiam myśl wolną z nauką — jestem daleki od tego! Myśl wolna jest, jak powiedzieliśmy, wiedzą o stosunku skończonego do nieskończonego, nauka zaś — wtedy kiedy objaśnia stosunek jednostki do wszechświata — stanowi poważny element, lecz nie całość tej wiedzy.

Sądzę, że wybaczycie mi tak długie rozprawianie o religii, myśli wolnej i dogmatyźmie, o ile w ogóle udało mi się przekazać Wam, co rozumiem przez te słowa. Religię zdefiniowałem jako stosunek skończonego do nieskończonego; myśl wolną jako niepełną z konieczności wiedzę o tej jedynej prawdziwej religii; dogmatyzm zaś jako skłonność umysłu do zastępowania tego, co poznane, tym co mityczne lub co najmniej jako skłonność do uzupełniania przy pomocy wyobraźni tego, co znane; skłonności, która wszelkimi sposobami hamuje rozwój myśli wolnej.

Powiecie od razu, że być wolnomyślicielem, to zadanie niezmiernie trudne, jeśli nie całkowicie niemożliwe. Nie mogę temu zaprzeczyć. Zbliżenie się do jakiegokolwiek ideału religijnego jest sprawą niezmiernie trudną. Iluż idealnych chrześcijan było w ciągu tych 19 wieków? Odpowiedzcie na to pytanie i osądźcie, ilu doskonałych wolnomyślicieli przypada proporcjonalnie na każde stulecie. Podobnie jak chrzest nie czyni z człowieka prawdziwego chrześcijanina, tak i odrzucenie dogmatyzmu nie czyni z człowieka wolnomyśliciela.

Wolna myśl to rezultat długotrwałych rozmyślań, cierpliwych studiów, pracy całego życia, — jest to wyłączne oddanie się prawdzie, nawet wtedy, jeśli ceną jej zdobycia jest zrujnowanie drogich nam przekonań. Nie może działać tutaj żaden motyw interesowny, nie może to być praca, mająca na celu poparcie jakiegoś stronnictwa lub jakiejś osoby czy też pewnej teorii. Takie działanie prowadzi jedynie do wypaczania wiedzy. Ci zaś, którzy nie szukają prawdy z bezstronnych pozycji, są według wolnomyślicielskiej teologii[25] „sługami synagogi sza-

tana". Osiągnięcie doskonałej wolności myśli jest, być może niemożliwe, ponieważ wszyscy śmiertelnicy skłonni są do przesądów i są mniej lub więcej dogmatykami. Jednakże zbliżanie się do takiego ideału jest otwarte dla nas wszystkich. W takim sensie wszyscy nasi najwięksi poeci, filozofowie, uczeni, ludzie tacy jak Goethe, Spinoza i Darwin byli wolnomyślicielami.

Niezależnie od wierzeń dogmatycznych, dążyli oni, uzbrojeni w najwyższą wiedzę i myśl swej epoki, do wyjaśnienia jakiegoś wielkiego problemu życia. My, którzy ofiarnie walczymy, idąc ich śladami, mamy prawo uważać ich za wysokich kapłanów naszej religii.

Po wyjaśnieniu tego, co uważam za istotę myśli wolnej, i po wskazaniu na trudności w osiągnięciu jej, chciałbym zanim przejdę do tego, co nazwałbym jej misją, uczynić jedną uwagę na temat mojej definicji religii. Niektórzy z Was pragną być może postawić pytanie: „Jeśli twierdzi się, że istnieje religia, to z pewnością trzeba wierzyć w istnienie Boga i prawdopodobnie w nieśmiertelność duszy?"

Proszę, byście zwrócili uwagę, iż dotąd nie robiłem żadnych wzmianek na ten temat. Definiując religię jako stosunek skończoności do nieskończoności, nie twierdziłem, że istnieje Bóg. W istocie rzeczy, definicja ta czyni z religii konieczną kategorię logiczną, natomiast Bogu przypisuje istnienie jedynie przypadkowe. Moje rozumowanie stanie się być może bardziej zrozumiałe, jeśli powołamy się na taką konkretną religię, która ignoruje całkowicie istnienie boga i wiarę w nieśmiertelność. Powołam się na buddyzm i przytoczę następujące zdanie z wykładów Rhys Dawidsa. „Próbujcie zbliżyć się w tym życiu do mądrości i dobroci tak bardzo jak tylko jest to możliwe. Nie sprawiajcie sobie kłopotu bogami. Nie zakłócajcie sobie życia ciekawością czy też tęsknotą za jakąś przyszłą egzystencją. Poszukujcie owoców jedynie na szlachetnej drodze samodoskonalenia się i samoopanowania. Rozprawianie na temat przyszłości duszy nazywa się „błąkaniem się w złudzeniu", „dżunglą", „przedstawieniem kukiełkowym" i „pustynią". Słyszymy, że z istot czujących nie przetrwa nic, prócz owoców

ich działania, ten zaś, który wierzy, lub spodziewa się czegoś innego, będzie zaślepiony, natrafi na przeszkody i będzie skrępowany w rozwoju religijnym przez najbardziej fatalne złudzenie".

Takie myśli wyróżniają buddyzm spośród konkretnych systemów religijnych jako być może najbardziej wartościowy dla nowoczesnego wolnomyśliciela przedmiot badań.

Obecnie mogę przejść do rozważań nad tym, co według mnie jest misją myśli wolnej, tak jak ją rozumiem. Na początku mojego wykładu usiłowałem wykazać, jak różnica między skończonym a nieskończonym, między jednostką a wszechświatem, narzuca się sama uwadze człowieka.

Chociażby walczył z tym, to jednak „wieczne dlaczego" stale zaprząta jego myśl. Jeśli nie znajdzie odpowiedzi na ten problem, lub też raczej, jeśli nie potrafi znaleźć metody przy pomocy której mógłby podjąć próbę rozwiązania go, to nierzadko wpada w rozpacz, pesymizm lub w zupełną niedolę duchową. Zauważcie również, że ta niedola duchowa jest czymś całkowicie różnym od niedoli fizycznej, od braku chleba i masła, który to brak, mimo że nie zwraca się na niego większej uwagi, z roku na rok, coraz głośniej daje o sobie znać tutaj w Waszym Londynie. Niedola duchowa jest zupełnie inna, tym niemniej jest realna. Pomoc w niedoli fizycznej jest problemem moralności, problemem stosunku człowieka do człowieka — problemem palącym właśnie teraz, domagającym się natychmiast uwagi, — problem ten jednak znajduje się poza zasięgiem niniejszego tematu. Pomocą w niedoli duchowej, również tak powszechnej w dzisiejszych czasach — na skutek nagłego załamania się wielu konkretnych systemów religijnych, jest misja myśli wolnej. Nie sądzę, abym twierdził coś bardzo przesadnego, mówiąc, iż obowiązkiem ludzkości jest niesienie ulgi w każdy możliwy sposób niedoli ludzkiej. W rzeczywistości jest to tylko bardziej wierny wyraz podstaw moralności utylitarnej. Stąd misja myśli wolnej, niesienia ulgi w niedoli duchowej, jest ogniwem łączącym wolnomyślicielstwo jako konkretną religię z wolnomyślicielstwem jako systemem moralności. Rozpatrzmy trochę dokładniej znaczenie tej misji.

Indywidualny wolnomyśliciel — z wyjątkiem niezmiernie rzadkich wypadków — może pchnąć jedynie trochę naprzód naszą cząstkową wiedzę o stosunkach między skończonym a nieskończonym. Musi on zadowolić się przyswojeniem sobie, w takim stopniu, na jaki go stać, już sprawdzonej prawdy. I chociaż prawda już odkryta jest jedynie nieskończenie małą cząstką prawdy dotąd jeszcze nie odkrytej, to jednak ilość prawdy dodawana do naszego zasobu w jakimkolwiek pokoleniu, jest sama w sobie nieistotna w porównaniu z tym, cośmy przejęli z przeszłości. Innymi słowy, przeważającą część naszej wiedzy otrzymujemy w spadku od przeszłości. Jest to nasze dziedzictwo — każdego z nas jako człowieka. Toteż każdy wolnomyśliciel zdaje sobie sprawę z olbrzymiego długu wdzięczności wobec przeszłości i oczywiście jest pełen szacunku dla tych ludzi, którzy istnieli przed nami. Ich walki, porażki i sukcesy, wzięte jako całość, przekazały mu olbrzymią ilość wiedzy. Stąd płynie to, iż żywi on zrozumienie nawet dla prawdziwych porażek, niesłusznych kroków człowieka w przeszłości. Nie zapomina nigdy o tym, co ma do zawdzięczenia każdemu stopniowi rozwoju umysłowego przeszłości. Nie może szydzić czy drwić z żadnego etapu, tak jak nie może szydzić ani też drwić ze swoich przodków czy też małp człekokształtnych. Nawet wówczas kiedy stwierdza, że sąsiad tkwi jeszcze w jednym z takich minionych etapów, to nie ma prawa do obrażania go, może jedynie usiłować uczyć. Wolnomyśliciel winien traktować przeszłość z głęboką sympatią i szacunkiem [26]. Na tym polega, jak myślę, kryterium tego, co jest rzeczywiście myślą wolną, a co tylko nosi jej miano.

Tendencją do drwin z minionych etapów rozwoju, do szydzenia z sąsiadów tkwiących jeszcze w okowach dogmatycznych wierzeń, rzuca się taką plamę na miano wolnomyśliciela, którą trudno będzie później zmazać. Takie drwiny i szyderstwo nie mogą stać się nigdy misją myśli wolnej.

Przypuśćmy teraz, że nasz idealny wolnomyśliciel sam się wykształcił. Rozumiem przez to, że przyswoił sobie owoce najwyższej klasy wiedzy naukowej i filozoficznej swej epoki. Nie jest wykluczonym, że nawet teraz możecie spojrzeć na mnie

ze zdziwieniem i powiedzieć, że nie rozwiązał on problemu życia. Przyznaję to, jednak zwracam uwagę, że jeśli przyswoił sobie prawdziwą wiedzę, to znaczy prawdę, znalazł się tym samym już na drodze do takiego rozwiązania. Samo to słowo bowiem: prawda — oznacza jakieś absolutne, ustalone, niezmienne prawo, a więc jednocześnie łącznik między skończonym a nieskończonym. Taki człowiek nie tylko znalazł wstęp do takiego rozwiązania; rozpoczął on już marsz we właściwym kierunku, w którym musi kontynuować rozpracowanie problemu. Żaden mit, żaden dogmatyzm nie może go zepchnąć z tej drogi; współczesny wolnomyśliciel ma tę przewagę nad przeszłością, że wtedy, kiedy czegoś nie wie, to przyznaje się do tego otwarcie. Ten fakt sam w sobie powiększa tempo, w jakim rozpracowany zostanie problem życia. Na każdym etapie nie będzie teraz powtarzających się mitów do odrzucenia, przy każdym zwrocie jego własny dogmatyzm nie będzie działał jako hamulec na drodze jego rozwoju.

Dlatego też, jak sądzę, prawdziwy wolnomyśliciel może przynieść poważną ulgę niedoli duchowej, może wykazać jaka część problemu — choćby mała — została już rozwiązana, może on wskazać, w którym kierunku szukać należy dalszych rozwiązań. Jego powołanie możemy określić następująco: upowszechnianie zdobytej już aktualnie wiedzy,[27] obalanie dogmatyzmu, znajdującego się poniżej nieodpartej logiki faktów. Jest to misja wychowawcza, twórcza, nie zaś wyłącznie destruktywna. Nie uważajcie tej misji za łatwą. Jest faktem po prostu przerażającym, że znaczna część prawdy już zdobytej trafiła do umysłów niewielu tylko ludzi, że nie jest ona szeroko spopularyzowana. Nie mówię tu o tzw. niższych klasach, które na tyle, na ile ich obecna niewola pracy pozwala, zaczynają dociekać i myślić samodzielnie, same za siebie. Mówię raczej o tych, których nazywa się niezrozumiale „inteligentami" (educated). Jeśli weźmiemy przeciętnego urzędnika, prawnika, kupca lub handlowca, to z reguły spotkamy się z całkowitą niewiedzą o faktycznych osiągnięciach nowoczesnej filozofii i nowoczesnej nauki oraz ich wkładu do rozwiązania problemów społecznych. W tej dziedzinie myśl wolna znajdzie nieograni-

czone zadanie nauczania. Ten stan rzeczy nie poprawi się, dopóki nauka i filozofia nie staną się zasadniczymi elementami programów nauczania naszych szkół i uniwersytetów.

Zadanie myśli wolnej polega jednak nie tylko na propagowaniu istniejącej, lecz także na odkrywaniu nowej prawdy.[28] Na tym polu odnajduje ona swoją najbardziej szlachetną funkcję, swój najświętszy sens. To dążenie do prawdy jest prawdziwym kultem człowieka, stanowi połączenie skończonego i nieskończonego i daje najwyższą rozkosz, jaka tylko może stać się udziałem umysłu ludzkiego. Niełatwa jest dla nas ocena tego olbrzymiego szczęścia, które musi być następstwem odkrycia jakiejś wielkiej prawdy. Keplerowi, wykrywającemu po latach obserwacji prawa rządzące systemem planetarnym, Newtonowi, odgadującemu trafnie po długich badaniach prawa grawitacji czy też lordowi Hamiltonowi, znajdującemu w wyniku skomplikowanej analizy istnienie stożkowej refrakcji, potwierdzające falową teorię światła — im wszystkim i wielu innym odkrycie prawdy musiało przynosić nieskończoną rozkosz. Powiedział to również Spinoza: „Ten, kto ma słuszną ideę, jest jednocześnie świadom tego, że jego idea jest słuszna i nie może wątpić w nią". Tak więc prawdzie towarzyszy przekonanie i wypływające stąd zadowolenie. Nie jest to jednak zadowolenie z siebie, lecz entuzjastyczne dążenie do przekazywania innym nowozdobytych prawd, silne pragnienie upowszechnienia nowej wiedzy, oświetlenia światłem tej wiedzy ciemnych zaułków, wymiatania błędów, a wraz z nimi wszelkich pajęczyn mitu i niewiedzy. Stąd też ludźmi, którzy wyświadczyli najwięcej usług myśli wolnej, byli z reguły filozofowie i uczeni, gdyż tacy właśnie ludzie zdziałali najwięcej dla poszerzenia horyzontów istniejącej wiedzy; wśród nich zatem myśl wolna winna szukać swoich przywódców i nauczycieli. Zanotujmy tu dość znaczną różnicę między wolnomyślicielstwem a starszymi konkretnymi religiami, kapłan myśli wolnej winien być całkowicie obeznany z najbardziej przodującą wiedzą swojej epoki. Nie będzie w przyszłości możliwym wysyłanie „największej ciemięgi w rodzinie", aby zarobkował na życie w kościele. Tylko człowiek myślący może

apelować do rozsądku ludzi, aczkolwiek ci półwykształceni zbyt często służyli jako narzędzie wpływania na mało zdyscyplinowane uczucia ludzkie.

Odszedłem jednak trochę od mego tematu, od tej części posłannictwa myśli wolnej, które odnosi się do odkrywania nowej prawdy. W tym właśnie aspekcie uwidacznia się zasadniczo religijny charakter wolnomyślicielstwa.[30] Nie jest ono skostniałym systemem religijnym, o wykrystalizowanym i niezmiennym credo, zmuszonym do odrzucania wszystkich nowych prawd, które nie byłyby zgodne z jego dogmatami. Jest to taki system, który stale domaga się nowych prawd, którego jedynym celem jest rozwój i upowszechnienie wiedzy ludzkiej, który musi adoptować wielkie odkrycia jako integralną część samego siebie.[31] Z takiego dążenia do religijnej prawdy powinien wyrastać entuzjazm myśli wolnej, w tym źródle winna ona znaleźć trwałą siłę napędową, której nie będzie w stanie zmóc żadna wiara dogmatyczna. Jeśli myśl wolna podchwyci ten aspekt swojego posłannictwa, to jestem pewien, że płynący stąd entuzjazm powiedzie ją w charakterze religii panującej [32] do wszystkich klas społecznych.[33] Myśl wolna nie stanie się nigdy potężną siłą żywotną, jeśli będzie tylko cynicznym przeciwstawieniem się dogmatom ze strony jednostki, jeśli będzie wyłącznie czymś negującym i destruktywnym. Aby być potężną siłą żywotną musi ona stać się silną poprzez przekonanie o swej całkowitej słuszności, twórczą, życzliwą dla przeszłości, pewną przyszłości, przede wszystkim zaś entuzjastyczną. Żaden ruch w skali światowej nie przyjął się bez entuzjazmu. Mówiąc słowami największego z żyjących niemieckich poetów: Wiedźcie o tym, że w duchu entuzjasty wieje tchnienie wiecznego Ducha! I wszystko to, co wielkie dokonane zostało na ziemi przez entuzjastów!"

