

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE  
ROZPRAWY I MATERIAŁY

# FILOZOFOWIE O RELIGII

PRZEKŁADY

TOM II

KSIĄŻKA i WIEDZA



FILOZOFOWIE O RELIGII

Komitet redakcyjny

Witold Łukaszewicz, Józef Keller  
Mirosław Nowaczyk, Andrzej Nowicki

Redaktorzy tomu:

Andrzej Nowicki  
Eulalia Sajdak-Michnowska

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE  
ROZPRAWY I MATERIAŁY

# FILOZOFOWIE O RELIGII

PRZEKŁADY

TOM 2

(SEKSTUS EMPIRYK — GIORDANO BRUNO —  
GIULIO CESARE VANINI — TOMMASO CAMPANELLA —  
SYLVAIN MARÉCHAL — JAN WINCENTY SMONIEWSKI —  
HANS VAHINGER)

WYBORU DOKONAŁ ORAZ WSTĘPAMI I PRZYPISAMI OPATRZYŁ  
ANDRZEJ NOWICKI

WARSZAWA 1963

Okladkę i strony tytułowe opracował  
J. SŁIWŃSKI

Redaktorzy:  
K. KRZYMOWSKA i D. KUŁAKOWSKA

## PRZEDMOWA

W roku 1960 opublikowaliśmy pierwszy tom serii przekładów pt. *Filozofowie o religii*<sup>1</sup>, zapowiadając w przedmowie, że planujemy wydanie dalszych tomów i że dopiero ich zbiór tworzyć będzie pewną całość. Jednakże istnienie społecznego zapotrzebowania na antologię o charakterze „całościowym” skłoniło nas do odsunięcia na dalszy plan pracy nad drugim tomem, a to w tym celu, żeby najpierw wydać bardziej obszerne i reprezentatywne, a jednocześnie łatwiejsze do czytania, *Wypisy z historii krytyki religii*<sup>2</sup>, pomyślane jako lektura wstępna, przygotowująca do studiowania trudniejszych tekstów. Obie książki — podobnie jak inne wydawnictwa Polskiego Towarzystwa Religioznawczego — są od dawna wyczerpane.

Obecnie oddajemy do rąk Czytelników drugi tom, zawierający — zgodnie z charakterem serii — nie drukowane dotąd przekłady trudnych tekstów filozoficznych o religii.

W przedmowach do wymienionych wyżej książek, a także w przedmowach do „Zeszytów Filozoficznych Euhemera”<sup>3</sup> i we *Wstępie do Wykładów o krytyce religii*<sup>4</sup> wyłożone zostały dość obszernie zasady metodologiczne, które można streścić w następujących punktach:

1. Historia krytyki religii jest nauką autonomiczną, o prawidłowo wyodrębnionym przedmiocie badań i własnej metodzie.

2. Uprawianie historii krytyki religii wypełnia wyraźną lukę w dotychczasowej wiedzy o dziejach kultury, uzupełniając badania zarówno

<sup>1</sup> *Filozofowie o religii. Przekłady (De tribus impostoribus — Campanella — Aniczkow — Kozielski — Kant — Fichte — Schleiermacher — Hegel — Schelling — Pearson — Guyau)*. Wyboru dokonał oraz wstępami i przypisami opatrzył Andrzej Nowicki. Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Rozprawy i Materiały, nr 2, Warszawa—Kraków 1960, s. 324.

<sup>2</sup> *Wypisy z historii krytyki religii* [Teksty 132 myślicieli od starożytności do XX w.]. Wyboru dokonał i wstępami opatrzył Andrzej Nowicki. Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Rozprawy i Materiały, nr 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 566.

<sup>3</sup> Por. zwłaszcza: *O metodach i zadaniach historii krytyki religii*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” nr 1, 1960, s. 3—12, i *O niektórych kategoriach historii filozoficznej krytyki religii*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne”, nr 3, 1962, s. 3—7.

<sup>4</sup> A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii*, Książka i Wiedza 1962, s. 173 (w szczególności s. 5—30).

historyków filozofii, jak religioznawców; pomijanie przez nich tego obszaru badawczego prowadziło nieuchronnie do zubożenia i wypaczenia obrazu dziejów myśli filozoficznej i do przeceniania roli religii w dziejach kultury.

3. Historii krytyki religii nie można uprawiać w sposób izolowany od innych nauk; dzieje krytyki religii są organiczną częścią dziejów myśli filozoficznej i społecznej; są one również nierozzerwalnie związane z dziejami religii; krytyka religii rodziła się przecież jako protest przeciwko istniejącym religiom; zwalczanie religii wpływało w toku dziejów na jej przeobrażenia, zmuszało ją do wycofywania się na coraz dalsze pozycje, a w naszej epoce aktywnie przyspiesza procesy wygasania i zamierania religii.

4. Historia krytyki religii szczególnie powinny interesować dwustronne powiązania między rozwojem krytyki religii a rozwojem poszczególnych nauk oraz dwustronne powiązania między krytyczną postawą wobec religii a zaangażowaniem w rewolucyjną działalność społeczną; wydaje się, że te dwa typy powiązań wydobywają z dziejów krytyki religii to, co najważniejsze i obiektywnie centralne.

5. Badanie dziejów krytyki religii powinno doprowadzić do uchwycenia bogactwa jak najbardziej różnorodnych argumentów przeciwko religii, dających łącznie krytykę pełną i wszechstronną; szczególnie jednak powinna nas interesować krytyka religii ze względu na jej społeczne funkcje i ze względu na jej hierarchię wartości, ponieważ taka krytyka sięga najbardziej w głąb.

6. Przy badaniu dziejów krytyki religii nie należy zatrzymywać się na studiowaniu jej aspektu wyłącznie „krytycznego”, negatywnego, burzącego, ale należy wydobywać pozytywne i konstruktywne treści stanowisk, z których religie są poddawane krytyce, a więc także i przede wszystkim badać, jakie treści świeckie zajmują miejsce centralne w świadomości poszczególnych myślicieli i warstw społecznych, przez jakie konkretne treści, poglądy, wartości, wzory osobowe religia jest wypierana ze świadomości i życia społeczno-kulturalnego.

7. Podobnie jak to jest zadaniem innych nauk, również i historia krytyki religii ma na celu wykrywanie obiektywnych prawidłowości rozwoju krytyki religii, a w szczególności obiektywnych prawidłowości procesów wypierania religii przez treści kultury świeckiej i aktywną działalność na rzecz laicyzacji.

Oczywiście, punktów takich mogłoby być więcej w związku ze stosowanymi przez nas kategoriami, czyli pojęciowymi narzędziami badawczymi. Próbuje więc zebrany materiał w określony sposób klasyfikować; przy analizie materiału posługujemy się kategoriami treści i formy („sposobu mówienia”), centrum i peryferii; interesujących nas myślicieli staramy się badać w sposób historyczny, dążąc do uchwycenia ruchu i rozwoju ich myśli, do wykrywania przewodnich tendencji, „punktów wyjścia”, „punktów przejścia” i „punktów dojścia”, do



wyodrębniania poszczególnych warstw ich świadomości, do rekonstruowania ich aparatury pojęciowej, do odkrywania czynników integrujących i dekoncentrujących ich światopogląd. Przyjmując zasadę, że sens każdej krytycznej myśli jest określony przez konteksty, w których się obiektywnie znajduje, nie poprzestajemy jednak na ustaleniu najważniejszych powiązań horyzontalnych, lecz dążymy również do odkrycia takich powiązań wertykalnych, które ze zbioru wielu tysięcy krytycznych wypowiedzi o religii czynią historię we właściwym znaczeniu tego słowa, a więc pewien logiczny proces, tworzący organiczną, racjonalną całość.

W drugim tomie prezentujemy następujących myślicieli: ze świata starożytnego wybraliśmy ostatniego przedstawiciela nurtu krytyki religii ze stanowiska antycznego sceptycyzmu, mianowicie Sekstusa Empiryka; z okresu Renesansu wybraliśmy trzech najwybitniejszych przedstawicieli późnorenansowej krytyki religii: Giordano Bruna, Vaniniego i Campanellę; okres rewolucyjnej dechrystianizacji Francji reprezentuje Sylvain Maréchal; myślicieli polskich reprezentuje — nie znany dotąd szerszemu ogółowi — Jan Wincenty Smoniewski (teksty drukowane po raz pierwszy z rękopisu); burżuazyjną krytykę religii przełomu XIX i XX w. — Hans Vaihinger.

Najważniejsze problemy zebranych w tym tomie tekstów wydają się następujące: związek pomiędzy sceptycyzmem filozoficznym a krytyczną postawą wobec religii (Sekstus Empiryk); problem studiowania zjawisk religijnych w celu intensyfikacji naturalnych zdolności umysłu ludzkiego (Giordano Bruno); problem wykorzystywania mitów i symboli religijnych jako pustych form, w które może być wtłoczona treść ateistyczna, uzyskując w ten sposób większą plastyczność, obrazowość i siłę oddziaływania (Giordano Bruno); renesansowe domysły o społecznej funkcji religii (Vanini); renesansowa walka o wolność badań naukowych przeciwko dyktaturze teologii i pojawiające się w jej toku kryterium fałszywości religii (Campanella); pojawienie się w obrębie oświeceniowej krytyki religii załączków koncepcji Feuerbacha i Marksa (Maréchal); polska krytyka religii początku XIX w. jako patriotyczna odpowiedź na udział hierarchii kościelnej w wytworzeniu sytuacji, która doprowadziła do utraty niepodległości (Smoniewski); teoria i krytyka religii, w której centralną kategorią jest pojęcie „sposobu mówienia” (*modus loquendi*, Vaihinger).

Podobnie jak teksty I t., również i te zawierają wiele potężnych bodźców pobudzających do myślenia i do samodzielnego budowania sobie — własnym myślowym trudem — naukowego, rzetelnie ugruntowanego poglądu na świat.

ANDRZEJ NOWICKI



## SEKSTUS EMPIRYK

W starożytnym greckorzymskim ateizmie odróżnić można dwa zasadnicze nurty: materialistyczny i sceptyczny.

Czołowymi przedstawicielami starożytnej krytyki religii z pozycji filozofii materialistycznej byli: Heraklit z Efezu, Demokryt z Abdery, Teodor z Cyreny, Epikur i Lukrecjusz.

Ze sceptycznym stosunkiem do religii spotykamy się już u sofisty Protagorasa z Abdery (ok. 480—411 p.n.e.), a następnie w sceptycznej szkole megaryków Euklidesa i Eubulidesa u Stilpona z Megary. Jednakże za założyciela szkoły sceptycznej bywa uważany dopiero uczeń megaryka Brysona (syna Stilpona) i demokrytejszyka Anaksarcha Pirron z Elidy (ok. 360—270 p.n.e.). Według Diogeneza Laercjusza znajdował się on wraz z Anaksarchem w świcie Aleksandra Wielkiego i towarzyszył mu w wyprawie wojennej do Indii.

Pirron posługiwał się przejętą od sofistów parą kategorii φύσις (z natury) i νόμος (z ustanowienia ludzkiego) oraz własną kategorią *ισοσθένεια* (ισοσθένεια), czyli równej mocy argumentów i kontrargumentów w sporach filozoficznych. Rozumowanie jego zmierzało do wykazania, że konkretny pogląd nie posiada „ani trochę więcej” (οὐδὲν μάλλον) prawdopodobieństwa niż pogląd mu przeciwny, z czego miała wynikać konieczność powstrzymania się od wydawania stanowczych sądów (ἐπιλογί). W rezultacie działalności filozoficznej Pirrona słowo „pirronizm” stało się synonimem sceptycyzmu.

Uczniami Pirrona byli m. in. Filon Ateńczyk, Nausifanes z Teos (demokrytejszyk, nauczyciel Epikura) i Tymon z Fliuntu (ok. 320—230 p.n.e.).

Drugą starożytną szkołą sceptyczną stała się akademica platońska, głównie dzięki Arkesilaosowi (ok. 315—240 p.n.e.) i następnym scholarchom, spośród których krytykę religii z pozycji sceptycyzmu rozwinął przede wszystkim Karneades z Cyreny (ok. 214—128 p.n.e.), zwalczając w szczególności teologię stoików. Arkesilaos i Karneades doprowadzili do tego, że również słowo „akademik” stało się w czasach starożytnych synonimem sceptyka.

Uczeń i następca Afrykańczyka Karneadesa, również Afrykańczyk,

Hazdrubal z Kartaginy, występujący w Grecji pod imieniem Kleitomachosa (zm. 109 p.n.e.), był nie tylko ateistą, ale również autorem pierwszego katalogu starożytnych ateistów.

Uczniem i następcą Kleitomachosa był Filon z Laryssy (ok. 148—77 p.n.e.), a jego następcą Antioch z Askalonu (ok. 125—69 p.n.e.). Wykładów ich słuchali i znaleźli się pod ich wpływem dwaj wybitni pisarze rzymscy: M. Terentius Varro (116—27 p.n.e.) i M. Tullius Cicero (106—43 p.n.e.). Sceptycznym poglądom na religię Cicero dał wyraz w dwóch swoich dziełach, które są dostępne w przekładzie polskim: *O naturze bogów* i *O wróżbiarstwie* (M. T. Cicero: *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1960).

Przedstawicielami trzeciej i ostatniej starożytnej szkoły sceptyków, nawiązującej zarówno do „pirronizmu”, jak do „akademizmu”, byli: Ainesidemos z Knosos, Agrippa oraz Sekstus Empiryk (ok. 150—210), autor *Zarysów pirrońskich* (przekł. polski A. Krokiewicz, Kraków 1931, s. 169) oraz jedenastu traktatów *Przeciw matematykom* (sześcioksiąg) i *Przeciw dogmatykom* (pięcioksiąg, w skład którego wchodzi księga *Przeciw fizykom*, zawierająca interesujący nas tekst *O bogach*, podany niżej w polskim przekładzie).

Sekstus był z zawodu lekarzem i w swoich dziełach filozoficznych stawiał sobie za cel uleczenie ludzkich umysłów z dogmatyzmu filozoficznego i wiary w bogów. Posługiwał się przy tym argumentami sceptycznymi, zaczerpniętymi od Pirrona, Ainezydema i Agryppy, a także argumentami materialisty Epikura.

Mimo sceptycznej zasady powstrzymywania się od wydawania stanowczych sądów, z której by wynikało, że ateizm nie jest bardziej ugruntowany od religii, traktat Sekstusa ma wymowę jednoznacznie ateistyczną. Zwracają uwagę zwłaszcza akapity kończące się wnioskiem: „A więc nie ma boga”. Podobną strukturę posiadał traktat polskiego ateisty Kazimierza Łyszczyńskiego.

Bibliografia: Brochard Victor: *Les sceptiques grecs*, Paris 1887 (prze-druk fotooffsetowy 1932); Credaro Luigi: *Lo scetticismo degli Accademici*, Milano, 2 t., 1889 i 1897; Robin Léon: *Pyrrhon et le scepticisme antique*, Paris 1944; Vick C.: *Karneades' Kritik der Theologie bei Cicero und Sextus Empiricus*, „Hermes” 1902, t. 37, s. 228—248; Deichgraber K.: *Die griechische Empirikerschule, Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin 1930; Chilsholm R.: *Sextus Empiricus and modern empiricism*, „Philosophy of Science” 1941, t. 8, s. 371—384; Krokiewicz Adam: *Sextus*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1930, t. 8, s. 385 i nast.; Popkin Richard: *The History of Scepticism...*, Assen 1960.

O BOGACH <sup>1</sup>

Wywód o bogach zda się zgoła nieodzowny filozofom dogmatycznym. Powiadają tedy, że filozofia — to uprawianie mądrości, a mądrość — to znajomość spraw boskich i ludzkich. Tak więc, jeśli wykażemy, że dociekania o bogach są wątpliwe, dowiedzimy tym samym pośrednio, że ani mądrość nie jest znajomością spraw boskich i ludzkich, ani też filozofia nie jest uprawianiem takiej mądrości.

Otóż byli tacy, co powiadali, że pojęcie bogów i wierzenia o mitycznych mękach w Hadesie wymyślili pierwsi ludzcy przywódcy, mężowie wielce rozumni, rozeznający pożytki życia społecznego. Ponieważ pradawne życie ludzkie było dzikie i bezładne — był bowiem czas, jak powiada Orfeusz <sup>2</sup>,

„...kiedy to męże żywot krwiożerczy z osobna  
wiedli, a kto był silniejszy, czleka słabszego zabijał” —

chcąc ukrócić krzywdzicieli najpierw nadali prawa, by karać jawnych przestępców, potem zaś wymyślili bogów, nadzorców wszechludzkich występków i dobrych uczynków, by nikt ani po kryjomu nie śmiał czynić bezprawia przekonany, że bogowie

„w mglistą odziani pomrokę, wszędy chadzają po ziemi,  
tako zuchwalstwa człowiecze, jako i prawość postrzegą”.

Euhemer zaś, przezwany bezbożnikiem, powiada: „Kiedy jeszcze życie ludzkie było bezładne, ci, którzy taką wzięli górę nad innymi siłą i rozumem, iż wszyscy musieli żyć wedle ich przykazań, dążąc do osiągnięcia większego podziwu i okazałości, przydali sobie jakąś niezmierną, boską powagę i stąd też przez pospólstwo za bogów byli uznani” <sup>3</sup>.

A znów Prodikos z Keos mówi: „Słońce i księżyc, rzeki i źródła, i w ogóle wszystkie te rzeczy, które służą życiu ludzkiemu, pradawni uznali za bogów dla ich pożyteczności, jako to Egipcjanie — Nil”, i że dlatego chleb jest uczczony jako Demetra, wino jako Dionizos, woda jako Posejdon, a ogień jako Hefajstos, i podobnie każda jedna z rzeczy pożytecznych <sup>4</sup>.

Demokryt zaś powiada, że nawiedzają ludzi jakoweś widziadła, że jedne z nich są dobroczynne, a drugie złowrogie (stąd też życzy sobie napotkać widziadła pomyślne), że są one wielkie i przezdziwne, i choć trudne do zniweczenia, tym niemniej zniszczalne, i że przepowiadają ludziom przyszłość, ukazując się i głosy wydając <sup>5</sup>. Stąd właśnie ludzie pradawni, doznając tych zjawień, dorozumieli się, że jest bóg, choć przecie poza nimi nie ma żadnego innego boga, który by miał niezniszczalną naturę.

A znowu Arystoteles głosił, że pojęcie bogów u ludzi wywodzi się z dwu zaczątków: z przywidzeń duszy i ze zjawisk na niebie. Otóż z przywidzeń duszy — dla jej, we snach zachodzących, zachwyceń i wieszczb. Bo — jak powiada — ilekroć we śnie dusza przestaje sama ze sobą, to okazawszy własną naturę, wieszczy i przepowiada przyszłość. W tymże stanie jest ona również, kiedy przy śmierci oddziela się od ciała. Przyjmuje przecie, że zauważył to już Homer poeta, bo przedstawił, jak Patrokles konając przepowiada zgubę Hektora, a znów Hektor — śmierć Achillesa. Z tego więc powodu — powiada — ludzie przypuścili, że jest jakoweś bóstwo, podobne w sobie do duszy i obdarzone najwyższym poznaniem. Ale oto również ze zjawisk na niebie — bo oglądając we dnie krążące słońce, a w nocy prawidłowy ruch innych gwiazd — doszli ludzie do przekonania, że jest widać jakiś bóg, sprawiający taki ruch i ład <sup>6</sup>.

Tyle Arystoteles. Są też inni, którzy powiadają, że myśl bystra i ruchliwa przy zgłębianiu swej własnej natury doszła do przesadnego uwydatnienia wszystkiego — wyobraziwszy sobie jakowąś niepomierłą siłę myślną, podobną niby sobie samej, ale już boskiej natury.

Są też i tacy, co przypuszczają, żeśmy doszli do pojęcia bogów, wychodząc od nadzwyczajnych zjawisk zachodzących w świecie. Tego mniemania zda się być i Demokryt, bo — jak powiada — ludzie pradawni, dostrzegając wśród zjawisk na niebie

takie wydarzenia, jak grzmoty, błyskawice, gromy, zderzenia gwiazd, zaćmienia słońca i księżyca, lękali się sądząc, że to bogowie są ich przyczyną <sup>7</sup>.

Epikur znów uważa, że ludzie wzięli pojęcie boga ze zjawień we snach, bo — jak powiada — ponieważ we snach przydarzają się wielkie człekopodobne widziadła, przypuścili, że naprawdę istnieją tacy właśnie człekopodobni bogowie <sup>8</sup>.

A niektórzy znowu, powołując się na niewzruszony, prawidłowy ruch ciał niebieskich, powiadają, że stąd się wywodzi pierwszy zaczątek pojęć o bogach, bo jako np. — jeśli kto siedząc na górze trojańskiej Ida, oglądał wojska greckie nadciągające po równinie w świetnym ładzie i szyku,

„jeźdźców oto najpierw na koniach i wozach bojowych,  
a za nimi pieszych...”

niechybnie musiał dojść do przekonania, że jest jakiś wódz, który rozstawił te szyki i rozkazuje ustawionym przez siebie wojownikom, bądź to Nestor, bądź inny z bohaterów, który umiał

„konie rozrządzać i mężów, co tarcze ciężkie dźwigają”,

oraz jako człek z okrętem obeznany, skoro ujrzy z dala okręt, gnany pomyślnym wiatrem, wszystkimi żaglami opatrzony, rozumie, że jest ktoś, kto nim steruje i prowadzi do zamierzonych przystani — tako i ci pierwsi, którzy wpatrywali się w niebo, przyglądali się słońcu, przebiegającemu swą drogę od wschodu do zachodu i prawidłowym także obrotom gwiazd, dociekali twórcy tego przepięknego rozrządzenia, wnosząc, że nie powstaje ono samorzutnie, lecz sprawia je jakaś potężniejsza, niezniszczalna natura, która jest bogiem.

Niektórzy zaś spośród młodszych stoików powiadają, że owi pierwsi, z ziemi zrodzeni ludzie, dalece się różnili rozumem od ludzi dzisiejszych — co można łatwo zrozumieć, porównując nas z ludźmi dawniejszymi, z owymi waligórami, mającymi jakoby przedniejszą władzę poznawczą, bystrzejszy umysł — iż targnęli się na boską naturę i poznali niejakię mocę bogów.

Takie to rzeczy mówią filozofowie dogmatyczni o pojęciu bogów, my zaś nie sądzymy, by te wywody wymagały obalenia, bo już sama rozliczność wypowiedzi poświadcza nieznaną całość prawdy, jeśli są możliwe liczne sposoby poznania boga, a nie da

się stwierdzić, który z nich jest prawdziwy. Ba, choć zajmujemy się nawet wspomnianymi poglądami z osobna, nie znajdzie się w tym, co nagadano, nic pewnego. Bo oto zaraz okazuje się, że ci, co mniemają, iż jacyś prawodawcy czy ludzie roztropni wpoili innym wiarę w bogów, wcale nie rozwiązują zagadnienia. Wszak pytano, od jakiego to zaczątku wychodząc ludzie doszli do uznania bogów. Ci zaś, schodząc na manowce, powiadają, że to jacyś prawodawcy wpoili ludziom wiarę w bogów — nie rozumiejąc, że pierwotna trudność pozostaje nadal, gdyż może ktoś zapytać: a skądże to owi prawodawcy przyszli do pojęcia bogów, jeśli im nikt pierwiej nie przekazał o bogach podania? A dalej, mają o nich pojęcie wszyscy ludzie, wprawdzie nie toż samo, bo Persowie na przykład ubóstwiają ogień, Egipcjanie — wodę, a inni jeszcze coś innego z takich rzeczy. Byłoby też nie do wiary, żeby ludzie dowiedzieli się o bogach, zebrani wszyscy wraz przez prawodawców, bo przecie plemiona ludzkie nie były jeszcze pomieszane i nie znały się wzajemnie, a co się tyczy żeglugi, podanie głosi, że pierwszym większym statkiem był dopiero Argo. No tak, ale może właśnie dla tego wszystkiego powie kto, że to prawodawcy czy naczelnicy poszczególnych plemion z osobna wymyślili takie pojęcie i przez to różne szczepy przyjęły istnienie różnych bogów. Wszakże to bzdura! Bo jednak wszyscy ludzie mają o bogu wspólne pojęcie, wedle którego ma on być jakąś istotą błogą, niezniszczalną, doskonałą w szczęśliwości i niepodległą żadnemu złu; a przecie jest zgoła nieprawdopodobne, żeby wszyscy przez przypadek przypisali mu te same właściwości, chyba że ich do tego pobudziła sama natura. A więc nie drogą ustanowienia, (θεσσει) ani żadnego prawodawstwa przyjęli ludzie pradawni istnienie bogów <sup>9</sup>.

Ci zaś, którzy mówią, że to owi pierwsi ludzcy naczelnicy i zarządzający spraw społecznych, otoczywszy się niezwykłą powagą i czcią, by ich pospólstwo słuchało, z czasem po śmierci byli uznawani za bogów <sup>10</sup>, znowu nie rozumieją, w czym rzecz. Bo skądże to ci, którzy wynosili się aż do bogów, wzięli owo pojęcie bogów, pod które siebie samych podciągnęli? Wszak pominięto tu milczeniem właśnie to, co wymaga dowodu! I to tym bardziej, że twierdzenie bynajmniej nie budzi wiary. Bo osiągnięcia przywódców, a zwłaszcza to, co w nich jest nieprawdziwe, trwają



tylko za ich życia, a po śmierci upadają. Wszak można wskazać wielu takich, którzy za życia byli czczeni niby bogowie, a po śmierci doznali wzgardy, o ile nie przybrali sobie imion bogów, jak to było z owym Heraklesem, synem Alkmeny i Dzeusa. Podobno nosił z początku imię Alkajos, ale podszył się pod miano Heraklesa, uważanego przez ówczesnych za boga. Przecież, jak wieść głosi, w Tebach dawno temu znaleziono posąg Heraklesa z napisem: „Alkajos, syn Amfitriona, Heraklesowi w dowód wdzięczności”. Podobnie też, powiadają, Tyndarydzi przybrali sobie sławne imię Dioskurów, uważanych również za bogów. Wszak mędracy ówczesni nazywali Dioskurami dwie półkule: tę nad ziemią i tę pod ziemią. Przeto i poeta, o tym napomykając, powiada o nich:

„Dnia jednego żyją, wždy nazajutrz umrą —  
tako wciąż na przemian; część ich bogom równa”.

Kładą im też czapki ozdobione gwiazdami — przypominając takó strój półkul. A zatem ci, którzy tym sposobem przejęli na się cześć boską, osiągnęli jakoś swe zamysły, natomiast owi, którzy wprost podali się za bogów, zyskali raczej wzgardę.

A znowu ci, co mówią, że ludzie pradawni dopatrzyli się bogów we wszystkich rzeczach, które służą życiu ludzkiemu<sup>11</sup>, jak słońce, księżyc, rzeki, jeziora i tym podobne — mało że występują z nieprawdopodobnym mniemaniem, ale do tego obwiniają starodawnych o najwyższą głupotę. Przecie nie do wiary, by owi byli aż tak tępi, żeby brać za bogów rzeczy jawnie i oczywiście ulegające zniszczeniu czy też przypisywać moc boską rzeczom przez siebie zjadanym i trawionym. Bo może byłaby jeszcze jaka podstawa, jakby tak za boga uznawać ziemię, i to nie ten żywioł w bruzdy krajany czy rozkopywany, lecz przenikającą go moc i naturę płodородną, przedziwną zaiste! Ale uważać za bogów jeziora i rzeki i co tam jeszcze innego z przyrodzenia nam służy — to już bezmiar ogłupienia! Tedy należałoby uważać za bogów także ludzi, a zwłaszcza filozofów (bo też przynoszą pożytek naszemu życiu) oraz wiele spośród zwierząt domowych (bo nam służą swą pracą), a nawet sprzęty domowe i bodaj wszystko, choćby było od takich rzeczy jeszcze podlejsze. A przecie to jeno wielki śmiech budzi! Zatem przedstawionego mniemania nie godzi się nazwać rozumnym.

A Demokryt nie zasługuje na wiarę, gdyż wyjaśnia to, co mniej wątpliwe przez bardziej wątpliwe. Bo raczej sama natura daje wiele rozmaitych podstaw do wyjaśniania tego, w jaki sposób ludzie nabyli pojęcie bogów, natomiast to, że są w przestworze widziadła ogromne o ludzkich kształtach, jest ze wszech miar trudne do przyjęcia.

To samo można powiedzieć przeciw Epikurowi, który też mniema, że pojęcie bogów przyjęto poprzez sensne zjawienia człekokształtnych widziadeł. Bo niby czemu to miało przez nie powstać pojęcie bogów, a nie jakichś tam wielkoludów? Toż w ogóle przeciw wszystkim wyłożonym poglądom można rzec, że przecie ludzie pojmują boga nie wedle samej wielkości człekopodobnej żywej istoty, ale wraz z tym, że jest on szczęśliwy, niezniszczalny i okazuje w świecie swoją ogromną moc. Przeto ci, co winią sensne zjawy i ład ciał niebieskich, nie wskazują, na jakiej opierali się zasadzie i w jaki sposób rozumowali owi, którzy pierwsi stworzyli pojęcie boga.

Wprawdzie powiadają oni na to, że z widzeń we snach i zjawisk oglądanych w świecie powstał sam zaczątek przeświadczenia o istnieniu boga, a to, że bóg jest odwieczny, niezniszczalny i doskonały w szczęśliwości, przyszło drogą „odskoku od ludzi”<sup>12</sup>. Bo jako powiększywszy w wyobraźni zwyczajnego człowieka, otrzymaliśmy pojęcie Cyklopa, który nie był podobny

„chleb jedzącemu mężowi, ale wierszynie lesistej  
gór niebotycznych, cò sama jawi się z dala od innych”,

tako też pomyślawszy sobie człowieka szczęśliwego, zasobnego, napełnionego wszelkimi dobrami, a potem rozszerzywszy jeszcze owe zalety — pojęliśmy boga niby szczyt najwyższy pośród takowych. A znowu wyobraziwszy sobie takiego mnogoletniego człowieka, pradawni przedłużyli czas w nieskończoność, dowiązując do terażniejszości przeszłość i przyszłość, a potem, gdy już doszli tym sposobem do pojęcia wieczności — orzekli, że bóg jest odwieczny.

Ci, co mówią takie oto rzeczy, wysuwają niby to wiarygodny pogląd, ale niepostrzeżenie wpadają w matnię błędnego koła, której nie da się przebyć. Bo żeby pojąć pierwszego szczęśliwego człowieka, a dopiero drogą odskoku od niego — boga, winniśmy

wpierw pojąć, czym właściwie jest owa szczęśliwość, w której szczęśliwiec ma mieć udział. Ale wszak szczęśliwość była wedle nich jakąś przedziwną, boską naturą, a szczęśliwym (εὐδαίμων) nazywali tego, kto ma dobrze (εὖ) ku sobie usposobione bóstwo (δαίμων). Tak więc, żeby pojąć szczęście ludzkie, winniśmy mieć najpierw pojęcie boga i bóstwa; żeby zaś pojąć boga, winniśmy mieć pierwaj pojęcie szczęśliwego człowieka. Zatem ani to pierwsze nie da się pojąć z braku drugiego, ani to drugie z braku pierwszego.

Oto co należy powiedzieć przeciw tym, którzy dociekają, jak pierwsi ludzie doszli do pojęcia bogów. A odpowiednio też zastanówmy się teraz nad tym, czy są bogowie.

### CZY SĄ BOGOWIE

Ponieważ nie wszystko, co się pojmuje, ma udział w istnieniu, ale może coś być pojmwane, a nie istnieć, jako to Hippocentaur czy Scylla, należy po rozpatrzeniu pojęcia o bogach zastanowić się też nad ich istnieniem. Bo snadnie się okaże rzetelniejszym od innych filozofów sceptyk, który wprawdzie wedle ojczystych obyczajów i praw przyznaje, że są bogowie, i czyni wszystko, co się wiąże z ich czcią i nabożnością, ale jeśli idzie o dociekanie filozoficzne, bynajmniej nie jest pochopny.

Otóż z tych, co rozmyślali nad istnieniem bogów, jedni powiadają, że jest bóg, drudzy — że nie ma, a jeszcze inni, że nie bardziej jest, niż nie jest. Że jest — sądzi większość dogmatyków i powszechne ludzkie domniemanie; że nie ma — tak zwani bezbożnicy, jak Euhemer,

„starzec chępliwy ów, niegodziwe księgi skrobiący”,

i Diagoras z Melos<sup>13</sup>, i Prodikos z Keos, i Teodor<sup>14</sup>, i wielu innych<sup>15</sup>. Z nich to Euhemer głosił, że domniemanymi bogami są po prostu niektórzy możni ludzie, przeto iż ubóstwiani przez innych zasłynęli niby bogowie; Prodikos zaś — że uznane było za boga to, co służy życiu ludzkiemu, jako słońce, księżyc, rzeki, jeziora, błonia, ziemiopłody i wszystko tego rodzaju. A Diagoras z Melos, twórca dytyrambów, jak powiadają, był najpierw

bogobojny jako inni, ale skrzywdzony przez kogoś, kto krzywo przysiągł i nic za to nie ucierpiał, odmienił się tak dalece, iż głosił, że nie ma boga. Również Krytiasz<sup>16</sup>, jeden z tych, co sprawowali władzę tyrańską w Atenach, zda się należeć do zastępu bezbożników, gdyż powiadał, że starodawni prawodawcy wymyślili boga niby jakiegoś nadzorcę dobrych i złych postępków ludzkich, żeby nikt nie krzywdził bliźniego po kryjomu — lękając się kary od bogów. Jest zaś u niego powiedziane tak:

„Był czas, gdy życie ludzkie bezładne było,  
zwierzęco dzikie i na usługach siły,  
gdy ni dla cnych nagrody nie było żadnej,  
i żadnej również dla niegodziwych kary.  
A potem, jako mniemam, nadali ludzie  
zakony mściwe, prawo ciemną było  
. . . . . i w niewolę zuchwałość poszła,  
bo karan był, ktokolwiek przekraczał prawo.  
A kiedy już zakony wzbraniały ludziom  
występków jawnych, by nie działali siłą,  
lecz ci czynili zło po kryjomu, tedy  
dopiero mąż roztropny i mądry jakiś  
zapewne poznał to, że śmiertelnym trzeba,  
by jakiś postrach ludzie przewrotni mieli,  
gdy tajnie czynią, mówią czy myślą nawet.  
A przeto po namyśle wprowadził bóstwo,  
co jest dziwotą, wiecznym kwitnącą życiem,  
i słyszy, widzi, czuje rozumną myślą,  
na wszystko baczna, boską naturę mając,  
co wszelkie ludzkie słowo posłyszysz zaraz  
i będzie mogło dojrzeć wszelakie czyny;  
a choćbyś zło ukradkiem zamyślał jakie,  
dla bogów jawne będzie, bo rozum czujny  
posiedli. Zatem takie to głosząc słowa  
wprowadził tę najgłupszą ze wszystkich nauk,  
pokrywwszy łąwą mową istotę rzeczy. —  
Powiedział, że tam w górze mieszkają bogi,  
by jak najsrożej ludzkie przestraszyć serca;  
wszak wiedział, skąd przychodzą na ludzi strachy,  
jak również pomoc wszelka nędznemu życiu,  
z przestworów górnych, gdzie błyskawice widać,  
gdzie słyhać nader srogie łaskoty gromu,  
i kędy skłon połyska gwiazdzisty niebios,  
i czasu piękna różność, mądrego twórcy;  
tam skąd zstępują słońca przejasne żary,

skąd również wilgoć deszczu na ziemię schodzi.  
Takimi to postrachy otoczył ludzi  
i tako mową zręczną osiedlił bóstwo  
w siedzibie iście godnej potęgi jego,  
a nieprawości ludzkie prawami stłumił”.

A nieco dalej dodaje:

„Ktoś najpierw tym sposobem, jak myślę, skłonił  
śmiertelnych, by uznali istnienie bogów”<sup>17</sup>.

Zgadza się z owymi mężami także Teodor Ateista, a według niektórych — również Protagoras z Abdery<sup>18</sup>. Ten pierwszy swoim dziełem *O bogach* zręcznie podważył greckie wierzenia nabożne, a Protagoras podobno tak napisał: „O bogach nie mogę powiedzieć, ani czy są, ani jacy są, bo wiele mi w tym stoi na zawadzie”, a gdy go za tę przewinę Ateńczycy skazali na śmierć, uszedł i zginął, rozbiwszy się na morzu. Wspomina o tym wydarzeniu i Tymon z Fliuntu<sup>19</sup>, tak opowiadając w drugim ze swoich *Sillów*:

„...jak też zdarzyło się potem  
wielce głośnemu, bystremu, zmyślnemu spośród sofistów —  
Protagorowi. — Wszak chcieli mu pisma w popiół obrócić,  
bowiem napisał, że nie wie ni wiedzieć zgoła nie może,  
jacy to są ci bogowie, ni również, jak wyglądają.  
Mimo że strzegł obyczaju rzetelnie, to go nie zbawi,  
ale w ucieczkę się puści, by pijąc napój trujący  
jako Sokrates nie musiał w Hadesu zstąpić otchłanie”.

A znów Epikur, według niektórych, pozostawia boga jakoby dla pospółstwa, natomiast bynajmniej w samej istocie rzeczy.

A że bogowie nie bardziej są, niż ich nie ma — dla równej siły przeciwnych dowodzeń, głoszą sceptycy. Obaczmy to po zwięzłym rozpatrzeniu dowodów obu stron.

Otóż ci, którzy twierdzą, że są bogowie, usiłują dowieść twierdzenia na cztery sposoby: po pierwsze — ze zgodności u wszystkich ludzi, po wtóre — z ładu w świecie, po trzecie — z niedorzecznych następstw zaprzeczania bóstwa, po czwarte i ostatnie — przez obalanie dowodzeń przeciwnych.

A mianowicie — ze wspólności pojęcia dowodzą mówiąc, że wszyscy prawie ludzie, tak Grecy, jak i barbarzyńcy, uznają istnienie bóstwa i dlatego zgodnie składają ofiary, modlą się, wznoszą bogom świątynie, choć nie wszyscy czynią to jedna-

kowo — jakoby społem zgodnie wierząc, że jest jakieś bóstwo, a nie mając takiego samego wyobrażenia o jego naturze. A przecie, gdyby owo wspólne pojęcie było błędne, nie mogliby się tak wszyscy zgadzać. Są więc bogowie. Bo wszak mniemania łązywe i twierdzenia przygodne nie trwają długo, lecz przemijają wraz z tymi, którym zawdzięczały swe powstanie. Oto czczą ludzie królów ofiarami i innymi obrzędami, zwracając się do nich niby do bogów, ale póty tylko tego przestrzegają, póki owi żyją, a po ich śmierci porzucają to wszystko jako niegodziwe i niezbożne. Natomiast pojęcie bogów było od wieków i trwa bez końca, poświęcane, jak należy, przez to, co się dzieje. Ba, jeśli nawet wypada lekceważyć domysły prostaków, a słuchać tylko ludzi rozumnych i najprzedniejszych, to należy zwrócić uwagę, że poezja nie przedstawia niczego wielkiego ni wspaniałego, gdzie by nie było boga, który przydaje siłę i moc przebiegowi spraw, jak u Homera w opisie wojny Greków z barbarzyńcami, trzeba też zauważyć wielką liczbę „przyrodników” zgodnych z poetami: oto uznają istnienie boga — Pitagoras i Empedokles, i ci z Jonii, i Sokrates, i Platon, i Arystoteles, i stoicy, a może i epikurejczycy, jak świadczą rzekome słowa Epikura. Jak więc szukając czegoś, co podpada pod wzrok, możemy rozsądnie zawierzyć najbystrzejszym, a znów czegoś słyszalnego — tym, którzy mają najczulszy słuch, tak też dociekając czegoś dostępnego tylko rozumowi, nie innym winniśmy wierzyć, jeno tym, którzy mają najprzenikliwszą myśl i rozum, a takimi byli właśnie filozofowie.

Ale przeciwnicy ich, odpowiadając na to, zwykli mówić, że i o mitycznych mękach w Hadesie wszyscy ludzie mają wspólne pojęcie i zgadzają się tu z nimi poeci, i to bardziej jeszcze w tych rzeczach, niż co się tyczy bogów, a przecież nie możemy powiedzieć, że baśnie o Hadesie odpowiadają prawdzie — nie zauważywszy wpierw, że nie tylko wymysły o Hadesie, ale też w ogóle każdy mit zawiera sprzeczności i okazuje się niemożliwym. Oto mamy:

„I Tityosa widziałem, syna Ziemi czcigodnej,  
wznak leżącego na ziemi: dziewięć morgów zalegał;  
sępy dwa, z obu siedzące stron, wątrobę mu żarły  
włażąc w głąb brzucha, on nie mógł ręką nawet odpędzić:  
za to, że zhańbił przesławną Leto, Dzeusa małżonkę”.

Jeśli Tityos był bez duszy, jakże mógł ponosić karę, czucia żadnego nie mając? A jeśli miał duszę, jakże to umarł? Podobnie, kiedy się opowiada:

„Także Tantalosa widziałem: okropnie cierpiał męczarnie stojąc w jeziorze zanurzony, do brody woda sięgała. Stał zaś spragniony — nie mogąc zaczerpnąć nijak do picia, bo ile razy się starzec nachylił żądny napoju, tylekroć woda chelstając przepada i pod nogami ziemia się czarna pojawia, gdyż boska suszy ją siła”.

Bo gdyby nigdy nie posmakował wody ni jadła, jakżeby mógł żyć, a nie zginął z niedostatku rzeczy niezbędnych? A jeśli był nieśmiertelny, jakże to być może? Wszak nieśmiertelna natura przeciwi się boleściom i mękom, gdyż wszystko, co cierpieniu podlega, jest śmiertelne.

Jednak choć mit tak ogarnia sam w sobie niezgodności, to domniemanie o bogach nie jest takie, nie zawiera sprzeczności, ale nawet zda się być zgodne z tym, co się w świecie dzieje.

Również nie można przyjąć, że dusze opadają w dół, bo jako złożone z drobnych cząsteczek, a przy tym bądź ogniste, bądź powietrzne, wznoszą się raczej do górnych przestworów. Trwają też same w sobie, a nie rozpraszają się niby dym po uwolnieniu od ciała, jak głosił Epikur. Bo też nie ciało było dla nich pierwiej zasadą spajającą, ale one same były dla ciała przyczyną spoistości, a znacznie pierwiej i dla siebie samych. Wszak, odkąd zostaną pozbawione mieszkania pod słońcem, zamieszkują miejsca podksiężycowe i tam dla czystości powietrza bawią przez dłuższy czas, a jako pokarmu swojego używają wyparów z ziemi, tak jak inne ciała niebieskie, nie napotykają też w owych przestworach niczego, co by je mogło zniweczyć. Tedy, jeśli dusze trwają, dzieje się to za sprawą bóstw. A jeśli są bóstwa (*δαίμονες*), to trzeba rzec, że i bogowie (*θεοί*) istnieją, gdyż ich istnieniu bynajmniej nie wadzi domniemanie o mitycznych mękach w Hadesie.

Taki oto jest dowód ze wspólnego i zgodnego pojęcia boga. A teraz rozpatrzmy dowód z ładu otaczającego nas świata. Otóż, powiadają, substancja bytów, sama z siebie nieruchoma i bezkształtna, musi być poruszana i kształtowana przez jakąś przyczynę. I dlatego tak jak obejrząwszy przepiękny wyrób miedziany, pragniemy poznać mistrza, ponieważ tworzywo samo

przez się jest nieruchome, tako też widząc, że materia wszechby-  
tów jest w ruchu, ma kształt i ład, słusznie możemy dociekać  
poruszającej ją i wielorako kształtującej przyczyny. Tą zaś nie  
może być co innego niż siła jakaś, która powstała sama z siebie,  
tak jak w nas dusza powstała. Tedy owa siła jest albo ruchoma  
sama z siebie, albo poruszana przez inną siłę. A jeśli jest poru-  
szana przez drugą siłę, ta druga znów nie może się poruszać, o ile  
jej nie porusza inna, a to prowadzi do niedorzeczności. Jest więc  
jakaś siła sama z siebie ruchoma, która musi być boska i od-  
wieczna. Bo albo by się poruszała odwiecznie, albo od jakiegoś  
czasu. Ale nie jest możliwe, żeby się poruszała od jakiegoś czasu,  
bo nie najdziemy żadnej po temu przyczyny. Zatem siła porusza-  
jąca materię, pobudzająca ją do prawidłowego rozwoju i prze-  
mian, jest odwieczna. Przeto będzie ona bogiem.

Ponadto — to, co wydaje twory myślące i rozumne, z pewnością  
jest też samo myślące i rozumne; pomieniona zaś siła była zdolna  
stworzyć ludzi. Będzie więc myśląca i rozumna, a to świadczy  
o jej boskiej naturze. Są więc bogowie.

Dalej, spośród ciał niektóre są jednorodne, drugie złożone  
z członów zespolonych, inne zaś — z członów rozstępnych.  
A mianowicie: jednorodne są te, którymi rządzi jedna zasada,  
jako to rośliny i zwierzęta, a z członów zespolonych — te, co się  
składają z części przyległych i ku jednemu celowi zwróconych,  
jako to łańcuchy, skrzynie, okręty, a znów z członów rozstęp-  
nych — te, co są złożone z części rozłączonych, oddzielnych, mię-  
dzy sobą podporządkowanych, jako to wojska, stada, chóry. Po-  
nieważ więc i świat jako taki jest ciałem — albo jest ciałem  
jednorodnym, albo z członów zespolonych, albo z członów roz-  
stępnych. Nie jest jednak ani z zespolonych, ani z rozstępnych,  
jak to wykażemy z zachodzących w nim spółdoznań. Bo podług  
wzrostu i zaniku księżyca wzrasta i zanika wiele z żywych istot  
ziemnych i wodnych, zachodzą też odpływy i przypyływy w pew-  
nych częściach morza. Podobnie podług wschodów i zachodów  
pewnych gwiazd przypadają też pewne zmiany powietrza i roz-  
maite zwroty pogody, czasem na lepsze, czasem zaś zgubne. Stąd  
okazuje się jawnie, że świat jest jakimś ciałem jednorodnym. Bo  
w ciałach złożonych z członów zespolonych bądź rozstępnych  
części nie spółcierpią jedne z drugimi. Przecież, kiedy — dajmy



na to — w wojsku wszyscy wojownicy padli w bitwie, ten, który przypadkiem ocalał, jak się okazuje, nie cierpi bynajmniej na skutek przeniknięcia doń bólu tamtych. Natomiast w ciałach jednorodnych jest jakoweś spólcierpienie. Wszak przy nacinaniu palca spółodczuwa całe ciało. Przeto i świat jest ciałem jednorodnym. A ponieważ z ciał jednorodnych jedno wiąże tylko stan trwałości, drugie — natura, a inne — dusza, a mianowicie: trwałość — np. kamienie i drwa, natura — rośliny, a dusza — żywe istoty, to z pewnością i świat jest utrzymywany przez coś takiego. A nie może go wiązać sam tylko stan trwałości. Bo te ciała, które utrzymuje sama trwałość, jako kamienie i drwa, nie dopuszczają żadnej znaczniejszej zmiany ni zwrotu, ale jako takie doznają jedynie pewnej dyspozycji w związku z rozluźnianiem czy uciskaniem. Natomiast świat dopuszcza godne uwagi przemiany, gdyż niekiedy powietrze staje się chłodne, a niekiedy ciepłe, niekiedy suche, a niekiedy wilgotne, niekiedy zaś odmienia się jeszcze inaczej podług ruchów ciał niebieskich. Przeto nie wiąże świata sam tylko stan trwałości. A jeśli nie trwałość sama, to niechybnie — natura, bo przecież i te ciała, które utrzymuje dusza, zespała najpierw natura. Trzeba więc, by go zespałała najlepsza natura, gdyż ogarnia w sobie natury wszechbytów. A przecież ogarniając wszechnatury ogarnia też natury rozumne. Tedy jako ogarniająca natury rozumne jest niewątpliwie i sama rozumna, bo niepodobna, by całość była podlejsza od części. Zatem, jeśli natura rządząca światem jest najlepsza, będzie ona myślna, doskonała i nieśmiertelna. A taka właśnie natura jest bogiem. Są więc bogowie.

Nadto, jeśli na ziemi i w morzu mimo wielkiego ciśnienia powstają rozliczne żywe istoty, obdarzone władzą psychiczną czy postrzegawczą, to jest o wiele prawdopodobniejsze, że i w powietrzu, daleko czystszy i jaśniejszy w porównaniu z ziemią i wodą, powstają jakieś żywe istoty, obdarzone duszą i umysłem. Potwierdza to wierzenie, iż są Dioskurowie, dobroczynne jakieś bóstwa, opiekunowie pięknie sklepionych okrętów, i to, że

„Trzy miriady bywają na ziemi wszech żywicielce

Dzeusa nieśmiertelnych strażników, strzegących ludzi śmiertelnych”.

A jeśli z wszelkim prawdopodobieństwem istnieją żywe istoty w powietrzu, można całkiem rozsądnie przyjąć, że jest rodzaj żywych istot i w podniebnym eterze, a ludzie, dostając w udziale

władzę umysłową, biorą ją właśnie stamtąd. Jeśli zaś bywają żywe istoty podniebne i przewyższają, zda się, znacznie te ziemskie tym, że są niezniszczalne i niezrodzone, wypada też przyjąć, że istnieją bogowie, od owych nieróżni.

Kleanthes<sup>20</sup> zaś tak rozumuje: „Jeśli bywa natura od natury lepsza, musi też być jakaś natura najlepsza; jeśli bywa dusza od duszy lepsza, musi też być jakaś dusza najlepsza; a jeśli bywa żywa istota od innej żywej istoty lepsza, musi też być jakaś żywa istota najlepsza. Bo niepodobna, by to postępowało w nieskończoność, gdy ani natura, ani dusza, ani żywa istota nie może wzrastać w nieskończoność pod względem «lepszosci». A przecie bywa żywa istota lepsza od drugiej, jak — dajmy na to — koń od żółwia, czy byk od osła, czy też lew od byka. A chyba wszystkie ziemskie żywe istoty przekracza i przewyższa człowiek swą cielesną i psychiczną wydolnością, byłby więc najlepszą i najdoskonalszą żywą istotą. Ale człowiek bynajmniej nie może być najlepszą żywą istotą, choćby dlatego, że kroczy drogą zła przez całe życie, a jak nie przez całe, to przez większą jego część (bo jeśli kiedy osiąga cnotę, to późno — już na samym schyłku życia), że jest podległy śmierci, i słaby, i potrzebuje niezliczonych pomocy, jako to pożywienia, odzienia i innej pieczy ciała, które niby srogi jakiś ciemiężca nastaje na nas, domagając się codziennej daniny, a jeśli mu jej nie damy — nie umyjemy go, nie namaścimy, nie odziejemy i nie nakarmimy — grozi nam chorobami i śmiercią. Przeto człowiek nie jest doskonałą żywą istotą, lecz nader niedoskonałą, nad wyraz pozbawioną doskonałości. Wszak istota doskonała i najlepsza musi być o wiele udatniejsza od człowieka — pełna wszelakich zalet, niedostępna dla wszelkiego zła, a jako taka nie będzie różna od boga. Jest więc bóg”.

Takie są wywody Kleanthesa. Również Ksenofont<sup>21</sup>, uczeń Sokratesa, przeprowadził dowód na istnienie bogów. Przypisawszy Sokratesowi odpowiedź na zapytanie Arystodema<sup>22</sup>, tako rozprawa przez ich usta:

„Powiedz mi, Arystodemie, czy są tacy, których mądrość podziwiasz? — Oczywiście, odparł. — A więc któż to jest? — Otóż, w sztuce poetyckiej podziwiam Homera, w rzeźbiarskiej Polikleta, a w malarskiej Dzeuksisa. — A czy ich nie podziwiasz właśnie za stworzenie przepięknych dzieł? — Niewątpliwie, odparł. —

A gdyby tak rzeźba Polikleta otrzymała też odeń duszę, czyż nie považalbyś mistrza o wiele bardziej? — Ależ tak, jak najbardziej. — A czyż jeno rzeźbę oglądając powiadasz, że ją stworzył jakiś mistrz, natomiast widząc człowieka, i co do duszy świetnie pobudzanego, i co do ciała ślicznie ukształtowanego, nie sądzisz, że stworzył go jaki przedniejszy umysł? Wszak widzisz układ i użytek członków: oto że najpierw uczynił człowieka wyprostowanym, no i że dał mu oczy, żeby widział, co jest widzialne, i słuch, żeby słyssał, co słyssalne! A cóżby był za pożytek z zapachów, gdyby mu nie dał nosa, albo ze smaków, gdyby mu nie dał języka, który jest ich znawcą! Poza tym, powiada, wiesz przecie, że masz w swoim ciełe małą część ziemi, której jest wiele, i małą część wody, której jest wiele, i podobnież ognia i powietrza, ale jak myślisz, skądżeś wziął tak szczęśliwie swój rozum, jeśli jego jednego nigdzie nie ma?”

Taki jest dowód Ksenofonta. A ma on w sobie taką oto siłę indukcyjną: Masz w sobie cząstkę tej ziemi, której jest wiele w świecie, masz cząstkę tej wody, której jest wiele w świecie, masz więc też cząstkę tego umysłu, którego jest wiele w świecie. Tedy umysłowy jest świat, a przeto jest bogiem. Ale niektórzy, chcąc wypaczyć ten dowód, przydają nowe przesłanki, a mianowicie powiadają tak: „Masz w sobie cząstkę tej ziemi, której jest wiele w świecie, masz także cząstkę tej wody, której jest wiele w świecie, i podobnie powietrza i ognia, masz więc i cząstkę tej żółci, której jest wiele w świecie, a także flegmy i krwi”. Wyniknie stąd, że świat wytwarza też żółć i krew, co jest niedorzeczne. Jednakże obrońcy powiadają, że owe przydatki do dowodu Ksenofonta są nieodpowiednie. Ów bowiem przeprowadza rozumowanie przy pomocy ciał prostych i pierwotnych, jak ziemia, woda, powietrze i ogień, ci zaś, którzy przydają przesłanki, przeskakują do ciał złożonych. Bo żółć, krew i wszelaka ciecz w ciałach nie jest pierwotna i prosta, ale składa się z pierwotnych ciał — żywiołów.

Można i tak poprowadzić ten sam dowód: „Gdyby w świecie nie było żadnej ziemi, nie byłoby jej i w tobie; gdyby w świecie nie było żadnej wody, nie byłoby jej i w tobie; i podobnie z powietrzem i ogniem. Zatem, gdyby też nie było w świecie żadnego umysłu, nie byłoby go i w tobie; jest jednak w tobie jakiś umysł,

jest więc i w świecie. A przeto świat jest umysłowy. A jeśli jest umysłowy, jest bogiem”.

Tę samą moc ma też dowód o tej postaci: „Czyż oglądając posąg pięknie wykonany, mógłbyś powątpiewać, że stworzył go umysł mistrza? Czy mógłbyś się powstrzymać od podziwu dla wspaniałości dzieła i sztuki? Czyż więc tylko na odbicia rzeczy zewnętrznych patrząc, przyświadczasz dziełu i twierdzisz, że ma twórcę, natomiast dostrzegając w sobie umysł, dalece przewyższający wszelkie posągi i malowidła, mniemasz, że powstał tak sobie, przypadkiem, a nie od jakiegoś twórcy, obdarzonego niezmierną mocą i rozumem! Który to twórca nie może przebywać gdzie indziej jak w samym świecie — sprawiając tu wszelki rozwój i wzrost? Jest to właśnie bóg. Są więc bogowie”.

A znów Zenon z Kition<sup>23</sup>, nawiązując do Ksenofonta, rozumuje w ten sposób: „To, co wydaje nasienie bytu rozumnego, i samo jest rozumne. A przecie świat wydaje nasienie bytu rozumnego. Przeto świat jest rozumny. Z czego też wynika zarazem jego istnienie. Siła przekonująca tego rozumowania jest oczywista. Bo początek ruchu każdej natury i duszy zda się pochodzić od zasady naczelnej i wszelkie siły, wysyłane do części tej wielkiej całości, są wysyłane z owej zasady naczelnej niby ze źródła; zatem wszelka siła, będąca w części, jest też w całości, przeto iż udzieliła jej owa zawierająca się w całości zasada naczelna. Stąd — jaka jest część pod względem siły, taką też jest o wiele pierwiej całość. Toteż jeśli świat wydaje nasienie bytu rozumnego, to nie tak jak człowiek przy wytrysku, ale w ten sposób, że zawiera w sobie nasiona rozumnych żywych istot, i to też nie tak, jak to się mówi, że winogrono zawiera pestki, to jest — przez ogarnięcie, ale tak, że zawierają się w nim «racje zarodkowe» rozumnych żywych istot. A zatem to, co powiedziano, znaczy tyle: Świat zawiera «racje zarodkowe» rozumnych żywych istot, a więc świat jest rozumny”.

Powiada również Zenon: „Rozumne jest lepsze od nierozumnego, nic zaś nie jest lepsze od świata; przeto świat jest rozumny. I podobnie co się tyczy myślenia i ożywienia. Bo lepsze jest to, co myślące, od niemyślącego i ożywione od nieożywionego, nic zaś nie jest lepsze od świata; przeto świat jest myślący i ożywiony”.

Podobny dowód pośrednio zawiera się też u Platona<sup>24</sup>, a pisze

on dosłownie tak: „Powiedzmyż, z jakiego to powodu demiurg stworzył wszechprzyrodę. Był dobry, a w dobrym nie powstaje ku niczemu żadna zawiść. A więc, wolny od niej, chciał, by wszystko było jak najbardziej podobne do niego samego. Tę oto główną zasadę przyrody czy świata można przyjąć jak najśluszniej od mędzów rozumnych”. A nieco dalej dodaje: „W tym to zamierzeniu stworzył wszechświat — wzbudziwszy myśl w duszy, a duszę w ciele: jak najlepiej wprowadził w czyn, co tylko wedle natury mogło być najpiękniejsze. Przeto z całą słusznnością trzeba stwierdzić, że świat ten, jako twór boskiej opatrności, jest naprawdę żywą istotą obdarzoną duszą i myślą”. W samej rzeczy jest to ten sam dowód, co Zenona. Bo i ów twierdzi, że wszechświat jest najpiękniejszy, że jest dziełem wykonanym zgodnie z naturą i według słusznej racji, że jest żywą istotą, mającą duszę, myśl i rozum.

Ale wszak Aleksinos przedrzeźnia Zenona tym sposobem: „Lepszy jest poeta od niepoety, a gramatyk od niegramatyka, i ten, co opanował inne sztuki, lepszy jest od tego, co ich nie zna. Nic zaś nie jest lepsze od świata. Przeto świat jest poetą i gramatykiem”. Odpierając te wypaczenia, stoicy powiadają, że Zenon wziął „lepsze” w ogólności, to jest rozumne od nierozumnego, myślące od niemyślącego, ożywione od nieożywionego, natomiast Aleksinos już nie. Bo w ogólności poeta od niepoety i gramatyk od niegramatyka nie musi być lepszy. Przeto w rozumowaniach widać wielką różnicę. Bo oto Archiloch, będąc poetą, nie jest bynajmniej lepszy od Sokratesa, który poetą nie był, a znów Arystarch, będąc gramatykiem, nie jest lepszy od Platona, który gramatykiem nie był.

Poza tym, stoicy i ich zwolennicy starają się wykazać istnienie bogów również z ruchu świata. Bo że świat się porusza, każdy musi przyznać, gdyż wiele na to wskazuje. Zatem porusza go albo natura, albo świadoma zasada, albo wir — i to z konieczności<sup>25</sup>. Ale nie można przyjąć, że porusza go wir z konieczności. Bo ów wir albo jest bezładny, albo uporządkowany. A gdyby był bezładny, nie mógłby niczego poruszać prawidłowo; jeśli zaś porusza co z ładem i prawidłowością, musi to być jakaś przedziwna, boska siła, bo nie poruszałaby całości prawidłowo i z pożytkiem, gdyby nie była myślna i boska. A jeśli jest taka, nie może już być wirem, bo ten jest bezładny i nietrwały. Przeto świat nie może być po-

ruszany wedle konieczności przez wir, jak twierdził Demokryt ze swoimi uczniami. Ani też — przez naturę nieświadomą, jako że natura myśląca jest odeń lepsza. Takie zaś natury myślące jawnie zawierają się w świecie; trzeba więc, by i on posiadał naturę myślącą, przez którą jest prawidłowo poruszany, a tą jest właśnie bóg.

Dalej, wszak te twory, które się poruszają samorzutnie, są bardziej zadziwiające od innych. Przecież zdumiewamy się wielce, oglądając planetarium Archimedesesa, w którym porusza się słońce, księżyc i pozostałe ciała niebieskie, podziwiając przy tym, na Dzeusa, nie tyle drewniane modele i ich ruch, ile mistrza i poruszające przyczyny. Tedy, o ile bardziej godne podziwu są twory postrzegające od rzeczy postrzeganych, o tyle bardziej jeszcze podziwu godne są pobudzające je przyczyny. Bo jak koń jest dziwniejszy od rośliny, to i poruszająca konia przyczyna jest dziwniejsza od przyczyny w roślinie; a słoń jest dziwniejszy od konia, to i przyczyna poruszająca słońca, dźwigająca tak wielki ciężar, jest dziwniejsza od przyczyny konia; a spośród tych wszystkich w najwyższym stopniu przyczyna słońca, księżyca i gwiazd, a przed nimi jeszcze natura świata, która jest tych wszystkich przyczyną. Bo przyczyna części nie rozciąga się na całość ani nie jest jej przyczyną, natomiast przyczyna całości rozciąga się na części, przeto jest też dziwniejsza od przyczyny części. Zatem ponieważ natura świata jest przyczyną rozrządzenia całego świata — musi być też przyczyną części. A jeśli tak, to jest najlepsza. Jeśli zaś jest najlepsza, jest też rozumna i świadoma, a do tego powinna być odwieczna. Taka zaś właśnie natura sama jest bogiem. Jest więc bóg.

Ponadto, w każdym ciele wielocłonowym, wedle natury rządzonego, jest jakaś władza naczelna, która u nas, jak mówią, mieści się albo w sercu, albo w mózgu, albo też w jakiej innej części ciała, a znów u roślin całkiem odmiennie — czy to w korzeniach, czy to w listowiu, czy też w rdzeniu. Przeto ponieważ i świat, złożony z wielu bardzo części, jest rządzone przez naturę, i w nim musi być jakaś władza naczelna i praźródło poruszeń. A nie może nią być nic innego jak natura wszechbyków, która jest bogiem. Jest więc bóg.

Ale może kto powie, że wedle tegoż rozumowania najbardziej władną i naczelną zasadą jest ziemia, a jeszcze ważniejszą — powietrze, bo bez nich nie mógł powstać świat. Przeto powiemy

chyba, że ziemia czy powietrze jest bogiem! Ale to jest niemądre, podobnie jakby mówić, że najważniejszym i najwładniejszym w domu jest ściana, gdyż bez niej nie może dom powstać. Bo choć — zgodnie z prawdą — bez ściany dom nie może powstać, bynajmniej jednak ściana nie jest ważniejsza i lepsza od pana domu. Tak też co się tyczy świata — wprawdzie jest niemożliwe, by bez ziemi i powietrza mógł powstać zestrój wszechświata, jednak bynajmniej nie są one ważniejsze od rządzącej światem natury, która jest nieróżna od boga. Jest więc bóg.

Taki oto jest ten rodzaj dowodów. Rozpatrzmy z kolei następny — z niedorzecznych następstw zaprzeczania bóstwa. Otóż, jeśli nie ma bogów, nie ma też pobożności, która jest pierwszą z cnót. Wszak jest ona umiejętnością służenia bogom, a jeśli ich nie ma, nie może też być służby, zatem i tej umiejętności nie będzie. Bo jak nie może być umiejętności służenia hipocentaurom, ponieważ ich nie ma, tak też i co do służenia bogom, o ile nie istnieją, nie będzie żadnej umiejętności. Przeto, jeśli nie ma bogów, niemożliwa jest pobożność. Jednakże istnieje pobożność, a więc trzeba przyznać, iż są bogowie.

Dalej, jeśli nie ma bogów, niemożliwa jest godziwość, która jest jakowąś sprawiedliwością wobec bogów. A jednak wedle wspólnych pojęć i mniemań wszystkich ludzi istnieje godziwość tudzież rzeczy godziwe. Istnieje więc i bóstwo.

Podobnie, jeśli nie ma bogów, odpada mądrość, która jest znajomością spraw boskich i ludzkich. Wszak jako nie ma żadnej znajomości spraw ludzi i hipocentaurów, dlatego że choć są wprawdzie ludzie, ale nie istnieją hipocentaury, tako też nie będzie żadnej znajomości spraw bogów i ludzi, jeśli istnieją tylko ludzie, a bogów nie ma. Ale niedorzeczne jest mówić, że nie ma mądrości. Niedorzeczne jest więc twierdzić, iż bogowie nie istnieją.

Dalej, ponieważ sprawiedliwość wynika ze związków wzajemnych ludzi między sobą i ludzi wobec bogów, o ile nie ma bogów, nie ostoi się też sprawiedliwość, a to jest nie do pomyślenia. Oto Pitagoras i Empedokles wraz ze swoimi uczniami oraz pozostałe mnóstwo Italczyków powiadają, że zachodzi spólnota nie tylko między nami nawzajem i między nami a bogami, ale również między nami a nierozumnymi zwierzętami. Bo istnieje jeden jedyny duch, przenikający wszechświat niby dusza ciało, która nas

z nimi jednocy. Przeto zabijając je i żywiąc się ich mięsem, postępujemy źle i niegodziwie, jako że uśmiercamy swoich krewniaków. Stąd też wzywali owi filozofowie do powstrzymania się od spożywania istot żywych i powiadali, że ludzie czynią niegodziwie

„bogów oltarze krwią ciepłą pobitych istot plugawiać”,

a Empedokles powiada pono:

„Ojciec miłego porwawszy syna, co postać odmienił,  
modły zanosząc zabija — głupiec, a oni patrząc  
krzykiem ofiary jęk głuszając; ów nie dosłyszał wśród wrzawy,  
zabił i podłą biesiadę w sieniach obszernych gotuje.

Takoż to ojciec i matka, dzieci swe własne chwytając,  
dech odebrawszy ich ciałom, jedzą je jako mięsiwo”<sup>26</sup>.

Tak głosił Pitagoras i jego uczniowie — błędząc niewątpliwie. Bo z tego, że nas i nierozumne zwierzęta przenika jeden duch, nie wynika, że obowiązuje nas wobec nich jakaś sprawiedliwość. Przecież i w kamieniach, i w roślinach mieszka ów duch — jednoząc nas jakoby z nimi, ale wszak nie ma nijakiej sprawiedliwości wobec roślin i kamieni ani ich nie krzywdzimy tnąc czy piłując. Czemuż więc stoicy powiadają, że ludzie mają jakąś sprawiedliwość i więź wzajemną względem siebie i względem bogów? Nie dlatego, że jest przenikający wszystko duch, bo nas też obowiązywałaby jakaś sprawiedliwość względem istot nierozumnych, ale ponieważ mamy rozum, rozciągający się na nas samych i na bogów, w którym istoty nierozumne nie mają udziału, więc nie mogą też wymagać od nas żadnej sprawiedliwości. Zatem, ponieważ sprawiedliwość pojmuje się wedle wspólnoty ludzi między sobą i ludzi względem bogów, o ile nie ma bogów, nie może też istnieć sprawiedliwość. A jednak sprawiedliwość istnieje. Należy więc przyjąć, że i bogowie istnieją.

Poza tym, jeśli nie ma bogów, nie istnieje też wieszczbiarstwo, które jest umiejętnością wykładania znaków danych od bogów, ani bogonatchnioność, ani gwiazdciarstwo, ani logika, ani przepowiadanie ze snów. A przecie nie sposób odrzucać takie mnóstwo rzeczy, w które wszyscy ludzie wierzą. Są więc bogowie.

Zenon zaś wytacza też taki dowód: „Bogów można czcić rozumnie, a przecie tych, co nie istnieją, czcić rozumnie nie można. Są więc bogowie”. Niektórzy, wypaczając ten dowód, powiadają: „Mędrców można czcić rozumnie, a przecie tych, co nie istnieją,



nię można czcić rozumnie. Są więc mędracy”. Nie podobało się to stoikom, gdyż po dziś dzień nie znaleziono wedle nich mędrca. Odpierając tedy zarzut Diogenes Babilończyk<sup>27</sup> powiada, że druga przesłanka dowodu Zenona znaczy tyle: „tych, co nie istnieją z natury, czcić rozumnie nie można”; bo gdy się to przyjmie, jasne jest, że bogowie istnieją z natury. A jeśli tak, to są i teraz. Bo jeśli raz kiedyś byli, to i teraz są — jeśli atomy były, to i teraz są, gdyż są to, z samego pojęcia, ciała niezniszczalne i niezrodzone. Tak więc przez odpowiednie uzupełnienie dowód nabiera mocy. Mędrców zaś może teraz nie być, gdyż nie istnieją z natury. Inni natomiast powiadają, że pierwsza przesłanka Zenona: „Bogów można czcić rozumnie” — jest dwuznaczna. Pierwsze znaczenie jest: „bogom można rozumnie oddawać cześć”, a drugie: „mieć w poważaniu”. A bierze się tu właśnie pierwsze, co jest fałszywe, jeśli idzie o mędrców.

Takie są w głównym zarysie dowody na istnienie bogów, wyta-  
czane przez stoików i przedstawicieli innych szkół. Z kolei należy  
pokazać, że dowody tych, którzy uczą, iż nie ma  
bogów, mają równą siłę przekonawczą<sup>28</sup>. Otóż, jeśli  
są bogowie, są istotami żywymi. Wszak za pomocą tego samego  
rozumowania, którym stoicy dowodzą, że świat jest żywą istotą,  
można wykazać, że i bóg jest żywą istotą. Bo lepsza jest istota  
żywa od nieżywej; a nic nie jest lepsze od boga. Przeto bóg jest  
żywą istotą. Popiera ten dowód wspólne pojęcie ludzi. Przecież  
i lud, i poeci, i mnóstwo najprzedniejszych filozofów przyświadcza,  
że bóg jest żywą istotą. Zatem mają wagę i następstwa. Tak, jeśli  
są bogowie, to są istotami żywymi, a jeśli są żywymi istotami, to  
postrzegają, bo wszelką żywą istotę pojmuje się jako taką dla jej  
władzy postrzegawczej. A jeśli postrzegają, odczuwają też gorz-  
kość i słodkość, bo nie jest możliwe, by innymi zmysłami odbie-  
rali wrażenia zmysłowe, a smakiem nie. Wszak jest zgoła nie do  
wiary, by bogu niedostawało tego czy jakiego innego zmysłu, bo  
człowiek, mając więcej zmysłów, byłby tym samym doskonalszy;  
należy raczej, jak mówił Karneades<sup>29</sup>, prócz tych pięciu zmysłów,  
wszystkim przysługujących, przypisać mu jeszcze inne, przedniej-  
sze, by mógł poznawać więcej przedmiotów, a bynajmniej nie od-  
mawiać mu tych pięciu. Trzeba więc przyznać, że bóg posiada  
smak i postrzega nim wrażenia smakowe. Jeśli zaś postrzega sma-

kiem, to odczuwa gorzkość i słodkość. A odczuwając gorzkość i słodkość, będzie doznawał zadowolenia i niezadowolenia. Będąc zaś z czegoś niezadowolony, będzie podlegał niepokojom i zmianie na gorsze. A jeśli tak, to jest zniszczalny. Przeto jeśli są bogowie, są zniszczalni. A więc nie ma bogów.

Podobnie, jeśli jest bóg, jest istotą żywą, jeśli jest istotą żywą, to postrzega, bo istota żywa od nieżywej różni się nie czym innym jak postrzeganiem. Jeśli zaś postrzega, to słyszy, widzi, wacha i dotyka. A jeśli tak, to jest coś, co go przy postrzeganiu pociąga lub odstręcza, jak to przy patrzeniu — przedmioty symetryczne i inne, przy słuchaniu — głosy zestrojone i inne, i tak samo przy innych postrzeganiach. A jeśli tak, to są rzeczy dla boga dokuczliwe. Jeśli zaś są dla boga rzeczy dokuczliwe, podlega on zmianie na gorsze, a zatem i zatracie. Przeto bóg jest zniszczalny. A to by mu przypadło wbrew wspólnemu jego pojęciu. A więc nie ma boga.

Można też bardziej jeszcze stanowczy dowód oprzeć na jednym tylko zmyśle, a mianowicie na wzroku. I tak, jeśli jest bóg, jest istotą żywą. Jeśli jest istotą żywą, cały widzi:

„Bo cały widzi, cały czuje, cały też słyszy”<sup>30</sup>.

Jeśli zaś widzi, widzi też białe i czarne. A ponieważ białość jest czynnikiem rozjaśniającym widzenie, a czarność czynnikiem zamącającym, rozjaśnia się bogu i zamąca widzenie. Jeśli zaś doznaje rozjaśnienia i zamącenia, podlega też zatracie. Przeto, jeśli jest bóg; jest zniszczalny. A przecie nie może być zniszczalny!

A więc nie ma boga<sup>31</sup>.

Dalej, postrzeganie jest jakimś przeinaczeniem się, bo niemożliwe, by to, co poznaje za pomocą jakiego zmysłu, nie doznawało przeinaczenia, ale trwało w tym samym stanie, co przed poznaniem. Jeśli więc bóg poznaje, to przeinacza się, a jeśli tak, jest widać podległy przeinaczeniu, a więc zmianie. Jeśli zaś podlega zmianie w ogóle, będzie też podległy zmianie na gorsze. A jeśli tak, to jest zniszczalny. A przecie nie sposób mówić, że istnieje bóg zniszczalny. A więc nie można twierdzić, że bóg istnieje.

Ponadto, jeśli jest jakie bóstwo, jest albo skończone, albo nieskończone. Ale nie może być nieskończone, gdyż byłoby zarazem

nieruchome i bezduszne. Bo gdyby się nieskończone poruszało, przechodziłoby z miejsca na miejsce, a to, co przechodzi z miejsca na miejsce, zawiera się w miejscu i jako takie doznaje ograniczenia. Zatem, jeśli co jest nieskończone, musi być nieruchome, a jeśli się porusza, nie jest nieskończone. A podobnie ma się rzecz z bezdusnością. Bo jeśli jednoczy je dusza, ta przenika je od środka aż do krańców i od krańców aż do środka. A przecie w nieskończonym nie ma żadnego środka ni krańca. Przeto nieskończone nie może mieć duszy. Zatem, jeśli bóstwo jest nieskończone, ani się nie porusza, ani nie ma duszy. Ale wszak porusza się bóstwo i jak twierdzą, ma duszę. A więc bóstwo nie jest nieskończone. Ale też nie może być skończone. Bo ponieważ skończone jest częścią nieskończonego, a całość jest lepsza od części, jasne chyba, że nieskończone będzie tedy lepsze od bóstwa i będzie władać boską naturą. Nie sposób zaś mówić, że coś jest lepsze od boga i włada boską naturą. Zatem bóstwo nie może też być skończone. Jeśli zaś nie jest ani nieskończone, ani skończone — a przecie poza tymi dwoma nie da się pomyśleć czegoś trzeciego — niczym jest bóstwo.

Dalej, jeśli jest jakie bóstwo, to jest albo cielesne, albo bezcielesne. Ale nie jest bezcielesne, gdyż takowe nie ma duszy ani zmysłów, także nie może działać, ani nie jest ciałem, gdyż wszelkie ciało jest zmienne i niszczone, a bóstwo musi być niezniszczalne. A więc nie ma boga.

Również, jeśli jest bóstwo, z pewnością jest istotą żywą. Jeśli zaś jest istotą żywą, z pewnością jest wszechcnotliwe i szczęśliwe (wszak szczęście nie może zaistnieć bez cnoty). A jeśli jest wszechcnotliwe, to znaczy, że posiada wszystkie cnoty. Ale nie posiada wszystkich cnót, bo przecie nie ma wstrzemięźliwości ani siły ducha. Wszak nie posiada tych cnót! Wszak nie ma dla boga czegoś trudnego do powstrzymania się czy do zniesienia! A wstrzemięźliwość jest przecie przymiotem niezrównanym w rzeczach zdrowego rozumu, czyli też cnotą, która pozwala nam wznieść się ponad to, od czego zwykle trudno się powstrzymać; bo — jak powiadają — wstrzemięźliwym jest bynajmniej nie ten, który się powstrzymuje od staruchy, wyglądającej śmierci, ale ów, który mogąc posiadać Lais czy Frynę, powściąga się jednak. Siła ducha zaś jest znajomością tego, co należy lub nie należy znosić, czy też

cnotą, która nam pozwala wziąć górę nad tym, co się zda trudne do zniesienia. Bo siłę ducha wykazuje ten, który jest cięty i przypalany, a jednak wytrzymuje to, a bynajmniej nie ten, który pije wino z miodem. Będą więc chyba dla boga jakieś rzeczy trudne do wytrzymania czy też do powstrzymania się od nich. Bo jeśli takich nie będzie, nie będzie też posiadał owych cnót, to znaczy wstrzemięźliwości ani siły ducha. Jeśli zaś nie posiada tych cnót, to ponieważ między cnotą a wadą nie ma nic pośredniego, będzie miał przeciwne tym cnotom wady, a mianowicie: zniewieściałość i nieumiarkowanie. Bo jako ten, co nie ma zdrowia, jest chory, tak i ten, co nie ma wstrzemięźliwości i siły ducha, ulega przeciwnym im wadom. A wszak nie sposób tego o bogu powiedzieć. Jeśli zaś są jakie rzeczy, od których bogu trudno się powstrzymać czy też trudno je znieść, są też i takie, co mogą go zmienić na gorsze lub sprawić mu przykrość. A jeśli tak, to bóg podlega przykrości i zmianie na gorsze, a więc i zatracie. Przeto, jeśli jest bóg, jest niszczałny. A przecie nieprawdą jest to drugie, a zatem i pierwsze.

I jeszcze zgodnie z tym, co wyżej założono: „Jeśli bóstwo jest wszechcnotliwe, posiada też męstwo. Jeśli zaś posiada męstwo, ma też znajomość rzeczy strasznych i niestrasznych, i pośrednich. A jeśli tak, to jest coś straszego dla boga. Bo przecie człowiek mężny nie przez to jest mężny, że ma znajomość tego, co jest straszne dla sąsiada, ale — co jest straszne dla niego samego, a to może się znacznie różnić od rzeczy strasznych dla bliźniego. Zatem, ponieważ bóg jest mężny, jest dla niego coś straszego. Jeśli zaś jest dla boga coś straszego, jest też coś, co może mu dokuczać. A jeśli tak, to podlega przykrości, a więc i zatracie. Przeto, jeśli jest bóstwo, jest niszczałne. Ale niszczałne być nie może, więc go nie ma”.

