

Sławomir Raube

Koncepcje religii naturalnej na przełomie XVII i XVIII wieku

Wstęp

Filozoficzne przekonanie, że rozum i objawienie muszą być zgodne, nie jest wynalazkiem XVII wieku. Tendencja ta bez trudu daje się odnaleźć w myśli średniowiecznej, szczególnie w niektórych radykalnych wersjach ograniczenia wiary tylko do tego, co znajduje rozumowe poświadczenie; zarysy poglądu, że uznawać coś należy nie dlatego, że Bóg tak powiedział, ale dlatego, że tak uczy rozum, obecne są u Abelarda¹, u Awerroesa i Sigera z Brabantu. Stanowisko tomistyczne precyzowało sprawę w przeciwnym kierunku: teologia i filozofia mają wspólny zakres, lecz nie są równozakresowe; pewne prawdy objawione wykraczają bowiem poza zdolności przyrodzonego rozumu. Obie dziedziny muszą być niesprzeczne, ale jeśli pojawia się konflikt, bezwzględne pierwszeństwo ma treść objawiona, potwierdzona ponadto urzędem nauczycielskim Kościoła; była to tzw. zasada normy negatywnej, mówiąca, że teologia posiada prerogatywę kontroli wiedzy naturalnej co do treści².

Odwrotne stanowisko zdobywało sobie popularność poczynając od końca XVI wieku. W siedemnastym stuleciu było to już wyraźnie widoczne. Religia naturalna, choć pojawia się najwyraźniej w Anglii, miała swoje inspiracje na kontynencie. Bez wąt-

¹ Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 24.

² Zob. tamże, s. 20.

pienia ważna była rola Descartes'a, choć oddziaływał on raczej pośrednio na koncepcje chrześcijańskiego racjonalizmu, religii naturalnej, a później deizmu; poprzez program swojej metodologii, z oglądem intelektualnym jako kryterium prawdziwości oraz autonomią filozoficznego rozumu. Ponadto istotne znaczenie miała też kartezjańska fizyka, która ograniczała rolę Boga-Stwórcy, a treści objawione właściwie pomijała. Wśród prekursorów religii naturalnej wymienić trzeba kontestacyjne ruchy religijne, a przede wszystkim polski socynianizm, którego zasięg oddziaływania był w ówczesnej Europie szeroki. Locke i Spinoza znali pisma Braci Polskich, choć ten pierwszy się tego wypierał.

Innym ważnym składnikiem był ruch ireniczny. Założenia ruchu były minimalistyczne i koncyliacyjne; główna myśl polegała na tym, aby wydobyć z różnych wyznań treści wspólne i łagodzić spory, godząc w ten sposób skonfliktowane wyznania chrześcijańskie. Powszechna zgoda, do której ruch ireniczny zmierzał, miała być skutkiem uniwersalnej religii. Zasadniczym aspektem tej religii były jednak nie kwestie dogmatyczno-teologiczne, a zagadnienia moralne, w dodatku ujmowane w sposób bardzo ogólny, tak by nie wywoływać i w tych sprawach ostrych podziałów. Ruch ireniczny skupiał ludzi z najróżniejszych odmian i grup chrześcijańskich. Przykładem ruchu mogą być holenderscy kolegianci, z którymi kontakty utrzymywał Spinoza. Kolegianci stanowili grupę bezwyznaniowych reformatorów chrześcijańskich, bez struktury organizacyjnej, dogmatyki czy obrzędów; główne tezy sprowadzały się do kwestionowania Kościołów, szerzenia idei tolerancji i równości³. Jak pisze Kołakowski: „Wszystkie te projekty, jeśli precyzowano je bliżej, okazywały się faktycznie zupełnym unicestwieniem religii, albowiem owe treści wspólne, które się chciało wyłuskać z różnych wierzeń, sprowadzały się faktycznie do zespołu prostych nauk moralnych, przez co dochodziło nie tylko do przekreślenia odrębności wyznaniowych, ale zgoła do przekreślenia samej idei kościoła i religii, jako urządzeń zbędnych dla chrześcijaństwa tak pomyślanego”⁴.

³ Zob. G. Jura, *Wstęp do: Spinoza, Traktaty*, Kęty 2003, s. 21.

⁴ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 536.

Takie ruchy religijne inspirowały z kolei wzrost zainteresowania ideami chrześcijaństwa racjonalistycznego wśród tych myślicieli, którzy odwoływali się do dziedzictwa chrystianizmu; na kontynencie takich idei bronili: w Niemczech m.in. Leibniz, a w Anglii, z innego punktu widzenia, Samuel Clarke.