Wielką przyszłość widzę przed tym ruchem religijnym, ba, jest to chyba jedyny ruch, który ma przed sobą przyszłość. Wszystkie inne należą do przeszłości. Będzie on musiał otrząsnąć się z wielu błędów, z wielu szkodliwych wpływów, będzie musiał spojrzeć szerzej i słuszniej na siebie i swoje posłannictwo. Przyjdzie jednak, jak wierzę, taki dzień, kiedy jego ewan-

geliści rozejdą się po kraju, znajdą posłuch w każdym domu, spotka ich się na każdej ulicy, nauczających jedynej wiary (faith) zgodnej z rozumem i z godnością człowieka. Problemu życia nie da się rozwiązać przy pomocy mitów, przy pomocy przypuszczeń opartych na wyobraźni, lecz tylko w drodze poważnej i trudnej pracy umysłowej, trwającej kilka pokoleń ludzkich, ba, wiele stuleci, obejmującej nawet okres życia świata.

Rozwiązanie tego problemu jest jednoznaczne z rozwojem umysłowym ludzkości, kto zaś jest w stanie powiedzieć, kiedy się ono skończy? W taki sposób rysuje mi się przede wszystkim posłannictwo myśli wolnej, wolnomyśliciel tak świadomy tej misji może powiedzieć słowami proroka z Galilei: „Nie przychodzę burzyć, lecz wypełnić".

Pozostaje jednak miejsce, w którym bardziej niż gdziekolwiek moja etyka myśli wolnej może wydać się niejasną i bez znaczenia. Myślę o charakterze tej prawdy, tej wiedzy o stosunku między skończonym a nieskończonym, której poszukiwanie jest zasadniczym obowiązkiem myśli wolnej.

Gdybyśmy chcieli twierdzić, że wszystkie zjawiska dzieją się przypadkowo; że nie istnieje żaden niezmienny stosunek między jedną rzeczą skończoną a drugą; że dokładnie taki sam układ okoliczności kończy się dzisiaj innym skutkiem niż wczoraj; że istnienie światów i narodów, okresy istnień i cywilizacji przemijają zawsze bez uporządkowanego początku lub kończą się nicością; że wszędzie potężne przewroty wiecznie rozpoczynają się i wiecznie kończą, bez koordynacji, jako drwiące igraszki chaosu — gdyby było tak, to wszelkie nadzieje na powiązanie skończonego z nieskończonym byłyby nierealne. Nie tylko doświadczenie naszego i wszystkich minionych wieków świadczy nam, że tak nie jest, lecz ośmielam się także twierdzić, że zupełną niemożliwością jest, by tak było, a to z bardzo prostego powodu, iż żaden z ludzi nie byłby w stanie tego pojąć. Fakt takiej przypadkowości, takiego chaosu uczyniłby niemożliwym istnienie wszelkiej myśli; w świecie takim nie mogłoby istnieć rozumne myślenie. Ustalmy raz jeszcze pojęcie jakiegokolwiek skończonego przed-

miotu, powiedzmy wody, i inne pojęcie jakiegokolwiek innego skończonego przedmiotu, powiedzmy wina. Jeśli te pojęcia jednego dnia mają być różne a następnego — identyczne, to oczywistym jest, że wszelkie jasne rozumowanie skończy się. Jeśli zaś taki chaos panowałby między wszystkimi skończonymi pojęciami, to sformułowanie jakiegokolwiek pojęcia stałoby się dla człowieka niemożliwe; niemożliwym stałoby się w ogóle myślenie.

Sam fakt, iż człowiek myśli, wydaje się dla mnie wystarczającym dla udowodnienia, że istnieje określony stosunek, ustalony porządek pomiędzy jedną rzeczą skończoną a drugą. Ten określony stosunek, ten skończony ład stanowi to, co nazywamy P r a w e m. Stąd też wywodzi się aksjomat, bez którego nie byłaby możliwa jakakolwiek wiedza, jakakolwiek myśl, mianowicie: „Ten sam zespół przyczyn powoduje zawsze dokładnie taki sam skutek". To jest najistotniejsza treść wyznania myśli wolnej, oraz prawidło, które praktycznie kieruje postępowaniem każdego człowieka. Co stanowi istotę tego prawa, tego uporządkowanego przechodzenia przyczyny w skutek? Nie jest to oczywiście coś skończonego, zmiennego, lecz coś absolutnego, nieokreślonego, niezawisłego od wszelkich pojęć czasu i zmiany, lub od poszczególnych grup rzeczy skończonych. Wynika stąd zatem, że to jest właśnie tym, czego szukaliśmy jako stosunku między skończonym a nieskończonym. Jest to tym, co łączy razem jednostkę i wszechświat, dając jej konieczne miejsce w życiu wszechświata. Prawo czyni stawanie się jednostki konieczną częścią „stawania się" wszechświata; żadne z nich nie może istnieć bez drugiego. Dlatego wiedza o stosunku skończonego do nieskończonego jest wiedzą o prawach. Religia zaś, zgodnie z tą definicją, którą dałem dzisiaj, jest prawem[34], a misja myśli wolnej polega na upowszechnianiu zdobytej już wiedzy oraz zdobywaniu nowej wiedzy o tym prawie.

Pozwólcie, abym spróbował bardziej dokładnego wyjaśnienia mojej myśli przy pomocy przykładu. Przypuśćmy, że uznamy za prawdziwe zasady grawitacji i teorię ciepła w zastosowaniu do systemu planetarnego. Wówczas będę w stanie

powiedzieć Wam co do ułamka sekundy dokładną szybkość ruchu oraz pozycję każdego bez wyjątku ciała planetarnego. Ba, mógłbym pójść dalej i opisać tworzenie się każdej poszczególnej planety, utratę jej zewnętrznego pędu, ruchu liniowego i ruchu obrotowego, dalej, także utratę ruchu zewnętrznego, ruchu drgającego itd. Wszystko to wypływałoby całkowicie z praw, które uznaliśmy razem za słuszne, a cała skomplikowana praca matematycznej analizy zostałaby w pełni potwierdzona przez obserwację. Zwróćmy uwagę, że każdy etap tej analizy matematycznej opiera się na określonym prawie myśli, jeden etap nie wynika z drugiego drogą przypadku, lecz przez absolutną Konieczność. O następstwie mogą myśleć tylko w jeden sposób, ten zaś sposób jest czym? Jest prawdziwą metodą, według której fakty pojawiają się przede mną jako takie, które zdarzają się w tzw. Przyrodzie?

Umożliwia mi to skierowanie Waszej uwagi na inny aspekt prawa, mianowicie: jedyny możliwy sposób, w jaki możemy myśleć o zjawiskach jest dokładnie identyczny z faktycznym sposobem, w jaki one zjawiają przed nami, aby się wydarzyć. Jeśli stosunek myślowy nie pokrywa się ze stosunkiem faktycznym, to niezgodność ta jest zawsze wynikiem niejasnego myślenia, lub niejasnych faktów — fałszywej myśli lub fałszywego pojmowania faktów. Pozwólcie, abym dokładnie wyjaśnił moją myśl. Kiedy mówimy, że dwa razy dwa jest cztery, to uznajemy tym samym prawo, którego odrzucenie uczyniłoby wszelkie myślenie niemożliwym. To jest właśnie ten aspekt tzw. praw przyrody, który chciałbym uwypuklić. Weźmy np. prawa Keplera dotyczące ruchu planetarnego. Odkrył on je drogą żmudnego porównywania długich serii obserwacji. Na pierwszy rzut oka mogą one wydać się, jako pewne prawa tkwiące w systemie planetarnym, prawami empirycznymi, którym przypadło regulowanie tej konkretnej części materialnego wszechświata. Zwróćcie jednak uwagę na to, co się dzieje dalej: Newton odkrywa prawo grawitacji; wtedy myśl może pojmować planety tylko jako poruszające się w sposób opisany przez prawa Keplera. Innymi słowy, planety poruszają się w taki jedyny sposób, w jaki myśl jest w stanie pojmować ich

ruch. Prawa Keplera przestają być prawami empirycznymi a stają się koniecznymi prawami myślenia. Kiedy uznamy prawo grawitacji, to umysł musi uznać planety za poruszające się dokładnie tak samo, jak one to czynią, podobnie jak musi uznać, że dwa razy dwa jest cztery. Spróbujecie, być może, powiedzieć: „Jednakże prawo grawitacji jest prawem empirycznym, wyłącznie opisem ślepej siły tkwiącej w materii; mogła ona zmieniać się z takim samym powodzeniem jak odwrotność sześcianu czy jakiejś inne potęgi co i jako odwrotność kwadratu". Otóż wcale nie! Nie stanowi dziś mojego celu wyjaśnienie, jak blisko zdają się być fizycy dowodu na absolutną rozumową konieczność prawa grawitacji; jakże cudowne koncepcje narzuca im sam fakt istnienia uniwersalnego fluidu. W charakterze przykładu hipotecznego mogę wspomnieć, że gdybyśmy mieli założyć, że materia składa się ostatecznie z atomów sferycznych, zdolnych do drgań powierzchniowych — a jest sporo danych potwierdzających takie przypuszczenie — to wtedy przez sam fakt ich istnienia we fluidzie, myśl byłaby zmuszona do pojmowania oddziaływania na siebie w pewien określony sposób. W wyniku analizy zaś sposób ten okazuje się czymś bardzo bliskim tzw. prawa grawitacji. Tym sposobem sama grawitacja — jeśli uznamy atom i fluid — staje się tak samo niezbędnym prawem myślenia, jak to prawo, które mówi, że dwa plus dwa to cztery! Zdobędziemy nowe ogniwo w łańcuchu myślenia.

Obecnie nasza wiedza pozytywna jest zbyt szczupła na to, by pozwolić na takie uchwycenie całego wszechświata w podobny sposób. Wiele spośród naszych tzw. praw to tylko prawa empiryczne, wynik obserwacji. Jednakże postęp wiedzy wydaje się wskazywać na pewien dość odległy wprawdzie termin, kiedy to wszystkie skończone zjawiska wszechświata zostaną ujęte jako połączone przez prawo, a samo to prawo przedstawi się jako prawo jedyne możliwe do pojęcia przez umysł. Wyobraźmy sobie wysoko rozwinięty umysł jakiegoś człowieka przyszłości, rozpoczynający powiedzmy, od jasnych pojęć o tych martwych, chaotycznych masach przed 60,000.000 lat, które obecnie tworzą nasz system planetarny. Otóż z samych tych

pojęć będzie on w stanie wykoncypować 60,000.000-letnią historię świata, z każdym konkretnym etapem, który wszechświat przeszedł; wszystko będzie miało swoje konieczne miejsce, swój konieczny bieg w tym systemie myślowym. A cała ta historia, którą wykoncypował? Będzie ona identyczna z rzeczywistą historią świata, gdyż historia ta rozwinęła się w ten jedyny, możliwy do zrozumienia sposób. Wszechświat jest tym, czym jest, gdyż jest to jedyny zrozumiały sposób, w jaki mógł się on takim stać, w jaki może on być pomyślany. Każda skończona rzecz w nim jest tym, czym jest, ponieważ jest to jedyny sposób, w jaki może istnieć. Absurdalnym jest pytanie, dlaczego zjawiska nie są innemi niż są faktycznie, ponieważ gdyby nasze pojęcia były wystarczająco jasne, to wiedzielibyśmy, że istnieją one w ten jedyny sposób, w jaki mogą być pomyślane. Podobnie absurdalnym jest pytanie, dlaczego jakieś skończone zjawisko lub jakaś skończona jednostka istnieje — ich istnienie jest koniecznością logiczną, koniecznym szczeblem lub elementem w całościowej analizie myślowej wszechświata; bez tego stopnia nasza analiza myślowa i sam wszechświat nie mogłyby istnieć.

Jest jeszcze inny punkt widzenia, z którego można rozpatrywać ten stosunek prawa do indywidualnego rozumowania. Przez długi czas istniał widoczny antagonizm między dwiema szkołami filozoficznych myślicieli, między materialistami a idealistami. i drudzy uczynili ostatnio jednostkowe „ja" jedyną obiektywnie istniejącą istotą. „Ja" nie posiada żadnego poznania poza własnymi wrażeniami. Na tej podstawie formułuje subiektywne pojęcia, które można określić jako idee tego „ja" oraz idee „wszechświata". Stosunek tych dwóch idei jest, tak jak we wszystkich systemach filozoficznych, podstawowym problemem. W tym jednakże idealizmie idea „ja" i idea wszechświata są jak gdyby poddane całkowicie indywidualnemu „ja"; ono jest obiektywne, one są subiektywne; ono dumnie dyktuje prawa, którym one muszą być posłuszne. To właśnie czyste prawo myślowe tego „ja" determinuje stosunek pomiędzy ideą „ja" a ideą wszechświata.

Z drugiej strony materialista odnajduje w przyrodzie pewne

niezmienne prawa, które uważa za w pewnym sensie nieodłączne od nieokreślonej rzeczywistości, materii. Prawa te nie pojawiają się jako jakiś produkt jednostkowego „ja", lecz jako coś poza nim, coś, od czego to „ja" jest zależne — coś, co niezależnie od myśli „ja", dyktuje mu jego stosunek do wszechświata. Czy antagonizm między tymi dwiema metodami zapatrywania się na „ja" i na wszechświat jest tak poważny, jak to wydaje się na pierwszy rzut oka? Czy też raczej różnica między tymi dwiema szkołami jest nieistotna? Wróćmy do naszego idealisty. Uczyniwszy swoją myśl dumnym władcą stosunku między ideą „ja" a ideą wszechświata, zmuszony jest on w celu uchwycenia swej własnej pozycji i w celu kierowania swym własnym postępowaniem w życiu, do umieszczenia siebie samego, swego „ja" w subietktywistycznej pozycji idei „ja"; do utożsamienia siebie samego z ideą „ja". Ten fakt stanowi negację jego obiektywizmu. Staje się istotą subiektywną, a istotą obiektywną, która rządzi jego stosunkiem do wszechświata jest abstrakcyjne „ja" — czysta myśl. Ona determinuje więź pomiędzy „ja" a wszystkimi innymi skończonymi rzeczami, pomiędzy skończonym a nieskończonym. Innymi słowy, idealista narzuca nam koncepcję, iż prawo, które wiąże skończone z nieskończonym, jest tylko prawem myślenia, że jedyną istniejącą rzeczywistością jest „logika czystej myśli". Jest to jednak dokładnie ten sam wynik, na który zdaje się wskazywać materializm, oparty na naukach fizycznych: mianowicie, że wszystkie tzw. prawa materialne lub przyrodnicze okażą się ostatecznie jedynymi prawami, które myśl może pojąć, że tzw. prawa przyrody są jedynie stopniami w „logice czystej myśli". W ten sposób poprzez wzrost naukowej wiedzy, wszystkie różnice między idealizmem a materializmem wydają się być skazane na zaniknięcie. [35]

Wobec powyższego, religię, czyli stosunek skończonego do nieskończonego rozpatrywać należy jako kwestię prawa — nie bezrozumnego prawa przypadku, lecz prawa myśli, równego temu: „Nic nie może zarówno istnieć jak i nie istnieć". Winniśmy traktować wszechświat jako ogromny proces intelektualny, każdy fakt jako myśl a każde następstwo faktów jako

następstwo myśli. Jak myśl postępuje naprzód tylko w logicznym porządku intelektu, tak samo dokładnie dzieje się z faktem. Prawo jednego jest identyczne z prawem drugiego. Twierdzenie więc, że jakieś prawo wszechświata może zostać zmienione lub zamienione, oznacza twierdzenie, że możliwym jest pojmowanie zjawisk inaczej, aniżeli w ten jedyny możliwy do pojęcia sposób. Stąd wyrasta obojętność prawdziwego wolnomyśliciela na kwestię istnienia lub nieistnienia osobowego boga.[36] Taka istota nie może być w żadnym stosunku do praw wszechświata, ani tym bardziej żadną aktywną przeszkodą dla działania tych praw. Innymi słowy, na tyle, na ile tyczy to człowieka, istnienie boga nie może być sprawą nawet o minimalnym znaczeniu. Powtórzmy tu słowa Buddy: „Nie sprawiajcie sobie kłopotu bogami". Jeśli — podobnie jak żaby lub jak Żydzi, którzy chcieli mieć króla, będziemy uparcie chcieli mieć boga, to nazwijmy bogiem wszechświat, z jego ogromnym systemem niezmiennych praw[37], podobnie jak to uczynił Spinoza. Prawdopodobnie nie popełnilibyśmy zbyt wielu pomyłek tyczących jego natury.