Podobnie, jeśli bóstwo jest wszechcnotliwe, posiada też wielkoduszność. Jeśli zaś posiada wielkoduszność, ma też umiejętność wychodzenia zwycięsko z przeciwności. Jeśli tak, to są dlań jakieś przeciwności, nad którymi bierze górę. A jeśli tak, to widać przydarza mu się coś przykrego, a więc będzie niszczałne. Ale to być nie może, przeto nie może być ani to, co założono na początku.

Ponadto, jeśli bóg posiada wszystkie cnoty, ma też rozsądek. Jeśli ma rozsądek, ma też znajomość rzeczy dobrych, złych i obo-

jętnych. A jeśli ma ich znajomość, wie dobrze, jakie są te dobre i te złe, i te obojętne. Zatem, ponieważ wśród obojętnych jest i cierpienie, zna też i cierpienie, jakie jest z natury. A jeśli tak, to widać go doznaje, bo gdyby go nie doświadczył, nie miałby o nim pojęcia, ale jako ten, co nie doświadczył białej i czarnej barwy, gdyż jest ślepy od urodzenia, nie może mieć pojęcia barwy, tak i bóg nie może mieć pojęcia cierpienia, jeśli go nie doznał. Bo jeśli my, nie doznawszy podagry, nie możemy jasno poznać właściwości owej boleści ani kiedy nam kto opowiada, że taka się przydarza, ani nawet dowiedzieć się czegoś zgodnego od tych, co jej sami doświadczyli, gdyż jedni objaśniają ją tak, a inni inaczej — jedni jako wiercenie, drudzy jako łamanie, inni jako klucie — to jakże bóg, nie doznając żadnego zgoła cierpienia, może mieć o cierpieniu pojęcie! Ale, na Dzeusa, powiadają, że nie doznaje cierpienia, lecz doświadcza przyjemności i z niej to właśnie ból pojmuje, co jest całkiem niemądre. Bo najpierw niemożliwe, by ten, który nie doznał cierpienia, mógł mieć pojęcie przyjemności, gdyż powstaje ona przez usunięcie wszelkiego bólu; a następnie, jeśli zgodzimy się na powyższe, wyniknie stąd, że bóg jest zniszczalny. Bo jeśli zna rozrywki, podlega też zmianie na gorsze i jest zniszczalny. A przecie to nieprawda, nieprawdziwe więc jest i to, co założono.

Również, jeśli bóstwo jest wszechmocne i ma rozsądek, to ma i rozagę, jako że rozaga jest właśnie rozsądkiem w rzeczach do rozpatrzenia. A jak ma rozagę, to i rozważa. Jeśli zaś rozważa, są widać rzeczy dla niego niejasne, bo gdyby nie było nic dla niego niejasne, nie rozważałoby, a przeto nie miałoby rozgagi, gwoli której zastanawiamy się nad czymś niejasnym, gdyż jest ona dociekaniem, jak w danych okolicznościach mamy postąpić słusznie. A przecie nie jest do rzeczy, by bóg nie rozważał ani nie miał rozgagi. A więc posiada ją i jest coś niejasnego dla niego. A jeśli jest dla boga coś niejasnego, to nie może być co innego jak to chyba, czy jest co zgubnego dlań w bezkresie. Ale jeśli to właśnie jest mu niejasne, co dotyczy oczekiwania dla siebie tych rzeczy zgubnych, które go mogą przyprawić o zamieszanie i wzburzenie, to widać może się też lękać. Jeśli zaś doznaje takich wzruszeń, będzie też podlegał zmianie na gorsze, a przeto będzie zniszczalny. Stąd zaś wynika, że wcale nie istnieje.

Dalej, jeśli nic nie jest skryte przed bogiem, ale od razu z natury swej wszystko pojmuję, to nie posiada on sztuki. Wszak jako nie możemy powiedzieć o żabie czy delfinie, które z natury umieją pływać, że posiadają one sztukę pływacką, tak i o bogu, który pojmuję wszystko z natury, nie możemy rzec, że posiada sztukę, bo sztuka odnosi się do czegoś niejasnego i nie pojmovanego od razu. Jeśli zaś u boga nie ma sztuki, nie będzie też u niego sztuki życia, a jeśli tak, to nie ma też cnoty. Ale bóg bez cnoty jest niemożliwy. A poza tym bóg, jako rozumny, o ile nie ma cnoty, musi mieć przeciwną jej wadę. A przecie nie może mieć przeciwnej wady. Zatem bóg ma cnotę i są dlań rzeczy niejasne. A stąd wynika, że jest niszczałny zgodnie z poprzednim rozumowaniem. A przecie nie jest niszczałny. Nie ma go więc.

Nadto, jeśli, jak wspomnieliśmy wyżej, nie ma rozsądku, nie ma też roztropności, bo roztropność jest zaletą, która zachowuje — przy wybieraniu i unikaniu — osądy rozsądku. Zresztą, jeśli nie ma nic, co by poruszyło wolę boga, nie ma też nic, co by go mogło pociągnąć; jakże więc powiemy, że jest on roztropny, przyjąwszy wedle tego rozumowania pojęcie roztropności! Bo tak jak o słupie nie można powiedzieć, że jest roztropny, tak też o bogu nie ucho- dzi rzec, że posiada roztropność. A gdy odmówimy mu tych cnót, odpada również sprawiedliwość i pozostałe. A jeśli bóg nie posiada ani jednej cnoty, jest zgoła niemożliwy. A stoi to pierwsze, a więc i to ostatnie.

Dalej, jeśli jest bóstwo, to albo ma cnotę, albo nie ma. A jeśli nie ma, to jest liche i nieszczęsne, co jest niedorzeczne. Jeśli zaś ma, będzie coś od boga lepsze. Bo jak cnota konia jest lepsza od samego konia, a cnota człowieka lepsza od jej posiadacza, tak samo cnota boga będzie lepsza od samego boga. A jeśli jest lepsza od boga, to jasne, że ów mając snadź jakiś niedostatek, będzie się miał licho i będzie niszczałny. Zatem, ponieważ między sprzecznościami nie ma nic trzeciego, a bóg najwidoczniej nie podpada ani pod jedną, ani pod drugą, trzeba przyznać, że b o g a n i e m a.

Ponadto, jeśli jest, to albo ma głos, albo jest niemy. A przecie mówić, że bóg jest niemy, zgoła nie do rzeczy. Jeśli zaś jest obdarzony głosem, to posługuje się nim i ma narządy głosowe, jako to płuca, tchawicę, język i usta. A przecie to głupstwo, bliskie bajaniom Epikura. Zatem trzeba przyznać, że b ó g n i e i s t n i e j e.

Bo oto — jeśli używa głosu, to rozmawia. A jeśli rozmawia, to niewątpliwie mówi jakimś narzeczem. A jeśli tak, to czy używa języka greckiego, czy też barbarzyńskiego? A jeśli greckiego, to czy jońskiego, czy eolskiego, czy też jakiego innego? Bo wszak nie wszystkie naraz, a więc żadnego. Bo jeśli używa greckiego, to jakżeby mógł użyć barbarzyńskiego, gdyby go kto nie nauczył? Chyba że ma tłumaczy, podobnych do tych naszych, którzy umieją tłumaczyć! Zatem wypada rzec, że bóstwo nie posługuje się głosem, a przeto istnieć nie może.

Poza tym, jeśli jest bóstwo, albo jest cielesne, albo bezcielesne. Ale bezcielesne być nie może dla wyżej wspomnianych powodów. Jeśli zaś jest ciałem, albo jest złożone z prostych żywiołów, albo jest prostym ciałem jako żywioł. Ale jeśli jest złożone, to jest niszczone, bo wszystko, co powstało przez połączenie, niszczy się z konieczności przez rozłożenie. Jeśli zaś jest ciałem prostym, to albo jest ogniem, albo powietrzem, albo wodą, albo ziemią. Ale którymkolwiek z nich będzie, będzie bezduszne i nierozumne, a to jest niedorzeczność. Zatem, jeśli bóg nie jest ani ciałem złożonym, ani prostym, a poza tymi nie ma nic, to trzeba rzec, iż boga nie ma.

Tak oto wyglądają te dowody. Są zaś jeszcze inne, ułożone przez Karneadesa w formie sorytu, które uczeń jego, Kleitomach<sup>32</sup>, przedstawił jako najlepsze i najskuteczniejsze — w takiej oto postaci: „Jeśli Dzeus jest bogiem, to i Posejdon jest bogiem”:

„Trzej bowiem bracia jesteśmy z Kronosa przez Reę zrodzeni:  
Dzeus tudzież ja, a ów trzeci — to Hades, co zmarłym panuje.  
Wszeczeńświat na troje rozdzielon i każdy zaszczytu dostąpił”.

Przeto, jeśli Dzeus jest bogiem, to i Posejdon, jako brat jego, będzie bogiem. Jeśli zaś i Posejdon jest bogiem, także Acheloos jest bogiem, a jeśli Acheloos, to i Nil, a jeśli Nil, to i każda rzeka, a jeśli każda rzeka, to i strumienie, a jeśli strumienie, to i rowy. A wszak strumienie bynajmniej nie, a więc i Dzeus nie jest bogiem. A przecież, gdyby byli bogowie, to i Dzeus byłby bogiem. Nie ma więc bogów”.

Podobnie, jeśli słońce jest bogiem, to i dzień musi być bogiem, bo dzień nie jest niczym innym jak słońcem nad ziemią. A jeśli dzień jest bogiem, to i miesiąc jest bogiem, bo składa się z dni. Jeśli zaś miesiąc jest bogiem, to i rok będzie bogiem, bo rok

składa się z miesięcy. A przecie to nieprawda, więc i to, co założono na początku. Niedorzeczne jest też, jak powiadają, żeby uznawać za boga dzień, a świtu, południa i wieczoru już nie.

Dalej, jeśli Artemida jest boginią, to i owa „Przydrożna” będzie boginią, bo na równi ta i owa są czczone jako boginie, a także owa „Odźwierna” i „Mielnicza” i „Zapieczna”. A przecie to nieprawda, a więc i to, co założono na początku.

Dalej, jeśli mówimy, że Afrodyta jest boginią, to i Eros, syn Afrodyty, będzie bogiem. A jeśli Eros jest bogiem, to i Litość (Eleos) będzie bogiem, bo oboje są wzruszeniami duszy, no i Litość podobnie jak Miłość „oczyszcza”: wszak u Ateńczyków bywają ołtarze Litości! Jeśli zaś Litość jest bogiem, to i Strach:

„nieładny bardzo na wygląd (bom jest Strach),  
ze wszystkich najmniej mający piękna bóg”.

A jeśli Strach, to i pozostałe wzruszenia duszy. Wszakże to nieprawda, a więc i Afrodyta nie jest boginią. Ale przecie, gdyby istnieli bogowie, to i Afrodyta byłaby boginią. Nie ma więc bogów.

Dalej, jeśli Demetra jest bogiem, to i Ziemia jest bogiem, bo Demetra ponoć nie jest czym innym jak Ziemią-Matką. A jeśli Ziemia jest bogiem, to i góry, wierchy i zgoła każda skała jest bogiem. A przecie to nieprawda, więc i to, co założono na początku.

Wiele też innych tego rodzaju sorytów wytacza Karneades wraz ze swoimi uczniami na to, że nie ma bogów, których to rodzaj pokazaliśmy dostatecznie na przytoczonych przykładach.

Takie są tedy przeciwstawne dowody, wysuwane przez filozofów dogmatycznych, na istnienie i nieistnienie bogów. Uzasadniają one powściągliwość sceptyków, zwłaszcza że dochodzi tu jeszcze niezgodność co do bogów wśród ludzi pospoliczych. Wszak mają oni o nich różne i niezgodne mniemania, tak że ani wszystkie na raz nie mogą być prawdziwe dla ich sprzeczności, ani też poszczególne z nich — dla ich równej siły przekonawczej. Potwierdzają to stanowisko również mity, tworzone przez teologów i poetów, gdyż są pełne wszelkiej niezbożności. Stąd to Ksenofanes, ganiąc Homera i Hezjoda wraz z ich zwolennikami, powiada:

„Wady wszelkie bogom przypisał i Homer, i Hezjod,  
Które u ludzi hańbę przynoszą i biorą nagane,  
Jak cudzołóstwo, kradzież, a także oszustwa wzajemne”<sup>33</sup>.



## GIORDANO BRUNO

Giordano Bruno (1548—1600) z Noli pod Neapolem był najwybitniejszym filozofem włoskim XVI w. W roku 1565 wstąpił do zakonu dominikanów, w 1575 r. uzyskał doktorat teologii, w 1576 r., oskarżony o herezję, uciekł z klasztoru, a w roku 1578 opuścił Włochy. W latach 1578—1579 przebywał w Szwajcarii, pracując w drukarni jako korektor. W 1579 r. został uwięziony za napisanie pamfletu przeciwko profesorowi teologii kalwinowi De La Faye. W latach 1579—1583 przebywał we Francji, skąd król Henryk III wysłał go w misji politycznej do Anglii. W latach 1584—1585 wydrukował w Londynie sześć dialogów filozoficznych w języku włoskim. Na lata 1585—1586 przypada kilkumiesięczny pobyt we Francji, skąd udał się Bruno do Niemiec — m. in. bawił w Marburgu, Helmstedt, Wittenberdze i Frankfurcie nad Menem. We Frankfurcie w roku 1591 ukazały się trzy obszernie poematy filozoficzne Bruna w języku łacińskim. W roku 1591 powrócił Bruno do Włoch, w 1592 r. został wydany w ręce inkwizycji weneckiej, w 1593 r. przekazany inkwizycji rzymskiej, a w 1600 r. skazany na śmierć. Dnia 17 lutego 1600 r. Bruno został spalony na stosie — na Campo dei Fiori w Rzymie. W roku 1889 na placu tym wystawiono mu pomnik.

Działający w okresie kontrreformacji Bruno był najwybitniejszym przedstawicielem renesansowej filozofii przyrody. Celem filozofii było dla niego wypracowanie metody prowadzącej do pojęciowego i praktycznego opanowania przyrody. Bruno był jednym z najbardziej radykalnych zwolenników metodologicznego pluralizmu: metoda naukowa to według niego metoda „wieloraka”, będąca jednością wielu różnych metod, których łączne stosowanie pozwala ująć rzeczywistość w sposób maksymalnie wszechstronny.

Uważając, że każde zjawisko można i należy rozpatrywać od różnych stron, Bruno był wierny tej zasadzie również w swoich rozważaniach nad religiami — rozróżniał ich rozliczne aspekty i rozmaicie oceniał ich różne strony, unikając jednostronności i pochopnych uogólnień. Nie wykluczał możliwości, że w poszczególnych religiach mogą tkwić elementy wartościowe, i wiele wysiłku wkładał w „wyluskiwanie” tego, co racjonalne.

W pracach Bruna znaleźć można cenne załączki naukowej problematyki religioznawczej. Jego filozoficzna krytyka religii opiera się w znacznej mierze na przesłankach, do których dochodził drogą obiektywnego badania i porównywania różnych religii. W żadnej ze swoich prac Bruno nie zajmuje pozycji wyznawcy określonej religii. Typowo renesansową cechą jego rozważań nad religiami jest stawianie wszystkich religii na jednej i tej samej płaszczyźnie. Przykładem może być drukowany niżej w przekładzie polskim tekst *O wielorakiej koncentracji*, będący jak gdyby małym traktatem z dziedziny porównawczej, psychofizjologicznej analizy religii. W traktacie tym Bruno traktuje Jezusa na równi z innymi mitycznymi i historycznymi „cudotwórcami” — takimi jak Pitagoras, Zoroaster, Zamołxis, Mojżesz, Lullus czy Paracels, starając się odkryć naturalne przyczyny ich niezwykłych umiejętności.

Znajdujemy także w dziełach Bruna elementy historycznego spojrzenia na religie. Bruno kilkakrotnie wypowiada myśl, że religie rodzą się, rozwijają, podlegają zmiennym, kołowrotowym losom, a wreszcie starzeją się i umierają, „gryzione i pożerane przez czas”.

Religie to, według Bruna, narzędzia polityki, środek wzmacniania autorytetu władzy państwowej. Bruno zwraca uwagę na to, że wielu starożytnych prawodawców próbowało umocnić nadawane przez siebie prawa autorytetem bogów, którzy im je rzekomo objawili. Zauważa też, że religia bywa niekiedy pretekstem, maskującym chciwość i inne brudne sprawy. Znajdując się w więzieniu świętej inkwizycji, Bruno mówił do współwięźniów, że już „od dziecka zaczął być wrogiem wiary katolickiej”, że w Niemczech „był zawsze uważany za człowieka bez żadnej religii”, że „żadna religia mu się nie podoba” i że jego ulubioną dewizą jest werset wzięty z poematu Ariosta: „wróg wszelkiego prawa i wszelkiej wiary” (*d’ogni legge nemico e d’ogni fede*).

W jego krytyce religii chrześcijańskiej można wyróżnić trzy główne kierunki ataku. Po pierwsze — Bruno generalnie zwalcza postawę opartą na wierze, czyli tak zwane przez niego „przyzwyczajenie do wierzenia” (*consuetudo credendi*). Po drugie — Bruno zwalcza chrześcijańską hierarchię wartości i chrześcijański sposób ujmowania problematyki moralnej. Po trzecie — Bruno zwalcza uroszczenia teologii do panowania nad filozofią i naukami; jest płomiennym obrońcą zasady wolności filozofowania i niezależności nauki od teologii. Kto chce być prawdziwym człowiekiem, ten, według Bruna, musi zdecydować się na wybór pomiędzy filozofią a wiarą i wybrać filozofię przeciwko wierze.

Bibliografia: Nowicki Andrzej: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962 (w szczególności rozdz. 9: *Bruno o religiach*, s. 182—198; tamże bibliografia, s. 225—243); Salvestrini Virgilio: *Biografia di Giordano Bruno*, 2 wyd., Firenze 1958.

O WIELORAKIEJ KONCENTRACJI <sup>1</sup>  
[CZYLI O PIĘTNASTU SPOSOBACH KONCENTROWANIA SIĘ]

O PIERWSZYM SPOSOBIE <sup>2</sup> KONCENTROWANIA SIĘ

Z tego, co będzie powiedziane niżej, jasno wynika, że z wielorakiej <sup>3</sup> koncentracji rodzi się wieloraka dzielność <sup>4</sup>. Otóż skutkiem skoncentrowania się pod względem miejsca <sup>5</sup> jest to, że ci wszyscy <sup>6</sup>, którzy udali się do samotnej pustelni, stali się [dzięki pobytowi tam] wynalzcami <sup>7</sup> [nowych] sztuk, nauk, umiejętności <sup>8</sup> i obyczajów, nauczycielami, wodzami <sup>9</sup> i pasterzami ludów. Pitagoras <sup>10</sup>, uwolniwszy się na przeciąg dziesięciu lat od obcowania z ludźmi, stał się [dzięki temu] wielkim i odkrywającym prawdę <sup>11</sup> badaczem przyrody <sup>12</sup>. Samotności, trwającej dwadzieścia lat, zawdzięczał wielkie osiągnięcia we wszystkich dziedzinach magii <sup>13</sup> i przewidywania <sup>14</sup> Zoroaster <sup>15</sup>, a podobnie Zamolxis <sup>16</sup>, Abaris <sup>17</sup> i inni. Po powrocie z pustyni Horeb Mojżesz stał się bardziej godnym podziwu [cudotwórcą] od magów faraona <sup>18</sup>. A o Jezusie Nazareńskim <sup>19</sup> powiadają, że nie wcześniej zaczął głosić i czynić cudowne rzeczy, lecz dopiero po rozprawieniu się z diabłem na pustyni <sup>20</sup>. Ramon Lullus <sup>21</sup>, początkowo nierozgarnięty prostak, [po powrocie] z pustelni okazał się głębokim w licznych wynalazkach. Paracels <sup>22</sup>, który więcej chwały ma z tytułu pustelnika niż z tytułu doktora czy magistra, stał się nowym, nie ustępującym nikomu i najpierwszym pośród lekarzy a także autorytetem. Stąd niegdyś u Egipcjan i Babilończyków wolni od zajęć ludzie, oddani kontemplacji, u Gallów druidzi, u Persów magowie, u Żydów faryzeusze, u Hindusów gimnosofiści <sup>23</sup>, u czcicieli Chrystusa zakonnicy, u mahometan derwisze <sup>24</sup> — aby stali się badaczami przyrody <sup>25</sup> albo nauczycielami obyczajów, przystosowującymi je do [obowiązujących] praw <sup>26</sup>, — jak najlepiej byli ustanowieni. Ale spośród nich znajdziesz bardzo

wielu, którzy kierując się umiłowaniem próżniactwa i obżarstwa<sup>27</sup>, oderwali się od obcowania z ludźmi pracującymi [tylko w tym celu], żeby uciec od będącego udziałem ludzi trudu i trosk, a jedynie nielicznych, którzy [uczynili to] z umiłowania cnoty, aby służyć dobru i prawdzie; toteż jeśli tacy [nieliczni] pośród nich się pojawiali, to podlegali prześladowaniom ze strony nieczystej i zawistnej większości. Pomijam to, że także najsławniejsi spośród nich, ich doktorzy, wykorzystując niegodnie wolny czas na zgubę ludzi i dla zburzenia ludzkiego spokoju, wydali jak najszkodliwsze płody; uczą oni — przyczyniając się w ten sposób do rozkładu ludzkiego, cywilizowanego społeczeństwa — żeby ludzie nie lękali się złych uczynków i żeby pokładali ufność w nie wiedzieć jak nieczystych urojeniach, według których bogowie wynagradzający większą wagę przywiązywać mają do określonych z a b o b o n n y c h wierzeń w Cererę i Bachusa<sup>28</sup> — według różnorodnych i rozdziałających [ludzi] doktryn — niż do dobrych uczynków<sup>29</sup>, a tymczasem sprawiają, że nieszczęsne ludy staczają się do dawnego barbarzyństwa i zbaczą z drogi do celu, wytyczonego przez wszelkie prawa. Należałoby więc ich tępić jak kłok, robactwo i szarańczę, wytępić do cna, jak skorpiony i jadowite żmije. W czasach, które nadejdą, świat — zbyt późno mądry po odniesionej szkodzi — dojdzie poniewczasie do przekonania, że trzeba znaleźć antidotum na tę truciznę i wytrzebić tych, którzy są zdemoralizowani próżniactwem, chciwością i pychą<sup>30</sup>. Lecz od tego zdeprawowanego sposobu koncentracji przejdźmy do innych.

#### O DRUGIM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Dzięki skoncentrowaniu wyobraźni na położeniu, przez pominięcie różnicy pomiędzy tym, co dalekie, a tym, co bliskie, niektórzy chodzą po zawieszonych wysoko linach, wyprostowani, utrzymując równowagę w powietrzu stojąc na jednej nodze; to samo — ale raczej przez brak rozsądku — zdarza się wariatom spacerującym nad przepaściami<sup>31</sup>.

Dzięki pewnemu ściągnięciu horyzontu do centrum (o czym, być może, należy inaczej pisać) u niektórych pod wpływem uczuć religijnych, przez tę siłę ducha<sup>32</sup>, która nie jest skrepowana cielesnymi ograniczeniami, jak gdyby oddali się w opiekę inteligencjom — to, co znajduje się w miejscu bardzo daleko odległym, ukazuje się wyraźnie zmysłom, nie ludząc. I tak powiadają, że dusza Kladzomeńczyka<sup>33</sup> w taki właśnie sposób błędziła, opuściwszy ciało, iż przyniosła prawdziwe wieści o tym, co się daleko zdarzyło. Powiadają także, że Korneliuszowi, kapłanowi patawińskiemu<sup>34</sup>, tocząca się w Tessalii bitwa tak wyraźnie stanęła przed oczami, że cały jej przebieg i wynik dokładnie opowiedział. Podobnie za naszych dni papież Pius<sup>35</sup> tego samego dnia i o tej samej godzinie ludowi rzymskiemu, zwołanemu przez siebie na publiczne modły, opisał wynik bitwy morskiej, która toczyła się poza granicami Morza Jońskiego.

## O CZWARTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Dzięki skoncentrowaniu intencji na przedmiot, który pragniemy poznać, umysł staje się podatny na wieszczce sny, wizje i objawienia; dla takiego, który to potrafi naprawdę uczynić, nic nie jest trudne<sup>36</sup>.

## O PIĄTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Wierzy się, że dzięki skoncentrowaniu przez afekt wiary duch do tego stopnia osiąga przewagę nad ciałami i panuje nad nimi, że powiada się o nas — nie bez racji — iż [wiarą] możemy góry przenosić. To zaś wtedy naprawdę i najczęściej się zdarza, kiedy zachodzi pewna odpowiedniość<sup>37</sup> pomiędzy czynnikiem aktywnym a czynnikiem biernym. W tych bowiem, którzy nie są pod wpływem afektu lęku, miłości, nadziei, wesołości, smutku i w ogóle nie żywią uczuć, które by ich czyniły podatnymi na zgadzanie się, bogowie nie mogą sprawić cudownych skutków, jeżeli oni

opierają się; wiemy, że to jest jedną, i to najbardziej podstawową z zasad magii i medycyny<sup>38</sup>. Największe sukcesy odnoszą ci lekarze, którym najwięcej wierzą; czary działają potężnie na tych, którzy się ich lękają, natomiast nic nie mogą zrobić tym, którzy sobie z nich drwią; widziałem opętanych — byli to zawsze zaborbonni, więcej prostacy, nigdy zaś ludzie rozważni i wykształceni<sup>39</sup>. Również ci, którzy rzucają uroki, jeżeli sami nie rozbudzą gwałtownie swego ducha, żeby go wzruszyć, rozpętać, rozkołysać i zmusić do posłuszeństwa, to nie zdołają rozbudzić, wzruszyć, rozpętać, rozkołysać i zmusić do posłuszeństwa [innego] ducha. Stąd owo wymyślne fascynowanie, stąd zakłęcia lekarskie. I oczywiście pod wpływem afektu, wzbudzonego przez naturalne przyczyny, czynimy w gniewie takie rzeczy, które gdybyśmy byli spokojni i opanowani, byłyby dla nas niemożliwe<sup>40</sup>.

#### O SZÓSTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Dzięki pewnemu skoncentrowaniu wzruszenia, wywołanego przez uczucie miłości do ojca, niemy syn Krezusa otworzył usta, żeby wypowiedzieć — jak powiadają — nigdy przedtem nie słyszane [przez siebie] słowa; sądzimy, że to nie mogło mieć innej naturalnej przyczyny jak tę, że duch jego, uspijony w ciele, został zbudzony przez gwałtowny afekt i pospieszył wypowiedzieć znane sobie słowa; temu zaś, że wypowiedział nigdy nie słyszane imię Krezusa, nie należy wcale wierzyć. O bardzo wielu zaś, jak o synu Polliona i innych, którzy w niemowlęctwie mówili, należy sądzić, że mieli taką strukturę ciała, która im nie przesłaniała obrazów, wcześniej postrzeżonych, a w ciele o takiej strukturze nie mogły one dłużej być przetrzymywane.

#### O SIÓDMYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Przez pewne skoncentrowanie się, wynikające z przestachu, ja sam — kiedy znajdowałem się w powijakach — sam jeden, widząc olbrzymiego i bardzo starego węża, wysuwającego się



Pomnik Giordana Bruna w Noli

z dziury stropu, zawołałem wyraźnymi słowami ojca, znajdującego się w sąsiednim pokoju, który zaraz nadbiegł wraz z innymi domownikami; i rozumiałem wszystkie jego słowa, kiedy wołał, miotając w podnieceniu gwałtowne wyrazy, żeby mu podano drąg dla zabicia węża — podobnie jak rozumiałem słowa innych [domowników], pełnych lęku o mnie, i sądziłem, że oni mnie również mogli zrozumieć. Później, po wielu latach, jak gdyby przebudzony ze snu, przypomniałem owo zdarzenie rodzicom, których to zadziwiło, ponieważ wcale o nim nie myśleli. Tu warto rozważyć, czy może się zdarzyć cudem, żeby ktoś, kto się urodził głuchy i jest w konsekwencji niemową, mógł przemówić prawidłowo dzięki własnemu duchowi, a nie dzięki innemu, który w niego wstąpił na skutek czarów. Ludziom rozumnym wyda się to niemożliwe, aby ktoś mógł wykonać taki akt, do którego nie posiada dyspozycji; wypowiedzieć bowiem słowa, których się nigdy nie słyszało i nie nauczyło, jest oczywistą niemożliwością, która — jak twierdzą nasi nauczyciele — nie może być podłożem cudu. Nie uświadamiając sobie dostatecznie wyraźnie tej zasady, platonicy uczą, że formy rzeczy są w naturalny sposób wrodzone umysłowi.

## O ÓSMYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Dzięki skoncentrowaniu będącemu rezultatem przestrachu, który powoduje skurcz serca i innych części wewnętrznych, koncentrując i wprawiając w ruch ducha, zdarza się, że z wielu chorób chorzy mogą wyzdrowieć zgodnie z zasadą, że przeciwieństwa leczymy przeciwieństwami. Pomijam to, że dzięki skoncentrowaniu ducha o dobrych dyspozycjach utrzymuje się w dobrym zdrowiu zarówno własne ciało, jak innych; śpiewał o tym Zoroaster, czynili to Pitagoras, Apolloniusz <sup>41</sup> i inni. Potem duch przez promienie, wysyłane z oka, rozwijał się, a kiedy ponownie został napełniony przez różne przedmioty, koncentrował się różnymi uczuciami i podobnymi namiętnościami napełniał duszę; stąd pod wpływem samego widoku niektórych [rzeczy] zbiera się na wymioty, rodzi się osłupienie, ślodycz, drżenie, a podobnie działają również inne podniety; widząc, jak kogoś spotyka wypadek, sami



czujemy w tej samej części ciała ból, a widząc czyjś krwotok, sami mdlejemy. Należy sądzić, że to z pewnością coś duchowego, skoncentrowane, ściągnięte z rzeczy zewnętrznych do wnętrza, sprawia owo przenoszenie. Powoduje to nie tylko widok, ale również samo wyobrażenie sobie [danego przedmiotu], a także zapach — na przykład, przez [sam] zapach niektórych lekarstw i zwykłych [środków przeczyszczających] działa na nas ich siła przeczyszczająca, słuchając zaś jakiejś niesamowitej opowieści — nawet wówczas, kiedy jesteśmy przekonani, że jest to historia zmyślona — trzęsiemy się ze strachu; [zdarza się też, że] przez samo dotknięcie ściągamy na siebie chorobę.

#### O DZIEWIĄTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Wiemy, że przez skoncentrowanie, które rodzi się z gwałtownego pożądania, na podobieństwo rzeczy wyobrażonej sobie, widzianej lub pożądanej, zachodzą rozmaite zjawiska; wiedział o tym również Jakub <sup>42</sup>, który umieściwszy przed baranami i owcami bariery z pstrych prętów, sprawił, że wydały one na świat łąciate potomstwo <sup>43</sup>. Również kobiety w ciąży [jeżeli pożądają czegoś gwałtownie] przypalają własny płód wyobrażeniem gwałtownie pożądanego przedmiotu.

#### O DZIESIĄTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Doświadczenie uczy, że przez skoncentrowanie [polegające na oderwaniu się] od zewnętrznych zmysłów — kiedy we śnie odpoczywają one od własnych działań — zmysły wewnętrzne, które wówczas bardziej czuwają, żywiej postrzegają własne obrazy. Im mniej kto zmysłów posiada — a jest zdolny do posiadania większej ilości zmysłów — tym okazują się doskonalsze. Stąd Demokryt, pragnąc oderwać myśl od zmysłów, wylupił sobie oczy, które przeszkadzały mu [filozofować] <sup>44</sup>. Zresztą nie tylko w zmniejszonej ilości zmysłów obserwujemy zwiększoną moc — na skutek skóncentrowania ilościowego — ale również przez zwięźenie wielkości zdarza się, że ten sam zmysł nabiera większej

mocy. Z wielu obserwacji wynika, że zmysł, im jest węższy, tym bardziej jest przenikliwy. Stąd — jeśli przedmiot jest zbyt mały albo oko zbyt słabe, zmuszeni jesteśmy przez słabość zmysłu do skurczenia (kontrakcji) źrenicy. Pomijam to, że orły lepiej widzą od nas, a węże od orłów.

#### O JEDENASTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Do wymienionych należy dodać jeszcze jeden, godny pożałowania sposób koncentrowania się, który obserwujemy u niektórych prostaków, rozpustnych i zabobonnych; pod wpływem bardziej gęstej i czarnej żółci mają oni bardziej intensywne i szpetne rozkosze płciowe niż na to przyzwala natura; niektórzy miewają jakieś błahe i bydlęce objawienia, które rodzą się z zaburzenia ich świńskiej wyobraźni; kto chce wiedzieć, jak do tego dochodzi, niech zwróci uwagę na to, co tu niżej piszemy [...] <sup>45</sup>.

#### O DWUNASTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Zajmijmy się teraz naszymi, nie mniej wymyślnymi, apokaliptykami <sup>46</sup>, których nęka ta sama cuchnąca czarna żółć <sup>47</sup>, ale różnią się [od tamtych] przedmiotem swojej żądz; najbardziej nienawidzimy ich wówczas, kiedy głupcy ci dają [swoim postępowaniem] pokarm nie tylko swojej własnej obrzydliwej głupocie, ale również [głupocie] innych ignorantów i osłów <sup>48</sup>, którzy uważają ich za proroków, objawiających pobożność. Gardząc pożywieniem naturalnym, doprowadzają swój organizm do wycieńczenia i chorobliwej, saturnowej kompleksji; za pomocą pewnych, uważanych za pobożne, [a w istocie] najbardziej nadających się do pomieszania wyobraźni, rozpamiętywań, oddając się we władzę ceniom nocy, wpadają w jakiś smutek, umartwiają się biczowaniem [i w ten sposób] ciepło z wnętrzości przesuwiają ku zewnętrznym częściom ciała, aby osłabiwszy je wewnątrz, wprowadzić szerzej do ducha melancholiczne ciepło, aby nie przepuścić żadnej okazji do popadnięcia w ekstazę, a więc koncentrując myśl na śmierci jakiegoś Adonisa <sup>49</sup> i dodając do

smutku jeszcze jakiś smutek, w którym znajdują upodobanie — okazuje się bowiem, że i płacz może komuś sprawiać rozkosz — wkładają włosiennicę i dzięki zaburzeniom zmysłów, pod wpływem jakiegoś impulsu łatwo łączą własnego ducha z duchami wyszydającymi inteligencję i wierzą, że do tego stopnia mają otwarty wgląd i dostęp do jakiegoś nieszczęsnego i zafrasowanego bóstwa<sup>50</sup>, iż słyszą i postrzegają takie rzeczy, o których sami nigdy nie mogliby pomyśleć. Wiemy, że ten pęd zmałowanej wyobraźni dochodzi u niektórych do takiego natężenia, że krwawiące rany owych poranionych bóstw, których obraz z jak największą intensywnością ściągnęli do centrum własnej świadomości, pod wpływem rozpalonej wyobraźni otwierają się w ich własnym ciele<sup>51</sup>.

#### O TRZYNASTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Do tego rodzaju koncentrowania się nie zaliczam wcale tego, co — jak wierzymy — zdarzyło się mężowi o wybitnych zdolnościach kontemplacyjnych, mianowicie Tomaszowi z Akwinu; został on bowiem skupionymi siłami ducha porwany do wyimaginowanego nieba<sup>52</sup>, a jego duch animalny, sensorywny i motywny do tego stopnia skupił się w jedno, że ciało oderwało się od ziemi i uniosło się w powietrze, co wprawdzie mało wykształceni ludzie uważają za cud<sup>53</sup> i polegając na własnej, ukrywanej, a zarozumiałej ignorancji, uważają za niezwykle trudne, wiemy jednak, że to może z łatwością być uczynione dzięki naturalnej sile ducha<sup>54</sup>, jak to już bardzo dawno przed nami wiedział Zoroaster. Nie wiem, czy do tego rodzaju koncentracji zechcą panowie teologowie zaliczyć i porwanie Pawła<sup>55</sup> [do nieba], o którym zresztą również i on sam nie bardzo wiedział, czy miało ono charakter cielesny, czy też pozacielesny<sup>56</sup>.

#### O CZTERNASTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Istnieje także jak najgorsza koncentracja, którą — przez przeciwieństwo — rodzi [pewne] pożywienie u ludzi niedożywionych, wytwarzając w żywotnych częściach ciała taki płyn, że przez

ustracę własnych zmysłów stają się wariatami i fanatykami albo — jeśli się w to wda czynnik zewnętrzny — opętanymi. Dla niektórych bowiem [duchów] z prostych ciał nie jest rzeczą trudną szybko i chętnie przejść w odpowiednio dostosowaną materię, podobnie jak i dla nasienia, dobrze umieszczonego i gotowego [do zapłodnienia], jest rzeczą naturalną stawać się źródłem życia cielesnego i duchowego, a tam, gdzie jest gotowość do dobrego poczęcia, natychmiast zjawia się i duch, jako że jest obecny wszędzie <sup>57</sup>. Na tej podstawie, w połączeniu z jedenastym i dwunastym sposobem koncentracji, w ostatnich czasach łatwowierni prostacy, skłonni do zabobonnej kontemplacji, stają się dzięki n o t o r y c e <sup>58</sup> mędrcami; ale w ludziach takich mądry duch nie jest ich własnym duchem, lecz cudzym, zmuszonym do połączenia się z ich własnym. Toteż często obserwowaliśmy, jak pewne szalone, a zarazem pełne inteligencji duchy, przebywające w jakichś ekskrementach <sup>59</sup> zwierząt, przystosowanych [do ich przyjęcia] dzięki temperamentowi spod znaku Saturna, były z nich wypędzane; na przykład, pewien mnich z Brescii, w mojej obecności, ponieważ ja sam go leczyłem <sup>60</sup>, stał się, nie tak dawno, dzięki tej sztuce prorokiem, wielkim teologiem i znawcą wszystkich języków, ale kiedy — za radą zakonników, którzy uznali, że tak wielka mądrość pochodzi od złego ducha — został wtrącony do więzienia i tam dzięki filiżance octu, zaprawionego sokiem z paprotki, pozbył się melancholicznych humorów, a wraz z nimi i ducha, to stał się znowu osłem, takim jakim był zawsze <sup>61</sup>.

#### O PIĘTNASTYM SPOSOBIE KONCENTROWANIA SIĘ

Istnieje wreszcie taki sposób koncentrowania ducha, który jest jak najbardziej godny pochwały i charakterystyczny dla prawdziwych filozofów; dzięki niemu Anaksarch <sup>62</sup>, cierpiąc uderzenia, okrutniej dręczył tyrana Ni[ko]kreonta <sup>63</sup>, niż sam był [z jego rozkazu] torturowany; również dzięki niemu Polemon <sup>64</sup> nawet — jak powiadają — nie zbladł, kiedy go kasały wściekłe psy <sup>65</sup>; dzięki niemu Wawrzyniec <sup>66</sup> z rozżarzonych węgli jak gdyby z usłanego płatkami róż posłania mężnie lżył wrogów. Lecz cóż? Czy gwałtowna rozkosz, lęk, nadzieja, wiara, oburzenie i pogarda

dla rzeczy nie odrywają [umysłu] od doznawanego bólu? Na tym zaś polega przecież praktykowanie doskonałej filozofii<sup>67</sup>, że ten, co rozmyślaniami swymi wznieś się bardzo wysoko, odrywa się od cielesnych afektów do tego stopnia, że wcale nie czuje bólu. Uważamy zaś, że bardziej dzielny jest ten, kto dochodzi do tego, że w ogóle nie czuje bólu, niż ten, co panuje nad doznawanym bólem. Niesłusznie bowiem za dzielnego uważany jest — według Epikura<sup>68</sup> — ten, kto odczuwa przeciwny dzielności stan. Kto bardzo przejęty jest myślą o jakiejś innej rzeczy, ten nie odczuwa grozy śmierci<sup>69</sup>. Niektórzy, opanowani całkowicie pragnieniem wypełniania woli bożej, w którą niewzruszenie wierzyli, nie podejmowali się żadnymi groźbami i w ogóle nic ich nie mogło odstraszyć. Czy można by nazwać wielkim czyjeś umiłowanie dzielności, gdyby nie potrafiło ono zniweczyć lęku przed czymś doczesnym? Człowieka, który lęka się rzeczy cielesnych, nie uważam za zdolnego do sprzęgnięcia się kiedykolwiek z tym, co boskie<sup>70</sup>; albowiem prawdziwie mądry i dzielny, skoro nie czuje bólu, jest doskonale szczęśliwy — tak szczęśliwy, jak tylko można być szczęśliwym w warunkach obecnego życia — jeżeli na tę sprawę zechcesz spojrzeć okiem rozumu<sup>71</sup>.

[ZAKOŃCZENIE]

Dzięki temu [przeglądowi sposobów koncentrowania się] masz temat do rozmyślań, iloma sposobami<sup>72</sup> możesz owocnie albo też daremnie i szkodliwie koncentrować ducha, wydobywać siły, kierować umysł ku rozmyślaniom, pojmowaniu i zapamiętywaniu rozmyślań, a także ku nowym, przez ciebie samego utworzonym i zrozumianym myślom; i w podobnych przypadkach przez podobne, w proporcjonalnych przez proporcjonalne, w różnych przez racje analogiczne, w przeciwnych zaś przez przeciwne — przemyślnie się zachowywać. Z [przeglądu] tego rodzą się rozważania przydatne dla rozwijania inteligencji, rozumu i uczuć. Na to jednak należy zwrócić uwagę, żebyś jak najbardziej wystrzegał się takiego zbytowego zaabsorbowania tymi wyobrażeniami, że nie ty nad nimi będziesz panował, ale one nad tobą —

jak to się podobno zdarzyło Antyferontowi<sup>73</sup> — a więc, żebyś nie znalazł się w liczbie tych, co raczej są biernym narzędziem niż podmiotem działania<sup>74</sup>. Takimi zaś nazywamy tych, którzy na skutek określonego pożywienia, samotności, ciszy, cienia, namaszczeń, biczowania, gorąca, zimna lub ciepła i tu skoncentrowania, a tam rozproszenia ducha, zmąciwszy wyobraźnię jałowym medytowaniem nad urojeniami, wpadają w pożałowania godny stan świadomości.

Pierwszej części *Pieczeni pieczęci*

KONIEC

## LAMPA TRZYDZIESTU POSĄGÓW

Jeżeli ograniczymy się do jednorazowego przekartkowania *Lampy trzydziestu posągów*, abstrahując przy tym od całokształtu filozofii Bruna, wówczas nie przyjdzie nam nawet do głowy myśl, żeby dzieło to mogło mieć jakiegokolwiek znaczenie dla dziejów krytyki religii. Przeciwnie, znajdujące się tam rozważania o Ojcu, Synu i Duchu, a więc o chrześcijańskiej trójcy świętej, mogą podważyć pogląd, czy w ogóle słusznie uważa się Bruna za krytyka chrześcijaństwa.

Dopiero po kilkakrotnej uważnej lekturze tego dzieła zaczyna się wyłaniać jego istotny sens i ścisły związek z innymi dziełami Bruna. Wiemy, że celem — nieustannie obecnym w świadomości Bruna — było dla niego opanowanie przyrody. Działał przed Keplerem i Galileuszem, a więc w okresie, kiedy nie umiano jeszcze ujmować odkrywanych praw przyrody w ścisłe formuły matematyczne. Szukając metody pojęciowego opanowania świata, natrafił Bruno na metodę średniowiecznego myśliciela hiszpańskiego — Ramona Lullusa; zachwycił się nią i zaczął ją stosować i rozwijać. Metoda ta polegała na opracowaniu „filozoficznego alfabetu”, a więc na sporządzeniu podstawowego zasobu terminów, służącego do robienia systematycznego przeglądu wszelkich możliwych całości, złożonych z elementów tego alfabetu. Elementy te były wpisywane na obwód cyferblatów, tworzących razem mechanizm współśrodkowych tarcz o ruchach niezależnych. Dzięki tej maszynierii — zawierającej zbiór najważniejszych „punktów widzenia”, z których można i należy rozpatrywać interesujące nas przedmioty — mógł Bruno w sposób systematyczny stosować naczelną dyrektywę własnego „metodologicznego pluralizmu”, a więc rozpatrywać każdą rzecz jak najbardziej wszechstronnie, stosując po kolei wszelkie znane sobie metody badania.

Pisząc o *Lampie trzydziestu posągów*, użyłem kiedyś sformułowania, że Bruno wprowadza nas w tym dziele po *Musée imaginaire* własnej filozofii, której centralne kategorie przedstawione są pod postacią posągów bogów i bogiń. Należałoby do tego dodać jeszcze następujące uzupełnienie: zwiedzając to „muzeum” stoimy w miejscu, natomiast maszynieria kunsztu Lullusa sprawia, że posągi, ustawione na dwóch współśrodkowych cyferblatach, obracają się dokoła nas; na każdym

cyferblacie jest trzydzieści pól, a zatem w rezultacie otrzymujemy 900 kombinacji, z których każda rodzi kolejny aforyzm Bruna. Całość, złożona z owych 900 aforyzmów, ma charakter formalno-metodologiczny; Bruno zajmuje się w nich ogólnymi rozważaniami na temat sposobów badania w oderwaniu od różnorodności konkretnych przedmiotów badania. Konkretnie badanie polega na zastosowaniu (Bruno używa wyrażen *praxis* i *applicatio*) owych 900 wskazówek do jednego i tego samego przedmiotu, oświetlanego kolejno przez dwa różne światła naraz.

Otóż w takiej koncepcji całego dzieła bogowie, których imiona tu spotykamy, nie są niczym innym, jak tylko „posągami”, czyli symbolami pojęć filozoficznych. Bruno — autor kilku prac o „sztuce zapamiętywania” (*ars memoriae*) — stosuje tu jeden z polecanych przez siebie chwytów mnemotechnicznych: dla zapamiętania oderwanego pojęcia należy skojarzyć je z jakimś obrazem.

A zatem kiedy w *Lampie trzydziestu posągów* Bruno pisze o Apollinie, Saturnie, Prometeuszu, Wulkanie, Tetydzie, Marsie, Junonie, Minerwie, Wenerze i Kupidyńcie, to nie o bogach mówi, ale o jedności, początku, przyczynie, formie, materii, dzielności, środka, poznaniu, zgodzie i pożądaniu. Bogowie pogańscy zostali tu zdegradowani do roli mnemotechnicznych symboli pojęć filozofii Bruna. I zupełnie w taki sam sposób potraktował Bruno wszystkie trzy czcigodne osoby chrześcijańskiej trójcy świętej. To znaczy: kiedy Bruno pisze o Bogu Ojcu, Synu Bożym i Duchu świętym, to wcale nie o chrześcijańskiej trójcy świętej mówi, ale o myśli, intelekcie i duszy świata, a więc o pewnych pojęciach własnej filozofii. Umieszczenie chrześcijańskiej trójcy świętej na jednej płaszczyźnie z Apollinem, Wenerą i Kupidynem to nie jest — w *Lampie trzydziestu posągów* — żaden synkretyzm religijny, ale tylko i wyłącznie mnemotechnika.

Wynika z tego, że aforyzmy Bruna o Bogu Ojcu, Synu i Duchu nie tylko nie stoją w żadnej sprzeczności z agresywnie antychrześcijańskimi fragmentami takich jego dzieł, jak *Spaccio de la bestia trionfante* czy *Cabala del cavallo Pegaseo* i *Asino Cillenico*, ale świadczą o dalszym odejściu od chrześcijaństwa w kierunku postawy umożliwiającej zdegradowanie osób trójcy świętej do takiej samej roli, jaką pełnią imiona Saturna, Marsa czy Wenerę — a więc do roli pomocniczego narzędzia mnemotechniki.

Z tego względu wydało się rzeczą szczególnie wskazaną, żeby do tomu noszącego tytuł *Filozofowie o religii* włączyć przede wszystkim wybór aforyzmów z *Lampy trzydziestu posągów*.

Na początku wyboru umieszczone zostały dwa aforyzmy, w których Bruno wyjaśnia tytuł własnego dzieła. Wszystkie następne aforyzmy idą w takiej kolejności, w jakiej umieścił je sam Bruno.



LAMPA TRZYDZIESTU POSĄGÓW<sup>1</sup>

O ZASTOSOWANIU SZTUKI ODKRYWCZEJ I WYNAŁAZCZEJ<sup>2</sup>,  
WYŁOŻONEJ W KSIĘDZE TRZYDZIESTU POSĄGÓW<sup>3</sup>

Należy zwrócić uwagę na sens tytułu. Dzieło nazwane jest *Lampą*<sup>4</sup>, ponieważ jest światłem, za którego pośrednictwem zdobywamy i doskonalimy jednocześnie wgląd w prawdę<sup>5</sup> i zdolność do oceny wszystkich przedmiotów, jak gdyby wszystkich barw.

Następnie mowa jest w tytule o *trzydziestu posągach*<sup>6</sup> [...], ponieważ wszystko da się wygodnie przedstawić przy pomocy posągów<sup>7</sup>, jako że przez pewne postaci, ich elementy i towarzyszące im obrazy można wyjaśnić w sposób uporządkowany<sup>8</sup> poszczególne aspekty wszystkich rzeczy<sup>9</sup>.

UWAGA DO POSĄGU APOLLINA I DO INNYCH<sup>10</sup>

Należy zdawać sobie sprawę z tego, że tą liczbą<sup>11</sup> nie tylko możemy i powinniśmy badać i rozważać sposoby i racje, dla których coś nazywane jest jednością, ale także i to należy ogarnąć myślą, że ten posąg, podobnie jak i pozostałe, jest swego rodzaju *lampą*<sup>12</sup>, za pomocą której możemy wszystkie rzeczy oświetlić, zbadać, odkryć i w porządku rozważyć<sup>13</sup>; i tak na przykład, jeżeli będzie mowa o duszy<sup>14</sup>, to przez zastosowanie<sup>15</sup> [trzydziestu] członów tego posągu łatwo rozbłyśnie sposób i porządek [...], w jaki można ją rozpatrywać.

[Bezkształtne i bezpostaciowe] są: Chaos, Orkus i Noc. Z nich Chaos oznacza próżnię, Orkus — bierną i receptywną potencję, Noc — materię<sup>17</sup>.

#### O CHAOSIE

Chaos jest tym, co ze wszystkiego było najpierwsze — jak to trafnie w swej pieśni wyraził Hezjod<sup>18</sup>; bo chociaż w szechświat istnieje wiecznie<sup>19</sup> i nic nie poprzedza go ani w porządku materii, ani w porządku czasowym, to przecież według porządku przyrody nie istnieje nic, co nie istnieje gdzieś, i nic nie może zajmować miejsca, jeżeli przedtem nie istnieje to miejsce, które może je przyjąć.

\*

Chaos nie jest bytem ani niebytem, ale jest prawdą i siedzibą tego wszystkiego, co istnieje. Jeżeli jednak ktoś chciałby, żeby obu tych słów — byt i prawda — używać zamiennie, to przyznajemy mu wolność nazywania<sup>20</sup> i aprobujemy to, byle tylko istotny sens rzeczy pozostał nienaruszony.

\*

To samo nazywane jest Chaosem, próżnią, bezkresem, pełnią, miejscem i siedzibą według różnych racji. Nazywane jest bowiem próżnią ze względu na zdolność do ogarniania; nazywane jest Chaosem ze względu na bezpostaciowość; nazywane jest bezkresem ze względu na nienazwalność i nieokreślalność; nazywane jest pełnią ze względu na aktualną zawartość; nazywane jest miejscem ze względu na kołowrotowe<sup>21</sup> przemieszczanie się w nim ciał; nazywane jest siedliskiem ze względu na dopasowanie wymiarów tego, co ogarnia, do wymiarów tego, co jest ogarniane.

#### O ORKUSIE, CZYLI O OTCHŁANI

Imieniem Orkusa określamy pewnego rodzaju przepaść, ogromną i nieskończoną, która to dodaje do bezkresu próżni, że w jakiś sposób chce wszystko wchłonać, wziąć w siebie, wciągnąć.

\*

Pomiędzy Orkusem a pełnią Chaosu jest olbrzymi pomost, ponieważ pomiędzy tak wielkim pragnieniem i tak wielkim dobrem powstało dzieło bezmiernego wszechświata: z matki Nocy i ojca Światła.

\*

Orkus uważany jest za rodzica wszelkiego kołowrotu<sup>22</sup> [...]. Wszystko bowiem z jego przyczyny pragnie być wszystkim; z pojedynczych rzeczy, mówię, nie ma żadnej, która by nie pragnęła być wszystkim.

#### O NOCY, CZYLI MROKACH

Córką Orkusa pierworodną jest Noc, która z tej racji, że jest córką Orkusa, uważana jest za jedno z trzech bezpostaciowych; z tej racji natomiast, że sama posiada własną rację i naturę, którą się różni od ojca, uważana jest za najbardziej starożytną<sup>23</sup> z bogów i z tej racji posiada postać. Materia bowiem pierwsza, którą przedstawia się pod postacią Nocy, o ile jest pozbawiona [wszelkich cech] i zakłada domieszany brak, posiada charakter córki Orkusa, o ile natomiast jest podłożem — posiada swój własny charakter.

\*

Podobnie jak cienia nie poznajemy inaczej niż przez to, że się różni od światła, a światło poznawalne jest samo przez się, tak samo Nocy, czyli materii, nie można poznać inaczej niż przez następstwo jej form, które są córkami światła.

\*

Cienia nie należy uważać za coś fikcyjnego i niby czysto logicznego, lecz trzeba w nim widzieć coś najtrwalszego, a nawet samą najtrwalszą naturę; ponieważ w rzeczach naturalnych to właśnie, co widzimy, że wiecznie trwa, jest owym nie dającym się ująć zmysłami podłożem, wokół którego obraca się kołowrót form<sup>24</sup>.

\*

To, że przez niektórych materia nie jest uważana za byt, wydaje się być głoszone z tej racji, że przez byt rozumieją oni<sup>25</sup>

to, co złożone, oraz formy; otóż — podobnie jak z drugiego krańca nie nazywają oni pierwszej przyczyny ani istotą [esencją], ani bytem, lecz superesencją, nadsubstancją<sup>26</sup>, ponieważ znajduje się ona ponad wszystkim, tak i pierwszą materię należy rozumieć nie jako byt, ale jako podłoże bytu, czyli to, co podtrzymuje wszystko.

\*

Noc [czyli materia] nie ma żadnej przyczyny<sup>27</sup>. Jest częścią tego, co złożone, ale sama nie jest złożona; nie jest także częścią esencji, ale jest konieczną i konstytuującą zasadą rzeczy naturalnych [...]. Od bytów złożonych ani od światła nie da się jej oddzielić w rzeczywistości, lecz tylko rozumowo<sup>28</sup>, jako że nie posiada ona własnej aktualnej subsystencji, a tylko esencję i istnienie [...]. Nie jest bytem, lecz podłożem bytu i bazą bytu, i fundamentem bytu.

\*

Nie ma żadnej natury Nocy [materii] ani nie można powiedzieć, że posiada ona naturę, lecz ona sama jest naturą, czyli rodzajem natury, nie różnym od innego rodzaju, czyli od innej natury, to znaczy od światła; z ich obcowania rodzą się rzeczy naturalne.

\*

Nocy przypisuje się brzydotę i brzydką nazwana jest czasem materia, ponieważ ma brak za towarzyszkę, a Orkusa za rodzica, a więc ze względu na brzydki rodzaj; natomiast sama przez się nie jest wcale ani brzydka, ani piękna, ale raczej jest podmiotem piękności.

#### O POSĄGU NOCY

Noc posiada posąg, co świadczy o tym, że jest boginią — istotnie zresztą posiada pewne podobieństwo do boga w tym, że jest przyczyną, a sama nie posiada żadnej przyczyny<sup>29</sup>, i w stosunku do wielu rzeczy, do wszystkich prócz boga, ma charakter ich zasady, to znaczy: za matkę wszystkich tych bytów, których istnienie nie jest tożsame z ich istotą, wolno uważać Noc, a za ojca — Światło.

\*

Bogów i ludzi matką nazywana jest [Noc, czyli materia], jako że cień bywa dwojaki: ujmowany zmysłami i nie dający się ująć zmysłami, czyli cień tego, co materialne, i tego, co niematerialne; istotnie, materia tego, co zmysłowe, i tego, co nie daje się ująć zmysłami, jest dwojaka.

\*

Ma skrzydła [Noc], ponieważ za jej sprawą i w jej obecności dokonują się zmiany i przemiany.

\*

Wieziona jest [Noc] przez dwa czarne skrzydlate konie, które oznaczają jej podległość i potęgę.

\*

Powiada się, że [Noc, czyli materia] od Erebu pędzi do światła i od światła powraca do Erebu, ponieważ ona jest zasadą zarówno rodzenia się, jak zniszczenia.

\*

Powiadają, że towarzyszy jej [Nocy, czyli materii] Parka, ponieważ wszystko to, co uczestniczy w cieniu, rządzone jest przez los i unoszone kołowrotem konieczności<sup>30</sup>; bo wyzwolone od losu jest tylko to, co przebywa w niezłożonym i najczystszyim świetle.

#### O OJCU, CZYLI MYŚLI, CZYLI PEŁNI

Jest kulą nieskończoną, wszędzie równą, lecz nie dlatego nazywany jest kulą, żeby miał mieć krańce równo oddalone od środka, z czego by wynikało, że jest ona skończona, jak uczył Arystoteles, lecz to należy rozumieć według podobieństwa; od każdego miejsca jest równo oddalona, ponieważ jest nieskończenie oddalona [...]. Nie należy więc uważać za niedorzeczną definicji Parmenidesa<sup>31</sup> i innych, którzy nieskończoności dali nazwę kuli [...] dodając: „której środek jest wszędzie”<sup>32</sup>. Od tej definicji jakąż by można było wymyślić wspanialszą?

\*

Podobnie jak w sobie samym jest wszędzie ten sam, tak i w innych, z których żadne nie jest poza nim; to znaczy [jest w nich] jak gdyby esencją ich esencji, duszą duszy, naturą natury <sup>33</sup>.

\*

Bardziej tkwi wewnątrz substancji rzeczy i intymniej we wszystkich i każdej z osobna, niż wszystkie i każde z osobna mogą tkwić same w sobie.

\*

Jest, który jest; albowiem poza nim nie jest nic; wszystko inne raczej egzystuje, a więc jak gdyby jest z czegoś innego <sup>34</sup> [...].

\*

Jest końcem nieskończonym; w taki bowiem sposób kończy [ogranicza] wszystko, że nie istnieje nic, przez co on sam byłby skończony [ograniczony], i dlatego jednocześnie jest jak najbardziej absolutną wolnością i jak najbardziej absolutną koniecznością, bezmiernym światłem i bogiem ukrytym, nieskończoną jasnością i głęboką otchłanią.

\*

Nie ma żadnej nazwy [żadnego imienia], albowiem wszystkie nazwy są ustanowione dla rozróżniania i określania [definiowania], i oddzielania od czegoś innego, w nim zaś nie ma żadnej różnicy, żadnego określenia [definicji] i od niczego się nie różni, jako że jest ponad wszelką różnicą, różnością, odmiennością, wielością i określalnością.

\*

Nazywany jest wszystkim we wszystkim; z tej racji, że jest cały wszędzie obecny; powiedział Anaksagoras, że „wszystko jest we wszystkim” <sup>35</sup>; ponieważ kto jest wszystkim, jest we wszystkim.

\*

Powiada się, że oglądanie go <sup>36</sup> uszczęśliwia nas, ponieważ kto jego widzi, wszystko widzi (i to poza zwierciadłem i zagadkowym

podobieństwem); kto w ten sposób wszystko widzi, ten wszystko posiada i niczego nie potrzebuje. Stąd i Arystoteles jego działanie i oczywistość nazywa życiem wiecznym.

#### O PIERWSZYM INTELEKCIE

Jak próżni bez kresu przeciwstawia się pełnia i jak za próżnią idzie brak, tak za pełnią idzie najaktywniejsza sprawność, to znaczy pierwszy intelekt, pierwsza idea, źródło wszelkich idei; albowiem po najbardziej absolutnej jedności następuje zasada powszechności, jak gdyby podwójność, i zaraz za nią emanacja powszechności, jak gdyby trójca następująca za podwójnością.

Nie posiada on żadnej postaci, ponieważ nie jest niczym jednostkowym, skoro mieści w sobie wszystko jak gdyby zmysłowo i w sposób rozwinięty, jeżeli jednak możemy uchwycić jakiś jego kształt, byłoby to koło, które zaraz wraca z powrotem do swego niepodzielnego środka; tym niepodzielnym środkiem byłaby pełnia wszędzie całkowita i od wszystkiego odłączona, natomiast kołem byłaby jedność wszędzie całkowita, ale wszystkim się udzielająca.

Starożytni teologowie rozumieją to centrum jako myśl Ojca, która, kiedy samą siebie kontempluje, tworzy pewne koło i rodzi pierwszy intelekt, nazywany Synem; według tej koncepcji, znajdując upodobanie w doskonałym obrazie swej istoty, wysyła blask, który nazywają miłością, skierowaną przez Ojca, kontemplującego samego siebie [w Synu] ku Synowi.

Tu można kontemplować w Ojcu esencję wszelkich esencji, w Synu — wszelkie piękno i pęd do rodzenia, a w samym blasku — ducha, który wszystko przenika i ożywia.

\*

Skoro jest pierwszym obrazem, w którym oko Ojca znajduje upodobanie, jako w podobieństwie pełni, przedstawiającej wszystko w sposób pełny, należy wierzyć, że Syn jest pięknem piękna jako pierwsze piękno, przez uczestniczenie w którym i przez naśladowanie którego — wszystko, co piękne, jest piękne.

\*

Wyobrażany jest jako kula — cała pełna oczu, ponieważ, jak powiada Orfeusz <sup>37</sup>, wszędzie jest okiem, wszędzie widzi, podobnie jak wszędzie działa, ponieważ każdy byt jest dziełem inteligencji i wszystko, co istnieje, dlatego istnieje, ponieważ daje się pojąć.

\*

On jest źródłem życia, co więcej — jest życiem wszystkiego; cokolwiek bowiem jest, po to jest, żeby dawało swój wkład w porządek wszechświata; przyczyną zaś porządku wszechświata jest ten, kto rozumie ów porządek i ustanawia go. Tym zaś jest właśnie pierwszy intelekt, który jednocześnie z ustanawianiem porządku rozdziela istnienie i życie i w swojej istocie jest życiem.

\*

Zarówno intelekt czynny, jak i duch, ożywiający go od wewnątrz, tworzą, działają i oświecają; jest on bowiem twórcą, który materii nie kształtuje z zewnątrz, ale działa wewnątrz wszelkiej materii i przyrody <sup>38</sup>.

\*

Podobnie jak po wrzuceniu kamyka do wody najpierw widzi się w niej ośrodek sprawczy, który natychmiast tworzy koło, które zaraz wytwarza następne koło, które z kolei wytwarza następne i tak dalej — w taki sam sposób pitagorejczycy rozumieją niepodzielną pełnię, uważając, że to pierwsze i najbliższe koło jest najbardziej podobne i najściślej związane ze środkiem, tworząc kolejno wszystkie pozostałe koła, ponieważ wokół koła pierwszego intelektu jest koło powszechnego ducha, czyli duszy świata <sup>39</sup>, wokół niego zaś, jak powiadają platonicy, jest koło przyrody, za którym następuje koło materii, aż do próżni bez kresu — według tego sposobu postępowania.

\*

Tym porządkiem postępujemy dla poznania go, że Ojca będziemy ujmować jak gdyby światło, myśl [;] <sup>40</sup> Syna, czyli intelekt — jak gdyby słońce; inteligencje oddzielone — jak gdyby światła, które otrzymują światło od słońca; intelekt ludzki — jak gdyby księżyc, częściowo świecący owym światłem, częściowo



zaś przez swoją materialną kondycję ciemny; przyrodę cielesną, wyposażoną w jakości zmysłowe — jako przedmiot wielobarwny; materię — jako cień.

\*

Uważajmy pierwszą myśl za Ojca światła, pierwszy intelekt za źródło idei i ideę idei, inteligencje za zwierciadła, gatunki w przyrodzie za ślady idei, pojęcia owych gatunków w naszym intelekcie za cienie idei <sup>41</sup>.

\*

Podobnie jak Ojciec jest jakby środkiem [centrum], a intelekt jak gdyby kołem wokół tego środka, tak duch i dusza świata jest jak gdyby potrójnym kołem: z jego trzech kół pierwsze nazywane jest przez platoników kołem życia, drugie — kołem zmysłów, trzecie — kołem wegetacji wszystkich rzeczy.

#### O ŚWIETLE, CZYLI DUCHU WSZECHŚWIATA

[Dusza świata] bez zastanawiania się i rozproszenia ducha, bez rozumowania i rozważania wszystko czyni, jak wszystko powinno wszędzie się stawać; podobnie jak wytrawny cytarzysta, który mało, bardzo mało albo nawet wcale nie zastanawiając się, gra tak jak gorszy, nawet wiele myśląc nie potrafi zagrać — tak samo najwytrawniejszy, wieczny artysta zwykłym rzutem oka, bez jakiegokolwiek pilnej uwagi czyni wszystko.

\*

Wyrażenie „dusza jest w ciele” należy rozumieć w ten sposób, że jej zewnętrzna działalność dokonuje się w ciele; z drugiej strony jednak — należałoby raczej mówić, że ciało jest w duszy, dusza jest w intelekcie, a intelekt jest w myśli.

\*

Dusza zstępuje ku temu, co niższe, aby je ożywić, i jednocześnie wstępuje ku temu, co wyższe, aby je kontemplować.

\*

Na tej podstawie, że w niektórych [ciałach] nie widać żadnego śladu duszy, żadnego znaku życia, nie powinniśmy jeszcze wcale sądzić, że nie ma tam duszy; lecz raczej sądzić należy, że dusza tkwi tam utajona i kiedyś będzie się tam musiała ujawnić. Podobnie bowiem jak w ciele ludzkim — chociaż cała dusza jest w całym ciele i w każdej części ciała — nie wszędzie cała się ujawnia, lecz w jednym miejscu, powiada się, tkwi animalnie, w drugim racjonalnie, w innym witalnie, w innym według niższych racji, lecz przecież całe ciało ożywione jest duszą intelektualną i całą ją posiada; tak samo i dusza świata, i duch wszechświata, gdy w ten sam sposób, tą samą mocą i całością istoty tkwi we wszystkim i wszędzie, to przecież, według porządku wszechświata i członków zarówno podstawowych, jak drugorzędnych, tu rozwija inteligencję, zmysły i wegetację, tam tylko zmysły i wegetację, a tam tylko samą wegetację...

\*

Ani nie powinno to dziwić, jak powiada Platon, że wszechświat, rodzic i wytwórca istot żywych, z którego ekskrementów rodzą się doskonałe zwierzęta, będące jego obrazem i odtwarzające jego formę, sam również jest uważany za ożywiony; jest bowiem nie tylko istotą żywą<sup>42</sup>, ale pierwszą z istot żywych, jedynym dzieckiem pierwszego intelektu i rodzicem wszystkich.

\*

W ten sposób wszechświat, ta istota żywa, sprowadza się do jednej idealnej zasady, podobnie jak i poszczególne istoty żywe; rozumie się bowiem, że z jednej idei są dusza świata i dusze innych istot. Stąd platonicy nie uważają duszy poszczególnych istot żywych za część duszy wszechświata, jako że jest ona niepodzielna; dla nas kwestia ta na razie powinna pozostać wątpliwa, jakkolwiek bardziej przychyłamy się do tego stanowiska niż do przeciwnego.

\*

Materia jest przyczyną wielości i podziału, forma natomiast jest przyczyną jedności.

\*

Owego ducha wszechświata [ducha powszechnego] należy rozumieć w ten sposób, że podobnie jak intelekt od wewnątrz wszystko pojmuje, tak on od wewnątrz wszystkim porusza, posiadając w sobie jak gdyby zapisane wszystkie gatunki [wyglądy] i porządki rzeczy oraz ruchy i kołowroty sfer, które wprawdzie razem wysła, ale nie jednocześnie rozwija, jako że natura materii nie pozwala na działanie wyzwolone od kołowrotu <sup>43</sup>.

\*

Należy sobie wyobrażać, że on właśnie [duch wszechświata] jest pierwszym nieruchomym motorem; intelekt bowiem posiada rację [rozum], myśl — płodność, duch zaś — działanie.

\*

On [duch wszechświata] przygotowuje materię, dysponuje nią i porusza; nie tylko w taki sposób, jak forma wiąże się z materią, ale tak jak piękno w materii — budzi pożądanie <sup>44</sup>.

\*

On [duch wszechświata] jest węzłem wszystkich rzeczy i stąd nazywany jest wielkim demonem <sup>45</sup> i bliźniaczym Pożądaniem [Kupidynem]; przez intelekt bowiem rzeczy mają własną formę i wygląd, przez miłość zaś mają powiązanie, łączność i porządek, który czyni z przeciwieństw jedno, z różnic jedność, ze wszystkiego wszechświat.

\*

Nazywany jest [duch wszechświata] płonącym ogniem, ponieważ Pożądaniu [Kupidynowi] przypisywany jest węzeł, czyli pętla, którą wiąże, a ogniem lub żarem dlatego, że do związania skłania; przez tę miłość gatunki chętnie spółkują i w spółkowaniu naturalnie uczestniczą.

\*

[Duch wszechświata] nazywany jest i tytułowany sztuką sztuk, jest on bowiem albo samą przyrodą kształtującą <sup>46</sup>, albo samą substancją przyrody, i jest pierwszą sztuką, przez którą

wszyscy artyści mają prawidłową koncepcję tego, co należy zrobić, co więcej — on jest właśnie ową prawidłową koncepcją tego, co należy zrobić, nie akcydensem, ale substancją, po pierwsze, twórców, po drugie, tego, co ma być wytworzone.

## O APOLLINIE I MONADZIE

Apollo niech nam oznacza jedność, a wraz ze swymi wszystkimi cechami — wieloraką naturę jedności<sup>47</sup>.

Siła jego promieni niech nam oznacza jedność pod względem prawdziwości, czyli czystości; z tej racji mówimy „prawdziwe złoto”, chcąc powiedzieć: „samo złoto”, ponieważ „czyste złoto”; natomiast fałszywe jest to, które nie jest jednością, ale zawiera domieszkę czegoś innego.

\*

Złote koła, złote wodze, złota oś i wszystko złote [w kwadrydze Apollina] oznaczają jedność pod względem materii, podobnie jak woda, śnieg, rosa, lód są materialnie jednym i tym samym.

\*

To, że [Apollo] daje światło wszystkim gwiazdom, oznacza jedność pod względem rodzaju. To, że przebiega dwanaście znaków Zodiaku, czyli zwierzyńca, oznacza jedność pod względem gatunku. To, że przywłaszcza sobie znak Lwa, oznacza jedność pod względem liczby. To, że w kwadrydze posłuszne mu są cztery konie, oznacza jedność pod względem rozumu.

\*

Kierowany przez niego [przez Apollina] korowód Muz, tańczących wokół kwadrygi, oznacza jedność pod względem zbioru; z tej racji lud, miasto, królestwo nazywane są czymś jednym.

\*

Przez cytrę Apollina, na której — jak powiada Orfeusz — za pomocą *plectrum* gra duch wszechświata, oznaczana jest jedność pod względem harmonii, czyli konsonancji, czyli współbrzmienia

dźwięków; z tej racji wiele tonów [głosów] składa się na jedną symfonię.

\*

[Apollo jest] jednością pod względem koordynacji; z tej racji wszystkie człony świata tworzą jeden wszechświat, ponieważ składają się na jeden porządek <sup>48</sup>.

\*

[I tak na przykład należy rozważyć], w jaki sposób dusza nie kontaktem cielesnym, lecz metafizycznym chwyta wygląd [gatu- nek] rzeczy <sup>49</sup>.

I w jaki sposób [dusza] przedstawia sobą pewnego rodzaju miasto czy republikę <sup>50</sup>.

\*

I w jaki sposób [dusza] pewnego rodzaju harmonią naśladowuje rozum i porządek wszechświata we władzach wyższych i niższych, kierowniczych i podporządkowanych tak, żeby pierwsze panowały, rozkazywały, wpływały, a drugie były gotowe słuchać i ulegać.

\*

I w jaki sposób do jednego centrum sprowadzają się wszystkie jej własności i jak z jednego ośrodka, to jest serca lub mózgu, [dusza] sprawuje władzę i kieruje.

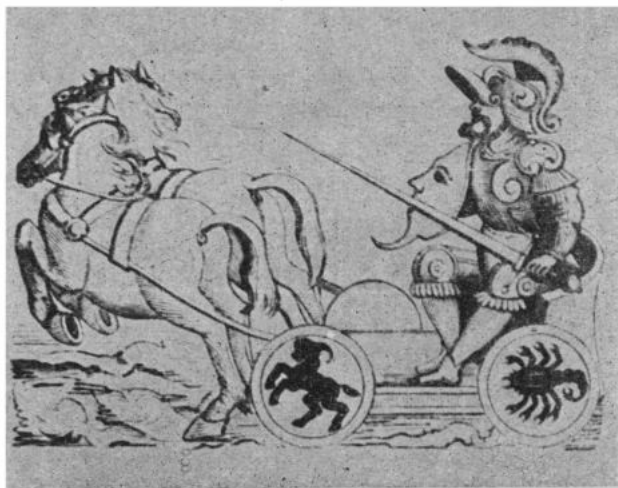
#### O POSĄGU SATURNA I O POCZĄTKU

Saturn, rodzic bogów rządzących potrójnym światem [...] nazywany jest początkiem [zasadą, podstawą, *principium*] z tej ogólnej racji, że zawiera w sobie wszystkie rodzaje rozpoczynania, powodowania, sprawiania.

\*

To, że [Saturn] przez syna swego, Jowisza, został strącony z tronu, a następnie z powrotem osadzony na tronie, oznacza zasadę, według której to wszystko, co polega na pewnym krążeniu,

MARS.



SATVRNVS.



Mars i Saturn. Ilustracje do dzieła Bruna: *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591)

[znajduje się] w obrocie i kołowrocie<sup>51</sup>, w którym zwykły zbiegać się początek i kres, podobnie jak w kole i kuli każdy punkt jest zarazem początkiem i końcem i z każdego punktu zaczyna się wschód i zachód, odwrót i powrót<sup>52</sup>.

\*

Sowy i puchacze, latające przed kwadrygą [Saturna] i wyprzedzające ją, oznaczają początek w znaczeniu preludii, poprzedników i prekursorów; stąd świt i jutrzeńkę zwykle się nazywać początkiem dnia, a preludia muzyków początkami muzyki.

\*

Droga wybrukowana przed kwadrygą [Saturna] oznacza początek w znaczeniu rozplanowania i przygotowania materii; z tej racji strojenie strun jest początkiem [podstawą] muzyki, a otwarcie ziemi początkiem [podstawą] uprawy roli.

\*

Koń, w którego Saturn — jak opowiadają — przedzierzgnął się, żeby zgwałcić Reę, oznacza zasadę materialną, według której jeden i ten sam podmiot może przybierać rozmaite formy<sup>53</sup>.

#### O POSĄGU PROMETEUSZA

Omawiany był [przy posągu Saturna] początek w znaczeniu najogólniejszym, obejmującym i zawierającym wszystkie rodzaje przyczyn, jako że swym znaczeniem rozciąga się na wiele rzeczy; teraz konsekwentnie będą przedstawione kolejno najważniejsze człony tej zasady. A więc: pierwszy początek, którym jest przyczyna sprawcza, oznaczany jest przez Prometeusza pracującego.

\*

A więc nauczyciel i autor niech będzie oznaczany przez osobę sprawczą samego Prometeusza. Architekt, rysownik i inżynier [Daedalus] niech będzie oznaczany przez wynalazczość Prometeusza w dziedzinie sztuk i przedsiębiorczość w dziedzinie techniki.

\*

Zasadę wabiącą, kuszącą, pociągającą oznaczać będziemy przez piękno<sup>54</sup> wyglądu [gatunku] ludzkiego, które jest przed nim.

\*

To, co pobudza i budzi do życia, oznaczane jest przez potajemne wykradnięcie ognia, czym ściągnął na siebie nienawiść bogów.

#### O WARSZTACIE WULKANA

Oglądając poszczególne człony warsztatu [Wulkana], najpierw u samego progu drzwi zobaczymy wzór wszystkich rzeczy, które mają być wytworzone; notujemy pierwsze znaczenie formy jako idei, która jest formą rzeczy naturalnych, poprzedzającą je w umyśle twórcy, i właściwe jej znaczenie odnosi się do podobieństwa substancjalnego i tworzącego substancję rzeczy, które mają być wyprodukowane; jak z tego widać, niewłaściwie nazywano idee podobiznami rzeczy uczynionych, czyli sztucznie wytworzonych.

\*

Wokół tej tablicy [domyślne: wzorów wszystkich rzeczy, które mają być wytworzone] zauważ przybory malarskie i rzeźbiarskie, za których pomocą owe podobizny zostały wymalowane lub wyrzeźbione; dla zaznaczenia drugiego znaczenia formy, którym jest istota rzeczy, przez którą rzecz jest tym, czym jest, a więc dobro, przez które to, co dobre, jest dobre, piękno, przez które wszystko, co piękne, jest piękne, ciepło, przez które wszystko, co ciepłe, jest ciepłe.

#### O POSĄGU WULKANA (CZYLI O FORMIE)

Wulkana nazywa się i tytułuje synem Junony dla oznaczenia doskonałości [formy] i jej godności [czyli wyższości] nad materią oraz jej pochodzenia od światła.

\*

To, że [Wulkan] został urodzony w okamgnieniu, oznacza, iż forma substancjalna jest wprowadzana w materię poza czasem.

\*





Warsztat Wulkana

Powiada się, że Wulkan urodził się bez [udziału] ojca, dla oznaczenia, że forma jest wyprowadzana z potencji materii<sup>55</sup>, zwłaszcza ta forma, która jest rezultatem zmieszania światła z ciemnością; albowiem światło, którym jest dusza — bądź uniwersalna, bądź jednostkowa — pochodzi od ojca bez [udziału] matki.

\*

Powiada się, że z powodu swej brzydoty został przez matkę strącony na [wyspę] Lemnos, ponieważ formy materialne, palące afektem do nocy i mroków, stręcane są w mroki; powiadają bowiem platonicy, że dusze, ranione miłością do materii, spadają z niebios.