Spinoza i idea religii naturalnej

Wielką rolę w emancypowaniu rozumu filozoficznego wobec objawienia i opartej na nim tradycji teologii chrześcijańskiej odegrał Spinoza. Nawiązywał on do Awerroistycznej koncepcji dwóch prawd, którą w XVII wieku rozumiano jako rozgraniczenie nauki i wiary, filozofii i teologii; zgodnie z tą koncepcją konflikt rzeczowy tych dziedzin nie jest możliwy, skoro ich przedmioty zakresowe się nie pokrywają. W tym samym czasie takie poglądy głosił już Hobbes, a wcześniej śladów podobnej koncepcji szukać należy u Francisa Bacona, Ockhama i Dunsza Szkota. Ale i w tym przypadku inspiracja kartezjańska pozostaje niepodważalna. Spinozańska *fides universalis* sprowadza się do kilku przeświadczeń, które z założenia nie powinny wywoływać sporów. Dogmaty wiary powszechnej, pisze w *Traktacie teologiczno-politycznym* Spinoza, wyprowadzone być mogą z następującego twierdzenia: „mamy być najwyższy, który miłuje sprawiedliwość i miłość, któremu wszyscy winni są posłuszeństwo, by dostąpić zbawienia, i który zobowiązani są czcić praktykowaniem sprawiedliwości i miłości względem bliźniego”⁵. Inne dogmaty można „wyprowadzić z łatwością”: że istnieje jeden Bóg, najsprawiedliwszy i miłosierny, wszechobecny, że rządzi wszystkim nie z przymusu, lecz z bezwzględnego upodobania i łaski; i co istotne, bo oddaje to moralny aspekt Spinozańskiej religii, Boga należy czcić i być mu posłusznym wyłącznie poprzez sprawiedliwość i miłość, czyli poprzez „kochanie bliźniego”⁶. Ci, którzy wypełniają swoją powinność będą zbawieni, ale i ci, któ-

⁵ Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, rozdz. XIV, par. 24, w: tenże, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003, s. 251.

⁶ Tamże, s. 251.

rzy wykraczają poza tę regułę i grzeszą, mogą dostąpić zbawienia, potrzebna jest jednak skrucha i żal.

Zwróćmy uwagę, że jedyną praktyczną funkcją tak ujmowanej religii jest sympatia i akceptacja ludzi, czyli moralny aspekt religii uniwersalnej. Czym jest poza tym Bóg, nie ma znaczenia, albowiem nie wchodzi to do zakresu istoty religii. Zatem wszelkie teologiczne dopowiedzenia tracą swoją wagę, tym bardziej nie należy prowadzić sporów i wojen o to, czy byt najwyższy jest „ogniem, duchem, światłem, myślą itd.”⁷. Najważniejsza jest funkcja społeczna, kształtowanie życia w spokoju i zgodzie, z dala od „zamieszkań i przestępstw”. *Expressis verbis* mówi o tym Spinoza tak oto: „Wszak widzieliśmy, że do wiary potrzeba nie tyle prawdziwości, ile moralności i że tylko ze względu na posłuszeństwo jest ona moralna i zbawienna, że zatem wierzącym można być tylko ze względu na posłuszeństwo. Wobec tego najlepszą wiarę okazuje z konieczności nie ten, kto przytacza najlepsze racje, lecz ten, kto ujawnia najlepsze uczynki sprawiedliwości i miłości”⁸. Spinoza łączy posłuszeństwo z potrzebą respektowania władzy politycznej, zbliżając się do koncepcji Hobbesa, ponieważ to władza państwowa najlepiej może dbać o użyteczność społeczną; najlepiej bowiem moralność dostosowana jest do dobra wspólnego, jeśli obywatele wykazują posłuszeństwo władzy państwowej. „A więc nie można w sposób właściwy praktykować moralności i okazywać posłuszeństwa Bogu, nie okazując posłuszeństwa wszystkim postanowieniom władzy państwowej”⁹.

To jest ta strona Spinozjańskiej religii, która adresowana jest do pospólstwa, zdolnego do zachowania spokoju jedynie poprzez skrupulatne przestrzeganie religijnych wymagań i przepisów prawa. Spinoza uważa, że religia należy do dziedziny rozumu praktycznego. Rozum teoretyczny jest bezsilny w walce z afektami, które są przyczyną konfliktów; wobec tego namiętność może być przewyciężona tylko przez silniejszą namiętność. Używanie tego instrumentarium (afektów strachu, pokory, nadziei, skruchy) jest

⁷ Tamże, s. 252.

⁸ Tamże, s. 253.

⁹ Tamże, s. 314.

uzasadnione tym, że większość ludzi nie umie trafnie identyfikować prawdziwego pożytku własnego¹⁰. Uniwersalna religia okazuje się zatem elementem techniki rządzenia: „Religia uniwersalna jest zbiorem narzędzi przeznaczonych do kształtowania afektów ludzkich, a nie zbiorem nauk o świecie”¹¹.