Pozwólcie na koniec zwrócić uwagę na jeden punkt, który ma specjalną wartość dla religii myśli wolnej.[38] Widzieliśmy, dysproporcja między skończonym a nieskończonym prowadzić może do spychania człowieka na samo dno niedoli duchowej; można o tym przeczytać w książce Jamesa Thomsona pt. „Miasto strasznej nocy". Niedola ta zbyt często jest wynikiem pierwszego koniecznego kroku w kierunku wolności myślenia, mianowicie, zupełnego odrzucenia wszelkiej postaci wierzeń dogmatycznych. Niedola ta może zostać rozproszona tylko w drodze poznania prawdziwego znaczenia problemu życia, stosunku skończonego do nieskończonego. Jednakże w samej naturze tego problemu — jak próbowałem to dziś wykazać, byłby dziwny niewymowny powab. To pozornie skończony umysł człowieka sam panuje nad nieskończonym; to myśl ludzka dyktuje prawa wszechświatowi; tylko to, co człowiek myśli, może ewentualnie być. Czyż te prawdziwe ogromy, które go przeżyją, nie są w pewnym sensie jego własnymi tworami? Ba, jakkolwiek mogłoby się to wydać paradoksalnym, to jednak wiele prawdy

zawiera się w twierdzeniu, że „to właśnie umysł ludzki rządzi wszechświatem".[39] Myśl wolna, czyniąc go panem własnego rozumu, czyni go panem świata. Wydaje mi się, że jest to bezbrzeżnym szczęściem wiary wolnomyśliciela.[40] Jest to realna i żywa wiara, która będąc twórczą, współczującą, a przede wszystkim entuzjastyczną, ma wszelkie dane na to, by stać się wiarą przyszłości.

PRZYPISY

[1] Cały ten akapit zapowiada postawę oportunistyczną dość charakterystyczną dla sporego odłamu burżuazyjnego wolnomyślicielstwa.

[2] „To create rather than to destroy" — zdanie to ma charakter dewizy anglosaskiego wolnomyślicielstwa. Wzięte abstrakcyjnie jest ono słuszne i piękne; w konkretnej sytuacji bywa jednak czasem interpretowane oportunistycznie.

[3] Spróbujmy, w toku lektury, zebrać charakterystyczne cechy postawy wolnomyślnej według Pearsona. Cecha pierwsza: odrzucenie wiary w objawienie.

[4] Cecha druga: wysłuchiwanie z życzliwością cudzych argumentów.

[5] Szkoda, że autor uważa ten pogląd za niepodlegający dyskusji. Wydaje się bowiem, że kamieniem węgielnym większości religii było — właśnie przeciwnie — absolutyzowanie zależności „części" (to znaczy człowieka) od „całości" (to znaczy od sił przyrody).

[6] Podajemy tekst tej „definicji" w brzmieniu dosłownym: Religion is the relation of the finite to the infinite. Wydaje się, że definicję tę zaczerpnął Pearson od Hegla.

[7] I say religion i s the relation. Zgodnie z tą wypowiedzią można by „definicję" Pearsona zaliczyć do klasy definicji relacjonistycznych (por. T. Margul: *Definicja religii w religioznawstwie porównawczym*, Euhemer 1958, nr 3 (4), s. 36—38). Warto jednak zauważyć, że autor *Etyki wolnej myśli* nie zawsze pamięta o własnej definicji i raz pisze o religii w znaczeniu „stosunku", a drugi raz o religii w znaczeniu poglądu na rodzaj tego stosunku.

[8] „...there is only one relation". Założenie nadzwyczaj dowolne i dogmatyczne, a przy tym wieloznaczne. Przede wszystkim nie mamy jasności, w jakim znaczeniu Pearson używa słowa „człowiek": czy ma na myśli dowolną jednostkę ludzką czy też całą ludzkość, ludzi żyjących obecnie, czy też wszystkich ludzi z wszystkich krajów i wszystkich epok historycznych. Prawdopodobnie Pearsonowi chodzi w tym zdaniu o to, że całość rzeczywistych stosunków zachodzących między ludzkością a wszechświatem może mieć tylko jedno a d e k w a t n e o d b i c i e. A zatem chodzi nie tyle o „relation" ile o „doctrine of relation".

[9] Autor wprowadza zamęt, używając w tym zdaniu słowa „religion". Dlaczego pisze w tym miejscu o religii, kiedy ma najwyraźniej na myśli nie „stosunek", ale „prawdziwy obraz świata"? Jego zdanie: „skoro istnieje tylko jeden stosunek, to może być tylko jedna religia" miało prawdopodobnie oznaczać: „skoro całość stosunków łączących człowieka z wszechświatem może mieć tylko jedno adekwatne odbicie, to istnieje tylko jeden prawdziwy obraz świata".

[10] To uznanie religii za „half truths" i w związku z tym za jakiś wkład do poznania jest poglądem, w którym spotykają się pozytywiści typu Pearsona z heglistami.

[11] Zwrócenie uwagi na fantazję (imagination) jako czynnik religiotwórczy. (Oczywiście w zdaniu tym religia to dla Pearsona już nie „relation", ale „knowledge of relation" uzupełniona przez twory fantazji).

[12] Zdanie to można wziąć za definicję mitu: M y t h supplies the place of true knowledge where we are ignorant of the connection between finite and infinite. Jest rzeczą interesującą, czy Pearson — wprowadzając tu słowo „connection" odróżniał je znaczeniowo od słowa „relation" ?

[13] Zdanie to można potraktować jako drugą — i znacznie bardziej interesującą — definicję religii: Religion (= half truth) = a certain small amount of knowledge but a great deal of myth. Kilka zdań dalej znajdujemy podobne sformułowanie: religion = the knowledge element + the myth element. Na innej drodze Pearson doszedł do poglądu wypowiedzianego w starożytności przez Plutarcha Cheronejczyka (por. Euhemer 1959, nr 4, s. 442, *Eduard Zeller o starożytnych teoriach mitu*).

[14] To twierdzenie jest już dzisiaj komunałem powszechnie chyba przyjętym przez religioznawców. W tym miejscu jednak można by dać aktualne przykłady postępującego stale procesu l a i c y z a c j i struktury światopoglądu ludzi w i e r z ą c y c h; mam na myśli zmiany zachodzące w proporcjach między elementami SR i NR w empirycznych badaniach zmian religijności przez R. W. Mc Canna. Por. Euhemer 1957, nr 1, s. 121.

[15] Tę definicję „myśli wolnej" przytaczamy w brzmieniu oryginalnym: The rejection of all myth explanation, the reception of all ascertained truths with regard to the relation of the finite to the infinite, is what I term freethought.

[16] Warto zwrócić uwagę na dość paradoksalne równania: freethought = true religious knowledge, the freethinker = a religious man in the highest sense of the word. Obserwujemy tu charakterystyczne dla licznych ugodowo nastawionych myślicieli burżuazyjnych zacieranie różnic między światopoglądem naukowym a religią.

[17] Jeżeli wolna myśl jest tylko ideałem, to znaczy, że nie ma prawdziwych wolnomyślicieli ani poważniejszych różnic między postawą fideistyczną a wolną myślą. Takie ujęcie — wytwarzając sztuczne, teoretyczne przeszkody mobilizacji sił laickich — może tylko opóźniać proces laicyzacji.

[18] Trzecia cecha postawy wolnomyślicielskiej: wolna myśl nie polega „na myśleniu, jak się chce", ale na postawie naukowej, na myśleniu zgodnym z metodą naukową i osiągnięciami nauk. Ta uwaga Pearsona wydaje się słuszna.

[19] Tę myśl Pearsona trzeba chyba uznać za słuszną. Istotnie od odrzucenia religii do zdobycia światopoglądu rzeczywiście naukowego droga jest dość daleka i trudna.

[20] Czwarta cecha postawy wolnomyślicielskiej: przeświadczenie o konieczności zdobywania jak najpełniejszej wiedzy o świecie.

[21] Skoro Pearson nazwał wolną myśl religią, to nic dziwnego, że wolnomyśliciel awansował u niego na „kapłana" (priest).

[22] Rozpoczyna się tu atak na materializm. W tradycyjny sposób Pearson zarzuca materialistom dogmatyzm w sensie podawania przypuszczeń za prawdę (a więc w takim samym sensie, w jakim dogmatyzmem są według Pearsona poszczególne religie). Celem, do którego

Pearson w tym akapicie zmierza, jest pewna neutralizacja pojęcia wolnej myśli przez wyraźne odcięcie jej od materializmu i ateizmu.

[23] Temu poglądowi Pearsona przeczą fakty. Raczej przeciwnie większość wybitnych uczonych w toku konkretnej pracy naukowo-badawczej zajmuje żywiołowo postawę materialistyczną (niezależnie od tego, jaką postawę wobec materializmu i religii zajmują w „życiu prywatnym"). Jeżeli jednak istotnie wielu uczonych broni się przed posądzaniem ich o sympatię dla filozoficznego materializmu, to przyczyn należy szukać nie tyle w rzekomym dogmatyzmie materializmu, co w nacisku burżuazyjnej opinii publicznej na uczonych. Perfidią ataków Pearsona na materializm jest to, że istotną przyczyną odrzucania materializmu przez Pearsona jest przecież właśnie ateizm i antyreligijność materializmu, gdy Pearson chciałby uniknąć wyraźnego konfliktu z religią; tymczasem jako oficjalny powód podaje on dogmatyzm materializmu, sugerując w ten sposób po pierwsze, że materializm jest czymś analogicznym do religii (bo jak ona podaje przypuszczenia za prawdę) i po drugie, że jego własna postawa wolnomyślicielska jest rzekomo bardziej naukowa — i dalsza od religii — niż materializm.

[24] Mimo tego sformułowania Pearson bywa zazwyczaj — i chyba słusznie — zaliczamy do pozytywistów (w szerokim znaczeniu tego słowa).

[25] Zwróćmy uwagę na charakterystyczne wyrażenie: „the theology of freethought".

[26] Piąta cecha postawy wolnomyślicielskiej: szacunek dla przeszłości, jako dla etapu, z którego przecież wyrośliśmy także i my sami.

[27] Szósta cecha: upowszechnianie wiedzy celem zaspokajania głodu duchowego innych ludzi.

[28] Siódma cecha: zadanie wolnomyślicieli nie ogranicza się do propagowania nauki, ale pragną oni także przyczyniać się, w miarę swych sił i zdolności, do rozwoju nauki. To doniosłe sformułowanie podajemy w brzmieniu oryginału: The mission of freethought lies not only in the propagation of existing, but in the discovery of new truth.

[29] Pearson dotyka tu jednego z podstawowych problemów, jeśli chodzi o rozpowszechnienie światopoglądu naukowego wśród szerokich mas. Wydaje się, że droga ta wiedzie nie tyle przez wyuczanie ich zbioru ogólnych formuł — bo to jest jeszcze nie wystarczające do tego, żeby one mogły stać się czyimś żywym przekonaniem — co poprzez wciąganie mas do udziału w procesie rozwijania nauki. W jaki sposób bowiem ktoś, pod wpływem samego szkolenia, może zapałać entuzjazmem dla światopoglądu naukowego, jeżeli obce mu są radości związane z pracą naukowo-badawczą i samodzielnym odkrywaniem prawdy. Por. interesujące uwagi C. Rahna: *Nauka a życie religijne*. Poznań 1932, oraz omówienie tej pracy w zbiorze: *Ateizm a religia*. Warszawa 1957, s. 213—226.

[30] Po angielsku: the essentially religious character of freethought.

[31] Mamy tu nową — znacznie bardziej interesującą — definicję myśli wolnej jako otwartego światopoglądu naukowego: one (system) which actually demands new truth, whose sole end is the growth and spread of human knowledge, and which must perforce adopt every great discovery as essentially a portion of itself.

[32] Po angielsku: as the mastering religious system.

[33] Pearson uważał się za socjalistę (por. jego prace: *The moral basis of socialism*, 1887 i *Socialism: in theory and practice*, 1884); był

to jednak „socjalizm" bez walki klasowej i bez światopoglądu materialistycznego.

[34] Nowa definicja religii: religion is law. Do zdania tego dodaje Pearson przypis: „Jest to fakt częściowo uchwycony przez Żydów a także sugerowany przez łacińskie słowo religio".

[35] Zawarta w tym akapicie „krytyka" idealizmu subiektywnego i bagatelizowanie różnic pomiędzy idealizmem a — niezbyt wiernie przedstawionym — materializmem, nie powinny nas wprowadzić w błąd. Pamiętajmy, że autor jest idealistą subiektywnym i przeciwnikiem materializmu, a w zakończeniu tego wykładu będzie jeszcze jego wyraźne subiektywnoidealistyczne credo.

[36] Wydaje się, że dla wolnomyśliciela kwestia istnienia boga może być „obojętna" tylko w jednym jedynym sensie, to znaczy, że uważa ją za przesądzoną, rozstrzygniętą, niewątpliwą i w związku z tym „dowody" rzekomego istnienia boga nie budzą w nim żadnego zainteresowania i nie są — jego zdaniem — nawet warte trudu obalenia ich.

[37] Po angielsku: If we insist upon having a god, then let us call the universe, with its vast system of unchangeable law, god. Warto przy tej okazji zauważyć, że koncepcje Pearsona były rozwijane nie bez wpływu lektury — cytowanego w innych pracach — Schleiermachera.

[38] Po angielsku: the religion of freethought, a w zakończeniu tego akapitu: the freethinker's faith.

[39] Oto i konkluzja subiektywnoidealistyczna, zgodna z podstawową pracą filozoficzną Pearsona pt. *The Grammar of Science*, 1892.

[40] Rozpoczynając wykład autor chciał odciąć wolną myśl od wszelkich związków z filozofią materialistyczną, zarzucając materializmowi dogmatyzm. Potem starał się bagatelizować różnice między materializmem i idealizmem. I wreszcie teraz, w zakończeniu pracy, stara się związać wolną myśl z własną filozofią idealizmu subiektywnego.

GUYAU

BEZRELIGIJNOŚĆ PRZYSZŁOŚCI

Jean-Marie Guyau (1854—1888), pasierb filozofa Alfreda Fouillée; mając 19 lat zdobył pierwszą nagrodę Akademii Nauk Moralnych i Politycznych za swoją pracę o dziejach moralności epikurejskiej. Z powodu słabego zdrowia musiał zrezygnować z wykładania filozofii w Lycée Condorcet. Zmarł na suchoty, mając zaledwie 33 lata.

Historycy filozofii widzą w nim przedstawiciela pozytywizmu ze względu na jego krytykę metafizyki, ewolucjonizm i socjomorfizm, przyjęty jako zasada do wyjaśnienia wyobrażeń religijnych. Nazywają go „francuskim Nietzschem" ze względu na jego kult życia; warto jednak pamiętać, że to nie on pod wpływem Nietzschego, ale Nietzsche był pod wpływem jego prac (o etyce bez powinności i sankcji oraz o bezreligijności przyszłości), które studiował i wysoko cenił.

Główne dzieła: *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (1878), *La morale anglaise contemporaine* (1879), *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* (1884, po polsku: *Zagadnienia estetyki współczesnej*, 1901), *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885 po polsku: *Zarys moralności bez powinności i sankcji*, 1910), *L'Irréligion de l'avenir* (1887), *L'Art au point de vue sociologique* (1888), *Education et hérédité* (1888, po polsku: *Wychowanie i dziedziczność*, 1891), *La genèse de l'idée de temps* (1888. Wydał także tom wierszy pt. *Vers d'un philosophe* (1881).

Ważniejsze opracowania: Alfred Fouillée: *La morale, l'art et la religion d'après Guyau* (5 wyd. rozszerzone, 1904, po polsku: *Moralność, sztuka i religia podług Guyau*, 1894), W. Jabłonowski: *Moralność, sztuka i metafizyka według Guyau* (Ateneum, 1895), W. Nałkowski: *Z powodu etyki Guyau* (Ateneum, 1903), L. Spasowski: *Les bases du système de la philosophie morale de Guyau* (1910), J. Bączek: *Anomizm J. M. Guyau* (1914), K. Łuczewski: *Das Problem der Religion in der Philosophie Guyau's* (1915), H. Pfeil: *J. M. Guyau und die Philosophie des Lebens* (1928), *Ateizm a religia* Warszawa 1957, s. 244—245).

Przekład fragmentów według wydania: *L'Irréligion de l'avenir* (24 wydanie, Paris 1930, s. I—XXVIII, 14—17, 299—303, 314—316, 323). Przełożyła mgr Halina Mortimer.

Wybrane zostały fragmenty, w których Guyau daje socjomorficzne określenie religii, polemizuje z innymi określeniami religii, zwalcza tendencje religiotwórcze i daje wyraz własnym ideałom indywidualizmu i anomizmu w sprawach religii.