\*

To, że od tego upadku [Wulkan] był kulawy, oznacza, iż formy, przytwierdzone i przywiązane do materii, kuleją, ponieważ ulegają ujednostkowieniu i przez operacje niematerialne są jakby odtrącane; toteż do intelligibiliów dusza nasza ma się tak, jak sowa do światła słońca.

\*

Strącenie [Wulkana] oznacza, że najpierw był w niebie, następnie w wodzie, wreszcie na ziemi [to znaczy na Lemnos], ponieważ są trzy rodzaje formy, jako to: intelligibilny — tych form, które są postrzegane jedynie intelektem, zmysłowy — tych, które są postrzegane zewnętrznymi zmysłami, i średni, czyli imaginabilny — tych form, które są postrzegane myślą i zmysłami wewnętrznymi; podobnie jak najbardziej duchowe jest niebo, najgęstsza ziemia, a między nimi pośrednie miejsce zajmuje woda. Formami pierwszego rodzaju są dusze, drugiego rodzaju — barwy, smaki itd., trzeciego — miłości, nienawiści, [obawy] itd.

\*

[Wulkan] zamieszkuje wyspę Trójkątną [Trynakrię, czyli Sycylię], ponieważ trojaki jest rodzaj form; jedna z nich jest fizyczna, która uwzględnia materię według rozważania i bytu; druga jest matematyczna, która abstrahuje od materii według rozważa-

nia, ale nie według bytu; trzecia jest metafizyczna, która abstrahuje zarówno od rozważania, jak od bytu <sup>56</sup>.

\*

Powiadają, że [Wulkan], pomny krzywdy doznanej od matki, zbudował i ofiarował Junonie tron ze złota, aby związana niewidzialnymi więzami, nie mogła się ruszyć z miejsca — dla oznaczenia, że formy i gatunki rzeczy niższych przyciągają formy wyższe na mocy pewnego powiązania i zmieszania; stąd za pomocą pewnych obrzędów, ceremonii, zabobonów to, co materialne, wiąże się z graniczącymi duchami, przez duchy z duszą jednostkową, przez duszę jednostkową z duszą świata, w której i przez którą później czyniąc cuda, sprawiają wrażenie, że zobowiązali sobie bóstwa.

\*

Mówią [o Wulkanie], że żoną jego jest Gracja Aglaja, ponieważ forma fizyczna nie da się odłączyć od materii ani nie spotyka się jej poza materią <sup>57</sup>, z której łona jest wyprowadzona <sup>58</sup>.

\*

Powiadają, że [Wulkan] niesie pochodnię w godach weselnych, czyli przy zawieraniu małżeństw, ponieważ przyczyną miłości i spółkowania u zwierząt i w ogóle u wszystkiego, co ożywione [jest forma]. Ponieważ z podobieństwa formy wywodzi się to, że pies szuka suki, małpa wydaje się piękna małpie, a koń kłaczy.

\*

Powiadają, że [Wulkan] ustanowił igrzyska nazywane lampadoriami, w których panuje taka reguła, że zawodnicy muszą dobiec do mety z zapaloną pochodnią; ponieważ ani forma nie porusza się sama przez się, ani materia, ale to, co złożone [z materii i formy].

\*

Powiada się, że [Wulkan w Etnie] w jej jaskiniach ma warsztat; dla oznaczenia, że w rejonie rzeczy dających się kształtować, powstających i ulegających zniszczeniu, albo jak pospolicie się mówi, pod wklęsłą stroną sfery księżycowej, forma powoduje kołowroty powstawania i zniszczenia <sup>59</sup>.

\*

Powiada się, że [Wulkan] przedziwną sztuką ukształtował z brązu pieska, którego ofiarował Jowiszowi; Jowisz dał go Europie, ona Prokrydzie, a ta Cefalusowi, dla oznaczenia, że forma fizyczna powoduje w materii kołowroty<sup>60</sup> i analogię i że w przyrodzie<sup>61</sup> w pewnym określonym porządku<sup>62</sup> jedna forma następuje po drugiej formie.

\*

To, że [Wulkan] ma wspólny ołtarz z Prometeuszem, oznacza, że w przyrodzie schodzą się przyczyna sprawcza z formalną.

\*

Ogień Wulkana, pożądający nieustannie opału, oznacza pęd naturalnej formy do materii, którą w całości pragnie pochłoniąć; podobnie jak ogień chciałby wszystko przemienić w siebie, tak i każda forma chciałaby wszystko przekształcić na swój obraz i podobieństwo, gdy tymczasem materia, przeciwnie, pragnie być przez wszystko kształtowaną.

#### O POSĄGU TETYDY, CZYLI O PODMIOCIE [PODŁOŻU]

Tetyda oznacza nam przyczynę materialną.

To zaś, że nazywana jest córką nieba i ziemi, oznacza, iż przyczyna materialna nie jest nagą materią, czyli nagim cieniem, ale jest całością złożoną z materii i światła; materia bowiem sama przez się ma charakter nie przyczyny, lecz zasady.

\*

Nazywana jest matką [Tetyda] wielu bogiń, ponieważ z przyczyny materialnej emanują liczne gatunki rzeczy.

\*

Nazywana jest najpiękniejszą ze wszystkich bogiń, ponieważ ozdobiona jest wszelką pięknnością, jako że uniwersalny podmiot kształtowany jest przez wszystkie formy.

\*

Powiada się, że w mocy Tetydy było urodzenie syna lepszego od ojca — co Prometeusz podobno miał wyjawić bogom; ponie-

waż wielokrotnie przez czynnik sprawczy gorszy w podłożu [podmiocie] bywa wzbudzana forma doskonalsza.

\*

To, że Centaur Chiron nauczył Peleusa, jak można zawsze schwycić Tetydę, ukrywającą się pod różnymi postaciami, oznacza, że podłoże fizyczne, ukryte pod jakąkolwiek formą — o ile nie jest pierwszą materią — zawsze może być w jakiś sposób ujęte zmysłami i rozpoznane.

\*

Podłoże [podmiot] bowiem jest tym, co najbliżej dzieli się na pierwszą materię i formę substancjalną.

\*

[Tetyda] wyobrażana jest naga, ponieważ wszelkie podłoże, jako podłoże form, wymaga i pożąda okrycia i ozdoby.

\*

Pogrążoną we śnie [Tetydę] posiadł Peleus, ponieważ podłoża [materialnego] nie kształtuje się i nie można kształtować samą myślą i rozważaniem, ale działaniem, pracą<sup>63</sup>, poznaniem.

\*

„Kuszona darami” [Tetyda] nie chciała się zgodzić, lecz opierała się, dopóki nie została zmuszona siłą, ponieważ podłoże, dające się kształtować rozumem, stawia opór działaniu; stąd w każdym działaniu, związanym z materią fizyczną, tkwi i jest niezbędna praca<sup>64</sup>.

\*

Peleus, przerażony widokiem Tetydy przeobrażonej w tygrysić, zrezygnował [ze ścigania jej], ponieważ czasem zdarza się, że twórca wydobywa z materiału [podłoża] formy bynajmniej nie zamierzone przez siebie, to znaczy, że nie każde działanie twórcy na materiał [podłoże] osiąga zamierzony skutek, ale niekiedy właśnie przeciwny.

\*

Tetyda, sama przez się, z wielką łatwością przybiera wszelkie postaci, ponieważ podłoże fizyczne spontanicznie, jak gdyby z samego siebie, wyprowadza niezliczone własne formy i te z łatwością poddają się temu, który je kształtuje od wewnątrz, stawiają natomiast opór temu, który działa z zewnątrz; stąd widzimy, że ziemia z łatwością wytwarza swoje rośliny i zwierzęta, natomiast ten, który ją uprawia, z wielkim trudem zmusza ją do wydawania określonych warzyw i owoców.

\*

Te formy, które [Tetyda] sama przez się przybiera, a więc postać wiatru, drzewa, węża, tygryscy, są formami gorszymi, natomiast najlepszą formę przybiera rzadko i z wielkim trudem; ta jest jedyna, tamte rozliczne, ponieważ arcydzieła, kształty i czyny tego, co najdoskonalsze, są rzadkie, pojedyncze i u niewielu; również i najdoskonalszych zwierząt mniej można naliczyć niż innych.

\*

Powiada się [o Tetydzie], że chociaż została odtrącona przez Apollina, nie przestała mimo to trwać w miłości ku jego światłu, lecz jeszcze bardziej płonęła miłością, tak że wodząc za nim wiecznie oczami, pełna łez i westchnień — kiedy wschodziło, wznosiło się wysoko i zachodziło — została przez bogów z litości przemieniona w heliotrop, dla zaznaczenia, że światło inteligencji, chociaż zostanie pozbawione ognia, wiecznie żywi i przejawia pragnienie wiedzy<sup>65</sup> i dlatego z jak największą pilnością oddaje się nauce, nieustannie i niezmordowanie dążąc do prawdy; stąd, podobnie jak heliotrop wiecznie jest zwrócony ku słońcu, tak dusza ludzka wiecznie obraca się dokoła światła czynnego intelektu, trudzi się i nigdy nie znajduje upodobania w spoczynku.

\*

Przyroda jest przedmiotem filozofii przyrody, bóg jest przedmiotem teologii<sup>66</sup>.

Cel jest czymś podobnym do przynęty i atrakcji, podobnie jak magnes przyciąga żelazo, a piękno<sup>67</sup> budzi miłość i przykuwa kochającego.

\*

Uważaj cel za smak trudów; dzięki temu znajdujemy radość w pracy, przynajmniej czynimy ją lżejszą albo przestajemy odczuwać jej mękę. Stąd Wawrzyniec wśród płonących węgla wesoło złył władcę, Anaksarch zaś z mózdzierza, w którym go tłuczono, szydził z tyrana Ni[ko]kreonta<sup>68</sup>.

O OLIMPIE  
DLA OPISANIA WSZELKICH ZNACZEŃ SŁOWA „CEL”

[Cel] w znaczeniu czwartego rodzaju przyczyn, jakimi mogą być: sława, doskonałość, życie wieczne<sup>69</sup> i tym podobne.

O POLU NIEBIANINA [COELIUSA] I WESTY

Podobnie jak dwojaki jest dobro, to znaczy naturalne i moralne, tak należy rozróżnić dwa obrazy dobra. Pierwszy oznaczany jest przez Niebianina.

\*

W porządku i symetrii gwiazd, jak gdyby w księdze, ma Niebianin [Coelius] wpisane porządki i prawa wszelkich ruchów, stąd dobrem nazywa się to, co pochodzi z zasady uporządkowanej i rozumnej, natomiast złem to, co wyłamuje się z porządku i określonej serii.

\*

Niebianin [Coelius] w swoich działaniach nie doznaje zawodów; albowiem ani przyroda, ani Bóg nie czynią niczego na próżno; mówię, że nie doznaje zawodów w tym, co dotyczy gatunków, ponieważ w tym, co jednostkowe, zdarzają się błędy; stąd dobrem nazywa się to, co nie jest bez racji, na próżno i od rzeczy.

\*

Dla tych, którzy biorą pod uwagę porządek wszechświata, wszelkie działanie i skutek będą wydawać się dobre w rodzaju konieczności, ponieważ nawet to, co wydaje się najmniejsze i najnędniesze, jest częścią tego, co większe i szlachetniejsze, podobnie jak to, co bezkształtne, jest częścią tego, co ukształtowane, to, co najmniejsze, jest koniecznym elementem (początkiem, zasadą, *principium*) tego, co wielkie, a to, co wielkie — tego, co największe; i podobnie jak to, co mniejsze, nie może istnieć bez tego, co najmniejsze, tak samo to, co największe, nie może istnieć bez tego, co wielkie. A zatem wszystkie byty, jakiegokolwiek są, są dobre, jeżeli tylko właściwie je rozpatrywać, i nie są one wcale mniej dobre od większych, jeżeli oprzemy się na zasadzie, że dobro całości zależy od dobra części.

\*

Co jest według porządku Nieba, to jest uważane i uznawane za porządek przyrody; stąd pojęcie dobra rozciąga się na wszystko, co jest zgodne z naturą; stąd filozofowie bardziej oddani badaniom przyrody <sup>70</sup> uważają naturę za miarę dobra wszelkiego prawa, czynu i skłonności.

\*

Ponieważ wszystko jest uporządkowane przez Niebo w jednym celu, musimy uważać, że dobrem jest to, co prowadzi do uporządkowania wszechświata.

\*

Cokolwiek ukazuje się na niebie (jak słońce, gwiazdy) i gatunki na powierzchni ziemi — wszystko to budzi zachwyt; wynika stąd, że dobrem jest to, co prawdziwie piękne.

\*

Dobrem w dziedzinie sztuki jest to, co naśladuje przyrodę.

\*

Podobnie jak trojaki jest Niebo (1. intencjonalne, oderwane od rzeczy, podobizna w naszej myśli, a nawet sam zbiór wyglądown inteligibilnych; 2. fizyczne, czyli naturalne, które jest przedmio-



tem zewnętrznych zmysłów; 3. metafizyczne, archetyp, boskie, do którego porywani są boscy ludzie), tak samo trojaki jest dobro i tak samo porywani jesteśmy do rozważań trojaczego dobra: intencjonalnego, realnego, metafizycznego, domniemanego, prawdziwego, absolutnego <sup>71</sup>.

\*

Z Niebianina [Coeliusa] i Westy zrodzona jest Astrea, którą nazywają boginią sprawiedliwości. Ta wyobrażana jest z tablicami, na których wypisane jest prawo moralne [...].

\*

[...] dobrzy nazywani są zwierciadłem wszystkich pozostałych.

\*

[Dobrem] jest to, czym każdy może lub powinien się szczyć, jeżeli nie ze względu na siebie, to ze względu na boga; albowiem naucza się nas, że powinniśmy czcić boga w jego świętych i tych, którzy żyją uczciwie.

\*

[Dobrem jest] to, co przyczynia się do umocnienia społeczeństwa ludzkiego <sup>72</sup>, a więc to, co jest przepisane, postanowione, ogłoszone i określone przez prawo.

\*

[Dobrem jest] to, co w skali społecznej przyczynia się do trwałości etycznej, politycznej i ekonomicznej.

\*

[Dobrem jest] to, przez co niższa natura staje się podobna do wyższej; stąd nazywani jesteśmy moralnie dobrymi i doskonałymi, jeżeli ze względu na nasze czyny możemy być nazwani anielskimi, niebiańskimi lub boskimi. Nie jest konieczne, żebyśmy we wszystkim rywalizowali z życiem wyższym; grzeszymy <sup>73</sup> bowiem, jeżeli chcemy upodobnić się do bogów w sposób nieodpowiedni; lecz w tym wolno, w czym przyroda obdarzyła nas czymś wspólnym z nimi.

\*

[Dobrem jest] to, dzięki czemu można o nas powiedzieć, że działamy duchowo, to znaczy, że postępujemy zgodnie z duchem [i z prawdziwym] człowiekiem, który nazywany jest wewnętrznym <sup>74</sup>.

\*

[Dobrem jest] dostosowywać się do natury działającej i rozkazującej (ona bowiem wyrzeźbiła w głębi rozumu-bóstwa najjaśniejsze przepisy moralności, podobnie jak zasiała również pewne — nie tak odkryte — ziarna prawdy), a także wyłączać wszystkie siły i zdolności, które od niej otrzymaliśmy, aby dobrze czynić [...].

\*

[Dobrem jest] rozum — co pomiędzy skrzydłami inteligencji oraz wyższej i lepszej natury a kamieniem i ciężarem popędu zmysłowego waha się, kołysze i rozprasza — powstrzymać siłą intelektualnej woli od runięcia w piekielną przepaść i [siłą tej woli], jak to do niej należy, podnosić go wzwyż, ku wyższemu powołaniu, jeżeli jest prawdą, że istnieje jakaś reguła i zasada, którą rozumowanie i argumenty mogłyby narzucić czynom naturalnym jako prawo i w razie oporu stosować siłę. Podobnie bowiem jak pewne czyny są po prostu naturalne, inne po prostu chciane, inne wreszcie mieszane, tak w jednych nie ma innego dobra jak naturalne, w innych istnieje absolutnie cnota i występki, w innych wreszcie jest pomieszane jedno z drugim <sup>75</sup>.

#### O POLU ÓKEANOSA, CZYLI O OGROMIE

Atrybuty ogromu są przez nas odmalowane za pomocą pola Oceanu [Okeanosa].

#### O POSĄGU MARSZA, CZYLI DZIELNOŚCI

[Rozpatrzeć] dokładne i doskonale nabycie dzielności, której źródłem jest przyzwyczajenie; ono jest początkiem cudownych i niewiarygodnych działań <sup>76</sup>.

\*

[Rozpatrzeć], co uciemienionym może przyjść z pomocą<sup>77</sup>, i wesprzeć ich, [rozważyć], co im pomaga, i to aktywnie.

#### O POLU ZIEMI, CZYLI O POTENCJI

Inna jest możliwość działania, inna — ulegania; inna — formowania, wpływania, komunikowania, inna — odbierania i słuchania.

#### O POLU JUNONY (CZYLI O ŚRODKU)

[Słowa środek używa się] dla określenia sposobu działania i wykonywania [czegoś]; sposobem działania jest bowiem to, za pośrednictwem czego rzecz jest wykonywana i działający ją wykonuje. Różnica bowiem między rzeczami wykonywanymi jest rezultatem nie tylko zasad, ale także sposobu działania; nie zawsze bowiem te same zasady wytwarzają ten sam skutek.

\*

Dla [określenia] okoliczności [...]. Skoro wszędzie ilość okoliczności i przyczyn — nawet tych, które przyczyniają się w sposób konieczny — jest nieskończona, oczywiście nie wszystkie należy, warto i można uwzględniać, ale te jedynie, które są najbliższe i pokrewne głównym przyczynom.

\*

Dla [określenia] skali i stopni; forma bowiem jakakolwiek wprowadzana jest w podłoże [nadawana materiałowi] za pośrednictwem pewnych akcydensów i dyspozycji — nie chaotycznie i bezładnie skupionych, ale stopniowo, przez pewne określone stopnie; toteż dobrze powiedziano, że gatunki [wyglądy, formy] rzeczy są jak liczby.

\*

[Słowa środek używa się] dla [określenia] tego, co jest istotą jakiegokolwiek porządku; bo gdzie nie ma żadnego środka, tam nie może być żadnego porządku. Ani bowiem początek nie czyni

porządku, ani koniec sam przez się nie czyni porządku, ale środek, który w sposób konieczny określa zarówno początek, jak koniec, a sam nie jest przez nie określony w sposób konieczny.

\*

[Słowa środek używa się także] dla [określenia] najlepszego celu, stąd pitagorejczycy i platonicy nazywają boga środkiem, dokoła którego obraca się dusza. Następnie, istota każdej rzeczy nazywana jest centrum i środkiem każdej rzeczy; z tej racji również myśl i boga nazywają pitagorejczycy środkiem [centrum] wszystkich sfer, to znaczy substancji.

\*

[Słowa środek używa się wreszcie] dla [określenia] tego, w czym zbiegają się wszystkie albo liczne natury; stąd człowiek nazywany jest środkiem natur, ponieważ każdą naturę można w nim zauważyć<sup>78</sup>. Nazywany jest także horyzontem wszechświata; podobnie bowiem jak na horyzoncie, który jest w środku, zbiegają się półkula wyższa z niższą, tak i w człowieku schodzą się świat intelligibilny ze światem zmysłowym i należy on do obu typów — według swej podwójnej natury, która składa się z duszy i z ciała.

#### O DEMOGORGONIE, TO JEST O STANIE, CZYLI STOSUNKU

[Zachodzi stosunek] między poznającym a poznawanym. Jest wiele gatunków tego stosunku, jako że wiele jest różnych rodzajów poznania: naturalne, którym, jak się mówi, ziemia poznaje środek; zmysłowe, którym oko [poznaje] barwy, a wyobrażenia wyobrażenia; racjonalne, którym umysł [poznaje] argumenty; intelektualne, którym intelekt [poznaje] intelligibilia.

#### O POLU MINERWY, CZYLI O POZNANIU

Wszystko bowiem, co wchodzi w zakres kontemplacji i rozumowania, należy zbadać pod kątem warunków jego poznawalności i sprawdzalności, bo od tego zależy w konsekwencji wszystko inne.

\*

Pierwszym więc czynnikiem warunkującym poznanie jest charakter naturalnej kompleksji [...]. Za nią idą zdolności i inteligencja, której źródłem jest naturalna temperatura i struktura organów.

\*

[Jednym z czynników warunkujących poznanie] jest wyobraźnia, która jest zmysłem wewnętrznym, jakby przechowalnią i spi-chlerzem wyglądom zmysłowych, pochodzących z zewnątrz.

\*

Istnieje rozum, który idzie w ślad — mówiąc ogólnie — za zmysłami i zestawia wyglądy poprzednie, znane, wcześniej poznane, z nowymi, nie znanymi, [lecz] dającymi się poznać przez swe poprzednie.

\*

Istnieje intelekt, który jest bądź zdolnością do sprawdzania tego, co zostało zdobyte drogą rozumowania, bądź jest prostym ujęciem i jakby otwartym i skoncentrowanym oglądem [wizją] tego, co było przez rozum zbierane w sposób jak gdyby rozproszony i oddzielny.

\*

Istnieje myśl, która w nas zapala pewne światło<sup>79</sup> i blask pochodzący ze zmysłów i z intelektu.

\*

Istnieje „dyskrecja”, czyli zdolność rozróżniania rozmaitych, różnych i przeciwnych wyglądom.

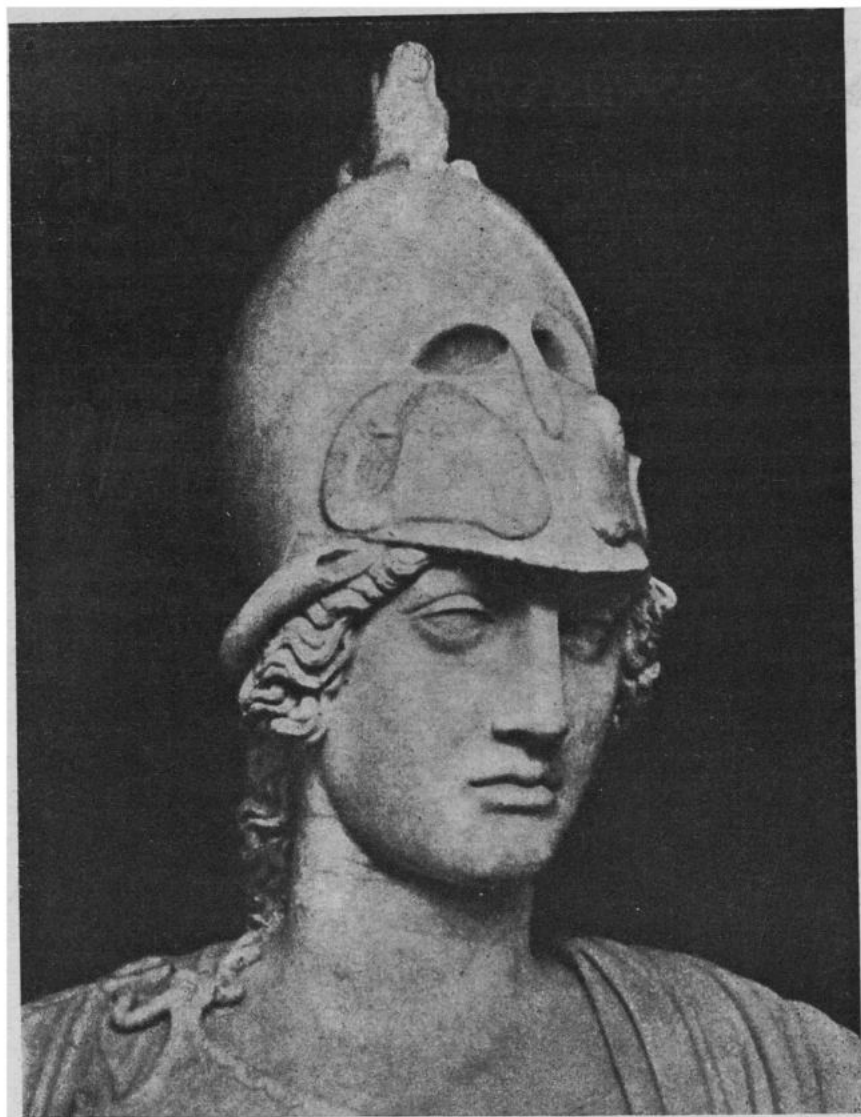
\*

Istnieje ekstaza, czyli zdolność do odrywania się od zmysłów i otoczenia, oraz pęd do tego, co wyższe, i pewne połączenie się<sup>80</sup> rozumu ludzkiego z inteligencją boską lub demoniczną, zarówno dobrych, jak złych duchów.

\*

Entuzjazm, przypisywany tym prorokom, wieszczom i poetom, którzy naprawdę są poetami i wieszczami.

\*



Minerwa — posąg symbolizujący poznanie

Istnieje pewne promieniowanie<sup>81</sup> lub blask, lub duchowy żar, poruszający i pobudzający umysł do działań, wysoko wzniesionych ponad pospolitość<sup>82</sup>. Pojawia się on po ekstazie u mędrców, którzy nie tyle z daru, ile przez pilność i wytrwałe studia stają się poetami i filozofami, jak na przykład u Platona i Sokratesa<sup>83</sup>, którzy przez wiele godzin dnia wzniesieni poza zmysły po prostu wpadali w moc intelektu. Lecz ci z nich, którzy byli lepszymi filozofami, o tyle też byli lepszymi wieszczami<sup>84</sup>.

\*

Dalej idzie podejrzliwość, czyli nieufność, to jest władza, dzięki której ktoś, nie dowierzając sobie, zawsze z zasady wątpi, nawet w to, co dla innych jest oczywiste; stąd sekta akademików w żadnej sprawie nie wypowiada się stanowczo, lecz o wszystkim wątpi. Ta postawa w niektórych wytwarza gotowość do przyjęcia prawdy<sup>85</sup>; natomiast przyjęcie fałszywych przesłanek, jako przez się oczywistych i pewnych, zamyka drogę do mądrości.

\*

Istnieje wiara, czyli gotowość do zgadzania się, i ta jest dwójaka: teologiczna i filozoficzna. Pierwsza dotyczy spraw nieznanych i tajemniczych, niemniej najpewniejszych, ponieważ są one znane dzięki objawieniu przez wyższe światło, mianowicie przez bogów, którzy nie są zawistni. Druga jest filozoficzna; jest ona wiarą w rzeczy jak najbardziej odkryte i oczywiste same przez się, poznane siłą naszego własnego światła; stąd nazywana jest wiarą dotyczącą pierwszych zasad, podobnie jak nauka jest nazywana wiarą we wnioski, które za pomocą sztuki zostały wydedukowane z tych zasad.

Ta gotowość do zgadzania się jest dwójaka: czasem jest ona prawidłowa i wówczas zachowuje po prostu miano wiary; niekiedy jednak bywa mylna (to znaczy, kiedy — z jednej strony — to, co ludzkie i diabelskie, narzucane jest przez fałszywych proroków i apostołów jako boskie lub kiedy — z drugiej strony — bądź przez okłamującą wyobraźnię, bądź przez zaburzenia zmysłów jesteście prowadzeni na manowce; lub wreszcie, kiedy świa-

dectwa zmysłów są sprzeczne, przechylamy się na stronę jednego z nich) i wtedy nie jest wiara, lecz łatwowiernością i wyobraźnią.

\*

Istnieje władza sądenia, czyli badania tego, co zostało ujęte, podsunęte, wskazane przez zmysły lub rozum; jest ona refleksją nad rozumowaniem i innymi [procesami], która po odebraniu wrażeń zmysłowych i przeprowadzeniu rozumowania i zrozumieniu jeszcze raz rozważa i dokonuje jakby powtórnej kollacji kontrolując, czy właściwie odbierano wrażenia i rozumowano; podobnie jak zwyczajem arytmetyków jest kilkakrotne powtarzanie tych samych obliczeń.

\*

Istnieje bystrość, to znaczy władza rozróżniania i rozpoznawania błędów, które są przynoszone przez kłamców, zmyślających i oszustów; a polega ona częściowo na ocenianiu, częściowo zaś na rozpoznawaniu, podobnie bowiem jak nosem rozpoznajemy zapach, tak umysłem rozpoznajemy sofistę<sup>86</sup> i krętacza.

\*

Istnieje przytomność umysłu, czyli zdolność do natychmiastowego wydawania sądu, prawie bez uprzedniego namysłu. Istnieje także rozważanie, którego celem i intencją jest to samo, ale opiera się ono na rozumowaniu i porównywaniu; słowo *considerare* [rozważać] znaczy — według scholastyków — jak gdyby *simul siderare* [zbierać razem gwiazdy], to znaczy zwoływać zebranie gwiazd, a więc zbierać i porównywać ze sobą wiele światel, czyli wyglądów intelligibilnych, i dochodzić rozumowaniem i wielorakim oglądem do tego, co przytomność umysłu obejmuje jednym rzutem oka. Różni się więc rozważanie od przytomności umysłu tak, jak rozum od intelektu.

## O SCHODACH MINERWY

Skoro za potencją, czyli władzą, idzie postawa, czyli układ, więc konsekwentnie po określeniu władz poznawczych przystępujemy do określenia postaw poznawczych. A nazywamy je schodami Mi-



nerwy, ponieważ od pierwszego do ostatniego wstępujemy jak gdyby po jakichś szczeblach; układ bowiem następuje za układem, a postawa za postawą, w pewnym porządku.

•

A zatem istnieje układ pierwszych zasad, czyli wspólnych pojęć, dany [wrodzony] nam razem z przyrodzoną zdolnością do rozumowania; stąd nazywane są one prawdami oczywistymi.

•

Istnieje układ, czyli zbiór zmysłowych wygląków, które przez zewnętrzne zmysły składane są w spichlerzu zmysłu wewnętrznego; stąd mimo nieobecności przedmiotów, ujmowanych zmysłami, posiadamy przed sobą obecne ich wyglądy i podobizny.

\*

Istnieje [układ] założeń [presupozycji], a więc tego, w co — chociaż nie jest dane zmysłom ani wewnętrznym oczom — wierzy się, ponieważ są one przyjęte bądź przez mędrców, bądź przez kogoś podobnego do nich; takimi [założeniami, przypuszczeniami] są domowe i prawne każdego narodu ustawy oraz wiara.

\*

Istnieje [układ spraw] pozostających w zawieszeniu, czyli spraw wątpliwych i niepewnych, co do których — skoro wolno sądzić swobodnie — zawieszamy sąd i różnimy się zdaniem.

\*

Istnieje jak gdyby rozkaz i dyktando rozumu, wynikające z przesłanek.

\*

Istnieje prawo, czyli suma rzeczy, które należy uznawać i w które należy wierzyć według wymienionych reguł, zasad, założeń itd.

\*

Istnieje przyrodzona skłonność do wątpienia, która zawsze, bądź czasem, walczy z tym [w co należy wierzyć]; stąd wahanie

się w wierze i zakłopotanie sprawia, że zgadzając się, jednocześnie jak gdyby się opieramy i z szacunku dla wiary lub jakiejś innej przyczyny czasami ujarzmiamy rozum <sup>87</sup>.

\*

Istnieje rzetelność <sup>88</sup>, z którą w niezgodzie są nawyki sofistyczne; otóż podobnie jak te budują jak gdyby dom o pysznej, zewnętrznej fasadzie, niby kamiennej, a pod tą wymalowaną fasadą kryje się glina [jako że nawykowi sofistycznemu wystarcza pozór], tak nawyk rzetelności rwie się ze wszystkich sił ku temu, żeby odkryć prawdę.

\*

Istnieje świadomość własnej wartości, czyli sposób, w jaki ktoś, posiadając jakieś zdolności, zdaje sobie sprawę z ich wagi; przeciwieństwem tej świadomości jest nawyk arogancji, czyli zarozumiałego, wygórowanego mniemania o sobie, przeceniającego własną wartość i siły.

\*

Istnieje doświadczenie, czyli zbieranie wielu szczegółów i obserwacji, skąd mogą być wyprowadzane rozumowania indukcyjne <sup>89</sup> i przykładowe.

\*

[Istnieje] sztuka, czyli właściwy sposób czynienia pewnych rzeczy, przy uwzględnianiu ich zewnętrznego materiału, bądź zbiór licznych uniwersaliów, jako że znaczenie sztuki rozciąga się również na działania [czysto] racjonalne.

\*

Istnieje powaga, czyli nawyk, aby o sprawach pewnych wypowiadać się stanowczo, a o wątpliwych z rezerwą [wątpiąco]; przeciwieństwem jej jest lekkomyślność, czyli płochość, to znaczy zły nawyk wypowiadania się o każdej sprawie z nadmierną pewnością siebie.

\*

Istnieje mądrość, czyli doskonały stan pełni, wieńczący doskonałości wszystkich poprzednio wymienionych nawyków [postaw]; według perypatetyków mądrość jest ostatecznym celem i najwyższym szczęściem<sup>90</sup>, które człowiek może osiągnąć jako człowiek.

#### O POLU WENERY, TO ZNACZY O ZGODZIE

Generalną wskazówką we wszelkich rozważaniach jest ustalenie rodzaju, a więc tego, co wspólne i w czym dana rzecz zgadza się z innymi, aby uchwycić pierwszą część definicji, następnie zaś należy zbadać, w czym dana rzecz odbiega od innych, aby uchwycić [drugą część definicji, czyli] różnicę [gatunkową]<sup>91</sup>; wtedy bowiem należycie określić jakąkolwiek rzecz, jeżeli uwzględnimy oba te aspekty.

Otóż zgodność bywa trojaka: pierwsza w samych rzeczach, druga w woli, trzecia w działaniu. Pierwszą oznaczamy przez pole Wenerę, drugą przez posąg Wenerę, trzecią przez węzły Pożądania [Kupidyna].

\*

Albowiem kontemplować Wszystko można [również] w jednym człowieku<sup>92</sup>.

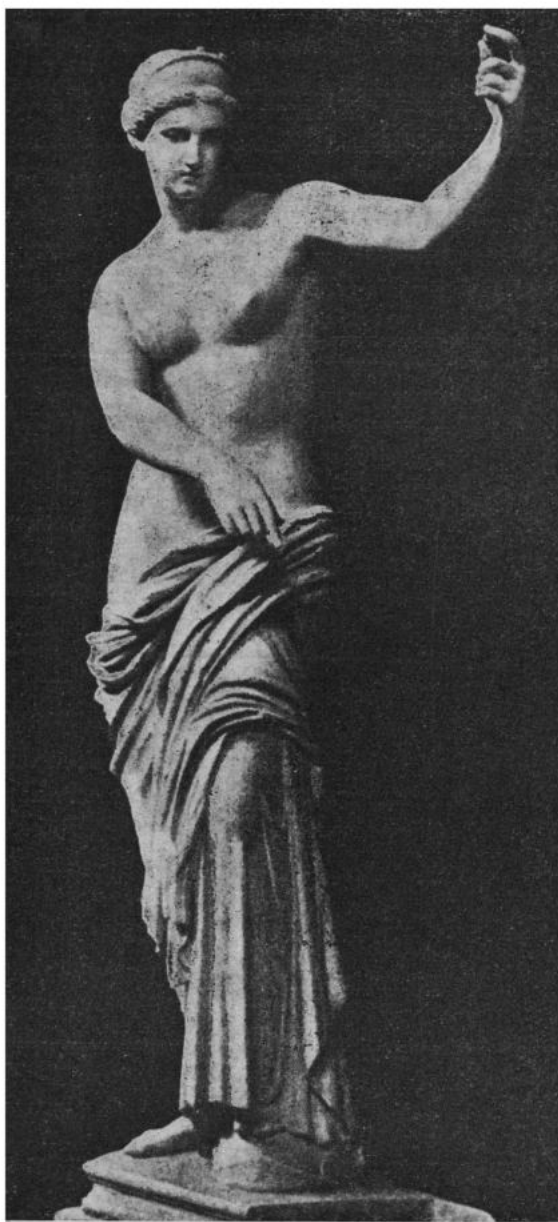
\*

[Zgodnością w samych rzeczach jest] wszelka symfonia, harmonia, współdzwźwięczność, proporcjonalność... wszystko, co ładne, piękne i śliczne.

\*

Chociaż — według samej powierzchni znaczenia<sup>93</sup> — niektóre terminy są przystosowane do oznaczania pewnych ściśle określonych rzeczy, to przecież jednak powinny być tak rozumiane, aby zgodnie z ich własną naturą były stosowane również do wszystkich innych rzeczy, jako że [z natury] mogą być do wszystkich stosowane<sup>94</sup>.

Otóż w tych przypadkach, kiedy te terminy stosowane są właściwie, niech tak pozostanie i niech będą rozumiane zgodnie z wła-



Wenus — posąg symbolizujący zgodę

snym znaczeniem; w tych zaś przypadkach, kiedy używane są przenośnie<sup>95</sup>, a to, co określane jest przez podobieństwo do czegoś innego, nie posiada swej własnej nazwy, terminy powinny być rozumiane metaforycznie<sup>96</sup>, czyli ze świadomością, że chodzi o podobieństwo.

#### O POSĄGU WENERY [CZYLI O ZGODNOŚCI W WOLI]

Wszystko, co istnieje, tak jak posiada formę, posiada również i wolę, bo na swój sposób wszystkie rzeczy pragną istnieć i trwać [...]. Otóż istnieje wieloraka wola: naturalna, ta, która jest w materii i w tym, co niedoskonale zmieszane; duchowa, czyli z ukrytej formy, która jest w magnesie przyciągającym żelazo, w onyksie wzbudzającym fantastyczne wizje<sup>97</sup>; zmysłowa, która jest w istotach obdarzonych zmysłami i w człowieku jako istocie pełnej pożądań i namiętności; racjonalna, która jest w człowieku o tyle, o ile jest [rzeczywiście] człowiekiem; intelektualna, która jest w inteligencjach, czyli bogach; mentalna, która jest w bogu i jest identyczna z substancją<sup>98</sup>.

\*

Istnieje zgoda, czyli wzajemność pomiędzy tym, co może być połączone i sprężone, o ile sobie wzajemnie odpowiada, jak na przykład w miłości tworzą pewien kołowrót Eros i Anteros.

\*

Pożądanie jest jak gdyby pewnym zgodnym pędem przeciwności naprzeciw siebie. I tak, być może, w ten sposób właśnie w przyrodzie tworzą się całości złożone z przeciwności<sup>99</sup>. Widzimy bowiem, jak zgoda rodzi się ze sporu, współdziałanie z rozbieżności, spójność z tego, co sobie obce, a rozkład w wyniku zwycięstwa jednego z przeciwności.

\*

Pożądanie tego samego jest przyczyną wszelkiej wojny.

Podobnie jak wieloraką jest wola, tak wielorakim jest również Pożądanie [Cupido].

\*

I podobnie jak wielorakość woli ma źródło w jej wielorakim początku, tak wieloraką wymyślono i opowiadano genealogię Pożądania. Według jednych bowiem nie posiada ani ojca, ani matki, inni zaś przypisują mu jakichś rodziców, a jeszcze inni — innych. Otóż podobnie jak wola naturalna, i pierwsza, i materialna, różna jest od woli w bytach złożonych, inna jest duchowa, a inna jest racjonalna, tak i Pożądanie przez niektórych nazywane bywa zrodzonym bez ojca, ponieważ wola i popęd, który jest w pierwszej materii i w pierwszej przyczynie sprawczej, nie mają żadnej przyczyny ani początku, lecz jedno z nich jest początkiem, a drugie przyczyną. Następnie Hezjod wywodzi Pożądanie z Chaosu, i to jest popęd tkwiący w materii drugiej, czyli w podłożach [podmiotach] niedoskonałych, zmaconych, zmieszanych i odpychających, które dążą do pokoju, spoczynku i bezruchu. Poetka Safo powiada, że Pożądanie jest dzieckiem nieba i ziemi, mając na myśli to, że pochodzi ono z woli i popędu, jako że ciała wyższe pewną miłością ochraniają, otaczają i zachowują niższe, a te wzajemnie owym ulegają i są posłuszne. Platon w *Uczcie* powiada, że [Pożądanie] zrodzone zostało z Dostatku i Nędzy<sup>100</sup> — dla zaznaczenia, że miłość wulgarna, czyli zwierzęca, powstaje z pełni, czyli obfitości, i z biedy, czyli pustki; opowiada się, że było to w owym czasie, gdy bogowie obchodzili uroczyście urodziny Wenery i pijany Dostatek w ogrodzie Jowisza pieścił się z Nędzą; z nadmiaru bowiem i zbytku, znajdującego się blisko Nędzy, to znaczy popędu, rodzi się miłość trywialna. Cycero [...] powiada, że [Pożądanie] jest dzieckiem Merkurego i Wenery, ale to jest inny Kupido, ten mianowicie, który jest pożądaniem mądrości i poznania wyglądów intelligibilnych oraz piękności wszechświata. Inny Kupido jest, również według Cycerona, dzieckiem Merkurego i Diany; ten jest umiłowaniem rzeczy boskich i światła. Jeszcze inny jest dzieckiem Wenery i Marsa; Cycero nazywa go Anterosem, i ten jest właściwie miłością tego, co przypadkowe, i tego, o co ludzie zwykli walczyć ze sobą na noże<sup>101</sup>.

\*



Kupido — posąg symbolizujący pożądanie

Chociaż jest tylko — biorąc ogólnie — jedno Pożądanie, jeden rodzic wszystkiego, jedna Wenus i jedno piękno, to przecież wiele jest gatunków piękna i Wener, wiele jest także Pożądań i Miłości [Amorów].

\*

[A więc istnieje] Kaprys, czyli miłość mętna, bez wyraźnych granic, niezdecydowana, będąca czymś nieokreślonym, o dwóch lub kilku różnych kierunkach. I [istnieje] Miłość skierowana ku określonemu przedmiotowi.

•

[Istnieje także] Życzliwość [czyli pragnienie dobra ukochanej istoty]; ta różni się od miłości, ponieważ zdarza się, że kochając, wcale nie życzymy dobrze tym, których kochamy, jak na przykład wówczas, kiedy pragnęlibyśmy, żeby nasza ukochana była biedniejsza albo nieszczęśliwsza, bo wtedy, bardziej nas potrzebując, stałaby się dla nas bardziej przychylna i uległa.

\*

Istnieje zapał miłosny, czyli zakochanie się. I żar miłosny, czyli rezultat zakochania się. Namiętność, czyli zapał miłosny, który stał się nałogiem [...]. [Istnieje także] licencja; ci bowiem, którzy nieprzytomnie kochają, uważają, że wszystko im wolno [...].

\*

[Istnieje także] nienasycenie, czyli pragnienie, którego nie można zaspokoić; które nigdy nie ma dosyć i żadną rzeczą nie daje się zasycić.

\*

Istnieje imaginacja, czyli pewne zapatrzenie się w myśli w umiłowany przedmiot; słucha się wtedy chętnie pochwał i wyliczania jego zalet, bo miłość w ten sposób rośnie; bądź też każdy wyobraża sobie więcej, niż widzi, bądź z tego, co odkryte, domyśla się zalet i wiele sobie obiecuje po tym, co ukryte.

\*



Istnieje również — ogólnie mówiąc — oczarowanie, będące rezultatem imaginacji [...], i opętanie [zafascynowanie], wówczas kiedy biernie ulegamy oczarowaniu.

\*

Istnieje także rozkosz, czyli upajanie się używaniem tego, co jest nam drogie. I jest radość [...], czyli weselenie się, będące rezultatem posiadania i używania, bądź w rzeczywistości, bądź w oczekiwaniu [...].

\*

Wreszcie przychodzi ból i smutek, który bywa następstwem miłości i zazdrości; dlatego też tym, co zmienne, nigdy nie możemy się cieszyć prawdziwie i w sposób niezmacony [...].

\*

Istnieje [jednak także] nadzieja i wiara; łatwo bowiem o nadzieję wówczas, kiedy się kocha, i łatwo o wiarę w teraźniejszość i przyszłość. Stąd owe słowa [Wergiliusza]: „Czegóż to nie spodziewamy się, kochając?” i te: „Przedmiot miłości wyobrażamy sobie we śnie”.

#### O EONIE, CZYLI O WIECZNOŚCI

[Wiecznością jest] to, co jest samą materią lub co jest samą formą; te bowiem, chociaż są częściami bytów ulegających zniszczeniu, same są niezniszczalne.

#### SCHODY PRZYRODY

Jest dla nas jasne, że według filozofii starożytnej i prawdziwie fizycznej, najbardziej odpowiadającej naturze wszystkich rzeczy, schody przyrody mają trzydzieści stopni; otóż idąc od najniższego ku najwyższemu, najpierw mamy cztery najniższe i proste stopnie, mianowicie: próżnia, czyli zbiornik ciał; cień, czyli potencja, dająca się kształtować i rozświetlać; materia, to jest podłoże będące pierwszym substratem; atom, to jest substancja fizycznie niepodzielna, na której zatrzymuje się materialny i rzeczywisty rozkład ciał w czasie praktycznego, geometrycznego dzielenia.

## O PIĘCIU RODZAJACH ZWIERZĄT

Wśród tych istot, u których siła pojmowania działa za pośrednictwem zmysłów:

1. są zoofity, to jest istoty, które ujawniają jedynie zmysł dotyku, ponieważ pod wpływem dotknięcia tego, co przykre lub pożyteczne, kurczą się lub rozszerzają;

2. są zwierzęta, które wydają się być obdarzone kilkoma lub wszystkimi zmysłami;

3. są istoty posiadające wyobraźnię, czyli te, które oprócz zmysłów zewnętrznych wydają się posiadać zmysły wewnętrzne, czyli myślenia lub oceniania i pamięci;

4. istnieje substancja racjonalna, która przez rozum jest czymś pośrednim między zmysłami a intelektem i w swoich aktach jest poniżej inteligencji, a ponad wyobraźnią;

5. istnieje natura, substancja heroiczna, przypisywana tym, którzy nie dają się ludzić i pętać pieszczotom zmysłów, ale żyją bardziej intelektualnie, czystszyim życiem duchowym. Otóż jakkolwiek uważa się, że ta natura jest właściwa rodzajowi ludzkiemu, to przecież mędracy sądzą, że to miano „człowieka” jest dwuznaczne, ponieważ odnosi się zarówno do bohaterów i odznaczających się doskonałością w naukach spekulatywnych, jak i do pozostałych ludzi, dalekich od doskonałości, podobnie jak człowiekiem nazywa się zarówno martwego, jak żywego. A przecież chyba większa jest różnica między nimi niż pomiędzy prostakami a koniem czy słoniem.

## O NIEDOSKONALE ZŁOŻONYCH, BLISKICH ŚWIATŁU I PEŁNI

Istotami niedoskonale złożonymi, bliskimi światłu i pełni, są boskie zwierzęta, czyli te, które składają się z duchowego ciała, to znaczy z prostego elementu materii, i z myśli, czyli duszy. Jedne z nich są zwierzętami ziemskimi, jak satyry, fauny, syleny itd.; inne są zwierzętami wodnymi, jak nimfy, trytony i nereidy; inne są istotami powietrznymi, nazywanymi dziećmi Junony, Żydzi nazywają je ptakami niebieskimi i chmurami; inne są eteryczne, nazywane dziatwą Apollina. Żydzi nazywają je tronami, duchami ognistymi i cherubinami i ognistymi sługami boga.

Natomiast doskonale złożonymi, czyli substancjami intelektualnymi i boskimi, posiadającymi trwalsze ciało, z czworakiego żywiołu, są gwiazdy w ogóle; jedne z nich, te, w których przeważa woda, czyli te, które świecą cudzym światłem, to są ziemie, nazywane pospolicie planetami, których światło nie migoce i z których widzialne są tylko te, które są blisko nas, dalsze natomiast z powodu mniejszych rozmiarów ciała i słabości światła są mniej widzialne i dlatego tylko nieliczne z nich są ujmowane zmysłami; drugie, te, w których przeważa ogień, są większymi ciałami i świecą same przez się — i te wszystkie migocą. I te ciała nazywane są imionami bogów, i to są główne człony świata, z których te ogniste nazywane są bogami, a te wodniste — boginiami<sup>102</sup>. A więc tak jak dwojaki jest ich rodzaj, dwojaki jest również rodzaj ich ogólnych nazw.

## O TYCH, KTÓRE SĄ PRAWIE PROSTE [NIEZŁOŻONE]

Prawie proste [niezłożone] są dwojakiego rodzaju. Istnieje bowiem prawie prosty duch powszechny, który jest powietrzem<sup>103</sup> wypełniającym powszechną próżnię; uważają go za Amfitrytę wszystkich dusz jednostkowych; stąd też nazywany jest duszą, od której odpadają dusze jednostkowe i w którą się wlewają bądź rozplývają [...]. Drugim [bytem prostym] jest ujmowany zmysłami jako powszechne światło i ogień pierwszy żywioł, wszystko oświetlający, obdarzający barwami, kształtujący i ogrzewający.

## O SUBSTANCJI PROSTEJ

Substancja najprostsza, która ani nie jest złożona, ani nie może stać się częścią złożonego bytu i ani sama przez się, ani akcydenalnie nie może odchylić się od prostoty, jest trojaka: działająca, czyli aktywna — i tą jest duch, czyli miłość, nazywana duszą wszechświata; nie wchodzi ona w skład złożonych

bytów jednostkowych w większym stopniu niż światło, które w taki sposób znajduje się w powietrzu, że ani się z powietrzem nie łączy, ani nie może stać się jego częścią, i tym samym różni się od ducha, który jest powietrzem, czyli Amfitrytą dusz; posiada bowiem wyłącznie charakter czynnika działającego i aktywnego, a w żadnym przypadku nie ma charakteru części czy składnika. Następnie jest substancja względnie pierwsza, to znaczy zwrócona w kierunku zasad rzeczy, które mają być utworzone, i ta jest pierwszym intelektem i źródłem idei, czyli światem idealnym, który jedni nazywają Synem, a inni Słowem, zawierającym w sobie wszystko. A ponad wszystkim jest Myśl, to, co absolutnie pierwsze, sama pełnia, czyli Ojciec.

#### O OSTROŚCI UMYSŁU

Ostrze to najcieńsza część narzędzia zdatnego i przystosowanego do rozcinania lub przenikania.

W podobny sposób określisz ostrość umysłu. Ostry umysł to ten, co tak samo przenika w głąb tego, co trudne, jak stal najlepszego miecza przenika w głąb tego, co twarde.

#### O CZŁOWIEKU

Człowiek jest substancją złożoną z tego, co intelektualne, i tego, co materialne, czymś pośrednim między naturą wyższą a naturą niższą i węzłem obu; więc nie jest mu właściwa taka jedność, jaką jest to, co absolutnie proste, ale jest jednością tego, co konkretne i złożone, skoordynowane, będące połączeniem różnych części i tak dalej. Otóż w taki sposób jak jest jednością, tak samo jest czymś wielkim, potężnym i poznającym, jako że posiada wielkość dającą się ująć umysłem i wielkość dającą się ująć zmysłami; posiada moc niematerialną i materialną, poznanie zmysłowe i umysłowe. I tak samo jest z innymi orzeczeniami, a więc ze sprzecznością, zgodą, różnicą itd. Stąd o człowieku możemy powiedzieć cokolwiek i będzie to prawdą, jak też cokolwiek innego, co również będzie odpowiadało prawdzie [...].

## GIULIO CESARE VANINI

Giulio Cesare Vanini (1585—1619) z Taurisano koło Lecce w Apulii — to jeden z najwybitniejszych przedstawicieli włoskiego ateizmu, kontynuator wolnomyślniej, materialistycznej interpretacji arystotelizmu Pomponacjusza (1462—1524).

Zachowały się tylko dwa jego dzieła: *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos* (Lugduni 1615, s. 23 nlb, 1—336, 8 nlb) i *De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis libri quatuor* (Lutetiae 1616, s. 17 nlb, 1—495).

W pierwszym z nich Vanini propagował ateizm pod pozorem zwalczania ateistów oraz krytyki nieudolności rozumowań apologetów religii chrześcijańskiej. Drugie dzieło posiada formę dialogu między Vaninim a zadającym mu pytania uczniem, Aleksandrem; składa się z czterech ksiąg: 1. *De coelo et aëre* (dialogi 1—14, s. 1—85), 2. *De aqua et terra* (dialogi 15—28, s. 86—184), 3. *De animalium generatione et affectibus quibusdam* (dialogi 29—49, s. 185—351) i 4. *De religione Ethnicorum* (dialogi 50—60, s. 352—459). W czwartej księdze — pod pozorem rozważań o religii starożytnych pogan — Vanini rozwija szeroko krytykę religii chrześcijańskiej. W skład tej księgi wchodzi następujące dialogi: 50. *De deo* (O bogu), 51. *De apparitionibus in aëre* (O niezwykłych zjawiskach w powietrzu), 52. *De oraculis* (O wyroczniach), 53. *De Sybillis* (O Sybillach), 54. *De daemoniacis* (O opętanych), 55. *De sacris Ethnicorum imaginibus* (O świętych obrazach pogan), 56. *De augurijs* (O przepowiedniach), 57. *De valetudinum curatione* (O cudownym uzdrawianiu chorych), 58. *De mortuorum resurrectione* (O wskrzeszaniu zmarłych), 59. *De fascinationibus* (O czarach), 60. *De insomnijs* (O marzeniach sennych).

Szczególne znaczenie mają rozważania Vaniniego o społecznej funkcji religii. Religie — według Vaniniego — zostały wymyślone przez władców dla ułatwienia sobie panowania oraz przez kapłanów, chcących zaszczycić i złota. „W ten sposób lud wiejski zmuszany jest do służenia obawą przed najwyższym bóstwem”.

Wkrótce po opublikowaniu tych dzieł Vanini musiał uciekać z Paryża, ponieważ teologowie zorientowali się, że dzieła te propagują ateizm. Vaniniego zaczęła poszukiwać święta inkwizycja. Zmienił więc nazwisko i jako Pompeo Usciglio (stąd przekręcone i przypisywane mu imię: Lucilio) ukrył się w Tuluzie, gdzie pracował jako lekarz. Wkrótce zgromadziło się wokół niego spore grono uczniów, wobec których Vanini nie tail swego ateizmu. W połowie roku 1618 Vanini został rozpoznany, pochwycony, uwięziony i 9 lutego 1619 r. spalony w Tuluzie na stosie. W czasie tortur wyrwał mu się okrzyk: „O boże!” Wówczas inkwizytor zapytał go: „A więc przyznajesz, że bóg istnieje?” „Nie, to jest tylko taki sposób mówienia” (*modus est loquendi*) — odpowiedział Vanini. Kiedy go prowadzono na stos, Vanini oświadczył, że idzie „umrzeć śmiercią filozofów i że potrafi umrzeć odważniej niż Chrystus”.

Ważniejsze opracowania: Arpe P. F.: *Apologia pro Julio Cesare Vanino*, Cosmopoli (Rotterdam) 1712; Baudouin Adolphe: *Histoire critique de Jules César Vanini dit Lucilio*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger”, r. IV, t. 8, Paris 1879, s. 49—71, 157—178, 259—290, 387—410; Carriere Moritz: *Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihrer Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart 1847, 2 wyd., Leipzig 1887 (o Vaninim t. 2, s. 190—214); Cattaneo G.: *Idee di Giulio Cesare Vanini (1616) sull'origine ed evoluzione degli organismi*, „Rivista di Filosofia Scientifica”, 1884—1885, t. 4, s. 429 i nast.; Corsano Antonio: *Giulio Cesare Vanini*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1958, s. 201—244; Corvaglia Luigi: *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, 2 t., Milano 1933, Roma 1934; Corvaglia Luigi: *Storia inedita dell'Anfiteatro di G. C. Vanini*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1957, s. 63—76; Cousin Victor: *Vanini, ses écrits, sa vie et sa mort*, „Revue des Deux Mondes”, 1843, t. 4, s. 333—374; Di Cagno Politi Nicola: *Giulio Cesare Vanini, martire e pensatore*, „Rassegna Pugliese”, seria artykułów w latach 1882, 1883, 1885, 1886, 1889, 1890, 1908; Durand David: *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*, Rotterdam 1717 (przekład angielski: *Life of Vanini*, London 1930); Fiorentino Francesco: *Giulio Cesare Vanini e i suoi biografii*, „Nuova Antologia”, t. 11 (41) z 15 września 1878, s. 191—224; [Fuhrmann Wilhelm David]: *Leben und Schicksale, Geist, Charakter und Meinungen des Lucilio Vanini, eines Atheisten im 17 Jahrhundert*, Leipzig 1800; Gatién-Arnoult: *Note pour servir à une étude sur Vanini*, „Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles Lettres de Toulouse”, 1867, seria 5, tom 5, s. 281—284; Garasse François: *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'estat, à la religion et aux bonnes moeurs combattue et renversée*, Paris 1623, s. 1025 (wzmianki o Vaninim na s. 31—35, 43—46, 144—147, 153, 157, 179, 221—222, 255, 301—308, 311—312, 445—446, 465, 641—642, 650—653,

657, 683—684, 687, 698, 704—705, 716, 785, 801, 814—815, 829, 836, 849—858, 860—869, 877, 893—894, 908, 935, 944, 964—966, 972—974, 982, 986—989, 998—1002, 1004—1005, 1007—1010, 1013—1016); Gemelli Antonio: *G. C. Vanini nella storia della filosofia*, Catanzaro 1897; Lenoir Ernest: *Au seuil du grand siècle. Trois novateurs, trois martyrs: Vanini, Campanella, Giordano Bruno*, Paris 1939, s. 248; Longo Michele: *G. C. Vanini, il secolo, il martire, il filosofo*, Lucera 1908; Mauthner Fritz: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart 1920—1923, 4 t. (o Vaninim t. 2, s. 207—223); Morselli Enrico: *Un precursore italiano di C. Darwin. G. C. Vanini*, „Rassegna Settimanale”, t. 9, nr 129, Roma z 20 czerwca 1880, s. 422; Morselli Enrico: *Contributo alla storia delle dottrine scientifiche. Le teorie dell'eredità secondo G. C. Vanini*, „Rivista di Filosofia Scientifica”, 1889, t. 8, s. 500—506; Moschettini Luigi: *Vita di G. C. Vanini*, „Rivista Europea”, rok 10, t. 12, fasc. 2 z 16 marca 1879, s. 252—276 i fasc. 3 z 1 kwietnia 1879, s. 463—482, rok 11, t. 18, fasc. 3 z 1 kwietnia 1880, s. 407—432; Namer Emile: *Nuovi documenti su Vanini*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana”, rok 13, 1932, s. 161—198; Nowicki Andrzej: *W domu Vaniniego. Korespondencja z Włoch*, „Fakty i Myśli”, nr 3 (31) z 1—15 lutego 1960; Olearius Johann Gottlieb: *De vita et fatis J. C. Vanini, dissertatio prior; De Vanini scriptis et opinionibus, dissertatio posterior*, Jenae 1708, str. 1—24; Owen John: *The Skeptics of the Italian Renaissance*, London 1893, 3 wyd. 1908, rozdz. 5, s. 345—419; Palumbo Raffaele: *Giulio Cesare Vanini ed i suoi tempi, cenno biografico-storico, corredato di documenti inediti*, Napoli 1878; Palumbo Raffaele: *I ritratti di Vanini*, „Provincia di Lecce” z 13 grudnia 1908; Passamonti E.: *G. C. Vanini, la vita e gli scritti*, „Rivista Italiana di Filosofia”, 1893, rok 8, t. 1, s. 137—191; Pintard René: *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, Paris 1943, 2 t.; Porzio Guido: *Le opere di Giulio Cesare Vanini tradotte per la prima volta in italiano con prefazioni del traduttore* (t. 1 — *Miscellanea vaniniana, Anfiteatro*; t. 2 — *Biografi, storia della filosofia e alterne vicende della fama di G. C. Vanini, Biografia critica di G. C. Vanini, Dialoghi*), Lecce 1909—1912; Romano C.: *Il pensiero di G. C. Vanini*, Napoli 1925; Rousselot X.: *Notice sur la vie et les ouvrages de G. C. Vanini. Introduction aux oeuvres philosophiques de Vanini*, Paris 1842, s. XVI, 321; Rutienburg W. I.: *Wielikij italijskij ateist Wanini*, Moskwa 1959, s. 127 (w bibliografii podane m. in. rosyjskie artykuły o Vaninim w pismach „Bezbożnik” i „Antirieligioznik”); Schramm Johannes Mauritius: *De vita et scriptis famosi athei J. C. Vanini*, Custrini 1709, 2 wyd. 1715; Serafini C.: *G. C. Vanini*, Roma 1914; Spini Giorgio: *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950 (o Vaninim, s. 117—135); Spini Giorgio: *Vaniniana*, „Rinascimento”, rok 1, nr 1, 1950, s. 71—90; Staeudlin: *Spicilegium apologiae pro Vaninio*, Goettingen 1802; Toulan J.: *Étude sur Lucilio Vanini*,

condamné et exécuté à Toulouse le 9 février 1619 comme coupable d'athéisme, Strasbourg 1869; Vacca Nicola: *Vanini*, „La Gazzetta del Mezzogiorno”, r. 71, nr 160, Bari, nr z 10 czerwca 1958; Vaisse Émile: *Lucilio Vanini, sa vie, sa doctrine, sa mort*, „Mémoires de l'Académie des Sciences de Toulouse”, 1871; Veyssièrre de Lacroze Mathurin: *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, Cologne (w rzeczywistości Amsterdam) 1711, s. 457 (o Vaninim, s. 337—379).

Przy okazji warto wspomnieć, że o Vaninim mówił w Polsce (dnia 15 lutego 1689 r.) oskarżyciel Łyszczynskiego Szymon Kurowicz-Zabistowski. W Bibliotece Uniwersytetu Wrocławskiego znajduje się rękopiśmienna kopia dzieła Vaniniego *De admirandis*, którą w roku 1784 sporządził Johann Caspar Arletius (1707—1784), historyk śląski, rektor kolegium Elżbiety, kustosz Biblioteki Rehdigera. (Wiadomość o tym rękopisie zawdzięczamy uprzejmości mgra Henryka Łapińskiego, kustosa Biblioteki Ossolińskich we Wrocławiu). W tym samym roku 1784 ukazał się polski przekład drugiego tomu *Historycznych wiadomości o życiu y pismach Trzydziestu i Trzech Filozofów Naszego Wieku*. Autorem był prawdopodobnie Tschabuschnigg, a tłumaczem Jacek Idzi Przybylski (Kraków 1784, s. 400, o Vaninim s. 392—397, 2 wyd. Kraków 1785, 3 wyd. Wilno 1794). W roku 1883 ukazał się polski przekład dzieła Jules Barni: *Les martyrs de la Libre Pensée* (1 wyd. Genève 1862; 2 wyd. Paris 1880, po polsku: *Męczennicy myśli*, opracował K. L., Warszawa 1883, s. 173, o Vaninim rozdz. 9, wyd. drugie, Chicago, Illinois 1902, s. 233). W trzytomowej *Historii filozofii* W. Tatarkiewicza o Vaninim nie ma wzmianki. Nie ma także dotąd polskiej, oryginalnej monografii o Vaninim.



O RELIGII POGAN<sup>1</sup>

Dialog 50 — O BOGU

Aleksander: Po wyczerpującym omówieniu i wyjaśnieniu tego wszystkiego, co dotyczy narodzenia człowieka, jego wzrostu, zmysłów i tego, co się z tym wiązało, pozostaje nam teraz, mój Juliuszu, oczywiście, o ile uważasz to za wskazane i masz na to ochotę, abyśmy zastanowili się nad celem człowieka, którym jest bóg<sup>2</sup>.

Juliusz Cezar: Filozofowie zaprzeczają temu. Zdaniem filozofów, bóg nie jest celem człowieka<sup>3</sup>. Twierdzą oni, że bóg nie jest ze względu na człowieka. Gdyby tak bowiem było, człowiek przewyższałby boga godnością. Dowodzą oni, że bóg jest celem sam dla siebie: bóg bowiem nie jest dla siebie ani początkiem, ani końcem, a to z tego powodu, że nie posiada on części ani nie podlega zmianom, nie ma w nim środka ani krańca, nie zaczął istnieć ani nie skończy się, w ogóle nie ma w nim nic poza tym jednym: on sam. Bóg jest niezłożony, a więc nie ma w nim żadnego zróżnicowania, a w związku z tym bóg nie może znajdować się w kategorii przyczyn i konsekwencji. A więc również człowiek, ich zdaniem, nie istnieje dla boga. Bóg nie potrzebuje nikogo.

Aleks.: Jeżeli bóg nie stworzył człowieka dla siebie, ponieważ ten najwyższy i wieczny byt nikogo nie potrzebuje, to stworzył go dla człowieka: człowiek więc jest celem boga<sup>4</sup>.

J. Cez.: Ponieważ cel jest przyczyną pobudzającą do działania każdego działającego, więc człowiek, który zresztą jeszcze nie istniał, nie mógł skłonić boga do tego, by go stworzył.

Aleks.: Czyż więc z tego wynika, że człowiek został stworzony bez żadnego celu?

J. Cez.: Ja wcale nie twierdzę wraz z epikurejczykami, że człowiek został stworzony przypadkiem. Przeciwnie, zgodnie z poglą-

IVLII  
CÆSARIS

VANINI NEAPOLITANI

Theologi, Philosophi, & Iu-  
ris vtriusque Doctoris.

DE

*Admirandis Natura Regine Deaque  
Mortalium Arcanis.*

LIBRI QVATVOR.



LVTETIAE,

Apud ADRIANVM PERIERVM, viUiacobal,

M. DC. XLVI.

IN PARSIVM REGIS.

dami teologów, twierdząc, że [człowiek] powołany został do istnienia dlatego, by obficie udzielone mu zostały wieczne rozkosze.

Aleks.: Życie człowieka jest pełne tylu i tak wielkich nieszczęść, że gdyby to nie stało w sprzeczności z religią chrześcijańską, dla której obrony gotów jestem przelać krew<sup>5</sup>, ośmieliłbym się powiedzieć: jeżeli istnieją szatani, to widocznie oni wchodzą w ciała ludzkie i ponoszą karę za popełnione zbrodnie. Skoro jednak czytamy wspaniałe wypowiedzi boże, uznaję niezliczone dobrodziejstwa boga względem człowieka i z niezachwianą nadzieją wzdycham do wieczności.

J. Cez.: Pragnienie wieczności jest wrodzone każdej istocie żywej, i z tego to powodu — czy to przez wydawanie potomstwa, czy też przez zdobywanie sławy — wszyscy dążą do nieśmiertelności. Mało jest jednak tych, których pociąga miłość prawdziwej wieczności<sup>6</sup>. I dlatego tylko ktoś niezmiernie nieszczęśliwy pragnąłby umrzeć, co zresztą nie jest żadnym argumentem przemawiającym za słusznością wiary. Z tego możemy wnioskować, że — zgodnie z zapowiedzią naszego Zbawiciela — świat zbliża się ku końcowi i szybko nastanie dzień Sądu. Powiedział on bowiem: „Azali sądzisz, że gdy przyjdzie syn człowieczy, znajdzie wiarę na ziemi?”

Aleks.: Cardano<sup>7</sup> w taki sposób wyjaśnia te słowa: „Ponieważ z porównania rozdziałów wynika, że położony jest tu nacisk na początek i koniec, oznacza to, że zaraz na początku i pod koniec istnienia świata przestrzegane będzie prawo sprawiedliwości, i to bardziej jeszcze pod koniec świata, a to z racji połączenia Jowisza z Saturnem w kącie Zachodu<sup>8</sup> — i to właśnie oznaczają słowa, które mówił: skoro przyjdzie syn człowieczy, czy sądzisz, że znajdzie wiarę na ziemi”<sup>9</sup>.

J. Cez.: Czyżby wiara przeciwstawiała się sprawiedliwości? A może coś niesprawiedliwego dostrzega Cardano w religii chrześcijańskiej? Zaiste, nie! Tak oto bowiem mówi: „Naturalnie religia nasza<sup>10</sup> jest prawem pobożności, sprawiedliwości wiary, prostoty i miłości; jednym słowem, jest to prawo najlepsze”. A w innym miejscu: „Chrześcijanie mają Jowisza połączony ze Słońcem i czczą jego dzień jako dzień Pański; Słońce zaś oznacza sprawiedliwość i prawdę, i stąd prawo chrześcijańskie zawiera jak najwięcej prawdy i czyni ludzi bardziej prostymi”.

Aleks.: Te ostatnie słowa Cardana komentował w dziwny sposób pewien nieszczęsny ateusz w Amsterdamie<sup>11</sup>, chcąc okazać prostotę chrześcijan. Dodawał on, że św. Paweł jest nadzwyczaj zasłużony dla religii chrześcijańskiej, gdyż niczego bardziej nie pragnął, jak tylko tego, by umysły chrześcijan przepoić prostotą. Z tego właśnie względu nazwał on małżeństwo sakramentem oznaczającym połączenie Chrystusa z kościołem. Prosił on również małżonków, by kochali swe żony tak, jak Chrystus umiłował kościół<sup>12</sup>. W ten sposób małżonkowie, odzwierciedlając w swej duszy tak wspaniałą wzniosłość niepokalanego łoża, ideę jego uporczywie wpajają sobie do umysłu, a pośrednio do wszystkich duchów żywotnych<sup>13</sup>, a więc i do życiowych sił nasienia, i z tak ukształtowanego nasienia, będącego przyczyną sprawczą płodu, rodzą się — w pewnym sensie — chrześcijanie: potęga wyobraźni jest tak wielka, że spółkujący, jeżeli sobie coś wyobrażą, wzbudzają coś podobnego w płodzie — i stąd tak wiele dzieci widzimy napiętnowanych piegami, brodawkami, wyrzutami i innymi skazami.

J. Cez.: Temu szatańskiemu podstępowi starał się przeciwstawić Jan, gdy natchniony duchem świętym śpiewał: „Dał im moc stać się synami bożymi, którzy nie ze krwi ani z woli ciała, lecz którzy z boga są narodzeni”. Zresztą nie wierzę, by istniał ktoś, kto podczas wykonywania praktyk ku czci Wenery, rozważałyby rzeczy boskie.

Aleks.: Owszem, jest ich bardzo wielu — tak przynajmniej twierdził ów ateusz, gdyż właśnie u chrześcijan istnieje zwyczaj, że w sypialni małżeńskiej wieszają się różne obrazki świętych, na które małżonkowie patrząc, wdrażają ich podobieństwo do swych umysłów i przekazują płodowi. Marek Damasceniński opowiada, że w Świętej Grocie, pewnym miasteczku leżącym w granicach księstwa pizańskiego, pokazywano Karolowi, cesarzowi i królowi Węgier, dziewczynę kosmatą na całym ciele i owłosioną, a to z tego powodu, że matka jej, gdy zachodziła w ciążę, wpatrywała się w obraz św. Jana Chrzciciela, który znajdował się przy łóżku. Jeżeli patriarcha Jakub<sup>14</sup>, pasterz owiec, potrafił sprawić, że barwa ich sierści stawała się pstra, w ten sposób, że podczas spółkowania stawiał im przed oczyma gałązki odarte z kory, to cóż dziwnego, że spółkujący ludzie, wpatrujący się w obrazy świętych,

upodabniają do nich swoje dzieci. Jest to jasne. Skoro bowiem umysły spółkujących przejęte są jakimś wyobrażeniem, to udziela się ono nasieniu, które wytwarzają, a poprzez nasienie istocie żywej, która w nim jest zawarta.

J. Cez.: Są to, jak mówią, kłamstwa złego demona, które zaiste doprowadzają mnie do gniewu.

Aleks.: Głupiec ten dodał jeszcze: Apostoł Narodów<sup>15</sup> nie nakazał, aby małżonkowie rozpoczynali walkę pod sztandarem Wenery pełni zapału, lecz aby spełniali obowiązek współzycia małżeńskiego; i z tego to właśnie powodu mężowie, jeśli nie chcą popełnić grzechu, muszą zadośćuczynić żądaniom żon, aczkolwiek niechętnie i bez żadnego zadowolenia; i to jest przyczyną, że stosunki odbywają się niechętnie i ospale, co znów staje się powodem, że niemrawy ten nastrój przenika do nasienia, a z niego znów, konsekwentnie, rodzą się tępe i niemrawe dzieci — w sam raz dostatecznie usposobione do przyjęcia religii chrześcijańskiej<sup>16</sup>, która przyrzeka zbawienie „ubogim duchem”<sup>17</sup>. Lecz ja zaprzeczyłem, jakoby chrześcijanie posiadali ograniczone umysły; owszem, podkreśliłem z naciskiem, że są to ludzie ze wszystkich najdzielniejsi, czego po wszystkie czasy dowodzą chwalebne zmagania się męczenników. Bluźnierca ten jednak przypisał to bujnej wyobraźni i pragnieniu zaszczytów oraz brakowi równowagi psychicznej i dodał ponadto, że w każdej religii, choćby najbardziej absurdalnej, jak np. u Turków, Hindusów lub heretyków naszego wieku, istnieje prawie nieskończona ilość głupców, którzy dla obrony ojczyźnej religii chętnie poddają się katuszom; przytoczył tu liczne przykłady Hindusów, zaczerpnięte z dzieł historyków, a następnie wspomniał o angielskich zwolennikach Kalwina, którzy za czasów Marii<sup>18</sup> nie wahali się zamienić życia na śmierć w obronie kalwinizmu. Wówczas, zapalony bożą gorliwością, nazwałem go antychrystem.

J. Cez.: I cóż on na to?

Aleks.: Zaśmiał się. Wtedy spytałem go, dlaczego się śmieje. On zaś bluźnierczym swoim językiem odrzekł: dlatego, ponieważ wszystkie te, tak często powtarzane opowiadania o antychryście są bajką. Wszak Paweł twierdził, że przyjście antychrysta jest już bliskie, tuż, tuż — tymczasem upłynęło tysiąc sześćset lat, antychrysta zaś ani śladu. Odpowiedziałem na to, że św. Paweł zapo-

wiadał przyjście Ebiona<sup>19</sup> i Cerynta<sup>20</sup>, którzy słusznie mogą być nazwani antychrystami, ponieważ usiłowali odrzeć Jezusa Chrystusa z jego bóstwa. Podobnie wszyscy heretycy, odłączający się od świętego kościoła rzymskiego, słusznie nazywani są antychrystami.

J. Cez.: I cóż na to ów głupiec?

Aleks.: Na chwilę zamilkł, a następnie wyrzekł te słowa: O przedziwna mądrości Chrystusa! Ucieszyłem się wtedy, sądząc, że otrzeźwiał, lecz pomyliłem się srodze, gdyż tak oto dalej odburknął: Chrystus, zapytany przez żydów, czy należy obrzucić kamieniami cudzołożnicę, nie zaprzeczył, gdyż zabraniało mu tego prawo, ale i nie zachęcał także, gdyż dałby w ten sposób wyraz zbrodniczego usposobienia, co w rezultacie mogłoby wielu odwieść od jego nauki; odpowiedział więc w ten sposób: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamieniem” — i z tego to powodu nikt nie odważył się potępić cudzołożnicy<sup>21</sup>. Kiedy indziej pytali go uczeni w *Piśmie*, czy obowiązani są płacić podatek cesarzowi. Bał się zaprzeczyć, by nie oskarżono go o zbrodnię obrazy majestatu, nie chciał też twierdzić, gdyż obalałby prawo Mojżeszowe; wszak to on powiedział na początku (na wzór księcia-nowicjusza, który widząc, że słabe są jego siły, zobowiązuje się do zachowania wszystkich przywilejów królewskich; skoro jednak poczuje się silnym, ani myśli o dochowaniu przyrzeczeń): „Nie przyszedłem rozwiązywać prawa, lecz uzupełnić je” — to prawo, które później, gdy stał się sławny, całkowicie obalił. W odpowiedzi zapytuje więc: „Czyj jest ten obraz?” — a skoro powiedzieli: „Cesarza”, odrzekł: „Oddajcież więc, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co jest bożego — bogu”<sup>22</sup>. Dostrzega on również wielostronne trudności zawarte w pytaniu faryzeuszów, czyją powagą naucza lud. Gdyby odpowiedział, że ludzką, oskarżono by go o oszustwo, albowiem nie miał święceń kapłanów żydowskich; nie śmiał też otwarcie wyznać, że wyposażony jest w moc udzieloną mu przez boga — z obawy przed żydami; dlatego bardzo sprytnie sam zadaje pytanie: „Czyją mocą chrzcil Jan?”<sup>23</sup> — a w ten sposób w podobnie niebezpiecznej sytuacji stawia faryzeuszów. Względy polityczne nie pozwalały im przyznać, że Jan naucza mocą boską, albowiem przez to od razu potępiliby samych siebie, gdyż mu się sprzeciwiali; nie odważali się również twierdzić, że chrzest Jana

był tylko mizernym wymysłem ludzkim, gdyż przez to ściągnęliby na siebie gniew wierzącego ślepo ludu. Te wszystkie sposoby zachowania się Chrystusa świadczą o jego nadzwyczajnej mądrości; tym jednak, co wzbudza podziw wszystkich, jest jego przepowiednia o przyjściu antychrysta, albowiem dzięki niej, w sposób najdoskonalszy, przyczynił się do wiecznego trwania religii chrześcijańskiej. Wówczas zagniewany powiedziałem: co zmyślasz? co bredzisz? On zaś odrzekł: posłuchaj, prorocy Starego Zakonu przepowiadali, że mający przyjść Mesjasz to mąż potężny, ozdobiony blaskiem wszystkich cnót, najbardziej godny czci i uwielbienia. W ten sposób dali oni bardzo wielu ludziom, chcącym zyskać wspaniałe honory, które mają umysły wszystkich, okazję do udawania Mesjasza. Lecz Chrystus, najmądrzejszy ze wszystkich proroków, zapowiadając przyjście nowego prawodawcy, przeciwnika swej nauki, powiedział, że będzie on nienawidził boga, będzie zwolennikiem szatana, jednym słowem — będzie uosobieniem wszelkiego zła i źródłem zniszczenia świata. Z tych to właśnie powodów nikt nie udaje antychrysta, gdyż w ten sposób zyskać mógłby tylko hańbę i zniesławienie. A z braku antychrysta religia Chrystusowa trwać będzie na wieki. Na te potworne bluźnierstwa odparłem krótko w ten sposób: „A przecież święci prorocy przepowiedzieli, że Mesjasz zostanie skazany na haniebną śmierć — wiemy dobrze zaś, że tylko szaleniec albo bóg może narażać się na taki koniec. Chrystus zdecydował się na to, więc był albo szaleńcem, albo bogiem; z tego jednak, co powiedziałaś dotychczas, wynika, że nie był szaleńcem, przeciwnie, był niezwykle mądry, a więc — i to jest wniosek ostateczny — był bogiem”.