Nie oznacza to jednak, że religia jest wyłącznie narzędziem polityki. Spinoza oddziela objawienie od rozumu, pisząc że są to odrębne dziedziny, z których tylko sfera filozofii może dotyczyć prawdy; treści i obrazy Pisma św. obejmują natomiast posłuszeństwo i wzorce moralne, ponieważ niewielu jest takich, którzy za sprawą samego tylko rozumu mogą osiągnąć „usposobienie cnotliwe”. Zatem Pismo jest wartościowe, ale ze względu na jego niezbędność społeczną i użyteczność¹². Jest to użyteczność moralna, w ostatecznych konsekwencjach prowadząca do ładu publicznego. Jak pisze w *Etyce*, najpożyteczniejszą dla człowieka rzeczą jest człowiek, co jest widoczne, o ile ludzie działają według swojej natury, posługując się rozsądkiem. Wówczas bowiem, gdy ludzie „żyją za przewodem rozsądku”, dostrzegają, że zgadzają się ze sobą we wspólnocie natury, a wówczas są pożyteczni dla siebie samych i zarazem dla innych (to różni formułę „rozumnego egoizmu” Spinozy od ujęć Hobbesa¹³). Problem wszakże polega na tym, że ludzie rzadko dostrzegają, co jest dla nich dobre i pożyteczne. Spinoza wyjaśnia to tak: „To, co właśnie wykazaliśmy, potwierdza się w doświadczeniu codziennym tyloma i tak wymownymi świadectwami, że stało się prawie przysłowiem: »Człowiek jest człowiekowi Bogiem«. A jednak rzadko się zdarza, aby ludzie żyli za przewodem rozsądku, natomiast ma się tak, że po większej części są względem siebie zawistni i wzajemnie dla siebie nieznośni”¹⁴. I dlatego religie są potrzebne, bo to one, o ile są właściwie interpretowane, o ile ich treści sprowadzają się do zdań moralnych, stają się spoiwem relacji społecznych. Ale w gruncie

¹⁰ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 543.

¹¹ Tamże, s. 545.

¹² Zob. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, wyd. cyt., s. 263.

¹³ Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 496.

¹⁴ Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 608.

rzeczy takie stanowisko sprowadzało chrześcijaństwo na poziom religii takich jak inne, których głównym zadaniem miałyby być swoista etyczna pedagogika polityczna.

Filozofia Spinozy jest więc ujęciem, które wpisuje się w ogólne ramy tego, co nazywamy religią naturalną. Jeśli odrzucimy zewnętrzzną ornamentykę mówiącą o wadze chrześcijańskiego objawienia, którą filozof stosował z obawy przed reakcjami duchownych kalwińskich, to pozostanie rozumowa religia, która stanowi jeden z najistotniejszych momentów teologii naturalnej.

Głównymi filarami religii naturalnej XVII wieku, a później deizmu XVIII wieku są:

- 1) zakwestionowanie objawienia jako niepodważalnej podstawy przeświadczeń religijnych;
- 2) traktowanie Biblii jako historycznej manifestacji świadomości religijnej dawnych ludów;
- 3) uznanie teologii dogmatycznej za rodzaj uzurpacji kleru;
- 4) zakwestionowanie poznawczej roli religii;
- 5) upatrywanie podstawowej funkcji religii w postulatach praktycznych, to jest w wymiarze moralnym i społecznym;
- 6) wyprowadzanie norm moralnych z analizy natury ludzkiej jako stworzonej przez Boga, ale nie wyjaśnianej poprzez fakt stworzenia;
- 7) idea tolerancji religijnej;

Rzecz jasna nie wszystkie koncepcje odwołujące się do natury ludzkiej jako podstawy przeświadczeń religijnych i zagadnień moralnych są ze sobą całkowicie zbieżne. Występują między nimi różnice; na przykład, jeśli prześledzimy stosunek do tezy o równej wartości różnych religii, to inne poglądy znajdziemy u Spinozy czy Locke'a, którzy chrześcijaństwa nie sprowadzali jawnie na poziom wyznań pozachrześcijańskich (czy to z obawy, czy z przezorności), a inne w osiemnastowiecznym deizmie angielskim bądź w późniejszym i radykalniejszym deizmie francuskim.

W XVII wieku religia objawiona była postrzegana jako zjawisko historyczne, jako źródło konfliktów i wojen, ale nie była jeszcze wrogiem, jak to się zaczęło dziać w zradikalizowanych religiach naturalnych, czyli w deizmie, od początku XVIII wieku. W kręgach dalekich od ortodoksji zwyciężył pogląd, że „Objawie-

nie należy do rzędu cudów, a rozum nie dopuszcza cudów. Objawienie należy do rzędu nadprzyrodzoności, a rozum dopuszcza tylko prawdy przyrodzone. Gdy tylko rozum poddaje objawienie krytyce, znajduje w nim sprzeczność i, co za tym idzie, fałsz. To, co jest w religii ściśle religijnego, jest tylko zabobonem; trzeba zatem, aby rozum dobrał się do tego żywotnego zabobonu i zniszczył go. Nie ma innej wiary jak rozumowa, nawet to, co boskie, musi się sprowadzać do tego, co rozumowe. Oto słowa, którymi wówczas przemawiali powszechnie koryfeusze we wszystkich językach”¹⁵.

Locke a religia naturalna i deizm

Jest sprawą sporną, czy Johna Locke’a można traktować jako deistę. Nie ulega natomiast wątpliwości, że autor *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* sam za takiego się nie uważał. Jednak pytanie, czy inspirował program deizmu, jest jak najbardziej zasadne. Locke uważał się za chrześcijanina. Wiadomo jednak, że deklaracje nowożytnych filozofów nie zawsze pokrywały się z ich doktrynami, a często były ogłaszane z obawy przed konsekwencjami, wcale nie błahymi. W przypadku Locke’a ostrożność skłoniła go do opublikowania anonimowo *Listów o tolerancji i Racjonalności chrześcijaństwa*. To jednak nie może dowodzić, że Locke nie był autentycznym chrześcijaninem; dowodzi tylko, że ówczesny klimat polityczno-religijny był taki, iż autor racjonalnie podważający ortodoksję mógł czuć się niepewnie. I tak najprawdopodobniej było w przypadku Locke’a, skoro jego *Racjonalność chrześcijaństwa*, mimo że była obroną religii chrześcijańskiej, została opublikowana anonimowo.