GUYAU

BEZRELIGIJNOŚĆ PRZYSZŁOŚCI

(fragmenty)

I. — Spotykamy w tej pracy wiele różnych definicji, przy pomocy których określano religię. Jedne z nich wywodzą się głównie z przyrodniczego, inne z metafizycznego punktu widzenia, niektóre ujmują religie od strony moralnej, a żadne niemal od strony społecznej. A przecież, jeśli się bliżej przyjrzeć tej sprawie, to właśnie idea *więzi społecznej* (lien de société) między człowiekiem a wyższymi potęgami, mniej lub bardziej podobnymi do niego, jest tym, co wspólne we wszystkich koncepcjach religijnych. Naszym zdaniem człowiek wtedy dopiero staje się naprawdę religijny, kiedy stawia ponad społeczeństwem ludzkim, w którym żyje, inne, wyższe i potężniejsze społeczeństwo, społeczeństwo uniwersalne i — można by powiedzieć — kosmiczne. W ten sposób instynkt społeczny sociabilité) traktowany jako jeden z rysów charakteru ludzkiego, rozszerza swój zasięg dochodząc aż do gwiazd. Instynkt społeczny jest trwałym podłożem uczuć religijnych. Można zdefiniować istotę religijną, jako istotę obcującą nie tylko z wszystkimi żyjącymi, których znamy z doświadczenia, lecz także z istotami stworzonymi przez myśl, którymi zaludnia ona świat.

Wszystkie badania religioznawcze wykazują, że każda religia jest ustanowieniem początkowo mitycznej, a następnie mistycznej więzi łączącej człowieka z siłami wszechświata, później z wszechświatem samym, a wreszcie z zasadą wszechświata; tu jednakże chcemy wyświetlić dokładnie sposób, w jaki ta więź była pojmowana. Otóż więź religijna pojmowana była

ex analogia societatis humanae; zobaczymy to lepiej pod koniec tej pracy. Początkowo zastosowano związki pomiędzy ludźmi — niekiedy przyjazne, a niekiedy wrogie — do tłumaczenia faktów fizycznych i sił przyrody, a następnie do metafizycznego wyjaśnienia świata, jego stworzenia, trwania i jego rządów. W końcu zuniwersalizowano prawa socjologiczne i wyobrażono sobie, że stan pokoju lub wojny panujący wśród ludzi, pomiędzy rodzinami, szczepami, narodami, istnieje również pomiędzy obdarzonymi wolą istotami, których dopatrywano się w siłach przyrody lub poza tymi siłami. Istotą (le fond) wszystkich religii jest naszym zdaniem mityczna lub mistyczna socjologia, pojmowana tak, jakoby zawierała w sobie tajemnicę wszystkich rzeczy. Religie wywodzą się nie tylko z antropomorfizmu, tym bardziej że poważną rolę odgrywały w nich zwierzęta i istoty fantastyczne. Są one urojonym rozciągnięciem na cały wszechświat wszelkich dobrych i złych związków, jakie mogą istnieć między obdarzonymi wolą istotami: wszelkich społecznych stosunków wojny lub pokoju, nienawiści lub przyjaźni, posłuszeństwa lub buntu, opieki i władzy, podporządkowania, strachu, poważania, poświęcenia lub miłości. Religia jest uniwersalnym *socjomorfizmem.* Więzi społeczne obejmujące zwierzęta, więzi społeczne obejmujące zmarłych, więzi społeczne obejmujące dusze a także dobre i złe duchy, więzi społeczne obejmujące siły przyrody, najwyższą zasadę przyrody — wszystko to są tylko różne formy tej uniwersalnej socjologii, w której religie poszukiwały racji wszystkich rzeczy zarówno zjawisk fizycznych, takich jak grzmot, burza, choroba, śmierć, jak i stosunków metafizycznych — pochodzenia i przeznaczenia — względnie stosunków moralnych — cnót, występków, prawa i sankcji.

Gdybyśmy więc byli zmuszeni zamknąć całą zawartą w tej książce teorię w jednej krótkiej definicji, to powiedzielibyśmy, że religia jest *fizycznym, metafizycznym i moralnym wyjaśnieniem* wszystkich rzeczy przez analogię ze społeczeństwem ludzkim, w formie fantastycznej i symbolicznej. Słowem, jest ona *uniwersalnym wyjaśnieniem socjologicznym w mistycznej formie.*[1]

Aby usprawiedliwić tę koncepcję, zróbmy przegląd definicji, przy pomocy których próbowano określać uczucie religijne. Zobaczymy, że każda z nich wymaga uzupełnienia przez inne, a wszystkie — przez społeczny punkt widzenia.

Spośród tych definicji najbardziej przyjęła się ostatnio definicja Schleiermachera [2], z różnymi modyfikacjami wprowadzonymi przez Straussa [3], Pfleiderera [4], Lotzego [5], A. Réville'a [6]. Istotą religii jest zdaniem Schleiermachera właściwe wszystkim ludziom poczucie absolutnej zależności. Potęgi, od których czujemy się w ten sposób zależni, nazywamy bóstwami. Z drugiej strony, według Feuerbacha [7], źródłem i samą istotą religii jest pragnienie: gdyby człowiek nie miał potrzeb i pragnień, nie miałby bogów. Gdyby nie było bólu i zła, powie później Hartmann [8], nie byłoby religii. W przeciągu całej historii bogowie nie byli niczym innym, jak tylko potęgami, od których człowiek spodziewał się otrzymać to, czego nie posiadał, a co posiadać pragnął; od których oczekiwał wyzwolenia, ocalenia, szczęścia. Każda z tych dwóch definicji, Schleiermachera i Feuerbacha, wzięta z osobna jest niekompletna i, jak zauważył Strauss, trzeba je co najmniej nałożyć na siebie. Uczucie religijne jest przede wszystkim uczuciem zależności, lecz aby to uczucie zależności zrodziło rzeczywiście religię musi ono wywołać z naszej strony reakcję, jaką jest pragnienie wyzwolenia. Czujemy naszą słabość, uświadamiamy sobie różnego rodzaju konieczności ograniczające nasze życie, następnie pragniemy powiększyć naszą władzę nad nami samymi i nad rzeczami, rozszerzyć naszą sferę działania, uzyskać względną niezależność wbrew wszelkiego rodzaju koniecznościom, które nas otaczają — taki oto jest pochód ducha ludzkiego w obliczu wszechświata.

Nasuwa się tu jednak pewne zastrzeżenie: wydaje się, że dokładnie tą samą drogą idzie duch ludzki ku stworzeniu nauki. W epoce nauki [9] człowiek czuje się równie *zależny*, jak w epoce religii i temu poczuciu zależności towarzyszy tu *reakcja* nie mniej żywa: uczony i wierzący pracują tak samo nad wyzwoleniem się, tylko innymi środkami. Czy trzeba wobec tego zadowolić się definicją zupełnie zewnętrzną i nega-

tywną i powiedzieć jak Darmesteter: „Religia obejmuje całą wiedzę i siłę nienaukową?“ [10] Nienaukowa wiedza nie ma w ogóle sensu, a jeśli chodzi o nienaukową siłę, to trzeba byłoby odróżnić ją w sposób pozytywny od siły, jakiej dostarcza nauka. Otóż — gdyby się trzymać faktów, siła, którą ofiarowuje religia, to jest siła, której naprawdę nie posiadamy, podczas gdy siła, którą daje nauka, to siła, którą posiadamy i której potrafimy dowieść. Można by co prawda wprowadzić do definicji pojęcie *wiary* przeciwstawiając ją naukowej *pewności;* lecz uczony ma także swoje wierzenia, swoje upodobania do takiej czy innej hipotezy kosmologicznej, a jednak nie są to wierzenia właściwe religii. „Wiara“ religijna i moralna, taka jak się dziś przejawia, pretendująca do przeciwstawienia się „hipotezie“ naukowej, to najwyższa i niezmiernie złożona forma uczucia religijnego. Poddamy później badaniu pojęcie „wiary“, lecz samo to pojęcie nie może nam nic wyjawić o swym pierwotnym źródle.

Naszym zdaniem należy zawsze powracać do *społecznego* punktu widzenia [11]. Uczucie religijne zaczyna się tam, gdzie mechanistyczny determinizm zdaje się ustępować miejsca w świecie pewnego rodzaju *reakcjom wzajemnym* o charakterze *moralnym i społecznym*, tam gdzie rozpoczyna się możliwość *wymiany uczuć* a nawet *pragnień*, pewien rodzaj *obcowania* między człowiekiem a potęgami kosmicznymi, czymkolwiek by one były. Człowiek nie wierzy już wtedy w możliwość dokładnego zmierzenia z góry tego, co nastąpi — reakcji mechanicznej, reakcji będącej następstwem działania — na przykład uderzenia siekierą w święte drzewo. Nie wierzy, ponieważ zamiast rozpatrywać samo to działanie jako takie, musi oprócz tego brać pod uwagę uczucia lub intencje, których ono jest wyrazem, i które mogą spowodować przychylne lub nieprzychylne uczucia bogów. Uczucie religijne staje się więc uczuciem zależności od *woli*, którą człowiek pierwotny umieszcza we wszechświecie przypuszczając, że jego własna wola może wywołać u tamtej *uczucia przyjemne lub nieprzyjemne*. Uczucie religijne nie jest już tylko uczuciem zależności fizycznej, w której znajdujemy się w stosunku do wszech-

świata rzeczy; jest to przede wszystkim uczucie zależności psychicznej, moralnej i w ostatecznym rezultacie społecznej. Ta relacja zależności ma dwa człony, łączy dwa terminy związkiem obustronnym: jeśli wiąże ona człowieka z potęgami przyrody, to wiąże i te ostatnie z człowiekiem; człowiek ma na nie mniejszy lub większy wpływ, może je ranić moralnie, podobnie jak on sam może być przez nie dotknięty. Jeśli człowiek jest w ręku bogów, to jednak może on zmusić tę rękę, aby otworzyła się lub zamknęła. Same bóstwa zależą więc od człowieka, człowiek może dawać im cierpienie lub radość.

Ta idea wzajemnej zależności stanie się dopiero później całkowicie metafizyczna i dojdzie w końcu do pojęcia „absolutu" oraz do uczucia adoracji lub czystej „czci".

Prócz świadomości naszej zależności i skorelowanej z nią potrzeby wyzwolenia odnajdujemy w uczuciu religijnym wyraz innej jeszcze, nie mniej ważnej potrzeby społecznej, potrzeby uczucia, czułości, miłości. Nasza uczuciowość, rozwinięta przez dziedziczny instynkt społeczny i przez sam poryw naszej wyobraźni, wykracza tą drogą poza ten świąt, poszukuje jakiejś osoby, wielkiej duszy, do której mogłaby się przywiązać, której mogłaby zawierzyć. Gdy spotka nas radość, odczuwamy potrzebę błogosławienia kogoś, w nieszczęściu potrzebę użalenia się przed kimś, kierowania do kogoś naszych skarg, a nawet przekleństw. Ciężko jest pogodzić się z przekonaniem, że nikt nas nie słyszy, nikt nie współczuje z nami z daleka, że bezmierna pustka otacza to mrowisko, będące światem. Bóg jest przyjacielem zawsze obecnym w pierwszej i ostatniej godzinie, tym, który wszędzie nam towarzyszy, którego znajdujemy nawet tam, gdzie inni nie mogą podążyć za nami, nawet w śmierci. Z kim mówić mamy o istotach, których już nie ma, a które kochaliśmy? Spośród tych, co nas otaczają, jedni zaledwie pamiętają o nich, inni nawet ich nie znali; ale czujemy, że w owej boskiej wszechobecnej istocie odradza się społeczeństwo niszczone nieustannie przez śmierć. *In eo vivimus* (w nim żyjemy), w nim nie możemy już więcej umrzeć. Z tego punktu widzenia Bóg, przedmiot uczucia religijnego, ukazuje się nie tylko już jako opiekun i pan; jest

czymś więcej jeszcze niż przyjacielem, jest prawdziwym ojcem. Początkowo ojcem surowym i wszechpotężnym, jak go sobie wyobrażają małe dzieci. Dzieci z łatwością wierzą, że ich ojciec wszystko może, że czyni cuda: jedno jego słowo, a świat się porusza: *fiat lux* i rodzi się dzień; jego wola czyni dobro i zło, złamanie jego rozkazu pociąga za sobą karę. Dzieci mierzą jego moc swą słabością wobec niego. Tak samo ludzie pierwotni. Później powstaje wyższe pojęcie; człowiek sam stając się większym przydał wielkości swemu Bogu, nadał mu charakter bardziej moralny: ten bóg jest naszym bogiem. Odczuwamy potrzebę jego uśmiechu po dokonaniu poświęcenia, jego myśl nas podtrzymuje. Kobieta zwłaszcza, która pod tym względem jest młodsza od mężczyzny, bardziej potrzebuje ojca, który jest w niebie. Kiedy się nam odbiera Boga, kiedy chce się nas pozbawić opieki niebieskiej, czujemy się nagle sierotami. Można by dopatrywać się głębokiej prawdy w wielkim symbolu, jakim jest Chrystus, Bóg umierający, którego śmierć ma wyzwolić myśl ludzką. Ten nowy dramat uczucia dokonuje się tylko w świadomości, ale jest nie mniej rozdzierający: oburzamy się, myślimy o tym przez całe dnie, tak jak myśli się o zmarłym ojcu. Obietnicy wyzwolenia nie odczuwa się tak silnie, jak utratę opieki i uczucia. Carlyle [12], ów biedny duch dziwaczny i nieszczęśliwy, mógł jeść tylko chleb przygotowany przez swoją żonę, zrobiony jej własnymi rękami i trochę sercem. Tak też jest z nami wszystkimi. Potrzebujemy chleba codziennego zmieszanego z miłością i czułością. Ci, którym brak ukochanej ręki, z której mogliby go otrzymać, proszą o niego boga, swój ideał, swoje marzenie; tworzą sobie rodzinę dla swojej myśli, wynajdują serce w bezkresach.

Niewątpliwie u ludów pierwotnych nie było tak wielkiej społecznej potrzeby opieki i miłości. Przypisywana siłom boskim funkcja opieki ograniczała się początkowo do mniej lub bardziej pospolitych przypadków życiowych. Później przedmiotem jej stało się wyzwolenie moralne i rozciągnęła się ona nawet poza grób. Wtedy potrzeba opieki i uczucia dosięgła w końcu spraw przeznaczenia człowieka i świata. W ten

sposób religia, początkowo niemal fizyczna, staje się w końcu metafizyką.

II. — Książka ta związana jest ściśle z dwiema innymi opublikowanymi przez nas książkami, o estetyce i o moralności. Uczucie estetyczne łączy się naszym zdaniem z *życiem*, które osiągnęło świadomość siebie samego, swojej siły i harmonii wewnętrznej: powiedzieliśmy, że piękno można zdefiniować jako postrzeganie lub działanie, które pobudza życie w jego trzech formach zarazem (uczucie, inteligencja, wola), i które wywołuje przyjemność przez bezpośrednią świadomość tego ogólnego pobudzenia. Z drugiej strony, uczucie moralne łączy się, według nas, z *życiem* możliwie najbardziej intensywnym i ekstensywnym, z życiem, które doszło do świadomości swojej *praktycznej płodności*. Główną formą tej płodności jest działanie dla kogoś drugiego i obcowanie z innymi ludźmi. Uczucie religijne, wreszcie, powstaje wtedy, gdy owa świadomość *społecznego charakteru życia* rozszerzając się obejmuje ogół bytów, nie tylko realnych i żyjących, lecz także bytów możliwych i idealnych. A więc jedności estetyki, moralności i religii szukać należy w samej idei życia oraz jego różnych przejawów indywidualnych i społecznych.

W pierwszej części tej pracy pokażemy źródła i rozwój mitologii socjologicznej. W innych częściach będziemy się zajmować zagadnieniem, czy jeśli odrzucimy raz na zawsze element mityczny lub urojeniowy (imaginatif), tak istotny dla religii i odróżniający ją od filozofii — *socjologiczny punkt widzenia* nie pozostanie jeszcze w dalszym ciągu najpełniejszy i najbardziej prawdopodobny dla *metafizycznego wytłumaczenia wszechświata* *).