J. Cez.: Nadzwyczaj uczenie to wywiodłeś! I co on na to?

Aleks.: Odpowiedział, że człowiek naprawdę mądry gotów jest zawsze wzgardzić bardzo krótkimi, niepewnymi i pełnymi trudu dniami naszego życia dla pozyskania wiecznej chwały u przyszłych pokoleń.

J. Cez.: Te brednie odrzuciliśmy już w książeczce *O tym, że należy gardzić sławą*; lecz mogłeś przecież zarzucić temu ateuszowi, bydlęciu raczej, a nie człowiekowi, że u żydów antychryst byłby w największym poszanowaniu, cieszyłby się sławą, przypisywano by mu świętość, potęgę, a nawet pokrewieństwo z bogiem.

Aleks.: Owszem, zarzuciłem mu to i on zdziwił się, dlaczego

wszyscy żydzi byli na tyle głupi, że żaden z nich nie odważył się udawać antychrysta, co było przecież bardzo łatwe do przeprowadzenia, gdyż uczony filozof wypełni to, co Daniel i inni żydowscy prorocy przepowiedzieli o antychryście.

J. Cez.: Gdy byłem w Wenecji, poznałem pewnego żyda, wstrętnego oszusta, który przekonywał swoich wyznawców, że Mesjasz zstąpi na ziemię wczesną wiosną, podczas pierwszego deszczu; razem z żabkami — dodawałem złośliwie.

Aleks.: Wariat ten dodawał jeszcze, że istnieje jedno pismo, przedstawiające prawdopodobnie ohydną śmierć antychrysta. Autorzy traktują to jako tryumf i sukces nowej religii. [Czy jednak słusznie? Wszak] Izajasz za panowania króla Manassesza przecięty został piłą, Jeremiasza ukamienował lud, Amosa przebito drągiem, Janowi Chrzcicielowi ścięto głowę, a Chrystusa ukrzyżowano.

J. Cez.: Chrystus stał się ofiarą, gdyż sam tego chciał. Lecz cóż odpowiedziałaby [ateusz] na to, że Mojżesz był prawodawcą, a jednak nie został skazany na publiczną śmierć.

Aleks.: To właśnie mu zarzuciłem, lecz on odpowiedział, że różnica polega na tym, iż Chrystus był zawsze bezbronny, a wszyscy (jak mówił Machiavelli<sup>25</sup>), którzy chcieli bronić prawdy bez broni, nędznie ginęli. Mojżesz zaś zawsze otaczał się siłą zbrojną; za jednym zamachem potrafił zgładzić dwadzieścia cztery tysiące bałwochwalców, przeciwnych jego prawu<sup>26</sup>, by nie wspominać już o tym, że gdy Hebrajczycy zmuszeni zostali rozkazem królewskim do ucieczki z Egiptu, ponieważ zarażali Egipcjan wrzodami i trądem, Mojżesz uczynił się wodzem tych wygnańców, którzy, z jego namowy, nakradli wiele złota i srebra<sup>27</sup> i dopiero tak obłowieni uciekli, a pokonawszy liczne niebezpieczeństwa podróży, ostatecznie siódmego dnia przybyli do bezpiecznego miejsca, i z tej racji Mojżesz nakazał dzień ten czcić jako poświęcony bogu, chcąc w ten sposób przekonać lud, że Najwyższe Bóstwo sprzyja jego panowaniu. Przekonawszy naród w ten sposób o słuszności swoich poczynań, łatwo było Mojżeszowi utrzymać go w zależności od siebie.

J. Cez.: Brednie te czytamy u Justyna i w naszej *Apologii*<sup>28</sup> wykazaliśmy, że są to kłamstwa.

Aleks.: Ja również wykazałem mu błędy Justyna tak, że ateusz ów już więcej nie śmiał mi się sprzeciwić; wychwalał jednak



Mojżesza, ponieważ żyjąc rzucił się w przepaść, aby lud, nie mogąc go znaleźć, uwierzył, że został wzięty do nieba; gdyby bowiem lud zobaczył trupa Mojżesza, na pewno nie zaliczyłby go do rzędu bóstw. Zaprzeczyłem temu, wskazując, że Hebrajczycy posiadali prochy innych proroków, którzy mimo to nic nie stracili u nich na sławie świętości. On zaś odpowiedział mi na to, że Mojżesz zyskał cześć wyższą od wszystkich patriarchów, a to z tego powodu, że jak sam twierdził, bóg przemówił do niego w ten sposób: „Ustanowiłem cię bogiem faraona <sup>29</sup>”. By zaś mógł być uznany za boga, musiał utrwalić się w pamięci swego narodu jako ten, nad którym śmierć nie ma żadnej władzy. W tym momencie (zdeenerwowany) nazwałem wszystkich mieszkańców Belgii ateuszami, a on wówczas odpowiedział: „A przecież nawet wasz Cardano to samo sądził o Eliaszu, gdyż pisał w ten sposób: „Pliniusz <sup>30</sup> dla zdobycia sławy rzucił się dobrowolnie w płomień Etny, a to w tym celu, by albo jako niewidzialny czczony był jako wzięty do nieba, podobnie jak to mówią o Eliaszu, albo, nawet gdyby został odnaleziony, pozostawił po sobie w pamięci ludzi podziw dla swego męstwa”.

J. Cez.: Błagam cię, przestańmy już wreszcie mówić o tych kłamliwych bajkach.

Aleks.: Chętnie, ale chciałbym jeszcze cokolwiek porozmawiać o religii pogan.

J. Cez.: Empedokles sądził, że bogiem są cztery żywioły <sup>31</sup>, Heraklit [utożsamiał bóstwo] z niebem i ziemią, Tales <sup>32</sup> — z wodą, Anaksymenes <sup>33</sup> i Krotoniates <sup>34</sup> — z powietrzem, Sokrates <sup>35</sup>, Ksenofon <sup>36</sup> i Ksenokrates <sup>37</sup> — ze słońcem, księżycem lub gwiazdami.

Aleks.: Wszystko to są bajki i dziwię się, że tak uczeni ludzie w tak naiwny sposób myśleli o bogu. Przecież wszystkie te byty, jako skończone, nie mogą być niezależną i najwyższą zasadą, którą nazywamy bogiem. A co sądzi na ten temat boski Platon? <sup>38</sup>

J. Cez.: On również nie wahał się twierdzić, że świat jest bogiem <sup>39</sup>.

Aleks.: Z jakiego powodu tak boski mąż mógł upaść tak strasznie nisko?

J. Cez.: Powód jest prosty — sądził bowiem z jednej strony, że nie ma nic doskonalszego nad boga, a jednocześnie uważał, że

świat jest najdoskonalszy, i z tego powodu z konieczności musiał utożsamiać boga ze światem.

Aleks.: Owszem, chętnie przyznaję, że świat jest doskonały i nic mu nie brakuje; w przeciwnym bowiem wypadku dzieło pierwszego stwórcy byłoby po wieczne czasy niedoskonałe, gdyż albo nie umiałyby, albo nie mógłby go wykończyć. Już samo to przypuszczenie jest śmieszne i bezbożne; gdyby tak bowiem było, bóg stwarzając świat na swoją miarę i na swoje podobieństwo, sam musiałby być niedoskonały.

J. Cez.: Empedokles<sup>40</sup>, chcąc zapewnić światu wieczność, przyjmował jego odradzanie się: gdyby zaś świat był doskonały, nie mogłoby na nim powstawać nic nowego, a to przecież należy do istoty odradzania się.

Aleks.: Ten argument Empedoklesa zawiera w sobie odrobinę prawdy.

J. Cez.: Przeciwnie — nigdy nie spotkałem argumentu bardziej absurdalnego.

Aleks.: Dlaczego?

J. Cez.: Wówczas bowiem świat byłby doskonały dzięki swej niedoskonałości.

Aleks.: Skąd taki wniosek?

J. Cez.: Posłuchaj więc. Według Empedoklesa świat jest niedoskonały, ponieważ istnieje w nim wieczność przez ustawiczne rodzenie się. Lecz wieczność jest doskonałością stałą właśnie ze względu na nieskończoność trwania, wieczność bowiem i trwanie są tym samym. Rodzenie się zaś jest niedoskonałością, gdyż do jego istoty należy ruch. Wprawdzie ruch jest pewną doskonałością rzeczy poruszającej się, ale nie jest to doskonałość w sensie absolutnym, lecz [doskonałość] względna — o tyle mianowicie, o ile dana rzecz jest w ruchu; i z tego to powodu doskonałością ruchu jest spoczynek.

Aleks.: Przeciwnie, spoczynek jest brakiem ruchu.

J. Cez.: W tym samym sensie jak ruch jest brakiem spoczynku i o tyle, o ile jedno następuje po drugim.

Aleks.: Lecz w jakim sensie spoczynek jest doskonałością ruchu?

J. Cez.: Albowiem ta sama siła naturalna, która porusza ciało

w kierunku swego miejsca, utrzymuje to ciało w jego miejscu [właściwym].

Aleks.: Jaki stąd wyprowadzasz wniosek?

J. Cez.: Jeżeli spoczynek jest doskonałością ruchu, a rodzenie polega na ruchu, wynika stąd, że celem rodzenia jest spoczynek; skoro więc natura osiąga ten cel, przestaje rodzić; wszystko bowiem, co istnieje przed osiągnięciem celu, jest niedoskonałe, istnieje bowiem dla tego celu. Stąd świat w ujęciu Empedoklesa byłby doskonały przez swą niedoskonałość; byłby bowiem wieczny przez rodzenie, jak on twierdzi: wieczność jest doskonałością, rodzenie zaś — jak udowodniliśmy — niedoskonałością. Ponadto, jeżeli świat jest niedoskonały z powodu rodzenia, więc z chwilą jego ustania byłby doskonały; a tymczasem jest inaczej, albowiem z ustaniem rodzenia ustałaby także owa doskonałość wieczności, która wyklucza wszelką przerwę [w trwaniu].

Aleks.: Więc, jak mówi Empedokles, doskonałość wymagałaby jakiegoś uzupełnienia.

J. Cez.: Uważam, lecz byłaby to już niedoskonałość. Ustanie bowiem rodzenia oznaczałoby koniec świata. By jednak naszymi argumentami nie cieszyli się zbyt platonicy, przeczę i ich teorii głoszącej, że świat jest doskonały, albowiem nie dostrzegam w nim niczego, co nie byłoby zniszczalne samo w sobie albo co nie zawierałoby w sobie zasady zniszczenia. Wszak sam Platon twierdził, że nawet bogowie z natury swej są zniszczalni<sup>41</sup>, i uznawał, że tylko łaskawości swego stwórcy zawdzięczają swą wieczność. Jeżeli w ogóle coś na świecie mogłoby być nazwane doskonałym, to tylko niebo; lecz sam nie wiem, jaką doskonałość należy mu przyznać — wszak jest ono w ustawicznym ruchu, aby doskonalić się.

Aleks.: Lecz w jaki sposób niebo doskonali się przez ruch?

J. Cez.: Przez wielorakie naśladowanie boga. Porusza się ono bowiem, aby powołać do istnienia to wszystko, co zdolne jest do istnienia — a w ten przecież sposób i bóg jest stwórcą wszystkiego; niebo nie zmienia miejsca w tym sensie, by opuszczało je, ale podobnie i bóg nie porusza się ani nie może wyjść z siebie; tak jak niebo, pbruszając się, ostatecznie pozostaje zawsze w tym samym miejscu, w ten sam sposób i bóg cały jest zawsze w sobie. Powierzchnia nieba nie jest ograniczona żadnym ciałem zewnętrznym.

nym, i w tym sensie [niebo] może być nazwane: „nieskończone”; ale podobnie i bóg nie jest określony żadnymi granicami.

Aleks.: Zaiste, ta ostatnia uwaga sprzyja platończykom.

J. Cez.: A więc odwróćmy to. Byt skończony ograniczony jest, oczywiście, w wyobraźni, przez nie-byt. Twierdzenie takie jest prawdziwe. Poza tym skończonym nie ma już nic z tego bytu, tak jak poza pierwszym niebem, ograniczony jest on bowiem mocą naszego umysłu przez nie-ciało. Lecz bóg nie może być ograniczony ani przez byt, ani przez nie-byt. Ponieważ zaś nasz sposób pojmowania jest skończony, więc zawiera się w nim jako w bycie nieskończonym. Jeżeli [wszystko] jest zawsze w nim, więc nigdy nie można pojąć czegoś, co istniałoby poza nim. A więc bóg jest naprawdę nieskończony, świat zaś nie naprawdę, nie po prostu, nie z siebie, ale — o ile tak można powiedzieć — jakby przez pochlebstwo. Poza tym u samego Platona [twierdzi się], że świat jest stworzony, a [to oznacza, że] nie jest najdoskonalszy, koniecznie bowiem potrzebuje pomocy pierwszej zasady [do tego], by był tym, czym jest.

Aleks.: Dziwię się jednak bardzo, dlaczego Platon mówił, że świat został zrodzony przez boga. Cokolwiek bowiem jest zrodzone, jest albo tego samego rodzaju lub gatunku, albo tej samej istoty, co ten, przez kogo jest zrodzone.

J. Cez.: Tłumaczę to w ten sposób. Gdy Platon przeczytał<sup>42</sup>, co święci prorocy przepowiedzieli o Synu Bożym, nie mogąc pojąć, że istnieją trzy osoby w jedności, przeniósł to na rzecz pojętą zmysłami, a mianowicie na świat. Syn Boży jest zrodzony przez boga — mianowicie bóg, poznając samego siebie, zrodził z siebie podobnego sobie syna, a to z tej racji, że poznanie, a więc i rzecz poznana, podobne jest do poznającego. Poza tym skoro bóg zrodził tego jednego i tożsamego z sobą boga, a ponieważ między poznającym i rzeczą poznaną nie ma żadnego przedziału, to jeśli stwarzający jest niematerialny i nieskończony, a więc i niepodzielny, czyli jeden, gdyż nie może wyjść z siebie — zatem są oni między sobą równi, mają jedną wolę i jeden duch pochodzi od obu, który również jest z nimi tożsamy.

Aleks.: Tak subtelnie rozumujesz, że racjami swymi mógłbyś przekonać nawet tych filozofów, którzy wyśmiewali tajemnicę trójcy jako coś chimerycznego i niemożliwego. Ja jednak nigdy

*J. IV. 4. a. 37.*

R 496.

496

IVLII  
CÆSARIS  
VANINI NEAPOLITANI

*Theologi, Philosophi, et Ju-  
ris utriusque Doctoris*

DE

*Admirandis Natura Regina Deaque  
Mortalium Arcanis.*

LIBRI QVATVOR.

LVTTIÆ,

*Apud ADRIANVM PERIER, viã Jacobæã,*

M. DC. XVI.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

J. L. A.



1784.

Karta tytułowa rękopiśmiennej kopii dzieła Vaniniego *De admirandis*, którą sporządził Johann Caspar Arletius (Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego, rękopis nr 496)

nie uwierzę twym, choćby najbardziej subtelnym argumentom, gdyż odznaczasz się taką bystrością umysłu, że mógłbyś wykazać, iż prawdziwe i słuszne są nawet bajki poetów. Lecz, mówiąc między nami, jaką religią, według zdania filozofów starożytnych<sup>43</sup>, oddaje się prawdziwie i pobożnie kult bogu?

J. Cez.: Jedynie przez postępowanie zgodne z prawem natury, które zostało wpisane w dusze wszystkich ludów przez przyrodę, która jest bogiem<sup>44</sup> (jest bowiem zasadą ruchu); natomiast wszystkie pozostałe religie nie są niczym innym, według ich zdania, jak tylko urojeniami i złudzeniami, które jednak nie zostały wytworzone przez jakiegoś Złego Demona (bo istoty tego rodzaju należą według filozofów do bajek), ale wymyślone zostały przez władców<sup>45</sup> dla wychowania poddanych, a także przez kapłanów, chciwych zaszczytów i złota; nie zostały one potwierdzone cudami, lecz pismem<sup>46</sup>, którego oryginału nigdzie nie ma i które opowiada o cudach i obiecuje nagrody za dobre i kary za złe uczynki, ale nie w doczesnym, lecz w przyszłym życiu, aby nie można było wykryć oszustwa. Zaiste bowiem, powiadają, któż kiedykolwiek stamtąd powrócił? W ten sposób lud wiejski zmuszany jest do służenia obawą przed najwyższym bóstwem<sup>47</sup>, które wszystko widzi i za wszystko płaci wiecznymi karami i wiecznymi nagrodami. Toteż epikurejczyk Lukrecjusz śpiewał, że lęk stworzył na świecie pierwszych bogów<sup>48</sup>.

Aleks.: Dziwię się jednak, dlaczego Rzymianie, ludzie pełni mądrości, oddani byli tak licznym bajecznym zabobonom?

J. Cez.: Nic w tym dziwnego. Wszak tylko sam prosty lud, który tak łatwo oszukać, uznawał tę religię. Władcy zaś i filozofowie nigdy nie byli przekonani o jej prawdziwości. Traktowali oni religię nie jako cel, lecz jako środek do celu, którym było zachowanie i powiększenie państwa<sup>49</sup>. Osiągnąć zaś to można było tylko za pomocą jakiejś religii. Tak jak obecnie u Turków, obiecywano umierającym za Rzeczpospolitą wieczną nagrodę. Na miejsce bogów stawiano ludzi, którym należało oddawać boską cześć, by zachęcić ludzi, aby bijąc się dzielnie za ojczyznę, stawali się bogami; wszak najdzielniejszych bohaterów zaliczano do rzędu bóstw: składano ofiary, by rozlew krwi zapalał młodzieńców do zemsty

nad wrogami; z tego też powodu Lacedemończycy przedstawiali bogów uzbrojonych, aby młodzież oddawała im cześć nie na klęczkach, nie we łzach (co zresztą jest cechą najsłabszych duchów), lecz w zbroi. Filozofowie dobrze zdawali sobie sprawę z tego, że wszystko są to tylko bajeczki, lecz zmuszeni byli do milczenia obawą przed władzą państwową<sup>50</sup>. Arystoteles, gdy usłyszał, że sąd ateński skazał Sokratesa na śmierć<sup>51</sup>, uciekł z Aten, a zapytany o przyczynę, odpowiedział: „Aby Ateńczycy znów nie zgrzeszyli przeciw filozofii”.

Aleks.: Jeżeli jednak religia pogan była fałszywa, to dlaczego potwierdzają ją tak liczne i nadzwyczajne cuda oraz dziwne i niezwykłe wydarzenia?

J. Cez.: Zapytaj Lukiana<sup>52</sup>, a on da ci odpowiedź, że wszystko to nie jest niczym innym, jak tylko kłamstwem kapłanów<sup>53</sup>. By nie uchodzić jednak za tego, który unika obowiązku odpowiedzi, osobiście sprowadzam to wszystko do przyczyn naturalnych<sup>54</sup>.

Aleks.: Jeżeli dokonasz tego, uczynisz większy cud od wszystkich dotychczasowych.

J. Cez.: Wypada mi więc odpowiedzieć, by usunąć twój niepokój.

#### Dialog 52 — O WYROCZNIACH

Aleks.: Co sądzisz o wyroczniach? Jak świadczą o tym dzieła historyków, kamienne posągi bogów dawały odpowiedzi, przepowiadały rzeczy przyszłe, ujawniały sprawy dziejące się w najbardziej odległych częściach świata.

J. Cez.: Chrześcijanie uważają za rzecz pewną, że wszystko to zostało dokonane przez szatana. Ponieważ jednak nie ma na ten temat żadnego orzeczenia kościoła, mistrz mój P o m p o n a c j u s z<sup>55</sup> nie obawiał się temu zaprzeczyć.

Aleks.: Jakże racje skłaniały go do tego?

J. Cez.: Ponieważ wyrocznie dawały odpowiedzi dotyczące czynności poszczególnych, które w żadnym wypadku nie mogły być znane demonom.

Aleks.: A przecież, jak niektórzy twierdzą, demon poznaje przez swoją istotę.

J. Cez.: W żadnym wypadku; twierdzi [Pomponacjusz] bowiem, że kto tak poznaje, jest albo przyczyną, albo skutkiem rzeczy poznanej. Z tego to właśnie powodu Awerroes<sup>56</sup> powiedział, że bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy, gdyż przez swą istotę wszystko poznaje. Podobnie autor traktatu *O przyczynach*<sup>57</sup> oraz Albert<sup>58</sup> twierdzą, że inteligencja niższa poznaje wyższą, ponieważ jest skutkiem wyższej. Lecz żadnej z tych ewentualności nie można odnieść do demona, oczywiście jest bowiem rzeczą, że nie jest on skutkiem rzeczy niższych, nie jest on też ich przyczyną, wszyscy bowiem teologowie słusznie odmawiają demonowi władzy stwarzania.

Aleks.: Jest wielu, którzy twierdzą, że demon poznaje za pośrednictwem innej istoty.

J. Cez.: Jest to fikcja i zwykła mrzonka. Wszak przecież żadna rzecz materialna nie może być formą intelektu.

Aleks.: Lecz istoty rzeczy są niematerialne.

J. Cez.: Osobiście nie uznaję tego<sup>59</sup>, gdyż nie przyjmuję różnicy między istotą i istnieniem. Tylko ktoś pozbawiony całkowicie rozumu może przeczyć temu, że istnieje to, co posiada istotę, oraz że posiada istotę to, co istnieje. Dodam jeszcze, że prawie żaden z autorów starożytnych nie sądził, by wyobrażenie materialnej rzeczy jednostkowej istniało w naszym umyśle, a tym bardziej w umyśle inteligencji<sup>60</sup>. Po drugie, przypuszczenie jest śmieszne nie tylko dlatego, że (jak już powiedziałem) wyobrażenie rzeczy jednostkowej byłoby reprezentowane w umyśle bytów niematerialnych, lecz także dlatego, że nie istnieje jakakolwiek prawdopodobna przyczyna, dla której miałyby istnieć w umyśle demona wyobrażenia raczej tej, a nie innej rzeczy.

Aleks.: Załóżmy więc, że demon nie poznaje rzeczy jednostkowych za pośrednictwem wyobrażeń wrodzonych, ale cóż stoi na przeszkodzie twierdzić, że poznaje je za pośrednictwem wyobrażeń nabytych?

J. Cez.: Wyobrażenia te byłyby wytwarzane w umyśle demonów albo przez samych demonów, albo przez inne przyczyny sprawcze; nie przez nich, gdyż wówczas byłyby one wytwarzane przez jakieś inne uprzednie poznanie i w ten sposób należałoby przyznać demonom władzę wnioskowania. Temu jednak zaprzeczają ci, którzy twierdzą, że demony nie mają w sobie nic materialnego,



natomiast do rozumowania konieczne są narządy materialne<sup>61</sup>. [Ani też wyobrażenia nie mogą być wytwarzane w umyśle demonów] przez kogoś innego, a specjalnie przez byty materialne: nie mogą one bowiem działać na byty duchowe, do których należą demony. Także inne byty duchowe nie mogą tu wchodzić w grę, te bowiem również nie mogą wytworzyć wyobrażenia jakiegokolwiek rzeczy i wtłoczyć go podmiotowi niecielesnemu.

Aleks.: Jakież więc z tego wynika wnioszek?

J. Cez.: Pomponacjusz dochodzi do wniosku, że demony nie mogą dawać proroczych odpowiedzi, jeżeli nie poznają rzeczy jednostkowych; a ponieważ to jest niemożliwe, więc i to pierwsze również.

Aleks.: Jeżeli demony nie dokonywały tych cudów, to któż jest ich autorem?

J. Cez.: Może inteligencja — tak przynajmniej twierdzi Pomponacjusz — która porusza cały świat?

Aleks.: A jakie jest twoje zdanie?

J. Cez.: W *Amfiteatrze* bardzo obszernie udowodniliśmy przeciwko ateuszom, że bóg troszczy się o byty niższe, a specjalnie o człowieka, który, według Filozofa<sup>62</sup>, jest celem wszystkich rzeczy. A więc w tym świecie pośredniczym bóg dokonuje wszystkiego za pośrednictwem niebios — zmieniłby się bowiem, gdyby działał bezpośrednio, jak twierdzi Filozof, jako że zmiana w skutku powoduje zmianę w przyczynie, od której ten skutek zależy, albowiem są to byty korelatywne. I z tego to właśnie powodu, gdy ludziom, a zwłaszcza księżętom, którzy z urzędzenia świata czerpać winni przykład, zagrażają niebezpieczeństwa, bóg daje im odpowiednie pouczenia za pośrednictwem marzeń sennych, wyroczni lub zwierząt, by w ten sposób ich ostrzec. I tak, gdy Tarkwiniusz został usunięty od rządów, pies wołał głosem ludzkim i wąż szczekał; zanim August został cesarzem, wół na przedmieściach Rzymu tak przemówił do wieśniaka: dlaczego mnie popędzasz biciem, już wkrótce zabraknie nie zboża, lecz ludzi. Również za konsulatu C. Wolumniusza i Serwiusza Sulpicjusza wół przemówił ludzkim głosem. U Homera koń, noszący imię Ksantus, zeznawał, że Patrokłus zginął nie na skutek opieszałości, lecz takie było przeznaczenie. Za konsulatu Marka Lepida i Q. Katula

kogut w wiejskiej posiadłości Galena przemówił rzymskim narzeczem. Przed śmiercią Cezara (jak opowiada o tym C. Epidiusz<sup>63</sup>) nawet drzewa przemawiały — a wszystkie te dzieła mogą być przypisane tylko inteligencji. A więc inteligencja, jako przyczyna sprawcza ruchu nieba, która, jak twierdzi Arystoteles, nie zajmuje żadnego miejsca, była obecna w posągu bóstwa i — podobnie jak grający na flecie wydaje dźwięki za pośrednictwem fletu, tak inteligencja mogła przemawiać, posługując się ustami posągu, i w ten sposób przepowiadać rzeczy przyszłe. Jeżeli bowiem, co twierdzi Albert, inteligencja mogła udzielić za pośrednictwem gwiazd kamieniom takim, jak selen czy kwiryt, właściwości przepowiadania rzeczy przyszłych, to dlaczegożby ta sama inteligencja wspólnie ze swym ciałem niebieskim nie mogła uczynić tego samego w posągu bóstwa? Jeżeli, według zdania niektórych, może dokonać tego demon, to dlaczegoż nie mogłaby dokonać tego inteligencja? Przecież demon nie posiada większych danych do tego, by być obecnym w posągu wieszczącym i działać przezeń, niż inteligencja.

Aleks.: Słyszę te nadzwyczaj wnikliwe wywody, ale nie przekonują mnie one całkowicie. Nie mogę bowiem pojąć, w jaki sposób inteligencje starają się o rzeczy niższe, skoro ich nie poznają.

J. Cez.: Przeczę temu.

Aleks.: Wszak świadczą o tym argumenty przytoczone przez ciebie przeciwko poznaniu demonów.

J. Cez.: W żadnym wypadku! Inteligencje w samej swej istocie poznają rzeczy niższe, gdyż są ich przyczyną. Oczywiście jest bowiem rzeczą, że bóg, posługując się jako narzędziem niebiosami, których wodzami są inteligencje, stworzył cały nasz świat. Nie wypadało bowiem, by rzeczy nieczyste dotykały tego, co czyste. Dlatego, podobnie jak artysta nie inaczej stwarza dzieło, jak tylko za pośrednictwem swego poznania, tak również inteligencje, pobudzając do działania niebios, za pośrednictwem poznania skonstruowały nasz świat. Z tego powodu boski Awerroes<sup>64</sup> twierdził, że poznanie bytów niematerialnych różni się od naszego, gdyż ich wiedza powołuje do istnienia rzeczy, nasza zaś uzależniona jest od nich. Inteligencje więc poznają nas i starają się o nas, a troska ta zlecona im została przez pierwszą przyczynę.

Aleks.: Lecz to budzi we mnie jeszcze większe wątpliwości. Je-

żeli bowiem dokonują tego ciała niebieskie, to dlaczego nie wszędzie i nie zawsze? Wszak obecnie działają te same ciała niebieskie, co i wówczas, dlaczego więc nie istnieje ten sam skutek przy istnieniu tej samej przyczyny?

J. Cez.: Zagadnienie to, mianowicie dlaczego ustały wyrocznie, bardzo obszernie omówił Plutarch w osobnej księdze<sup>65</sup>. Przypisuje on moc wieszczenia Sybilli i wyroczni: Sybilli — gdyż sama w sobie była ona usposobiona do wieszczania, a to przez wpływ duchów, wywołujących różne obrazy, na jej ciało; wyroczni, a raczej miejscu, gdzie wieszczono, gdyż tam wydobywały się różne opary, skłaniające umysł wieszca do opiewania różnych czynów, podobnie jak opary wina pobudzają nas do śpiewania. Skoro przestały wydobywać się te opary, ustały również i przepowiednie.

Aleks.: W swoim *Amfiteatrze* wspaniale wykazałeś błędność tej opinii. Chciałbym również wiedzieć, co odpowiedziałby na to Arystoteles?

J. Cez.: Prawdopodobnie tak: wszystko, co jest stworzone w jakimkolwiek rodzaju, zaczyna wznosić się, ma ustalony czas trwania i wreszcie ulega zniszczeniu. Gdy nastaje nowa generacja, konieczne muszą poprzedzać ją pewne dyspozycje, i to dyspozycje przeciwne generacji poprzedniej. Gdyby bowiem dyspozycje do rodzenia nie przewyższały dyspozycji do zniszczenia, nie byłoby rodzenia, gdyż nic nie rodzi się, jeżeli nie ma do tego wystarczających dyspozycji w materii, tak jak nic nie ulega zniszczeniu, dopóki nie ulegną zniszczeniu zachowawcze dyspozycje podmiotu. Zasada ta prawdziwa jest nie tylko odnośnie poszczególnych ludzi, lecz także ma zastosowanie odnośnie miast, królestw i religii, co wyraźnie sugeruje Arystoteles, dowodząc tego nie tylko tym powszechnie znanym argumentem: wszystko, co zostało stworzone, po dojściu do dojrzałości starzeje się i umiera, lecz także odwołuje się do codziennego doświadczenia: mianowicie, kto czyta historyków, widzi początek i koniec każdego panowania i każdej religii<sup>66</sup>. Oczywiście, nie dostrzega się tego łatwo za pomocą zmysłów, jak to ma miejsce odnośnie roślin. Im bowiem jednostki są szlachetniejsze, tym są bardziej trwałe. Z tego powodu tak pisał Platon: „Ponieważ wszystko, co powstaje, ginąć musi, więc nawet i taka budowa całego czasu nie

przetrzyma, tylko się rozpadnie kiedyś. A oto jej rozpad. Nie tylko dla roślin, które w ziemi tkwią, ale i dla zwierząt, które po ziemi chodzą, istnieją okresy płodności i bezpłodności duchowej i cielesnej, kiedy obrotu zamkną każdemu jego koło biegu, tym, co krótko żyją, koła małe, a które przeciwnie, tym przeciwne. A czasu dobrej i złej płodności rodu waszego, chociaż tacy mądrzy ci, którzycheście na wodzów państwa wykształcili, mimo to jednak rachunkiem i z pomocą spostrzeżeń nie dojdą; to ich minie i będą płodzili dzieci wtedy, gdy nie trzeba. Dla płodu boskiego istnieje obieg, który obejmuje liczba doskonała <sup>67</sup>”. Z tego należy wnioskować, że i wyrocznie powstawały i kończyły się, podobnie jak każda jednostka zaczyna istnieć przez rodzenie i ulega zniszczeniu. A ponieważ po śmierci następuje rodzenie, przy czym to, co powstaje, posiada dyspozycje przeciwne pierwszemu, dlatego po wygaśnięciu jednej religii następuje druga, całkowicie przeciwna pierwszej. Cóż było wznioślejszego i bardziej świętego w religii pogan nad imię Jowisza? A jakie imię jest obecnie bardziej liche i otoczone wzgardą? Gdy religia pogan zestarzała się **i nastąpił jej rozkład**, najpierw musiały ulec zniszczeniu dyspozycje tej religii. Były nimi wyrocznie, które skończyły się, a na ich miejsce nastąpiła inna forma religii, dawnej krańcowo przeciwna. Ponieważ jednak ludzie z wielkimi oporami przechodzą od jednej religii do drugiej, dlatego przechodzeniu do nowej religii towarzyszą dziwne rzeczy. Nie ma religii, która by nie opowiadała o cudach towarzyszących swemu narodzeniu. Z tego to właśnie powodu ciała niebieskie wybierają z świętych istot jednego człowieka, któremu udzielają mocy dokonywania dziwnych rzeczy, a przede wszystkim leczenia chorób; wszystkie bowiem siły, rozproszone w ziołach, kamieniach i wszystkich zwierzętach, zbiegają się w jedno i udzielają się jednemu, by w ten sposób mógł powstać nowy bóg. Z tych właśnie względów, gdy ktoś usiłuje przeciwstawić się początkom nowej religii, inteligencje straszą go snami i okropnymi zjawami na jawie, i w ten sposób ciała niebieskie tworzą nową religię <sup>68</sup> dla dobra śmiertelnych. Z tego też względu, gdy ustaje wpływ niebios, religia zaczyna upadać, aż wreszcie dochodzi do całkowitego z a n i k u <sup>69</sup>. „Nie powinno to bowiem ująć naszej uwagi — mówi Albert — że tak, jak siły naturalne trwają w określonym czasie

i nie dłużej, podobnie ma się sprawa z siłami obrazów; żadna bowiem moc nie wypływa z nieba, jak tylko w ściśle określonym odcinku czasu, jak to powiedzieliśmy na końcu naszego traktatu o narodzinach, i później obrazy pozostają czcze i bezużyteczne, zimne i martwe. I to jest przyczyną, dlaczego pewne obrazy nie działają już teraz tego, co sprawiały w czasach starożytnych". Z tego względu niektórzy wyróżniają w astronomii najrozmaitsze lata obrazów nieba, planet oraz gwiazd i twierdzą, że są lata większe, średnie i mniejsze, w których ujawniają się ich skutki, silniejsze, słabsze lub średnie. Również Cardano sporządził horoskopy licznych prawodawców<sup>70</sup>, przy czym w opisach tych stara się udowodnić, że religie są dziełem gwiazd. Filozofowie dodają inną jeszcze przyczynę, a mianowicie, według nich, a zwłaszcza według Platona i Arystotelesa, świat jest wieczny, natomiast nigdy nie istniały i nie będą istnieć nieskończone gatunki, ponieważ żadna zniszczalna jednostka nie może istnieć w nieskończoność. Dlatego obrzędy, które obecnie są stosowane, po setki i tysiące razy już były i tyle razy będą się odnawiać, ile razy znikają. Nic nie istnieje, co nie byłoby podobne do tego, co było i jako podobne istniało w przeszłości. Nic nie istnieje ani istnieć nie będzie, co już kiedyś nie istniało, ani też nic nie istniało, co znów nie będzie istniało w przyszłości<sup>71</sup>. Ten ustawiczny i wieczny kołowrót<sup>72</sup> musi mieć jakąś wieczną przyczynę, a nie można tego odnieść do innej przyczyny, jak tylko do ciał niebieskich, do boga i inteligencji. A więc od ciał niebieskich, którym z polecenia bożego przewodzą inteligencje, wywodzą religie swój początek, wzrost i upadek. Plutarch pisze w ten sposób: „Prawdopodobnie nie należy się dziwić, że przez czas nieskończony w różnych miejscach i przy różnym wpływie losu, często rzeczy ludzkie układają się w ten sam sposób. Czy to bowiem dlatego, że wielość istniejących rzeczy nie jest ograniczona i los dysponuje obfitą i łatwo dostępną materią do wydania rzeczy podobnych, czy też dlatego, że z pewnych skończonych liczb przez połączenie zaistnieć może tylko pewna skończona seria rzeczy, w każdym razie w ten sposób jest rzeczą konieczną, że z ich układu i wzajemnego krążenia wychodzi na światło i wyłania się to, co faktycznie istnieje". Jeżeli ktoś w celu dokładniejszego przekonania się o słuszności tego twierdzenia przeczyta uważnie historie sta-

różne i nowsze, to przekona się, że ciała niebieskie są aż nazbyt troskliwe o królów, królestwa, państwa lub, by ująć to jednym słowem, o rzeczy wielkie. I dlatego, gdy zagraża im jakakolwiek zmiana, co więcej, gdy jest ona jeszcze daleko, sygnalizują to przez różne znaki i dziwy na niebie lub za pośrednictwem żywiołów, roślin, zwierząt czy ludzi. Od czasu Kapysa do rządów Juliusza Cezara upłynęło prawie tysiąc lat, a mimo to w grobowcu Kapysa <sup>73</sup> znaleziono miedzianą tablicę, na której było wypisane, że Juliusz Cezar zostanie zamordowany w senacie. Do tego nadzwyczajnego przykładu mógłbym dodać jeszcze wiele bardziej dziwnych faktów, gdyby nie pomyślano, że opowiadam od początku dzieje. To jedno tylko przytoczę, że królowie ustanowieni są przez boga i ciała niebieskie im sprzyjają. Mógłby się ktoś zastanawiać, jaką to ludzką przebiegłością Romulus tak szybko z pasterza doszedł do berła? Jakimi to zabiegami ludzkimi Rzym w tak krótkim czasie stał się stolicą świata? Każdy, dokładnie przypatrując się tym faktom, dostrzeże z oczywistością, że stało się to przy współpracy bogów. Cóż powiemy o Cyrusie, Hieronie, Habidzie, skoro przeczytamy Justyna? Ja, oczywiście, jestem niemy z podziwu. Jeżeli więc bóg i ciała niebieskie z większą jeszcze troskliwością starają się o prawa i religie niż o królów i ich królestwa, są one bowiem trwalsze i szlachetniejsze, nic więc dziwnego, że dla dobra śmiertelnych (nic bowiem godniejszego nad religię; ona bowiem, n a w e t g d y j e s t f a ł s z y w a, byleby tylko uznawana była za prawdziwą, uśmierza gwałtowność umysłów, opanowuje żądze i s p r a w i a, że p o d w ł a d n i s t a j ą s i ę p o s ł u s z n i k s i ą ż ę t o m <sup>74</sup>) same ciała niebieskie ustanawiają prawodawców i zwiastunów bożej woli, którzy słusznie mogą być nazwani synami bożymi. Umysłowi rozważającemu porządek wszechświata, potęgę ciał niebieskich i opatrzność bożą, sprawy te, choć nie dostrzega ich oczyma, nie wydają się ani sprzeczne, ani niezgodne z ogólnym porządkiem natury. Jeżeli ktoś dokładnie bada różnorodność rzeczy w świecie minerałów, roślin, zwierząt i ludzi, znajdzie pewne rzeczy dobre i pewne złe. Nawet same królestwa przechodzą od ustaw najlepszych do najgorszych, uznając często jedno czy drugie prawo, przedtem ohydne, za święte. Te kołowroty wszystkiego <sup>75</sup> są koniecznym wymogiem doskonałości. Każda religia w swych początkach i pod

koniec swego istnienia, nie zaś w okresie środkowym, odznacza się licznymi cudami, a przyczyną tego faktu jest to, że w bardzo długich odstępach czasu zachodzą potężne połączenia planet, w którym to czasie, jak dowodzą tego oczywistymi doświadczeniami astronomowie, powstaje nowa religia, a więc przestaje istnieć stara. Ja osobiście dowodzę tego bardzo silnym argumentem, a mianowicie: z wielkich połączeń gwiazd rzeczy niższe otrzymują tę najwyższą władzę, aby dokonywać dzieł godnych podziwu. Ponadto zmienia się wówczas wola ludzi, wyobraźnia zaś, którą posługuje się umysł — doradca woli, poddaje się niebu. Dlatego mądry człowiek, pragnąc świętych honorów wiecznego imienia, skoro przewiduje, że następują te rzeczy, ogłasza się prorokiem, zesłanym przez boga, i swojej wszechmocy, wymyślonej przez samego siebie, przypisuje cuda, które dokonują się z konieczności, mocą ciał niebieskich. Zwiedziony w ten sposób ludek podziwia go i uwielbia. Oczywiście wymienia się często te tylko cuda, które zdarzają się po bardzo długich obrotach niebios, nie zaś te, które przekraczają siły natury. I w ten właśnie sposób można odpowiedzieć na postawione zagadnienie: prorocтва ustały, ponieważ miały początek, albowiem zgodnie z poprzednim założeniem, cokolwiek ma początek, musi mieć też i koniec. Nic zaś nie może się skończyć, jeżeli nie zjawią się przeciwne dyspozycje, podobnie jak nie ustaje krew miesięczna, jeżeli nie wprowadzi się do organizmu kobiety dyspozycji kształtujących człowieka, które przeciwstawiają się dyspozycjom poprzednim, tak również po proroctwach następuje prawo im przeciwne. U następnych [pokoleń] prawo wyroczni również będzie panowało: podobnie krew miesięczna ustaje i rodzi się człowiek, który ukrywał się pod jej formą, aż wreszcie, obdarzony pełnym siłą duchem i życiem, otwarcie ujawnia swe istnienie. Istnieje wprawdzie czas nieskończony ze względu na ruch, który wiecznie zasilany jest przez wieczny motor, mimo to jednak niemożliwą jest rzeczą, by istniała nieskończona liczba gatunków, i dlatego te, które zaginęły po zakończeniu obrotów niebieskich, przywoływane są do życia według gatunku, a nie według jednostek, jak to uroił sobie Platon <sup>76</sup>. Wnioski te wynikają z najbardziej subtelnych podstaw naszej filozofii, jednak ze względu na posłuszeństwo religii chrześcijań-

skiej chętnie je odrzucam <sup>77</sup>. Co więcej — po cichu już je odrzuciłem, zanim wymyśliłem te igraszki.

Aleks.: Więc cóż sądzisz o prorocत्वach?

J. Cez.: Były to oszustwa kapłanów <sup>78</sup>.

Aleks.: Lecz w jaki sposób oszustwo nie zostało wykryte?

J. Cez.: Ponieważ filozofowie, obawiając się władzy państwowej, nie śmieli ich oskarżać. Należy jednak być wdzięcznym Lukianowi <sup>79</sup>, który dla potomnych zdemaskował wymysły tych kłamców.

Aleks.: Proszę cię, opowiedz mi coś o jego książkach.

J. Cez.: Dzieła Lukiana <sup>80</sup> są w mojej bibliotece (musaeum) i postaram się, abyś je otrzymał, a wówczas sam będziesz mógł je przeczytać.

Aleks.: Składam ci stokrotne dzięki.

#### Koniec dialogu 53 — O SYBILLACH

Aleks.: ...jeżeli nie mylę się, to najbardziej prawdopodobna jest opinia tych, którzy twierdzą, że Sybille były opętane przez demona.

J. Cez.: Lekarze wyśmiewają tę opinię.

Aleks.: Czytałem już to, co napisali o opętanych Hippokrates i Galenus. Nie wiem jednak, co pisał na ten temat Cardano.

J. Cez.: Masz pod ręką, przeczytaj.

#### Dialog 54 — O OPĘTANYCH PRZEZ DEMONY

Aleks.: Oto są jego słowa: „Lecz dlaczego niektórzy uważani są za opętanych przez demony? Zdarza się to podobnie jak ze światłem, rozszczepionym w żłobionych delikatnie kolumnach lub w pękniętych lustrach: albowiem w kolumnach światło rozdziela się, natomiast w lustrach przedstawia liczne obrazy, które, ponieważ wydają się różne, więc zdarza się to, co występuje przy uciskaniu jednego oka — mianowicie, jedna rzecz wydaje się być dwiema rzeczami, a ponieważ słusznie uważa się, że ta sama rzecz nie może być jednocześnie wysoka i niska, więc mylnie sądzi się niejednokrotnie, że są to dwie rzeczy, podczas gdy faktycznie jest tylko jedna, a nie kilka, albowiem nie może być wiele oczu; skoro zaś światło to podlega w duszy niezliczonym rozszczepieniom, powoduje zwielokrotnienie poznania i stąd niektórzy wierzą, że



IVLII  
CÆSARIS  
VANINI DOCTORIS  
ACVTISSIMI  
*Liber Primus*  
*De Coelo et Aere.*  
DIALOGVS I.

INTERLOCVTORES.

ALEXANDER. IVLIVS CÆSAR.

ALEX.

Saluus sis Iuli Cæsar. J. C. Tu quoque  
salue, quid istuc mi Alexander dile-  
ctissime? Quid quaso rei huc te tam  
matutina egit. an est aliquid, in  
quo mea opera opus sit tibi? ALEX. Maxime.  
J. C. Age fare, si quid habes, ad omnia tibi  
præsto sum. ALEX. Non dubito id quidem. J. C.  
Imo dic vno verbo, sic quid est quod me velis.  
ALEX. Ita faciam, quandoquidem ita me bene-  
uolè ad id inuitas. Hoc igitur ipsum est, quod  
A.

istnieją niezliczone duchy nieczyste lub, jeżeli przyjąć, że wielu ulega błędnym mniemaniom, to, jak sądzą inni, istnieje jeden demon. Lecz wyłożę to, co zdarza się najczęściej, a z czego wyleczyć można raczej egzorcyzmami niż lekarsstwami, gdyż jak powiedzieliśmy, duszą rządzi wiara i wyobraźnia i one wywołują w niej zmiany. Jest bowiem rzeczą powszechnie znaną, że liczne słowa, nie mające charakteru sakralnego, lecz świeckie uwalniają od tych stanów, zwłaszcza [dotyczy to tych opętanych, którzy] w specjalny sposób poruszają i wstrząsają głową, wydając wstrętne wyziewy, podobnie jak chorzy na padaczkę, co częściej zdarza się u kobiet z powodu uszkodzeń macicy. Lecz dlaczego opętani zdają się poznawać pewne rzeczy, których przedtem nie znali? Po dokonaniu rozróżnienia, jeżeli poszczególne części nie stają się im jawne, opętani są tępi i głupi. Jeżeli zaś duch załamie się, tak, jak to mówiliśmy o żłobkowanej kolumnie, w innych rzeczach są roztropni, lecz z powodu wielkiej liczby obrazów uważają się za opętanych. Należy przyjąć, że w ukazaniu się tak wielkiej liczby wyobrażeń zdarza się też to, co w różnorodności chmur i przy stężaniu płynnego ołowiu, jeżeli zostanie wrzucony do wody, mianowicie — zjawiają się różne figury oraz przedziwne nieraz obrazy ludzi, roślin, narzędzi i innych rzeczy, wprawdzie przyjemne dla wzroku, lecz zupełnie nieznanne. Stąd — skoro znajdują się w tym wirze, zdarza się im to, co obracającym się w koło: powstają niezliczone zmiany. I z tej właśnie wielości form powstaje też poznanie pewnych rzeczy nieznanych i jeżeli umysł nie przychodzi z pomocą, co zdarza się najczęściej, mówią wiele, lecz przeważnie są to rzeczy fałszywe. Z konieczności bowiem, podobnie jak przy częstym rzucaniu kości do gry, można przypadkiem odgadnąć wynik. Fakt istnienia tego ruchu i tej wielości obrazów wyjaśnia ich niepokój oraz potok nieustannie przerywanych słów, wypowiedzanych bez sensu i przyczyny. I dlatego ci, którzy mają złamaną tę wyobrażeniową lotność duszy lub rozumu, nigdy nie mogą być przywróceni do zdrowia, ci zaś, którzy mają tylko skrzywioną, całkowicie mogą być uzdrowieni. Poruszenia te uspokajają się, jeżeli uśmierzone zostaną poruszenia duchów, gdyż wprawdzie opinia pozostaje, lecz znika poczucie kuszenia <sup>81</sup>". Tyle ten profesor subtelności. A ty co sądzisz o tych obłąkanych lub, jak to zwykle popularnie się mówi, o opętanych?

J. Cez.: Poddaję się św. kościołowi rzymskiemu. Zresztą wiem, że liczni (o wszystkich twierdzić zakazuje religia <sup>82</sup>), których uważano za opętanych przez diabła, byli tylko trapieni melancholicznymi humorami, albowiem zastosowanie środków medycznych, uzdrawiających melancholię, sprawiało powrót ich do zdrowia, że zamilczę, iż nie tylko melancholicy podlegali tej chorobie, lecz także liczne dziewczęta przed zamążpójściem, u których miesiączkowanie uległo wstrzymaniu, oraz liczne wdowy, u których zatrzymane nasienie ulegało rozkładowi i powodowało wydzielanie się wstrętnych waporów, a stąd pochodził smutny nastrój, powodujący zaciemnienie mózgu. Oprócz tego w wielkiej mierze przyczynia się do tego opinia i zbytńia łatwowierność: dlatego tylko w Hiszpanii i Italii uważa się wielu za opętanych; w całej Francji — mało kogo, a w Niemczech i Brytanii — nikogo. Nie odnozę tego do umiarkowania niebios, gdyż wówczas, kiedy panował w tych krajach katolicyzm <sup>83</sup>, czytałem, że była tam niezliczona prawie ilość opętanych; słyszałem to także od bardzo wielu mądrych ludzi, co do których nie mam żadnych powodów, bym im nie wierzył, a którzy nie znają wypadku, by pod niebem hiszpańskim lub włoskim opętany był przez demona jaki filozof <sup>84</sup> lub teolog.

Aleks.: Tak jest. Ale co powiesz na to: będąc w Padwie, widziałem kobietę opętaną przez szatana, która przemawiała do pielgrzymów i nie znanych sobie osób, gdy jednak kapłan pokropił jej głowę święconą wodą, natychmiast zamilkła.

J. Cez.: Nie będę negował sił wody święconej, skoro Aleksander, doktor chrześcijan, papież i tłumacz woli boskiej, obdarował ją niezliczonymi przywilejami; nie twierdzą również, że kobiecina ta wypowiadała tylko nieliczne słowa łacińskie, których świadomie się wyuczyła, by mogła ukryć świętokradcze miłostki, lecz będę filozofował w ten sposób: umysł ludzki zawiera w sobie wszelką wiedzę i znajomość wszystkich języków: jest on bowiem pochodzenia niebieskiego i uczestnikiem boskości. Przygnieciony jednak ciężarem ciała, nie ujawnia na zewnątrz tych nieskończonych sił i tak jak ogień przytłumiony popiołem wymaga wzmocnienia, tak też muszą być pobudzone płomyki naszego geniuszu, by zabłysły rozproszywszy gęste opary. Z tego to właśnie powodu Platon uważał, że nasza wiedza jest tylko przypomnieniem <sup>85</sup>.

Aleks.: Wiem o tym, lecz jaki stąd wyprowadzasz wnioszek?

J. Cez.: Tam, gdzie wrzenie humorów jest najbardziej gwałtowne, występuje też potężne poruszenie duchów i dlatego doprowadzone do mózgu ruchem najbardziej wzruszonym wywołują w pewien sposób poznanie obcego języka, który się w nim ukrywał, podobnie jak obserwujemy wylanianie się wydobywających się iskerek przez uderzenie krzemienia.

Aleks.: Opowiadasz dziwne rzeczy.

J. Cez.: A czyż codzienne doświadczenie nie potwierdza, że w okresie letnich upałów chorzy, dotknięci letnią gorączką, przemawiają obcymi językami? Również szlachetne i czyste wino, wypite obficie, czyni wymownymi ludzi tępych, co dobrze znał już Horacy, gdy pisał: „Czyż nie czynię pustych wymownymi, gdy się rozgrzeją?” I tak w Tracji było pewne miejsce poświęcone Bachusowi, gdzie wieszczono i prorokowano, a kapłani tej świątyni odprawiali swe nabożeństwa tylko przez obfite picie wina: żar wina zaostrzał umysł i pobudzał upitego ducha, który dotarłszy do mózgu, wydawał na zewnątrz głosy ukryte w jego zakamarkach. Dlatego starzy filozofowie, skoro usłyszeli, że apostołowie przemawiali różnymi językami, lekkomyślnie twierdzili, że są pijani, o czym świadczy św. Łukasz w tych słowach: „Niektórzy zaś drwili mówiąc: moszczem się upili”<sup>86</sup>. W podobny sposób, jeżeli gorączka i siła choroby melancholicznej napelnią zwoje mózgu i zaczną pobudzać umysł oraz duchy żywotne, chorzy wypowiadają słowa, które ukryte były w najgłębszych zakamarkach [świadomości].

Aleks.: Lecz jaki związek z tym wszystkim może mieć pokrojenie wodą święconą?

J. Cez.: Jeżeli melancholikom zdarza się przemawiać różnymi językami, ponieważ (jak to udowodniliśmy) gwałtowność humorów rozpaliła ich umysł na kształt przyłożonej pochodni i na skutek pobudzenia duchów, z wrodzonej sobie znajomości wszystkich języków, wydobywają słowa w obcym języku, cóż dziwnego, że zimna woda, jeżeli wylana zostanie na głowę, rozprasza chorobowe pobudzenie, które było bezpośrednim powodem tych różnych powiedzonek.

Aleks.: Owszem, wtedy jeszcze bardziej wydają się zapalone.

J. Cez.: To zdarza się dlatego, gdyż woda, oddalwszy od głowy

# AMPHITHEATRVM

ÆTERNÆ PROVIDENTIÆ

DIVINO-MAGICVM.

CHRISTIANO-PHYSICVM,

nec non

ASTROLOGO-CATHOLICVM.

Aduersus veteres Philosophos, Atheos, Epicurcos,  
Peripateticos, & Stoicos.

Auctore IULIO CESARE VANINO, Philosopho,  
Theologo, ac Iuris vtriusque Doctore.

À Illustrissimum, ac Excellentiss. Dominum, D. Franciscum de Castro,  
Conuicem Castri, Ducem Taurisani, ac Serenissimi Hispania-  
rum Regis ad Summum Sacerdotem, Sacerdotumque  
Principem Legato amplexissimo.



LXGDVNL

Apud Thomam ANTONIUM DE HERSY,  
Librarium Sæculi Columnarum

M. DC. LX

CVM PRIVILEGIO REGIÆ

czad napierających humorów, broni ich jednocześnie od choroby i obłąkania umysłu, i zapominają oni zupełnie o tym wszystkim, co mówili i robili, chyba że później sam przywołałeś im na pamięć niektóre rzeczy.

Aleks.: Tak jest.

J. Cez.: Zaczynają się wstydzić; zresztą wszyscy rumienią się ze wstydu.

Aleks.: Nie będę naśladował przykładu Tomasza Morusa, który gdy dowiedział się, z jakim zapalem i wnikliwie rozprawiał Erazm, powiedział: albo szatan, albo Erazm. Lecz mimo to tak określe twą mądrość: albo jesteś bogiem, albo Vaninim<sup>87</sup>.

J. Cez.: Jestem nim.

#### Dialog 55 — O ŚWIĘTYCH OBRAZACH POGAN<sup>88</sup>

Aleks.: Dlaczego obrazy bogów, których Rzymianie starali się odmalować w ludzkiej i pięknej postaci, aby oglądanie ich mogło wzbudzić u patrzących miłość, pociły się od czasu do czasu?

J. Cez.: Teofrast<sup>89</sup> podaje takie przyczyny: jedną wewnętrzną, mianowicie materię podlegającą zmianom, drugą działającą z zewnątrz, mianowicie ciepło powietrza, i dodaje jeszcze trzecią, towarzyszącą tej ostatniej, mianowicie wilgotność, która tej wewnętrznej, wywołanej na zewnątrz przez ciepło, przychodzi z pomocą, i tak obie razem sprawiają, że zaczynają połyskiwać pewne nabrzmienia, które przekształcają się w krople, i z tego powodu mówi on, że obrazy się pocą, gdy letni upał przypochlebi im się swoją wilgocią. Nie wszystkie jednak, ale tylko te, które miały dość dużo soków, a więc zrobione z drzewa cedrowego, cyprysowego lub oliwkowego, z których, jako mniej podlegających zniszczeniu, robiono posążki bożków. Z Teofrastem zgadza się Cardano: „Niemniej, mówi on, godnym jest podziwu, że posągi się pocą. Łatwo jest znaleźć rację, dlaczego tłusta wilgoć, wyciśnięta siłą ciepła, przybiera pozór potu, i dlatego najbardziej pocą się te, które zrobione są z drzewa cedrowego, oliwkowego, winnego lub z cyprysu. Zdarza się to tym częściej, gdy wieją gorące wiatry letnie, gdyż wówczas wydzieliny są bardziej obfite i delikatne<sup>90</sup>”.

Aleks.: Jest to bardzo subtelne, czytałem jednak, że łzawiły

także i te posążki drewniane, które na skutek starości straciły już wszelkie soki, jakie były wewnątrz.

J. Cez.: Czyż powiewy ciepłego wiatru, zwanego Notus, albo przylegające do posążków pocałunki kobiet nie dodają powierzchni nieco wilgoci w postaci kropli, które lud nazywa łzami? Albo czyż ciepło powiewów letnich lub świec nie może roztopić czerwonego barwnika, pokrywającego obraz, i w ten sposób ukazać pot koloru czerwonego? Nie jest również wykluczone, że pomalowane posążki bożków mają powierzchnię powleczoneą potajemnie krwią zwierząt lub ludzi. Albo może kapłani przeprowadzili za pomocą kanalików rurki napełnione krwią spływającą do oczu bożka i następnie, otwarłszy wejście do świątyni, wprowadzają w podziw wierny lud, który nie znając naturalnej przyczyny zjawiska, nazywa je cudownym.

Aleks.: Czytamy, że pot wydzielają także kamienne posążki.

J. Cez.: Cóż w tym dziwnego? Kamienie rzeczono mają naturalne skłonności, związane z miejscem swego pochodzenia, tak jak wszystkie rzeczy naturalne. Z tego właśnie powodu wydobyte z rzeki, skoro zostaną wystawione na powiew wilgotnego powietrza podczas lata, wchłaniają w sposób niewidoczny wilgoć, a następnie, gdy przychodzi upał, parując wydzielają ją tak, że nadmiar tej wilgoci można zbierać nawet do ampułek.

Aleks.: George Buchanan<sup>91</sup> ustalił następujące prawo: „Godnym jest śmierci ten, który żywy oddaje cześć martwym”. Lecz poganie uroczyście czcili kamienie i próchniejące drzewa, które nie były niczym innym, jak tylko „pokarmem owadów, strawą moli i gościnnym schronieniem dla molic”. Byli więc godni śmierci. Dlaczegoż więc, składając ślubowania bożkom, unikali niebezpieczeństwa śmierci, jak powiadamiają o tym wchodzących do świątyń niezliczone prawie malowane tablice?

J. Cez.: Nigdy nie były tam malowane dzieje tych, którzy wzywając bogów, mimo to nie uniknęli niebezpieczeństwa. Gdy ktoś znalazł się w niebezpieczeństwie śmierci, natychmiast uciekał się w modlitwach i ślubach do bożków. Jeżeli przypadkiem życzenie jego zostało spełnione, sądził, że otrzymaną łaskę należy z wdzięcznością odnieść do bogów, w przeciwnym zaś wypadku kapłan ogłaszał, że nie jest godny otrzymania łaski. Jeżeli ślubujący nie otrzymał łaski, o którą prosił, i mimo to w dalszym ciągu jeszcze

ślubował, kapłan przekonywał go, że jego własne przestępstwa stoją na przeszkodzie, aby modlitwa jego mogła być wysłuchana przez bogów. Człowiekowi zaś pobożnemu, nie otrzymującemu jednak tego, o co prosił, tłumaczył, aby uznał miłosierdzie boga, który doświadcza w tym życiu tych, których kocha. Jeżeli natomiast ten, co ślubował, zginął, to nie było nikogo, kto mógłby zarzucić bogom gnuśność lub niegodziwość<sup>92</sup>. Takimi to nikczemnymi przesądami kapłani zводzili lud.

Aleks.: Pyrrus jednak, król mieszkańców Epiru, gdy ukradł pieniądze ze skarbca Prozerpiny w Lokris, ukarany został katastrofą burzy morskiej.

J. Cez.: Dionizjusz, skoro zabrał skarb tejże Prozerpiny lokreńskiej, płynął ze sprzyjającymi wiatrami i wyśmiewając się z bogów, w ten sposób mówił do swych towarzyszy: patrzcie, jak nieśmiertelni bogowie nagradzają świętokradców<sup>93</sup> szczęśliwą żegluga.



## TOMMASO CAMPANELLA

Tommaso Campanella (1568—1639) ze Stilo w Kalabrii znany jest przede wszystkim jako autor późnorennesansowej utopii komunistycznej *Città del Sole* (napisanej w więzieniu w roku 1602, przełożonej na łacinę i wydanej w roku 1623 — *Civitas Solis*; przekłady polskie: *Państwo Słońca*, Warszawa 1954, i *Miasto Słońca*, Warszawa 1955), w której poddał krytyce porządek społeczny, oparty na nierówności społecznej, upatrując — podobnie jak Morus — źródło zła w prywatnej własności. W dziele tym Campanella przywiązuje wielką wagę do rozwoju nauki i techniki.

Warunkiem rozwoju nauki i techniki była zawsze — a w czasach Campanelli tym bardziej — wolność badań naukowych. Tymczasem władze kościelne okresu kontrreformacji coraz bardziej ograniczały tę wolność. W roku 1600 spalony został na stosie Giordano Bruno, a w roku 1616 rozpoczęło się dochodzenie świętej inkwizycji przeciwko Galileuszowi.

Campanella znajdował się w tym czasie już od 17 lat w więzieniu (po kilku procesach o herezję i ateizm uwięziony w roku 1599 pod zarzutem zorganizowania rewolucyjnego sprzysiężenia przeciwko okupantom hiszpańskim). Mimo to w okresie, kiedy przyjaciele Galileusza w obawie przed inkwizycją zaczęli się od niego odsuwać, właśnie Campanella postanowił z celi więziennej wystąpić w jego obronie, łącząc to z niezwykle śmiałą i pryncypialną obroną samej zasady wolności badań naukowych. W ten sposób powstała *Apologia pro Galileo* (napisana w roku 1616, 1 wyd. 1622) — dzieło świadczące zarówno o postępowości, jak i odwadze Campanelli. Po napisaniu tego dzieła więziono Campanellę jeszcze dziesięć lat — do roku 1626.

Podstawową parą kategorii, używanych przez Campanellę w *Obrobie Galileusza* i w wielu innych dziełach, są kategorie „księgi boga” i „ksiąg ludzkich”. Autentyczną „księgą boga” jest, według Campanelli, sama przyroda, natomiast czymś wtórnym są „księgi ludzkie” Arystotelesa i scholastyków, a także *Pismo święte*, pisane „literami martwymi, które są tylko znakami, a nie samymi rzeczami”. Autoryte-

towi *Pisma świętego* i innych „ksiąg ludzkich”, Arystotelesa i ojców kościoła, przeciwstawiał Campanella świadectwo tych, którzy odczytywali „żywą księgę” samej przyrody — a więc sami czynili obserwacje, doświadczenia i odkrycia, jak Kolumb, Kopernik, Magellan czy Galileusz. W toku obrony prawa Galileusza do kontynuowania badań naukowych w oparciu o teorię Kopernika Campanella wysunął własne kryterium fałszywości religii. Podejrzaną o fałszywość staje się jego zdaniem wszelka religia, która wyznawcom swoim zabrania badania przyrody.

Warto przypomnieć, że Campanella jest również autorem dzieła wydanego pod tytułem *Atheismus triumphatus* (napisanego około roku 1605, 1 wyd. 1631). Polski przekład dwóch pierwszych rozdziałów ukazał się trzy lata temu (*Filozofowie o religii*, Kraków—Warszawa 1960, s. 36—77).

Bibliografia: Firpo Luigi: *Bibliografia degli scritti di Campanella*, Torino 1940, s. VIII, 255 (292 pozycje wydań dzieł Campanelli); tenże: *Cinquant'anni di studi sul Campanella*, 1901—1951, Firenze 1955, s. 209—348 (761 pozycji); tenże: *Campanella nel Settecento*, Firenze 1953, s. 105—154 (172 pozycje); tenże: *Un decennio di studi sul Campanella*, 1951—1960, Firenze 1961, s. 125—164 (213 pozycji).

Ważniejsze opracowania: Amabile Luigi: *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli 1882, 3 t.; tenże: *Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Napoli 1887, 2 t.; Corsano Antonio: *Tommaso Campanella*, Milano 1944 (2 wyd. rozszerzone 1961); Amerio Romano: *Tommaso Campanella*, Brescia 1947; Firpo Luigi: *Ricerche Campanelliane*, Firenze 1947, s. 334; tenże: *Appunti Campanelliani* (33 artykuły w „Giornale Critico della Filosofia Italiana”).

W Polsce pierwszy większy artykuł o Campanelli wraz z własnym przekładem sonetu Campanelli o Polsce opublikował w roku 1847 L. S. (prawdopodobnie poeta Lucjan Siemieński, 1809—1877): *Campanella i sonet jego o Polsce*, „Przyjaciel Ludu”, Leszno 1847. zeszyty 39, 40 i 42, s. 310—311, 319, 332, 334—336. W roku 1873 Bolesław Limanowski opublikował książkę pt. *Dwaj znakomici komuniści. Tomasz Morus i Tomasz Campanella i ich systematy: Utopia i Państwo słoneczne*, Lwów 1873, s. 175 (drugie wyd. Lwów 1876). W roku 1883 ukazał się przekład pracy J. Barni pt. *Męczennicy myśli* (Warszawa 1883, s. 173, o Campanelli s. 138—141). W roku 1910 pisał o Campanelli Aleksander Świętochowski: *Utopie w rozwoju historycznym* (Warszawa 1910, s. 347, o Campanelli s. 55—72). W roku 1929 ukazała się *Ilustrowana encyklopedia wolnomysłcielska* opracowana przez Henryka Halperna i Antoniego Żbikowskiego (Lublin 1929, s. 164, na s. 33—130 *Zarys dziejów ateizmu*, s. 69—70 — rozdział o Campanelli).

OBRONA GALILEUSZA<sup>1</sup>, MATEMATYKA FLORENCKIEGO,  
W KTÓREJ ROZWAŻA SIĘ, CZY SPOSÓB FILOZOFOWANIA<sup>2</sup>  
STOSOWANY PRZEZ GALILEUSZA  
ZGODNY JEST Z PISMEM ŚWIĘTYM<sup>3</sup>, CZY TEŻ SPRZECZNY?

DRUKARZ POZDRAWIA ŻYCZLIWEGO CZYTELNIKA

Nie bez przyczyny tak się dzieje, że my, mali ludzie, co niby robaki w serze<sup>4</sup> żyjemy w tym zewsząd zamkniętym świecie, wdajemy się w tak poważne spory o jego budowie i o tym, czy siedziba i domostwo nasze, które zwiemy Ziemią, krąży na wysokościach wokół Słońca wraz z innymi tego rodzaju ciałami, czy też Słońce obraca się dokoła niego. Tak malutkimi przecież jesteśmy stworzonkami, że podobnie jak ów szczur okrętowy, nawet i tego nie wiemy, czego i on nie mógłby rozstrzygnąć, jeśliby inny szczur przyszedł doń na rozmowę w czasie ciszy na morzu: czy mianowicie okręt, dom ich wspólny, porusza się, czy też tkwi w jednym i tym samym miejscu?

Otóż wielu jest zdania, że sprawy te są godne głębszej rozważki, niż to się powszechnie wydaje, zwłaszcza obecnie, kiedy wśród ciał niebieskich tyle odkryto nowości przez ów optyczny przyrząd, który lincejscy filozofowie<sup>5</sup> z Rzymu teleskopem zowią<sup>6</sup> [...].

Badaniom tym usiłują przeszkodzić przede wszystkim liczni teologowie<sup>7</sup> z obu stron, powołując się na nieugięty autorytet *Pisma świętego*<sup>8</sup>. Czy dobrze się to dzieje, czy raczej nie — to właśnie zbadać winien miłośnik prawdy. Skoro zaś liczni i znamienici mężowie, tak dawnych, jak i naszych dni, którzy wyznawali (i dotąd wyznają) pogląd starożytnych pitagorejczyków<sup>9</sup>, nie mniej byli kompetentni w naukach świętych jak w świeckich, przeto nie należy zbyt pochopnie uznawać ich za bezbożników lub nieuków.

Wszystko to, jak i wiele innych rzeczy, znakomicie wyłożone zostało przez Tomasza Campanellę, italskiego filozofa, a zarazem teologa i mnicha o przesławnym już dziś imieniu, w traktacie, który Ci właśnie, Czytelniku łaskawy, zapragniemy ofiarować.

Abyś zaś nie sądził, że tylko on jeden wśród Włochów tego wyznania żywi podobne poglądy, przydać tu możesz wyborny i wzniosły *List*, w którym karmelita Paolo Antonio Foscarini<sup>10</sup> rozważa poglądy pitagorejczyków i Kopernika o ruchu Ziemi i stałości Słońca oraz nowy pitagorejski system wszechświata<sup>11</sup> [...].

Jeżeli dobrze rozważysz i zbadasz ich argumenty i wspomniesz ponadto o tym, co piszą: kardynał Mikołaj Kuzańczyk<sup>12</sup>, Mikołaj Kopernik, Jerzy Joachim Retyk<sup>13</sup>, Michael Maestlin<sup>14</sup>, Dawid Origanus<sup>15</sup> — Niemcy; Giordano Bruno z Noli<sup>16</sup>, Francesco Patrizzi<sup>17</sup>, Galileo Galilei i Redento Baranzano<sup>18</sup> — Włosi; William Gilbert<sup>19</sup> i Nicolas Hill<sup>20</sup> — Anglicy, a ostatnio zwłaszcza nasz Johannes Kepler<sup>21</sup> (który zresztą — dodajmy to na zakończenie — ośmielił się twierdzić, że po *Zwiastunie gwiezdny*<sup>22</sup> Galileusza większość filozofów k o p e r n i c y z u j e), wówczas, Czytelniku łaskawy, nie wątpię, że będziesz sprawiedliwszym sędzią tej, tak bardzo napiętnowanej hipotezy.

Żegnaj i wkrótce spodziewaj się nowych dzieł tego samego autora.

## WSTĘP

[...] Pytanie brzmi, jak następuje: Czy głoszona przez Galileusza filozofia zgodna jest z *Pismem świętym*, czy też jest z nim sprzeczna?

Rzecz całą zamykam w pięciu rozdziałach. W pierwszym przytaczam argumenty przeciwko Galileuszowi; w drugim podaję racje przemawiające za nim; w trzecim stawiam kilka hipotez prowadzących do dwojakich wniosków; w czwartym odpowiadam na argumenty wysuwane przeciwko Galileuszowi; w piątym wreszcie podaję, jak należy rozumieć argumenty w jego obronie.

1) Po pierwsze, przeciw Galileuszowi wysuwa się zarzut, że obala on całkowicie dogmaty teologiczne, ponieważ wbrew fizyce i metafizyce Arystotelesa, na których św. Tomasz i wszyscy scholastycy opierają teologię, usiłuje wprowadzać nowinki.

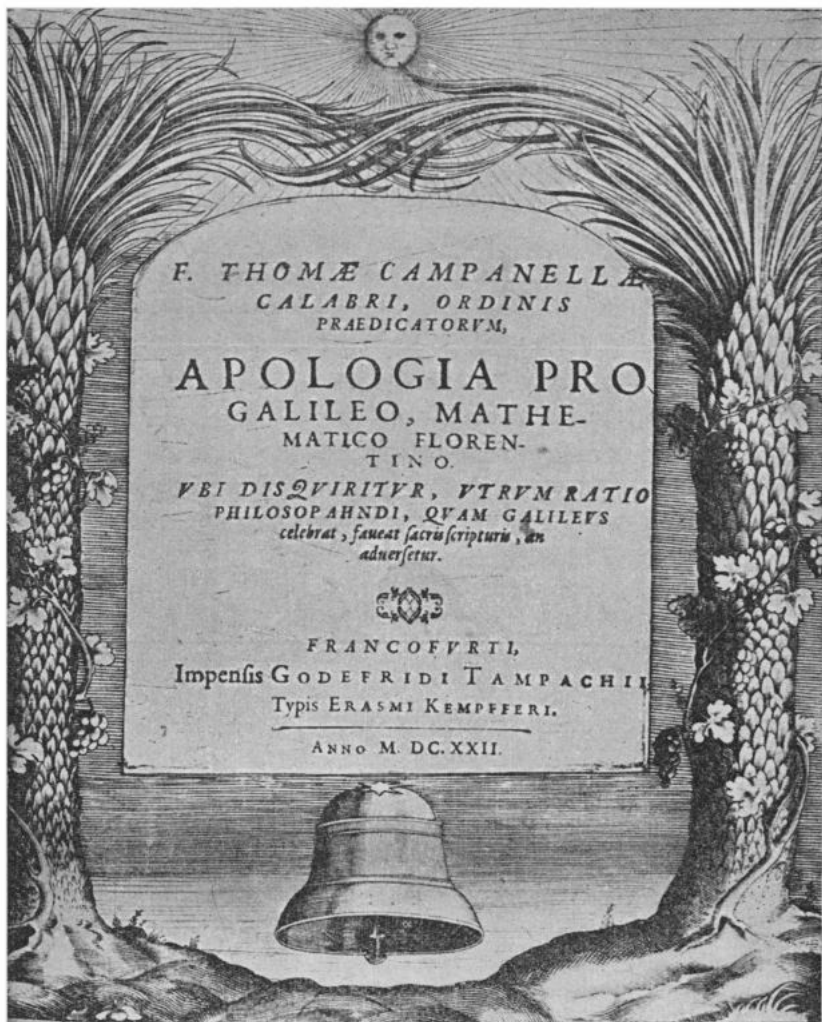
2) Ponadto: [Galileusz] głosi poglądy sprzeczne z nauką wszystkich ojców kościoła i scholastyków. Naucza bowiem, że Ziemia jest w ruchu i że znajduje się poza środkiem wszechświata, natomiast Słońce i sfera gwiazdzista stoją w miejscu. Ojcowie zaś, scholastycy i zmysły przyświadczają przeciwnemu mniemaniu.

3) Ponadto: [Galileusz] popada w jawną sprzeczność z *Pismem świętym*. Albowiem powiedziano w *Psalmie* 92 (w. 2): „Umocnił okrąg świata, który się nie poruszy” oraz w *Psalmie* 103 (w. 5): „Któryś ugruntował ziemię na jej stałości; nie nachylił się na wieki wieków”. Salomon zaś mówi (*Eklezjasta*, rozdz. 1, w. 4): „A ziemia na wieki stoi”.

4) Ponadto: jest to równie oczywiste, gdy mowa o ruchu Słońca. Albowiem powiedziane jest w księdze *Eklezjasty* (rozdz. 1, w. 4—6): „A ziemia na wieki stoi. Słońce wschodzi i zachodzi, i wraca się do miejsca swego; i tam znowu wszedłszy, krąży przez południe, i skłania się ku północy; przechodząc wkoło idzie wiatr i nawraca się do okręgów swoich”.

5) Ponadto: w *Księdze Jozuego* (rozdz. 10, w. 12—13) podaje się jako cud godny największego podziwu, że Jozue słowem powstrzymał obrót Słońca: „Słońce, rzecze, przeciw Gabaon nie ruszaj się, a księżycu przeciw dolinie Ajalon. Stało tedy słońce w pół nieba i nie pospieszyło się zapaść przez jeden dzień”. To samo znajdujemy w *Eklezjastyku* (rozdz. 46).

6) Ponadto: u *Izajasza* (rozdz. 38, w. 8) bóg daje Ezechiaszowi, jako zapowiedź powrotu do zdrowia, znak na zegarze Achaza: „I wróciło się słońce dziesięcią linii po stopniach, przez które było zstąpiło”. O zjawisko to wypytuje Ezechiasza król chaldejski, który ponieważ uprawiał astronomię, spostrzegł owo cofnięcie się słońca, jak o tym można dowiedzieć się z drugiej *Księgi Kronik* (rozdz. 32). Dlatego też jeżeli bóg nie powstrzymał istotnie ruchu słońca, cud jest nieprawdą. A więc fałszywe to *Pismo*, które oba te zjawiska opisuje jako prawdziwe cuda.



F. THOMÆ CAMPANELLÆ  
CALABRI, ORDINIS  
PRAEDICATORVM,

APOLOGIA PRO  
GALILEO, MATHE-  
MATICO FLOREN-  
TINO.

*VBI DISQVIRITVR, VTRVM RATIO  
PHILOSOPAHNDI, QVAM GALILEVS  
celebrat, faueat sacris scripturis, an  
aduersetur.*



FRANCOFVRTI,  
Impensis GODEFRIDI TAMPACHII  
Typis ERASMI KEMPFERI.

ANNO M. DC. XXII.

Karta tytułowa dzieła Campanelli *Apologia pro Galileo* (1622)

7) Ponadto: ruch nieba gwiazdzistego sławiony jest w *Piśmie świętym*. Albowiem powiedziane jest w *Pieśni Debory* (*Księga Sędziów*, rozdz. 5, w. 20): „Gwiazdy, trwając w rzędzie i biegu swoim, przeciw Sysarze walczyły”. Tak więc gwiazdy poruszają się, stąd też porusza się i niebo, w którym tkwią one niby sęki w desce. Również i apostoł Judasz (w. 13) mówi o gwiazdach wędrownych. A więc poruszają się. Podobnie w trzeciej *Księdze Ezdrasza* (rozdz. 4) czytamy: „Wielka jest ziemia i wyniosłe jest niebo, a szybki bieg słońca przywraca w krąg niebo na miejsce jego przez jeden dzień”. Dlatego Galileusz jawnie sprzeciwia się *Pismu świętemu*, skoro niebo gwiazdziste nieruchomym czyni.

8) Ponadto: Galileusz twierdzi, że na Księżycu i planetach istnieją wody. Jest to fałsz, albowiem ciała te są natury nieskazitelnej, jak o tym uczą wszyscy scholastycy za Arystotelesem i jak tego dowodzi wieczność i niezmienność nieba przez tak wiele stuleci. Galileusz twierdzi też, że na Księżycu i innych planetach są góry i łądy, przez co nazbyt pomniejsza siedziby aniołów i podważa nadzieje, jakie pokładamy w niebiosach.

9) Ponadto: wynika z poglądów Galileusza, że — jak to twierdzi Mahomet — istnieje więcej światów, łądów i mórz, a także ludzi, którzy zamieszkują te światy, skoro na gwiazdach są cztery żywioły, podobnie jak i w naszym świecie. Jeżeli bowiem wszelka gwiazda składa się z czterech pełnych elementów, jest ona niewątpliwie jednym światem. Skoro zaś w *Piśmie świętym* jest mowa tylko o jednym świecie i jednym rodzaju ludzkim, pogląd Galileusza wydaje się sprzeczny z *Pismem świętym*. Pomijam już argument, że oznaczałoby to powrót herezji, wedle której Chrystus miałby umrzeć również za owych ludzi na innych gwiazdach; podobnie jak niektórzy mniemają, że Chrystus był niegdyś po raz wtóry ukrzyżowany na drugiej półkuli, aby odkupić tych, którzy tam mieszkają, tak jak zbawił nas. Należałoby nawet twierdzić wraz z heretykiem Paracelsem<sup>23</sup>, że istnieją inni ludzie w powietrzu, w wodzie i pod ziemią, że uczestniczą oni w szczęściu, lecz wątpliwe jest, czy dostąpią odkupienia. Przeciwno Paracelsowi występował jezuita Martin Delrio<sup>24</sup> w swych *Rozważaniach o magii*.