Aby lepiej zrozumieć stanowisko Locke’a, trzeba przejrzeć jego zasadnicze ustalenia na temat wiary, rozumu i ich wzajemnych odniesień, a jest to jedno z najważniejszych zagadnień podejmowanych w *Rozważaniach*¹⁶. Czy wiedza zdobyta naturalną

¹⁵ Paul Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 68.

¹⁶ Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 292.

drogą poznania przeczy przeświadczeniom wiary? „Otóż tutaj – pisze w IV księdze *Rozważań* filozof – przyjmuję, że rozum jako różny od wiary i jako jej przeciwieństwo, to odkrywanie pewności albo prawdopodobieństwa takich zdań czy prawd, do jakich umysł dochodzi na drodze dedukcji, wyprowadzając je z idei, które zdobył używając naturalnych swych władz, to znaczy: przez doznanie zmysłowe lub refleksję. Z drugiej strony wiara jest uznaniem za prawdę takiego zdania, które nie powstało przez dedukcję rozumową, lecz zostało przyjęte dzięki zaufaniu do tego, kto je przedkłada, jako pochodzące od Boga i przekazane drogą nadnaturalną. Taki sposób odkrywania ludziom prawd nazywamy objawieniem”¹⁷.

Locke rozróżnia objawienie bezpośrednie i tradycyjne; to pierwsze jest przekonaniem, że Bóg prawdy przekazuje bez pośrednictwa; drugie zaś oznacza otrzymywanie prawd bożych poprzez kogoś, komu wierzymy, iż Bóg mu istotnie te prawdy przekazał. W gruncie rzeczy jesteśmy jednak stale skazani na objawienie tradycyjne, ponieważ nasz rozum odnosi się do tego, co kiedyś komuś zostało objawione, a zatem dylemat polega na tym, czy to, co pretenduje do rangi objawienia, rozum uzna jako godne racjonalnej akceptacji. W przypadku zaś doznań mistycznych, będących doświadczeniami jednostkowymi relacjonowanymi bezpośrednio, rozum także powinien ocenić ich wiarygodność.

Stanowisko Locke’a nie jest do końca klarowne. Z punktu widzenia jego teorii wiedzy kwestia wzajemnych relacji rozumu i objawienia przedstawia się następująco. Posiadamy wiedzę naturalną, tj. wiedzę zdobywaną przy pomocy rozumu; jej zakres obejmuje wiedzę pewną, osiąganą przy pomocy spostrzeżenia i refleksji, bądź intuicji i dedukcji, a także mniemania, które obejmują twierdzenia o różnych stopniach prawdopodobieństwa. Z drugiej strony mamy wiedzę opartą na wierze, czyli twierdzenia oparte na nadprzyrodzonym przekazie, które wszelako muszą być uznane za objawione; rozstrzyga rozum. Jak pisze Z. Ogonowski: „Tego rodzaju rozróżnienie wiary i rozumu nie zakłada wcale wzajemnej

¹⁷ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawecki, Warszawa 1955, t. II, s. 445.

ich sprzeczności”¹⁸, ale ustanawia zarazem prawomocność racjonalnego myślenia w sprawach wiary objawionej.

Mówiąc inaczej, Locke formalnie akceptuje objawienie, w ograniczonym zakresie wszakże, z wyłączeniem jawnych urojeń i absurdów, faktycznie jednak przyznaje rozumowi rangę sędziego objawienia, i co do treści, i co do źródła. Zbigniew Ogonowski pisze, że jest to stanowisko racjonalistyczne, „jest to racjonalizm czystej wody”¹⁹. Nadrzędność rozumu wobec objawienia polega na tym, że może być ono przekazywane przy pomocy pojęć zdobywanych na drodze poznania naturalnego (przy pomocy idei prostych); zatem nie może być źródłem nowej wiedzy (idei prostych). Prawda objawienia nie może z samej swojej istoty nigdy uzyskać takiej pewności, jak prawdy osiągnięte na podstawie poznania zmysłowego lub intuicji i dedukcji. „Każda bowiem prawda, którą jasno poznajemy dzięki znajomości własnych naszych idei i refleksji nad nimi, zawsze będzie dla nas pewniejsza niż prawdy przekazywane nam przez objawienie tradycyjne”²⁰. Podobnie z objawieniem pierwotnym, ono bowiem także podlega weryfikacji przez rozum naturalny, ponieważ „opieranie się na wewnętrznym przeświadczeniu, wbrew jasnym sądom rozumu, prowadzi do szkodliwych urojeń”²¹. Zatem wbrew zapewnieniom filozofa, że objawienie ma swoją autonomię wobec rozumu, okazuje się to tylko formalną deklaracją.