*) Wiemy jaką wagę przypisywał socjologii August Comte; ale w swojej niechęci do metafizyki twórca pozytywizmu pozbawił tę naukę wszelkiego znaczenia prawdziwie uniwersalnego i kosmicznego i ograniczył ją wyłącznie do człowieka. Spencer, Lilienfeld, Schaeffle i Espinas rozszerzyli socjologię Comte'a przez rozciągnięcie zasięgu praw społecznych. Pokazali oni, że każdy organizm żyjący jest społeczeństwem w zarodku i odwrotnie, że każde społeczeństwo jest organizmem. Lecz można iść jeszcze dalej, za pewnym współczesnym filozofem, i przypisać socjologii metafizyczne znaczenie. „Skoro, jak mówi Alfred Fouillée, biologia i socjologia tak ściśle są ze sobą związane, to czy ich wspólne prawa nie odkrywają nam bardziej ogólnych praw przyrody

III. Chcielibyśmy uniknąć nieporozumień co do owej *bezreligijności* przyszłości. Ukazało się ostatnio wiele prac *o religii przyszłości*, którym zamierzaliśmy ową bezreligijność przeciwstawić. Wydawało się nam, że różne te prace zawierają wiele zamętu pojęciowego. Przede wszystkim miesza się tam religię we właściwym znaczeniu tego słowa raz z metafizyką, raz z moralnością, to znów z obiema razem i na skutek tego pomieszania pojęć podtrzymuje się tezę o odwiecznej potrzebie religii. Spencer [14], na przykład, nadaje nazwę religii każdej spekulacji w dziedzinie tego co niepoznawalne i stąd już w łatwy sposób wywodzi wiecznotrwałość owej pomylonej

---

i myśli? Czy cały wszechświat nie jest sam wielkim społeczeństwem w trakcie kształtowania się, wielkim powstającym związkiem świadomości, współdziałaniem woli, które poszukują się i stopniowo się odnajdują. Prawa, kierujące zbiorowiskiem niewidzialnych atomów w ciałach, są to niewątpliwie te same prawa, które rządzą zbiorowiskiem jednostek w społeczeństwie. Ale same te niewidzialne rzekomo atomy czy nie są już społeczeństwami? Gdyby tak było, prawdą byłoby powiedzenie, że nauka o społeczeństwie, ukoronowanie wszystkich ludzkich nauk, będzie mogła nam pewnego dnia wyjawić w swych najwyższych formułach tajemnicę wszelkiego życia... Socjologia może dać pewien szczególny obraz wszechświata, ogólny typ świata, pojmowanego jako społeczeństwo w procesie kształtowania się. To kształtowanie się świata w społeczeństwo, które w jednym miejscu się udaje, a w innym nie, zmierza do stopniowego zastąpienia siły mechanicznej przez sprawiedliwość i jest walką o życie w braterstwie. Gdyby tak było, siłę stanowiącą istotę wewnętrzną każdego bytu, gotową zawsze wyzwolić się, gdy tylko okoliczności pozwolą jej ukazać się w świetle świadomości, można by wyrazić jednym słowem: instynkt społeczny (sociabilité)" (Alfred Fouilleé: *La science sociale contemporaine*, 2-gie wydanie, wstęp i konkluzja). Fouillée nie zastosował tej teorii do religii, pokazał tylko jej płodność na polu metafizyki i nauki o moralności. Jesteśmy jednak przekonani i pokażemy, że jest ona nie mniej płodna w zastosowaniu do nauki o religii.

Książka nasza była już ukończona i częściowo wydrukowana, kiedy ukazały się w *Revue philosophique* interesujące artykuły Lesbazeillesa o *podstawach psychologicznych religii*. Aczkolwiek, jak sam tytuł wskazuje, autor reprezentuje głównie psychologiczny punkt widzenia, zajmuje się on również stosunkami społecznymi i „warunkami adaptacji kolektywnej", których antycypację i uświęcenie stanowiły, jego zdaniem, mity i obrzędy religijne. Uważamy jednak, że w ten sposób zanadto miesza się religię z moralnością. To prawda, że moralność dotyczy warunków zbiorowego życia ludzi, ale religia dotyczy ponadto życia zbiorowego w ogóle i tam poszukuje fizycznego i metafizycznego zarazem wytłumaczenia rzeczy. Zobaczymy, że religie w swych początkach nie były niczym innym, jak pełną zabobonów fizyką, w której siły były zastąpione przez istoty obdarzone wolą i która wskutek tego miała socjologiczną formę [33].

z metafizyką religii: ale czyż nie jest to nadużycie terminologiczne? Podobnie wielu współczesnych filozofów — jak von Hartmann, teolog „Nieświadomego" — nie oparło się pokusie opisania nam religii przyszłości [15], którą ma się stać po prostu ich własny, mały lub wielki system. Wielu innych, zwłaszcza spośród liberalnych protestantów, zachowuje nazwę religii dla systemów racjonalistycznych. Można niewątpliwie przyjąć, że w pewnym sensie metafizyka i moralność są jakąś religią, względnie przynajmniej *granicą*, do której zmierza wszelka religia w procesie „zanikania" [16]. Lecz w wielu książkach „religia przyszłości" jest pewnego rodzaju obłudnym nieco kompromisem z religiami pozytywnymi. Pod osłoną tak drogiego Niemcom symbolizmu stwarza się pozory zachowania tego, co się w rzeczywistości obala [17]. Aby przeciwstawić tej postawie naszą własną, przyjęliśmy bardziej szczere określenie — bezreligijność przyszłości. Oddalamy się w ten sposób od Hartmanna i innych proroków, którzy objawiają nam punkt za punktem religię pięćdziesiątego wieku. Kiedy porusza się przedmiot tak zaciętych sporów, lepiej używać słów w ich ścisłym sensie. Do filozofii zaliczano wszystko, nawet nauki, pod pretekstem, że początkowo filozofia obejmowała wszystkie badania naukowe; filozofię z kolei włącza się do religii pod pretekstem, że religia mieszkańców Ziemi Ognistej, nic nam nie przeszkodzi nadawać jej mitom sens najbardziej współczesnych spekulacji metafizycznych. W ten sposób podtrzymuje się wiarę, że *religia* istnieje w dalszym ciągu, podczas gdy w rzeczywistości pozostała już tylko powłoka terminów religijnych zawierająca system całkowicie metafizyczny i czysto filozoficzny [18]. Co więcej, przy tej metodzie wszyscy filozofowie staną się w końcu chrześcijanami, jako że chrystianizm jest najwyższą formą religii. A wreszcie absolutnie wszyscy będziemy katolikami wcale nie wiedząc o tym i nie pragnąc tego, dlatego tylko, że katolicyzm jest ideałem chrystianizmu.

Dla człowieka, który nie negując pewnych analogii przywiązuje wagę do tego, aby wziąć za punkt wyjścia różnice specyficzne (a to jest prawdziwa metoda), wszelka występująca w historii religia pozytywna ma trzy specyficzne i istotne

elementy: 1° próba mitycznego, a nie naukowego wyjaśnienia zjawisk przyrody (działanie boskie, cuda, skuteczność modłów, itp.) lub faktów historycznych (wcielenie Chrystusa lub Buddy, objawienia, itp.); — 2° system *dogmatów*, czyli idei symbolicznych, fantastycznych wierzeń, które są narzucone do wierzenia jako prawdy absolutne, nawet gdy nie można ich w żaden sposób ani udowodnić naukowo, ani usprawiedliwić filozoficznie; — 3° *kult* oraz system *obrzędów*, to znaczy mniej lub bardziej niezmiennych praktyk, którym przypisuje się cudowną moc wpływania na bieg rzeczy, czyli własności orędownicze. Religia bez mitów, dogmatów, kultu i obrzędów jest już tylko *religią naturalną*, tworem nieco zdegenerowanym, który zaczyna rozkładać się w *metafizyczne* hipotezy. Przy pomocy owych trzech elementów specyficznych i stanowiących organiczną całość można w sposób ostry odróżnić religię od filozofii. Obecnie — inaczej niż to było niegdyś — religia nie jest ludową filozofią i ludową nauką; dogmatyczna i mityczna religia ma dziś tendencje stawania się systemem idei antyfilozoficznych i antynaukowych. Jeśli ta cecha nie zawsze się ujawnia, to tylko dzięki wspomnianemu symbolizmowi, który zachowuje nazwy przekształcające idee i przystosowujące je do postępu współczesnego ducha.

Elementy odróżniające religię od metafizyki i moralności, które konstytuują *religię pozytywną* w ścisłym tego słowa znaczeniu, są naszym zdaniem z samej swej istoty nietrwałe i przejściowe. Odrzucamy przeto *religię przyszłości*, w tym sensie, w którym odrzucilibyśmy *alchemię przyszłości*, lub *astrologię przyszłości*. Lecz nie wynika z tego, że ta *bezreligijność* czy też *areligijność* — która jest po prostu negacją wszelkiego dogmatu, wszelkiego tradycyjnego i nadprzyrodzonego autorytetu, wszelkiego objawienia, wszelkiego cudu, wszelkiego mitu, wszelkiego obrzędu traktowanego jako obowiązek — ma być synonimem bezbożnictwa i pogardy dla metafizycznych i moralnych podstaw dawnych wierzeń. Nic podobnego; być *bezreligijnym* lub *areligijnym* to nie znaczy być antyreligijnym. Co więcej, zobaczymy, że bezreligijność przyszłości będzie mogła zachować to, co było najczystsze w uczu-

ciu religijnym: z jednej strony uwielbienie Kosmosu i rozpostartych w nim nieskończonych sił, z drugiej strony poszukiwanie ideału nie tylko indywidualnego, lecz społecznego, a nawet kosmicznego, który wykracza poza aktualnie istniejącą rzeczywistość. Tak jak można podtrzymywać tezę, że współczesna chemia jest prawdziwą alchemią — alchemią podjętą na nowo na wyższym szczeblu, bez zboczeń, które spowodowały jej zwyrodnienie — tak jak można wraz z jednym z naszych wielkich współczesnych chemików wygłosić z całym przekonaniem pochwałę dawnych alchemików i ich zadziwiających intuicji, tak samo można twierdzić, że prawdziwa „religia" (jeśli już chcemy zachować to słowo) polega na wyzbyciu się religii ciasnej i przesadnej. Brak pozytywnie określonej i dogmatycznej religii jest zresztą formą, ku której zmierzają wszelkie poszczególne religie. Wyzbywają się one (z wyjątkiem katolicyzmu i tureckiego mahometanizmu) swego uświęconego charakteru oraz antynaukowych twierdzeń, rezygnują w końcu z nacisku tradycji na świadomość jednostki. Rozwój religii postępował zawsze za rozwojem cywilizacji, przy czym rozwój oznaczał zawsze większą niezależność umysłu, mniej dosłownie i ciasno pojmowany dogmatyzm, większą wolność spekulacji. Bezreligijność, taka jak ją rozumiemy, może być uważana za najwyższy stopień religii a nawet cywilizacji.

Tak rozumiana bezreligijność jest wyrozumowaną metafizyką o charakterze hipotetycznym, traktującą o pochodzeniu i przeznaczeniu. Można by ją również oznaczyć nazwą niezależności lub *anomii* [20] religijnej, indywidualizmu religijnego. Była ona zresztą wyznawana w pewnej mierze przez wszystkich reformatorów religii, od Sakiamuni [21] i Jezusa do Lutra i Kalwina, gdyż wszyscy oni uznawali wolność badania, a z tradycji zatrzymywali to tylko, czego nie mogli odrzucić ze względu na słabość ówczesnej krytyki religijnej. Katolicyzm, na przykład, utworzony został częściowo przez Jezusa, ale też częściowo wbrew Jezusowi; nietolerancyjny anglikanizm utworzony został częściowo przez Lutra, lecz również częściowo wbrew niemu. Człowiek bez religii może więc kierować cały swój podziw i sympatię ku wielkim założycielom religii, nie

tylko jako myślicielom, metafizykom, moralistom i filantropom, lecz również jako reformatorom wierzeń ustalonych, wrogom autorytetu religijnego w większym lub mniejszym stopniu, wrogom wszelkiej afirmacji, która jest afirmacją świętej instytucji a nie jednostki. Cechą istotną każdej religii pozytywnej jest to, że przekazywana jest z pokolenia na pokolenie dzięki autorytetowi przywiązanemu do tradycji domowych i narodowych: sposób jej przekazywania jest więc zupełnie inny niż sposób przekazywania nauki i sztuki. Nowe religie muszą najczęściej występować w postaci reform, stanowiących nawrót do ścisłego przestrzegania dawnych nauk i przykazań, aby nie uderzyć zyt silnie w zasadę autorytetu. Ale pomimo owej maski, każda nowa religia zadaje cios tej zasadzie. Rzekomy powrót do pierwotnego autorytetu jest w rzeczywistości krokiem ku ostatecznej wolności. W łonie każdej wielkiej religii istnieje więc pewna siła rozkładająca, ta sama siła, która była początkowo najsilniejszym czynnikiem konstytuującym tę religię na miejsce innej: niezależność indywidalnego sądu. Na tę właśnie siłę można liczyć jako na czynnik, który poprzez stopniowy rozkład wszelkiego systemu dogmatycznych wierzeń doprowadzi w końcu do zniknięcia religii.

Oprócz pomieszania wieczności metafizyki i moralności z wiecznością religii pozytywnej jest jeszcza pewna inna tendencja współczesna, przeciwko której chcemy wystąpić. Jest to wyznawana przez wielu ludzi wiara w ostateczne *zjednoczenie* obecnych religii w jedną „religię przyszłości' udoskonalony judaizm, udoskonalony chrystianizm, względnie udoskonalony buddyzm. Tej przeszłej „jedności religijnej" przeciwstawimy raczej przyszłą wielość wierzeń [22], *anomię* religijną. Pretensje do uniwersalności są niewątpliwie cechą charakterystyczną wszystkich wielkich religii. Lecz element dogmatyczny i mityczny będący składnikiem konstytuującym religii pozytywnych, nawet w mniej sztywnej formie symbolu, jest najzupełniej sprzeczny z uniwersalnością, do której one pretendują. Taka uniwersalność nie może się zrealizować nawet w dziedzinie metafizyki i moralności, gdyż elementy tego co niepoznawalne, które nie mogą z nich zostać usunięte, będą

zawsze powodowały różnice zdań. Idea uniwersalności dogmatu katolickiego, a nawet wiary katolickiej, wydaje się nam zupełnym przeciwieństwem nieskończonego postępu, do którego każdy z nas powinien przyczyniać się wedle swoich sił. Jeśli jakaś myśl jest tylko prostym powtórzeniem czyjejś myśli, to nie jest to naprawdę myśl osobista, ściśle mówiąc nie *istnieje* ona nawet i nie ma prawa istnieć. Każde oko musi mieć swój własny punkt widzenia, każdy głos swój akcent. Postęp inteligencji i świadomości, jak każdy postęp, musi iść od jednolitości do różnorodności i szukać jedności idealnej tylko poprzez wyrastające zróżnicowanie [23]. Czy w rządach republiki, która prawdopodobnie będzie kiedyś formą rządów cywilizowanych narodów, rozpoznamy władzę absolutną dzikiego wodza lub wschodniego monarchy? Nie, a jednak ludzkość przeszła od jednej do drugiej przez szereg stopni, czasem ledwie widocznych. Jesteśmy przekonani, że będzie ona również stopniowo przechodzić od religii dogmatycznej z pretensjami do uniwersalizmu, „katolickiej" i monarchicznej, (najciekawszy typ takiej religii został właśnie w naszych czasach doprowadzony do szczytu przez dogmat nieomylności) do owego stanu indywidualizmu i *anomii* **religijnej**, który uważamy za ideał dla ludzkości, i który zresztą absolutnie nie wyklucza różnych stowarzyszeń i związków, ani też stopniowego i swobodnego zbliżenia umysłów we wspólnym wyznawaniu najbardziej ogólnych hipotez.

Kiedy znikną religie pozytywne, duch kosmologicznej i metafizycznej ciekawości, który zatrzymał się przy nich na pewien czas i skostniał w niezmiennych rzekomo formułach, będzie bardziej żywy niż kiedykolwiek. Mniej będzie wówczas wiary, a więcej swobodnej spekulacji; mniej kontemplacji, a więcej rozumowania, śmiałych indukcji, żywych porywów myśli. Dogmat religijny zniknie, ale ośrodek życia religijnego rozszerzy się, zwiększy się jego intensywność i zasięg, gdyż ten tylko jest religijny w filozoficznym sensie tego słowa, kto szuka, myśli, kto kocha prawdę. Chrystus mógłby powiedzieć: Przyszedłem, aby wam przynieść nie pokój dla myśli ludzkiej, lecz nieustającą walkę idei, nie spoczynek, lecz ruch i postęp

ducha, nie powszechność dogmatów, lecz wolność przekonań, która jest podstawowym warunkiem ich ostatecznego rozpowszechnienia się.