10) Ponadto: wydaje się, że o sprawach tych nie sposób rozprawić bez ogromnego zgorszenia. Przyjęta już bowiem została

w szkołach nauka o sprawach ziemi i nieba, zgodna z teologią, której nauczają scholastycy. Ktokolwiek zatem naucza inaczej, ten toruje drogę nową, wiodącą do obalenia teologii scholastycznej, i wywyższa się ponad innych.

11) Ponadto: *Pismo święte* napomina nas: Nie szukaj tego, co jest wysoko. Nie pragnij wiedzieć więcej, niż wiedzieć należy<sup>25</sup>. Nie przekraczaj granic, które zakreślili ojcowie twoi. Badacz majestatu ulegnie żądzy próżnej chwały. Galileusz zaś postępuje wbrew tym przykazaniom, poddając zjawiska niebieskie swemu umysłowi, i wedle swego mniemania konstruuje całą budowę świata. O ileż słuszniej poucza Katon:

„Poniechaj tajemnic bożych i badania nieba.  
Śmiertelnyś, więc śmiertelnej nauki ci trzeba”<sup>26</sup>.

## Rozdział II — ARGUMENTY PRZEMAWIAJĄCE ZA GALILEUSZEM

1) Za Galileuszem przemawia natomiast autorytet tych teologów, którzy księgi Mikołaja Kopernika *O obrotach sfer niebieskich*, oparte na spostrzeżeniach czynionych przez niego od 1525 r.<sup>27</sup>, za godne druku uznali, gdyż w dziele tym nie było nic, co by się sprzeciwiało wierze katolickiej<sup>28</sup>. W księgach tych rozprawia się o ruchu Ziemi i bezruchu firmamentu, czyli nieba gwiazdzistego, jak również o tym, że Słońce przebywa w środku naszego świata. Także i Galileusz nie naucza żadnych nowinek, oprócz innych, nie znanych jeszcze systemów. Jeśli więc księgi Kopernika nie przynoszą szkody wierze katolickiej, nie zaszkodzi jej także Galileusz.

2) Dalej: papież Paweł III Farnese, któremu księgi owe poświęcił Kopernik<sup>29</sup>, oraz pewni kardynałowie (którzy — jak to wynika z listów umieszczonych na wstępie<sup>30</sup> — zabiegali o to, aby dzieło to przed wydrukowaniem zostało na ich koszt skopionwane) zaaprobowali te księgi. Za czasów Pawła III kwitły w kościele wielce znamienite umysły, kiedy to ów papież, wielce szlachetny duchem, cnotami i urodzeniem, ludzi zewsząd przyzwanych wspierał i zaszczytami obsypywał. Dziwną więc byłoby rzeczą, aby tamci ślepi być mieli jak krety wobec Kopernika, nasi zaś współcześni, bynajmniej nie tak sławni, więcej mieli



oczu niż sam Argus, gdy występują przeciw Galileuszowi, który oparł się na pewniejszych obserwacjach.

3) Dalej: po Koperniku te same poglądy wyłożyli na piśmie Erazm Reinhold<sup>31</sup>, Johann Stadius<sup>32</sup>, Michael Maestlin<sup>33</sup>, Christoph Rothmann<sup>34</sup> i wielu innych. Nawet i nowsi matematycy przyznają, że nie potrafią sporządzić dokładnych efemeryd<sup>35</sup> bez pomocy wyliczeń Kopernika, ani nie mogą poprawnie rozprawiać o ruchach ciał niebieskich bez pogwałcenia najpewniejszych zasad matematyki oraz świadectwa zmysłów i wszystkich narodów, inaczej niż na podstawie tez kopernikańskich. Tezy te nie są bynajmniej nowe; przed Kopernikiem uczył Francesco Maria z Ferrary<sup>36</sup>, że należy zbudować nową astronomię na podstawie obserwacji samych zjawisk; dokonał tego uczeń jego<sup>37</sup> Kopernik.

4) Dalej: pogląd ten przyjął również uczony kardynał Kuzañczyk<sup>38</sup>, który uznawał istnienie innych słońc i innych planet okrążających gwiazdzisty firmament. Opinię tę podziela pewien Nolańczyk<sup>39</sup> oraz inni, których nie można wymienić ze względu na [ich] herezję<sup>40</sup> (lecz nie za to zostali oni potępieni jako heretycy i nie dlatego wzbraniało katolikom wydawania ich książek). Wśród nich wybija się Johann Kepler<sup>41</sup>, matematyk cesarski, który popiera ów pogląd w rozprawie o *Zwiastunie gwiezdny* Galileusza<sup>42</sup>, jak czyni to również znakomity Anglik William Gilbert w książce *O magnesie*<sup>43</sup>, a wraz z nim niezliczeni inni Anglicy, o których zamilczę. Podobnie matematyk padewski Giovanni Antonio Magino<sup>44</sup> twierdzi w swych *Efemerydach* (od 1581 aż do obecnego, 1616 r.), że idzie za obliczeniami Kopernika i Reinholda, i w wielu listach uskarża się na tych, którzy są innego zdania.

5) Dalej: wielbny ojciec Clavius<sup>45</sup>, jezuita, gdy spostrzegł że Merkury i Wenus krążą wokół Słońca, jakkolwiek uprzednio wraz ze zwolennikami Arystotelesa był innych poglądów, w ostatnim wydaniu swoich dzieł napomina astronomów, by pomyśleli o innym systemie niebios. Mając to zalecenie na względzie, matematyk współczesny Fictus Apelles<sup>46</sup> skłania się w swych obserwacjach plam na Słońcu ku poglądom Galileusza i Kopernika.

6) Ponadto: twierdzenie Galileusza, zarówno o ruchu Ziemi, jak i o tym, że Słońce przebywa w środku oraz o systemach gwiazd, ich wodach i żywiołach, jest niezmiernie stare, pochodzi

bowiem od samego Mojżesza<sup>47</sup>, jak to dowiedziemy dalej. Pitagoras<sup>48</sup>, który — według świadectwa św. Ambrożego — był z pochodzenia Żydem, aczkolwiek urodził się w mieście greckim, przywiózł doktrynę tę do Grecji i Italii i wykladał ją w kalabryjskiej Krotonie. Arystoteles usiłował ją obalić, posługując się lichymi racjami, bez dowodów matematycznych, a jedynie za pomocą jakichś czysto moralnych, z gruba ciosanych argumentów. Podobnie wzgardził nawet księgami Mojżesza, gdyż swoją logiką nie był w stanie pojąć ich wzniosłości, tajemnic i ukrytych myśli. Piszą o tym w swoich dziełach św. Ambroży i Pico della Mirandola<sup>49</sup>. Galileusz zaś broni naszych przodków<sup>50</sup> przed oszczerstwami Greków. Teorię tę uznawał Numa Pompiliusz, uczeń Pitagorasa i najmądrzejszy król rzymski [...]. Dlatego krzywdzą Italię, Mojżesza i Rzym ci, którzy atakują filozofię i poglądy Galileusza i przeciwstawiają tezy Arystotelesa opiniom pitagorejskim w chwili, kiedy zabłysła dawno pogrzebana prawda. Nie tak ciężki był błąd naszych przodków, albowiem za ich dni nie znane były jeszcze nowe ziemie, nowe systemy i zjawiska niebieskie, ani też zgodność *Pisma świętego* z tego rodzaju filozofią.

7) Skoro wreszcie teologowie, od czasu Caselli<sup>51</sup> i Francesca Marii z Ferrary aż do naszych dni, nie tylko nie potępili tego systemu astronomii, lecz, owszem, uznali, że należy go ogłosić drukiem (a przecież nie są oni gorsi od współczesnych), wydaje się, że nie z gorliwości wobec nauki Chrystusa, lecz z zawiści lub niewiedzy wyrastają przeciwnicy Galileusza<sup>52</sup>.

8) Dalej: niebo gwiazdziste zwane jest w *Piśmie świętym* firmamentem, ponieważ stoi. *Ergo*, Ziemia jest w ruchu; *ergo*, Słońce jest środkiem. W ten sposób ocalić można wszystkie zjawiska i zasady matematyków, jak udowadnia Kopernik i jego zwolennicy. Przyznają to nawet stronnicy Ptolemeusza.

9) Dalej: plamy na Słońcu, nowe gwiazdy na niebie i komety ponad Księżycem jasno wykazują, że gwiazdy są systemami<sup>53</sup>.

10) Dalej: jeżeli gwiazdy nie są systemami, nie można zadowalająco wyłożyć tekstu Mojżesza<sup>54</sup>, jak to udowodnimy poniżej na podstawie ksiąg najbardziej świątobliwych doktorów.

11) Dalej: św. Justyn naucza w *Quaestiones ad orthodoxos*, że między chrześcijanami a poganami nie ma zgody co do kształtu nieba: jedni głoszą, że jest to ruchoma kula, drudzy, że niebo ma

kształt nieruchomego sklepienia<sup>55</sup>. Inni doktorzy nazywają niebo firmamentem, ponieważ jest nieruchome.

(Z rozdziału III)

[...] Ktokolwiek pragnie być sędzią jakiegoś sporu, który w części choćby dotyczy religii, winien posiadać gorliwość w sprawach bożych oraz wiedzę. Tak uczy św. Bernard na mocy *Listu do Rzymian*<sup>56</sup>.

Dowód pierwszej części tej koniunkcji. Ci, którzy posiadają samą tylko wiedzę bez żarliwej miłości boga, schlebiają władcom szkół i trybunałów i nie ośmielają się występować w obronie prawdy [...].

Dowód drugiej części tej koniunkcji. Ci zaś, którzy posiadają żarliwą miłość boga, lecz pozbawieni są wiedzy, chociażby byli najbardziej świętobliwi, nie mogą o tego rodzaju sprawach rozstrzygać<sup>57</sup>, jeżeli nie otrzymali objawienia wprost od boga [...]. Laktancjusz<sup>58</sup>, Firmianus<sup>59</sup> i św. Augustyn<sup>60</sup>, jakkolwiek święci i uczeni, przeczyli istnieniu antypodów, powodując się żarliwą miłością boga i *Pisma świętego*. Tak bowiem wynika z argumentów, które można wyprowadzić z *Pisma*: czy to, że ludzie nie pochodziliby tam od Adama (co jest wbrew *Pismu*), czy też że niemożliwe jest, aby ktoś z nas dotarł tam poprzez nieprzebyte Ocean. Inni dodają, że w takim przypadku Chrystus po dwakroć musiałby być ukrzyżowany — raz tutaj, drugi raz tam. Powiada wreszcie *Pismo*, że niebiosa rozpościerają się na kształt sklepienia. Podstawą jego jest Ziemia (powiada Justyn), nad nią znajduje się woda, nad tą z kolei nieruchome niebo<sup>61</sup>.

Mimo to wiemy już dziś, że mniemania te były fałszywe i że zrodziły się z niewystarczającej znajomości matematyki i kosmografii<sup>62</sup>. Stąd też wypaczano sens *Pisma*. I podobnie jak fałszywe okazuje się mniemanie św. Tomasza<sup>63</sup>, jakoby na równiku nie istniały siedziby ludzkie (pogląd zrodzony z niewystarczającej znajomości przyrodoznawstwa i geografii, a także z uwielbienia dla Arystotelesa, któremu wolał zawierzyć bardziej niż racjom Alberta Wielkiego i Awicenny), tak też biskupi syryjscy, św. Efraim<sup>64</sup>, Anastazy Synaita<sup>65</sup> i Mojżesz<sup>66</sup>, tą samą powodowani gorliwością wobec *Pisma świętego*, umieścili raj ziemski w ca-



Tommaso Campanella

łości na drugiej półkuli; tylko bowiem — powiadali — na bardzo wielkiej przestrzeni pomieścić się mogły owe cztery rzeki oraz tyle tak potężnych drzew. A przecież wiadomo już ze świadectw żeglarzy<sup>67</sup>, że byli oni w błędzie. Prawdziwie więc powiedzieliśmy, że bez wiedzy nawet święty nie potrafi wydawać prawdziwych sądów<sup>68</sup>. Dlatego św. Tomasz w rozprawie przeciw tym, którzy zwalczają zakony z powodu uprawiania przez nie filozofii, przytacza w rozdziale 11 *glossę* do Daniela, 1, brzmiącą tak: Jeżeli ktoś, kto nie ma pojęcia o matematyce, pisze przeciwko matematykom albo kto nie ma pojęcia o filozofii, zwalcza filozofię, staje się postacią bardzo śmieszną [...].

\*

[...] Stwierdziwszy, że filozofowie starożytni nie wyróżniali się bynajmniej w tych naukach, bez trudu teraz możemy dowieść, że ani Chrystus, ani Mojżesz nie zakreślili żadnych granic nauce o przyrodzie oraz astronomii<sup>69</sup>. Nie czytamy bowiem w *Ewangeliach*, aby Chrystus kiedykolwiek rozprawiał o sprawach przyrody i zjawiskach niebieskich, lecz wiemy, że roztrząsał sprawy moralne i obietnice życia wiecznego, do którego drogę otworzył nam swoim własnym przykładem, nauką i krwią.

I zaiste, zbyt cenną byłaby taka nauka. Skoro bowiem na początku świata bóg dał świat roztrząsaniu ludzi<sup>70</sup>, aby pracowali i poznawali boga przez to, co stworzył, i skoro — abyśmy to mogli czynić — wsączył w nas rozum<sup>71</sup> i na kształt okien przydał mu pięć zmysłów, niby pięć dróg do badania [...], byłoby rzeczą zbyt cenną, żeby ten, który przyszedł, aby odkupić nasze grzechy, nauczał nas sam tego, czego sami powinniśmy i możemy się uczyć [...].

\*

Wszelka sekta ludzka i wszelka religia (*lex*), zakazujące swoim wyznawcom badania zjawisk przyrody, winny być podejrzewane

o fałsz<sup>72</sup>. Prawda bowiem nie sprzeciwia się prawdzie, jak stwierdzono na soborze laterańskim<sup>73</sup> za Leona X i gdzie indziej, ani księga mądrości boga tworzącego<sup>74</sup> nie jest sprzeczna z księgą mądrości boga objawiającego, a kto lęka się, aby natura nie zadała mu kłamu, ten świadom jest własnego fałszu. Przyznać trzeba, że dlatego właśnie zabrania się uprawiania nauk mahometanom. Kiedy bowiem Maurowie zajmowali się filozofią, bardzo wielu z nich, odkrywszy fałsz, wystąpiło w pisanych przez siebie dziełach przeciwko wierze mahometańskiej. Byli wśród nich Awerroes<sup>75</sup>, Awicenna<sup>76</sup>, Alfarabi<sup>77</sup>, Haly<sup>78</sup>, Abenragel<sup>79</sup>, Albu-mazar<sup>80</sup> i inni filozofowie i astronomowie, jak to wykazaliśmy w dziele *Antimachiavellismus*<sup>81</sup>. Dlatego też, jak opowiada Boto-tero<sup>82</sup>, pewien król Maurów zabronił swoim poddanym zajmować się naukami i królowie tureccy przestrzegają tego samego zakazu, a wśród pogan prawem zabrania się kierowanego ciekawością badania spraw bożych. Dlatego Platon upomina w *Timajosie*, aby o bogach tak mówić, jak tego życzą sobie prawodawcy i bogowie<sup>83</sup>, mimo iż sam pragnął jednego tylko boga. Chryzostom zaś (w *Komentarzu do Listu do Rzymian*) potępia Sokratesa za to, że chociaż zdawał sobie sprawę z fałszywości bogów, to jednak umierając rzekł: „Winniśmy koguta Eskulapowi”, o czym mówi Platon w *Fedonie*<sup>84</sup>. Ateńczycy przesładowali do samej śmierci Anaksagorasa<sup>85</sup>, Sokratesa, Arystotelesa i innych filozofów za to, że ośmielili się, wbrew zakazowi prawa, dociekać istoty bogów. Apostoł przyświadcza — jak również Cyceron i Katon u Lukana<sup>86</sup> i liczni inni — że mężowie ci poznali prawdę o bogu.

Tak więc, kto chce, żeby religia chrześcijańska zabraniała zajmowania się naukami, studiami i badaniem przyrody i astronomią, ten albo sam złego jest mniemania o chrześcijaństwie, albo u innych wzbudza złe, podejrzliwe myśli. Jeżeli bowiem religia chrześcijańska istotnie pełna jest wszelkich prawd i nie zawiera żadnego kłamstwa, wówczas nie tylko nie powinna lękać się niczego ze strony badaczy, lecz od nich brać świadectwa. Tak pisze św. Tomasz w *Summa contra gentiles* i w dziełku przeciwko zwalczającym zakony, to znaczy przeciwko tym, którzy potępiali uprawianie filozofii i innych nauk przez mnichów [...].

Jeśli więc, jak wykazaliśmy, swoboda filozofowania<sup>87</sup> bujniej rozkwitła w chrześcijaństwie niż wśród innych

ludów, przeto ten, kto wedle własnego mniemania narzuca filozofom prawa i zakreśla granice [badań], czyniąc to rzekomo na podstawie *Pisma świętego*; kto naucza, że nie wolno inaczej mniemać, niż on sam mniema, i kto nagina *Pismo* i przykrawa je do znaczenia, jakie on sam lub inny filozof mu nadaje — ten postępuje nie tylko nierozumnie i zgubnie, lecz i bezbożnie, ponieważ czyni *Pismo święte* igraszką filozofów i wystawia je na pośmiewisko ze strony pogan i heretyków. I zamyka tym ostatnim drogę do wiary, odstręczając niewiernych od pałacu wiary, zamiast ich wzywać na zamek. Jednocześnie zaś obraża Ducha świętego [...].

Dlatego więc, jeśli Galileusz okaże się zwycięzcą, teologowie nasi wystawią wiarę rzymską na niemałe pośmiewisko wśród heretyków — skoro już doktrynę tę i teleskop z zapalem wszyscy przyjęli w Niemczech, Francji, Anglii, Polsce, Danii, Szwecji itd. Jeśli zaś pogląd Galileusza okaże się fałszywy, nie zaszkodzi to w niczym doktrynie teologicznej [...]. W przeciwnym razie błędy ujawnione w nauce świętych o przyrodzie stanowiąby dowód, że są oni heretykami [...]. Dlatego sędzę, że nie należy zabraniać tego sposobu filozofowania <sup>88</sup> [...].

Jasne jest z tego, co powiedzieliśmy, że doktorzy teologii przejęli wiele błędów z filozofii pogańskiej, jak np. ów pogląd Ksenofanesa o ziemi unoszącej się na wodach <sup>89</sup>, jak pogląd, że nie istnieją antypody [...], że strefa gorąca nie jest zamieszкана [...]. A jednak nie uznano ich za heretyków, kiedy odkryto fałszywość tych poglądów. U Galileusza zaś nie można odkryć fałszu, ponieważ opiera się nie na mniemaniu, lecz na naukowych obserwacjach księgi świata <sup>90</sup> [...].

(Z rozdziału IV)

[...] Jeśli kto gani Galileusza za to, że sprzeciwia się Arystotelesowi, niechże potępi wprzód Augustyna, Ambrożego, Bazylego, Euzebiusza, Orygenesę, Chryzostoma, Justyna i innych świętych doktorów kościoła, którzy potępiłi nie tylko metafizyczne, ale i wszystkie niemal fizyczne poglądy Arystotelesa, przychylni zaś byli raczej Platonowi lub stoikom. Wynika to jasno z ich pism. Istotnie, św. Justyn, filozofem i męczennikiem zwany, napisał nawet księgę *Przeciw Arystotelesowi* <sup>91</sup>. Dlatego nie wiedzą, co mó-

wią, i (jak dowiedliśmy w twierdzeniu piątym hipotezy drugiej) bezbożnie błędzą ci, którzy sądzą, że zguba Arystotelesa odbije się choćby w najmniejszym stopniu na teologii. Dowiedliśmy, że rzecz ma się przeciwnie, jeżeli bowiem nie obali się jego autorytetu, nieprzerwanie gnębić nas będą jego herezje głoszące, że:

1) ruch jest wieczny, inaczej bowiem nie byłoby boga. Nawet św. Tomasz zaświadcza, że Arystoteles twardo stał przy tym poglądzie w *Fizyce* (ks. VIII) i w *Metafizyce* (ks. XII) i występuje przeciwko niemu, nie mówiąc już o Justynie i innych ojcach;

2) dusza jest śmiertelna<sup>92</sup> lub jest jedna tylko nieśmiertelna dusza we wszystkich ludziach;

3) bóg nie troszczy się o byty niższe;

4) bóg porusza się w kierunku przeciwnym do aniołów;

5) po śmierci nie ma kary ani nagrody;

6) świat podziemny jest bajką;

7) bóg działa na podstawie konieczności;

8) los niweczy zamysły opatrności

— i wiele innych rzeczy, które twierdzi wbrew wierze<sup>93</sup>, zgodnie ze świadectwem św. Tomasza, aby nie wspominać o Awerroesie, Aleksandrze<sup>94</sup> i innych Grekach i Arabach. [...] Orygenes w księdze przeciwko Celsusowi twierdzi, że Arystoteles jest gorszy i bardziej bezbożny od Epikura<sup>95</sup>. Porównaj też liczne i ważne argumenty przytaczane przeciw niemu przez Augustyna, Ambrożego i Justyna, którzy wykładają Arystotelesa zgodnie z jego prawdziwym sensem [...].

W odpowiedzi na drugi zarzut przeciwko Galileuszowi zaprzeczam, jakoby poglądy jego sprzeciwiały się wszystkim scholastykom i ojcom. Jeżeli nawet nie są one zgodne co do litery z niektórymi z nich, to zgodne są z nimi co do ducha. Sami oni przecież pragnęli, aby wyżej od nich ceniono prawdę, nie mówili też o filozofii jako świadkowie, lecz tylko wypowiadali swoje domysły i powtarzali cudze. Stąd też należy wyżej postawić naczynych świadków, tak jak dziś daje się pierwszeństwo Krzysztofowi Kolumbowi<sup>96</sup> przed Laktancjuszem, Prokopiuszem, Efraimem i innymi świętymi doktorami, a Magellanowi przed św. Tomaszem, Antonim i innymi [...].

Wśród błędów, które należy poprawić u św. Tomasza, wymie-



nia Uniwersytet Paryski twierdzenie, że nie może istnieć inna ziemia. W ten sposób bowiem krępuje się potęgę boga [...]. Jeżeli jednak nawet fałszywa byłaby owa teza o wielości światów, nie dotyczy to Galileusza, który przecież odkrywa nie większą liczbę światów, lecz liczne systemy w naszym świecie, uporządkowane w jeden system. I odkrywa je nie za pomocą wyobraźni, lecz zmysłów [...] Przed Galileuszem twierdzili to samo Kuzańczyk, Kepler, Nolańczyk <sup>97</sup> i inni. To zaś, że *Pismo boże* o tym milczy, nie dowodzi, że pogląd ten jest nieprawdziwy, albowiem dowód z milczenia uchodzi w dialektyce za fałszywy.



## SYLVAIN MARÉCHAL

Pierre Sylvain Maréchal (15 sierpnia 1750 r. w Paryżu — 18 stycznia 1803 r. w Montrouge) to jedna z najbardziej interesujących postaci okresu rewolucyjnej dechrystianizacji Francji. Był poetą, powieściopisarzem, filozofem, działaczem rewolucyjnym, historykiem ateizmu i czołowym przedstawicielem rewolucyjnego obozu bojowej propagandy ateistycznej.

W roku 1781 opublikował poemat *O bogu, czyli nowy Lukrecjusz*, w którym podjął walkę nie tylko z religijną ideą bóstwa, ale również z jedynym realnie istniejącym „bóstwem” eksploatatorskiego społeczeństwa — to znaczy ze „złotem”, pojmowanym jako przedmiot kultu warstw wyzyskujących i jako narzędzie ujarzmania mas pracujących. Poemat został skonfiskowany.

Wyrokiem paryskiego parlamentu z dnia 7 stycznia 1788 r. nakazano również konfiskować i palić egzemplarze opracowanego przez Maréchala *Kalendarza dzielnych ludzi* (*Almanach des honnêtes gens*). W kalendarzu tym poszczególne dni nie były poświęcone chrześcijańskim świętom, ale bohaterom nauki i wielkim rewolucjonistom, którzy walczyli o wolność i sprawiedliwość społeczną.

W czasie wielkiej rewolucji francuskiej Maréchal znalazł się na skrajnie lewym skrzydle. Wprawdzie odnosił się z pewną rezerwą do Héberta i Chaumette'a, uważając, że nie reprezentują oni dostatecznie wysokiego poziomu intelektualnego, żeby kierować akcją rewolucyjnej dechrystianizacji kraju, ale to właśnie on był pierwszym człowiekiem, który wpadł na pomysł opracowania statutu stowarzyszenia ateistów (*Culte et lois d'une société d'hommes sans Dieu, en 103 propositions*, Paryż 1797, s. 64). O jego poglądach społecznych najlepiej świadczy fakt, że znalazł się wśród organizatorów „Sprzysiężenia Równych” Babeufa, będąc jednym z autorów *Manifestu Równych*.

Ostatnim spośród wielu dzieł Maréchala był *Słownik ateistów*, wydany w roku 1800 i zawierający 800 haseł (między innymi również hasło poświęcone polskiemu ateście Kazimierzowi Łyszczyńskiemu). Dzieło to zostało zaopatrzone w przedmowę *Qu'est ce qu'un athée?* wyjaśniającą, co autor rozumie przez ateizm. Poniżej zamieszczamy pełny tekst tej przedmowy.

Ateistyczna krytyka religii posiada u Maréchala charakter oświeceniowy: widać wyraźnie wpływy Rousseau'a, Holbacha i Helwecjusza. Jednocześnie jednak natrafiamy na pewne elementy nowe, zaskakujące swym prekursorstwem w stosunku do Kanta, Feuerbacha, a nawet Marksa.

Równocześnie z Kantem, lecz na pewno niezależnie od niego, Maréchal próbuje ująć funkcje religii w sposób dialektyczny: dopuszcza myśl, że kiedyś idea boga mogła być w jakiś sposób przydatna, a dopiero później, w wyniku rozwoju społecznego, stała się zbędna i zaczyna przeszkadzać — tak jak „zawadzający mebel”. Przed Kantem i Marksem — a za nie znanym mi bliżej Porcherem — zestawia Maréchal religię z opium<sup>1</sup>.

Przed Feuerbachem dochodzi Maréchal do odkrycia, że pojęcie boga sprowadza się do abstrakcyjnego pojęcia przyrody. Zmysły ujmują przyrodę jako zbiór realnie istniejących, materialnych przedmiotów. Umysł nasz dokonuje abstrakcji od cech konkretnych i wytwarza abstrakcyjne pojęcia całości, istoty, przyczyny, a następnie tym swoim abstrakcjom skłonny jest przypisywać realny byt. Ateizm rozpoznaje w pojęciu boga abstrakcję i odkrywa świecką, realną treść tego pojęcia. W ten sposób „bóg” okazuje się jednocześnie przyrodą (ponieważ przypisywane mu cechy zostały wyabstrahowane z realnie istniejącej przyrody) i urojeniem (ponieważ to, co wyabstrahowane, nie posiada realnego bytu poza tym, z czego zostało wyabstrahowane).

Przed Marksem Maréchal wypowiada genialny domysł o społecznych źródłach religii. *La crainte de Dieu... ce n'est qu'un produit de la civilisation, gauchement organisée* (lęk przed bogiem to jedynie wytwór złe, opacznie zorganizowanego społeczeństwa, *Dictionnaire des athées...*, s. 8).

Ważniejsze dzieła Maréchala: *Fragments d'un poème moral sur Dieu ou nouveau Lucrèce*, 1781; *Almanach des honnêtes gens*, 1788; *Dieu et les prêtres, fragments d'un poème philosophique*, 1790; *Almanach ré-*

<sup>1</sup> Por. wyrażenie Marksa: „Religia jest opium ludu” (*Sie ist das Opium des Volks*), K. Marks i F. Engels: *O religii*, wyd. 2. Warszawa 1962, s. 29. Na temat filozoficznych źródeł tego sformułowania istnieje obszerna literatura m. in.: R. Seeger: *Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: Die Religion ist Opium für das Volk*, „Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte”, Halle 1935; E. Schaper: *Religion ist Opium fürs Volk*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 1940, s. 425—429; H. Gollwitzer: *Erkurs zu dem Ausdruck „Opium des Volkes”*, „Marxismusstudien”, t. 4, Tübingen 1962, s. 14—18; por. także fragment mojego podsumowania konferencji leninowskiej pt. *Religia jako opium*, „Euhemer”, 1960, nr 5—6 (18—19). Zestawienie religii ze środkami narkotyzującymi i usypiającymi znajdujemy m. in. u takich myślicieli, jak Holbach (1761), Kant, Hegel, Goethe, Heine, Bruno Bauer, Moses Hess, Feuerbach. W rewolucyjnej odezwie Gromad Ludu Polskiego Grudziąź i Humań z roku 1837 czytamy, że sfalszowane przez księciół chrześcijaństwo to „blekot”, który — podany ludowi „dłonią obłudnych księży” — „usypia lud” (H. Temkinowa: *Gromady Ludu Polskiego*, Warszawa 1962, s. 173).

*publicain*, 1793; *Culte et lois d'une société d'hommes sans Dieu*, 1797; *Pensées libres sur les prêtres de tous les siècles et de tous les pays*, 1798; *Lucrèce français*, 1798; *Voyage de Pythagore*, 1798; *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, 1800; *Pour et contre la Bible*, 1801.

Ważniejsze opracowania: La Lande J.: *Notice sur Sylvain Maréchal avec des supplémens pour le Dictionnaire des athées*, Paris 1805; Karmin O.: *Sylvain Maréchal et le Manifeste des Égaux*, „Revue Historique de la Revolution Française”, 1910, s. 507—513; Fusil A.: *Sylvain Maréchal ou l'homme sans Dieu*, Paris 1936; Dommanget M.: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire, l'homme sans Dieu. Sa vie, son oeuvre*, Paris 1950; Momdżjan Ch. N.: *S. Maréchal, izbrannyje atieistyczeskije proizwiedienija*, Moskwa 1958.

ODPOWIEDŹ NA PYTANIE: „KTO TO JEST ATEISTA?”<sup>1</sup>*Ecce vir\**

Nie zawsze istniał bóg<sup>3</sup>. Był czas, kiedy człowiek, żyjąc pośród swej rodziny, nie uznawał innego autorytetu poza autorytetem ojca. Niewiele miał wtedy potrzeb, skromne były jego pragnienia. Nie był bynajmniej nieokrzesanym zwierzęciem, barbarzyńcą ani ludożercą, jak to sobie niektórzy wyobrażają. Nie był też układnym i fałszywym, próżnym i służalczym mieszczuchem, ale człowiekiem w całym tego słowa znaczeniu. Być może, nie znał sztuki pisania, a nawet mówienia, ale wiedział, co to znaczy żyć; kochał swego ojca, swoją żonę i dzieci, pracował razem z nimi i dla nich, w ich objęciach umierał. Pole było dlań całym wszechświatem. Zajęcia układał sobie według ruchu słońca i płodności ziemi; twórcami jego pomyślności i zadowolenia były własne ręce i serce. Nie doszukując się niczego ponad gwiaździstym sklepieniem nieba, pod spowitą zielenią warstwą ziemi, którą uprawiał, człowiek żył wtedy, obcy naukom i występkom, cnotom społecznym i zbrodniom, ale za to niewinny i bliski naturze<sup>4</sup>.

Podróżnicy odkryli parę nikłych śladów tego złotego wieku, który bynajmniej nie był ułudą. Tylko poeci uczynili go wątpliwym, przeładowując zbyt sztucznymi ozdobami; ten szczęśliwy wiek istniał przecież naprawdę.

Czyż może budzić niechęć wiara w takie obyczaje? Czyż są one aż tak nieprawdopodobne? Czyż tak wielu trzeba starań, aby żyć w ten sposób? Czy obecny sposób życia, jaki wiedzie rodzaj ludzki, nie bardziej winien budzić w nas zdziwienie?

W owych czasach człowiek, którego widnokrąg ograniczony był powierzchnią ziemi i niebem, nie miał i nie mógł mieć żadnego

wyobrażenia o innej mocy poza tą, która go wydała na świat i wychowała. Czyż myśli się kiedykolwiek o tym, czego się nie potrzebuje? Po co zaś bóg, skoro ma się ojca, żonę, dzieci, przyjaciół; kiedy ma się ręce, oczy i serce?

Tak! Człowiek złotego wieku był prawdziwym ateistą. Ateista to ten, kto zdając się na samego siebie, wyzwala się z pęt, którymi go wbrew jego woli i bez jego wiedzy skrupowano, i poprzez cywilizację powraca do dawnego stanu umysłu ludzkiego; oczyściwszy się przed własnym sumieniem z wszelakich przesądów, zbliża się on do tej szczęśliwej epoki, której ludzie nie snuli domniemań o istnieniu boga, żyli dobrze, uznając same tylko obowiązki rodzinne. Ateistą jest człowiek natury <sup>5</sup>.

Natomiast dziś, rzucony w środowisko bardziej skomplikowane i bardziej ciasne, wypełnia on swe obywatelskie obowiązki — z wyroków konieczności. Wyrzekając na wadliwe podstawy instytucji politycznych, pogardzając tymi, co tak źle je organizują, ulega porządkowi publicznemu kraju, w którym żyje. Nigdy go nie spotkasz na drodze łatwej, wiodącej do intratnych i szacowanych urzędów. Pośród współczesnych, ludzi zepsutych i szerszących zepsucie, żyje, wierny swym zasadom — jako ten wędrowiec, który brnąc przez grząskie bagno, strzeże się ukąszeń jadowitych płazów. I uchodzi tym płazom, oszołomiony tylko ich syczeniem. Stąpa pośród tych złośliwych istot, nie przejmując ich wykrętnego, pełzającego sposobu poruszania się.

Prawdziwy ateista to nie sybaryta <sup>6</sup>, który podając się za epikurejczyka, jest tylko zwykłym rozpustnikiem i nie lęka się rzec w głębi swego zepsutego serca: „Nie ma boga, nie ma więc moralności, a zatem na wszystko mogę sobie pozwolić”.

Prawdziwy ateista nie jest tym mężem stanu, który wiedząc, że boska chimera została wymyślona po to, by można ją było narzucać prostym ludziom, rządzi nimi w imię boga, z którego się śmieje <sup>7</sup>.

Prawdziwego ateisty nie znajdziecie pomiędzy tymi obłudnymi i krwiożerczymi bohaterami, co torując sobie drogę do podbojów, ogłaszają się wobec narodów, które zamierzają zawojować, za obrońców kultu przez nie wyznawanego, a pośród swych bliskich naigrawają się z ludzkiej łatwowierności.

Prawdziwy ateista to bynajmniej nie ten podły człowiek, co

skalany przez wiele lat niezatartą plamą duchownego kłamcy, zmienia strój i poglądy, kiedy ów niecny zawód przestaje popłacać, i bezwstydnie przyłącza się do grona mędrców, których prześladował<sup>8</sup>.

Prawdziwy ateista to wcale nie ten opętaniec, który idzie i niszczy na rozstajach wszelkie napotkane symbole religijne, głosząc kult rozumu motłochowi, powodującemu się tylko instynktem<sup>9</sup>.

Prawdziwy ateista to wcale nie jeden z bywalców salonów, ludzi układnych, co dla dobrego tonu gardzą myśleniem, żyjąc prawie tak samo, jak konie, które ujeżdżają, lub kobiety, które utrzymują.

Prawdziwy ateista nie rozsiada się też w fotelach tych uczonych towarzystw, których przedstawiciele nieustannie zwodzą własne sumienie i zgadzają się na ukrywanie swych myśli, opóźnianie uroczystego pochodzenia filozofii — w imię własnych nędznych interesów lub politowania godnych poglądów politycznych.

Prawdziwy ateista nie jest tym pyszałkowatym pseudonaukowcem, który chciałby uchodzić za jedyne ateistę na świecie, a przestałby nim być, gdyby znalazła się ich większa liczba. Mania wyróżniania się zastępuje mu filozofię. Jego bogiem jest samolubstwo. Gdyby mógł, to tylko dla siebie zachowałby światłość wiedzy; słuchając go, można by sądzić, że reszta ludzi nie będzie jej nigdy godna.

Prawdziwy ateista to również nie ten strachliwy i ospały mędrzek, który wstydzi się swych poglądów, jak gdyby zawierały w sobie coś złego; jako tchórzliwy przyjaciel prawdy będzie raczej ją kompromitował niż samego siebie. Można go zobaczyć, jak odwiedza kościół, aby odsunąć od siebie podejrzenia o bezbożność; lękliwie oględny ten ateista, któremu tępienie nawet najstarszych przesądów wydaje się ciągle przedwczesne<sup>10</sup>, nie boi się boga, ale drży przed ludźmi. Niech się tam wszyscy mordują w wojnach religijnych i świeckich — co to go obchodzi, byleby tylko sam żył bezpiecznie i w spokoju.

Prawdziwy ateista to jeszcze nie ten kosmolog<sup>11</sup>, który odrzuca boga tylko po to, by zyskać sobie sławę twórcy porządku świata według swego widzimisie, bez uciekania się do innego źródła poza własną imaginacją.



Prawdziwym ateistą nie jest ten, który mówi: „Nie! Nie chcę boga”, ale ten, który powiada: „Mądrym być mogę i bez boga”.

Prawdziwy ateista nie będzie się bawił w spekulatywne dowodzenia przeciw istnieniu boga.

Najpodlejsi nawet teologowie mogliby go przyprawić o zakłopotanie, gdyby stanął do walki z nimi; aby z nimi skończyć, mógłby im tylko rzec dobrodusznie: „Uczeni mężowie! Czy jest bóg w niebie?” Pytanie takie nie większe ma dla mnie znaczenie aniżeli to, czy są zwierzęta na księżycu. O, teologowie, symbol mojej wiary pomieścić można w jednej linijce: „Mnie bóg jest równie niepotrzebny jak ja jemu” (Sylvain, *Francuski Lukrecjusz*)<sup>12</sup>.

Cóż mnie obchodzi bóg? Wolę poprzestać w swych dociekaniach na tym, co postrzegają moje zmysły i co nie pobudza mojej ciekawości do szukania w niebie jeszcze jednego pana więcej; dosyć mam ich tutaj, na ziemi. Wiara w istnienie czegoś ponad tym wszystkim, czego ja część stanowią, sprzeczna jest z moim rozumem. Jeżeli jednak obiekt taki istnieje, to jest mi najzupełniej obcy. Gdzie tu jakikolwiek związek między nami? Poprzestaję w granicach świata, na którym mieszkam — nie obchodzi mnie to, co dzieje się u sąsiadów. Nie moja rzecz. Próg mego domu jest dla mnie słupami Herkulesa. Zbyt daleko od człowieka jest to, co zwie się bogiem. Mój wzrok jest zbyt krótki, bym mógł go dostrzec. Poprzez tak wielkie odległości nie można się z nim dogadać. Zresztą, wszystko, czego mi potrzeba, mam pod ręką: prawa, z których korzystam, obowiązki, które muszę wypełniać, i radości płynące z mych obowiązków i praw. Najczulsza tkliwość serca, najśłodsze złudzenia umysłu znajdują naturalny pokarm wokół mnie i we mnie samym, w każdej chwili mego żywota. Nie mam ani chwili do stracenia. Każdy okres mego istnienia dostarcza mi różnorodnych powodów do zadowolenia. Będąc noworodkiem, cieszę się piersią matki. Jako młody człowiek rzucam się w objęcia kochanej kobiety. W wieku dojrzałym mam przyjaciół. Na starość moja diatwa odplaci mi za sprawowaną nad nią pieczę.

Skoro otoczony jestem czułością rodziców, żony, dzieci, przyjaciela, to gdzie znajdzie się jeszcze miejsce dla boga? Nic po nim w zgodnej rodzinie, która wcale nie odczuwa jego konieczności.

Nie potrzebuje go wcale dobry syn, dobry mąż, dobry ojciec rodziny.

Jeśli popełnię coś złego, zwracam się do sądu mego serca; zamykam się w nim, tam również znajdując pełną rekompensatę za krzywdy doznane z zewnątrz, za poniesione szkody, za niesprawiedliwość, prześladowania ze strony złych ludzi, którzy bardziej niż ja zasługują na litość.

Wiem, że z powodzeniem mogę sam sobie dać radę; rozporządzam ku temu wszelkimi środkami. Przywołuję w myśli wszystkie swe dobre uczynki i całkowicie polegam na moim sumieniu, nie potrzebuję błagać o pomoc gdzieś ponad moją głowę, w chmurach.

Uczeni mężowie! Czy wasz bóg istnieje, czy nie, wiedzcie, że człowiek, gdyby choć trochę sam sobie zaufał i tylko trochę doceniał swe osobiste, wewnętrzne zasoby, nie czułby potrzeby poza sobą szukać smaku szczęścia, owocu swej cnoty. Szczęście ludzi prawych jest zawsze ich własnym dziełem. Nikomu niczego tutaj nie zawdzięczają.

Teologowie! Zachowajcie swego boga dla siebie, ja mogę się bez niego obejść.

Niektóre pocziwe dusze użalają się nad ateistami: biedacy — powiadają — nie mogą czuć się dobrze ani na tym, ani na tamtym świecie. Odebrany jest im balsam życia — nadzieja. Rozum mają ograniczony, a duszę wyschniętą. Nie potrafią wcale kochać. Nieszczęśni! „Pierwszym ateistą był ten, czyje serce nigdy nie kochało” (L. Mercier)<sup>13</sup>.

Pocziwcy! Bądźcie spokojni o los ateistów. Dalecy są od tego, by wam zazdrościć waszych radości. Ich uciechy są bardziej realne i czystsze. Na zdrowy rozum rzecz biorąc, nie warto żyć ani przeszłością, która w dal odeszła, ani przyszłością, która jeszcze nie nastąpiła, toteż ograniczają się oni do teraźniejszości, która cała do nich należy; ich zainteresowania dają im możliwość najlepszego wykorzystania czasu; drogowskazem jest im natura<sup>14</sup>, której nie można zarzucić żadnych uchybień i która nigdy nie zwodzi.

Pocziwcy! Nie troskajcie się o nich. Dobrzy, prawdziwi ateści są kochankami, małżonkami i przyjaciółmi bardziej stałymi od wielu innych ludzi. Uczucia ich są głębsze, silniej też potrafią

przeżywać radości. Ponieważ życie doczesne jest dla nich wszystkim, rozmyślają nad tym, w jaki sposób wyciągnąć z niego najwięcej korzyści; doświadczenie ich uczy, że nie mogliby go źle użyć, nie przynosząc szkody przede wszystkim sobie.

„Niech będzie i tak! Zostawcie nam jednak naszego boga”.

Pocziwcy! Cóż z nim zrobicie? Do czego może się wam przydać? Przed jakim złem was ustrzeże? Czy wasz wszechmogący bóg, który na dwanaście wieków zostawił was pod panowaniem królewskiego despotyzmu<sup>15</sup>, potrafi was uchować od anarchii? Jeśli wasz bóg włącza się do waszych spraw, to dlaczego stoją tak marnie? Dlaczego macie ołtarze, a wcale nie macie dobrych obyczajów? Dlaczego tak wielu jest księży, a tak mało ludzi uczciwych? Jeśli wasz wszechmocny bóg tam, w górze, rozkoszuje się doskonałą obojętnością, to powiedzcie, pocziwi ludzie, żyjący tu, na dole, czyż nie wygląda na to, że nie ma go wcale? Czy rzeczywiście ateści są tak bardzo nierozumni i występni, dlatego że sami troszczą się o własne dobro? Zachowajcie sobie boga, ale nie poczytujcie za złe ateistom, że bez potrzeby nie pomnażają bytów<sup>16</sup>; zwłaszcza załuszczone w sobie niesłuszne uprzedzenia wobec nich.

Ateści, którymi straszono i którymi dzisiaj się jeszcze straszy kobiety tudzież małe i duże dzieci, są najlepszymi ludźmi na świecie. Nie tworzą korporacji tak jak księża\*; nie prowadzą żadnej propagandy<sup>17</sup>, z tej przyczyny nie mogą w nikim wzbudzać nieufności.

Ze większość z nich to ludzie najbardziej tolerancyjni, łagodni, światli i mili, dowiedzie chociażby poniższy zestaw dawnych i współczesnych ateistów<sup>18</sup>. Jednocześnie są to ludzie najbardziej szczęśliwi.

Porównajmy charakter i zwyczaje człowieka obywatela się

---

\* Kilka lat temu pewnemu księdzu przyszła do głowy myśl, która nawet ponuraków rozśmieszyła, a mianowicie — żeby opatentować zawód kapłana. Środki takie nie przystoją instytucji, która winna opierać się wyłącznie na obyczajach. Biada republice, która czerpałaby dochód z rozpusty i kłamstwa. Ładacznice i księża nie mogą być sankcjonowani na równi z uczciwymi i pożytecznymi zawodami, których swobodne uprawianie jest popierane. (Przypis Maréchała).

bez boga<sup>19</sup> ze zwyczajami i charakterem człowieka bożego. Czyż można znaleźć wyraźniejszy kontrast?

Spójrzcie na tego ostatniego; żyje w ciągłym strachu i poniżeniu, jak niewolnik całując ramię, którym go biją.

Jeśli spełnił dobry uczynek, to — zamiast odczuwać uzasadnioną dumę, na tyle jest głupi, że całą zasługę, cały zaszczyt przypisuje boskiemu panu, który rzekomo kazał mu tak uczynić<sup>20</sup>. Jeśli chce powziąć szlachetną decyzję, zwraca się do niego z prośbą o zezwolenie i łaskę spełnienia jej. Niczym wążle dziecko — kroku nie ośmiela się postąpić, nie obejrzawszy się na ojczulka-boga (niech nam darowana będzie ta poufałość wyrażenia przez wzgląd na jego trafność!). Spójrzcie jak deista \*, teista, wierzący człowiek jakiegokolwiek sekty pochyla głowę, składa ręce, wyciąga ramiona, ugina kolana, wymawiając słowo: „bóg”. Czyż są określenia bardziej nierozumne i poniżające od tych, którymi posługuje się w swoich modlitwach? Straciwszy żonę lub dzieci, dziękuje za to swojemu boskiemu stwórcy, ponieważ nic się nie zdarza bez jego rozkazu, mającego zawsze dobro na celu. Na łożu śmierci drży jak przestępca, gdy zbliża się najwyższy sędzia. Myśl o nagradzającym lub karzącym bogu wzbrania mu oddać się po raz ostatni uczuciom naturalnym. Chłodno odsuwa rodzinę, przyjaciół, aby się przygotować do stawienia się przed niebieskim trybunałem. Takie życie to zaprawdę wieczna męka, urzeczywistnienie już w tym życiu zaświatowego piekła<sup>21</sup>.

Ateista przybiera i zachowuje całkiem inną postawę. Przyjrzyjmy się jednemu z jego powszednich dni. Po przebudzeniu opuszcza objęcia małżonki, by być świadkiem wschodu wielkiej gwiazdy; potem bierze się do pracy, porządkuje sprawy domowe. Udzieliwszy dzieciom pierwszych lekcji, spożywa z rodziną ranny posiłek. Następnie każdy idzie do swoich zajęć i obowiązków. W południe wszyscy znów się zbierają, by przy stole pokrzepić siły, wydatkowane na pracę, i usposobić się pogodnie do nowych trudów. Wykorzystując wszystkie swe naturalne i nabyte zdolności, ateista nie zna nudy. Każda godzina nastęrcza mu okazje do czynienia i oddawania przysług. Aktywny jak przyroda, której

---

\* Deista, chcąc być konsekwentny w swych zasadach, tylko nieznacznie musiałby się różnić od katolika. (Przypis Maréchała).

jest nieodłączną częścią, przystosowuje się do niej, aby wypełniać obowiązki, jakie nakładają nań stosunki z innymi ludźmi. Wieczorem w rodzinnym gronie przyjemnie spędza czas z przyjacielem, oddaje się wytchnieniu — godnej zapłacie po pracownice i pożytecznie spędzonym dniu. W nocy czeka go słodki sen; pograża się w nim, zadowolony, że nie stracił ani chwili swego pracowitego dnia, którego porządek układa sobie według ruchu słońca.

Kiedy zbliża się kres jego życia, skupia wszystkie swe siły, aby korzystać z przyjemności, które mu pozostały, i zamyka oczy na zawsze w przekonaniu, że zostawił po sobie pamięć chlubną i drogą sercu bliskich, dających po raz ostatni świadectwo swego szacunku i przywiązania do niego. Jego rola się skończyła, więc spokojnie schodzi ze sceny, by ustąpić miejsca innym aktorom, którzy będą go sobie stawiali za wzór<sup>22</sup>. Rozstając się ze wszystkim, co kochał, czuje oczywiście żal, lecz rozum mówi mu, że taka już jest nieubłagalna kolej rzeczy. Wie zresztą, że umiera niecały i nie ze wszystkim. Ojciec rodziny jest wieczny; odradza się i odżywa w każdym ze swych dzieci; ani jedna cząstka jego ciała nie obróci się w nicłość. Będąc niezniszczalnym ogniwem wielkiego łańcucha istnień, ateista ogarnia myślą całą jego rozciągłość i pociesza się, że śmierć jest tylko przestoczeniem się materii, zmianą jej formy<sup>23</sup>. Rozstając się z życiem, przywołuje w pamięci, jeśli mu na to czas pozwoli, dobro, które uczynił, jak również popełnione błędy. Dumny jest, że życia zginał kolana tylko przed tym, komu zawdzięczał istnienie<sup>24</sup>. Chodził po ziemi pewnym krokiem i z podniesioną głową — jako równy pośród równych — i tłumaczył się tylko przed własnym sumieniem. Życie jego pełne jest jak sama przyroda: *ecce Vir* \*.

Gdyby szczupłe ramy, którymi jesteśmy ograniczeni, pozwoliły nam całkowicie wyczerpać nasz temat, pokazalibyśmy pewnym ludziom, że ateści to ludzie, na których można polegać, że są to ludzie łagodni i zrównoważeni, że oni tylko potrafią cieszyć się życiem ze smakiem i zgodnie z życzeniem

---

\* Deista, teista oraz wyznawca każdej sekty religijnej mógłby być określony pospolitym wyrażeniem: *ecce homo*. (Przypis *Maréchala*).

przyrody, której się przede wszystkim radzą; że wśród nich rzadko trafiają się opętańcy i hipochondrycy. Szczęśliwi i łatwo znajdujący zadowolenie, nie są trudni we współzyciu — wiedzą, jak krótkie jest życie, toteż wolą spędzać je we wzajemnej miłości niż w kłótniach i nienawiści. Dlatego też nie widzą nic złego w tym, że ktoś myśli inaczej niż oni. Jako bezpretensjonalni filozofowie nie złoścą się na bożych ludzi, którzy obrzucają ich zniewagami i obelgami; spoglądają tylko na nich jak na źle wychowane dzieci.

Gdyby ateści, których nazwiska zgromadzone zostały w tym zbiorze, licznie powrócili na świat, któż nie starałby się z nimi zaprzyjaźnić, by dzielić ich pogodnie i wolne od wyrzutów sumienia szczęście? Któż z nas żałowałby tego dnia, którego ranne godziny spędziłby w szkole Pitagorasa<sup>25</sup>, późniejsze w gościnie u Anakreonta<sup>26</sup>, Lukrecjusza lub Chaulieu<sup>27</sup>, by wreszcie, po przechadzce w ogrodach Epikura lub Helwecjusza<sup>28</sup>, nocą niespodzianie znaleźć się w towarzystwie Aspazji<sup>29</sup> czy Ninon<sup>30</sup> \*?

Być może, ktoś, nie bacząc na te sławne nazwiska, powie nam:

Bóg lub idea boga potrzebne są, by zapełnić pustkę w ludzkim sercu, by absorbować jego myśl. Ten, kto w niego nie wierzy, staje się zarozumiały i niespokojny. Pociągają go tylko zaszczyty i uciechy materialne; wtedy tylko może żyć na ziemi bez wstępu do niej.

Odpowiemy na to:

Ateista, dzięki rozumowi, lepiej niż ktokolwiek inny czuje znikomość wszelkich wyróżnień społecznych, wszelkich prostackich uciech, o które z próżności zabiega większość ludzi. Jako wytrwałemu obserwatorowi i oświeconemu miłośnikowi przyrody są mu potrzebne wspanialsze obiekty, zdolne nasycić jego wyobraźnię; z politowaniem i smutkiem obserwuje kryzysy polityczne lub religijne, dręczące masę ludzi gwoili korzyści garstki szubrawców, których cały talent sprowadza się do odwagi w popełnianiu prze-

---

\* Mielibyśmy fałszywe pojęcie o tych dwóch kobietach, gdybyśmy widzieli w nich tylko miłe kurtyzany. Pierwsza z nich udzielała lekcji Sokratesowi. Druga (Ninon de Lenclos) wślawiła się rzadką zacnością. Obydwie reprezentowały antyreligijną filozofię, wybiegając poza granice zakreślone im przez płęć i czasy. (Przypis Maréchała).

stępstw. Okrutne są to i haniebne sceny. Ateista musi się dobrze strzec, by nie wziąć w nich udziału.

Czasem mszczą się za jego pogardę, zatruwając mu życie. I tu właśnie można podziwiać wpływ w wolnej myśli na charakter i życie człowieka. Ateista, który studiując przyrodę, doszedł do takiego sposobu myślenia, postawił się z konieczności ponad nią. Przepojony poczuciem własnej godności, nie podporządkowuje swego rozumu żadnemu autorytetowi poza oczywistością<sup>31</sup>. Ateizm budzi poczucie niezależności w stopniu nieosiągalnym przy żadnym innym systemie.

Żąda się boga dla ludu. Powiadają, że potrzebny jest, by lud nauczyć posłuszeństwa wobec panów; ci zaś nie potrafiliby się bez niego obejść, ponieważ ułatwia im rządzenie.

Odpowiemy: bóg nie jest potrzebny ani rządzącym, ani rządzo-  
nym. Od wielu lat nie ma już wpływu na umysły tych pierw-  
szych. Lud nie jest tak dalece nieokrzesany, by nie dostrzegał, że  
bóg nie jest hamulcem dla tych, którzy tyran-  
izują lud<sup>32</sup>. Codzienne doświadczenie zbyt dobrze go o tym  
pouczyło.

Zresztą na sto tysięcy ludzi nie ma prawdopodobnie nawet  
pięćdziesięciu, którzy zadaliby sobie trud przemyśleć swoją wiarę.  
Prości ludzie przyjmują ją na słowo. Są katolikami, choć równie  
dobrze mogliby być ateistami, gdyby nimi byli ich przodkowie.  
Bóg przypomina stary, bezużyteczny i tylko zawad-  
dzający mebel, który z pokolenia w pokolenie przekazy-  
wany jest w rodzinie i przechowywany z religijną pieczę dlatego,  
że syn dostał go od ojca, a ojciec od praojca.

Mówi się z naciskiem, że bóg i księża są równie ko-  
nieczni jak instytucja policji i szpiegów<sup>33</sup>.

Nawet przy największym zepsuciu cywilizowanych ludzi sprawy  
trybunał w zupełności wystarcza. Podwojone urzędy sobie  
szkodzą i nawzajem się paraliżują. „Kontrpolicja” księży nie do-  
równa nigdy aktywnemu nadzorowi szpiegów\*.

Najwyższy czas, aby raz na zawsze zniszczyć przestarzałe in-

---

\* Szczęśliwy ten kraj, w którym można się obejść bez  
szpiegów i księży. (Przypis Maréchała).

stytucje polityczno-religijne, które wszyscy zgodnie uważają za niewystarczające i zbyt mało przydatne ludzkiemu doskonaleniu się.

Lecz oto najokropniejsza i najbardziej nieuzasadniona kalumnia, jaką niektórzy odważają się rzucać na ludzi bez boga: „Ateizm (ośmielają się twierdzić) demoralizuje cywilizowane społeczeństwo”.

„O, święty gniewie cnoty, pokieruj przez chwilę mym piórem!”

O, kapłani boga, będącego owocem cudzołóstwa \*, to wy ośmielacie się nam powiedzieć, że „ateizm demoralizuje!”

A wy, teiści, wielbiciele wszechmocnej opatrności, która dopuściła do dziesięć lat trwającej krwawej niemoralności rewolucji <sup>34</sup>, wy też powiecie: „Ateizm demoralizuje!”

Wy zaś, mężowie stanu, zgadzacie się być usłużnym echem księży, powtarzając za nimi: „Ateizm demoralizuje lud”. Wy, którzy codziennie pozwalacie, aby na wszystkich, małych i wielkich, scenach kuglarskich ośmieszano wierność małżeńską; wy, którzy zastawiacie sidła loterii na nieszczęśliwców <sup>35</sup>. Oto co naprawdę demoralizuje lud. Lud zatracą obyczaje przy księżach, którzy cudzołóstwo uświęcają liturgią, przy pseudofilozofach głoszących istnienie opatrności, współwinowajczyni zbrodni, na które zezwala <sup>36</sup>...

Niekonsekwentni lub też zły wiary mędrkowie, odpowiedzcie!

Czy to ateizm panował na dworach trzech naszych ostatnich monarchów — Ludwika XIV, Ludwika XV i Ludwika XVI?

Czy to ateizm panował w Konwencji za Robespierrea, prześladowcy ateistów <sup>37</sup>?

Czy to ateizm wprowadzał inkwizycję, pokrył trupami Amerykę, urządził noc św. Bartłomieja i na naszych oczach popełniał wszelakie zbrodnie w Wandei?

Czy koalicją ateistów było przymierze koronowanych władców, sprowadzających na wszystkie kraje Europy klęskę niszczycielskiej wojny?

Czy święty Dominik <sup>38</sup>, Karol IX i Maria Medyceuszka <sup>39</sup> byli ateistami? Czy Ferdynand, Jerzy III, Franciszek II, Paweł I — to

---

\* Jak wiadomo, założyciele trzech głównych religii świata — Mojżesz, Jezus i Mahomet — byli nieprawymi dziećmi. (Przypis Maréchała).



ateiści? Czy ateistą była matka tego ostatniego władcy <sup>40</sup>? Czy Pitt <sup>41</sup> i Maury <sup>42</sup> to też ateiści? Czy byli nimi emigranci francuscy, którzy mieczem godzili w łono swej matki-ojczyzny?

Pracowity Bayle <sup>43</sup>! Nieskalany Spinoza <sup>44</sup>! Mądry Fréret <sup>45</sup>! Skromny Dumarsais <sup>46</sup>! Zaczny Helwecjuszu <sup>47</sup>! Łagodny Holbachu <sup>48</sup>! itd.; wy wszyscy, pisarze-filozofowie, którzy odrzucacie boga po to tylko, aby wyzwolić moralność od nieczystej domieszki <sup>49</sup>! Czyż moglibyście zdemoralizować świat!?

Azaliż godzi się robić z ateisty kozła ofiarnego, na którego Hebrajczycy zrzucali wszelkie swoje nieprawości <sup>50</sup>?

Ku rozweseleniu leniów i pouczeniu głupców faworyci brukowej literatury francuskiej prozą i wierszem zabawiają się kosztem ateizmu oraz tych, którzy go uprawiają.

My odpowiemy, zadając im kłam samą wymową dostojnych nazwisk i poważnych autorytetów, wchodzących w skład naszego zbioru. Te godne naśladowania nazwiska winny skłonić ich przynajmniej do oględności. Poglądy moralne, głoszone i praktykowane przez tylu wielkich i uczciwych ludzi, zasługują na to, by mówić o nich z większą ostrożnością; ta masa głosów w obronie ateizmu winna mieć swoją wagę przy rozważaniu kwestii spornych.

Zebrałiśmy nie tylko główne myśli znanych ateistów, ale też niezliczoną ilość świadectw przemawiających na ich korzyść, a tym bardziej pewnych, że wyszły z ust lub spod pióra ich przeciwników.

Wielu uczciwych teologów przyłapaliśmy na wygłaszaniu mądrym o wiele bardziej filozoficznych <sup>51</sup>, niż sobie to sami wyobrażali, oddając w ten sposób hołd czystości postępków i zamiarów ateistów.

Dodajmy, że liczni zaci ni obywateli i ludzie wykształceni są ateistami, choć sami się do tego nie przyznają <sup>52</sup>, a to dlatego, że nie zdecydowali się jeszcze na wyciągnięcie należytych wniosków i stosowanie zasad, które podświadomie wyznają.

Dorzućmy jeszcze: gdyby na świecie nie było nigdy zbrodniarzy i nieszczęśliwych, nigdy nie pojawiłby się pomysł szukania boga w niebie <sup>53</sup>.

Nasi potomkowie nie będą mogli czytać pewnych stron naszej historii, nie wykrzyknąwszy: czyżby ludzie w tamtych czasach

uformowani byli inaczej niż my? Na co obracali swój rozum? Jakże żalona jest ta powaga, z jaką wymawiali oni słowo „bóg”!

Mówi się o odrodzeniu, o nowym porządku; głosi się wzniosłe zasady, rozległe plany, głębokie spostrzeżenia. Ideologowie<sup>54</sup> uważają swych poprzedników za idiotów i ludzi krótkowzrocznych; lecz ci ludzie o śmiałych poglądach nie mogą się jeszcze odważyć, aby oficjalnie opublikować coś przeciwko najbardziej absurdalnemu i przestarzałemu ze wszystkich przesądów<sup>55</sup>. Zamierzają oni zbudować nowy gmach (oparty na najbardziej subtelnych poręczach), a jednocześnie zdają się poważać ruiny gotyckie, boją się wymierzyć im cios ostateczny. Tolerują fakt, że rodzaj ludzki bije czołem przed swym dawnym bożkiem, zamiast powiedzieć: „Podnieś się, człowieku, i podążaj wielkimi krokami do szczęścia”. Stosownie do nieśmiałych rad fałszywej polityki otacza się publiczną ochroną obłudę kapłańską, a jednocześnie filozofię. Mężowie stanu czuliby się dotknięci, gdyby uważano ich za religijnych; nie zżymaliby się jednak, gdyby tacy byli wszyscy pozostali ludzie. Powiadają oni: „Jeszcze nie nadszedł czas, by zabrać ludziom boga”.

Na cóż takiego czekacie? Lękajcie się skutków częściowego oświecenia. Trzeba ludowi powiedzieć wszystko lub nic. Lud, połowicznie oświecony, jest najgorszym ze wszystkich ludów. Nic nigdy z niego nie uczynicie. Zresztą, takie prawdopodobnie są wasze zamiary.

Kiedy wszystkie narody zgodnie i jednogłośnie uznawały boga, różnego od materii, i tworzyły jego kult, mędrcy wszystkich czasów i wszystkich krajów równie jednogłośnie uznawali tylko materię, działającą przez samą siebie.

Czytając nasz *Słownik*, można będzie zauważyć, jak teolog i filozof, idąc w przeciwnych kierunkach, dochodzą do tego samego celu. Spirytualista i materialista ze swych przeciwstawnych argumentów mogą wyciągnąć podobny wniosek. Dla naszych zmysłów bóg jest przyrodą; z punktu widzenia rozumu przyroda jest bogiem<sup>56</sup>. Bóstwo to materia lub abstrakcja — wszystko lub nic, a ci, którzy o nim mówią, to spinozyści lub Don Kichoci.

Oby ten doniosły rezultat czytania *Słownika dawnych i współczesnych ateistów* mógł doprowadzić naszych czytelników do stwierdzenia: po cóż więc wylewać potoki atramentu, żółci i krwi?

Bóg mógł być pożyteczny w okresie dzieciństwa instytucji politycznych; teraz zaś, gdy rodzaj ludzki osiąga wiek dojrzały, odrzucmy precz te przestarzałe pęta!<sup>57</sup> Wolni od tego przesądu, ojca wielu innych zabobonów, lepiej potrafimy oceniać ludzi i rzeczy. Nie tak łatwo będzie nam się godzić na haniebne zarządzenia. Wkrótce będziemy płonić się wstydem na widok tyłu milionów ludzi, pozwalających małej grupie bliźnich, występujących w imieniu Najwyższej Istoty, zatykać sobie usta lub dać się gnębić. Kiedy poznamy lepiej swe prawa i obowiązki, nikt nie ośmieli się narzucać nam bezkarnie złych praw. Przytłoczeni jarzmem niebieskiego despoty, byliśmy całkowicie podatni na przyjęcie pęt, narzucanych przez pierwszego lepszego żadnego władcy człowieka, który nie musiał nawet ogłaszać się za wysłannika boga. Odtąd trzeba się będzie najprzód dobrze zastanowić, zanim zacznie się wymagać od nas wyrzeczenia się fortuny, spoczynku i życia. Trzeba będzie podawać przyczyny i ich motywację. Rozczarowani do fanatyzmu religijnego, nie ulegniemy łatwo temu politycznemu entuzjazmowi, który rodzi paru bohaterów, a jednocześnie miliony ofiar<sup>58</sup>. Nie będziemy już ulegać magicznym słowom i sztucznym talizmanom. Zbyt drogo kosztuje utrzymanie bohaterów i księży i są oni zbyt niebezpieczni. Wróciwszy do naturalnych cnót i domowych przyjemności, nie będziemy dłużej igraszką w rękach świętych i świeckich szarlatanów. Jeśli spróbują oszołomić nas „bogiem fortuny” czy „geniuszem zwycięstwa”, potrafimy sprowadzić te błyskotliwe figury retoryczne do ich właściwych wartości. Pożytek, dobro, prawda zdobędą w naszym umyśle pierwszeństwo przed pysznymi wyskokami imaginalacji i próżności! Niespokojne duchy, które obmyślają zamachy stanu, głębokie umysły, które chciałyby wywołać rewolucję w królestwie idei lub zastosować swe wzniosłe teorie w praktyce, napotkają na swej drodze ludzi trzeźwych, kierujących się naturą i rozumem, nieprzejednanie wrogich abstrakcjom religijnym i politycznym. Po uproszczeniu kultu i sprowadzeniu go do synowskiej miłości, spróbujemy też uprościć instytucje polityczne. Cały aparat dyplomatyczny wyda nam się tylko dziecięcą bufonadą. Niezliczone mechanizmy społecznego rządu, przypominające dawne maszyny hydrauliczne, przystosowane zostaną do ruchów o wiele mniej skomplikowanych. Będziemy postępować inaczej niż nasi

zabobonni przodkowie, którzy kosztem wielkich wysiłków osiągnęli znikome rezultaty. Kończąc nasze rozważania na temat wszystkich tych pomniejszych, a koniecznych do rozpatrzenia spraw — by uniknąć frontalnego natarcia na czcigodne i zadawnione błędy — parafrazując trafne słowa Ninon (de Lenclos), przytoczone w tym słowniku, powiemy teraz: „Jakże ubogi duchem i w ogóle biedny musi być rząd, skoro uznaje konieczność wykorzystania przesądów religijnych”.

Taka byłaby rewolucja dokonana przez ateistów. Taki byłby — powtarzamy — wpływ tej, jedynie wolnej myśli na rozsądnych ludzi i na wszelkie instytucje. Pełne i całkowite zniszczenie długotrwałego i wielkiego błędu, który się do wszystkiego mieszał\*, wypaczał wszystko — łącznie z cnotą, był pułapką dla słabych, orężem dla możnych, zaporą dla geniuszy; pełne i całkowite zniszczenie tego długotrwałego i wielkiego błędu zmieniłoby oblicze świata.

My, oczekując na to wielkie wydarzenie, którego się tak boją ludzie, żyjący z kłamstwa i obojętni na wezwania mędrca, powiemy zakłopotanym, współczesnym nam ludziom: „Patrzcie! Za bogiem przemawia ciemnota i kłamstwo, strach i przemoc; przeciwko niemu rozum i filozofia, znajomość przyrody i umiłowanie wolności. Pojęcie boga powstało przez nieporozumienie. Istnieje on tylko dzięki urokowi słów. Znajomość przyrody zabija go i unicestwia. Bóg cielesny przeczy zdrowemu rozsądkowi. Bóg abstrakcyjny jest nieuchwytny. Bóg może być albo abstrakcją, albo materią<sup>59</sup>. Powtórzmy to jeszcze raz: bóg jest wszystkim albo niczym. Teolog, aby mógł zrozumieć sam siebie i aby mogli go zrozumieć inni, zmuszony jest wyrażać się tak, jak filozof. Jeśli jednak wszystko jest bogiem, to boskość jego się zatracą<sup>60</sup>. Z drugiej strony, sprowadzony do swej duchowej istoty, istnieje on tylko w ludzkim umy-

---

\* Przykro jest widzieć w najlepszych dziełach, w książkach, nawet najlepiej przemyślanych, jak autorzy zmieniają się i piszą poniżej swych możliwości, gdy ich pióro dojdzie do słowa „bóg”. Mózg pisarza natychmiast zostaje porażony paraliżem, a głęboki i pełen rozmachu wobec każdego innego problemu umysł zatracą swą sprawność, stając się halaśliwym echem proroctw, roznoszonych przez gawieź. Newton jest smutnym tego przykładem. (Przypis Maréchała).

śle. Łatwo pojąć kłopoty szkoły budującej swą teorię w oparciu o wymysły i słowa pozbawione sensu, zwalczające upiora, który tkwi w nich samych. Niestety! Wszystkie święte wojny, które plamą krwią stronicę historii, są tylko wynikiem kłótni natury gramatycznej<sup>61</sup>. Płońcie wstydem za swych ojców, którzy zagrzebali się w nędznych problemach teologicznych. Spalcie te zakurzone biblioteki<sup>62</sup>, świadczące tylko o obłudzie i hańbie ludzkiego umysłu. Krótkotrwałość życia pozostawia wam zbyt mało chwil wolnych, aby je trwonić na snucie bezpodstawnych przypuszczeń, domysłów.

Do tej pory żyliście tylko fikcjami; dziś jeszcze są nimi przepełnione wasze prawa. Człowiekowi potrzeba czegoś bardziej uchwytnego, odrzućcie więc wszystko to, co nie jest oparte na przyrodzie i oczywistości rzeczy.

Pewien współczesny prawodawca (P...r)<sup>63</sup> ośmielił się powiedzieć: „Trzema czwartymi lub połową ludzi trzeba rządzić tylko przy pomocy o p i u m<sup>64</sup>”.

Niechaj te słowa wyrwą was z długiego snu! Aż nazbyt pewne jest, że do tej pory rządzono ludźmi, przepisując im religijne i inne silne środki nasenne. Bądźcie odtąd głusi nie tylko na głos księży, ale i na głos każdego męża stanu, który w mowie i zachowaniu przypomina księdza.

Talizman z trzech słów\* wystarczył, aby organizować kultury i rewolucje. Tego więcej być nie powinno. Nie urządźcie więcej ani nawet nie tolerujcie tak skandalicznych widowisk. Odrzućcie wszelkie systemy, które są ich przyczyną lub skutkiem. Czyż nie wypowiedziano już wszystkiego na temat teologii i polityki? Przejdźcie obecnie do przedmiotów pozytywnych, które znajdują się bliżej was. Czyż nie macie rodzinnej moralności i tradycyjnego doświadczenia? Dwie księgi są wam otwarte: wasze serce i przyroda<sup>66</sup>. Te starajcie się przede wszystkim przemyśleć. Zastanówcie się, jak marne i politowania godne, niepewne i bezcelowe są inne nauki w porównaniu z nauką czerpaną z serca i przyrody. Tylko ona jest naprawdę realna i pożyteczna, dobra i piękna. Poświęćcie się całkowicie wynikom obserwacji, doświad-

---

\* Wszelkie religie wynikają z astrologii<sup>65</sup>. *Horus...* — niemieckie dzieło, które ukazało się w 1783 r. (Przypis Maréchala).

czenia i słodczy uczucia odwzajemnionej życzliwości. Porównajcie wartość prac rolnych i obowiązków domowych z tym wszystkim, co zostało powiedziane i zrobione dla boga i polityki. Jakże marnym i nędznym stworzeniem wyda się pogrążony w metafizyce teolog, poblady w swym zakurzonym gabinecie nad układaniem książek z innych książek, gdy porównamy go z ateistą, ćwiczącym pod okiem przyrody swe zdolności fizyczne i intelektualne, żywo cieszącym się czystymi przyjemnościami, jakie płyną z dobrego zdrowia duchowego i fizycznego! Jakże marną i śmieszoną postacią jest poważny autor takich dzieł w zestawieniu z rolnikiem, ojcem rodziny, który miał dosyć rozumu, aby być tym, kim jest, i radzić się tylko zdrowego rozsądku! Właśnie do takiego stanu człowiek powinien wcześniej czy później powrócić.

Zostawcie boga. Bóg się wam nie zda na nic. Bóg nie pasuje do człowieka.

Wyciągnijcie wnioski z błędu swych ojców; nie poświęcajcie, jak oni, rzeczy słowom. Sami zajmijcie się swymi osobistymi sprawami. Sprawujcie nadzór nad tymi spośród was, którzy odpowiedzialni są za sprawy społeczne<sup>67</sup>. Nie martwią się oni tym, że oczy tłumu ustawicznie zwrócone są ku niebu; nie dostrzega on tego, co dzieje się tymczasem na ziemi<sup>68</sup>. Głęboko zakorzenione pojęcie boga, nagradzającego po śmierci za ucisk doświadczony na ziemi, jest mięciutką poduszką pod głowy rządzonych.

Republika ateistów<sup>69</sup> ograniczyłaby władzę wysokich urzędników. Ateiści są obywatelami przezroczymi i pełnymi szczerości, którzy absolutnie nie chcą uznawać ponad sobą innej potęgi poza rozumem. Ludzi tego pokroju nie wodzi się na smyczy ani nie popędza kijem. Należałoby obawiać się takiej próby. Nie olśniewają ich piękne pozory. Nie zadowolają piękne obietnice. Nie dają posłuchu słowom: „Bądźcie cierpliwi<sup>70</sup>, niech otoczony czcią podły człowiek robi, co mu się podoba. Bóg pozwala mu wywyższyć się na chwilę po to, by tym większy zgotować mu upadek”. Ateiści nie zadowolają się tego rodzaju rozumowaniem. Chcą zabezpieczenia przed złem, czyli karania za pierwsze nadużycia, na jakie sobie pozwoli urzędnik na stanowisku. Chcą, aby wszechobecna i szybka jak błyskawica sprawiedliwość zastąpiła ukrytego i powolnego boga, który pozwala Cromwellowi i Monkowi<sup>71</sup> spokojnie umrzeć w łóżku.

Tolerancyjni, gdyż taka jest ich zasada, ateści chcieliby, aby rząd wielkiego narodu, uświęcając prawem wolność kultów, dał przynajmniej odczuć niedorzeczność i szkodliwość wszelkich kultów w mądrych proklamacjach, kierowanych do ojców rodzin i głów domostw <sup>72</sup>.

Obywatele (można by im rzec)! Żąda się wolności kultów, my jej nie odmawiamy, ale czy przynosi ona dobro tym, którzy tak głośno się jej domagają? Wątpimy w to i uważamy za swój obowiązek podzielić się naszymi wątpliwościami. Nie możemy zabronić aptekarzom publicznej sprzedaży arszeniku, ale, ojcowie rodzin i głowy domów, zaklinamy was w imię dobrych obyczajów i świętej prawdy, w imię waszego własnego i publicznego interesu — przyłączcie wasze potomstwo do światłości, pozostawionej przez prawdziwych mędrców, aby uchronić dorastające pokolenie od religijnej zarazy <sup>73</sup>.

Dajcie odczuć waszym dzieciom i tym, którzy wam podlegają, że są haniebnie oszukiwani; że nic nie zawdzięczają istocie, dla nich zbyt niedosiężnej; że wszystkie obowiązki sprowadzają się do umiłowania pracy i praw, do wdzięczności wobec przełożonych, a zwłaszcza tych, którzy nadają ton ich codziennemu życiu, za udzielanie im nauki. Ojcowie rodzin i głowy domów, przyzwyczajcie swe dzieci i służbę do tego, by tylko w was widzieli kapłanów moralności, aby nie odwiedzali innych ołtarzy poza ogniskami, przy których się urodzili i wykształcili, aby tylko w was wyznawali swe błędy, aby tylko w was się radzili, aby tylko w was widzieli boga i jego kapłanów.

Głowy rodzin, przywróćcie sobie prawa; wolnemu ludowi nie potrzeba innych więzów poza prawami i obyczajami.

Dobre matki rodzin, bądźcie same opatrnością dla swych dzieci. Niech cnota waszych córek będzie waszym dziełem! Nie dzielcie swych dostojnych funkcji z osobami postronnymi. Dobrze wychowana córka nie powinna ani na chwilę opuszczać swej matki <sup>74</sup>; nieprzyzwoity to widok, gdy młoda dziewczyna klęka u stóp człowieka, który nie jest jej ojcem, aby wyznać mu swe domowe przewinienia. Istnieje religia powszechna, poprzedzająca wszelkie inne religie, która je też przeżyje — jest nią synowska miłość. Oto jedyna prawdziwa religia naturalna. Dom ojcowski jest jej świątynią.

Takie kroki są jednak zbyt powolne. Kompromis z kłamstwem, nie poparte niczym proklamacje opóźniają zwycięstwo prawdy o wiele stuleci. Wolę pomyśleć, że pewnego dnia, być może, już wkrótce, pojawi się człowiek czysty, łączący światło wiedzy i wybitne cnoty z siłą charakteru.

We wszystkich prawie krajach i od wielu wieków narody nie są zadowolone ze swego położenia; uciekają się do istoty nadprzyrodzonej, która ich zdaniem winna zejść na ziemię, aby zmienić lub przynajmniej poprawić istniejący stan rzeczy <sup>75</sup>.

W Delfach przepowiadano przyjście syna Apollina, który miał sprawić panowanie sprawiedliwości wśród ludzi.

Rzymianie oczekiwali króla zapowiedzianego przez Sybillę. Hindusi liczyli na Wisznu, który ukazać im się miał w postaci centaury. Persowie wzdychają za Alim; Chińczycy za Fo. Japończycy spodziewają się boga Peirum i Karabadoksi; Syjamczycy — Sammonokodona. Hebrajczycy ciągle myślą o swym Mesjaszu. Chrześcijanie wierzą w powtórne przyjście Jezusa — pod straszną postacią surowego i nieubłaganego sędziego.

Moralisci, a nawet sami filozofowie mają nadzieję, że pojawi się człowiek, który ośmieli się na głos powiedzieć całą prawdę.