Także tradycyjny podział prawd religijnych nie rozwiewa wątpliwości. Otóż Locke pisze o prawdach zgodnych z rozumem, o prawdach ponad rozumem (mówi przy tej okazji o zmartwychwstaniu, a nie o dogmacie Wcielenia czy Trójcy św.) oraz o prawdach sprzecznych z rozumem: tu wymienia tylko przeświadczenie, że istnieje więcej niż jeden Bóg. To wyszczególnienie niczego nie rozwiązuje, bo dalej można mieć wrażenie, że Locke unika konsekwentnego zastosowania miary rozumu do religijnych dogmatów chrześcijaństwa. Jednak implikacją *Rozważań* jest to, że w religii,

¹⁸ Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 293.

¹⁹ Tamże, s. 297.

²⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. cyt., t. II, s. 447.

²¹ Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 296.

również w chrześcijaństwie, nie osiągniemy pewności takiej jak na drodze poznania naturalnego, a wobec tego wątplenie w prawdziwość chrystianizmu jest całkiem zasadne²².

Wszystko to nasuwa przypuszczenie, że Locke skłania się ku religii naturalnej. Otóż w Księdze IV *Rozważań* znajdujemy potwierdzenie takiego przypuszczenia. Locke mówi mianowicie, że o istnieniu poszczególnych rzeczy można się upewnić tylko poprzez zmysłowe doznanie: tylko tak można sformułować egzystencjalny sąd dotyczący takiego czy innego bytu jednostkowego. Jest wszelako jeden wyjątek, i to dla religii najbardziej istotny. Drogą samego tylko rozumowania, wychodząc od niepodważalnego stwierdzenia siebie samych, musimy dojść do egzystencjalnej konkluzji mówiącej o istnieniu Boga. Czyli na drodze dedukcji stwierdzamy niepodważalnie, że Bóg istnieje i że jest to prawda najoczywistsza. Z niej wyprowadzać można całą religię i prawdziwą moralność. Oznacza to, że pewność w zakresie przeświadczeń wiary osiągnąć można, ale tylko na drodze rozumu. Jeśli to twierdzenie uzupełnimy zawartym w traktacie o racjonalności chrześcijaństwa poglądem, że zbawieniu służy wiara w misję Jezusa jako Mesjasza, ale nie jest to warunek konieczny, bo zbawionym może być także ten, kto nie zna chrześcijańskiego objawienia, ale potrafi właściwie pojąć powinności wobec Boga, to uzyskamy kolejny argument za wpisaniem Locke'a do grona filozofów religii naturalnej. W podobnym tonie brzmi taka wypowiedź: „Wydaje mi się bowiem, że temu przesadnemu wynoszeniu się wiary ponad rozum możemy w dużym stopniu przypisać owe nedorzecznosci, jakich pełno we wszystkich niemal religiach, które władają ludzkością i ją dzielą. Gdy się bowiem ludziom wszczepi zasadę, że w rzeczach dotyczących religii nie trzeba się radzić rozumu, choćby nie wiedzieć jak jawnie były sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i najistotniejszymi zasadami wszelkiego poznania, to ludzie ci puszczają wodze swej fantazji i ulegają przyrodzonym przesądom, co doprowadza ich w dziedzinie religijnej do poglądów tak dziwnych i praktyk tak dziwacznych, że człowiek myślący może tylko się zdumiewać ich szaleństwem i uważać, że te rzeczy są tak dalekie od tego, by

²² Tamże, s. 301.

mogły się podobać wielkiemu i mądrymu Bogu, iż nie może on nie sądzić, iż są śmieszne i odrażające dla człowieka o trzeźwym umyśle”²³.

W *Liście o tolerancji* także pojawia się motyw sugerujący, że Locke skłaniał się ku religii naturalnej, albowiem pisze on o prawdach koniecznych do zbawienia, które są powszechnie zrozumiałe oraz jasne, co oznacza, że nie są to prawdy wymagające wiary i objawienia. A jednak *Racjonalność chrześcijaństwa* została napisana przeciw deistom. Tak jak gdyby Locke obawiał się perspektywy zniknięcia religii chrześcijańskiej, przystąpił przeto do jej obrony. Broni w niej przede wszystkim mesjańskiej roli Chrystusa i faktu zmartwychwstania²⁴. Istota tego zamierzenia polegała na tym, aby rozjaśnić chrześcijaństwo na fundamencie racjonalności, jednak bez rugowania z niego tajemnicy, która może być kiedyś wyjaśniona przy pomocy idei prostych²⁵. Bez wątplenia znajdujemy w tym traktacie wyraźną odmiennność wobec tekstów późniejszych angielskich deistów, a jedną z tych odmienności jest przeświadczenie, że rozumowi potrzebna jest jednak pomoc mądrości bożej, czyli objawienia, ale – i to znowu zbliża Locke’a do deistów – pomoc ta potrzebna jest w celu ustanowienia i przestrzegania porządku moralnego. Locke po prostu nie wierzył, że religia naturalna może mieć charakter powszechny, że może przemawiać do mas. By praktykować cnotę, trzeba mieć wsparcie ze strony objawienia; na tym polega największa zasługa Chrystusa i w tym znaczeniu jest On naszym Zbawicielem.