IV. — Dziś, kiedy coraz bardziej rozpowszechnione staje się zwątpienie w wartość religii jako takiej, znajduje ona sceptycznych obrońców, którzy popierają ją albo w imię poezji i piękna jej legend, albo w imię jej użyteczności praktycznej [24]. W umysłach współczesnych fikcja bierze niekiedy odwet w walce z rzeczywistością. Myśl ludzką męczy to, że jest ona zbyt biernym i czystym zwierciadłem, w którym odbijają się rzeczy; ma się więc ochotę czasem dmuchnąć na powierzchnię, zmącić ją i zniekształcić obrazy. Stąd pochodzi to, że pewni wyrafinowani filozofowie zadają sobie pytanie, czy prawda i jasność mają rzeczywiście pierwszeństwo w sztuce, w nauce, w moralności, w religii. Dochodzą do tego nawet, że więcej cenią błąd filozoficzny i religijny, jako bardziej estetyczny. Z naszej strony, dalecy jesteśmy od odrzucania poezji [25]. Uważamy ją za niezmierne dobrodziejstwo dla ludzkości, ale pod warunkiem, że nie będzie ona samooszukiwaniem się własnymi symbolami, że nie będzie podnosić swych intuicji do godności dogmatów. W tych warunkach sądzimy, że poezja może być często prawdziwsza i lepsza, niż pewne pojęcia zbyt ciasno naukowe i zbyt wąsko praktyczne. Nie będziemy sobie poczytywać za błąd tego, że często wplatamy w tej książce poezję do metafizyki. Pod tym względem zachowamy uprawniony aspekt wszelkiej religii: symbolizm poetycki. Poezja jest często bardziej „filozoficzna" nie tylko od historii, ale i od abstrakcyjnej filozofii, lecz tylko pod warunkiem, że jest szczera i podaje się za to czym jest.

— Ale, powiedzą nam zwolennicy „dobroczynnych błędów", po co tak nalegać na rozwiewanie iluzji poetyckiej, na nazywanie rzeczy po imieniu? Czyż nie istnieją iluzje dozwolone i błędy pożyteczne dla narodów, dla ludzi, dla dzieci? — To pewne, że bardzo wiele błędów można uważać za konieczne w historii ludzkości. Ale czyż postęp nie polega właśnie na ograniczeniu liczby błędów pożytecznych dla ludzkości.

Istnieją takie organy, które stają się z czasem zbędne u da-

nego gatunku i zanikają lub ulegają poważnym zmianom (na przykład te muskuły, które zapewne służyły naszym przodkom do poruszania uszami). Podobnie w umyśle ludzkim istnieją oczywicie również instynkty, uczucia i wierzenia, które uległy atrofii i inne, których przeznaczeniem jest zniknąć lub przekształcić się. Dlatego ukazać głębokie korzenie religii w umyśle ludzkim to nie znaczy jeszcze wykazać konieczność i wieczność religii, gdyż sam umysł ludzki podlega nieustannym przemianom. „Nasi ojcowie myląc się oszczędzali nam swoich błędów" powiedział Fontenelle. Istotnie, zanim się odkryje prawdę trzeba poddać próbie pewną liczbę fałszywych hipotez: odkryć prawdę, to znaczy wyczerpać błąd. Religie oddały duchowi ludzkiemu tę ogromną przysługę, że wyczerpały cały ciąg badań obok nauki, metafizyki, moralności. Trzeba było przejść przez to co nadprzyrodzone, aby dojść do tego co naturalne; przez bezpośrednie objawienie lub mistyczną intuicję, aby dojść wreszcie do racjonalnej indukcji i dedukcji. Tak więc wszystkie fantastyczne i apokaliptyczne idee, którymi religia zaludniała umysł ludzki, były użyteczne, podobnie jak niewykończone i często dziwaczne szkice, którymi zapełnione są pracownie artystów czy mechaników. Te błąkania myśli były czymś w rodzaju rekonesansu i cała ta gra wyobraźni stanowiła prawdziwą pracę, pracę przygotowawczą. Tylko że owoców tej pracy nie można uważać za ostateczne. Fałsz, a nawet absurd odgrywały zawsze tak wielką rolę w sprawach ludzkich, że byłoby na pewno niebezpiecznie wykluczyć je z dnia na dzień. Stany bezpośrednie są potrzebne, nawet gdy się przechodzi z ciemności do światła. Istnieje potrzeba przyzwyczajenia się nawet do prawdy. Dlatego właśnie życie społeczne spoczywało zawsze na szerokiej podstawie błędów. Dziś podstawa ta ulega zwężeniu. Strach ogarnia „konserwatystów", którzy obawiają się, aby równowaga społeczna nie została zachwiana. Jednak powtarzamy raz jeszcze: zmniejszenie liczby błędów jest właśnie tym, co stanowi postęp, co definiuje w jakiś sposób. Postęp, to doprawdy nie tylko *odczuwalne zmysłowo* polepszenie życia, to także lepsze uformowanie *intelektu,* triumf logiki. Iść z postępem, to znaczy do-

chodzić do bardziej pełnej świadomości siebie samego i świata, a przez to samo do większej zgodności myślenia ze sobą. Początkowo nie tylko życie moralne i religijne, lecz także życie społeczne i polityczne opierało się na najgrubszych błędach, na monarchii absolutnej i boskiej wedle prawa, na kastach, na niewolnictwie.

Wszystkie barbarzyństwa były użyteczne, ale dziś nie są już użyteczne dlatego właśnie, że kiedyś były. Stanowiły one środki dojścia do wyższego stanu. Mechanizm życia różni się od innych mechanizmów tym, że koła poruszające go pracują po to, aby stać się zbędne, a ruch raz wywołany jest wieczny. Gdybyśmy mieli dostatecznie potężne środki uruchamiania, aby móc rywalizować z siłami przyrody, moglibyśmy stworzyć ziemi wiecznego satelitę z kuli armatniej nie potrzebując już po raz drugi udzielać mu ruchu. Rezultat osiągnięty w przyrodzie, osiągnięty jest raz na zawsze. Dokonany postęp, jeśli jest to postęp rzeczywisty, a nie pozorny, i jeśli w dodatku jest on w pełni świadom siebie samego, uniemożliwia zwrot wstecz.

W osiemnastym wieku atak na religię kierowany był głównie przez filozofów będących wyznawcami zasad *a priori*, przekonanych, że wystarczy wykazać absurdalność wierzenia, aby skończyć z nim. W naszych czasach atak ten prowadzą głównie historycy, którzy żywią absolutną cześć dla faktów podnosząc je do godności praw. Wiodą oni żywot erudytów pośród absurdu we wszelkich postaciach. przeto irracjonalność nie kompromituje ich zdaniem przekonań, lecz przeciwnie, staje się czasem warunkiem ich trwałości. Stąd dwa tak różne punkty widzenia, z których oceniano religie w osiemnastym i dziewiętnastym wieku. Osiemnasty wiek nienawidził ich i chciał je zniszczyć, wiek następny bada je i w końcu nie może się pogodzić z perspektywą zniknięcia tak pięknego przedmiotu badania. Dewizą historyka jest: „Co było, to i będzie". Ma on naturalne skłonności do kopiowania z przeszłości wzorów na przyszłość. Jako świadek słabości rewolucji nie rozumie on ciągle, że mogą istnieć ewolucje, które zupełnie, od korzeni przekształcają rzeczy, przeobrażają istoty ludzkie i ich wierzenia tak, że stają się one nie do poznania. *

Renan, jeden z mistrzów krytyki religii napisał do Saint-Beuve'a: „Nie, na pewno nie chciałem odrywać od starego pnia duszy, która nie była dojrzała." I my również nie należymy do tych, którzy uważają, że jeśli potrząsali drzewami i strącili na ziemię cały potłuczony plon, to dokonali już wszystkiego. Ale nie chcąc, aby przypadkiem spadły zielone owoce, możemy sprawić, aby dojrzały na gałęziach. Nasz mózg jest transformatorem ciepła słonecznego; chodzi o to, żeby rozlewać to ciepło, żeby stać się promieniem słońca. Słodka to ambicja i wcale nie wygórowana, jeśli się pomyśli, jak drobną rzeczą jest promień słońca, jak gubi się on w nieskończoność. A jednak wystarczy względnie niewielka porcja tych promieni błądzących w przestworzu, aby ukształtować ziemię i człowieka. Często spotykam blisko mego domu misjonarza o czarnej brodzie i twardym, ostrym spojrzeniu, w którym dostrzega się czasem przebłysk mistycyzmu. Człowiek ten robi wrażenie, jakby utrzymywał korespondencję ze wszystkimi stronami świata. Zapewne wiele pracuje, a pracuje nad budowaniem tego właśnie, co ja usiłuję zniszczyć. Czyżby nasze wysiłki, skierowane

*) „Zajmuje się pan religią — napisał do mnie pewien dowcipny skądinąd niedowiarek — a więc istnieje jeszcze religia! Tym lepiej dla tych, którzy nie mogą się bez niej obejść". Dowcip ten doskonale oddaje stan umysłów dużej części wykształconych Francuzów. Dziwią się oni, że religia jeszcze żyje i to zdziwienie właśnie przekonuje ich, że jest ona potrzebna. Ich zdziwienie przekształca się w szacunek, religijność niemal. Niewątpliwie istnienie religii pozytywnych jest faktem i długo jeszcze będą one istniały, a skoro istnieją, to są po temu jakieś powody. Lecz widocznie te powody muszą także słabnąć z dnia na dzień, skoro z dnia na dzień maleje liczba wierzących. Zamiast chylić czoła przed faktem niby przed prawem, trzeba powiedzieć sobie, że przekształcając fakt przekształcamy i znosimy rację bytu tego faktu. Zmuszając religie do ustępstw umysł współczesny wykazuje, że mają one coraz mniejsze prawa do życia. To prawda, że niektórzy ludzie nie mogą się jeszcze bez nich obejść. Lecz religie będą istniały dla nich o tyle, o ile będą dla nich niezbędne: my nie mamy stąd żadnego powodu do niepokoju. W miarę jak pewność tych ludzi będzie ulegać zachwianiu, będzie to dowodziło, że inteligencja ich powiększyła się dostatecznie na to, aby nie potrzebować już autorytatywnych zasad. To samo dotyczy narodów. Nie ma nic bardziej naiwnego, niż negowanie postępu na podstawie przesłanki stwierdzającej konieczność stanów przejściowych. To tak, jak gdyby ktoś biorąc pod uwagę małość kroku ludzkiego chciał stąd wyciągnąć wniosek, że człowiek nie ma możności poruszania się naprzód, że stoi nieruchomo w miejscu, podobny do mięczaka, który przywarł do skały, do skamieniałego omułka zakrzepłego na zawsze w tym samym kamieniu, do którego się przyczepił.

w przeciwstawnych kierunkach, szkodziły sobie wzajemnie? Dlaczego? Dlaczego nie mieliśmy być obaj braćmi i skromnymi współpracownikami w tworzeniu jednego dzieła ludzkiego? Nawracanie ludów pierwotnych na wiarę chrześcijańską i uwalnianie od pozytywnej i dogmatycznej wiary tych, którzy wznieśli się już na wyższy szczebel cywilizacji — to są dwa zadania, które się uzupełniają, a nie wykluczają bynajmniej.[26] Misjonarze i wolnomyśliciele pielęgnują różne rośliny na różnych terenach, ale w gruncie rzeczy jedni i drudzy pracują tylko nad nieustannym zapładnianiem życia... U osób wykształconych można zaobserwować gwałtowną niekiedy reakcję przeciwko przesądom religijnym, która często trwa aż do śmierci. Ale u pewnej liczby tych osób po reakcji takiej następuje z czasem przeciwreakcja. Spencer zauważył, że tylko wtedy, gdy ta przeciwreakcja jest dostateczna, pozwala ona na formułowanie rozumniejszych i nie tak ciasnych sądów w kwestiach religijnych. Wszystko poszerza się w nas z czasem, jak współśrodkowe koła nakreślone w pniach drzewa przez krążenie soków. Życie ucisza podobnie jak śmierć, godzi nas z tymi, którzy nie myślą lub nie czują tak jak my. Kiedy oburzacie się na jakiś stary absurdalny przesąd, pomyślcie, że jest on może od dziesięciu tysięcy lat towarzyszem ludzkości, że był jej oparciem na złych drogach, że był sprawcą wielu radości, że żył w pewnym sensie ludzkim życiem. Czyż nie ma dla nas czegoś bratniego w każdej myśli człowieka?

Nie sądzimy, aby czytelnicy tej szczerej książki mogli oskarżać nas o stronniczość lub niesprawiedliwość, gdyż nie usiłowaliśmy ukrywać ani dobrych, ani złych stron religii, a nawet znajdowaliśmy przyjemność w uwydatnianiu tych pierwszych. Z drugiej strony nie zaliczą nas niewątpliwie do ignorantów w kwestii problemu religii, który studiowaliśmy cierpliwie i wszechstronnie. Zarzucą nam być może, że jesteśmy trochę zanadto przesiąknięci atmosferą naszego kraju, że wkładamy w nasze rozwiązania logikę francuskiego umysłu, umysłu, który nie zadowala się półśrodkami, którego dewizą jest: „albo wszystko, albo nic", który nie mógł zatrzymać się na protestantyźmie i od dwóch wieków jest najgorętszym w całym

świecie ogniskiem wolnej myśli. Odpowiemy, że jeśli umysł francuski ma wadę, to wadą tą nie jest logika, lecz raczej pewna lekkomyślność w cięciu, pewna wąskość punktu widzenia — przeciwieństwo umysłu analitycznego. Logika ma wreszcie na tym świecie zawsze ostatnie słowo. Ustępstwa na rzecz absurdu mogą być czasem konieczne w ludzkich sprawach (błędem rewolucjonistów francuskich było, że nie rozumieli tego), ale są one zawsze przejściowe. Błąd nie jest celem umysłu ludzkiego. Jeśli trzeba się z nim liczyć, jeśli nie należy dyskredytować go w sposób zbyt ostry, to jednak nie trzeba go również kultywować. Wielkie logiczne umysły zawsze są pewne swych wpływów, o ile się im pozostawi wieki dla zdobycia ludzkości. Prawda może czekać. Pozostanie ona zawsze młoda i zawsze pewna tego, że przyjdzie dzień, kiedy będzie rozpoznana.

Czasem podczas długich marszów nocnych żołnierze zasypiają w drodze, nie zatrzymując się jednak idą dalej we śnie i budzą się dopiero u celu, aby wydać bitwę. Tak samo we śnie idą naprzód idee ducha ludzkiego. Czasem są tak odrętwiałe, że wydają się nieruchome. Poznaje się ich siłę i życie tylko po drodze jaką przeszły. Wreszcie wstaje dzień i oto ukazują się one: rozpoznajemy je, zwyciężają...

...Geneza religii ma doniosłość większą niż jakiekolwiek inne zagadnienie historyczne. Chodzi tu nie tylko o prawdziwość minionych faktów i wydarzeń, ale i o wartość naszych obecnych idei i wierzeń. Każdy z nas jest w jakiejś mierze zaangażowany w tym sporze. Przyczyny, które zrodziły niegdyś pewne wierzenia, podtrzymują je najczęściej i dziś, a więc zdać sobie sprawę z tych przyczyn, to znaczy wydać sąd przychylny lub nieprzychylny o samym wierzeniu. Gdyby historia była kiedykolwiek kompletna, to posiadałaby moc wykreślania z przyszłości tego, czego nie usprawiedliwiła w przeszłości. Ustalenie w sposób absolutnie zupełny pochodzenia religii, byłoby tym samym potępieniem jej, lub przeciwnie, umocnieniem jej i ocaleniem...

...Jeśli chodzi o owo „cierpienie związane z tym, co niewidzialne", o którym mówi Max Mueller,[27] jest to cierpienie zu-

pełnie współczesne. To nie ona wywołuje ideę nieskończoności, lecz przeciwnie, sama jest późniejszym produktem tej idei osiągniętym na drodze rozumowania i nauki. Nie wskazuje ona bynajmniej źródła religii, lecz jej niedostateczność; jest zapowiedzią jej zmierzchu.