Niech dobroczyńcą rodzaju ludzkiego ogłoszony będzie ten mądry prawodawca, który odkryje sposób na wykorzenienie z umysłu ludzkiego słowa „bóg”, owego ponurego talizmanu, który był przyczyną tylu zbrodni i tylu nieszczęść <sup>76</sup>.

Zapominamy jednak, że wcale nie jesteśmy mężami stanu; powróćmy więc do naszej siły czysto duchowej i zakończmy ten wywód kilkoma uwagami na temat sporządzania niniejszego *Słownika*.

Ktoś nam przerwie i powie: jakie znaczenie może mieć dla dobra ogółu istnienie ateistów? Po co katalogować ich nazwiska? Po co odnawiać stare spory? Dawno już o nich zapomniano. Naglą nas ważniejsze sprawy.

Niestety, ten dawny spór jest bardziej niż kiedykolwiek aktualny i ciąży nad naszą ojczyzną. Czy słowo „bóg” nie tkwi na początku wszystkich manifestów, ogłaszanych przez sprzymierzone mocarstwa? Czy odbudowa wewnątrz wielu kościołów nie wydaje się zagrażać nam nowym kapłańskim wandalizmem? Pilną jest więc rzeczą odwołać się do wszystkich rozumnych ludzi.



Powtarzam: nie wszystkie nazwiska, wymienione przez nas, należą do ateistów. Prawdziwi ateści nie są aż tak liczni. Uważałem jednak, że mogę dołączyć świadectwa ich wrogów.

Jeżeli pewne osoby, wymienione na tej szaczonej liście, zadadzą sobie trud, aby zaprotestować przeciw temu, prosimy je z góry o wybaczenie nam pomyłki — że uznaliśmy je za godne figurowania między tymi, których uważamy za najmądrzejszych i najbardziej oświeconych spośród dawnych i współczesnych ludzi. Innej odpowiedzi nie damy.

Zresztą wymienialiśmy tylko tych, których dzieła wydrukowane są *in publico jure*, i tych, którzy — jak nam się wydało — wstydzili się dalszego pozostawiania pośród zgrai ludzi opętanych przez przesady.

Niemniej, figurowałoby tutaj o wiele więcej nazwisk osób żyjących, gdyby wyzbyły się one fałszywego wstydu, małoduszności i pewnych innych, nie mniej dziwnych względów, które powstrzymują jeszcze wiele osób.

Moglibyśmy mnożyć w nieskończoność cytaty towarzyszące każdemu z artykułów niniejszego *Słownika*. Świadectwa na rzecz ateizmu mogłyby utworzyć całą bibliotekę. Poświęciwszy więcej czasu i trudów, zyskalibyśmy wybór wypowiedzi lepszy. Jednak to przedsięwzięcie, którego podajemy obecnie zarys, wymaga przeczytania i przemyślenia ogromnej literatury. To wydaje się jednak przekraczać możliwości jednego ludzkiego umysłu.

Nazwiska kobiet są rozsiane tu i ówdzie po tym zbiorze, a naszym zdaniem, znalazło się ich jeszcze za dużo. Kobiety nie należą do świata filozofów i polityków. Każda z nich winna mieć bogów, poglądy, kult i prawa swego ojca i męża <sup>77</sup>.

Nie będzie zbędnym zdanie czytelnikowi sprawy z jednego z głównych motywów, którymi się kierowaliśmy, ustalając tę listę. Cały ten tom, złożony z ateistów, w większości wypadków godnych pod każdym względem polecenia, może zbawiennie oddziaływać na tych, którzy wierzą w boga lub z niego żyją. Przez dotknięcie ich lub obudzenie w nich bardziej chwalebnych odruchów może on wywołać odruch tolerancji i roztropności. Jeden tylko człowiek, przywieziony do zdrowego rozsądku, będzie nam wystarczającą zapłatą za trudy poniesione przy opracowywaniu tego zarysu.

Próbowano odradzać nam opublikowanie tego niewinnego wykazu. Posłuchajmy najprzód, co powiedzieli nam dyplomaci: „Jeżeli kochasz swoją ojczyznę, to winienes się lękać, aby ten *Słownik* nie dostarczył pretekstu sprzymierzonym rządóm do niezawierania pokoju z bezbożnym narodem”. Czyż trzeba tłumaczyć tym dyplomatom, że nowe zwycięstwa potrafią pozbawić koalicję takich skrupułów?

Inni nam powiedzieli: „Czy pomyślałeś o tym, że twój *Słownik ateistów dawnych i współczesnych* może posłużyć jako lista skazań?” To nie jest możliwe, gwarancją jest nam długie doświadczenie, na którym się opieramy. Jedni mają już dosyć prześladowań i chcą spokojnie spożywać owoce swych zbrodni. Inni, być może, nie zniosą już tego, by ich prześladowano.

„Gdyby jednak ludzie boży stali się znów tym, czym byli?” We Włoszech — być może. We Francji jednak ludzie ci zachowali swój wpływ tylko na umysły kobiet. Odtąd będą oni wzbudzać o wiele więcej pogardy niż strachu.

Niektórzy nalegają jednak dalej, dorzucając: „Masz rację, jeżeli chodzi o księży, którzy handlują jeszcze świętymi przedmiotami. Ci jednak, którzy roztropnie pozwolili zarosnąć swej tonsurze, by się wmieszać w świeckie szeregi i ubiegać się o nowe beneficja — ci ludzie kryją w sobie ducha, który umrze dopiero razem z nimi; jego działanie odczujecie przy pierwszej okazji”.

Szukajcie wrogów, a spotkacie ich wszędzie. „Nie znieważę swego wieku, swego kraju i osób, które nadają im ton, upatrując niebezpieczeństwo w zbieraniu najbardziej doniosłych świadectw na rzecz jakiegoś poglądu. Pogląd moralny nie może być obelgą ani przestępstwem. A jeśli trzeba będzie się zdobyć na ryzyko...”

Zanim skończy się ostatni rok XVIII w., wieku tak pamiętnego, trzeba będzie odważyć się na opublikowanie tego, o czym zdrowe głowy myślą i zachowują dla siebie; opublikować — powiadam — że kłamstwo nie daje nic dobrego, tak w polityce, jak i moralności; że najwyższy już czas, aby przestać wierzyć, że żyć w pokoju można tylko oszukując się; że nie trzeba więcej szukać w niebie oparcia dla społecznego gmachu, którego jedyną podstawą jest interes społeczny; że ludy i ich rządy potrzebują tylko sprawiedliwości i dobrych obyczajów; że dziś jeszcze zachodzi potrzeba przypomnienia pewnym wysokim urzędnikom wielkiego

narodu, mężom stanu, chełpiącym się, że wyrastają ponad pospółstwo, iż winni oni oświecać poddanych i nadawać im prawa; że prawo winno być wyrazem rozumu; że w tym wszystkim nie ma miejsca dla boga ani jego przedstawicieli; że konieczne jest uświadomienie najwyższym władzom, jak bardzo się poniżają i kompromitują, dopuszczając, aby lud większym poważaniem i szacunkiem otaczał swych księży niż swój rząd itd.

Wiek XIX, przygotowany przez tyle wydarzeń, wydaje się narzucać nam obowiązek zniesienia wielu przestarzałych instytucji, pomników hańby! Nie można dopuszczać, aby wiek, który ma się zacząć, zachował najmniejszy ślad bezceństw, popełnionych lub napisanych przed jego nastaniem: XIX w. nie może wiedzieć tyle samo, co XVIII, który — mimo całej swej światłości, ambicji, liberalnych idei i odwagi — pozostał niewolniczy i szablonowy w swych poglądach. Nie można dopuścić, aby potok magicznych słów, dający się streścić w słowie „bóg”, który po ruinach rozumu, prawdy i sprawiedliwości przeszedł przez tyle stuleci, mógł dotrzeć do wieku XIX, nie powstrzymany przez uroczysty protest filozofii.

Zakończmy jednak te zbyt długie rozważania na temat, który może się obejść bez apologii, streszczeniem naszych odpowiedzi na pytanie: „Kto to jest ateista?”

Prawdziwy ateista jest filozofem skromnym i spokojnym, który nie lubi czynić wokół siebie hałasu i chełpić się dziecinnie swymi zasadami\*; ateizm bowiem jest najbardziej naturalną i prostą rzeczą na świecie.

Nie tocząc dysput za ani przeciw istnieniu boga, ateista idzie swą prawą drogą, czyniąc dla siebie to, co inni czynią dla swego boga; praktykuje cnotę nie po to, by się przypodobać bogu, ale po to, aby być w zgodzie z samym sobą.

Zbyt dumny, by komukolwiek być posłusznym nie wyłączając boga, ateista kieruje się tylko własnym sumieniem.

Skarbem, którego strzeże, jest jego honor. Poważny człowiek wie bowiem, na co może sobie pozwolić, a czego robić nie powi-

---

\* Niektórzy znani ateści nie odczuwają dostatecznie całego dostojństwa swych poglądów. (Przypis Marécha).

nien, i wstydzilby się w tej sprawie zasięgać rady lub kierować się jakimś wzorem.

Ateista jest człowiekiem honoru. Wstydzilby się zawdzięczać bogu dobre uczynki, na które go stać samego i które może spełnić we własnym imieniu. Nie lubi, by go popychano ku dobru lub odwracano od zła; z własnej woli dąży do pierwszego, a unika drugiego; toteż można na nim w pełni polegać.

O, ileż to pięknych czynów przypisano bogu, podczas gdy źródłem ich było serce wielkiego człowieka, który ich dokonał!

Najdalej idąca *b e z i n t e r e s o w n o ś ć* jest podstawą wszelkich postanowień ateisty. Zna on swe prawa i obowiązki; z tych pierwszych korzysta bez pychy, a drugie wypełnia bez przymusu. Porządek i sprawiedliwość — oto jego bóstwa, którym składa tylko dobrowolne ofiary.

„Tylko mędrzec ma prawo stać się ateistą”.

## JAN WINCENY SMONIEWSKI

Jan Gwalbert Wincenty a Paulo Smoniewski (1793—1867), syn Wawrzyńca i Wiktorii z Elżanowskich, urodził się w Smoniewie (wieś w województwie podlaskim) dnia 15 marca 1793 r.<sup>1</sup> Pochodził z rodziny wyjątkowo długowiecznej: jego pradziad, Paweł Smoniewski (1560—1675), żył lat 115, jego dziad, Grzegorz (1620—1730), żył lat 110, jego ojciec, Wawrzyniec (1706—1813), żył lat 107, on sam — tylko lat 75, zmarł 25 grudnia 1867 r. w Krakowie<sup>2</sup>, gdzie mieszkał od dnia 22 maja 1829 r.<sup>3</sup> Ojciec jego spłodził 20 synów i 2 córki<sup>4</sup>; on sam zmarł bezpotomnie. Nie chciał mieć dzieci, bo ojczyzna była w niewoli, więc cóż by im zapisał w testamencie? — nic, „tylko niewolę, ciemnotę i upodlenie”<sup>5</sup>.

Życie miał ciężkie: pracował jako nauczyciel prywatny i jako agronom, ale ożywiała go jedna jedyna, potężna namiętność: zbieranie dokumentów i sporządzanie odpisów w celu gruntownego poznania dziejów Polski. Za życia nie opublikował nic, mimo to — ze względu na jego olbrzymią wiedzę i niezmiernie bogaty zasób chętnie udostępnianych „oryginalnych dokumentów, wyciągów i odpisów z archiwów i akt” — Towarzystwo Naukowe Krakowskie „mianowało go swym członkiem”<sup>6</sup>.

Dopiero po śmierci, w roku 1868, ukazały się trzy jego prace:

— *O kościołach kollegiackich w Krakowie*, do druku własnym nakładem podał Henryk Kieszkowski, Kraków 1868, s. 87;

— *Wiadomości historyczno-statystyczne o kościele archidiecezjalnym N. Panny Marii przy Rynku w Krakowie*, do druku własnym

<sup>1</sup> Estreicher (t. XIX, s. 296) podaje błędną datę: 1792; Henryk Kieszkowski również błędną: 11 marca 1793 r.; Józef Majer także: 13 marca 1793 r. Datę 15 marca 1793 r. biorę z rękopisu Smoniewskiego nr 447.

<sup>2</sup> Datę biorę z oryginału nekrologu. Tę samą datę podaje Majer, natomiast Kieszkowski podaje: 24 grudnia.

<sup>3</sup> Por. J(ózef) M(ajer): *Wspomnienie o Janie Wincenty Smoniewskim*, *Odbitka z „Czasu”*, Kraków 1868, s. 6.

<sup>4</sup> Rkps nr 447 zawiera błąd w dodawaniu: 11 synów z pierwszej żony i 9 synów z drugiej — daje razem 20, a nie 21 synów, jak pisze Smoniewski.

<sup>5</sup> Rkps nr 501, myśl Smoniewskiego nr 429.

<sup>6</sup> J. M(ajer): *Wspomnienie*, cyt. wyd., s. 6—7.

kosztem podał H(enryk) K(ieszkowski), Kraków 1868, z portretem autora<sup>7</sup>, s. 136;

— *Zbiór wiadomości o magistratach polskich w ogóle, a w szczególności o magistracie miasta Krakowa w dawnych czasach*, podał do druku nakładem własnym X. Konrad Ściborowski, proboszcz krzeszowski, Kraków 1868, s. 149.

Prócz tego pozostały po nim 62 teki rękopisów, które znajdują się w krakowskiej Bibliotece PAN (sygnatury 428, 429, 443—448, 450—494, 497—504 i 1364). Są tam testamenty mieszczan krakowskich, inwentarze, dokumenty do historii wolnomularstwa, materiały do historii poszczególnych województw, materiały do dziejów Sejmu, rzemiosła, włościan, obyczajów ludowych, wojska, podatków, są wiersze i zbiory „złoty myśli” i — szczególnie interesująca, wolnomyślna — teka rękopisów Smoniewskiego *O religii* (nr 461, kart 220).

Zajrzyjmy jednak najpierw do rękopisu nr 501, zawierającego 637 *zdań i maksym francuskich*. Po każdej maksymie francuskiej Smoniewski dał własny, polski przekład. Najwięcej „złoty myśli” wybrał Smoniewski z Woltera (m. in. 26, 32, 37, 38, 61, 75, 157, 174, 188, 192, 198, 215, 232, 240, 269, 271, 333, 450, 470, 481, 495, 496), ale są reprezentowani również Diderot, Rousseau, Helwecjusz, d’Alembert, Montesquieu, Bacon, Locke, Godwin, Bentham, Kant i Napoleon. Wśród rozmaitych autorów cudzoziemskich pojawia się również 30 maksym francuskich, których autorem jest sam Smoniewski (212, 429, 444, 566, 575, 582, 586, 591, 594—597, 599—602, 604, 606, 607, 612, 622, 627—629, 631, 633, 635—637).

Poglądy Smoniewskiego najlepiej streszcza jego własna „złota myśl”, umieszczona w tym zbiorze na 622 miejscu:

*Les prêtres, les rois et les nobles sont les fléaux du genre humain*<sup>8</sup>.

Myśl tę podpisał Smoniewski własnym nazwiskiem i przełożył na polski w sposób następujący:

„Księża, królowie i szlachta są plagami rodu ludzkiego”.

W tym samym duchu utrzymane są inne myśli tego zbioru, wymierzone przeciwko despotyzmowi, fanatyzmowi i zabobonowi. W rękopisie *O religii* Smoniewski nazywa „złych duchownych” „najzjadliwszą zarażą w społeczeńści ludzkiej”<sup>9</sup> i demaskuje klasową funkcję religii („Władza świecka, ustaliwszy się, wszędzie utrzymywała duchownych, z nakazem, żeby wyłącznie poświęcili się dla utrzymania ludów w ślepych posłuszeństwie”<sup>10</sup>). W rękopi-

<sup>7</sup> Portret ten reprodukuje się z egzemplarza BUW 149786.

<sup>8</sup> Myśl ta nie jest oryginalna. Można ją znaleźć u wielu pisarzy francuskiego Oświecenia. Ale to sformułowanie nie zostało przepisane, lecz ukute przez samego Smoniewskiego, o czym świadczy fakt, że najpierw napisał *de l’humanité*, a następnie przekreślił i poprawił na *du genre humain*.

<sup>9</sup> Rkps nr 461, karta 142 recto.

<sup>10</sup> Tamże, karta 1 verso.

sie *O włościanach* Smoniewski oskarża duchownych o ugruntowanie niewoli chłopów mitem o przeklętym synu Noego<sup>11</sup>.

Z licznych wierszy Smoniewskiego najciekawszy wydaje się wiersz pod tytułem *Imienna lista zdrajców Ojczyzny*. Smoniewski rozpoczyna listę od inwokacji do króla i jego braci:

„Stanisławie Auguście, królu Poniatowski,  
Najpierwszy w rządzie zdrajców.  
Za tobą godni bracia, Prymas, Podkomorzy...”

Dalej wymienia innych zdrajców, a więc również biskupa Kossakowskiego, i kończy wiersz życzeniem:

„Bogdajby każda Matka swoje niemowlęta  
Uczyła gardzić tymi, co włożyli pęta”<sup>12</sup>.

W rękopisie pod tytułem *Rozmaitości* znajduje się arkusz pod podobnym tytułem: *Wypis zdrajców Ojczyzny*, obejmujący 175 nazwisk, a wśród nich czterech dostojników kościelnych: 51. Kossakowski Józef, biskup inflancki, 70. Massalski Ignacy, biskup wileński, 94. Poniatowski Michał, prymas królestwa i 120. Skarszewski Wojciech, biskup chełmsko-lubelski<sup>13</sup>.

Sam Smoniewski składa w innym wierszu następujące ślubowanie:

„Nigdy nie był, nie będę narzędziem tyranów,  
Gdyż to tylko własnością samych wielkich panów.  
Spłodzony w krwi szlacheckiej, w teje narodzony,  
Charakter mojej duszy nie będzie spodlony.  
Będę się trzymał zasad Zamojskich, Zółkiewskich,  
Chodkiewiczów, Czarnieckich, mężnych Lubomirskich,  
Tych wzorów cnoty polskiej...”<sup>14</sup>

Spółeczno-polityczne poglądy Smoniewskiego najlepiej poznajemy z teki materiałów rękopiśmiennych pod tytułem *Sejmy*. Smoniewski poddaje krytyce szlachecki sejm polski, nazywając go sejmem „kastowym”. Sejm „powinien być reprezentacją całego narodu”. Stany uprzywilejowane powinny zniknąć, a „jeżeli zupełnie nie znikną tak prędko”, to w każdym razie stany dotąd prześladowane powinny mieć wszędzie „głos stanowczy, a tym samym i prawa”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Rkps nr 464, luźna kartka. Mít o Chamie, por. A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii*, Warszawa 1962, s. 64.

<sup>12</sup> Rkps nr 446, wiersz nr 102, karta 58.

<sup>13</sup> Rkps nr 470. Dwaj pierwsi biskupi-targowiczanie zostali powieszani w roku 1794 przez lud warszawski. Prymas Poniatowski — któremu również groziła zubożenie — sam odebrał sobie życie, zażywając truciznę. Natomiast skazany na śmierć za zdradę kraju biskup Skarszewski został — w wyniku interwencji i gróźb nuncjusza — ulaskawiony, a w roku 1824 mianowany arcybiskupem warszawskim (zmarł w roku 1827).

<sup>14</sup> Tamże, wiersz nr 85, karta 47.

<sup>15</sup> Rkps nr 457, luźne kartki.

Na źródła poglądów Smoniewskiego rzuca pewne światło jego biblioteka. Dnia 1 maja 1855 r. było w niej 960 dzieł i broszur<sup>16</sup>, w tym przeszło 800 w języku polskim, 20 w języku łacińskim, 20 w języku niemieckim i prawie 100 w języku francuskim. Smoniewski wyróżnił w nich 19 działów, umieszczając na pierwszym miejscu „książki dotyczące się tylko narodu naszego polskiego”, historyczne, geograficzne, prawnicze, dalej — trochę poezji, trochę medycyny, agronomii, historii naturalnej i matematyki i tylko kilka tomów powieści.

Z autorów polskich Smoniewski miał traktat Ostroroga i rozprawę Kopernika o monecie, dzieła Czackiego, Naruszewicza, Kollątaja, Lelwela, Krzyżanowskiego i Mierosławskiego, *Socjalizm* Małeckiego, trzy dzieła Mickiewicza i dwa Słowackiego. Z książek niemieckich — wszystkie dzieła Schillera; rozprawkę Kanta miał w przekładzie francuskim. Z dzieł francuskich na uwagę zasługuje kilka tomów Woltera, wszystkie dzieła Rousseau, *Religion Saint-Simonienne* i francuskie przekłady Machiavellego (*Książę*) i Benthama (*Traité des sophismes politiques et des sophismes anarchiques*, 1840).

Smoniewskiego jako wolnomysliciela „odkryłem” w połowie listopada 1961 r., sprawdzając, czy w jego tekach nie ma materiałów do sprawy Łyszczyńskiego. W tej części rękopisów, które przejrzałem, nazwisko Łyszczyńskiego nie zostało ani razu wymienione, ale Smoniewski musiał o nim wiedzieć, ponieważ miał w księgozbiorze *Janinę* Rubinkowskiego, *Histoire de Jean Sobieski Coyera*, *Abregé* Schmidta i *Dawną Polskę* Krzyżanowskiego, a więc przynajmniej cztery książki zawierające mniej lub więcej obszerne informacje o Łyszczyńskim.

Niżej publikujemy — po raz pierwszy z rękopisu — wybrane fragmenty Smoniewskiego, pragnąc w ten sposób zwrócić uwagę na tę interesującą postać.

---

<sup>16</sup> Rkps nr 504, Spis księgozbioru Jana Wincentego Smoniewskiego, Kraków 1854, zapisanych stron 57. Na s. 57 data: 1 maja 1855 roku.



MYŚLI O RELIGII I SPOŁECZEŃSTWIE

Księża, królowie i szlachta są plagami rodu ludzkiego <sup>1</sup>.

\*

W polityce nie ma nic występnego — oto zasada religijna wszystkich władców <sup>2</sup>.

\*

Zasady królów naszego wieku są: im więcej ciemności, tym więcej posłuszeństwa, lecz ja sędzę, że jedyny sposób uczynienia narodu cnotliwym, uczynić go wolnym, ponieważ niewiadomość rodzi wszystkie występki, a prawdziwa wolność ukształtowała obyczaje <sup>3</sup>.

\*

Źródłem naszej niewoli jest nasze własne upodlenie, ono utworzyło monarchów <sup>4</sup>.

\*

Szczęśliwy, kto nie ma dzieci w naszym czasie, ponieważ im nie może zapisać, jak tylko niewolę, ciemnotę i upodlenie <sup>5</sup>.

\*

Monarcha nie popełnia większego występku nad ten, [że] zanurza ludzi w ciemnościach <sup>6</sup>.

\*

Człowiek najpodlejszy, największy zbrodniarz jest ten, który się poświęca dobrowolnie na siepacza tyranów <sup>7</sup>.

\*

Człowiek mający rozum przyćmiony przez zabobon jest najpodlejszy z ludzi (według Platona) <sup>8</sup>.

\*

Wojny tak długo trwać będą, dopóki ludzie będą głupimi, wielbiąc tych, co ich zabijają (według Woltera) <sup>9</sup>.

\*

Po wszystkich głupstwach ludzi, co się tyczy bóstwa, już nic nie pozostaje, jak go zamienić w żywność (według Cyncerona) <sup>10</sup>.

\*

Filozofia i medycyna uczyniły człowieka najmędrszym ze zwierząt, wieszczba i astrologia najgłupszym, zabobon i despotyzm najniezwyklejszym (według Diogenesa) <sup>11</sup>.

\*

Zabobon przemienia człowieka w zwierzę, fanatyzm robi go dzikim zwierzęciem, a despotyzm bydłem do noszenia ciężarów (według La Harpe) <sup>12</sup>.

\*

Ktokolwiek nie ma charakteru, nie jest człowiekiem, lecz rzeczą (według Chamforta) <sup>13</sup>.

\*

Przez spowiedź i pewność rozgrzeszenia do iluż występków jest się pobudzonym (według Maury'ego) <sup>14</sup>.

\*

Nauka jest strachem dla tyranii, podporą wolności (według Wrighta) <sup>15</sup>.

\*

Sejm wtenczas jest tylko organem legalnym państwa, gdy wszyscy mieszkańcy tegoż mają w nim udział<sup>16</sup>.

\*

Sejm powinien być reprezentacją całego narodu, nie zaś uprzywilejowanych stanów albo też panującego — gdyż wtenczas jest on tylko igraszka i małoważeniem Ojczyzny<sup>17</sup>.

\*

Sejm narodowy — nie kastowy — powinien być głową i sercem narodu i uważany jako dyktator moralny<sup>18</sup>.

\*

Wszędzie uważają to za zasadę polityczną, że stany uprzywilejowane, jeżeli zupełnie nie znikną tak prędko, to jednak [...] stany prześladowane będą miały wszędzie głos stanowczy, a tym samym i prawa<sup>19</sup>.

\*

Są umyślowo bardziej wykształcone, wyżej rozwinięte plebionia, ale nie ma żadnych szlachetniejszych nad inne. Wszystkie równo stworzone są do wolności (według Humboldta)<sup>20</sup>.

\*

Gdzie wolność jest, serce wielkie jest, a gdzie serce wielkie, tam niebezpieczeństwa za nic. Wolność jest to bóstwo ludzkości<sup>21</sup>.

\*

Twierdzą z pewnością, że uprzywilejowane stany w narodach mają zawsze obawę czy odrazę — pewnie tę ostatnią — bo ją duchowni ugruntowali, że włościanie pochodzą od przekłętego syna Noego Chama, więc są ich niewolnikami<sup>22</sup>.

\*



Jan Wincenty Smoniewski

Pierwiastkowa religia naszych przodków te same koleje <sup>24</sup> przechodziła, jak i wszystkich innych narodów. Przebiegłość złego serca ludzi dla osobistego dobra zaczęła głosić, że jest wybraną od bogów dla nauczania ludów prawd im objawionych, a swoją naukę tak daleko posunęła, że łatwowierne i ciemne ludy uległy jej władzy, więc najpierwsza władza na naszej planecie była duchownych, których macicą była i dotąd jest obłuda. Władza ta była i jest najdespotyczniejsza — bo ludy nie tylko trzymała na ziemi w ślepych posłuszeństwie dla siebie, ale w przyszłości, to jest po skończeniu życia, obiecywała nagrodę lub wieczne tułactwo, męczarnie. W kolei wieków u wszystkich narodów władza duchownych nad ludami, po długich i krwawych walkach z naczelnikami świeckimi, przeszła w ręce tych ostatnich. Władza świecka, ustaliwszy się, wszędzie utrzymywała duchownych, z nakazem, żeby wyłącznie poświęcili się dla utrzymania ludów w ślepych posłuszeństwie przez wykład swoich nauk, które miały i mają za fundament fałsz i obłudę, a których wylągciem jest ciemnota, a ta spodliła ludy, że niżej stoją od zwierząt. Odtąd te dwie władze despotyczne, wytknąwszy sobie jeden cel panowania, to jest ciągnięcia korzyści z ciemnych ludów, nauczają ich, że pochodzą wprost od samych bogów, i dlatego w imieniu bogów ludami rządzą. Wiemy to, że duchowni na całej ziemi, u wszystkich ludów natorczyli istot niewidzialnych — wszechmocnych — mściwych, które się wszelkimi czynnościami indywidualnie zatrudniają, i przyznali im, że nie tylko nad człowiekiem, ale i nad wszelką jego własnością mają moc błogosławić lub niweczyć, a przez to przyznali im rządy wszystkiego; a pod tą zmyśloną zasłoną i w imieniu przez siebie wyszukanych bogów twierdzili i nauczali, że będąc ich wybranymi, otrzymali od nich prawa przepisane dla narodów. Wymysł ten szatański spodlił boskość człowieka, bo miał na celu własną korzyść, a z kogo? Z braci swoich, z bliźnich swoich. Wyrzekł się człowiek szatański świętej prawdy, a wziął sobie za zasadę obłudę — matkę piekielnych zbrodni.

Lubo wszyscy starożytni filozofowie i prawodawcy uznali za

jedyny i zbawienny środek, aby tamę położyć ludzkim złym namiętnościom, potrzeba koniecznie wskazywała, aby religię wszędzie zaszczepiać tajemniczą — duchowną — niepojmowalną i nieprzystępną dla rozumu, i wszystkie bóstwa wystawić w obrazie najstraszliwszych tyranów, a to dla utrzymania ludów w podległości dla ich własnego szczęścia. Nie przyznajemy, aby to zdanie było filozofów, ale to jest wymysł obłudników, którzy ludami cywilnie i duchownie chcieli władać, bo mamy to przekonanie, że filozofia jest prawdą matematyczną miłości i moralności, a gdy ona nie ma tych za swój fundament, jest tylko sofizmatem, który chce, aby wiecznie chaos był między narodami. W całej przeszłości historycznej wszystkich narodów jeden tylko Mojżesz był prawdziwym filozofem, bo w prawach przepisanych dla Izraelitów jednego i wszechmocnego boga kazał wyznawać, a odrzucił i potępił wszelkie bałwochwalstwo jako wylęgie z obłudy. Kto chce ludy szczęśliwymi czynić i je uszlachetnić, niech im wskazuje prawdę i sposobi do jej poznania, niech je udoskonala przez przepisanie prawa w moralności, w miłości, w tej świętej podstawie filozofii, a natenczas godnie dopełni obowiązków szlachetnego człowieka. Dlatego, że znam prawdę przez wykształcenie mego umysłu, przeto nieumiejętnego bliźniego mam fałszu nauczać? Takie zdanie jest synem obłudy — a obłuda jest największą zbrodnią w towarzystwie ludzkim, bo chce korzyści wiecznie ciągnąć i dlatego lud w ciągłej ślepotie utrzymuje. Duchowieństwo w najodleglejszych wiekach na całej kuli ziemskiej utrzymywało, nauczało i dotąd naucza wszystkie ludy, że jako wyłączni z powołania są ulubieńcami, sługami i namiestnikami boga i bóstw na ziemi, że się poświęcają dla ludzkości, że błagają boga i bogów, aby narodom i każdemu człowiekowi w szczególności we wszystkim błogosławił, że zdolni są wstrzymać słuszną karę, kiedy niebo ma ją wymierzać za przestępstwa ludzkie, że mogą dla wszystkich wyjednać i terazniejszą, i przyszłą szczęśliwość i że mają moc przysłać do nieba i na wieczne potępienie skazywać do piekła, kogo im się tylko podoba. Ktokolwiek przeciwko tym zasadom powstawał i powstaje, tego nazywają synem diabła, opętanym przez niego sługą jego — a nieprzyjacielem samego boga. Gdy prawdomówcę dostaną w swoje święte ręce, to go na stosie ognia palą — dla dobra ludzkości, aby okazać swoim po-

słusznym i ślepym zwolennikom, jak są troskliwi, że dla nich tak szkodliwą zarazę zniszczyli. Środka tego nieludzkiego dlatego używają, aby władzę, że są namiestnikami boga, okazać, którą zawsze despotyzm cywilny utrzymuje i jak najmocniej popiera. Rządzili ludzie ludźmi najsamowładniej pod tarczą religii i dlatego duchowni we wszystkich wiekach nie ulegali prawom krajowym cywilnym — tylko tym, które sobie sami w każdym kraju napisali; bo oni, jako duchowni, nie powinni mieć nic wspólnego z laikami — tak utrzymują. Nasi przodkowie mieli religię zmysłową, to jest: słońce, księżyc i inne niebiańskie ciała, ogień, ziemię i inne elementy poczytywali za bóstwa, którym po swych bożnicach — zwanych kontynami, to jest grodziszczami, horodyszczami, grodami, pochodzącymi od grodzie (Święta Zagroda) — cześć składali. W tych prostych pojęciach, zastosowanych do zmysłowości, religia ta początkowo była naturalna, jasna, bo to, co człowieka utrzymuje, cześć odbierało. Lecz później duchowieństwo namnożyło tak wiele bóstw za podbiciem najeźdźców, że każda rzecz, co służyła człowiekowi do użytku lub przyjemności, miała swoje opiekuńcze bóstwo. Wszystkie dawne religie słuszenie nazwać można kodeksami obłudy. Dopiero religia Jezusa Chrystusa wykazała wszystkim ludom prawa jasne, święte, przystępne pojęciu ludzkemu, wtrąciła w przepaść obłudę, zasiała ziarno prawdy i ugruntowała moralność, dawszy jej tę boską podstawę: „*Kochaj boga i bliźniego twego*”, z tego źródła wynikają wszystkie cnoty społeczeństwa ludzkiego. O święta religio prawodawcy chrześcijaństwa, ty, pocieszycielko ujarzmionej ludzkości — gdzieżeś jest? ty, matko równości i miłości braterskiej? Nie masz cię na ziemi. Piętnaście przeszło już wieków, jak cię sromotnie do grobu żywą wtrącono, mówię: żywą — bo prawda.

\*

Wszyscy ludzie w obliczu rozumu i boga są sobie równi i wszyscy kochać się powinni i zdążać do dobra wspólnego jako bracia i dzieci jednego ojca, który mieszka w niebiesiech. Dochodzi już pół dziewiętnastego wieku, jak ta święta nauka została światu ogłoszona, lecz z boleścią serca tę prawdę wyznać trzeba, że ludzkość w ogóle jeszcze stoi na podstawie ciemności i że ją ci utrzy-

mują, którzy chcą z ślepoty ludzi korzystać. Gdyby nas zapytano, kto zatrzymywał i zatrzymuje postęp nauki Chrystusa, sumiennie rzec możemy, że jego mniemani kapłani. Oni to gwałcą zakon jego i świętą prawdę splugawiają, między świętym i pospolitym różności nie czynią, we wszystkim ohydnie postępują, i z ich postępowań nauka i nauczyciel zelżonym bywa. Są to wilcy, w owcze skóry przodziani.

Wy to jesteście wzorem samolubstwa, wy — drogowskazem do obludy, wy — zaszczepiciele fałszu, wy — nieprzyjaciele prawdy, wy — uprawnicieli wszystkich występków, wy — zasiewacze ciemności i zabobonów, wy — wyśmiewacze cnoty, religii i przyszłego życia, w cóż obróciliście świętą naukę Chrystusa? Oto w kuźnię wszelkiej niegodziwości, w której na to najwięcej się przesadzacie, jakimi środkami można by dojść do tego, aby świat obciągnąć zasłoną ciemności i aby ludźmi duchownie i cywilnie władać. Ukryliście przed światem świątynię prawdy, do której wszystkieście drogi zniszczyli — połączyliście się z przemocą, co dowiodę w opisie każdego wieku, i tak dalece upośledziliście rozum ludzki, że ciągle na bezdrożach zostaje i nie może wynaleźć i przyjść na tę drogę, którą mu Chrystus wskazał. Ach, kiedyż pojęcie ludzkie odrodzi się? Kiedyż te ohydne pęta zerwanymi zostaną? <sup>25</sup>

\*

Czyż opis ten, dosyć oględny, naszego duchowieństwa, nie jest ohydą tego stanu? Rys ten jest dowodem naszego twierdzenia, że źli duchowni są najzjadliwszą zarazą w społeczności ludzkiej — są oni drogowskazami do najohydniejszych zbrodni...<sup>26</sup>

\*

Gdyby wszyscy duchowni szli drogą prawdy — i tak lud nauczałi — wtenczas by kwitnęła nauka Chrystusa, to jest prawda jaśniałaby wszystkim narodom.

Konkluzja. Obraz ten duchowieństwa rzymskiego w historii kościoła jego skreślony i przez naszych autorów tak świeckich,



jako duchownych i przez Konstytucje poparty. Czyż niesłusznie nazwiemy duchowieństwo pierworodem próżniactwa — poduszką szatana — manią bałwochwalstwa — wieczną zabobonnością — opoką bezbożności — korzeniem nieludzkości — zgorzycielem cnoty — potokiem nieprawości — nasieniem obrzydliwości — widoczną nieprawością — ściekiem rozpusty — obrazem niecnoty — posłannikiem niegodziwości — pierwiastkiem szalbierstwa — krynica występków — oszustwem moralności — lichwiarzem najwyrachowańszym — naczelnikiem zdzierstwa — otchłanią chciwości — pomnikiem drapieżstwa — wiecznym setnikiem — wzorem niesprawiedliwości — wkorzenionym zdzierstwem — wyśmiewaczem rzetelności — plewą towarzystwa ludzkiego — drogowskazem bezwstydnosci — zakałą społeczeństwa ludzkiego...<sup>27</sup>

\*

Poeta Antoni Gorecki [pisał]:

„Niech czas płynie w posłuszeństwie dusz,  
I czarta, gdy na tronie, szanować należy.  
Bóg się za ciebie ujmie, ty diabłowi służ —  
Ta jest nauka papieży”<sup>28</sup>.

\*

Któż z rozsądkiem, z tym ogniskiem wiedzy bożej, zaprzeczy tej prawdzie, że duchowni wszystkich wiar na całym naszym planecie nie są mistrzami fałszu, ciemnoty i ludzkości morderce? <sup>29</sup>

\*

Clemange pisze: Ze zbytku doczesnych rzeczy powstała u duchowieństwa pycha i rozpusta, początek ich uczynili papieże, gdyż tego przekonania byli, że w godności przewyższają cesarzów i królów, a zatem od nich powinni mieć wszystko okazalsze, jako namiestnicy duchowni bosczy. To przekonanie wszyscy papieże popierali i dotąd utrzymują <sup>30</sup>.



## HANS VAIHINGER

Hans Vaihinger (1852—1933) — profesor filozofii w Halle, był jednym z najlepszych znawców kantyzmu. Świadczą o tym m. in. dwa obszerne tomy jego komentarza do *Krytyki czystego rozumu* (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, t. 1, 1881, s. 506, t. 2, 1892, s. 560) oraz głośne odkrycie przestawienia stron w *Prolegomenach*.

Nauczycielem jego był Friedrich Albert Lange (1828—1875). Od niego przejął Vaihinger centralną kategorię własnej filozofii — pojęcie fikcji. Dzieło, w którym szeroko rozwinął zasady fikcjonalizmu (*Die Philosophie des Als Ob*), napisał w latach osiemdziesiątych, ale zdecydował się na jego opublikowanie dopiero w roku 1911.

Fikcją jest według Vaihingera każde pojęcie, które nie ma realnego odpowiednika w obiektywnej rzeczywistości, ale które jest życiowo lub naukowo przydatne i wobec tego ludzie posługują się nim, jak gdyby (*als ob*) byli przeświadczeni o tym, że pojęcie to ujmuje coś obiektywnie istniejącego. W rezultacie wytwarza się charakterystyczny „sposób mówienia” (*modus loquendi*, *Redensweise*, *façon de parler*) różny w różnych szkołach filozoficznych — w zależności od stosowanego przez nie zespołu fikcji, którego nie należy brać dosłownie. Wielu filozofów zdawało sobie sprawę z subiektywności własnej aparatury pojęciowej i — niejako dla ostrzeżenia przed dosłownym braniem ich sformułowań — zaznaczali „fikcyjność” stosowanych przez siebie kategorii wyrażeniami: *als ob*, *comme si*, *as if* itd. W szczególności dotyczy to Kanta. Dla Vaihingera uniwersalnym kluczem do interpretacji rozmaitych działów filozofii kantowskiej stały się zdania, w których Kant używa wyrażenia *als ob*.

Dla historyka filozoficznej krytyki religii szczególne znaczenie posiada dokonana przez Vaihingera interpretacja kantowskiej filozofii religii. Vaihinger przekonująco dowodzi, że idea boga jest dla Kanta fikcją. Jako agnostyk — Kant powstrzymuje się od wydawania sądu, czy bóg istnieje, czy nie. Natomiast jako badacz umysłu ludzkiego — Kant stwierdza, że umysł ludzki posiada skłonność do ujmowania zjawisk w taki sposób, jak gdyby bóg istniał.

Z tej skłonności umysłu nie można jednak wcale wyciągać wniosku, że bóg rzeczywiście istnieje, ponieważ pojęcie boga nie zostało zaczerpnięte z doświadczenia, ale stanowi wytwór ludzkiego umysłu.

Zbudowana przez Vaihingera fikcjonalistyczna teoria religii jest co najmniej dwuznaczna. Wmontowana w kontekst skrajnego, pozytywistycznego idealizmu subiektywnego (dla Vaihingera podobnie jak dla empiriokrytyków jedyną realnością są nasze wrażenia) dyskredytuje twierdzenia filozofii materialistycznej o obiektywnej rzeczywistości, pozostawiając ogromne obszary ontologii do wyłącznej dyspozycji wierze. Z drugiej strony jednak — podkreślanie fikcyjności pojęcia boga jest cennym wkładem Vaihingera w krytykę religii.

W roku 1919 zaczęły ukazywać się „Annalen der Philosophie”, czasopismo filozoficzne, specjalizujące się w „tropieniu” fikcji.

Ważniejsze opracowania: Biegański Wł.: *O filozofii fikcyj Vaihingera*, „Przegląd Filozoficzny”, 1913, s. 379 i nast.; Hegenwald Hermann: *Gegenwartsphilosophie und christliche Religion. Eine kurze Erörterung der philosophischen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart besonders im Anschluss an Vaihinger, Rehmke, Eucken*, Leipzig 1913, s. V—IX, 45—92; Jacoby G.: *Der amerikanische Pragmatismus und die Philosophie des Als ob*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, t. 147, 1912, s. 172—184; Krześciński Andrzej ks.: *Jak należy rozumieć filozofię fikcyj Vaihingera?* Odbitka z „Kwartalnika Filozoficznego”, Kraków 1924, s. 16; Leclère A.: *La philosophie du Comme Si*, „Revue de Philosophie”, 1912, t. XII, s. 283—294; Marchesini G.: *La filosofia del Come Si*, „Rivista di Filosofia”, 1912, t. III, s. 1—7; Mauthner Fritz: *Wörterbuch der Philosophie*, 2 wyd., t. I, Leipzig 1923, hasło: *Als ob*, s. 25—44; Mead G. R. S.: *The Philosophy of the As If*, „The Quest”, 1912, t. IV, s. 459—483; Scholz Heinrich: *Die Religionsphilosophie des Als ob*, 1921; Światalski W.: *Vaihingers Philosophie des Als ob*, „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft”, 1913; Tatarkiewicz Władysław: *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1950, s. 140—142; „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, 1912 (cały zeszyt poświęcony fikcjonalizmowi Vaihingera); Zieleniewski J.: *O filozofii fikcyj H. Vaihingera*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1924, s. 199 i nast.

O FIKCJACH W RELIGII<sup>1</sup>

Fikcje tropiczne<sup>2</sup> to następny, dla nauki niezmiernie doniosły rodzaj fikcji. Można nazwać je również fikcjami symbolicznymi lub analogicznymi. Są one ściśle spokrewnione z metaforami, a także z mitem. Mechanizm myślenia przebiega w nich tak: nowe wyobrażenie zostaje przyswojone (apercypowane) przez taką strukturę wyobrażeniową, w której zawarty jest jakiś podobny stosunek, analogiczna proporcja jak w odbieranej serii spostrzeżeń. W przypadkach tych, jak mówi Steinthal<sup>3</sup>, warunki tworzą masę apercepcyjną<sup>4</sup>. Jest to właśnie zarazem formalne źródło poezji.

Fikcje te cieszą się szczególnym powodzeniem w naukowej teologii<sup>5</sup>, zwłaszcza u Schleiermachera<sup>6</sup>. Ze względu na olbrzymie znaczenie tej metody dla nauk teologicznych zmuszeni jesteśmy zająć się nią bardziej szczegółowo.

Analogiczne tendencje spotykamy także u Fichtego i Hegla. Interesująca jest wypowiedź Fichtego: „Kiedy mówimy: życie absolutu, to jest to tylko sposób mówienia”<sup>7</sup> (por. wyrażenie Leibniza *modus dicendi*<sup>8</sup>), „podczas gdy w rzeczywistości to absolut jest życiem”<sup>9</sup> [...]. Podobne stanowisko zajmował Sokrates wobec religijnych mitów ludowych<sup>10</sup>, jak Schleiermacher wobec dogmatów chrześcijaństwa. Zobacz na ten temat zwłaszcza przedmowę Mendelssohna do *Fedona*<sup>11</sup>, na przykład rozważane tam zagadnienie, czy *daimonion* Sokratesa nie był tylko świadomie wprowadzoną przez niego fikcją?

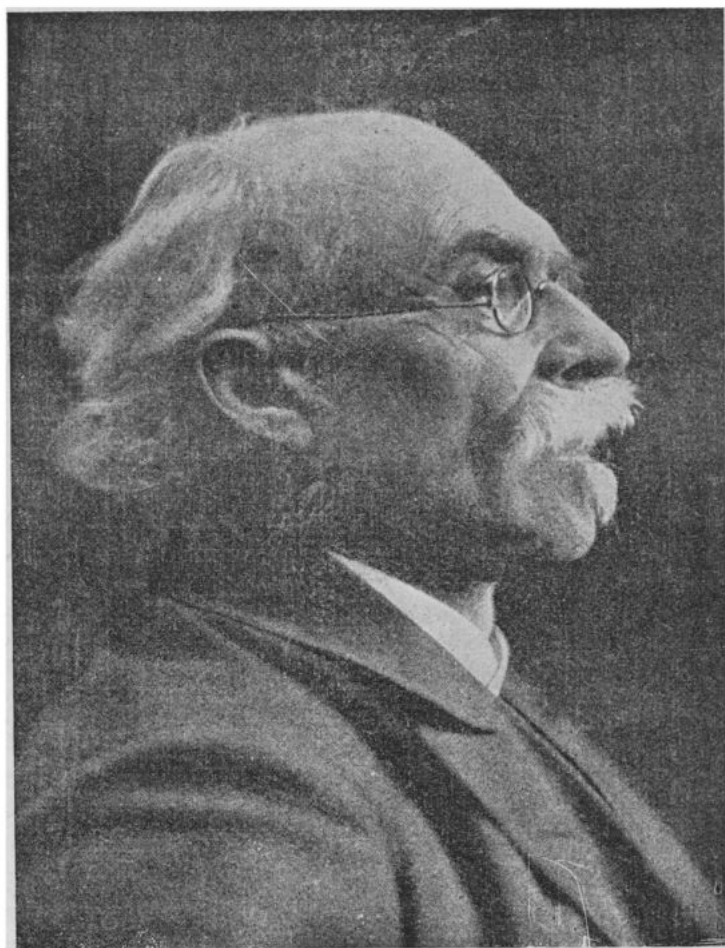
Znamienne jest przy tym, że Schleiermacher, a wraz z nim jego szkoła, uważa większość dogmatów za takie fikcje analogiczne, które mają być właśnie tylko prowizorycznymi tworamipomocnymi, ponieważ właściwy stosunek metafizyczny pozostaje dla

nas niepojęty. Tak więc, na przykład, stosunek boga do świata — dla Schleiermachera jako filozofa całkowicie niepoznawalny — przez Schleiermachera jako teologa ujmowany jest według analogii stosunku ojca do dziecka itd. Nie stanowi to bynajmniej racjonalnej interpretacji dogmatów, lecz jest subtelnym zwrotem teoriopoznawczym, kunsztownym chwytem, za pomocą którego Schleiermacher uratował dla chrześcijaństwa tysiące ludzi. „Bóg” nie jest „ojcem” ludzi, lecz należy go uznawać i traktować tak, jak gdyby<sup>12</sup> nim był. Zwrot ten posiada olbrzymie znaczenie dla praktyki religijnej i dla kultu. Korzystając z tego zwrotu, Schleiermacher przekształca następnie wszystkie dogmaty z hipotez w fikcje<sup>13</sup>. Wspomniałem już uprzednio, jak bliskie mitom są te fikcje analogiczne. Takie ujęcie schleiermacherowskiej filozofii religii jest metodologicznie prawidłowe. Sam Schleiermacher zdawał sobie sprawę ze sztuczności swej metody, chociaż nie określał jej w taki sposób, jak my. Związek tego zwrotu ze studiowaną gorliwie przez Schleiermachera filozofią Kanta jest bezsporny, choć dotychczas zbyt słabo jeszcze podkreślany. Filozofia kantowska będzie w dalszym ciągu niezmiernie ważnym materiałem dla naszego przedmiotu. W podobny (lecz nie ten sam) sposób Lange<sup>14</sup> podejmował próby ratowania dogmatów religijnych w swoim *Standpunkt des Ideals*<sup>15</sup>.

Wspomniana metoda analogii zapuściła korzenie zarówno w teologii, jak i w metafizyce [...]. Toteż całkowicie słusznie twierdzi Grün<sup>16</sup>, że metafizyka jest metaboliką, hiperboliką, metaforą<sup>17</sup>.

\*

Najbardziej poważne i fatalne skutki przynoszą tego rodzaju zwroty skrótowe (*Abbreviaturen*) zwłaszcza w dziedzinie religii. Niejedno zdanie niejednego założyciela religii rozumiane było początkowo przez niego samego jako świadomie wprowadzona fikcja. Jednak ubóstwo języka w dawnych czasach z jednej strony, z drugiej zaś — upodobanie do zwięzłych i dobitnych, retorycznie skutecznych formuł, jak również wzgląd na mniej wykształcone, nie wyrobione umysły słuchaczy, naprowadziły i zachęciły założycieli religii do wyrażania w językowej postaci dogmatów tego,



Hans Vaihinger

co sami uważali za świadomie wprowadzoną fikcję. Zgodnie zaś ze znanym nam dobrze „prawem przekształcania się pojęć”<sup>18</sup> ta wprowadzona świadomie przez mistrza fikcja przekształcała się dla ucznia niepostrzeżenie w dogmat<sup>19</sup>. Chrystus nauczał: „Bóg jest waszym ojcem w niebie”, a myślał przy tym to: boga (którego istnienie było dla Chrystusa oczywiście nie żadną fikcją, lecz dogmatem) należy pojmować tak, jak gdyby (*als ob*) był on waszym ojcem, oraz tak, jak gdyby był on obecny ponad obłokami jako stały zewnętrzny świadek waszego postępowania. Uczniowie, lud, dzieci wszystkich czasów i w każdym wieku, ze wszystkich stanów i narodów przyjęli za dogmat tę wprowadzoną świadomie alegorię, tę fikcyjną formułę. Zarazem zdanie to przyjęła i przyjmuje dosłownie, zmysłowo, powierzchownie nie tylko sztuka kościelna, lecz również dziecinnie naiwny umysł. Zawsze jednak były umysły bardziej subtelne, które na sposób duchowy pojmowały to, co pomyślane było na sposób duchowy, traktując tego rodzaju alegorie jako fikcje, którymi są one rzeczywiście.

[...] O znaczenie greckiego słowa *ἔστι*<sup>20</sup> wiedli spór Luter i Zwingli<sup>21</sup> podczas dysputy religijnej w Marburgu. Od tamtych czasów do polemiki tej powraca się w nieskończonej ilości rozpraw. Zwingli — umysł dialektycznie subtelny — pojmował *ἔστι* alegorycznie; zdanie to było dla niego wprowadzoną świadomie przez Chrystusa fikcją: chleb ten należy traktować tak, jak gdyby (*als ob*) był on ciałem moim, wino to należy traktować tak, jak gdyby było ono krwią moją. Luter, obdarzony rubaszną, zmysłową, ludową logiką, niepokoił się w czasie tych dysput i stuknął z niecierpliwością palcem pod stołem, powtarzając półgłosem słowa: *Est, est*. Potraktował on *ἔστι* (jest) całkiem dosłownie; jego twarda głowa, oporna na bardziej subtelne zwroty dialektyki, nie była w stanie pojąć, że chodziło jedynie o gramatyczny skrót wprowadzonej świadomie fikcji. Zwingli — uważając, że *ἔστι* nie wyraża wcale tożsamości — tłumaczy je przez *significat* (oznacza). Zdaniem teologów reformowanych *ἔστι* należy rozumieć jedynie „alegorycznie”, jedynie „symbolicznie”, a więc — używając naszego języka — jedynie jako fikcję.

\*



*Religia w granicach samego rozumu* (1793) zawiera sporo cennego materiału dla naszego przedmiotu<sup>22</sup>. W części pierwszej [...] napotykamy zwrot: „Każde złe postępowanie — jeżeli dociekać jego racjonalnego źródła — musi być rozpatrywane tak, jak gdyby (*als ob*) człowiek popadł w nie bezpośrednio ze stanu niewinności”. Mamy więc tu odmianę fikcji wolnej woli.

Część druga przynosi na samym wstępie niezmiernie charakterystyczną apologię szatana i piekła — jako fikcji. „Nie powinno zatem budzić zdziwienia — [pisze Kant] — gdy Apostoł przedstawia (tkwiące w nas złe popędy) tego niewidzialnego, niweczącego wszelkie zasady wroga, który daje się odczuć jedynie w wyniku swych wpływów na nas, jak o znajdującego się poza nami, mianowicie jako złego ducha... jest to wyrażenie zmierzające, jak się wydaje, nie do rozszerzenia naszego poznania poza świat zmysłowy<sup>23</sup>, lecz jedynie do tego, by dla praktycznych celów z o b r a z o w a ć p o j ę c i e<sup>24</sup> tego, co dla nas niezgłębione”. Kant wskazuje więc, że wspomniany apostoł wprowadził to fikcyjne zobrazowanie pojęcia celowo i świadomie.

[...] A więc piekło i diabeł są celowo wprowadzonymi fikcjami i jako to, co charakterystyczne dla religijnego sposobu mówienia<sup>25</sup>, cieszą się pełną aprobatą Kanta. Szatanowi lub „złemu duchowi” przeciwstawione jest dalej „uosobione pojęcie dobrej zasady”<sup>26</sup>, to jest „ideał doskonałości moralnej”, „prawzór moralnej postawy”, oczywiście, również jako celowo wprowadzone fikcje. O tym fikcyjnym prawzorze „można powiedzieć: zstąpił do nas z nieba”<sup>27</sup>; a więc „Syn boży” jest również celowo wprowadzoną fikcją religijną [...]. Cały wielopiętrowy gmach celowo wprowadzonych fikcji religijnych.

„Wierząc praktycznie w tego Syna bożego (o ile wyobrażamy sobie, że przybrał ludzką naturę), może człowiek ufać, że spodoba się bogu” (będącemu oczywiście fikcją); „praktyczna wiara” polega właśnie jedynie na uznaniu tego pojęcia jako pożytecznego wyobrażenia religijnego oraz na „upodobnieniu się” do tego „prawzoru ludzkości” [...].

Fikcji religijnych nie wolno [według Kanta] przekształcać w dogmaty. Z „jak gdyby” (*als ob*) nie wolno robić żadnego „że” ani „ponieważ”. Wyobrażenia te są równie pożyteczne jako fikcje, jak szkodliwe jako dogmaty. Nonsensem jest uważanie całej tej

konstrukcji wyobraźniowej za obiektywnie i teoretycznie prawdziwą: jest ona bańką mydlaną, fata morgana, ale jednocześnie sposobem przedstawiania i sposobem mówienia<sup>28</sup> koniecznym i celowym, zawierającym w tym właśnie znaczeniu subiektywno-praktyczną „prawdę” [...].

Akceptuje też Kant w zasadzie to, że tocząca się w człowieku walka zasady dobra z zasadą zła „podana jest w formie opowiadania, w którym dwie przeciwstawne sobie, jak niebo i piekło, zasady w człowieku przedstawia się jako osoby znajdujące się poza nim”; „zasada zła nazwana jest księciem tego świata”, „cierpienia fizyczne itp. przedstawiane są jako prześladowania ze strony zasady zła”. „Nietrudno spostrzec, że jeśli ten żywy — i w swojej epoce, być może, jedyny popularny — sposób przedstawiania<sup>29</sup> pozbawić mistycznej łupiny<sup>30</sup>, to okaże się, że jej duch i treść rozumowa są praktycznie ważne i obowiązujące dla całego świata i dla wszystkich epok”. „W takich warunkach nie da korzyści podważanie... tych opowiadań obecnie, gdy istnieje już wreszcie prawdziwa religia (krytyczna religia moralnego postępowania)... dla której wprowadzenia te pomocnicze środki<sup>31</sup> były swego czasu nieodzowne”; „ba, można czcić również i tę łupinę, która służyła do wprowadzenia tej nauki w życie”<sup>32</sup>. Można zatem zachować nadal dla ludu wszystkie te fikcje religijne — dla ludu nie w zwykłym, nieco ujemnym znaczeniu, lecz dla ludu w sensie społeczeństwa [...].

„Osłony — powiada Kant — 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 młodzięczy”<sup>33</sup>. Póki on (tzn. rodzaj ludzki) „był dzieckiem, był mądry jako dziecko... oto jednak staje się mężem, odrzuca to, co jest dziecięce” — cytatem tym kończy Kant ów godny uwagi fragment. Osiągnąwszy męski wiek myślenia, człowiek przekształca „ż e” dogmatów w „j a k g d y b y” (*als ob*) ujęcia fikcyjnego.

Dojrzały, „myślący człowiek” uznaje wyłącznie „napawające go wewnętrznym szacunkiem prawo moralne”, które jednak „właśnie z tego powodu godne jest uznania za przykazanie boskie”. „W za-

sadzie czystej religii rozumowej, jako dokonywanego się dla wszystkich ludzi objawienia bożego (choć nie empirycznego), musi znajdować się podstawa owego przejścia do nowego porządku rzeczy — który, raz przyjęty z dojrzałej rozważki, budowany jest przez stopniowe reformy, o ile ma być dziełem ludzkim”. W tym sensie można mieć wówczas „podstawę do twierdzenia, że królestwo boże zstąpiło do nas”, mianowicie przez „stopniowe przejście wiary kościelnej w powszechną religię rozumową”. Tym samym doszliśmy do „pojęcia obiektywnej jedności religii rozumowej”; „jest to pojęcie rozumu, jakiego nie jesteśmy w stanie przedstawić w postaci odpowiadającego mu wyobrażenia, choć posiada ono swą obiektywną realność jako praktyczna zasada normatywna” [...].

Widać stąd, jak starannie należy studiować język Kanta, żeby poprawnie go zrozumieć [...].

W rozumieniu kantowskim, w duchu filozofii krytycznej<sup>34</sup> wyrażenie „wierzę w boga” oznacza jedynie: „Postępuję tak, jak gdyby (*als ob*) istniał jakiś bóg”; a więc człowiek rozumujący w sposób kantowski i krytyczny<sup>35</sup>, postępując moralnie, postępuje tak, jak gdyby dobro miało taką bezwarunkową wartość, żeby stać się czynnikiem decydującym w świecie; dobro zaś byłoby czynnikiem decydującym w świecie, gdyby istniały rządy [boga] nad światem, które poprowadziłyby dobro do ostatecznego zwycięstwa. I choć mój rozum teoretyczny<sup>36</sup> sprzeciwia się uznaniu takiego moralnego porządku świata, bowiem pojęcie to jest zupełnie puste, to jednak postępuję tak, jak gdyby (*als ob*) taki moralny porządek istniał, ponieważ mój rozum praktyczny nakazuje mi bezwarunkowo czynienie dobra; wypełniając ten nakaz praktycznego rozumu, postępuję. ściśle rzecz biorąc, teoretycznie nierozsądnie<sup>37</sup>, gdyż mój rozum teoretyczny powiada mi, że taki moralny porządek świata jest pojęciem pięknym wprawdzie, lecz pustym; odnajduję jednak w sobie nakaz praktycznego rozumu, by czynić dobrze, a nakaz ten imponuje mi swoją wzniosłością. Postępuję zgodnie z tym nakazem. Postępując jednak zgodnie z nim, postępuję właśnie tak, jak gdybym uznawał istnienie moralnego porządku świata, uznanego teoretycznie za niemożliwy, a nawet za pełen sprzeczności [...].

W tym znaczeniu dobre postępowanie równoznaczne jest [dla Kanta] z wiarą w boga i w nieśmiertelność. W tymże znaczeniu moralnie postępujący teoretyczny ateista praktycznie wierzy<sup>38</sup> w boga i w nieśmiertelność, postępując właśnie tak, jak gdyby istniał bóg i nieśmiertelność. Tak więc każde postępowanie moralne zawiera w sobie tym samym fikcję boga i nieśmiertelności — i to właśnie stanowi treść praktycznej, rozumowej wiary w boga i w nieśmiertelność. W tym też wyłącznie sensie rozumieć należy konkluzję Kanta: [...] Człowiek moralnie dobry może powiedzieć o sobie i o ludziach podobnych do niego: „Postępujesz dobrze i dlatego na swój sposób wierzysz, ponieważ postępujesz tak, jak gdyby (*als ob*) istniał bóg. Krócej: postępujesz dobrze, a więc wierzysz”. To kantowskie *recte agis ergo credis* jest podstawowym aksjomatem filozofii praktycznej i jako takie jest antytezą właściwie pojętego, zasadniczego aksjomatu kartezjańskiej filozofii teoretycznej: *cogito ergo sum*<sup>39</sup> [...].

[Dalej Kant pisze:] „Tą okrytą zasłonami boginią, przed którą uginamy kolana, jest moralne prawo w nas, prawo w swoim niepokalanym majestacie. Słyszymy wprowadzić jej głos i rozumiemy doskonale jej nakazy, lecz przysłuchując się, popadamy w wątpliwość, czy głos pochodzi od człowieka, czy też od kogoś innego, od kogoś o istocie dla człowieka nie znanej i przemawiającej do człowieka poprzez jego własny rozum. W gruncie rzeczy uczynilibyśmy lepiej, gdybyśmy całkowicie zaniechali tych dociekań, ponieważ są czysto spekulatywne, to zaś, co obiektywnie zobowiązani jesteśmy czynić, pozostaje i tak na zawsze bez zmian, niezależnie od tego, czy za podstawę weźmiemy jedną lub drugą zasadę. Tyle tylko, że jedynie filozoficznym<sup>40</sup> jest wyłącznie dydaktyczny proces zgodnego z logiką sprowadzania prawa moralnego w nas do zrozumiałych pojęć, natomiast proces personifikowania tego prawa i robienia jakiejś okrytej zasłonami Izdy<sup>41</sup> z rozumu, wydającego nakazy moralne (choć nie przypisywalibyśmy mu żadnych dodatkowych właściwości poza ustalonymi już uprzednio za pomocą tamtej metody), jest estetycznym sposobem przedstawiania<sup>42</sup> zupełnie tego samego zjawiska. Po uporządkowaniu tych zasad w pierwszy sposób można co prawda posługiwać się i tym drugim<sup>43</sup>, by za pomocą zmysłowego, choć tylko analogicznego przedstawienia ożywić te po-

jęcia; istnieje jednak zawsze pewne ryzyko popadnięcia w wizje mistyczne, będące śmiercią wszelkiej filozofii”<sup>44</sup>.

Przytoczony tu w całości fragment jest niezmiernie doniosły. Kant wyraźnie nazywa w nim sprowadzanie prawa moralnego do istoty osobowej<sup>45</sup> czysto estetycznym \* sposobem przedstawiania, który — jako zmysłowy — przeciwstawiony jest sposobowi logicznemu. A więc zupełnie tak, jak później Hegel<sup>46</sup>, przeciwstawiający religii, jako niższemu „wyobrażeniu”, filozofię, jako wyższe „pojęcie”<sup>47</sup>. Wszelkie wyobrażenia personifikujące są więc jedynie celowo wprowadzаныmi uzmysłowieniami na podstawie analogii, a zatem chodzi tutaj o personifikujące fikcje.

Jeszcze jeden fragment tej rozprawy<sup>48</sup> odnosi się do niniejszego rozdziału. [Kant pisze:] „Pojęcie boga, jakie z nakazu praktycznego rozumu mamy sami sobie stworzyć, pochodzi więc nie z teorii natury rzeczy samych w sobie, lecz z prawa moralnego, dyktowanego nam autorytatywnie przez nasz własny rozum”. Te podkreślone przez samego Kanta słowa „sami sobie stworzyć”<sup>49</sup> wskazują ponownie zupełnie wyraźnie, że przez pojęcie boga Kant rozumie pojęcie stworzone przez nas samych<sup>50</sup>, a więc, że w pojęciu boga personifikujemy i czcimy nasz własny rozum<sup>51</sup>; tak więc właściwym kontynuatorem Kanta w tej kwestii jest Bender<sup>52</sup>.

W tym samym miejscu to tworzenie przez nas samych pojęcia boga sprowadza się następnie do metody analogii i tylko „ze względów praktycznych” (ze względu na sposób postępowania) przypisuje się pojęciu boga „realność” w sensie obszernie przedstawionym powyżej [...].

W *Sporze między wydziałami* (1798) jest kilka interesujących wypowiedzi z zakresu teorii fikcji religijnej [...], m. in. zostaje wprowadzona fikcja dotychczas nie omówiona: pojęcie łaski. „Jeżeli za naturę (w praktycznym sensie) przyjąć zdolność (człowieka) do osiągnięcia określonych celów, to łaska nie jest niczym innym jak naturą człowieka wówczas, kiedy do działania skłania go jego własna, wewnętrzna, lecz ponadzmysłowa zasada

---

\* W podobnym, lecz nie identycznym znaczeniu używa Kant wyrażenia „estetyczny” w *Sporze między wydziałami* (1798). Kant wyróżnia tam historyczne, racjonalne i estetyczne źródła religii. (Przypis H. Vaihingera).

(przedstawienie obowiązku), którą to zasadę wyobrażamy sobie — kiedy chcemy ją wyjaśnić, a nie znamy jej źródła — jako wywołany przez boga pęd ku dobru, jakiego nie bylibyśmy w stanie wywołać sami, a więc jako łaskę”. Mamy więc szczególnego rodzaju fikcję religijną. Można ją objaśnić również i tak: w człowieku żyje i działa „ponadmysłowa zasada obowiązku” — ponadmysłowa w tym sensie, że zasada ta jest sprawą nie zmysłów, czyli niższych właściwości duszy, lecz sprawą praktycznego rozumu, a więc właśnie wyższych właściwości duszy. To „psychologiczne ponadmysłowe w nas” przekształcamy za pomocą fantazji religijnej w „metafizyczne ponadmysłowe poza nami”, wyobcowując<sup>53</sup> z nas ową tkwiącą w nas psychologiczną zasadę jako jakąś moc „nadprzyrodzoną” w sensie metafizycznym: jeśli czynimy to tylko nieświadomie, to tkwimy w zwykłym zabobonie mas ludowych („lud” rozumiany tu nie w sposób demokratyczny, lecz w sposób filozoficzny; w znaczeniu filozoficznym do „ludu” należały najczęściej także warstwy najwyższe, z niewielkimi wyjątkami, jak np. Fryderyk Wielki), o ile jednak przekształcenia tego dokonujemy świadomie, to posługujemy się wówczas tkwiącą w naszej naturze i dlatego celową oraz niezbędną fikcją religijną, a więc otrzymujemy jedyną godną filozofów i ludzi filozoficznie wykształconych religię jak g d y b y (*Religion des Als ob*)<sup>54</sup>.

Sekstus Empiryk

O BOGACH

- <sup>1</sup> Περὶ θεῶν. Rozdział z pracy Πρὸς φυσικούς wchodzącej w skład dzieła Πρὸς μαθηματικούς (*Adversus mathematicos*). Przekład z wydania Lipsk 1914.
- <sup>2</sup> Orfeusz — legendarny poeta grecki. Najważniejsze świadectwa starożytne o Orfeuszu i całość przypisywanych mu fragmentów opublikował Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 9 wyd., t. 1, Berlin 1960, s. 1—20.
- <sup>3</sup> Euhemer (ok. 340 — ok. 260) — podróżnik i filozof grecki, autor dzieła Ἰερά ἀναρχαρχία, w którym opisywał utopijne społeczeństwo, oparte na wolnej pracy, kontrastujące z państwami opartymi na niewolnictwie. W dziele tym dowodził, że Dzeus był śmiertelnym królem Krety. Przez euhemeryzm rozumiemy teorię religii, która w mitach o bogach widzi zniekształcenie legend o królach i wybitnych jednostkach. Cyceron, Plutarch i Sekstus Empiryk uważali Euhemera za ateistę, a Teofil Antiocheński nazwał go „najateistyczniejszym” (Ἀθεότατος). Poglądy Euhemera znany przede wszystkim z VI księgi Diodora Sycylijszycy. Euhemeryzm był popularny w średniowieczu, służąc teologom chrześcijańskim do zwalczania politeizmu; myśliciele renesansowi (Postel i Bruno) posługiwali się euhemeryzmem w interpretacji *Pisma świętego* (identyfikacja Jehowy z Jowiszem i Noego z Jehową i Apollinem). W XIX w. euhemeryzm został odnowiony przez Spencera i Frazera. W polskim marksistowskim religioznawstwie euhemeryzm jest interpretowany jako załączek teorii, według której istotą religii jest ubóstwianie władców, będących personifikacją porządku społecznego opartego na nierówności. Stąd tytuł pierwszego w dziejach nauki polskiej czasopisma religioznawczego: „Euhemer, Przegląd Religioznawczy” (dwumiesięcznik, wychodzi od roku 1957).

O Euhemerze i euhemeryzmie por.: O. Sieroka: *De Euhemero*, 1869; R. de Block: *Euhémère, son livre et sa doctrine*, 1876; G. Némethy: *Euhemeri reliquiae*, 1889; A. Duméril: *Evhémère et l'évhémérisme*, „Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles Lettres de Toulouse”, 1893, s. 476—488; A. Patin: *Apollonius Martyr*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1899, s. 147—158; R. Reitzenstein: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, 1901; P. J. M. van Gils: *Quaestiones Eue-*

- mereae*, 1902; F. Zucker: *Euhemeros bei den christlichen Schriftstellern*, 1905; F. Jacoby: *Euemerios* (Pauly-Wissowa); F. Jacoby: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I—1, 1923, s. 300—313; K. Rupprecht: Ἰσθᾶ ἀναρχαζή, 1925; Diodor z Sycylii: *O poglądach Euhemera*, „Euhemer”, 1957, nr 1, s. 69—71; A. Nowicki: *Starożytni o religii*, Warszawa 1959, s. 14—15, 31—32; A. Nowicki: *Renesans a euhemeryzm*, „Euhemer”, 1959, nr 6 (13), s. 609—617; E. Potkowski: *Euhemeryzm w średniowieczu*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne”, nr 3, 1962, s. 23; M. Nowaczyk: *Motywy euhemerystyczne w twórczości Jamesa G. Frazera*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne”, nr 3, 1962, s. 143. Por. także M. T. Cicero: *O naturze bogów*, Warszawa 1960, s. 70.
- <sup>4</sup> Prodikos z Julis na Keos — sofista grecki z V w. p. n. e., twórca teorii religii, według której bóstwa są przede wszystkim personifikacjami i deifikacjami cenionych przez ludzi wartości.  
O Prodikosie por.: A. Nowicki: *Starożytni o religii*, cyt. wyd., s. 25—26; A. Bańkowski: *Prodikos z Keos i jego teoria religii*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne”, nr 3, 1962, s. 8.
- <sup>5</sup> Demokryt (ok. 460—370 p. n. e.) — jeden z najwybitniejszych przedstawicieli greckiej starożytnej filozofii materialistycznej. Por. W. F. Asmus: *Demokryt. Wybór fragmentów Demokryta i świadectw starożytnych o Demokrycie*, Warszawa 1961, zwłaszcza s. 131—132.
- <sup>6</sup> Por. K. Georgiadis: *Stosunek Arystotelesa do religii*, „Euhemer”, 1959, nr 1—2 (8—9), s. 35—39; A. Nowicki: *Starożytni o religii*, cyt. wyd., s. 36—38.
- <sup>7</sup> Por. przypis 5, a także H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, Berlin 1959, s. 102—103.
- <sup>8</sup> O stosunku Epikura do religii por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, cyt. wyd., s. 41—42, i A. Krokiewicz: *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, s. 172—194 i 224—226.
- <sup>9</sup> Kategorie φύσις (z natury) i θέσις (z ustanowienia ludzkiego) zostały wprowadzone do rozważań filozoficznych przez greckich sofistów i służyły im m. in. do zwalczania panującego ustroju państwowego, prawa i religii; dowodząc, że państwo, prawo, religia nie istnieją „z natury”, lecz zostały ustanowione przez ludzi, sofisci wyciągali stąd wnioski o możliwości ich przekształcania.
- <sup>10</sup> Aluzja do poglądów Euhemera, por. przypis 3.
- <sup>11</sup> Aluzja do poglądów Prodikosa, por. przypis 4.
- <sup>12</sup> Wyraźny załączek teorii alienacji, zauważony u epikurejczyków m. in. przez Campanellę, który pisał, że pojęcie boga jest, według epikurejczyków, tworzone przez wyobraźnię ludzką z poszczególnych, danych w doświadczeniu, cech ludzkich. Por. T. Campanella: *De sensu rerum et magia*, Francofurti 1620, s. 129.



- <sup>18</sup> Por. F. Jacoby: *Diagoras ὁ Ἄθηνος*, Berlin 1959, i moją recenzję: *O ateście starożytnym Diagorasie z Melos*, „Euhemer”, 1961, nr 6 (25), s. 54—55.
- <sup>19</sup> O Teodorze Ateście por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, cyt. wyd., s. 30—31, i fragmenty, które opublikował E. Mannebach: *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden 1961, Supplementum: *De Theodoro Atheo*, s. 58—63.
- <sup>20</sup> Autorem pierwszego starożytnego „katalogu ateistów” był sceptyk Hadrubal z Kartaginy, który przybrał sobie greckie imię Kleitomachos i był scholarchą Akademii platońskiej w latach 127—110 p. n. e. Najczęściej wymienianymi w owych katalogach ateistami starożytnymi byli: Euhemer, Diagoras, Prodikos, Teodor i Krytiasz.
- <sup>21</sup> O stosunku Krytiasza do religii por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, cyt. wyd., s. 26—27. Krytiasz (ok. 455—403 p. n. e.) — był sofistą, dramaturgiem, filozofem i politykiem. Swoją teorię religii jako wymysłu polityków przedstawił w dramacie pt. *Syzyf*.
- <sup>22</sup> Por. świadectwa starożytne o Krytiaszu i fragmenty jego dzieł opublikowane przez H. Dielsa: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, cyt. wyd., s. 371—399, w szczególności fragmenty *Syzyfa*, s. 386—388.
- <sup>23</sup> Sofista Protagoras z Abdery (ok. 430—411 p. n. e.) — świadectwa starożytne o Protagorasie i fragmenty jego dzieł opublikował H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, cyt. wyd., s. 253—271.
- <sup>24</sup> Tymon z Fliuntu (ok. 320 — ok. 230 p. n. e.) — filozof grecki, sceptyk, uczeń Pirrona.
- <sup>25</sup> Kleanthes z Assos (ok. 331—231 p. n. e.) — filozof grecki, czołowy przedstawiciel filozofii stoickiej.
- <sup>26</sup> Ksenofont (ok. 440 — ok. 350 p. n. e.) — historyk i filozof grecki, autor *Memorabiliów*, *Cyropedii*, *Anabasis* i wielu innych dzieł.
- <sup>27</sup> Arystodem — ateista grecki z V w. p. n. e. Ksenofont pisał o nim, że „Arystodem ani nie składał ofiar bogom, ani nie zwracał się do wyroczni i wróżbitów, a wyśmiewał tych, którzy to czynili”. Por. *Memorabilia*, księga 1, rozdz. 4.
- <sup>28</sup> Zenon z Kition na Cyprze (336 — ok. 263 p. n. e.) — filozof grecki, założyciel szkoły stoickiej.
- <sup>29</sup> Por. Platon: *Timaios*, Warszawa 1951, rozdz. 6, s. 29.
- <sup>30</sup> O teorii wiru u Demokryta por. W. F. Asmus: *Demokryt*, cyt. wyd., s. 43 i 119.
- <sup>31</sup> Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, cyt. wyd., s. 367.
- <sup>32</sup> Diogenes Babilończyk z Seleucji nad Tygrysem — filozof stoicki z połowy II w. p. n. e., uczeń Chryzypa, nauczyciel Panaitiosa, wraz z Karneadesem i Kritolaosem brał udział w poselstwie do Rzymu (156—155 p. n. e.).
- <sup>33</sup> Jako konsekwentny sceptyk Sekstus stara się zająć postawę niezależną,

ponad sporem teistów z ateistami. Jednakże jego twierdzenie, iż dowody ateistów mają nie mniejszą siłę przekonawczą, i cały dalszy ciąg publikowanego przez nas rozdziału ma wymowę obiektywnie ateistyczną.

- <sup>29</sup> Karneades z Cyreny (ok. 214—128 p. n. e.) — filozof grecki, sceptyk, scholarcha Akademii platońskiej, szczególnie ostro zwalczał teologię stoicką. Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, cyt. wyd., s. 35—36.
- <sup>30</sup> Sekstus cytuje Ksenofanesa (575 — ok. 480 p. n. e.). Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, cyt. wyd., s. 135, fragment 24.
- <sup>31</sup> Powtarzający się wielokrotnie wniosek: „A więc nie ma boga” (po grecku *οὐκ ἔστι θεός*) nasuwa przypuszczenie, że publikowany przez nas fragment Sekstusa był jednym ze źródeł traktatu polskiego ateisty Kazimierza Łyszczyńskiego (1634—1689) — *De non existentia dei*, w którym również wielokrotnie powtarzany był wniosek: „A więc nie ma boga” (*Ergo non est Deus*). Por. A. Nowicki: *Pięć fragmentów z dzieła „De non existentia Dei” Kazimierza Łyszczyńskiego* (według rękopisu Biblioteki Kórnickiej nr 443), „Euhemer”, 1957, nr 1, s. 72—81, i *Aparatura pojęciowa rozważań Kazimierza Łyszczyńskiego (1634—1689) o religii i stosunkach między ludźmi*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne”, nr 3, 1962, s. 53.
- <sup>32</sup> Kleitomachos z Cyreny, por. przypis 15.
- <sup>33</sup> Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, cyt. wyd., s. 132, fragment 11.

Giordano Bruno

## O WIELORAKIEJ KONCENTRACJI

<sup>1</sup> *De multiplici contractione*. Rozdział z książki pt. *Sigillus sigillorum* (*Pieczęć pieczęci*), drukowanej w Paryżu w roku 1583; przekład z wydania A. Fr. Gfrörera — Jordani Bruni Nolani *Scripta, quae latine confectione...*, Stuttgartiae 1835—1836, s. 569—580.