Czy Locke zmienił poglądy w wieku dojrzałym? Czy zaplątał się w gąszczu sprzeczności? Ciekawą interpretację tego zagadnienia proponuje Zbigniew Ogonowski. Wskazuje on, że można Locke’a traktować jako chrześcijanina szczerze akceptującego objawienie tylko przy założeniu, że byłby myślicielem bardzo niekonsekwentnym, albowiem w IV księdze *Rozważań* pisze jak przedsta-

²³ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. cyt., t. II, s. 456.

²⁴ J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, Stanford 2005, ss. 32–33, 43.

²⁵ Zob. I. T. Ramsey, *Editor's Introduction*, do: J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, wyd. cyt., s. 17.

wiciel religii naturalnej, że mianowicie akceptować w religii należy tylko takie zdania, które dadzą się uzasadnić racjonalnie. Albo też, że miał jasną świadomość trudności i antynomii, lecz zajął postawę „quasi-sceptyka”, który w kolejnych swoich dziełach pokazuje inne aspekty religii chrześcijańskiej. „Ale istnieje możliwość jeszcze innej interpretacji – pisze Ogonowski. – Można przyjąć, że traktat – zgodnie z tym, co oświadczał Locke – istotnie był pisany przeciw deistom i w obronie chrześcijańskiego objawienia, ale że pisany był z pozycji... niechrześcijańskich! Cóż się bowiem w traktacie uzasadnia? Konieczność objawienia, którą Locke tak wymownie tu wykazuje, jest koniecznością nie w wymiarach transcendencji; wynika ona po prostu z potrzeby oparcia moralności (o której zawsze twierdził, że jest spoidłem ludzkich społeczności) na takich podstawach, co do których można mieć nadzieję, że okażą się trwałe”²⁶. W istocie oznacza to, że uznając moralną funkcję religii chrześcijańskiej jako najważniejszą (ważniejszą od eschatologicznej), był Locke przy różnych zastrzeżeniach deistą chrześcijańskim, to znaczy myślicielem, który akceptował rozumową warstwę religii (węższą od religii objawionej), a zarazem uznawał, iż żadna wiara rozumowa nie zastąpi objawienia w realizowaniu funkcji społecznej. W tym mieści się podobieństwo do Spinozy, ale także do deistów osiemnastowiecznych, z Wolterem włącznie. Ale istnieje również różnica między Locke’iem a deistami.

Po Locke’u: deizm angielski

Zwykło się przyjmować, że deizm pojawia się w Anglii pod koniec XVII wieku. Za twórcę deizmu angielskiego uważa się Lorda Herberta z Cherbury, którego filozoficzna wartość tekstów nie zapewniła mu trwałego miejsca w historii myśli. Najbardziej znanymi postaciami są John Toland, Anthony Collins, Mathew Tindal oraz Henry Bolingbroke. Ale wielkie oburzenie w ortodoksyjnych kręgach teologicznych wywoływali mniej dzisiaj znani auto-

²⁶ Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 314.

rzy: Thomas Woolston, błyskotliwy duchowny podający w wątpliwość zmartwychwstanie Jezusa, Thomas Chubb, fabrykant posiadający kłopoty z ortografią, Peter Annet, nauczyciel piszący dla popółstwa... „Zarzucali oni rynek swoją gniewną prozą, krótkimi pamfletami, broszurami, uczonymi rozprawami. Usuwano ich ze stanowisk, palono ich pisma, stawiano ich pod pręgierzem, wtrącano do więzień: na próżno”²⁷.

W 1696 roku Toland publikuje *Christianity not Myste-rious*, które w istocie było niezbyt zakamuflowanym atakiem na główne dogmaty chrześcijaństwa. Reakcja teologów wykroczyła poza głosy krytyki i oburzenia tak dalece, że Irlandzka Izba Gmin (Toland był Irlandczykiem) nakazała spalenie książki oraz aresztowanie i osądzenie autora²⁸. Filozof uniknął represji, ponieważ mieszkał w Anglii. Anthony Collins, bliski przyjaciel Locke’a, po opublikowaniu w 1713 r. *Discourse of Free Thinking* musiał uciekać przed prześladowaniami do Holandii. Autora gromili między innymi biskup Berkeley i Jonathan Swift. Thomas Woolston (1670–1733) w rozprawach na temat „cudów naszego Zbawiciela” (*Discourses on the Miracles of our Saviour*) ośmielał się kwestionować historyczność cudów Jezusa, ukazując absurdalność i niewiarygodność opowieści o nich, czego otwarcie nie robili pierwsi deiści. W tym przypadku sprawy potoczyły się dla deisty bardzo niepomysłnie. Na kategoryczne żądanie anglikańskiego kleru Woolston został aresztowany i oskarżony o bluźnierstwo; skazano go na rok więzienia i grzywnę w wysokości 100 funtów. Nie zapłacił grzywny z powodów finansowych, ale odmówił także skruchy i przyrzeczenia, że nie będzie już pisać na tematy religijne. Pozostał w więzieniu aż do swojej śmierci, czyli przez cztery lata, pomimo prób pomocy Samuela Clarke’a, czołowego apologety chrześcijańskiego na Wyspach Brytyjskich²⁹. Tak więc tolerancja religijna, o którą apelował wcześniej Locke, daleka była od ucieleśnienia.

²⁷ P. Hazard, dz. cyt., s. 69.

²⁸ P. Edwards, *Bóg i filozofowie*, przeł. B. Stanosz, „Bez Dogmatu” nr 39, 2002.