Człowiek pierwotny bardzo mało niepokoi się nieskończonością przyrody i wiecznym milczeniem przestrzeni.[28] Przykrawa on szybko świat na swoją miarę i zamyka się w nim. Jego cierpienia odnoszą się tylko do świata widzialnego, w którym znajduje aż nadto dostateczny przedmiot dla swej działalności fizycznej i intelektualnej. Nie poszukuje on swych bogów zbyt daleko, znajduje ich — można by rzec — pod ręką, sądzi, że może ich dotknąć palcem, żyje z nimi w jednym społeczeństwie. Są dla niego tym bardziej groźni przez to właśnie, że znajdują się tak blisko niego. Jego prymitywna inteligencja mierzy wielkość bogów siłą ich zewnętrznego działania na niego, a nie ich wewnętrzną nieskończonością. Gdyby niebo ze swymi słońcami nie oświetlało go i nie ogrzewało, *Dyauspitar, Zeus, Jupiter* nie byłby ojcem wszystkiego. Nie chcemy zgodzić się z Feuerbachem, że religia ma swe źródło po prostu w wulgarnych interesach, w brutalnym egoiźmie: w swych stosunkach z bogami jako istotami sobie podobnymi, człowiek jest na wpół egoistą a na wpół altruistą. Utrzymujemy tylko, że człowiek nie jest racjonalistą na sposób Muellera i że pojęcie nieskończoności rozwinęło się niezależnie od wiary religijnej. Co więcej, że pojęcie to wchodzi w stan walki z religią i rozkłada ją.[29] Kiedy w toku postępu myśli ludzkiej świat zaczyna być pojmowany jako nieskończony, zaczyna on występować poza bogów, przekracza ich. To właśnie stało się w Grecji w czasach Demokryta i Epikura. Prawdziwie pozytywne religie chcą ograniczonego świata, ludzie nie stawiają pierwszych świątyń nieskończoności, nie do niej wznoszą modły. Mueller chwali Hindusów, że trzymali się adevizmu. Lecz czy zawdzięczali oni tę mądrość — o ile to była mądrość — idei nieskończoności? Czy gdyby tylko tą ideą się powodowali, nie mogłaby ona doprowadzić ich tak samo dobrze do *ateizmu?* Kiedy człowiek nauczy się patrzeć na świat jako na wieczny

łańcuch zjawisk, rozwijający się bez końca i bez chwili przerwy w czasie, nie spodziewa się już, że zmieni ten nieugięty determinizm przy pomocy modlitwy; zadowala się jego kontemplacją myślową, lub wkraczaniem weń przez własne działanie. Religia roztapia się w nauce, względnie w moralności. Pozostaje co prawda ostatnia hipoteza, w której można znaleźć punkt zaczepienia: można spróbować ubóstwić nieskończoność, przypisać jej na sposób brahmanów, dawnych i współczesnych buddystów, Schopenhauerów i Hartmannów [30] tajemniczą jedność istoty. Modlitwa wyczerpuje się wówczas w medytacji, ekstazie, w monotonnym ukołysaniu myśli przez ruch świata zjawisk: to jest religia *monizmu*. Ale i ta ostatnia religia nie pochodzi z idei nieskończoności, tylko dosztukowuje się do niej. Człowiek tak bardzo, za wszelką cenę chce rzutować swą własną indywidualność na świat, że raz jeszcze ustępuje przed potrzebą, jeśli nie personifikacji, to przynajmniej indywidualizacji i unifikacji nieskończoności. Przydaje coś w rodzaju duszy temu wielkiemu ciału, które nazywa się przyrodą, czyni z niego coś podobnego do własnego żyjącego organizmu. Czyż nie jest to ostatni antropomorfizm?

Dopiero później myśl ludzka, uniesiona w podróż bez kresu, podobną do migracji, które pchały w dal ludy pierwotne, gdy przewędrowała już całą przestrzeń widzialną i przekroczyła własny horyzont intelektualny, dotarła do oceanu nieskończoności, którego nie mogła już zgłębić nawet spojrzeniem. Nieskończoność była dla niej odkryciem ,tak jak odkryciem było morze dla ludów przybyłych z nizin lub gór. Dla oka, które zaczyna widzieć, różne plany przestrzeni są nierozróżnialne i jednakowo zbliżone. Dopiero dotyk stopniowo oddala przestrzeń i daje nam ideę odległości. W ten sposób własną ręką — można by powiedzieć — otwieramy przed sobą horyzont. Podobnie niewyćwiczonej inteligencji wszystko wydaje się skończone, ograniczone. Dopiero w miarę postępu dostrzega ona rozszerzenie swej dziedziny. Pochód myśli otwiera przed nią samą wielką perspektywę nieskończoności. W gruncie rzeczy ową ideę nieskończoności czerpiemy nie tyle ze zjawisk, ile z samego poczucia naszej osobistej aktywności, z przekonania

o „zawsze możliwym wzlocie naszej myśli". Działanie, powiedział ktoś * oto co jest naprawdę nieskończone, a przynajmniej wydaje się nieskończone. W tym sensie można więc przyjąć, że w każdym działaniu, w każdej myśli ludzkiej istnieje niejasne przeczucie nieskończoności, ponieważ mamy świadomość działania, która nie wyczerpuje się w danym akcie, ani w danej myśli. Czuć się żywym, to w jakiś sposób czuć się nieskończonym. Bez względu na to, czy jest to iluzja czy rzeczywistość, idea ta wplata się we wszystkie nasze myśli, odnajdujemy ją we wszelkich postaciach nauki. Lecz to nie ona tworzy naukę, ona sama z niej się rodzi. Nie ona tworzy religię, która była nauką pierwszych wieków, lecz sama z niej się wyłania. Idea nieskończoności podobna jest pod wielu względami do Sokratycznej niewiedzy, niewiedzy wyrafinowanej, która kryje najwyższy rozwój inteligencji. Jednym z nienaukowych rysów religii obecnych jest właśnie to, że nie mają one jeszcze dostatecznego poczucia całej naszej ignorancji w obliczu tego co niepoznawalne, że nie są jeszcze dość otwarte wobec nieskończoności. Fizyka religijna stawała się, jak zobaczymy, stopniowo metafizyką, bogowie cofali się od jednego zjawiska do drugiego aż do sfery ponadzmysłowej, niebo oddzielało się od ziemi. A tymczasem religie pozytywne bały się otworzyć (w jakimkolwiek sensie) myśli ludzkiej perspektywę rzeczywiście nieskończoną. Zawsze zatrzymywały swe spojrzenia przed istotą mniej lub więcej zdeterminowaną, przed stwórcą, przed jednością, która byłaby odpoczynkiem dla znużonego nieskończonością ducha. Ich metafizyka, podobnie jak fizyka, pozostawała antropomorficzna i oparta w mniejszym lub większym stopniu na cudzie, a więc na czymś, co ogranicza i zawiesza inteligencję. Aczkolwiek przedmiotem większości religii nie jest nic innego jak nieskończoność, to jednak sama wiara religijna dochodzi do potrzeby zatrzymania polotu ducha i narzucenia mu nienaruszalnej granicy, dochodzi do negacji nieskończoności i nieograniczonych możliwości postępu myśli ludzkiej. Większość religii pozytywnych zatrzymuje się w rozwoju i wiąże się na zawsze z pierwszymi wynalezionymi przez

*) Alfred Fouillée: *La liberté et le determinisme*, 2-e partie.

siebie formułami ,czyni z nich praktyczny przedmiot kultu, porzuca ideę nieuchwytnej nieskończoności jako niejasną i niepotrzebną.

Podobnie jak idei nieskończoności, nie możemy również umieścić u źródeł myśli religijnej drugiego pojęcia, bliskiego temu pierwszemu: pojęcia jedności obejmującej wielość, *jedności będącej wszystkim.* Jeśli wierzyć Hartmannowi, panteistyczne i *monistyczne* to pojęcie stanowiłoby punkt wyjścia religii. Hartmann, w połowie uczeń Hegla, a w połowie Schopenhauera, nie mógł nie przypisać ludzkości i nie zastosować do historii formuł swojej dialektyki...

* * *

...Widzieliśmy rozkład dogmatów i moralności religijnej we współczesnych społeczeństwach, ale powstaje tu pewien problem: czy ten okres rozkładu religii, który przechodzimy, nie będzie punktem zwrotnym, po którym nastąpi odnowa religii?

Odnowa taka mogłaby się dokonać na dwa sposoby: 1) przez unifikację religii istniejących, 2) przez nową religię. Nie można już dzisiaj spodziewać się unifikacji istniejących religii: każda z nich stała się już niezdolna do wchłonięcia innych. Nie tylko różne wyznania, które wyszły z chrześcijaństwa, zachowują wobec siebie wzajemny szacunek, ale nawet z wielkimi religiami wschodnimi jest podobnie. Tylko islam robi znaczne postępy pośród ludów przesiąkniętych jeszcze prymitywnym animizmem, dla których przedstawia on rzeczywisty postęp. Jeśli chodzi o chrześcijańskich misjonarzy nie udawało się im nigdy nawrócić zbyt wielu ludzi ani spośród Muzułmanów, ani spośród Buddystów, ani spośród Hindusów. Hindus, który doszedł do przyswojenia sobie nauki europejskiej, dojdzie niewątpliwie tą drogą do zwątpienia w objawiony charakter swej narodowej religii, ale nie doprowadzi go to do wiary, że objawienie chrześcijańskie jest prawdziwsze. Przestanie on być religijny w ścisłym tego słowa znaczeniu i stanie się wolnomyślicielem. Wszystkie ludy dochodzą do tego. Najbardziej rozpowszechnione wielkie religie posiadają już dziś mniej więcej jednakową wartość, jako symbole tego, co niepoznawalne,

i nikt już więcej nie odczuwa potrzeby przechodzenia z jednej religii na drugą: ludzkość w ogóle nie lubi zmiany dla samej zmiany. Ponadto sami misjonarze nie mają już dziś wiary w swoje religie. Mają entuzjazm bez talentu, lub talent bez entuzjazmu, i można przewidzieć moment, kiedy duch prozelityzmu będący dotychczas potęgą religii opuści ją. Niewielu ludzi mogłoby dziś zawołać, jak ów jezuita, niedowiarek i misjonarz: „Ach, nie macie pojęcia jaką przyjemność daje przekonywanie ludzi do czegoś, w co się samemu nie wierzy". Tam gdzie brakuje absolutnej wiary przywiązanej do najmniejszych szczegółów dogmatu, brakuje siły istotnej dla wszelkiego nawracania, siły szczerości. Pewnego dnia w Natalu biskup Colenso był pytany przez swoich neofitów o Stary Testament. Zadawali mu pytanie za pytaniem, aż wreszcie zażądali od niego słowa honoru, że wszystko to jest prawdą. Biskup poczuł skrupuły, popadł w głęboką zadumę, zaczął studiować zagadnienie, czytał Straussa i niemieckich egzegetów i w końcu opublikował książkę, w której potraktował historie biblijne jako mity. Do tego słynnego przypadku Colenso u Kafrów trzeba dorzucić przypadki Francisa Newmana w Syrii, wielebnego Adamsa w Indiach i inne jeszcze, mniej znane. Aby skutecznie zwalczać religie tak dobrze ukonstytuowane jak Indyjska na przykład, misjonarze nasi byli zmuszeni do poważnego kształcenia się w historii religii. Lecz z chwilą kiedy z intencją nawracania innych zaczęli szczerze studiować tak zestawione religie, sami zostali rychło nawróceni, lub przynajmniej doszli do odrzucenia wszelkiej wiary w to czy inne szczególne objawienie.* Doszliśmy więc do wniosku, że wielkie religie, głównie religie „uniwersalistyczne", które osiągnęły dziś

*) Goblet d'Alviella: *L'évolution religieuse.* Prozelityzm religijny anglosasów doszedł już do tego punktu, że przeczy sam sobie i sam siebie paraliżuje. Towarzystwo teozoficzne w Stanach Zjednoczonych wysłało w roku 1879 do Indii misjonarzy, lub raczej kontr-misjonarzy, którzy postawili sobie za cel „głosić majestat i chwałę wszystkich dawnych religii, aby w ten sposób zabezpieczyć Hindusów, sygnalezyjczyków, Persów przed zastąpieniem nauk Wed, Tri-Pitaka i Zend Avesty nową wiarą". Owi kontr-misjonarze przywrócili do starej wiary miliony tubylców w Indiach i na wyspie Ceylon nawróconych przez chrześcijańskich misjonarzy.

pełnię swego rozwoju, równoważą się i wyznaczają sobie wzajemnie granice. W tych wielkich zrównoważonych ciałach życie przejawia się już tylko od wewnątrz, przez tworzenie nowych ośrodków aktywności odrywających się od pierwszego jądra (jak to się dzieje z protestantyzmem rozszczepiającym się na codziennie liczniejsze sekty i z samym hinduizmem), tak że oznaką życia tych religii jest właśnie początek ich rozdrobnienia. Wydaje się, że przyszłość nie obiecuje nam jedności religii, lecz wręcz przeciwnie, musi, jak się zdaje, wytwarzać ciągle wzrastającą ich różnorodność, podział na coraz liczniejsze i bardziej niezależne grupy, coraz większą indywidualizację.

W tej wzrastającej ciągle wielości sekt, na przykład sekt protestanckich, w wysiłkach pewnych odważnych uczniów Comte'a lub Spencera, w powstaniu mormonizmu w Ameryce lub brahmanizmu w Indiach doszukiwano się symptomów fermentacji religijnej, analogicznej do tej, która ożywiała świat w czasach Antoninów i która może skończyć się jak tamta odnową. „Wszystko w przyrodzie ma skromne początki i nikt nie może powiedzieć dziś, czy nieświadoma misja rybaków i celników zgrupowanych przed osiemnastu wiekami wokół łagodnego idealisty-mistyka nad brzegami jeziora Tyberiadzkiego nie przekształci się jutro w jakieś stowarzyszenie duchów proroczych w kotlinie gór Skalistych [31], w jakieś tajne zgromadzenie natchnionych przygotowujące socjalizm w londyńskim sklepiku, w jakąś grupę ascetów rozmyślających gdzieś w dżungli Hindustanu o nędzach tego świata, jak niegdyś Esseńczycy. Może wystarczy im spotkać na drodze do Damaszku jakiegoś drugiego Pawła, który ich pchnie na szlak epoki." * — Bardzo powierzchowne są te analogie, które się usiłuje przeprowadzić między naszą epoką, a epoką Antonina, pomiędzy wiekiem, który jako całość odznacza się najbardziej ze wszystkich brakiem wiary, a wiekiem, który okazał najwięcej wiary we wszystkie religie, zarówno Izydy i Mitry, jak i Jezusa, mówiącego węża i Chrystusa wcielonego w łono dziewicy. Zapomina się, że w ciągu tych osiemnastu wieków powstała w historii ludzkości rzecz nowa: nauka. Nauka nie jest już do po-

* Goblet d'Alviella: *L'évolution religieuse contemporaine*, s. 411.

godzenia z nadprzyrodzonymi objawieniami i z cudami, na których opierają się religie.

Powie nam ktoś, że dzieją się jeszcze cuda? Niewątpliwie znany jest jeden czy dwa w ciągu wieku! Ale dziwne jest nie to, że się jeszcze dzieją cuda, lecz to, że dzieje się ich tak mało, gdy są jeszcze miliony wierzących, tysiące egzaltowanych z natury rzeczy kobiet i dzieci. Każdy dzień powinienby mieć swój cud, mocno i należycie stwierdzony, a na nieszczęście codzienne cuda trafiają się już tylko w szpitalach dla wariatów i nerwowo chorych. Podczas gdy tam niewierzący uczeni wywołują je i ogłaszają, to gdzie indziej prawdziwie wierzący boją się ich, niemal unikają ich i przemilczają. Jeśli dawniej król zabraniał Bogu czynić cuda, to dziś papież doszedł niemal do tego samego. Stały się one przedmiotem wątpliwości i czymś podejrzanym raczej niż budującym. U narodów ortodoksyjnie protestanckich nie ma już dziś cudów. Wykształceni teologowie w swoich wykładach nie nalegają już nawet na cudowne opowieści pierwszej tradycji chrześcijańskiej, uważając, że mogą one raczej osłabić niż umocnić autorytet Pisma. Dodajmy do tego, że do założenia nowej religii, lub dokonania odnowy dawnych religii, nie pomogłyby jeden czy dwa cuda; mogłyby one raczej obrócić się przeciwko religii i zniszczyć ją. Potrzeba by całej serii cudów, jakiejś atmosfery cudowności, w której zanurzyłyby się i przeobraziły wszystkie przedmioty. Potrzeba by mistycznej aureoli, która lśniłaby nie tylko nad głową proroka, lecz promieniowała na zgromadzonych wokół niego wierzących. Innymi słowy, trzeba, aby jakiś Mesjasz wszedł za życia do legendy, i to bez żadnego oszukaństwa ani z jego strony, ani ze strony tych, którzy go otaczają i oddychają jego boskością. Na nieszczęście w naszych czasach ludzie niezwykli dostają się natychmiast na warsztat historii, która wszystko precyzuje, na wszystko nalega, znaczy grubymi, solidnymi cechami delikatne i subtelne rysy legendy, gotowe zawsze układać się w arabeski lub fantastyczne wzory. W dzisiejszych czasach legenda o Napoleonie, o której zakłamanie on sam się starał i którą podtrzymywał wszystkimi siłami despotycznej władzy i brutalnej siły, nie przetrwała w Eu-

ropie nawet trzydziestu lat; na Wschodzie istnieje ona jeszcze w zmienionej postaci. Historia zagarnia wybitne osobistości i pomniejsza je w ciągu jednego dnia. Gdyby Jezus istniał w naszych czasach, opublikowanoby nawet jego listy. A jakże tu wierzyć w boskość człowieka, którego korespondecję się czytało? Najdrobniejsze fakty z życia interesujących osób są sprawdzane. Urząd stanu cywilnego pozwala na odtworzenie ważnych dat i funkcji pełnionych w każdym roku i dniu. Czasami zwykłe wykroczenie policyjne może posłużyć dla ustalenia daty, jak to się przydarzyło w życiu ojca Szekspira. A przecież w życiu proroka nie zabrakłoby policyjnych przekroczeń, bo zgromadzenia są u nas zabronione. Nasza egzystencja jest dziś tak ściśnięta i zdławiona przez realia, tak zdyscyplinowana, że trudno byłoby cudowności wkroczyć w nią lub dłużej w niej przetrwać. Poruszamy się we wnętrzu małych przegródek, ponumerowanych i opatrzonych etykietami, gdzie najmniejsze zamieszanie rzuca się w oczy. Jesteśmy wcieleni do pułków i jak żołnierze w koszarach musimy każdego wieczoru odpowiadać na wywołanie naszego nazwiska nie mogąc wyjść ze społeczności ludzkiej, skryć się w swojej osobowości, uniknąć potężnego oka społeczeństwa. Wciąż jesteśmy jak pszczoły, których ule zostały pokryte szkłem i których życie stało się przez to przeźroczyste: można było patrzeć jak pracują, jak budują, jak robią miód. A najsłodszy miód, ten miód, którym starożytni karmili w dzieciństwie Jowisza, traci swą cudowność dla kogoś, kto widział jak go wyrabiają cierpliwe łapki robotnic...