Pojęcie „koncentrowania się” (*contractio*) należy do centralnych kategorii filozofii Bruna. Wiąże się ono ściśle z trzema następującymi parami kategorii Bruna: zadaniem i metodą, wielością i jednością, peryferiami i centrum. Jeżeli chcemy dokonać czegoś wielkiego (w języku Bruna *magnae operationes, mirabilia perficere* itd.), to przede wszystkim musimy umieć skoncentrować się na realizacji tego jednego zadania, a więc z wielości rozmaitych i sprzecznych ze sobą dążeń stać się „jednością” w sensie skupienia się na jednym, dominującym dążeniu; świadomość, rozproszona na sprawy peryferyjne, powinna zostać „ściągnięta” (*contracta*) w jedno centrum.

Zwróćmy uwagę na przymiotnik „wieloraki” (*multiplex*). Bruno był jednym z najbardziej skrajnych i konsekwentnych przedstawicieli metodologicznego pluralizmu. Głosił zasadę, że metoda

naukowa (*modus scientificus*) to metoda wieloraka (*modus multiplex*), a więc wszechstronna, umiejąca łączyć w jeden przemyślany sposób postępowania wielość rozmaitych metod (Por. Giordano Bruno: *Cameroacensis acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum*, Vitebergae 1588, w: Jordani Bruni Nolani *Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 1, Neapoli 1879, s. 100). Nic więc dziwnego, że również „sposób koncentrowania się” (*contractio*) jest, według Bruna, nie jeden, lecz „wieloraki” (*multiplex*).

<sup>2</sup> Występujące często w tekstach Bruna słowo *species* może być przekładane jako rodzaj, gatunek, klasa, wygląd, widok, postać, forma, sposób lub metoda. Przekład tego słowa w tym miejscu zależy od sposobu rozumienia całego traktatu: jeżeli przyjmiemy, że główny akcent pada w nim na opis zjawisk, wówczas *species contractionis* należałoby przekładać na „postacie (wyglądy, formy) koncentracji”; jeżeli przyjmiemy, że jest to traktat logiczny i główny akcent pada na klasyfikację zjawisk, wówczas *species contractionis* należałoby przekładać jako „rodzaje (gatunki, klasy) koncentracji”; jeżeli wreszcie przyjmiemy, że jest to traktat prakseologiczny i główny akcent pada w nim na praktyczne wskazówki, wówczas *species contractionis* należy przekładać na „sposoby (metody) koncentrowania się”. Ta trzecia interpretacja wydaje się najbardziej trafna.

<sup>3</sup> Rozważając problem wzajemnego stosunku metod do celów i rezultatów, Bruno akcentuje sytuację, w której jedna i ta sama droga prowadzi do różnych celów, a do jednego i tego samego rezultatu można dojść różnymi metodami (por. dwuwiersz Bruna: *Nam varium ad finem interdum via carpitur una, — Sic unum ad finem methodus non una reportat. De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri quinque*, w: Jordani Bruni Nolani *Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 3, Florentiae 1889, s. 283). Tu Bruno akcentuje różne rezultaty odmiennych sposobów koncentrowania się.

<sup>4</sup> Słowo *virtus* — w przeciwieństwie do tekstów teologicznych — oznacza u Bruna, podobnie jak u innych myślicieli epoki Odrodzenia, nie chrześcijańską „cnotę”, lecz renesansową „dzielność”.

<sup>5</sup> *Contractio loci*.

<sup>6</sup> Twierdzenie to ilustruje Bruno ośmioma przykładami — Pitagorasa, Zoroastra, Zamołksisa, Abarisa, Mojżesza, Jezusa, Lullusa i Paracelsa. Pomijanie — zasadniczej dla ówczesnych teologów — różnicy pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami stanowiło niezbędny warunek naukowych, porównawczych rozważań o religiach.

<sup>7</sup> Wynalazca (*inventor*) to dominujący wzór osobowy Bruna. Dzieła jego przepełnione są entuzjazmem dla takich odkrywców i wynalazców, jak Lullus, Kuzańczyk, Kopernik i Mordente, których nazywał „boskimi”.

<sup>8</sup> Słowo *artes* oznacza w tekstach Bruna nie tylko sztuki piękne, ale wszelkie praktyczne umiejętności. Występujące obok słowo *virtutes* oznacza

nie cnoty, ale — podobnie jak polskie słowo „wirtuożja” — praktyczne umiejętności wysokiej klasy.

- <sup>9</sup> Marzeniem Bruna było nie tylko zdobycie panowania nad przyrodą, lecz także duchowego panowania nad ludźmi. Umiejąc panować nad sobą, sądził, że jest powołany do panowania nad tymi, którzy sami nad sobą panować nie potrafią. W związku ze zdobyciem władzy przez Henryka IV we Francji Bruno snuł projekty zostania wodzem (*voleva essere capitano* — pisał w donosie na Bruna Mocenigo). Por. *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Akta procesu*, Warszawa 1953, dokument 8 z 29 maja 1592 r., s. 47.
- <sup>10</sup> Bruno wysoko cenił Pitagorasa, a ściślej to, co w epoce Odrodzenia rozumiano przez „pitagoreizm”, czyli trzy następujące poglądy: a) byt ma strukturę matematyczną, b) wszystko znajduje się w nieustannym, kołowym ruchu (*mutazion vicissitudinale del tutto*), c) Ziemia jest jedną z planet krążących wokół Słońca.
- <sup>11</sup> Słowo *verax* nie oznacza u Bruna „prawdziwego” badacza, ale „takiego, który odkrywa prawdę”.
- <sup>12</sup> Słowo *contemplator* nie łączy się u Bruna z pojęciem biernej kontemplacji, lecz z pojęciem wyteżonej aktywności naukowobadawczej.
- <sup>13</sup> Na temat stosunku Bruna do magii por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, rozdz. 5. (Kategoria praktyki a renesansowe zainteresowania „magią”).
- <sup>14</sup> Słowo *divinatio* uległo w tekstach Bruna laicyzacji znaczeniowej i oznacza nie „wróżenie”, lecz „przewidywanie”.
- <sup>15</sup> Zoroaster lub Zaratustra, mityczny reformator religii staroperskiej. Zoroastrowi przypisywano w okresie Odrodzenia zbiór sentencji kursujący pod nazwą *Magica dicta magorum* (tekst grecki i renesansowy przekład łaciński w: Bohdan Kieszkowski: *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze 1936, s. 157—161; por. także: *Magia philosophica hoc est Francisci Patricii summi philosophi Zoroaster et ejus 320 oracula Chaldaica...*, Hamburgi 1593).
- <sup>16</sup> Zalmoxis, legendarny król Getów, lekarz i cudotwórca uznany za boga (por. Platon: *Charmides*, Warszawa 1959, s. 25—28, 73—74).
- <sup>17</sup> Abaris, mityczny Hiperborejczyk, cudotwórca, o którym wspominają Pindar, Herodot, Platon (*Charmides*, cyt. wyd., s. 28, 74).
- <sup>18</sup> Por. *Księgi II Mojżeszowe*, rozdz. 7. Jednym z głównych punktów oskarżenia świętej inkwizycji było to, że Bruno nazywał Mojżesza i Jezusa magami (por. Luigi Firpo: *Il processo di Giordano Bruno*, „Quaderni della Rivista Storica Italiana”, Neapoli 1949, s. 49 i 105).
- <sup>19</sup> Bruno traktuje Jezusa jak zwykłego człowieka i szuka naturalnych przyczyn dla wyjaśnienia jego rzekomych cudów.
- <sup>20</sup> Por. *Ewangelia według Mateusza*, rozdz. 4, w. 1—11, *Ewangelia według Marka*, rozdz. 1, w. 12, *Ewangelia według Łukasza*, rozdz. 4, w. 1—13.

- <sup>21</sup> Ramon (Raymundus) Lullus (ok. 1235 — ok. 1316) — filozof hiszpański, wynalazca „wielkiej sztuki”, czyli filozoficznej kombinatoryki, którą Bruno wysoko cenił, objaśniał i rozwijał w wielu swoich dziełach (m. in. w: *De umbris idearum, Ars memoriae, Cantus Circaeus, De compendiosa architectura et complemento artis Lulli, Recens et completa ars reminiscendi, De lampade combinatoria Lulliana, De progressu et lampade venatoria logicorum, Animadversiones circa lampadem Lullianam i De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lulli* — w tym ostatnim dziele nazywa Bruno Lullusa „wszechwiedzącym i prawie boskim” — *omniscius, propemodumque divinus*). Rotacja lullusowych współśrodkowych cyferblatów była dla Bruna nie tylko modelem mnemotechnicznym, ale również modelem mechanizmu wszechświata i modelem pluralistycznej metodologii.
- <sup>22</sup> Philippus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493—1541), zwany Paracelsem — sławny lekarz niemiecki i renesansowy filozof przyrody. Bruno wysoko go cenił (por. *Oratio valedictoria*, w: Jordani Bruni Nolani *Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 1, cyt. wyd., s. 17: *Medico Paracelso, ad miraculum usque medico quis post Hyppocratem similis?* Por. także *De la causa, principio e uno*, w: Giordano Bruno: *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 258 i 264).
- <sup>23</sup> Dosłownie: nadzy mędracy, mowa o hinduskich jogach.
- <sup>24</sup> W oryginale: *babassi*.
- <sup>25</sup> W sformułowaniu tym można widzieć element autobiograficznego wyznania przyczyny, dla której Bruno wstąpił w młodości do zakonu dominikanów.
- <sup>26</sup> Ze sformułowania tego wynika, że Bruno zdawał sobie sprawę ze społecznej funkcji religii. Por. także *De l'infinito universo e mondi*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 387 — *la fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli che denno esser governati* („wiara jest potrzebna dla wychowania nieokrzesanych ludów, które muszą być rządzone”).
- <sup>27</sup> W *Explicatio Rhetoricae Aristotelis (Artificium perorandi)* powiada Bruno, że słowo „mnich” oznacza „sam zabobon, samą chciwość, samą obłudę i skład wszelkich występków” (*qui dicit monachum, significat ipsam superstitionem, ipsam avaritiam, hypocrisin ipsam, et tandem omnium vitiorum apothecam*, w: Jordani Bruni Nolani *Scripta...*, cyt. wyd., s. 142). W *Oratio consolatoria* — mowie wygłoszonej 1 lipca 1589 r., po śmierci księcia brunszwickiego Juliusza, Bruno chwali zmarłego m. in. następującymi słowami: „Nie budowałeś dla mnichów ani klasztorów, ani konwentów, ani dormitoriów — owego gniazda leniwych susłów”. (*Non coenum seu coenobium, vel dormitorium monachorum, glirium nempe desidiosorum nidum, fabricasti*, w: Jordani Bruni Nolani *Opera...*, t. 1, cz. 1, cyt. wyd., s. 45).
- <sup>28</sup> *De Cerere et Baccho credulitates* — przejrzysta aluzja do sporów teologicznych pomiędzy katolikami a protestantami o sposób rozumienia

przemiany chleba (*Ceres*) i wina (*Bacchus*) w ciało i krew Chrystusa.

<sup>29</sup> Pozornie Bruno staje w tym sporze o „dobre uczynki” przeciwko protestantom, po stronie katolicyzmu. Ale katolicki historyk filozofii Bruna, Cicuttini, słusznie wykazuje, że stanowisko Bruna nie ma nic wspólnego z katolicyzmem, ponieważ według Bruna nie ma znaczenia wyznawana wiara i w koncepcjach jego nie odgrywa żadnej roli łaska, a liczy się tylko i wyłącznie postępowanie moralne, rozumiane przy tym zupełnie inaczej niż katolickie „dobre uczynki”. Por. Luigi Cicuttini: *Giordano Bruno*, Milano 1950, s. 247.

<sup>30</sup> W piśmie denuncjującym Bruna przed inkwizycją wenecką Mocenigo oskarżał go o wypowiedzanie poglądu, że mnichom należy odebrać prawo nauczania i dochody. Por. *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Akta procesu*, cyt. wyd., dokument 1 z 23 maja 1592 r., s. 32.

<sup>31</sup> Słowem „wariaci” oddają wyrażenie *atra bile laborantes* (dosłownie „nękani przez czarną żółć”). *Atra bilis* to łaciński przekład z greckiego *μελαίνα γολύ*, skąd pochodzi słowo „melancholia”; warto zauważyć, że włoskie *manicomio* (dom wariatów) związane jest etymologicznie ze słowem *malinconia*.

Co do linoskoczków obserwacja Bruna jest zapewne trafna, ponieważ oprócz umiejętności utrzymywania równowagi dużą rolę gra również umiejętność niezwracania uwagi na wysokość (tak rozumiem wyrażenie Bruna: „pominięcie różnicy pomiędzy tym, co dalekie, a tym, co bliskie”).

<sup>32</sup> W oryginale *animi vis*. To, że Bruno wylicza piętnaście sposobów koncentrowania się, nie powinno nas wprowadzać w błąd; jest bowiem rzeczą jasną, że według Bruna zasadnicze sposoby koncentracji są dwa: jeden, mający źródło w „sile ducha” — a więc w „doskonałości własnego człowieczeństwa” (*eccellenza della propria humanitate*, wyrażenie w *De gl'heroici furori*, Giordano Bruno: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 987) — i drugi, w którym własną siłą ducha usiłuje się zastąpić rozmaitymi namiastkami i zabobonnymi praktykami; ten drugi sposób koncentrowania się Bruno zdecydowanie potępia. To wyraźne przeciwstawienie dwóch zasadniczo odmiennych sposobów koncentracji czyni z tego traktatu dzieło pełne humanistycznego patosu.

<sup>33</sup> Z Kladzomenów pochodził filozof Anaksagoras, ale tu jest mowa o innym Kladzomeńczyku, mianowicie o cudotwórcy Hermotimosie. Plutarch nazywa go Hermodorem i pisze o nim, że jego dusza opuszczała „ciało, nocą i we dnie, i wędrowała po świecie, a potem wracała, zobaczywszy i usłyszawszy wiele rzeczy daleko się odbywających; aż dopóki żona nie zdradziła tego jego wrogom, a ci zaskoczyli ciało pozbawione duszy i spalili je razem z domostwem” (*O duchu opiekuńczym Sokratesa*, w: Plutarch: *Moralia*, Wrocław 1954, s. 160—161). Por. także H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, Berlin 1959, s. 21 (uwaga o wzmiance Arystotelesa w *Metafizyce* A 3, s. 984, b 15 o Hermotimosie).

- <sup>34</sup> C. Cornelius był wieszczkiem w Patavium (dzisiejsza Padwa). Według Liwiusza Cornelius miał cudowną wizję — dnia 9 sierpnia 706 r. od założenia Rzymu (tzn. w 48 r. p. n. e.) — toczącej się w tym samym czasie bitwy pod Farsalos, zakończonej zwycięstwem Juliusza Cezara nad Pompejuszem.
- <sup>35</sup> Mowa o papieżu Piusie V (1566—1572) i bitwie morskiej pod Lepanto (dnia 7 października 1571 r.), zakończonej zwycięstwem nad Turkami.
- <sup>36</sup> Pogląd Bruna, według którego olśnienia i intuicje są zjawiskiem naturalnym, wynikającym z podświadomej pracy mózgu, znajduje potwierdzenie we współczesnej psychologii badań naukowych.
- <sup>37</sup> W oryginalne *respondentia*. W innych dziełach Bruno używa słów: *condispositio, convenientia, accomoditas*. Pojęcie „odpowiedniości” (wzajemnego odpowiadania sobie różnych elementów rzeczywistości) jest jedną z centralnych kategorii filozofii Bruna.
- <sup>38</sup> Rzekome cuda Jezusa — w szczególności „cudowne” uzdrowienia — wyjaśniał Bruno naturalnymi przyczynami, przede wszystkim siłą imaginalności chorych, którzy wierzyli, że zostaną uzdrowieni. „Magowie, bądź lekarze, bądź prorocy — pisał Bruno — niczego nie zdziałają bez uprzedniej wiary... Znane jest powiedzenie Hippokratesa, że najskuteczniej leczy ten lekarz, któremu najwięcej wierzą... Także teologowie wierzą i przyznają, i mówią nawet w kazaniach o tym, że ten, który sam przez się może czynić wszystko, nie mógł przecież uzdrowić tych, którzy mu nie wierzyli; przyczyną tej jego niemożności była ich wyobraźnia, której nie mógł spętać; rodaczkowie jego bowiem, którzy wiedzieli, że jest nisko urodzony i ma niewielkie wykształcenie, drwili i szydzili z niego — lekarza i wróżbity” (*De magia*, w: Jordani Bruni Nolani *Opera...*, t. 3, cyt. wyd., s. 453 i 489—490).
- <sup>39</sup> Wyraz optymistycznego racjonalizmu Bruna. Wszelkie „czary” szkodzą tylko zabobonnym prostakom, którzy się ich lękają. Ludzi rozumnych i wykształconych „zaczarować” nie można.
- <sup>40</sup> W traktacie tym Bruno rozwija typowo renesansowy wątek gloryfikacji uczuć i namiętności. W przeciwieństwie do teologów średniowiecznych, którzy je potępiali i wzywali do ich ekstirpowania, Bruno widzi w namiętnościach żywiołowe siły, które odpowiednio pokierowane, mogą być wykorzystane dla spotęgowania skuteczności ludzkich działań.
- <sup>41</sup> Apolloniusz z Tyan, cudotwórca z czasów Nerona.
- <sup>42</sup> Mowa o biblijnym Jakubie, synu Izaaka.
- <sup>43</sup> Por. *Księgi I Mojżeszowe*, rozdz. 30, w. 31—43 i rozdz. 31, w. 8—12.
- <sup>44</sup> Legendę tę podał pisarz rzymski Aulus Gellius (ok. 150 r. n. e.) w *Noctes Atticae* (księga 10, rozdz. 17) za poetą Laberiusem. Powtórzył ją w *Apologetyku* Tertulian (Poznań 1947, rozdz. 46, s. 182—183). Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, cyt. wyd., s. 88—89.
- <sup>45</sup> Opuszczamy długi akapit, będący rozwinięciem tego, o czym była mowa

w pierwszym akapicie. W zakończeniu tego fragmentu Bruno przeciwstawia sobie niezwykle zjawiska, którym towarzyszy (w przypadku jedynastego sposobu koncentrowania się) *imbecillitas ratiocinii*, takim — jedynie godnym podziwu zjawiskom — które powstają *per cogitationis fortitudinem* (przez siłę rozumnej myśli).

- <sup>46</sup> „Apokaliptykami” (z greckiego *πανάλαψς* — objawienie) nazywał Bruno ascetów i mistyków miewających „objawienia”, których istotnego sensu sami nie rozumieją (por. *De la causa, principio e uno*, cyt. wyd., s. 194 i 228).
- <sup>47</sup> Por. przypis 31.
- <sup>48</sup> Pojawiające się bardzo często w tekstach Bruna słowa *asinus* i *idiota* (również w tytułach utworów: *Asino Cillenico*, *Idiota triumphans*) pełnią w jego języku określoną funkcję. Charakteryzując walkę Bruna z wszelkimi postaciami fideizmu jako postawy opartej na wierze (*vilissima credendi consuetudo*), John Owen używa charakterystycznego wyrażenia *the category of Asinity* (kategoria „osłowatości”) dla podkreślenia, że słowo *asinus* jest u Bruna narzędziem wyraźnie ukierunkowanej walki filozoficznej. Por. J. Owen: *The Skeptics of the Italian Renaissance*, 3 wyd., London 1908, s. 294.
- <sup>49</sup> *Ad alicujus Adonidis mortem*. Przejrzysta aluzja do stygmatyków, rozpamiętujących ewangeliczny opis cierpień Chrystusa na krzyżu. Określenie Chrystusa mianem *aliquis Adonis* — umieszczające go na jednej płaszczyźnie z herosem pogańskiego mitu, kochankiem Wenerę — rzuca charakterystyczne światło na dystans dzielący Bruna od chrześcijaństwa.
- <sup>50</sup> Mowa o Chrystusie.
- <sup>51</sup> Próba wyjaśnienia niezwykle zjawiska stygmatów naturalną przyczyną: siłą imaginacji.
- <sup>52</sup> *In imaginatum coelum*. Według Bruna istnieje tylko jedno niebo, mianowicie niebo fizyczne, czyli nieskończona przestrzeń, w którym znajdują się gwiazdy i planety — przedmiot badany naukowo przez astronomów. Niebo chrześcijańskie z bogiem, aniołami i świętymi jest — według Bruna — „niebem” metafizycznym, czyli metaforycznym, to znaczy wyimaginowanym, istniejącym w wyobraźni wierzących. Por. u Koyrégo trafne odróżnienie *a theological heaven* od *an astronomical sky* (A. Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957, s. 38).
- <sup>53</sup> Cały akapit ma charakter agresywnie antychrześcijański. Bruno wyśmiewa chrześcijańską wiarę w „cuda”. Zdaniem Bruna, jedynie „mało wykształceni” (*minus eruditi, supersticiosuli, rustici, stulti, ignorantes, asini, idiotae*) wierzą w „cuda”. Wprawdzie w filozofii Bruna „cudowne zjawiska” i „cudowne dzieła” odgrywają olbrzymią rolę, ale należą one do porządku natury, posiadają naturalne przyczyny i mogą być wywołane, zrobione przez człowieka własnymi siłami jego ducha, umiejącego wykorzystywać działanie praw przyrody.



- <sup>54</sup> Warto przypomnieć, że — w przeciwieństwie do zajmującego oświeceniową postawę Pomponacjusza — zadaniem, jakie sobie stawia Bruno w tym traktacie, nie jest bynajmniej tylko samo demaskowanie rzekomych „cudów”. Tym zajmuje się Bruno tylko ubocznie, mimochodem; właściwym celem jego traktatu jest rozważenie sposobów wywoływania „cudownych” (niezwykłych) zjawisk. Bruno jest głęboko przekonany, że źródłem niezwykłych zjawisk, czynów i dzieł jest „siła ducha” (*naturalis animi potentia, animi vis, cogitationis fortitudo*), trzeba tylko wiedzieć, w jaki sposób tę siłę ducha zdobywa się i pomnaża.
- <sup>55</sup> Mowa o Pawle z Tarsu, „apostole”.
- <sup>56</sup> Por. *List wtóry Pawła apostoła do Koryntian*, rozdz. 12, w. 1—5.
- <sup>57</sup> Pojęcie „odpowiednio dostosowanej materii” (*materia adcommodata*) wiąże się w filozofii Bruna z koncepcją „odpowiedniości” (*respondentia, condispositio*), o której była mowa w przypisie 37. Pogląd, że „dusza świata”, a także demony są przyciągane przez odpowiednio przystosowane formy (*facile alliciuntur formis adcommodatis* — wyrażenie Ficina) przejął Bruno od Plotyna za pośrednictwem florenckich neoplatoników. Por. Eugenio Garin: *Le „elezioni” e il problema dell’astrologia*, w: *Umanesimo e esoterismo*, „Archivio di Filosofia”, Padova 1960, s. 19.
- <sup>58</sup> Notoryka (*ars notoria*) — dział magii zajmujący się wywoływaniem i zaklinaniem duchów.
- <sup>59</sup> Mianem „ekskrementów zwierząt” określa Bruno pewną grupę ciemnych i zabobonnych ludzi.
- <sup>60</sup> Ważne wyznaczenie autobiograficzne, ponieważ skądinąd nie wiadomo nic o lekarskiej praktyce Bruna. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że wśród jego dzieł znajduje się również traktat lekarski pt. *Medicina Lulliana* (w: Jordani Bruni Nolani *Opera...*, t. 3, cyt. wyd., s. 569—633).
- <sup>61</sup> Por. przypis 48. Do przeciwstawienia „osłów”, którzy — dzięki pomocy z zewnątrz — stają się „naczyniami boskości”, tym ludziom, którzy umiejętność dokonywania niezwykłych rzeczy zawdzięczają „doskonałości własnego człowieczeństwa” (mocy własnego umysłu, sile własnej rozumnej myśli), powraca Bruno w dialogu *De gl’heroici furori*, cyt. wyd., zwłaszcza s. 986—988.
- <sup>62</sup> Anaksarch z Abdery — filozof grecki, żył za czasów Aleksandra Wielkiego, był zwolennikiem materializmu Demokryta, ale zbliżał się do sceptycyzmu; był mistrzem sceptyka Pyrrona. Odznaczał się niezwykłą siłą ducha.
- <sup>63</sup> Nikokreon — król Salaminy (Cypr) od roku 332. Kiedyś w obecności Aleksandra Wielkiego poczuł się śmiertelnie obrażony przez filozofa Anaksarcha i zaprzysiął mu zemstę. Okazja nadarzyła się dopiero po roku 323; pochwyczonego zdradziecko filozofa Nikokreon kazał utłuc na śmierć w móżdżerzu. Torturowany Anaksarch nie przestawał szydzić z tyrana, wówczas Nikokreon kazał mu wyrwać język. Słyszając to, Ana-

ksarch sam odgryzł sobie język i plunął nim tyranowi w twarz. Por. Diogenes Laercjusz, księga 9, rozdz. 10, § 2; Cyceron: *O naturze bogów*, księga 3, § 82 (*Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1960, s. 215), i *Rozmowy tuskulańskie*, księga 2, § 52 (tamże, t. 3, Warszawa 1961, s. 578), i Pauly-Wissowa, t. 17—1 (Stuttgart 1936), s. 358.

<sup>64</sup> Polemon — filozof grecki, następca Ksenokratesa w akademii platońskiej (od 315—314 do 270—269 r. p. n. e.).

<sup>65</sup> Pisze o tym Diogenes Laercjusz, księga 4, rozdz. 3, § 4.

<sup>66</sup> Mowa o świętym Wawrzyńcu, diakonie i powierniku papieża Sykstusa II. Według legendy hagiograficznej prefekt cesarza Waleriana uwięził go i w sierpniu 257 r. kazał go piec na wolnym ogniu. Wawrzyniec spokojnie i bez lęku znosił te męczarnie, po chwili zaś rzekł: „Teraz możecie mnie obrócić na drugą stronę, bo jedna część ciała już upieczona”, a zwracając się do tyrana rzekł: „Teraz już ciało moje upieczone, możesz jeść, jeżeli zechcesz”. Por. *Podręczna Encyklopedia Kościelna* (hasło: *św. Wawrzyniec*).

Przykład szczególnie charakterystyczny, ponieważ Bruna skazano na równie okrutną śmierć.

<sup>67</sup> *Perfectae philosophiae praxis*. W skład pojęcia „sposób filozofowania” wchodziła — według Bruna nie tylko określona metoda myślenia, ale również określony „sposób życia”.

<sup>68</sup> Zdanie to jest dwuznaczne również w oryginale łacińskim: *Haud enim vere virtuosum iudicat Epicurus...* Nie wiadomo, mianowicie, czy *haud vere* odnosi się do *virtuosum*, czy do *iudicat*. Por. w każdym razie A. Krokiewicz: *Nauka Epikura*, Kraków 1929, s. 335—339, i M. Pąckińska: *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959, s. 70—93.

<sup>69</sup> W tym sformułowaniu znajduje się wyjaśnienie przyczyn odwagi Bruna. Nie odczuwał grozy śmierci, ponieważ myśl jego była pochłonięta przez wielkie sprawy ponadosobowe.

Warto podkreślić renesansowy charakter znajdujących się w tym akapicie rozważań Bruna o postawie heroicznej. Por. Georg Weise: *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Napoli 1961.

<sup>70</sup> Występujące tu słowo *divina* (to, co boskie) powinno być interpretowane zgodnie z duchem całego traktatu, a więc nie w sposób średniowieczny, lecz renesansowy.

<sup>71</sup> „Oko rozumu” (*rationis oculus*) — jedna z ulubionych metafor Bruna.

<sup>72</sup> *Quot modis*. Użycie w zakończeniu tego przeglądu słowa *modus* potwierdza, że słusznie tłumaczyliśmy słowo *species* jako „sposób”. Z przeglądu piętnastu sposobów koncentrowania się wynika, że najlepsze są piętnasty, czwarty i piąty, a więc te, które są rezultatem siły własnego ducha.

<sup>73</sup> Postaci takiej nie ma w leksykonie Pauly-Wissowa ani w żadnym ze znanych mi dzieł. Prawdopodobnie Bruno znał jakąś opowieść podobną

do opowieści o „uczniu czarnoksiężnika”, który kazał miotle nosić wodę, a nie umiał odwołać swęgo rozkazu, kiedy woda zalała całe mieszkanie. Por. Lukian: *Dialogi wybrane*, Wrocław 1949, s. 111—112.

- <sup>74</sup> W oryginale: *qui agantur potius, quam agant*. To samo wyrażenie spotykamy trzy lata później w dialogu Bruna. *Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus* (w: *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti, a cura di Giovanni Aquilecchia*, Roma 1957, s. 6). Rozróżnienie to jest jedną z najcenniejszych zdobyczy myśli Bruna; związane jest ze zdecydowanym odrzuceniem chrześcijańskiego pojęcia „łaski bożej”, która odbiera człowiekowi autorstwo jego czynów i dzieł; związane jest również z jego nominalistycznym pluralizmem w sensie uznawania realności różnorodnych jednostkowych bytów (jakkolwiek w jednym z włoskich dialogów Bruno zbliżał się do stanowiska Spinozy, subiektywizując „wielość” i uznając za jedyną realność i jedyny podmiot „Jedno”). Rozróżnienie to związane jest ściśle z racjonalistyczną, optymistyczną i aktywistyczną etyką Bruna i z jego koncepcją dziejów kultury jako dzieła wyteżonej aktywności mózgow i rąk ludzkich. I właśnie przede wszystkim ze względu na to rozróżnienie traktat *Sigillus sigillorum* — bardziej niż ze względu na inne elementy krytyki chrześcijaństwa — stanowi szczególnie doniosły tekst w dziejach krytyki religii.

Giordano Bruno

#### LAMPA TRZYDZIESTU POSĄGÓW

- <sup>1</sup> W oryginale: *Lampas triginta statuarum*. Z ostatniej strony rękopisu dowiadujemy się, że dzieło to ukończone zostało we wtorek, dnia 22 października 1591 r. w Padwie. Pierwszą wiadomość o tym rękopisie — znajdującym się w Rosji — podał jego ówczesny właściciel, Abraham Noroff, w roku 1868. Drugi rękopis tego samego dzieła odnalazł i opisał w roku 1890 w Niemczech Remigius Stölzle. Oba rękopisy opisał dokładnie polski historyk filozofii Wincenty Lutosławski: *Jordani Bruni Nolani opera inedita, manu propria scripta*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1889, s. 526—571, i *Eine neuaufgefundene Logik aus dem XVI Jahrhundert*, tamże, 1890, s. 394—417. Na podstawie obu rękopisów dzieło to zostało — po raz pierwszy i jak dotąd jedyny — opublikowane w trzecim tomie zbiorowego wydania łacińskich dzieł Bruna (*Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, t. 3, Florentiae 1890, wyd. F. Tocco i G. Vitelli, s. 1—258). Augusto Guzzo uważa to dzieło za trzecią część „trylogii lamp” (dwie pierwsze części to *Lampas venatoria logicorum* i *Lampas combinatoria Lulliana*) i sądzi, że opracował je Bruno w roku 1587 w Wittenberdze, natomiast w Padwie dzieło to zostało tylko uzupełnione i przepisane na nowo ręką Hieronima Beslera, ówczesnego

sekretarza Bruna. Por. A. Guzzo: *Giordano Bruno*, Torino 1960, s. 205—206.

- <sup>2</sup> *Ars inventiva* — sztuka dokonywania odkryć i wynalazków, a więc ta dziedzina wiedzy, która zawsze najbardziej interesowała Bruna.
- <sup>3</sup> Podobnie jak inni myśliciele Odrodzenia Bruno przywiązywał duże znaczenie do niektórych liczb. Jak widać z cyferblatów, reprodukowanych w *De umbris idearum* i *Ars memoriae*, już w 1582 r. uważał, że „alfabet filozoficzny” powinien składać się z 30 elementów.
- <sup>4</sup> Występująca w kilku tytułach dzieł Bruna „lampa” należy do jego ulubionych metafor. Zarzucając teologom, że „gaszą światło rozumu” i usypiają umysły, przedstawiał swoją działalność jako „budzenie umysłów z uśpienia” (nazywał siebie: *excubitor animorum dormitantium*) i zapalanie świeateł.
- <sup>5</sup> Słowa „prawda” używa tu Bruno w innym znaczeniu niż my, ponieważ rozumie przez prawdę nie „zgodność odbicia z rzeczywistością”, ale „istotę” i „naturę” samej rzeczywistości. Prawda — według Bruna — jest czymś ukrytym w rzeczach, a zadanie badacza to jej odkrycie i wydobycie na wierzch.
- <sup>6</sup> Doliczenie się owych „trzydziestu” posągów nie jest wcale rzeczą łatwą, ponieważ oprócz posągów występują jeszcze *atria*, czyli sale, pokoje i „schody”. Przypuszczam, że na liczbę 30 składają się następujące pozycje: 1. Chaos (symbol próżni), 2. Orkus (symbol potencji receptywnej), 3. Noc (symbol pierwszej materii), 4. Ojciec (symbol myśli, czyli pełni), 5. Syn (symbol pierwszego intelektu), 6. Duch (symbol „duszy świata”), 7. Apollo (symbol jedności), 8. Saturn (symbol początku), 9. Prometeusz (symbol przyczyny sprawczej), 10. Wulkan (symbol formy, czyli przyczyny formalnej), 11. Tetyda (symbol podłoża materialnego, czyli przyczyny materialnej), 12. Łucznik (symbol celu, czyli przyczyny celowej), 13. Coelius (symbol dobra), 14. Okeanos (symbol ogromu), 15. Mars (symbol dzielności), 16. Ziemia (symbol potencji), 17. Junona (symbol środka), 18. Demogorgon (symbol stosunku), 19. Róg Acheloosa (symbol posiadania), 20. Minerwa (symbol poznania), 21. Schody Minerwy (symbole władz poznawczych), 22. Wenus (symbol zgodności), 23. Kupido (symbol pożądania), 24. Eon (symbol wieczności), 25. Schody przyrody (podział bytów na 30 klas), 26. Amaltea (symbol różnicy), 27. Tyfon, 28. Atlas, 29. Alcyoneus, 30. Gigant Wielonóg (symbol różnorodności „sposobów mówienia”).
- <sup>7</sup> W oryginale: *quia omnia commode statuificabilia sunt*. Bruno uważa, że wszelkie — nawet najbardziej oderwane — pojęcia filozoficzne można uprzystępnić osobom nie przyzwyczajonym do abstrakcyjnego myślenia, przedstawiając je za pomocą symbolizujących je posągów. W każdym razie takie skojarzenie pojęć filozoficznych z posągami i obrazami może być dobrym środkiem mnemotechnicznym, ułatwiając ich zapamiętanie.
- <sup>8</sup> W oryginale: *ordinate*. Uporządkowanie to wynika stąd, że poszczególne

- punkty widzenia są wypisane na cyferblatach, których obroty gwarantują kompletność przeglądu.
- <sup>9</sup> Cały ten aforyzm wyjęty został z końcowej części traktatu (*Lampas triginta statuarum*, cyt. wyd., s. 216).
- <sup>10</sup> Uwaga ta została wyjęta z „rozdziału” o posągu Apollina (*Lampas triginta statuarum*, cyt. wyd., s. 66).
- <sup>11</sup> Mowa o 30 kategoriach.
- <sup>12</sup> Por. przypis 4.
- <sup>13</sup> W oryginale: *universa lustrare, inquirere, invenire et per ordinem examinare*. Por. przypisy 2 i 8.
- <sup>14</sup> Właściwa, formalno-metodologiczna część *Lampy trzydziestu posągów* obejmuje strony 1—215. Reszta (tzn. s. 216—258) stanowi znacznie mniej interesującą „aplikację”; rozpatrywanym przez Bruna przedmiotem jest właśnie „dusza”. Podobną strukturę posiada również *Summa terminorum metaphysicorum* Bruna; w pierwszej części Bruno prezentuje zestaw 52 kategorii (w wydaniu A. Fr. Gfrörera, s. 423—472), a na drugą część składają się dwie „aplikacje”, w których rozpatrywanymi przez Bruna przedmiotami są „bóg, czyli myśl” (s. 473—495), i „intelekt, czyli idea” (s. 495—516).
- <sup>15</sup> W oryginale użyty jest czasownik *applicare*. Wiemy już, że jest to techniczny termin filozofii Bruna, w której pracom „formalno-metodologicznym” odpowiadają prace będące ich zastosowaniem do jakiegoś jednego przedmiotu rozważań.
- <sup>16</sup> W oryginale: *De tribus informibus et infigurabilibus*. W filozofii Bruna doniosłą rolę odgrywają określenia „negatywne”, w szczególności *innumerabilia* (nie-zliczone) i *immensum* (nie-zmierzone, bez-miar), które spotykamy w tytule poematu frankfurckiego, a także *infinitum* (nie-skończoność), którą spotykamy w tytule jednego z włoskich dialogów.
- <sup>17</sup> Bruno odróżnia „materię pierwszą”, której symbolem w *Lampie trzydziestu posągów* jest Noc, i „podłoże materialne” (materiał) konkretnych przedmiotów, którego symbolem jest Tetyda.
- <sup>18</sup> W *Teogonii* Hezjoda Bruno dopatrywał się głębokiej filozofii. Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, Kraków 1959, s. 19 (§ 3).
- <sup>19</sup> W oryginale: *quamvis enim universa fuerint ab aeterno*. Bruno wielokrotnie w swoich pracach podkreśla nieskończoność i wieczność wszechświata; w związku z tym nie ma w jego filozofii miejsca na bogactwo. Wyjaśniał to współwzięniom, którzy następnie zeznawali jako świadkowie przed trybunałem świętej inkwizycji, powtarzając słowa Bruna, że „bóg wcale nie był stwórcą świata, ponieważ świat jest tak samo wieczny, jak bóg” (*Dio non era creatore del mondo, perchè il mondo era così eterno come Dio*, w: Luigi Firpo: *Il processo di Giordano Bruno*, Quaderni della „Rivista Storica Italiana”, Napoli 1949, s. 51).
- <sup>20</sup> W oryginale: *libertas nominandi*. Bruno był pierwszym myślicielem,

który w czasach nowożytnych wysunął zasadę wolności filozofowania i konsekwentnie o nią walczył. Przez wolność filozofowania Bruno rozumiał swobodę wyboru metody badania, swobodę wyboru „sposobu mówienia” i „sposobu rozumienia” terminów filozoficznych (a więc *libertas nominandi*), swobodę krytykowania starych teorii i swobodę głoszenia nowych poglądów.

- <sup>21</sup> W oryginale: *vicissitudinalis translatio corporum*. Pojęcie „kołowrotu” (*vicissitudo*) należy do najbardziej centralnych kategorii filozofii Bruna. Kołowrotowa rotacja lullusowych cyferblatów jest dla Bruna dominującym modelem mechanizmu wszechświata, podkreślającym obiektywną regularność i prawidłowość przemian.
- <sup>22</sup> *Vicissitudo*. Por. poprzedni przypis.
- <sup>23</sup> Materialistyczne podkreślenie pierwotności materii.
- <sup>24</sup> W oryginale: *subiectum illud, circa quod formarum peragitur vicissitudo*. W filozofii Bruna interferują dwa obrazy: materia jako źródło form, które w sposób kołowrotowy wylaniają się z niej i powracają do niej, oraz materia jako podmiot zdolny do kolejnego przybierania wszelkich form. Stąd właśnie kilka różnych symboli mitologicznych dla materii: Noc, Circe i Tetyda.
- <sup>25</sup> Mowa o perypatetykach, zwolennikach idealistycznej interpretacji arystotelesowskiego hylemorfizmu. Bruno kwestionował istnienie niematerialnych form „poza polem materii”.
- <sup>26</sup> W oryginale: *hyperusia*.
- <sup>27</sup> Materialistyczne podkreślanie wieczności materii.
- <sup>28</sup> W oryginale: *non est actu separabilis, sed ratione tantum*. Jest to szczególnie ważne w filozofii Bruna przeciwstawienie fizyki „logice”. Według Bruna przedmiotem fizyki jest to, co zachodzi w rzeczywistości (*actu*). Jego podstawowy zarzut, kierowany przeciwko Arystotelesowi, sprowadza się do tego, że Arystoteles jest w fizyce „logikiem”: rozdziela rozumem to, co w rzeczywistości jest nierozdzielne, i skoro to rozdzielił rozumem, przypisuje odrębny i rzeczywisty byt wyalienowanym przez siebie elementom.
- <sup>29</sup> Por. przypisy 23 i 27.
- <sup>30</sup> W oryginale: *necessitatis vicissitudo*. Por. przypisy 21 i 24.
- <sup>31</sup> Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, Berlin 1960, s. 238.
- <sup>32</sup> W oryginale: *cuius centrum ubique*. Powtarzając za neoplatonikami i Kuzańczykiem aforyzm o boskości, której centrum jest wszędzie, rozumiał go Bruno w ten sposób, że czymś „boskim”, a więc realnym i centralnym, jest każdy naturalny byt.
- <sup>33</sup> Jeżeli boskość jest „naturą natury” każdego z niezliczonych naturalnych bytów, to pozaświatowe bóstwo staje się czymś całkowicie zbędnym. „Panteizm” Bruna staje się w ten sposób specyficznym renesansową formą

- ateizmu. Por. Giordano Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, cyt. wyd., s. 776 (*natura est deus in rebus*).
- <sup>34</sup> Niemożliwa do oddania po polsku gra słów. W słowie „egzystować” (*ex-istere*) doszukuje się Bruno znaczenia pochodności istnienia (*esse ex alio*).
- <sup>35</sup> Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, Berlin 1959, s. 34—37. Do poglądu Anaksagorasa *omnia in omnibus* nawiązuje Bruno w swoich dziełach przeszło 30 razy. Na sposób recepcji „anaksagoreizmu” przez Bruna mógł wywrzeć wpływ Kuzańczyk. Por. M. F. Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 74, 93, 95, 116, 230—231.
- <sup>36</sup> W oryginale: *visio*.
- <sup>37</sup> Nie Orfeusz, lecz Ksenofanes. Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, cyt. wyd., s. 135, fragment 24.
- <sup>38</sup> W oryginale: *artifex qui [...] intra omnem materiam et naturam operatur*. Por. koncepcję *artefice interno* w: *De la causa, principio e uno* (Giordano Bruno: *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 233, i polski przekład w: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 212 i przypis 12, tamże, s. 295). Por. również wyrażenia *e centro fabrefactor spiritus imo, natura efficiens, formator materiei i motor ab internis* w: *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* (Jordani Bruni Nolani: *Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 2, cyt. wyd., s. 313). W koncepcji tej widzimy typowo renesansową próbę przewyciężenia średniowiecznej alienacji; Bruno przywraca materii jej dynamizm i aktywność, wyalienowane przez średniowiecznych teologów w bóstwo znajdujące się poza światem.
- <sup>39</sup> W oryginale: *circulus spiritus universalis seu animae mundi*.
- <sup>40</sup> Wstawiamy średnik, ponieważ słowo myśl (*mens*) — jak to wynika z poprzednich aforyzmów — odnosi się do Ojca, nie do Syna.
- <sup>41</sup> W oryginale: *umbrae idearum*. Warto przypomnieć, że jedno z pierwszych dzieł Bruna (drukowane w roku 1582) nosiło tytuł: *De umbris idearum*.
- <sup>42</sup> Por. Platon: *Timaios*, s. 30 D (przekład polski W. Witwickiego, Warszawa 1951, s. 29).
- <sup>43</sup> W oryginale: *vicissitudo*. W świecie materialnym wszystko poddane jest obiektywnemu prawu kołowrotowego ruchu.
- <sup>44</sup> Charakterystyczna dla estetyki Bruna funkcjonalna definicja piękna. Piękno (*pulcrum*) według Bruna jest tym, co „budzi pożądanie” (*suscitat appetitum*). Por. A. Nowicki: *Problematyka estetyczna w dziełach Giordana Bruna*, „Estetyka”, t. 3, 1962.
- <sup>45</sup> Za Platonem (*Uczta*, s. 202 D, polski przekład W. Witwickiego — Lwów 1924, s. 98) Bruno nazywa miłość „wielkim demonem”. Por. *Sigillus sigillorum*, wyd. A. Fr. Gfrörera, s. 558.
- <sup>46</sup> W oryginale: *natura formatrix*. Warto pamiętać, że „natura” nie jest dla Bruna sumą bytów, ale czynnikiem aktywnym, który je wytwarza.

- <sup>47</sup> W oryginale: *multimoda unitatis ratio*. Byt jest, według Bruna, „jeden, lecz wieloraki, wielokształtny i wielopostaciowy (*uno ma multimodo e multiforme e multfigurato*, w: *De la causa, principio e uno*, w: *Dialogi italiani*, cyt. wyd., s. 323).
- <sup>48</sup> Jedność wszechświata polega, według Bruna, przede wszystkim na jego uporządkowaniu, czyli jedności obiektywnie obowiązujących w nim praw.
- <sup>49</sup> Bruno znajduje się w tym fragmencie pod wpływem tomistycznej teorii poznania, według której przedmiotem poznania są niematerialne *species intelligibiles*. Por. L. Kołakowski: *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 83—86.
- <sup>50</sup> Dla Bruna dusza ludzka nie jest jednością, ale wielością (rozmaitych dekoncentrujących ją pragnień). Toteż jeżeli chcemy dokonać czegoś wielkiego, musimy umieć skoncentrować się, czyli ściągnąć tę wielość w jedno centrum. Por. Giordano Bruno: *O wielorakiej koncentracji* (s. 41—52 niniejszego tomu).
- <sup>51</sup> W oryginale: *revolutio ac vicissitudo*. Por. przypisy 21, 24 i 30.
- <sup>52</sup> W oryginale: *decursus et recursus*. Kategoriami tymi — ściśle związanymi z teorią kołowrotów — przygotował Bruno koncepcję *corsi e ricorsi*, którą w XVIII w. przedstawił Giambattista Vico.
- <sup>53</sup> Istotną cechą materii jest, według Bruna, jej zdolność do kolejnego przybierania wszelkich form. Por. *De la causa, principio e uno*, cyt. wyd., s. 266—267. W ten sposób materia jest „wszystkim we wszystkim” (por. o anaksagoreizmie Bruna, przypis 35), stanowiąc „element konieczny, wieczny i boski” (*un principio necessario, eterno e divino*) we wszystkich rzeczach. Z tego powodu Awicebron nazywał ją „bogiem w rzeczach” (por. *De la causa, principio e uno*, cyt. wyd., s. 273—274, przekład polski w: *Pisma filozoficzne*, cyt. wyd., s. 240). Pogląd Awicebrona zaakceptował Bruno ostatecznie w roku 1591 w traktacie *De vinculis in genere*, nazywając materię czymś boskim (*et divinum ergo quoddam est materia, Opera latine conscripta*, t. 3, cyt. wyd., s. 694—696) i aprobując nazywanie materii „bogiem”.
- <sup>54</sup> Funkcjonalna definicja piękna. Piękno (*pulcritudo*) to „zasada wabiąca, kusząca, pociągająca” (*principium illectivum, provocativum, attractivum*). Por. przypis 44.
- <sup>55</sup> Bruno stale podkreśla pierwotność materii wobec wszelkich form, które są „wyprowadzane z potencji materii” (*formas educi de potentia materiae*. Por. *De la causa, principio e uno*, cyt. wyd., s. 310).
- <sup>56</sup> Rozróżnienie to wiąże się u Bruna ze stawianiem fizyki ponad matematyką i metafizyką. Według Bruna istnieją tylko formy fizyczne. Natomiast „poza polem materii” nie ma żadnych form. Formy metafizyczne nie istnieją, są tylko abstrakcjami, i to — w przeciwieństwie do abstrakcji matematycznych — abstrakcjami bezpłodnymi.
- <sup>57</sup> Por. poprzedni przypis.



- <sup>58</sup> Por. przypis 55.
- <sup>59</sup> W oryginale: *generationis et corruptionis vicissitudines*. Por. przypisy 21, 24, 30 i 51.
- <sup>60</sup> Por. poprzedni przypis.
- <sup>61</sup> W oryginale: *in naturalibus*. W ostatniej, radykalnie nominalistycznej i pluralistycznej fazie swojej filozofii Bruno uważał, że realnie istnieją jedynie *innumerabilia naturalia*, natomiast natura jest abstrakcją nie istniejącą poza konkretnymi naturalnymi bytami.
- <sup>62</sup> W oryginale: *certo quōdam ordine*. Bruno stale podkreśla obiektywną regularność i prawidłowość procesów zachodzących w przyrodzie. Por. przypisy 8 i 48.
- <sup>63</sup> i <sup>64</sup> W dziełach Bruna spotykamy kilkakrotnie fragmenty podkreślające kulturotwórczą doniosłość pracy. Por. zwłaszcza *Spaccio de la bestia trionfante*, cyt. wyd., s. 732—733, i poemat *De monade, numero et figura*, w: *Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 2, cyt. wyd., s. 423—424. Zwróciło na to uwagę kilku historyków filozofii, m. in. Felice Tocco (*poetica glorificazione del lavoro*) i Luigi Cicuttini (*apoteosi del lavoro*; dzięki pracy człowiek staje się panem przyrody — *diventa dominatore della natura*).
- <sup>65</sup> W oryginale: *sciendi desiderium*. Charakterystycznie renesansowa pasja, pragnienie pojęciowego (i praktycznego) opanowania „tego” świata, które zajęło miejsce średniowieczno-chrześcijańskiej troski o „zbawienie” na „tamnym” świecie.
- <sup>66</sup> Celem takiego podziału kompetencji było usunięcie boga z rozważań o przyrodzie.
- <sup>67</sup> Por. przypisy 44 i 54.
- <sup>68</sup> Bruna interesowały wszelkie przejawy „siły ducha”, a w szczególności jej źródła. Toteż kilkakrotnie wspomina w swoich dziełach o starożytnym filozofie Anaksarchu i świętym Wawrzyńcu. Por. Giordano Bruno: *O wielorakiej koncentracji* (s. 50 niniejszego tomu i przypisy 62, 63, 64 i 67, tamże, s. 215—216).
- <sup>69</sup> Wyliczając różne cele, Bruno wspomina również o „życiu wiecznym” (*vita aeterna*). Ale w jego filozofii cel taki nie odgrywa absolutnie żadnej roli.
- <sup>70</sup> Oczywiście zalicza się do nich również i sam Bruno.
- <sup>71</sup> Według Bruna istnieje tylko jedno jedyne niebo, mianowicie fizyczne. Por. Giordano Bruno: *O wielorakiej koncentracji* (s. 45 niniejszego tomu i przypis 52).
- <sup>72</sup> W oryginale: *quod [ad] humanam societatem tuendam confert*. Społeczno-utilitytarystyczna definicja dobra.
- <sup>73</sup> W oryginale: *peccamus*. Pojęcie grzechu pojawia się u Bruna niezwykle rzadko i właściwie nie odgrywa żadnej roli w jego filozofii.
- <sup>74</sup> Por. *List wtóry Pawła apostoła do Koryntian*, rozdz. 4, w. 16.

- <sup>75</sup> To znaczy dobro naturalne z dobrem lub złem moralnym.
- <sup>76</sup> W oryginale: *mirabiles et incredibiles operationes* — jedno z licznych sformułowań naczelnego celu, nieustannie obecnego w świadomości Bruna.
- <sup>77</sup> W oryginale: *oppressis succurrere*. W poglądach Bruna obserwujemy oscylowanie pomiędzy konserwatyzmem (por. wyżej aforyzm nazywający „dobrem” to, co przyczynia się do trwałości stosunków politycznych i ekonomicznych) a tendencjami rewolucyjnymi.
- <sup>78</sup> Na sto lat przed Brunem Giovanni Pico della Mirandola wypowiadał pogląd, że w człowieku znajdują się *omnifaria semina et omnigenae vitae germina* (*De hominis dignitate*, Firenze 1942, s. 106).
- <sup>79</sup> W oryginale: *Est mens, quae in nobis (indicit) lucem*. Warto zauważyć, że od podobnego sformułowania rozpoczyna się poemat *De innumerabilibus, immenso et infigurabili: Est mens, quae vegeto inspiravit pectora sensu...* (*Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 1, cyt. wyd., s. 201).
- <sup>80</sup> W oryginale: *continuatio*. Wydaje się, na podstawie licznych podobnych fragmentów, że Bruno — podobnie jak wielu innych myślicieli Odrodzenia — wierzył w istnienie „duchów”, które mogą ludzi „nawiedzać” i „opętać”.
- <sup>81</sup> W oryginale: *irradiatio*.
- <sup>82</sup> W oryginale: *supra vulgares operationes*. Por. przypis 76.
- <sup>83</sup> Por. Platon: *Uczta*, s. 220 CD (cyt. wyd., s. 127).
- <sup>84</sup> Por. Giordano Bruno: *O wielorakiej koncentracji*, przypisy 36, 45, 54 i 61 (s. 213—215 niniejszego tomu).
- <sup>85</sup> Wraz z Ramonem Lullusem — a na kilkadziesiąt lat przed Kartezjuszem — Bruno był zwolennikiem metodologicznego sceptycyzmu. Zwalczając „przyzwyczajenie do wierzenia”, wzywał, żeby rozpoczynać filozofowanie od wątpienia nawet w to, co wydaje się jak najbardziej oczywiste. Por. w szczególności *Camoeracensis acrotismus* (*Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 1, cyt. wyd., s. 69, i *List do cesarza Rudolfa II*, tamże, t. 1, cz. 3, s. 5).
- <sup>86</sup> Słowa „sofista” używa Bruno w znaczeniu tradycyjnym, a więc krzywdzącym grupę postępowych myślicieli greckich z V w. p. n. e., nazywanych sofistami.
- <sup>87</sup> Bruno był oczywiście zaciętym przeciwnikiem „ujarzmiania rozumu” przez wiarę (por. zwłaszcza *Cabala del cavallo Pegaseo* i *Asino Cillénico*) i z tego właśnie powodu pryncypialnie zwalczał chrześcijaństwo za propagowanie postawy opartej na ślepej wierze, twierdząc, że „przyzwyczajenie do wierzenia jest największym hamulcem procesu poznania” (*Consuetudinem credendi esse impedimentum maximum cognitionis* — tytuł drugiego rozdziału pierwszej księgi poematu *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, t. 1, cz. 2, cyt. wyd., s. 475).
- <sup>88</sup> W oryginale: *apodixia*. Termin ten związany jest ze znanym fragmentem

- Metafizyki*, w której Arystoteles przeciwstawia mitotwórcom filozofów — jako tych, którzy wypowiadają twierdzenia oparte na dowodach (οἱ δὲ ἁποδείξεως λέγοντες). Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, cyt. wyd., s. 7—8 i 37—38).
- <sup>80</sup> W oryginale: *inductiones*. Termin ten pojawia się u Bruna rzadko i nie odgrywa większej roli.
- <sup>81</sup> Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, ks. 10, rozdz. 7, s. 1177 (przekład polski, Warszawa 1956, s. 378—382).
- <sup>82</sup> Por. tradycyjną formułę: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Por. T. Kotarbiński: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. 2, Wrocław 1961, s. 56—58.
- <sup>83</sup> Zgodnie z tradycją hermetyczną Bruno uważa człowieka za mikrokosmos. Analogiczne sformułowanie również w *Spaccio de la bestia trionfante*, cyt. wyd., s. 560.
- <sup>84</sup> Słowa są, według Bruna, podobne do brył: posiadają powierzchnię i głębię. W mowie potocznej posługujemy się słowami zgodnie z ich znaczeniem, które znajduje się na powierzchni. Filozofowie nie poprzestają na „powierzchni znaczenia” (*superficies significationis*), ale sięgają do znaczenia ukrytego w głębi słowa.
- <sup>85</sup> Słowa są, według Bruna, absolutnie plastyczne, a więc dające się przystosowywać do wszystkich pojęć (*omnibus accomodabiles*). Tak więc z jednej strony istnieje *statuificabilitas* wszelkich pojęć (por. wyżej, przypis 7), z drugiej zaś *accomodabilitas* wszelkich słów, obrazów i posągów. W rezultacie każde pojęcie może być wyrażone dowolnym słowem, a każde słowo może służyć do wyrażenia każdego pojęcia. Wynikiem takiego stanu rzeczy jest powszechna wieloznaczność słów. Jedne i te same słowa są wymawiane wielorako (*multipliciter dicta*) i trzeba znać „sposób mówienia” (*modus loquendi*) autora interesującego nas tekstu, żeby rozumieć ten tekst według adekwatnego „sposobu rozumienia” (*modus intelligendi*). Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, część pierwsza: *O języku*, rozdz. pierwszy: *Kategoria „sposobu mówienia” (modus loquendi)*, Warszawa 1962, s. 32.
- <sup>86</sup> W oryginale: *similitudinarie*.
- <sup>87</sup> W oryginale: *metaphorice*. W dziełach Bruna termin „metafora” pojawia się kilkadziesiąt razy. Rozważania Bruna nad metaforami prowadzą go do odkrycia, że metafizyka jest w gruncie rzeczy metaforyką. Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, rozdział drugi: *Kategoria „metaforycznego sposobu mówienia”* (cyt. wyd., s. 61).
- <sup>88</sup> W okresie Odrodzenia dość powszechnie wierzono w magiczne właściwości szlachetnych kamieni.
- <sup>89</sup> Aforyzm ten zawiera w załączku całą metafizykę Schopenhauera (*Die Welt als Wille...*). Por. rozdział o woli w *Summa terminorum metaphysicorum*, wyd. A. Fr. Gfrörera, s. 441.

- <sup>99</sup> W oryginale: *compositiones contrariorum*. W filozofii Bruna — nie bez wpływu Kuzańczyka — ogromną rolę odgrywa dialektyczna teoria jedności przeciwieństw. Por. *De la causa, principio e uno*, cyt. wyd., s. 338—342 (przekład polski w: *Pisma filozoficzne*, cyt. wyd., s. 287—289).
- <sup>100</sup> Por. Platon: *Uczta*, s. 203 B (cyt. wyd., s. 99).
- <sup>101</sup> Por. Cicero: *O naturze bogów*, ks. 3, rozdz. 23 (polski przekład, Warszawa 1960, s. 199).
- <sup>102</sup> „Bogami” nazywa Bruno Słońca (gwiazdy), „boginiami” — Ziemię (planety).
- <sup>103</sup> W oryginale: *spiritus qui est aër*. Doniosła identyfikacja „duszy świata” z materialnym powietrzem. W czasie procesu Bruno mówił o tożsamości „duszy świata” z „duchem świętym”. Por. Luigi Firpo: *Il processo di Giordano Bruno*, Quaderni della „Rivista Storica Italiana”, Napoli 1949, s. 83 (*l'affermazione bruniana dell' identità dell' anima mundi con lo Spirito Santo*).

Giulio Cesare Vanini

#### O RELIGII POGAN

- <sup>1</sup> *De Religione Ethnicorum*. Taki jest tytuł czwartej (ostatniej) księgi głównego dzieła Vaniniego, które ukazało się pod tytułem: Iulii Caesaris Vanini Neapolitani Theologi, Philosophi et Iuris utriusque Doctoris *De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis* (*O godnych podziwu tajemnicach Przyrody, Królowej i Bogini śmiertelnych*), Lutetiae 1616, s. 17 nlb, 495. Księga składa się z 11 dialogów (dialogi 50—60), zawierających krytykę religii w ogóle, a krytykę religii chrześcijańskiej w szczególności. Słowo „pogan” w tytule — sugerujące zacieśnienie wywodów wyłącznie do religii pogańskiej — należy do szeregu zabiegów ochronnych, wprowadzonych przez Vaniniego ze względu na cenzurę i inkwizytorów. Warto zauważyć, że już w pierwszym dialogu mowa jest o Chrystusie i religii chrześcijańskiej.
- <sup>2</sup> Całe dzieło zbudowane jest w ten sposób, że Aleksander zadaje pytania, a Juliusz Cezar (czyli sam Vanini) odpowiada. Twierdzenie, że celem człowieka nie jest sam człowiek, ale bóg, jest twierdzeniem ortodoksyjnych teologów katolickich, zwalczających humanizm ze stanowiska teocentryzmu.
- <sup>3</sup> W oryginale: *Negant Philosophi Deum esse hominis finem*. Zgodnie z tradycjami łacińskiego awerroizmu Vanini na każdym kroku podkreśla sprzeczność pomiędzy stanowiskiem filozofów a stanowiskiem teologów. Współczesny włoski historyk filozofii Antonio Corsano widzi w tym fragmencie charakterystyczną dla postawy Vaniniego walkę nie tylko z teocentryzmem, ale w ogóle z wszelkim finalizmem. Znaczenie tej

walki Vaniniego z finalizmem było ogromne, ponieważ torowało drogę nowożytnemu, konsekwentnemu determinizmowi. Por. A. Corsano: *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, cz. 2 — G. C. Vanini, „Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1958, s. 201—244, zwłaszcza s. 231 i przypis 2.

- <sup>4</sup> Aleksander pyta, czy zamiarem umysłu bożego było to, aby człowiek był celem sam dla siebie. Takiego sformułowania Vanini, oczywiście, nie może przyjąć. Swoją etykę humanistyczną, nakazującą poszukiwanie celów życia ludzkiego w samym życiu, buduje w oparciu o materialistyczne przekonanie o śmiertelności duszy, sprzeczne z deklaratywnym stwierdzeniem, że celem stworzenia człowieka było udzielenie mu wiecznych rozkoszy. Później Vanini wyjaśni, że bóstwo nagradzające po śmierci i wymierzające kary jest wymysłem księży i książąt.
- <sup>5</sup> Posiadając takiego partnera dialogu, Vanini musi formułować śmielsze poglądy w sposób zawoalowany, umieszczając najbardziej antychrześcijańskie twierdzenia w ochronnym kontekście rozmaitych zastrzeżeń i deklaracji o swej lojalności wobec kościoła.
- <sup>6</sup> Vanini używa wyrażen: *desiderium perpetuitatis* i *aeternitatis amor*. Pojęcia te uległy w filozofii renesansowej daleko posuniętej laicyzacji. Renesansowe pragnienie „wieczności” nie jest pragnieniem „zbawienia”, czyli dostania się do chrześcijańskiego nieba, ale pragnieniem „nieśmiertelnienia się” w pamięci potomnych wielkimi dziełami i czynami.
- <sup>7</sup> Girolamo Cardano (1501—1571) był jednym z tych filozofów renesansowych, których dzieła wywarły największy wpływ na Vaniniego. Świadczy o tym chociażby fakt, że nazwisko jego pojawia się co najmniej na 94 stronach dialogów (a więc pod względem częstości zaraz na drugim miejscu po Arystotelesie).
- <sup>8</sup> Według Cardana dzieje wszelkich religii — w tym również religii chrześcijańskiej — podlegają obiektywnym prawom powstawania, rozwoju i przemijania. Ta trafna intuicja była u niego uwikłana w kontekst astrologicznej teorii religii.
- <sup>9</sup> Cytowany fragment pochodzi z opublikowanego w roku 1555 komentarza Cardana do dzieła Ptolemeusza, księga 2, s. 375. Por. *Ewangelia według Łukasza*, rozdz. 18, w. 8.
- <sup>10</sup> Słowo *lex* oznacza w tekstach renesansowych nie tylko prawo, ale również religię.
- <sup>11</sup> Niezależnie od tego, że w czasie swego pobytu w Amsterdamie (w końcu roku 1608 lub na początku 1609) 22-letni Vanini mógł się tam spotkać z niejednym ateistą, sformułowanie tego rodzaju jest jednym z pospolitych w okresie kontrreformacji sposobów podawania własnych myśli w ochronnym kontekście — rzekomo nie aprobowanych — cudzych wypowiedzi.
- <sup>12</sup> Por. *List Pawła do mieszkańców Efezu*, rozdz. 5, w. 25.

- <sup>13</sup> Pojęcie „duchów żywotnych” odgrywało doniosłą rolę w materialistycznej filozofii przyrody XVI i XVII w. Kartezjusz uważał, że „duchy żywotne” tworzone są przez „bardzo delikatne cząsteczki krwi” (*Namiętności duszy*, Warszawa 1938, s. 51). Por. także rozdział o pojęciu „ducha” w pracy Luporiniego o Leonardzie (Cesare Luporini: *La nozione di „spirito” e le sue implicazioni nella tradizione giunta a Leonardo*, s. 81—106, w: *La mente di Leonardo*, Firenze 1953, przekład polski w: C. Luporini: *Myśl Leonarda*, Warszawa 1962, s. 65—72).
- <sup>14</sup> Por. *Księgi I Mojżeszowe*, rozdz. 30, w. 31—43 i rozdz. 31, w. 8—12. O tym samym pisze Giordano Bruno: *O wielorakiej koncentracji* (s. 47 niniejszego tomu i przypisy 42, 43).
- <sup>15</sup> Mowa o Pawle z Tarsu.
- <sup>16</sup> Często wypowiediany w epoce Odrodzenia pogląd, że religia chrześcijańska nadaje się tylko dla ludzi ciemnych i niewykształconych.
- <sup>17</sup> Por. *Ewangelia według Mateusza*, rozdz. 5, w. 3 i *List pierwszy Pawła apostoła do Koryntian*, rozdz. 1, w. 17—27 i rozdz., 3, w. 18—19.
- <sup>18</sup> Maria Tudor (1516—1558) — królowa angielska w latach 1553—1558, nazywana Marią Katoliczką lub Marią Krwawą.
- <sup>19</sup> Domniemany założyciel sekty ebionitów (dosłownie: „ubogich”).
- <sup>20</sup> Cerynt, gnostyk, jeden z pierwszych przedstawicieli doketyzmu.
- <sup>21</sup> Por. *Ewangelia według Jana*, rozdz. 8, w. 3—10.
- <sup>22</sup> Por. *Ewangelia według Mateusza*, rozdz. 22, w. 11—22; *Ewangelia według Marka*, rozdz. 12, w. 13—17; *Ewangelia według Łukasza*, rozdz. 20, w. 20—26.
- <sup>23</sup> Por. *Ewangelia według Mateusza*, rozdz. 21, w. 23—27; *Ewangelia według Marka*, rozdz. 11, w. 27—33; *Ewangelia według Łukasza*, rozdz. 20, w. 1—8.
- <sup>24</sup> Dzieło to (*De contemnenda gloria*) zaginęło.
- <sup>25</sup> Por. N. Machiavelli: *Il principe*, rozdz. 6, *Classici italiani*, t. 17, Milano (bez daty), s. 71. Myśl tę powtarzał wielokrotnie również Campanella.
- <sup>26</sup> Por. *Księgi II Mojżeszowe*, rozdz. 32, w. 26—29.
- <sup>27</sup> Por. tamże, rozdz. 12, w. 35—36.
- <sup>28</sup> Również i to dzieło Vaniniego (*Apologia pro Mosaica et Christiana lege adversus physicos, astronomos et politicos*) zaginęło.
- <sup>29</sup> Por. *Księgi II Mojżeszowe*, rozdz. 7, w. 1.
- <sup>30</sup> Legendę tę opowiadano o filozofie Empedoklesie. Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 9 wyd., t. 1, Berlin 1960, s. 280, 285. Natomiast Pliniusz Starszy (23—79) zginął w czasie wybuchu Wezuwiusza.
- <sup>31</sup> Por. M. T. Cicero: *O naturze bogów*, Warszawa 1960, s. 23.
- <sup>32</sup> Tamże, s. 21.
- <sup>33</sup> Tamże.

- <sup>34</sup> Krotoniatesem (mieszkańcem Krotonu) nazywa Cycero filozofa Alkmeona, o którym pisze, że „przypisywał boskość słońcu, księżycowi i innym ciałom niebieskim, a także duszy”. *O naturze bogów*, cyt. wyd., s. 22.
- <sup>35</sup> Por. tamże, s. 25.
- <sup>36</sup> Tamże.
- <sup>37</sup> Tamże, s. 26.
- <sup>38</sup> W oryginale: *divinus Plato*. W dialogach *De admirandis* Vanini nazywa „boskimi”: dwa razy Platona (s. 362 i 452), dwa razy Awerroesa (s. 240 i 384) i raz Pomponacjusza (s. 373); Arystoteles jest nazwany dwukrotnie „bogiem filozofów” (*Philosophorum Deus*, s. 396 i 494), a Cardano „bogiem filozofów mediolańskich” (s. 319). Interesujące egzemplifikacje częstego w okresie Odrodzenia nazywania określonych ludzi „boskimi” podaje (przeważnie na podstawie korespondencji włoskich i niemieckich humanistów) Georg Weise: *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Napoli 1961, s. 349. Por. także Gioacchino Papparelli: *Feritas — Humanitas — Divinitas. Le componenti dell' Umanesimo*, Messina 1960, oraz A. Nowicki: *Symbole mitologiczne Bruna*, „Euhemer”, 1961, nr 1 (20), zwłaszcza tabelka na s. 34.
- <sup>39</sup> Por. M. T. Cicero: *O naturze bogów*, cyt. wyd., s. 24. Por. także Platon: *Timaios*, Warszawa 1951, rozdz. 8, s. 32, rozdz. 10, s. 35, i *Prawa*, Warszawa 1960, s. 522.
- <sup>40</sup> Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, cyt. wyd., s. 315—318.
- <sup>41</sup> Por. Platon: *Timaios*, cyt. wyd., rozdz. 13, s. 40.
- <sup>42</sup> Pogląd, że Platon znał *Pięcioksiąg Mojżeszowy*, wypowiedzany był m. in. przez Justyna, Orygenes, Klemensa z Aleksandrii, Euzebiusza, Ambrożego i Augustyna. Por. Święty Justyn: *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Poznań 1926, s. 51 i 68.
- <sup>43</sup> Wyrażenie „zdaniem starożytnych filozofów” stanowi ochronny kontekst. Nie ulega wątpliwości, że Vanini wypowiada dalej swój własny pogląd.
- <sup>44</sup> Podobnie jak Lorenzo Valla i Giordano Bruno, również Vanini — przed Spinozą — identyfikuje boga z przyrodą. W oryginale: *Natura quae Deus est*. Warto zauważyć, że w tytule dialogów przyroda nazwana jest „królową i boginią”.
- <sup>45</sup> W oryginale: *a principibus excogitatas*. Vanini uważa religie za wymysł księży i książąt.
- <sup>46</sup> Mowa o chrześcijańskim *Piśmie świętym*.
- <sup>47</sup> W oryginale: *atque ita rusticana plebecula in servitio coerctetur*. We fragmencie tym Vanini demaskuje społeczną funkcję religii, polegającą na utrzymywaniu ludu w niewoli i posłuszeństwie dla panującego porządku społecznego.
- <sup>48</sup> Zdanie: *Primos in orbe Deos fecit timor* napisało dwóch poetów starożytnych: P. Papinius Statius (w *Tebaidzie*) i T. Petronius Arbiter —

obaj z I w. n.e. Natomiast sama myśl — choć sformułowana innymi słowami — znajduje się istotnie już u Lukrecjusza (*De rerum natura*, księga 5, w. 1161—1240), a jeszcze wcześniej — w V w. p.n.e. — u Demokryta. Por. A. Nowicki: *Starożytni o religii*, Kraków 1959, s. 12—13 i 23—24.

- <sup>49</sup> W oryginale: *illi non pro fine Religionem habebant, sed pro medio ad finem, qui erat Imperij conservatio et ampliatio*. Pogląd, że religia jest w rękach władców narzędziem polityki, wypowiedzieli w epoce Odrodzenia m. in. Grzegorz z Sanoka, Machiavelli i Campanella.
- <sup>50</sup> W *Amfiteatrze* pisał Vanini, że myśliciele są zmuszeni do ukrywania własnych poglądów *ob metum Hispanicæ et Italicæ inquisitionis (Amphitheatrum æternæ providentiæ... Lugduni, s. 151)*. Podobnie Campanella stwierdzał, że wiele ludzi powstrzymuje się od krytycznego badania religii *propter timorem ab his qui gladio et tribunalibus ipsam defendunt (Atheismus triumphatus, Parisiis 1636, s. 2)*.
- <sup>51</sup> Arystoteles urodził się w 384—383 r. p.n.e., a więc w 15 lat po śmierci Sokratesa (marzec 399 r. p.n.e.), jednakże wiadomo, że po 13 latach kierowania założoną przez siebie szkołą filozoficzną (Liceum) został oskarżony przez kapłana Eurymedonta o bezbożność i musiał uciekać z Aten. Wtedy też — wspominając wydanie wyroku śmierci na Sokratesa — wypowiedział owe, cytowane przez Vaniniego słowa. Por. Diogenes Laercjusz, księga 5, rozdz. 1, § 7, i Friedrich Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12 wyd., K. Prächter, t. 1, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926, s. 352.
- <sup>52</sup> Jednym z ulubionych pisarzy Vaniniego był Lukian z Samosaty. W ostatnich latach ukazały się po polsku trzy wybory jego utworów: *Dialogi wybrane*, Wrocław 1949, *Pisma wybrane*, Warszawa 1957, i *Dialogi*, t. 1, Wrocław 1960, t. 2, tamże 1962.
- <sup>53</sup> W oryginale: *haec omnia nihil aliud quam sacerdotum imposturas fuisse*. Warto zwrócić uwagę na użyte tu słowo *impostura*, związane z renesansową teorią religii jako oszustwa. Por. Giorgio Spini: *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Roma 1950 (rozdział o Vaninim, s. 117—139), i tegoż autora *Vaniniana*, „Rinascimento”, nr 1 z maja 1950, s. 71—90.
- <sup>54</sup> W oryginale: *ad causas naturales*. Przed Vaninim próbowali wyjaśniać rzekome „cuda” naturalnymi przyczynami Cyzero, Pomponacjusz i Giordano Bruno.
- <sup>55</sup> Vanini urodził się w roku 1585, a więc przeszło 60 lat po śmierci Pomponacjusza (1462—1524). Nazywa go jednak kilkakrotnie swoim „boskim nauczycielem” i mistrzem (por. *De admirandis*, s. 20, 140, 173, 205—206, 255, 373—374, 379, 382, 427, 454 i 478), ponieważ świadomie nawiązuje do jego materialistycznej interpretacji arystotelizmu.
- <sup>56</sup> Filozof arabski Ibn Roszd (1126—1198), zwany przez pisarzy łacińskich Awerroesem, jest wymieniany prawie trzydzieści razy w *De admirandis*



- (por. s. 5, 6, 11, 25—26, 28—29, 32, 35, 42—43, 64, 177, 240, 272, 287, 289—290, 350, 374, 379, 384, 398 i 490 i *averroistae* — s. 7, 18, 177, 234).
- <sup>57</sup> Pilnie studiowany przez autorów średniowiecznych i renesansowych *Liber de causis* był wyciągiem z dzieła Στοιχειώσεως θεολογική neoplatonika Proklosa (410—485).
- <sup>58</sup> Mowa o Albercie Wielkim (1193—1280).
- <sup>59</sup> Wyraz materialistycznej tendencji Vaniniego.
- <sup>60</sup> „Inteligencjami” nazywano w średniowieczu i w epoce Odrodzenia istoty niematerialne będące tylko umysłami.
- <sup>61</sup> Vanini nawiązuje do materialistycznej interpretacji arystotelizmu, zawartej w traktacie Pomponacjusza *De immortalitate animae* (1516).
- <sup>62</sup> Słowo „Filozof” oznacza w tekstach średniowiecznych i renesansowych Arystotelesa.
- <sup>63</sup> C. Epidius, retor rzymski z I w. p. n. e., autor dzieła pt. *Commentarii*, w którym pisał o mówiących drzewach.
- <sup>64</sup> W oryginale: *divinus Averrois*.
- <sup>65</sup> Por. *O zamilknięciu wyroczni*, w: Plutarch: *Moralia*, Wrocław 1954, s. 318—389, w szczególności rozdz. 40—44, s. 374—379.
- <sup>66</sup> W oryginale: *videbit cuiusque Domini et Religionis principium et finem*. Mówiąc o każdej religii, Vanini podsuwa czytelnikom myśl, że również religię chrześcijańską czeka nieuchronnie koniec, upadek, zanik.
- <sup>67</sup> Platon: *Politeia*, s. 546 AB (polski przekład: *Państwo*, t. 1, Warszawa 1958, s. 413—414).
- <sup>68</sup> Podobnie jak Cardano i Campanella, również Vanini stoi na gruncie astrologicznej teorii praw powstawania, rozwoju i zaniku religii.
- <sup>69</sup> W oryginale: *lex labefactari tunc incipiet donec in nihilum redigatur*.
- <sup>70</sup> Cardano sporządził również horoskop Chrystusa, składający się z następujących 10 punktów:
1. Szczególna koniunkcja konstelacji Wagi i Barana sprawia, że chrześcijaństwo będzie trwało do roku 6030, licząc od stworzenia świata.
  2. Gwiazda betlejemską była kometą.
  3. Planeta Jowisz oznacza łagodność, wymowę i mądrość; dlatego Jezus mając 12 lat wdał się w rozmowy o religii z rabinami.
  4. Kłos w gwiazdozbiornie Panny wskazuje na posiadanie wiedzy o przyszłości; toteż Jezus stał się prorokiem.
  5. Z układu planet wynika, że Jezus urodził się tuż przed północą.
  6. Z położenia zwrotnika w dniu urodzin Jezusa wynika, że przyniósł on ze sobą skłonność do obdarzenia świata nową religią.
  7. Gwiazda Herkulesa, podobnie jak planeta Mars, zapowiada walki i cierpienia męczenników i wyznawców oraz walki toczone przez zakony rycerskie.

8. Szczególna koniunkcja planet Jowisza i Saturna wskazuje na publiczny i haniebnny rodzaj śmierci.

9. Z położenia Słońca wynika, że Jezusa czeka sława pośmiertna.

10. Z położenia planety Merkurego w stosunku do Słońca wynika posiadanie sprytu i uzdolnienia do dokonywania niezwykłych czynów.

Horoskop ten został wydrukowany w komentarzu Cardana do Ptolemeusza, w roku 1555 (cz. 2, s. 369). Por. Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, t. 2, Stuttgart 1921, s. 35—37 (tamże omówiony stosunek Vaniniego do Cardana).

<sup>71</sup> Jest to pogląd wielokrotnie wypowiedziany przez Giordana Bruna; zachowało się kilka jego autografów z lat 1587 i 1588 właśnie z taką sentencją: *Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum*. Reprodukcję tego autografu można obejrzeć w: Giordano Bruno: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1956, po s. 244. (Por. *Ecclesiastes*, I. 9—10).

<sup>72</sup> W oryginale: *continua et aeterna vicissitudo*. Podobnie jak u Giordana Bruna również w filozofii Vaniniego pojęcie powszechnego kołowrotowego krążenia (*vicissitudo*) odgrywa ogromną rolę.

<sup>73</sup> Było kilku legendarnych Kapysów. M. in. trojańczyk, ojciec Anchizesa, towarzysz Eneasza — założyciel Kapui oraz potomek Eneasza, król Alby.

<sup>74</sup> W oryginale: *Religio... et si falsa sit... subditos Principi obsequentes efficit*. Typowo renesansowe ujęcie społecznej funkcji religii.

<sup>75</sup> W oryginale: *vicissitudines universi*. Por. przypis 72.