²⁹ Tamże.

W filozofii angielskich deistów ujawnia się charakterystyczna dla kształtującego się właśnie Oświecenia wiara w naturę jako najmocniejszy fundament mający zabezpieczać przed ludzkimi szaleństwami i okrucieństwami, często przecież dokonywanymi w imię religijnego oczyszczenia. Jednym z głównych postulatów jest myśl, że należy odkryć w nas ten instynkt, którego prawomocność uzasadnia się tym, że jest tworem naturalnym, dzięki któremu możemy odróżnić prawdę od fałszu, dobro od zła, który mówi, że doczesne życie nie jest sprawdzianem człowieka przed życiem przyszłym w radości zbawienia lub mękach potępienia; albowiem prawem natury jest ludzkie prawo do szczęścia bez zawiłych podstępów wypróbowujących naszą cnotę³⁰. Zadaniem filozofii jest szukanie takiej religii i takiej moralności, które by najlepiej odzwierciedlały instynkt natury.

I ten wczesny deizm angielski, i późniejszy deizm Woltera, Diderota, Monteskiusza głosi potrzebę, a nawet konieczność odrzucenia całego kultu związanego z religią objawioną; niepotrzebne są Kościoły, kler, kazania, sakramenty, niepotrzebne i szkodliwe, bo wystarczy moralna akceptacja bliźniego, tylko ona jest konieczna w religii, w ten bowiem sposób najlepiej się czci Boga, który jest istotą najdoskonalszą. Deizm coraz bardziej staje się samym rozumowaniem. Jak pisze P. Hazard: „Deizm przeprowadzał pewnego rodzaju czystkę. Jeżeli odrzucimy wszystko, co wydaje się nam zabobnem w Kościele rzymskim, w Kościele reformowanym, we wszystkich Kościołach i wszystkich sektach, to po zakończeniu tej operacji pozostanie Bóg. Bóg nieznany, Bóg niepoznawalny; toteż zachowano mu tylko Byt; ze wszystkich możliwych określeń dano mu tylko najbardziej mgliste i najbardziej zaszczytne, nazwano go Najwyższą Istotą”³¹.

Powróćmy tu do pytania, czy Locke może być jednak wpisany do grona deistów. Wyraźnie widać, że nie ma u Locke’a tak mocno zarysowanej tendencji do laicyzacji religii, choć jest u niego (w *Rozważaniach*) redukcja dogmatów chrześcijańskich

³⁰ Zob. P. Hazard, dz. cyt., s. 113.

³¹ Tamże, s. 114.

podobna do procedur deistów. Po drugie, jeśli zaczniemy porównywać *Racjonalność chrześcijaństwa* z tekstami deistów i klimatem deizmu, to przyjdzie nam stwierdzić, że nie znajdziemy u Locke'a tak radykalnego odrzucenia wszystkiego, co wiąże się z religią instytucjonalną. Inaczej mówiąc, jest u Locke'a pewien antyklerykalizm, ale nie jest to antyklerykalizm tak radykalny, jak u deistów. Po trzecie, Locke był bardzo wstrzemięźliwy wobec przeświadczenia deistycznego, że wystarczy zastąpić wychowanie religijne wychowaniem filozoficznym, aby prawdziwa moralność, podkreślająca wolność i tolerancję, ogarnęła ludzkość. Raczej podzielał obawy, że społeczeństwo zawsze pozostanie nieoświeconą zbiorowością podatną na manipulacje, a także groźną sama w sobie, z jej ciemną inklinacją do przesądów i stereotypów. Zatem chrześcijaństwo należy oczyścić z treści nieistotnych, które na ogół mają charakter pozaetyczny, a ducha chrześcijańskiego należy napełnić tolerancją. W tym sensie chrześcijaństwo jest jednak religią niezastępowalną. Z tych powodów Locke'a nie należy określać mianem deisty, chociaż stanowił on dla deistów niewątpliwą inspirację.

Deizm Tindala

Najlepszą ilustracją filozofii deizmu jest *Chrześcijaństwo tak stare jak stworzenie, czyli wznowiona ewangelia religii natury* (*Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel of Republication of the Religion of Nature*) Matthew Tindala, książka z 1730 roku, uchodząca za Biblię deizmu³². Chrześcijaństwo jest w niej uznane nie za punkt zwrotny dziejów, ale za przypomnienie czy odnowienie przesłania Boga, który od samego początku dał ludziom doskonale prawo, czyli religię naturalną. Zatem chrześcijaństwo nie mogło przynieść światu nic nowego, było jedynie powtórzeniem pierwszego i jedynego prawa. Byłoby czymś niepoję-

³² Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. J. Pasek, Warszawa 1997, t. V, s. 182.

tym i absurdalnym sądzić, że Bóg czekał do czasów Tyberiusza i Oktawiana, aby się objawić³³. Istotne prawdy religijne znane więc były od samego początku ludzkich istot. Natomiast prawdy pretendujące do rangi objawienia muszą przejść test zgodności z rozumem; jeśli go nie przejdą, są albo niesłuszne (*invalid*), albo nieistotne dla chrześcijaństwa. „Przez religię naturalną – pisze Tindal – rozumiem wiarę w istnienie Boga oraz wagę i wykonywanie tych obowiązków, które wynikają z naszej wiedzy o nim i jego doskonałościach, osiąganą rozumowo; wiedzy o nas samych i naszych niedoskonałościach, o relacjach, w jakich jesteśmy z Bogiem i naszymi bliźnimi. Tak więc religia natury okazuje się w całości ugruntowana w rozumie i naturze rzeczy”³⁴.