* * *

...Comtyści pokusili się u nas o zachowanie rytuału bez metafizycznych wierzeń. Lecz o ile Comtyzm jako teoria fetyszyzmu jest teorią prawdziwą, jeśli się nią posługujemy przy charakterystyce pierwotnych religii, o tyle jest teorią niedostateczną z punktu widzenia obecnych religii. Chodzi o to, że nasze religie przechodziły stopniowo od fizyki do metafizyki. Ich fetyszami są dziś symbole najwyższej przyczyny, lub najwyższego celu. A pozytywizm nie może nam ofiarować

żadnego symbolu w tym rodzaju: jego „Wielki Fetysz" jest czystym *fetyszem,* dobrym dla ludów pierwotnych. „Ludzkość" nie wyczerpuje całkowicie ani idei przyczynowości, ani idei celowości. Z punktu widzenia przyczynowości jest ona jednym zwykłym ogniwem w wielkim ciągu zjawisk, a z punktu widzenia celowości stanowi cel praktycznie niedokładny, a teoretycznie niewystarczający. Jest celem praktycznie niedokładnym, ponieważ prawie wszystkie nasze działania odnoszą się do takiej czy innej grupy ludzkiej, a nie do całej ludzkości; zaś teoretycznie niedostatecznym celem jest ludzkość dlatego, że wydaje się nam niewielką rzeczą w ogromnym Wszystkim. Jej życie jest punktem w przestrzeni, chwilą w czasie, stanowi ideał ograniczony i w sumie, jeśli na to popatrzeć z góry, to taką samą próżnością będzie, jeśli rasa potraktuje sama siebie jako najwyższy cel, jak gdyby to uczyniła jednostka. Nie można wiecznie kontemplować swego własnego pępka, a zwłaszcza nie można go adorować. Miłość ludzkości, która jest największą z cnót, mogłaby stać się „fetyszyzmem" tylko przez absurd. Nie można oczekiwać stworzenia religii przez zwykłe złożenie pozytywnej nauki i ślepego uczucia. Fetyszyzm, do którego się dochodzi w ten sposób, jest religią dzikich, którą się właśnie usiłuje proponować ludziom najbardziej cywilizowanym. Nie uważamy bynajmniej, że religie mają być zastąpione w przyszłości czystą tkliwością uczuć w różnych postaciach. Sądzimy, że mają być zastąpione uczuciami wywołanymi przez symbole metafizyczne i o tyle tylko, o ile one towarzyszą spekulacjom myśli. Religijna metafizyka może być niezamierzoną iluzją, błędem, snem. Lecz fetyszyzm bez metafizyki jest czymś znacznie gorszym: jest iluzją zamierzoną, błędem poszukiwanym, snem który się śni zupełnie na jawie. Wydaje się, że August Comte jest jednak przekonany, że zawsze będziemy odczuwali potrzebę kierowania naszego kultu przynajmniej ku jakiejś wyimaginowanej personifikacji ludzkości, ku wielkiej Istocie, wielkiemu Fetyszowi. Byłoby to robienie z fetyszyzmu pewnego nowego rodzaju kategorii narzucającej się umysłowi ludzkiemu jak kategorie kantowskie. Fetyszyzm nigdy nie narzucał się nam w taki sposób: od strony

intelektualnej opiera się on na rozumowaniach, których fałszywość można wykazać, a od strony uczuciowej na uczuciach, które zboczyły ze swego normalnego kierunku, i które można na ten kierunek naprowadzić. Jeśli miłość kieruje się niekiedy ku personifikacjom, ku fetyszom, to tylko z braku rzeczywistych osób, żyjących jednostek: — takie wydaje się nam w najprostszej formie prawo, które stopniowo spowoduje zniknięcie wszelkiego kultu fetyszów. Chodzi o to, żeby znaleźć bogów z krwi i kości, żyjących z nami i oddychających tym samym powietrzem — nie twory poezji, jak u Homera, lecz twory rzeczywiste i widzialne. Chodzi o to, żeby dostrzec niebo w duszach ludzkich, opatrzność w nauce, a dobro w samym życiu. Nie należy rzutować idei i subiektywnych przedstawień na zewnątrz tego świata i kochać je bezpłodną miłością, lecz kochać czynną miłością wszystkie istoty tego świata, które zdolne są do pojmowania i realizowania tych samych idei co my. Podobnie jak miłość ojczyzny ma tendencję do zanikania jako miłość do abstrakcji i roztapia się w ogólnej życzliwości dla wszystkich naszych współobywateli, tak i miłość do Boga rozpłynie się na całą ziemię, podzieli się między wszystkie istoty. Znać twory żyjące, to znaczy kochać je. W ten sposób nauka o tyle, o ile odnosi się do życia, stapia się, naszym zdaniem, z uczuciem konstytuującym najwyższe religie, z miłością.

Ostatnio w Nowym Yorku syn amerykańskiego rabina, Feliks Adler, założył inną religię ludzkości, lub „religię etyki". Lecz był on bardziej konsekwentny od Augusta Comte'a i zdecydował się ciąć na żywo zarówno dogmaty, jak obrzędy religijne. Zniósł prawie wszystkie ceremonie, cały katechizm, całą księgę świętą. Jego metafizyka, inspirowana raczej przez Kanta niż przez Comte'a, nie głosi żadnych twierdzeń z dziedziny pojęć Boga i nieśmiertelności. Przyjmuje on tylko istnienie niepoznawalnego *noumenu*, „najwyższej Rzeczywistości, która kryje się poza wszelkimi pozorami i od której pochodzi harmonia świata". „Wobec coraz silniej zaznaczającego się różnicowania wierzeń wydaje się konieczne, mówi Adler, ulokowanie prawa moralnego tam, gdzie nie może ono być przedmiotem sporu: w *praktyce*. Ludzie rozprawiali tak długo o autorze

prawa, że samo prawo pozostało w cieniu. Nasz ruch jest apelem do sumienia, wołaniem o większą sprawiedliwość, wezwaniem do większych obowiązków".

Pierwszym celem, do którego muszą dążyć stowarzyszenia reformatorskie, jest zdaniem Adlera poprawa ich członków. W związku z tym pospieszył on założyć: 1^0 szkołę niedzielną, gdzie wykłada się moralność, historię najważniejszych kultów i trochę filozofii religii, 2^0 publiczny ogródek dziecięcy zorganizowany według metody Froebla, 3^0 szkołę robotniczą, do której przyjmuje się dzieci od trzech do dziewięciu lat.

Adler zauważył, że skupili się wokół niego najpierw Żydzi, a następnie dość duża liczba ludzi bez różnicy rasy, którzy pozostali zresztą zupełnie wolni w swoich osobistych przekonaniach; łączyła ich jedynie dobra wola i żarliwe pragnienie „odrodzenia ludzkości". W każdą niedzielę wierni zbierają się dla wysłuchania odczytu, a następnie rozchodzą się. Sami członkowie zbierają się, aby rozważać sprawę dzieł założonych przez stowarzyszenie. Ta religia „po amerykańsku", całkowicie praktyczna jest do przyjęcia dla filozofa. W gruncie rzeczy nie jest to nic innego, jak wielkie towarzystwo wstrzemięźliwości, uzupełnione przez towarzystwo wzajemnej pomocy. Można mu zarzucać tylko, że ma charakter trochę zbyt praktyczny i przyziemny, ale jest to niewątpliwie jedna z możliwych form, w których wystąpi rozproszona kiedyś ostatecznie religia.

* * *

Proponowaliśmy w innej pracy *) jako ideał moralny coś, co nazwaliśmy *anomią* moralną, brakiem reguł apodyktycznych, stałych i powszechnych.

Jesteśmy silniej jeszcze przekonani, że ideałem wszelkiej religii musi być dążenie do *anomii religijnej,* do wyzwolenia jednostki, do odkupienia jej myśli, cenniejszego niż odkupienie jej życia, do zniesienia wszelkiej dogmatycznej wiary w jakiejkolwiek formie by się ona przejawiała. Zamiast akcepto-

*) Patrz: *Zarys moralności bez powinności i sankcji* (1885), Warszawa 1910.

wać gotowe dogmaty, musimy sami wypracować nasze przekonania. Cokolwiek powiedziałby Montaigne, wiara jest wygodniejszą poduszką dla leniwych niż wątpienie. Jest to dla wielu prawdziwe gniazdko dla myśli, gdzie można skulić się w kąciku i ukryć głowę pod opiekuńczym skrzydłem w ciepłej i miłej ciemności. Jest to nawet gniazdko z góry przygotowane, jak gniazda robione ludzką ręką i umieszczone już w klatkach, które sprzedaje się dla ptaków hodowanych w domu. Sądzimy jednak, że w przyszłości człowiek będzie miał coraz więcej odrazy do schronów z góry przygotowanych i do zbyt dobrze zamkniętych klatek. Jeśli ktoś z nas będzie odczuwał potrzebę gniazda, gdzie by mógł złożyć swe nadzieje, zbuduje je sam składając źdźbło do źdźbła, na wolnej przestrzeni, aby mógł opuszczać je, kiedy się nim znuży i odbudowywać przy każdej wiośnie, wiośnie swojej myśli.

PRZYPISY

[1] Podajemy w oryginale definicje religii zawarte w tym akapicie: La religion est un sociomorphisme universel ... La religion est une explication physique, métaphysique et morale de toutes choses par analogie avec société humaine, sous une forme imaginative et symbolique. Elle est, en deux mots, une explication sociologique universelle, à forme mythique.

[2] Por. drukowany w tym zeszycie przekład fragmentów Schleiermachera.

[3] Por. David Friedrich Strauss (1808—1874): *Stara i nowa wiara* (1872), Warszawa 1907, § 42 (Istota religii), s. 101—102 i § 44 (Trwały pierwiastek religii), s. 106—110. Por. A. Nowicki: *Ateizm Straussa*. Argumenty 1958 nr 24 (29).

[4] Według Otto Pfleiderera „w świadomości religijnej uczestniczą wszystkie strony całej osobowości", z tym, że „wiedza i wola .... są podporządkowane uczuciu jako rzeczywistemu centrum świadomości religijnej". Euhemer, 1957 nr 1, s. 62.

[5] Por. Rudolph Hermann Lotze (1817—1881): *Religionsphilosophie*, 3 wyd. 1894.

[6] „Religia — powiada Albert Réville — opiera się przede wszystkim na potrzebie osiągnięcia przez człowieka harmonijnej syntezy między jego przeznaczeniem a przeciwstawnymi wpływami napotykanymi w świecie". Euhemer, 1957, nr 1, s. 63.

[7] Por. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953 i *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959.

[8] Por. Eduard von Hartmann (1842—1926): *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, 3 wyd. 1888 i *Religionsphilosophie*.

[9] Charakterystyczna dla pozytywistów periodyzacja dziejów ludzkości: epoka religii, epoka nauki.

[10] Recenzja Darmestetera z książki Alberta Réville: *Prolégomènes de l'histoire de religieux* (1881). Revue philosophique, r. VII, tom 1, s. 76.

[11] Selon nous, c'est toujours au point de vue social qu'il en faut revenir. Podajemy w oryginale tę, szczególnie cenną, wskazówkę metodologiczną.

[12] Thomas Carlyle (1795—1881).

[13] W oryginale: ... à leur début les religions n'ont été qu'une physique superstitieuse dans laquelle les forces étaient remplacées par des volontés, et qui prenait ainsi une forme sociologique.

[14] Herbert Spencer (1820—1903). Por. Euhemer, 1957, nr 1, s. 59.

[15] E. von Hartmann uczynił to w pracy *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, w szczególności w rozdz. 8

(Konieczność i możliwość nowej religii światowej) i 9 (Historyczne fundamenty religii przyszłości).

[16] Bardzo cenna myśl Guyau odkrywająca pewną prawidłowość procesu zanikania religii i wypierania jej przez świeckie treści filozoficzne i etyczne.

[17] Ta niewątpliwie słuszna myśl Guyau dotyczy, jak sądzę, również Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla, a być może także Schleiermachera.

[18] Dotyczy to szczególnie Hegla i Schellinga.

[19] Wydaje się, że słowo katolicyzm użyte jest tu w znaczeniu etymologicznym „powszechności".

[20] Słowo „anomia" oznacza dosłownie „brak jakichkolwiek praw i reguł".

[21] Słowem tym określany jest Budda.

[22] Wysuwając ideał wielości wierzeń nawiązuje Guyau do romantycznego indywidualizmu Schleiermachera. Por. fragmenty Schleiermachera drukowane w tym zeszycie.

[23] Takie rozumienie postępu zaczerpnął Guyau od Spencera.

[24] Por. *Ateizm a religia*, Warszawa 1957, s. 211—213; *Humanizm i kultura świecka* Warszawa 1959, s. 131—136.

[25] Por. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, cyt. wyd., s. 204 („religię — powiada Feuerbach — przekreślam tylko o tyle, o ile nie jest poezją, o ile jest pospolitą prozą").

[26] Guyau idealizuje tu działalność misjonarzy, nie dostrzegając powiązań między misjami religijnymi a ujarzmianiem i eksploatacją krajów kolonialnych przez imperializm. Na wyrażony tu pogląd trudno się zgodzić.

[27] Friedrich Max Mueller (1823—1900), wybitny religioznawca niemiecki, profesor sanskrytu na uniwersytecie w Oksfordzie. Por. Euhemer, 1957, nr 1, s. 59 i r. 1958, nr 2 (3), s. 71.

[28] Aluzja do znanego fragmentu Pascala („Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie"). Pascal: *Myśli*, Warszawa 1952, myśl 206, s. 87.

[29] Przykładem potwierdzającym słuszność uwagi Guyau mogą być antychrześcijańskie wnioski wynikające z infinityzmu Giordana Bruna.

[30] Zarówno Schopenhauer jak E. Hartmann próbowali łączyć własną filozofię z niektórymi elementami buddyzmu. Por. Tadeusz Margul: *Krytyka chrześcijaństwa z pozycji pseudobuddyzmu u Artura Schopenhauera*. Euhemer, 1959 nr 1—2 (8—9), s. 51—69.

[31] Mowa o mormonach.

SPIS TREŚCI

Od Redakcji 5

DE TRIBUS IMPOSTORIBUS 9

Wstęp 9

Tekst 11

Przypisy 33

CAMPANELLA 36

Wstęp 36

Ateizm zwyciężony 43

Przypisy 75

ANICZKOW 78

Wstęp 78

Rozważania z teologii naturalnej o początku i pochodzeniu naturalnego kultu Boga 79

Przypisy 91

KOZIELSKI 92

Wstęp 92

O obowiązkach człowieka wobec innych ludzi 93

Przypisy 98

KANT 99

Wstęp 99

Religia w granicach samego rozumu 103

O modlitwie 126

Przypisy 128

FICHTE 135

Wstęp 135

Aforyzmy o religii i deizmie 137

Przypisy 142

Próba krytyki wszelkiego objawienia 145

Przypisy 160

O podstawie naszej wiary w boskie panowanie nad światem . 163

Przypisy 165

SCHLEIERMACHER 166

Wstęp 166

Mowy o religii do ludzi wykształconych spośród tych, którzy nią pogardzają (1799) 169

Przypisy 211

HEGEL 215

Wstęp 215

Wykłady o filozofii religii 217

Przypisy 230

SCHELLING 239

Wstęp 239

Mitologia i objawienie 241

Przypisy 256

PEARSON 261

Wstęp 261

Etyka wolnej myśli 261

Przypisy 285

GUYAU 289

Wstęp 289

Bezreligijność przyszłości 291

Przypisy 322

Cena zł 30.—