<sup>76</sup> Podobnie Bruno — w bajce o pchle i jej przyjaciółce — drwił z tego poglądu Platona (por. *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, w: Jordani Bruni Nolani *Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 1, Neapoli 1879, s. 367—368), uważając, że w owym wiecznym kołowrotowym krążeniu *ad similia fiat reditio, non autem ad eadem* (*De magia*, w: Jordani Bruni Nolani *Opera latine conscripta*, Florentiae 1890, t. 3, s. 469).

<sup>77</sup> Charakterystyczny dla łacińskiego awerroizmu ochronny kontekst teorii dwóch prawd, służącej do tego, aby deklaracją posłuszeństwa doktrynie kościoła zagwarantować sobie prawo do uznawania — obok prawdy religijnej — drugiej, sprzecznej z nią, prawdy filozoficznej.

<sup>78</sup> W oryginale: *imposturae sacerdotum*. Por. przypis 53.

<sup>79</sup> i <sup>80</sup> Por. przypis 52.

<sup>81</sup> H. Cardanus: *De animorum immortalitate*. W wydaniu, z którego korzystał Vanini, przytoczony fragment znajdował się na s. 304 i 305.

<sup>82</sup> Zdanie w nawiasie ma wyłącznie znaczenie ochronnego kontekstu.

<sup>83</sup> Vanini oskarża katolicyzm o sprzyjanie zabobonnej wierze w możliwość opętania człowieka przez diabła.

<sup>84</sup> Przed Vaninim tę samą myśl wypowiedział Giordano Bruno. Por. *O wielorakiej koncentracji* (s. 44 niniejszego tomu i przypis 39 na s. 213).

- <sup>85</sup> Teorię poznania jako anamnezy (czyli przypominania sobie tego, co się rzekomo widziało i wiedziało przed narodzinami) rozwija Platon m. in. w dialogu pt. *Menon*, Warszawa 1935, rozdz. 15, s. 33—35.
- <sup>86</sup> Por. *Dzieje apostołskie*, rozdz. 2, w. 13.
- <sup>87</sup> Wspomniany wyżej, w przypisie 53, rozdział książki Spiniego o Vaninim nosi tytuł nawiązujący do tego zdania: *Vel Deus, vel Vaninus*.
- <sup>88</sup> Tu również słowo „pogan” dodane zostało w celach ochronnych. Chodzi oczywiście o katolickie obrazy boga, Jezusa, Marii i świętych, które — jeszcze i w naszym, XX w. — od czasu do czasu „pocą się” i „płaczą”.
- <sup>89</sup> Teofrast stał na czele arystotelesowskiego Liceum od roku 322—321 do roku 288 lub 286 p. n. e. Vanini korzystał z łacińskiego przekładu jego dzieła περί φυτόν αἰτιῶν, por. Teofrast: *Badania nad roślinami*, Kraków 1961.
- <sup>90</sup> H. Cardanus: *De subtilitate*, księga 8 — *De plantis*. W wydaniu, z którego korzystał Vanini, przytoczony fragment znajdował się na s. 447.
- <sup>91</sup> George Buchanan (1506—1582) — historyk szkocki, autor dzieła *De jure regni* (1579), w którym uzasadniał prawo ludu do sądenia i karania śmiercią własnych królów. Por. F. Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, cyt. wyd., t. 2, s. 231.
- <sup>92</sup> Por. M. T. Cicero: *O naturze bogów*, cyt. wyd., księga 3, rozdz. 37, s. 219—220 (o Diagorasie Ateście z Melos).
- <sup>93</sup> Por. tamże, księga 3, rozdz. 34, s. 216.

*Tommaso Campanella*  
OBRONA GALILEUSZA

<sup>1</sup> *Apologia pro Galileo, mathematico Florentino, ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galileus celebrat, faveat sacris scripturis, an adversetur*, Francofurti 1622. Dzieło to napisał Campanella w więzieniu w roku 1616 (data ta wspomniana jest również w tekście). W oryginale łacińskim s. 58. Tu zamieszczamy przekład dwóch pierwszych rozdziałów oraz fragmenty przedmowy, wstępu i rozdziałów III i IV.

Bezpośrednim powodem do napisania tego dzieła była wiadomość, że Święte Oficjum zamierza wciągnąć na indeks ksiąg zakazanych *De revolutionibus* Kopernika i zabronić Galileuszowi (1564—1642) publicznego głoszenia heliocentryzmu. Campanella przesłał swoją *Obronę Galileusza* kardynałowi Bonifacio Caetaniemu, ale Święte Oficjum potępiło teorię kopernikańską już 19 lutego 1616 r. i zagroziło Galileuszowi więzieniem.

Na entuzjastyczny stosunek Campanelli do Galileusza, którego dzieło *Nuncius sidereus* (1610), referujące wyniki pierwszych w dziejach ludzkości obserwacji nieba przez teleskop, otworzyło nową epokę w dziejach astronomii, rzucając światło *Listy* Campanelli do Galileusza (m. in. ze stycznia 1611, z 8 marca i 3 listopada 1614, z 26 kwietnia 1631, z 1 maja,

5 i 21 sierpnia, 25 września i 22 października 1632 r. Por. T. Campanella: *Lettere*, Bari 1927, s. 163—169, 176—180, 232, 235—236, 240—245). W listach tych wyjaśnia Campanella Galileuszowi zastosowaną przez siebie metodę obrony teorii kopernikańskiej.

<sup>2</sup> W oryginale: *ratio philosophandi*. Jednemu z napisanych przez siebie w języku włoskim sonetów filozoficznych dał Campanella tytuł: *Modo di filosofare*, przeciwstawiając w nim rozpowszechnionemu sposobowi filozofowania w oparciu o *Pismo święte* i autorytet Arystotelesa własny sposób filozofowania, oparty o bezpośrednie studiowanie oryginału księgi przyrody — a więc obiektywnej, przyrodniczej rzeczywistości, nie zaś jej odbicia w książkach. W taki sam sposób charakteryzuje Campanella „sposób filozofowania” (dziś powiedzielibyśmy raczej: „sposób uprawiania nauki”) Galileusza.

<sup>3</sup> Kierując pismo do inkwizytorów, Campanella nie mógł ograniczać się do argumentów naukowych, ale musiał wysuwać przede wszystkim argumenty takie, które byłyby przekonujące dla inkwizytorów, a więc powoływał się na rzekomą zgodność teorii Kopernika i Galileusza z *Pismem świętym*, na autorytet ojców kościoła, którzy zwalczali Arystotelesa, i na interes kościoła, któremu — w przypadku potępienia Galileusza — groziła kompromitacja w oczach naukowców.

<sup>4</sup> Wyrażenie to: *tanquam vermes in caseo*, zbliżone do wyrażenia znajdującego się w jednym z sonetów Campanelli: *Il mondo è un animal grande e perfetto... noi siam vermi imperfetti... intra il suo ventre* (por. T. Campanella: *Poesie*, Firenze 1939, s. 29, i *La Città del Sole e Scelta d'alcune poesie filosofiche*, Milano 1962, s. 64), wskazywałoby na to, że autorem wstępu od drukarza jest sam Campanella, który w innych swoich dziełach (zwłaszcza w *Atheismus triumphatus* i w *Del senso delle cose e della magia*) rozwija motyw „boskości człowieka” i potęgi rozumu ludzkiego. W tej sprzeczności między motywem „małości” a motywem „wielkości” człowieka, ten drugi oczywiście przeważa u Campanelli i każe go zaliczać do filozofów Renesansu (jakkolwiek działa już w okresie kontrreformacji).

<sup>5</sup> *Accademia dei Lincei* została założona w Rzymie 17 sierpnia 1603 r. Założył ją przyrodnik Federico Cesi, książę di Acquasparta. Herbem Akademii był ryś (łac. *lynx*), który miał symbolizować ostry wzrok. Najwybitniejszą postacią Akademii był Galileusz, którego dwie prace ukazały się nakładem Akademii.

<sup>6</sup> Teleskop został wynaleziony w roku 1609. Galileusz był pierwszym uczonym, który za pomocą teleskopu przeprowadzał systematyczne obserwacje nieba i dokonał doniosłych odkryć.

<sup>7</sup> Mowa o teologach zarówno protestanckich, jak katolickich. Dzieło Campanelli — skierowane przeciwko teologom, którzy starają się zahamować badania naukowe — jest jednym z pierwszych nowożytnych traktatów, postulujących wolność badań naukowych.

- <sup>8</sup> Warto przypomnieć, że już Kopernik w *Przedmowie* do ksiąg *O obrotach* (1543) przewidywał ataki teologów, pisząc m. in.: „Być może, że znajdują się tacy, co lubiąc bredzić i mimo zupełnej niezajomości nauk matematycznych roszcząc sobie przeciw prawo do wypowiedzania o nich sądu, na podstawie jakiegoś miejsca w *Piśmie św.*, tłumaczonego źle i wykrętnie odpowiednio do ich zamierzeń, ośmielią się potępiać i prześladować tę moją teorię” (M. Kopernik: *O obrotach*, Warszawa 1953, s. 19 i 49).
- <sup>9</sup> Myśliciele renesansowi — w oparciu o starożytne przekazy o poglądach Arystarcha z Samos — przypisywali starożytnym pitagorejczykom odkrycie teorii Kopernika.
- <sup>10</sup> Por. Paolo Antonio Foscarini: *Lettera... sopra l'opinione de' Pitagorici, e del Copernico... della mobilità della Terra e stabilità del Sole*, Napoli 1615. W roku 1616 dzieło to zostało potępione przez kościół i wciągnięte na indeks.
- <sup>11</sup> Pitagorejskim systemem wszechświata nazywany był wówczas heliocentryczny układ Ziemi i innych planet wokół Słońca.
- <sup>12</sup> Stosunek poglądów astronomicznych kardynała Kuzańczyka (1401—1464) do kopernikańskiego heliocentryzmu omawiają m. in.: Pierre Duhem: *Le système du monde*, t. 10, Paris 1959, s. 313—319, i Mikołaj Franciszek Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 277—282.
- <sup>13</sup> Por. Georg Joachim Rheticus (1514—1576); *Ad clarissimum virum D. Joannem Schonerum de libris revolutionum eruditissimi viri et mathematici excellentissimi, Reverendi D. Doctoris Nicolai Copernici Torunnaei, Canonici Varmiensis... Narratio prima*, Gedani 1540 (tłumaczenie polskie w: Ignacy Polkowski: *Kopernikijana, czyli Materyały do pism i życia Mikołaja Kopernika*, Gniezno 1873, t. I, s. 96—144 (i tamże przekład dwóch innych prac Retyka, s. 145—152). Por. także: Jadwiga Dianni: *Pobył J. J. Retyka w Krakowie*, „Studia i materiały z dziejów nauki polskiej”, t. I, Warszawa 1953, s. 64—79.
- <sup>14</sup> Por. Michael Maestlin (1550—1631): *De dimensionibus orbium et sphaerarum coelestium juxta Tabulas Prutenicas ex sententia Nicolai Copernici*, w: Johannes Kepler: *Prodromus dissertationum*, 2 wyd., Frankfurt 1621, s. 161—181. Maestlin, profesor matematyki w Tybindze, był nauczycielem Keplera.
- <sup>15</sup> Por. David Origanus (1558—1628); *Novae motuum coelestium ephemerides Brandenburgicae... ab anno 1595... calculo duplici luminarium, Tychonico et Copernicae... elaboratae*, Frankfurt 1609, kart 53 nlb, s. 538.
- <sup>16</sup> Jest to jedno z pierwszych w literaturze powołanie się na Giordana Bruna. Nie jest wykluczone, że Campanella zetknął się osobiście z Brunem w więzieniu rzymskim. O stosunku Bruna do Kopernika por. Giordano Bruno: *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 10—11, 26—28, 36, 40, 87, 90—91, 94, 103, 131, 141—142, 165, 544, i wiersz Bruna: *De lumine Nicolai*

Copernici, w: Jordani Bruni Nolani *Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 1, Neapoli 1879, s. 380.

- <sup>17</sup> Francesco Patrizzi di Clissa da Cherso (1529—1597) zwalczał geocentryzm, jednakże nie z pozycji heliocentryzmu, lecz z pozycji własnej filozofii, uważającej poszczególne ciała niebieskie za żywe istoty, poruszane przez własne dusze. Por. Giuseppe Saitta: *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento*, Firenze 1961, t. 2, s. 533—578 (zwłaszcza s. 567—569), i Luigi Firpo: *La condanna di Francesco Patrizzi*, w: *Filosofia italiana e controriforma*, „Rivista di Filosofia”, 1950, s. 12—26.
- <sup>18</sup> Por. Redento Baranzano (1590—po 1620): *Uranoscopia, seu de coelo in qua universa coelorum doctrina clare... traditur*, Lugduni 1617. W dziele tym propagował teorię Kopernika. Zmuszony do odwołania poglądów, opublikował dzieło pt. *Nova de motu terrae Copernicae juxta Summi Pontificis mentem disputatio*, Genewa 1618.
- <sup>19</sup> Por. William Gilbert (1540—1603): *De magnete magneticisque corporibus et de magno magnete tellure physiologia nova, plurimis et argumentis et experimentis demonstrata*, London 1600.
- <sup>20</sup> Por. Nicolas Hill (1570—1610): *Philosophia epicurea, democritea, theophrastica*, Paris 1601.
- <sup>21</sup> Johannes Kepler (1571—1630) — wybitny astronom niemiecki, rozwijał teorię Kopernika m. in. w następujących dziełach: *Prodromus dissertationum cosmographicarum continens mysterium cosmographicum de admirabili proportione orbium coelestium*, Tubingae 1596; *Astronomia nova seu physica coelestis*, Heidelbergae 1609; *Epitome astronomiae Copernicanae*, Lentijis 1618—1621.
- <sup>22</sup> *Nuncius Sidereus*, Venetia 1610.
- <sup>23</sup> Philippus Bombastus von Hohenheim (1493—1541), piszący pod pseudonimem: Aureolus Theophrastus Paracelsus.
- <sup>24</sup> Por. Martinus Antonius Delrio (1551—1608): *Disquisitionum magicarum libri sex*, 1593.
- <sup>25</sup> *Altiora ne quasieris; Noli sapere plus quam sapere oportet* itd. Por. *List apostola Pawła do Rzymian*, rozdz. 12, w. 3.
- <sup>26</sup> Cato Marcus Portius Maior (234—149).
- <sup>27</sup> Obserwacje astronomiczne przeprowadzał Kopernik nie od 1525 r., ale co najmniej od 1497 r. (m. in. 9 marca 1497, 9 stycznia i 4 marca 1500 r. w Bolonii). Pierwszą wersję dzieła *De revolutionibus* napisał Kopernik w latach 1505—1512 (rękopis pod tytułem *De hypothesibus motuum caelestium a se constitutis commentariolus*, znany uczonym z rękopiśmiennych odpisów już przed rokiem 1515, wydany po raz pierwszy przez Curtzego w 1878 r. w *Inedita Copernicana*; przekład polski: *Zarys nowego mechanizmu świata i ruchów ciał niebieskich*, w: M. Kopernik: *Wybór pism*, Kraków 1920, s. 33—45). Pracę nad spisaniem *De revolutionibus* rozpoczął Kopernik — według Birkenmajerów — nie później niż w roku

1515, zgodnie z tym, co sam pisze w *Przedmowie*, że na oddanie dzieła do druku zdecydował się dopiero w czwartym dziesięcioleciu (*in quartum novennium*). Toteż podaną przez Campanellę datę należy poprawić, przesuwając ją co najmniej o kilkanaście lat wcześniej.

<sup>28</sup> Dzieło Kopernika obalało autorytet *Pisma świętego* jako nieomylnego objawienia; obalało średniowieczną, hierarchiczną wizję świata. Ale Campanella adresował *Obronę Galileusza* do teologów-inkwizytorów i musiał używać takich argumentów, które by powstrzymały ich od przesładowania uczonych.

<sup>29</sup> Por. M. Kopernik: *O obrotach...*, cyt. wyd., s. 15—19.

<sup>30</sup> W *Przedmowie*, skierowanej do papieża Pawła III, Kopernik wymienia trzech następujących dostojników kościelnych, którzy zachęcali go do badań astronomicznych: Mikołaj Schonberg (1472—1537), kardynał od roku 1535, który dnia 1 listopada 1536 r. wystosował do Kopernika uprzejmy list, zachęcając go do wydania dzieła drukiem; Tideman Giese (1480—1550), biskup od roku 1538, jeden z najserdeczniejszych przyjaciół Kopernika, i Paweł z Middelburga (biskup Fossombrone od roku 1494, zmarł w roku 1534). Por. A. Birkenmajer: *Objaśnienia (do dzieła M. Kopernika O obrotach...)*, Warszawa 1953, s. 82—84.

<sup>31</sup> Por. Erasmus Reinhold (1511—1553): *Commentarius in opus Revolutionum Copernici*, napisany przed rokiem 1553 (por. L. A. Birkenmajer: *Mikołaj Kopernik. Cz. I. Studia nad pracami Kopernika...*, Kraków 1900, rozdz. 30: *Zaginione pisma Reinholda*, s. 625—628). Nazwisko Reinholda wymieniano w połowie XVI w. jednym tchem z nazwiskiem Kopernika — por. tytuł pracy Johna Fielda: *Ephemeris Anni 1557 currentis iuxta Copernici et Reinholdi canones...*, London 1556 (por. H. Baranowski: *Bibliografia kopernikowska 1509—1955*), Warszawa 1958, poz. 1335a, 1336, 1340, 1346).

<sup>32</sup> Por. Johann Georg Stadius (1550—1593): *Ephemerides novae*, 1556 (tamże Frisius Gemma: *Epistola* — pozytywnie oceniająca teorię Kopernika).

<sup>33</sup> Por. przypis 14.

<sup>34</sup> Astronom niemiecki Christoph Rothmann był jednym z pierwszych zwolenników teorii Kopernika. W jednym z listów do niego Tycho de Brahe wysuwa rozmaite zarzuty przeciwko heliocentryzmowi.

<sup>35</sup> Efemerydami nazywa się w astronomii dokładne dane liczbowe dotyczące przewidywanych zaćmień, ruchów planet i innych zjawisk niebieskich.

<sup>36</sup> Por. L. A. Birkenmajer: *M. Kopernik. Cz. I. Studia...*, cyt. wyd., s. 442—445.

<sup>37</sup> Bolońskim profesorem astronomii, u którego studiował przez kilka lat Kopernik, był Domenico Maria Novara z Ferrary.

<sup>38</sup> Por. przypis 12.

<sup>39</sup> Nolańczyk (*Nolanus*) to Giordano Bruno. Por. przypis 16.

<sup>40</sup> Tak rozumiem wyrażenie: *quod haeresis nominare non permittit*. Jed-

nakże Bruno został spalony na stosie nie za „herezję”, ale za wyciągnięcie materialistycznych i antychrześcijańskich wniosków z teorii Kopernika.

<sup>41</sup> Por. przypis 21.

<sup>42</sup> Por. Johannes Kepler: *Dissertatio cum Nuntio Sidereo nuper ad mortales misso*, Praga 1610.

<sup>43</sup> Por. przypis 19.

<sup>44</sup> Por. Antonio Giovanni Magini (1555—1617): *Novae ephemeridaes coelestium motuum annorum 40, incipientes anno Domini 1581, usque ad annum 1620. Secundum Clarissimi Viri Nicolai Copernici hypotheses, Prutenicasque Reinoldi tabulas accuratissime supputatae, atque Gregorianae correctioni Romani Kalendarij accomodatae...*, Wenetjjs 1582, i inne pozycje tego autora wymienione w: H. Baranowski: *Bibliografia kopernikowska*, cyt. wyd., poz. 1349, 1350 i 1355.

<sup>45</sup> Christoph Clavius-Schlüssel (1537—1612) — matematyk i astronom niemiecki, od 1555 r. — jezuita.

<sup>46</sup> Pod pseudonimem Apelles pisał Christoph Scheiner (1575—1650) — niemiecki astronom, fizyk i matematyk, który w roku 1611 obserwował plamy na Słońcu. W liście do Galileusza z dnia 26 kwietnia 1631 r. Campanella wspomina, że „*padre Scheiner, detto Apelle*” wydał dzieło pt. *Rosa ursina idest Sol* (1630).

<sup>47</sup> W roku 1584 w dialogu *Cena de le ceneri* Giordano Bruno dowodził, że z jego teorią istnienia niezliczonej wielości światów ognistych (słońca) i wodnistych (Ziemia, planety układu słonecznego i planety innych słońc) „jest w zgodzie Mojżesz”. Por. G. Bruno: *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 125, i A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 70.

<sup>48</sup> Również Bruno powoływał się w podobny sposób na autorytet Pitagorasa. Por. przypis 9.

<sup>49</sup> Wykładem „filozoficznych poglądów Mojżesza” — przeciwstawnych poglądom Arystotelesa i średniowiecznych perypatetyków — jest zwłaszcza dzieło *Heptaplus. De septiformi sex dierum geneos enarratione*, w: G. Pico della Mirandola: *De hominis dignitate* (i inne utwory), Firenze 1942.

<sup>50</sup> Podobnie jak Giordano Bruno, również Campanella uważał starożytnych myślicieli działających w południowej Italii — a więc Pitagorasa, Parmenidesa, Empedoklesa i Lukrecjusza — za swoich przodków.

<sup>51</sup> Casella — o postaci tej brak bliższych danych.

<sup>52</sup> W oryginale: *non ex zelo doctrinae Christi sed vel ex invidia vel ex incitia*.

<sup>53</sup> To znaczy ciałami złożonymi z czterech elementów.



- <sup>54</sup> Chodzi o tekst *Pisma świętego*, w którym mowa jest o „wodach na niebie” (*Genesis*, rozdz. 1, w. 7). Por. także przypis 47.
- <sup>55</sup> Por. Justini, philosophi et martyris *Opera*, Coloniae 1686 (tekst grecki i przekład łaciński), *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, s. 391—493, w szczególności *Quaestio XCIII*, s. 448—449.
- <sup>56</sup> W antyracjonalistyczne teksty *Listu Pawła do Rzymian* i Bernarda z Clairvaux Campanella włączał racjonalistyczne treści własnej filozofii.
- <sup>57</sup> W oryginale: *Qui autem zelum Dei habent et non scientiam, quamvis sanctissimi sint, nisi a Deo expressam revelationem acceperint, nequaquam de quaestione tali iudicare possunt*. Mimo ochronnego *nisi* zdanie to stwierdza zasadniczą niekompetencję teologów w sprawach nauki.
- <sup>58</sup> Laktancjusz (L. Caecilius Firmianus Lactantius) z Afryki — ojciec kościoła z początku IV w. Por. lekceważące zdanie Kopernika o Laktancjuszu („Sławny zresztą pisarz, ale słaby matematyk, mówi o kształcie Ziemi zupełnie jak dziecko, sztydząc z tych, którzy podali, że Ziemia ma kształt kuli”, M. Kopernik: *O obrotach*, cyt. wyd., s. 19, 49, i przypis A. Birkenmajera (tamże, s. 84), wyjaśniający, że chodzi o tekst z głównego dzieła Laktancjusza: *Divinarum Institutionum Libri*, ks. 3, rozdz. 24).
- <sup>59</sup> Chodzi oczywiście o Laktancjusza. Przecinek pomiędzy słowami: Lactantius, Firmianus został umieszczony przez pomyłkę wydawcy.
- <sup>60</sup> Campanella wykorzystywał autorytet Augustyna w walce przeciwko scholastycznym zwolennikom Arystotelesa; jednocześnie stawiał świadectwo „naocznych świadków”, a więc żeglarzy, ponad autorytetem św. Augustyna.
- <sup>61</sup> Por. przypis 55 i z cytowanego dzieła Justyna kwestię CXXX, s. 480—481.
- <sup>62</sup> Śmiała wypowiedź Campanelli wskazująca na uwarunkowanie twierdzeń teologów stanem wiedzy w ich epoce, w wyniku czego — w miarę postępu wiedzy — niektóre z tych twierdzeń muszą być odrzucane jako fałszywe.
- <sup>63</sup> Campanella nie poprzestał na sformułowaniu ogólnego twierdzenia o dezaktualizowaniu się twierdzeń autorytetów kościelnych (por. przypis 62), ale odważył się wskazać na przykłady fałszywych twierdzeń w dziełach dwóch największych autorytetów filozofii chrześcijańskiej: św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.
- <sup>64</sup> Św. Efraim Syryjczyk (ok. 306 — po 379) — napisał m. in. 15 pieśni o Edenie.
- <sup>65</sup> Św. Anastazy przebywał w latach 640—700 w klasztorze na górze Synaj. Rozważania o raju znajdują się w jego *Wstępnych rozważaniach do Heksaemeronu*.
- <sup>66</sup> Prawdopodobnie chodzi o św. Anastazego (por. przypis 65), którego nazywano „nowym Mojżeszem”. Por. ks. J. Czuj: *Patrologia*, Poznań 1954, s. 257.
- <sup>67</sup> Wielkie znaczenie, jakie Campanella przypisuje świadectwu żeglarzy (*na-*

- vigantium testimonium*), to jeden z najbardziej postępowych elementów jego filozofii: wykorzystywanie odkryć geograficznych i astronomicznych przeciwko autorytetom teologicznym w celu pełnego uniezależnienia badań naukowych od kontroli kościoła.
- <sup>68</sup> W oryginale: *quod sine scientia non recte iudicet etiam sanctus*. Zdanie to streszcza zasadniczą przesłankę rozumowania Campanelli, dowodzącą czego potrzeby niezależności badań naukowych od teologii.
- <sup>69</sup> Por. analogiczne twierdzenia Bruna na początku czwartego dialogu *Cena de le cenere* (G. Bruno: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 120—123) i Galileusza w *Liście* (z roku 1615) do ks. Krystyny Lotaryńskiej.
- <sup>70</sup> Por. *Eklezjasta*, rozdz. 3, w. 11.
- <sup>71</sup> Jeżeli rozum (w oryginale *mens rationalis*) jest „darem boga”, to nie po to otrzymaliśmy ten dar, aby w nas bezczynnie drzemał. Motyw ten rozwija wielu myślicieli renesansowych, m. in. Paracels pisał: „Po to nas stworzył bóg, żebyśmy szukali i badali” (*Die Geheimnisse*, Leipzig 1941, s. 245).
- <sup>72</sup> W oryginale: *Quoniam omnis hominum secta, aut lex, quae naturalium rerum investigationem suis vetat sequacibus, falsitatis nomine suspecta haberi debet*. W walce o wolność badań naukowych Campanella wysuwa kolejno rozmaite argumenty. Nie wahał się wskazać na fałszywość twierdzeń św. Augustyna i św. Tomasza, teraz zaś sięga po argument decydujący, formułując własne, oryginalne i niezmiernie doniosłe dla dziejów krytyki religii kryterium fałszywości religii. Ta religia, która hamuje rozwój badań naukowych, lęka się najwidoczniej konfrontacji z prawdą, a więc staje się podejrzana o fałszywość.
- <sup>73</sup> Mowa o V soborze powszechnym laterańskim (1512—1517), zwołanym przez Juliusza II i dokończonym przez Leona X.
- <sup>74</sup> Charakterystyczne kategorie filozofii Campanelli: „księga boga tworzącego”, czyli przyroda, i „księga boga objawiającego”, czyli *Pismo święte*. Tę pierwszą księgę nazywa Campanella oryginałem i bezpośrednio czytanie tej księgi (czyli naukowe badanie przyrody) przeciwstawia scholastycznemu opieraniu się na teologicznych i filozoficznych autorytetach. Por. Eugenio Garin: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, rozdz. *La nuova scienza e il simbolo del „libro”*, s. 451—465.
- <sup>75</sup> Ibn Roszd (1126—1198), zwany w dziełach łacińskich Awerroesem — wolnomyślny filozof arabski. Do jego poglądów nawiązywały opozycyjne kierunki scholastyki w XIII i XIV w. (tak zwany awerroizm łaciński, zwłaszcza paryski i padewski).
- <sup>76</sup> Ibn Sina (980—1036), zwany w dziełach łacińskich Awicenną — wolnomyślny filozof tadżycki.
- <sup>77</sup> Alfarabi (zmarł w 950 r.) — filozof arabski interpretujący arystotelizm w duchu neoplatońskiego emanacjonizmu.

- <sup>78</sup> Haly Abenragel — astronom arabski z początku XI w., autor komentarza do dzieła Ptolemeusza.
- <sup>79</sup> Przecinek jest pomyłką wydawcy, ponieważ Haly i Abenragel to jedna i ta sama osoba (por. przypis 59).
- <sup>80</sup> Abu Maszaar, zwany Albumazarem — astronom arabski z IX w. O poglądach jego pisze obszernie P. Duhem: *Le système du monde*, cyt. wyd., t. 2, s. 369—386 (por. t. 10, s. 451).
- <sup>81</sup> Dzieło to ukazało się pod tytułem *Atheismus triumphatus*, przekład polski dwóch pierwszych rozdziałów w: *Filozofowie o religii*, Warszawa 1960, s. 36—77 (por. w szczególności s. 71 o filozofach arabskich występujących przeciwko wierze mahometańskiej).
- <sup>82</sup> Giovanni Botero (ok. 1533—1617), znany przede wszystkim jako autor dzieła *Della ragion di stato* (1589).
- <sup>83</sup> Por. Platon: *Timaios*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1951, rozdz. XIII, s. 39.
- <sup>84</sup> Por. Platon: *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Lwów 1925, rozdz. LXVI, s. 136.
- <sup>85</sup> Por. E. Derenne: *Les procès d'impiété*, Liège 1930, i A. B. Drachmann: *Atheism in Pagan Antiquity*, Gyldendal 1922.
- <sup>86</sup> Marcus Annaeus Lucanus (39—65) przedstawił Katona w eposie pt. *Pharsalia*.
- <sup>87</sup> W oryginale: *libertas Philosophandi*. Podobnie jak Giordano Bruno, również Campanella jest jednym z pierwszych szermierzy idei wolności filozofowania.
- <sup>88</sup> W oryginale: *philosophandi modus*. Por. przypis 2.
- <sup>89</sup> Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, Berlin 1960, s. 113—138.
- <sup>90</sup> Zdanie to stanowi konkluzję obrony Galileusza. W oryginale: *Et falsitas in Galileo deprehendi non potest, quoniam ex observationibus sensatis in libro mundano procedit, non ex opinione*.
- <sup>91</sup> *Aristotelicorum quorundam dogmatum eversio* oraz *Appendix ad Graecos, qua et Aristotelis et aliorum philosophorum dogmata quaedam everuntur*, w: *Justini Opera*, cyt. wyd., s. 110—158 i 196—207.
- <sup>92</sup> Jak z tego widać, za najbardziej poprawną interpretację „psychologii” Arystotelesa Campanella uważał interpretację materialistyczną starożytnego komentatora Aleksandra z Afrodyzji i renesansowego filozofa Pomponacjusza (1462—1524) bądź interpretację awerroistów.
- <sup>93</sup> Dla dziejów krytyki religii doniosłe znaczenie miało wydobywanie ateistycznych wątków arystotelizmu przez Campanellę, niezależnie od intencji odcięcia chrześcijaństwa od arystotelizmu właśnie ze względu na te wątki. Na rzecz postępu działał Campanella zarówno przez podkreślanie tych elementów ateizmu, tkwiących w autentycznej myśli Arystotelesa, jak i przez usuwanie arystotelizmu jako przeszkody dla przyjęcia teorii Kopernika i naukowej, galileuszowskiej metody badań.

- <sup>64</sup> Mowa o Aleksandrze z Afrodyzji, który na początku III w. n. e. wykładał w Atenach filozofię, interpretując arystotelizm w duchu materialistycznym.
- <sup>65</sup> W oryginale: *Aristotelem Epicuro peiorem et impium magis*.
- <sup>66</sup> Kult Campanelli dla Kolumba jako odkrywcy nowego świata wyraził się m. in. sformulowaniem, że ten „największy z bohaterów” (*Miasto Słońca*, Wrocław 1955, s. 83) „przewyższył wszystkich śmiertelnych” (*Columbus omnes mortales antecellit, Atheismus triumphatus*, Parisiis 1636, s. 137). Tu Campanella powiada, że Kolumb *nunc praefertur sanctis doctoribus*. Naoczne świadectwo żeglarza — odkrywcy nowych lądów — ma dla ludzi nowożytnych większe znaczenie niż obalone przez naukę twierdzenia największych autorytetów kościelnych.
- <sup>67</sup> Giordano Bruno. Por. przypisy 16 i 39. Oprócz tych wzmianek o Brunie są w dziełach Campanelli jeszcze inne wyraźne ślady wpływu myśli Bruna.

*Sylvain Maréchal*

#### ODPOWIEDŹ NA PYTANIE: KTO TO JEST ATEISTA?

- <sup>1</sup> *Réponse à la demande: Qu'est-ce qu'un Athée?* Wstęp (*Discours préliminaire*) do dzieła: *Dictionnaire des athées anciens et modernes* par Sylvain M[aréchal], Paris, An VIII (tzn. według rewolucyjnego kalendarza rok 8 nowej ery, liczonej od proklamowania Republiki we Francji, czyli rok 1799 lub 1800). Korzystaliśmy z jedyne go w Polsce egzemplarza, który niegdyś należał do Teofila Jaśkiewicza (1883—1952), redaktora „Wolno-myśliciela Polskiego” i „Głosu Wolnych”, przewodniczącego ZG Stowarzyszenia Myśli Wolnej w Polsce. Dajemy pełny przekład tekstu znajdującego się na stronach I—LXXII.
- <sup>2</sup> „Oto mąż” (człowiek dzielny) — wyrażenie przeciwstawiane przez Maréchala wyrażeniu Pilata w stosunku do Jezusa: „Oto człowiek” (*Ecce homo*).
- <sup>3</sup> W oryginale: *Dieu n'a pas toujours été*.
- <sup>4</sup> Na sformułowania takie wywarł niewątpliwy wpływ Jean Jacques Rousseau (1712—1778), do którego idei („powrotu do natury”) Maréchal wyraźnie tu nawiązuje.
- <sup>5</sup> Pojęcie „człowieka naturalnego” — przeciwstawiane pojęciu człowieka zdeformowanego przez feudalizm — odgrywało ogromną rolę w publicystyce oświeceniowej. Ale Maréchalowi — jak to dalej zobaczymy — chodzi nie o powrót do pierwotnego, przedreligijnego, „naturalnego” ateizmu, lecz o ateizm człowieka kulturalnego, związanego nie z niższymi, lecz z najwyższymi piętrami kultury.

- <sup>6</sup> Ważne dla klasyfikacji postaw ateistycznych rozróżnienie między ateizmem sybaryty i egoisty, dla którego ateizm oznacza uwolnienie się od obowiązków moralnych, a ateizmem polegającym na aktywnym zaangażowaniu się w przebudowę życia społecznego i na dobrowolnym przyjęciu na siebie określonych obowiązków moralnych (np. obowiązku służenia prawdzie, obowiązku walki o sprawiedliwość społeczną).
- <sup>7</sup> Maréchal piętnuje „zgnili ateizm” tych władców i kapłanów, którzy sami drwią sobie z religii i w związku z tym nie mają żadnych skrupułów, żeby posługiwać się nią jako narzędziem ogłupiania i tyranizowania innych ludzi. Por. rozróżnienia Adama Contzena w *Politicorum libri decem* (1620), księga 1, rozdz. 13 i księga 2, rozdz. 14 (i „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne”, nr 3, 1962, s. 63).
- <sup>8</sup> Por. fragment poematu Manzollego-Palingenia cytowany przez Jacques André Naigeona (1738—1810) — *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, s. 222 i przypis 8. Przykładem takiego duchownego, który z biskupa stał się „rewolucjonistą”, a następnie zdradził rewolucję dla Napoleona i Napoleona dla Burbonów był Talleyrand (1754—1838).
- <sup>9</sup> Aluzja do Chaumette'a (1763—1794) i Héberta (1757—1794), o których Maréchal pisze dalej w *Słowniku (Dictionnaire..., cyt. wyd., s. 493)*.
- <sup>10</sup> Por. późniejsze rozważania Feuerbacha na ten temat (*Wypisy z historii krytyki religii*, cyt. wyd., s. 348).
- <sup>11</sup> W oryginale: *physicien systématique*. Ale Maréchalowi chodzi tu nie o teoretyczną fizykę, lecz o spekulatywną filozofię przyrody.
- <sup>12</sup> Maréchal powołuje się tu na swój własny poemat z roku 1798.
- <sup>13</sup> Wbrew temu zdaniu Merciera Maréchal uważa tych, którzy „ubóstwiają” przedmiot swej miłości w taki sposób, że wypiera on z ich świadomości potrzebę innego (zaświatowego) bóstwa, za autentycznych ateistów.
- <sup>14</sup> Kategoria „natury” stanowi u Maréchala — podobnie jak u innych myślicieli francuskiego Oświecenia — jedną z centralnych kategorii ich rozważań filozoficznych i etycznych.
- <sup>15</sup> Oto jeden z najcenniejszych argumentów Maréchala przeciwko religii, związany jak najściślej z jego republikańską, rewolucyjną postawą polityczną.
- <sup>16</sup> Protest przeciwko niepotrzebnemu mnożeniu bytów (*entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*) związany jest z postacią wolnomyślnego nominalisty angielskiego Williama Ockhama (ok. 1300—1350). Tak zwana „brzytwa Ockhama” (czyli przytoczone wyżej zdanie) stała się bardzo szybko w rękach nowożytnych materialistów ostrym narzędziem ateistycznej krytyki religii. Za niepotrzebny, urojony byt, będący w gruncie rzeczy tylko myślowym zdwojeniem przyrody, uznany został przez nich bóg — rozpoznany jako utworzona przez umysł ludzki abstrakcja.
- <sup>17</sup> Zdanie to trudno wyjaśnić, bo przecież sam Maréchal zajmował się właśnie intensywną i wytrwałą propagandą ateizmu. Zastrzeżenia miał je-

dynie wobec pewnego typu propagandy ateistycznej, uprawianej przez hébertystów, których ateizm był, zdaniem Maréchala, pozbawiony głębszych intelektualnych podstaw. Warto jednak zauważyć, że pierwszy biograf Maréchala, J. de La Lande, nazywa go „*ami de Chaumette*”.

- <sup>18</sup> Przełożona na polski rozprawa Maréchala stanowi wstęp do jego *Słownika ateistów* (por. przypis 1).
- <sup>19</sup> W oryginale gra słów: *homme sans dieu* oraz *homme de dieu*.
- <sup>20</sup> Maréchal zwraca uwagę na charakterystyczną dla religijnego sposobu myślenia alienację: własny wysiłek moralny jest odczuwany jako coś „boskiego”, co z zewnątrz włącza się do czynników determinujących nasze postępowanie.
- <sup>21</sup> Myśl tę wypowiedział już Lukrecjusz (*Atque ea nimirum quaecumque Acherunte profundo — Proditā sunt esse, in vita sunt omnia nobis... Hic Acherusia fit stultorum denique vita*, księga 3, w. 978—979 i 1023).
- <sup>22</sup> W konsekwentnie ateistycznej etyce myśl o tym, że niekiedy sytuacja wymaga od nas, abyśmy naszym postępowaniem dali innym przykład i wzór, odgrywa doniosłą rolę wśród czynników determinujących postępowanie.
- <sup>23</sup> W oryginale: *un déplacement de matière et un changement de forme*.
- <sup>24</sup> To znaczy przed własnymi rodzicami.
- <sup>25</sup> Maréchal uważał Pitagorasa za materialistę i ateistę (por. *Dictionnaire...*, cyt. wyd., s. 374). Był także autorem sześciotomowego dzieła *Voyage de Pythagore* (1798).
- <sup>26</sup> W *Słowniku* Maréchal pisze, że Anakreont był „ateistą w najlepszym tonie; poeta ten nie uznawał innych bóstw niż Gracje ani innego kultu niż kult Erosa (Miłości)” (*Dictionnaire...*, cyt. wyd., s. 10).
- <sup>27</sup> W swoim *Słowniku* Maréchal pisze, że Chaulieu był poetą-epikurejczykiem i nie uznawał innej religii niż religia Anakreonta (*Dictionnaire...*, cyt. wyd., s. 72—73). Guillaume Amfrye de Chaulieu (1639—1720), *Oeuvres*, Haga 1777.
- <sup>28</sup> Helwecjusz (1715—1771) — filozof (*O umyśle*, Warszawa 1959) i poeta (autor poematu *O szczęściu*), jeden z najbardziej konsekwentnych ateistów francuskich XVIII w., wywarł wielki wpływ na poglądy Maréchala.
- <sup>29</sup> Aspazji — pięknej i mądrej żonie Peryklesa — wytoczono proces o ateizm. Jak z tego widać, „fanatyzm religijny potrafi wynaturzyć wszystko” i doprowadził nawet do zniesławienia Ateńczyków (Maréchal: *Dictionnaire...*, cyt. wyd., s. 22—23).
- <sup>30</sup> Ninon de Lenclos — słynna z urody paryżanka, była autorką następującego aforyzmu: „Musi być bardzo źle z moralnością człowieka, któremu do tego, żeby był uczciwym, niezbędna jest religia” (*Dictionnaire...*, cyt. wyd., s. 307).
- <sup>31</sup> W oryginale: *il ne soumet sa raison à d'autre autorité qu'à celle de l'évidence*.

- <sup>32</sup> Maréchal rozwija tu myśli Holbacha (por. *Zdrowy rozsądek*, przekład polski dodany jako załącznik do *Testamentu Mesliera*, Warszawa 1955, rozdz. CLI, s. 226).
- <sup>33</sup> W oryginale: *on dit: un Dieu et des prêtres sont aussi nécessaires qu'un magistrat de police et des espions*. Maréchal polemizuje z takim kierunkiem obrony religii, który w sposób cyniczny aprobuje jej klasową funkcję.
- <sup>34</sup> W tych słowach rewolucjonisty Maréchala należy widzieć przede wszystkim wyraz jego rozczarowania wynikami rewolucji, która zamiast urzęczywistnić „wolność, równość i braterstwo” przyniosła korzyści i władzę burżuazji, przeciwko której Maréchal związał się ze sprzysiężeniem Babeufa.
- <sup>35</sup> W tym miejscu trzy wiersze oryginału zostały wykropkowane.
- <sup>36</sup> W tym miejscu również trzy wiersze zostały wykropkowane.
- <sup>37</sup> Dnia 26 listopada 1793 r. Robespierre wygłosił w Klubie Jakobinów sławne przemówienie przeciwko ateizmowi, w którym dowodził, że „ateizm jest arystokratyczny” i że „gdyby boga nie było, to należałoby go wymyślić”. Dnia 24 marca 1794 r. Robespierre posłał na gilotynę Héberta i kilku innych inicjatorów rewolucyjnej dechrystianizacji Francji.
- <sup>38</sup> Św. Dominik Guzman (ok. 1170—1221) — założyciel zakonu dominikanów, z którego przede wszystkim rekrutowały się przez cztery stulecia kadry inkwizytorów. On także ponosi moralną odpowiedzialność za okrutną rzeź albigensów. Mickiewicz umieścił go za to w piekle, wkładając mu w usta m. in. następujące słowa: „Często lud stawi kościół, kłania się nabożnie, — Takiemu, co się z nami obraca na rożnie... — Co do mnie, bardzom słusznie osadzon w tej jamie, — Za co na albigensów zbrojne wzniosłem ramię? — Chrystus posyła z krzyżem, nie z ogniem i stałą: — Paliłem ich niesłusznie, dziś mnie za to palą” (*Dziewica z Orleanu*, Dzieła, t. 2, s. 223).
- <sup>39</sup> Karol IX i jego matka, Katarzyna Medyceuszka, oraz księżęta Gwizjusze inspirowali krwawą noc świętego Bartłomieja (rzeź hugonotów w Paryżu, 24 sierpnia 1572 r.). Maria Medyceuszka (1573—1642), wdowa po Henryku IV, była w latach 1610—1617 regentką Francji w okresie małoletności Ludwika XIII.
- <sup>40</sup> Mowa o carycy rosyjskiej Katarzynie II (1729—1796).
- <sup>41</sup> William Pitt Młodszy (1759—1806) — premier angielski w latach 1783—1801 i 1804—1806, zacięty wróg rewolucji francuskiej, organizator trzech kontrrewolucyjnych koalicji antyfrancuskich.
- <sup>42</sup> Abbé Jean Maury (1746—1817) — deputowany do Konstytuanty, czołowy mówca obozu kontrrewolucji, w roku 1792 wyemigrował do Rzymu, gdzie został kardynałem; Napoleon uczynił go arcybiskupem Paryża.
- <sup>43</sup> Pierre Bayle (1647—1706) — autor wolnomyślnego *Słownika*, dzieła olbrzym-

miej erudycji, które dla Maréchala było podstawowym źródłem wiedzy o ateistach przeszłości. Bayle stanowczo zaprzeczał, jakoby ateizm prowadził do zepsucia obyczajów; wypowiadał pogląd, że możliwe jest istnienie państwa złożonego z samych ateistów (por. *Dictionnaire...* Maréchala, cyt. wyd., s. 33—35).

- <sup>44</sup> Maréchal uważa Spinozę (1632—1677) za pierwszego filozofa, który podniósł ateizm do rangi filozoficznego systemu (*Dictionnaire...*, cyt. wyd., s. 446—449).
- <sup>45</sup> Nicolas Fréret (1688—1749) — autor *Krytycznej analizy apologetów chrześcijaństwa* (1766) i *Listu Trazybula do Leucyppy* (1758). Religię uważał za „system błędów i tyranii”.
- <sup>46</sup> César Chesnu Dumarsais (1676—1756) — autor dzieła pt. *Filozof* (1743), w którym dowodził, że wielość, sprzeczności i zmienność religii świadczą o ich czysto ludzkim pochodzeniu. W *Szkicu o przesądach* dowodził, że przesądami (*préjugés*) są wszystkie wierzenia religijne (por. *Dictionnaire...*, cyt. wyd., s. 115).
- <sup>47</sup> Claude Adrien Helvétius (1715—1771). W artykule o nim Maréchal przytacza m. in. następujące jego myśli: „Religie są użyteczne, ale tylko dla księży i tyranów”; „zło wyrządzane przez religie jest realne, dobro — wyimaginowane”; „ateistami są wszyscy ludzie wykształceni” (*Dictionnaire...*, cyt. wyd., s. 182—184; por. przypis 28).
- <sup>48</sup> Paul Henri Dietrich Holbach (1723—1789) wywarł ogromny wpływ na Maréchala. Por. zwłaszcza *System przyrody* (Warszawa 1957, w szczególności rozdział pt. *O motywach, które skłaniają do ateizmu*, t. 2, s. 344—380).
- <sup>49</sup> W oryginale: *pour dégager la morale d'un alliage impur*. Maréchal rozwija tu myśl Holbacha, że na wszelkich połączeniach moralności z religią — stroną, która zawsze traci, jest moralność.
- <sup>50</sup> Por. *Księgi III Mojżeszowe*, rozdz. 16.
- <sup>51</sup> W języku Maréchala „bardziej filozoficzny” to tyle, co „bardziej prawdziwy i głęboki”. Maréchal przypisuje niektórym teologom chrześcijańskim zamaskowany ateizm, upatrując w określeniu boga mianem „byt nadnaturalny i ponadmysłowy” pogląd, że bóg nie jest bytem realnym, lecz tylko pomyślanym przez człowieka.
- <sup>52</sup> W oryginale: *Sont Athées, sans croire l'être*. Maréchal zwraca uwagę na ludzi, których należy uwzględniać przy sporządzaniu klasyfikacji postaw ateistycznych.
- <sup>53</sup> Warto tu przypomnieć znane słowa Marksa o religii jako „westchnieniu uciśnionego stworzenia” (K. Marks i F. Engels: *O religii*, wyd. drugie, Warszawa 1962, s. 29, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, 1843—1844).
- <sup>54</sup> „Ideologami” nazwali się filozofowie francuscy przełomu XVIII i XIX w., którzy nawiązywali do sensualizmu Condillaca. Czołowymi przedstawi-



cielami byli: Laromiguière (1756—1837), Destutt de Tracy (1754—1836), Cabanis (1757—1808) i Volney (1757—1820).

- <sup>55</sup> W oryginale: *le plus absurde et le plus décrépit des préjugés*. Maréchal zarzuca „ideologom” brak konsekwencji i ugodowość.
- <sup>56</sup> W oryginale: *Dieu est la Nature aux yeux du corps; la Nature est Dieu à l'oeil de l'entendement*. Rozumowanie Maréchala jest następujące: zmysłami ujmujemy jedynie przedmioty materialne, składające się na przyrodę, a zatem w oparciu o poznanie zmysłowe „bogiem” mogą być tylko albo poszczególne przedmioty materialne, albo też ich całość. To, co niematerialne, ujmujemy umysłem, mianowicie w ten sposób, że przy pomocy abstrakcji odrywamy od poszczególnych przedmiotów ich cechy i tworzymy pojęcia abstrakcyjne. Jednym z takich pojęć abstrakcyjnych jest „bóg”. Otóż takiemu pojęciu boga nie odpowiada żaden realny byt — a więc jest ono tylko abstrakcyjnym tworem umysłu albo też, w sposób pośredni, odpowiada mu przyroda, ujęta jako „całość wszystkiego, co istnieje”, lub jako zbiór sił albo zbiór praw rządzących przebiegiem naturalnych procesów. Maréchal wyprzedza tu Feuerbacha, który w *Wykładach o istocie religii* (Warszawa 1953, s. 130) powtarza w gruncie rzeczy słowa Maréchala: „Różnica między bogiem a światem to tylko różnica między duchem a zmysłami, między myślą a spostrzeżeniem. Świat jako przedmiot zmysłów, zmysłów cielesnych, na przykład pospolitego zmysłu dotyku, jest światem, światem właściwym; natomiast świat jako przedmiot myśli, myślenia, które ze zmysłów abstrahuje to, co ogólne, jest bogiem”.
- <sup>57</sup> Por. tekst Kanta *Skorupa religijna jako przeżytek w: Filozofowie o religii*, Warszawa 1960, s. 114.
- <sup>58</sup> Wyraz opozycji Maréchala wobec polityki Napoleona.
- <sup>59</sup> W oryginale: *Dieu ne saurait être qu'abstraction ou matière*. Por. przypis 56.
- <sup>60</sup> A więc panteizm jest pewną postacią ateizmu.
- <sup>61</sup> Przykład oświeceniowego nierozumienia tego, że problematyka teologiczna jest w gruncie rzeczy zmistyfikowaną problematyką filozoficzną i społeczno-polityczną.
- <sup>62</sup> Powtórzony za Rousseau postulat palenia bibliotek ma charakter reakcyjnego wtrętu w postępowych rozważaniach Maréchala.
- <sup>63</sup> Prawdopodobnie Gilles Charles Porcher de Lissonay (1753—1824) — francuski działacz polityczny, członek Konwentu; za udział w zamachu stanu 18 brumaire'a otrzymał od Napoleona stanowisko senatora, a w roku 1808 tytuł hrabiego de Richebourg.
- <sup>64</sup> W oryginale: *Aux trois quarts et demi des hommes, il ne faut administrer que de l'opium*. Por. wyrażenie Marksa: „religia — opium dla ludu”.
- <sup>65</sup> Maréchal znał oczywiście astralistyczną teorię religii w wersji Dupuisa

- i Volneya, o których pisze w swoim *Słowniku* (cyt. wyd., s. 121—123 i 505). Por. *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, s. 248—257.
- <sup>66</sup> Por. słowa Kanta z zakończenia *Krytyki praktycznego rozumu* (*Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht... Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*).
- <sup>67</sup> Krytyka nieba przechodzi u Maréchala w krytykę ziemi. Z jego walki przeciwko religijnym mistyfikacjom wynika postulat sprawowania demokratycznej kontroli nad rządzącymi.
- <sup>68</sup> Trafne określenie społecznej funkcji religii.
- <sup>69</sup> Bayle dopuszczał możliwość istnienia republiki ateistów. Dla Maréchala urzeczywistnienie jej stanowi już program politycznego działania. Obywatele tej republiki byłoby nie tylko wolni od religijnych złudzeń, ale — właśnie dzięki temu — umieliby sprawować skuteczną kontrolę nad aparatem władzy.
- <sup>70</sup> Maréchal demaskuje klasową funkcję chrześcijaństwa.
- <sup>71</sup> George Monk (1608—1670) — jeden z generałów Cromwella.
- <sup>72</sup> Maréchal słusznie postuluje, aby nowożytne państwo umiejętnie łączyło respektowanie wolności sumienia z rozsądną polityką na rzecz laicyzacji życia społecznego.
- <sup>73</sup> W oryginale: *la contagion religieuse* — wyrażenie nawiązujące do bojowo ateistycznego tytułu dzieła Holbacha (*Contagion sacrée*).
- <sup>74</sup> W sformułowaniu tym widać ograniczoność poglądów Maréchala, obawiającego się zbytnej emancypacji kobiet.
- <sup>75</sup> Maréchal trafnie wskazuje na społeczne korzenie szerzenia się nastrojów mesjanistycznych.
- <sup>76</sup> Maréchal parafrazuje tu sławne zdanie Lukrecjusza: *Tantum religio potuit suadere malorum!*
- <sup>77</sup> Por. przypis 74.

Jan Wincenty Smoniewski

#### MYŚLI O RELIGII I SPOŁECZEŃSTWIE

<sup>1</sup> Rkps nr 501, myśl 622.

<sup>2</sup> Tamże, myśl 628.

<sup>3</sup> Tamże, myśl 627.

<sup>4</sup> Tamże, myśl 607.

<sup>5</sup> Tamże, myśl 429.

<sup>6</sup> Tamże, myśl 576.

<sup>7</sup> Tamże, myśl 591.

<sup>8</sup> Tamże, myśl 12.

<sup>9</sup> Tamże, myśl 26.

- <sup>10</sup> Tamże, myśl 43. Por. M. T. Cicero: *O naturze bogów*, Warszawa 1960, s. 189 („...czy sądzisz, że ktoś jest na tyle niemądry, iżby miał za bóstwo to, co spożywa jako swój pokarm?”). Wyrwana z kontekstu myśl Cyce-rona nabrzmiała w czasach nowożytnych treścią antychrześcijańską. Przy- taczając ją, Smoniewski nie mógł nie pomyśleć o eucharystii. Por. uwagi Feuerbacha o chlebie i winie. L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 29; *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, s. 95 i 235.
- <sup>11</sup> Rkps nr 501, myśl 74.
- <sup>12</sup> Tamże, myśl 123.
- <sup>13</sup> Tamże, myśl 151.
- <sup>14</sup> Tamże, myśl 166. Przekład Smoniewskiego poprawiłem.
- <sup>15</sup> Rkps nr 501, myśl 278.
- <sup>16</sup> Rkps nr 457, luźna kartka.
- <sup>17</sup> Tamże, luźna kartka.
- <sup>18</sup> Tamże, luźna kartka.
- <sup>19</sup> Tamże, luźna kartka.
- <sup>20</sup> Rkps nr 464, luźna kartka.
- <sup>21</sup> Tamże, luźna kartka.
- <sup>22</sup> Tamże, luźna kartka.
- <sup>23</sup> Rkps nr 461, karty 1—4, 53, 142, 192.
- <sup>24</sup> Według Smoniewskiego w procesach powstawania i rozwijania się róż- nych religii obserwujemy obiektywne prawidłowości.
- <sup>25</sup> Rkps nr 461, karta 53.
- <sup>26</sup> Tamże, karta 142.
- <sup>27</sup> Tamże, karta 192.
- <sup>28</sup> Tamże, luźna kartka.
- <sup>29</sup> Tamże, karta 193.
- <sup>30</sup> Rkps nr 470, s. 27. Nicolas de Clémanges (ok. 1360 — ok. 1434) — teolog francuski, uczeń Gersona i Piotra z Ailly, w roku 1393 był rektorem uniwersytetu paryskiego. Przypisywano mu autorstwo traktatu *De corrupto Ecclesiae statu*.

Hans Vaihinger

#### O FIKCJACH W RELIGII

- <sup>1</sup> Wybrane fragmenty z głównego dzieła H. Vaihingera: *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktio- nen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Dzieło to napisał Vaihinger w latach 1876—1878, ale zdecydował się na opubli- kowanie go dopiero w roku 1911. Przekład z czwartego wydania (Leipzig

1920, s. XXXIX i 804, wybrane fragmenty ze s. 39—42, 601—603, 656—659, 661—662, 664—666, 684—687 i 689—690).

<sup>2</sup> Nazwa „fikcje tropiczne” pochodzi od greckiego słowa *τροπος* (odpowiednik łaciński: *modus*; po polsku: sposób, trop). Są to fikcje związane ze „sposobami mówienia” (*modus loquendi*, *modus dicendi*), rozróżniane przez retorykę i filozofię języka.

<sup>3</sup> Hermann Steinthal (1823—1899) — wybitny psycholog niemiecki, herbarysta, profesor uniwersytetu w Berlinie od roku 1863. Vaihinger powołuje się kilkadziesiąt razy na jego *Einleitung in die Psychologie*.

<sup>4</sup> *Die apperzipierende Macht* — centralna kategoria teorii poznania J. F. Herbarta (1776—1841). Według tzw. apercepcjonizmu Herbarta wyobrażenia są zależne od masy wyobrażeń nagromadzonych poprzednio w świadomości danej jednostki; również percepcja zależy w znacznej mierze od apercepcji.

<sup>5</sup> Wyrażenie „teologia naukowa” to *contradictio in adiecto*, ponieważ między teologią a nauką zachodzi zasadnicza sprzeczność. Żadnej naukowej wiedzy o bogu, aniołach i diabłach nie może być. Można wprawdzie badać w sposób naukowy wyobrażenia poszczególnych ludzi o świecie „nadprzyrodzonym”, można badać rozwój pojęcia boga, można badać przeżycia ludzi wierzących i doktryny religijne, ale to nie jest teologia, lecz religioznawstwo. Można wreszcie odróżnić rozmaite sposoby uprawiania teologii, wyodrębniając spośród nich taki, który w maksymalnym stopniu stara się godzić teologię z naukowym poglądem na świat, posuwając się nawet — jak to widzimy na przykład u młodego Schleiermachera — do rezygnacji z wiary w boga, uważanego za niekoniczną personifikację wszechświata; ale teologia bez boga przestaje być teologią. Por. *Filozofowie o religii*, Warszawa 1960, s. 199.

<sup>6</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1769—1834) — niemiecki teolog protestancki, czołowy przedstawiciel romantycznej, indywidualistycznej teorii religii. Główne dzieło: *Mowy o religii do ludzi wykształconych spośród tych, którzy nią pogardzają* (1799) — przekład fragmentów w zbiorze: *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 166—214.

<sup>7</sup> „...so ist dies nur eine Weise zu reden. W innym utworze, którego fragment opublikowaliśmy w przekładzie polskim (*Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 163—165), używa Fichte (1762—1814) podobnego zwrotu: *Aber dies ist nur eine Redensart* (por. tamże, s. 165, przypis 3).

<sup>8</sup> Vaihinger widzi źródło pojęcia „sposobu mówienia” w filozofii Leibniza (1646—1716), który używał wyrażen *modus dicendi* i *façon de parler*, ale pojęcie to — jak wykazałem gdzie indziej — posiada bardzo długą historię i już na sto lat przed Leibnizem stanowi jedną z centralnych kategorii filozofii Giordana Bruna (1548—1600). Por. zwłaszcza A. Nowicki: „Bóg” jako „modus loquendi”. *Uwagi o łączeniu ateistycznej treści z pseudoreligijną formą w „Słowniku ateistów” Sylwaina Maréchała (1750—1803), „Euhemer”, 1958, nr 6 (7), s. 17—20, i Centralne kategorie*

- filozofii Giordana Bruna, Warszawa 1962 (rozdz. pierwszy: *Kategoria „sposobu mówienia” (modus loquendi)*, s. 32—60, i rozdział drugi: *Kategoria „metaforycznego sposobu mówienia”*, s. 61—75). Przed Brunem *modus loquendi* stanowi centralną kategorię rozważań M. Nizoliusa (1488—1567) w dziele *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* (Parmae 1553), Roma 1956.
- <sup>9</sup> Fragment cytowany z dzieła Fichtego: *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (według wykładów z lata 1805).
- <sup>10</sup> Por. paragraf o Sokratesie w pracy: *Starożytni o religii*, Kraków 1959, s. 29—30.
- <sup>11</sup> Chodzi o dzieło M. Mendelssohna (1729—1786) *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin 1767, będące częściowo przekładem platońskiego *Fedona*, a częściowo własnym rozwinięciem jego tematyki.
- <sup>12</sup> W oryginale: *als ob* — centralna kategoria fikcjonalizmu Vaihingera; wiele trudu poświęcił on gromadzeniu fragmentów różnych myślicieli, w których dziełach występuje wyrażenie „jak gdyby” (*als ob, wie wenn, comme si, ac si, as if* itd.).
- <sup>13</sup> W oryginale: *...alle Dogmen aus Hypothesen in Fiktionen' verwandelt*. Różnica między fikcją a hipotezą w terminologii Vaihingera polega na tym, że hipoteza może i powinna być zweryfikowana, w rezultacie czego może okazać się prawdą lub fałszem, natomiast fikcji nie można weryfikować, ponieważ jest ona z samego założenia subiektywną konstrukcją, a nie „domysłem”.
- <sup>14</sup> Friedrich Albert Lange (1828—1875) — niemiecki historyk filozofii, kanastyta.
- <sup>15</sup> Chodzi o końcowy rozdział głównego dzieła Langego pt. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1875, drugie wydanie gruntownie przepracowane), w którym Lange upatruje istotę religii nie w określonym poglądzie na obiektywną rzeczywistość, ale we wzniesieniu umysłu ponad rzeczywistość w świat wyczarowanego przez fantazję „ideału”. Vaihinger był pod bardzo silnym wpływem Langego.
- <sup>16</sup> Karl Grün (1817—1887) — filozof niemiecki, zwolennik Feuerbacha i Dühringa, krytykowany przez Engelsa przedstawiciel tzw. „prawdziwego socjalizmu”. Cytowany fragment pochodzi z pracy: *Die Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus. Kritisch und gemeinfasslich dargestellt*, Leipzig 1876, s. 368.
- <sup>17</sup> Odkrycia, że metafizyka jest metaforyką, dokonał Giordano Bruno. Por. A. Nowicki: *Kategoria „metafory” w rozważaniach Bruna o religii, filozofii i nauce*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne”, nr 2, 1961, s. 18—19. Por. także ostatnie zdanie książki Blumenberga: *Metaphysik erwies sich uns oft als beim Wort genommene Metaphorik* (H. Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, s. 142, oraz recenzję w „Euhemerze”, 1961, nr 4 (23), s. 61—62).

- <sup>48</sup> W oryginale: *Gesetz der Ideenverschiebung*. Prawu temu poświęcony jest osobny rozdział pracy Vaihingera (s. 219—230), w którym autor dowodzi, że dogmaty religii chrześcijańskiej stały się dla myślicieli XVII i XVIII w. „hipotezami”, a dla Kanta i Schleiermachera już tylko „fikcjami” (s. 225).
- <sup>19</sup> O przekształceniu fikcji (mitu, metafory) w dogmat pisze również Giordano Bruno (por. *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, w: Jordani Bruni Nolani *Opera latine conscripta*, t. 1, cz. 2, Neapoli 1884, s. 172, i A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cyt. wyd., s. 187). W innym miejscu pisze Bruno o przekształcaniu się fikcji (*suppositiones*) astronomów w twierdzenia (*positiones*) filozofów (por. *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, cyt. wyd., t. 1, cz. 1, Neapoli 1879, s. 171, i A. Nowicki: *Centralne kategorie...*, cyt. wyd., s. 88).
- <sup>20</sup> W wersecie *Ewangelii według Mateusza*, rozdz. XXVI, w. 26.
- <sup>21</sup> Ulrich Zwingli (1484—1531) — teolog szwajcarski, humanista i reformator religijny.
- <sup>22</sup> Por. polski przekład fragmentów tego dzieła w: *Filozofowie o religii*, t. I, cyt. wyd., s. 99—126.
- <sup>23</sup> Inaczej mówiąc: kiedy o diable się mówi, to — według Kanta — nie o świecie transcendentnym (ponadzmysłowym) się mówi, ale o naszych własnych złych popędach, które uległy personifikacji. Satanologia jest mistyfikacją psychologii. Por. A. Nowicki: *O niektórych kategoriach historii filozoficznej krytyki religii* (teologia jako mistyfikacja historii, kosmologii, psychologii i aksjologii), „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne”, nr 3, 1962, s. 3—7.
- <sup>24</sup> „Obrazowanie pojęć” to przekład z filozoficznego języka pojęć na nie-filozoficzny język obrazów; treść pozostaje ta sama, ale wyraża się ją językiem niefilozoficznym. Obrazy, metafory, mity — są według niektórych myślicieli — czymś charakterystycznym dla „religijnego sposobu mówienia”, będącego nieadekwatnym, zniekształconym, mistyfikującym sposobem odbijania obiektywnej rzeczywistości, lecz podobno bardziej odpowiadającym umysłowości ludu i ludów pierwotnych.
- <sup>25</sup> W oryginale: *religiöse Ausdrucksweisen*.
- <sup>26</sup> Podobnie jak diabeł jest, według Kanta, personifikacją złych popędów, tak bóg jest utworzoną przez religijną fantazję personifikacją dobra moralnego.
- <sup>27</sup> Ostatnio również w teologii katolickiej spotyka się próby fikcjonalistycznej reinterpretacji mitu o „zstąpieniu” z nieba na ziemię i z ziemi do piekieł. Oto, na przykład, dominikanin Lelong pisze, że „wyrażenie »zstąpił« sugeruje wyraźnie lokalizację [...]; wyrażenia »z wysoka«, »w górę«, »na niebiesiech« są związane z systemem kosmogonii prebrzmiałej i dziś należącej już całkowicie do historii”; toteż nie jest to „przedmiotem wiary, a jest tylko pewnym popularnym sposobem mó-

- wienia, sposobem wyrażania się” (M. H. Lelong O. P.: *Zstąpił do piekiel*, „Tygodnik Powszechny”, nr 12 (530) z 22 czerwca 1959 r.).
- <sup>28</sup> Vaihinger odróżnia „sposób mówienia” (*Ausdrucksweise*) i „sposób przedstawiania” (*Vorstellungsweise*).
- <sup>29</sup> W tekście Kanta: *Vorstellungsart*.
- <sup>30</sup> W tekście Kanta: *mystische Hülle*. Por. analogiczne wyrażenia u klasyków marksizmu (A. Nowicki: *Rola kategorii „formy” i „treści” w definiowaniu religii i ateizmu*, „Euhemer”, 1958, nr 3 (4), s. 17—30).
- <sup>31</sup> W tekście Kanta: *Hilfsmittel*.
- <sup>32</sup> Poza zasadami moralnymi wszystko inne w religii jest dla Kanta tylko „łupiną” (*Hülle*), z której owe zasady moralne trzeba wyluskiwać; ludziom oświeconym „łupina” ta jest niepotrzebna, ale dla ludu chcieliby ją myśliciele burżuazyjni zachować.
- <sup>33</sup> Por. *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 114 i 131—132 (przypisy 41 i 42).
- <sup>34</sup> Przez „filozofię krytyczną” rozumie tu Vaihinger nie filozofię, której towarzyszy postawa krytyczna w potocznym znaczeniu tego słowa, ale filozofię „starego” Kanta, której „krytycyzm” polega na przekonaniu, że doświadczenie zależne jest od naszych pojęć, a przed rozważaniami filozoficznymi należy zbadać granice, w jakich mogą być prawomocne wyniki naszego poznania.
- <sup>35</sup> Por. przypis 34.
- <sup>36</sup> Charakterystyczna dla filozofii Kanta sprzeczność pomiędzy „rozumem teoretycznym” a „rozumem praktycznym”. „Rozum teoretyczny” określa według Kanta możliwość teologii racjonalnej, wykazując bezwartościowość dowodów na istnienie boga (por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, t. 2, s. 325—382), natomiast z faktu istnienia prawa moralnego, uznawanego przez „rozum praktyczny”, wynika, według Kanta, postulat istnienia boga jako gwaranta sprawiedliwości.
- <sup>37</sup> Znaczenie tej sprzeczności pomiędzy „rozumem teoretycznym” a „rozumem praktycznym” wykracza w kantyzmie daleko poza sprawy religii. Według kantystów nakazy moralne są zasadniczo niezależne od naszej wiedzy o tendencjach rozwoju społecznego. Odrzucając materializm historyczny i postulując uzupełnienie marksizmu etyką kantowską, reformiści z niemieckiej socjaldemokracji (wychowani na filozofii kantowskiej) twierdzili, że socjalizm nie opiera się na nauce o prawach rozwoju społecznego, ale na znajdującym się w nas poczuciu moralnego obowiązku, który by nakazywał zajmowanie heroicznej postawy socjalistycznej nawet wówczas, gdyby było pewne, że świat zmierza w przeciwnym kierunku i działalność nasza jest sprzeczna z tendencjami rozwoju społecznego.
- <sup>38</sup> Kant nawiązuje do starego, teologicznego odróżniania „ateizmu teoretycznego” i „ateizmu praktycznego”; podobnie jak nie brak ludzi, którzy wierzą w boga i głośno o tym zapewniają, a jednocześnie żyją tak,

jak gdyby byli pewni, że boga nie ma, i wobec tego w postępowaniu nie należy się z nim liczyć, tak — według Kanta — może zachodzić przypadek przeciwny, to znaczy mogą istnieć ludzie, których „rozum teoretyczny” prowadzi do ateizmu, a mimo to żyją w taki sposób, jak gdyby zasady moralne chrześcijaństwa były zasadami nakazanymi przez istniejącego boga; tacy ludzie są, według Kanta, tylko „ateistami teoretycznymi”, natomiast „praktycznie wierzą”. Formuły te poddał słusznej krytyce współczesny filozof katolicki Jean Lacroix pisząc: „Lata apologetyka triumfuje tanim kosztem, głosząc, że nie ma absolutnych negacji i że każdy ateista jest wierzącym, który nie zna samego siebie. Formuła fałszywa i zarazem niebezpieczna. Dlaczego? Bo zdradza skłonność, by nie brać poważnie cudzego twierdzenia, by anektować dla chrześcijaństwa kogoś, kto tego nie chce...” (*Znaczenie i wartość współczesnego ateizmu*, w: Jean Lacroix: *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 189).

W rozumowaniu Kanta są dwa zasadnicze błędy. Pierwszy z nich polega na tym, że uznawanie zasad moralnych identyfikuje w sposób nieuprawniony z uznawaniem chrześcijańskich zasad moralnych, gdy tymczasem mogą istnieć i istnieją zasady moralne, nie znane chrześcijaństwu i wyższe od zasad chrześcijańskich (por. chociażby *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, Guyau, s. 420—424, Marks, s. 352—359, Hempel, s. 520—525, Dobrowolski, s. 551—560). Drugi błąd polega na tym, że uznawanie zasad moralnych jest możliwe bez owej fikcji („jak gdyby” były one nakazane przez bóstwo), a więc fikcja ta nie ma charakteru powszechnego i koniecznego; wprawdzie Kant chce w tym kontekście powiedzieć przede wszystkim to, że „boskość” zasad moralnych jest jedyną „boskością”, jaką bezwzględnie należy uznawać, ale nie bierze pod uwagę faktu starzenia się słów. Otóż w naszych czasach słowo „boskość” dla wielu milionów ludzi pozbawione jest tego wielkiego, emocjonalnego, pozytywnego ładunku, który posiadało dawniej, i w związku z tym nazwanie zasad moralnych czymś „boskim” (czy traktowanie ich „jak gdyby” zostały one nakazane przez „bóstwo”) brzmi dzisiaj sztucznie i wcale nie przyczynia się do zwiększenia ich psychologicznej obowiązywalności.

<sup>30</sup> Przeciwwstawiając kantyzm kartezjanizmowi, Vaihinger dotknął tu niezmiernie doniosłego problemu. Dla Kartezjusza punktem wyjścia jest myślenie (*cogito*) i z niego Kartezjusz wnioskuje (*ergo*) o istnieniu (*sum*), natomiast dla Kanta punktem wyjścia jest obiektywne istnienie ludzkie, to znaczy postępowanie ludzi, ich „praktyka” (*agis*), i z niego — według Vaihingera — Kant wnioskuje (*ergo*) o myśleniu (*credis*). Przewyciężając kartezjanizm, Kant utworzył drogę materializmowi historycznemu Marksa, który przy analizowaniu świadomości społecznej opiera się nie na tym, co ludzie sami o sobie myślą, ale za punkt wyjścia bierze ich społeczną praktykę i w niej znajduje klucz do prawidłowej interpretacji autentycznego sensu ich wypowiedzi.

Jeżeli zaś między praktyką społeczną a świadomością zachodzi sprze-



- czność, to — według materializmu historycznego, zgodnie z prymatem obiektywnej praktyki wobec jej subiektywnego odbicia — wynika z tego wniosek, że świadomość jest „falszywa”, nieadekwatna w stosunku do praktyki.
- <sup>40</sup> W cytowanym tekście Kanta Vaihinger słusznie dopatruje się załączków heglowskiej teorii o wyższości filozofii nad religią. Przy tej samej treści (prawo moralne) występują różnice co do formy: forma filozoficzna (logiczna, racjonalna, pojęciowa) jest wyższa od formy religijnej (obrazy, personifikacje).
- <sup>41</sup> Kant występuje tu jako krytyk mistyfikacji religijnej, w której rozum ludzki, wydający nakazy moralne, zostaje z człowieka wyalienowany i przeciwstawiony mu jako obca, boska istota, która z zewnątrz narzuca mu swoją wolę.
- <sup>42</sup> W oryginale: *eine ästhetische Vorstellungsart*. Analogicznie do „sposobów mówienia” można odróżniać bardziej ogólne od nich „sposoby przedstawiania”.
- <sup>43</sup> To znaczy: po uporządkowaniu ich w sposób filozoficzny można posługiwać się dodatkowo estetycznym sposobem przedstawiania, ale to grozi niebezpieczeństwem, na które wskazywał już Lukrecjusz, pisząc, że można nazywać płody ziemi Cererą, a wino Bachusem, zastępując *proprium vocamen* jakiejś rzeczy określeniem poetyckim, a nawet imieniem bóstwa, byle tylko nie pokalać przy tym ducha „podłym zabobonem” (*De rerum natura*, księga II, w. 655—659), zapominając o umowności i nieadekwatności owego niefilozoficznego sposobu przedstawiania.
- <sup>44</sup> Cytowany tekst Kanta pochodzi z jego rozprawy pt. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796).
- <sup>45</sup> Mowa o personifikowaniu prawa moralnego i uważaniu tej personifikacji za bóstwo.
- <sup>46</sup> Por. przekład fragmentów Hegla w pracy *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 224—229 i s. 235—238 (przypisy 42, 50, 51, 75, 78).
- <sup>47</sup> Hegel uważa „pojęcie” za wyższy szczebel poznania od „wyobrażenia”. W związku z tym „forma filozoficzna” jako forma pojęciowa jest czymś wyższym od „formy religijnej” jako formy wyobrazeniowej, a więc — nawet przy założeniu, że treść religii i filozofii jest identyczna — filozofia jest czymś wyżej stojącym od religii.
- <sup>48</sup> Patrz przypis 44.
- <sup>49</sup> W oryginale: *uns selbst zu machen*.
- <sup>50</sup> W oryginale: *eine selbstgemachte Idee*. Podobnie w *Krytyce czystego rozumu* pojęcie boga określone jest przez Kanta wyrażeniami: *bloss Gedichtete, ein blosses Selbstgeschöpf ihres Denkens, ein reiner Vernunftbegriff*. Por. także *Filozofowie o religii*, cyt. wyd., s. 120.
- <sup>51</sup> Tak więc Kant torował drogę odkryciom Feuerbacha. Por. przypis 41.

- <sup>52</sup> Wilhelm Bender (1845—1901) autor prac: *Johann Conrad Dippel, Der Freigeist aus dem Pietismus* (Bonn 1872) i *Schleiermacher's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen* (2 t., Nördlingen 1876, 1878).
- <sup>53</sup> W oryginale: *aus uns hinausprojizieren*.
- <sup>54</sup> Akapitem tym Vaihinger chce się odciąć od ateistycznych konsekwencji fikcjonalistycznej teorii religii, w której pojęcie boga i inne pojęcia religijne zostały zdemaskowane jako fikcje. Podobnie jak inni myśliciele burżuazyjni Vaihinger łagodzi własną krytykę religii propozycją zastąpienia starych religii dogmatycznych nową religią fikcjonalistyczną. W ten sposób vaihingerowskie *als ob* z kategorii krytycznej przekształca się w kategorię religiotwórczą.
-

S P I S R Z E C Z Y

PRZEDMOWA

str. 5—7

*Sekstus Empiryk*

O BOGACH

(przełożył Andrzej Bańkowski)

str. 9—38

*Giordano Bruno*

O WIELORAKIEJ KONCENTRACJI

(przełożył Andrzej Nowicki)

str. 39—52

LAMPA TRZYDZIESTU POSĄGÓW

(przełożył Andrzej Nowicki)

str. 53—98

*Giulio Cesare Vanini*

O RELIGII POGAN

(przełożył Tadeusz Włodarczyk)

str. 99—134

*Tommaso Campanella*

OBRONA GALILEUSZA

(przełożył Andrzej Konarek)

str. 135—151

*Sylvain Maréchal*

ODPOWIEDŹ NA PYTANIE: KTO TO JEST ATEISTA?

(przełożył Marian Skrzypek)

str. 153—178

*Jan Wincenty Smoniewski*  
MYŚLI O RELIGII I SPOŁECZEŃSTWIE  
(z rękopisu podał do druku Andrzej Nowicki)

str. 179—191

*Hans Vaihinger*  
O FIKCJACH W RELIGII  
(przełożył Stanisław Buczma)

str. 193—204

PRZYPISY

str. 205—256

Redaktor techn.: Z. Borowski  
Korektor: Halina Leś-Cichal

•

„Książka i Wiedza”, Warszawa, listopad 1963 r. Wyd. I. Nakład 5.000+260 egz.  
Obj. ark. wyd. 17,3. Obj. ark. druk. 16,25. Papier druk. sat. kl. V, 70 g,  
86×122 cm, z Fabryki Papieru we Włocławku. Oddano do składu 15. V. 1963 r.  
Podpisano do druku 15. X. 1963 r. Druk ukończono w listopadzie 1963 r.

Krakowska Drukarnia Prasowa, Kraków, ul. Wielopole 1.

Zam. nr 1148 '63. F-10. Cena zł 35.—

*Sześć tysięcy trzysta czterdziesta czwarta  
publikacja „KiW”*









Cena zł 35.—

Cena zniżona zł. 5.