Według Tindala prawomocność rozumu wynika z godności natury ludzkiej jako dzieła boskiego. Nie potrzeba rozumowi pośrednictwa ani tekstów pisanych pod rzekomym wpływem natchnienia bożego, ani wykładni religijnych urzędów. Rozumowi potrzeba tylko własnej mocy, która może przybliżyć człowieka do najgłębszego sensu boskiego prawa. Bóg Tindala nie odbiega od Boga w ujęciu innych deistów: to Byt absolutnie doskonały, nieskończenie w sobie szczęśliwy, źródło wszelkich innych bytów, tak iż „jakiegokolwiek doskonałości tkwiące w bytach, muszą pochodzić od niego”. Ale to Byt zachwycony swoim ludzkim stworzeniem, któremu dał nieograniczone możliwości przenikania własnych tajemnic, które przestają być tajemnicze, ilekroć umysł ludzki wznieś się ponad warstwę codzienności; Bóg Tindala to istota, która cieszy się uzurpacją poznawczą swojego stworzenia.

Boga poznajemy poprzez odkrycie bożego prawa, czyli prawa natury. Że możemy to zrobić, wynika z tego, że w przeciwnym razie, gdyby Bóg dał ludziom prawo, a zarazem nie dostarczył środków potrzebnych do jego odczytywania, byłby Bogiem ułomnym lub okrutnym, a niepoznawalne prawo przestałoby być prawem.

³³ Zob. P. Hazard, dz. cyt., s. 328.

³⁴ M. Tindal, *Christianity as Old as the Creation*; korzystam z obszernych fragmentów tekstu Tindala umieszczonych na stronie: www.onr.com/user/bejo/tindal.htm.

Gdyby ludzie nie mogli poznać boskiej prawdy, nieskończona mądrość i potęga Boga okazałyby się niezdolna do osiągnięcia tego, co wobec rodzaju ludzkiego zamierzyła. Co zatem odkrywamy, krocząc właściwą drogą przyrodzonego rozumu do horyzontu wyznaczonego przez Boga? Otóż odkrywamy, że najważniejszym przekazem Boga jest prawo moralne, które jest prawem rozumu. Jest ono powszechne i w sensie historycznym, i w sensie antropologicznym; obowiązuje we wszystkich czasach i obejmuje wszelkie istoty rozumne; nie musimy być oświeceni jakimś światłem proroczym, wystarczy światło natury. Na tym polega samowystarczalność człowieka: nasze moralne obowiązki można odczytywać samodzielnie, wnikając w siebie, analizując własną naturę i nasze relacje z innymi istotami. Tindal sprowadza całą religię do właściwego, rozumnego ustalenia zasad moralności i ich praktykowania. Zasady te są z konieczności bardzo ogólne, obowiązują przecież w różnych czasach i w różnych kulturach. A równocześnie tak pojęta religia jest niezmienna, co wydaje się oczywiste, albowiem niezmienny jest Bóg i niezmienna jest stworzona przez niego natura ludzka.

Religia Tindala opiera się na zasadzie, że punktem centralnym stworzenia jest człowiek wyposażony w naturę zdeterminowaną do dobra, tylko człowiek bowiem jest obrazem Boga. Wynikają z tego podstawowe reguły i powinności. Miłość skierowana ku Bogu, naśladowanie Najwyższego Bytu, jak pisze Tindal, jest niczym innym, jak potęgowaniem miłości do bliźnich. Ale nie w sposób altruistyczny, z wyrzekaniem się swojej pomyślności. Zasadą ludzkich działań jest dążenie do szczęścia. Jest ona jednak pochodna wobec głównej reguły boskiego Prawa, czyli wobec powinności pomnażania dobra powszechnego i wzajemnego szczęścia istot rozumnych. Jak zatem ocenić, które działania zmierzają do realizacji nakazów wpisanych w istotę prawa moralnego? Po pierwsze, należy wzmagać w sobie umiejętność odczytywania i kierowania się regułami „prawego rozumu” (*right reason*), co jest równoznaczne z doskonałością. Po drugie, tak postępując, kroczymy drogą do szczęścia. Po trzecie, działając dla dobra wspólnego, współdziałając z innymi, przewyżczamy ciasny egoizm, który jest niezgodny z adekwatnie pojętą naturą.

Z tego wynikają szczegółowe wskazania moralne: akty życzliwości, współczucia, dobrej woli to źródła przyjemności, która nigdy nie jest nasycona i która wyznacza azymut szczęścia. Ale można działać inaczej, według złej natury, czyli wbrew rozumnej naturze; jeśli ulegamy niepohamowanym uczuciom i nieprzyjaznym afektom, jeśli opanowuje nas złość bądź nienawiść, wtedy sprzeniewieramy się Bogu, albowiem Bóg oczekuje tylko tego, co przyczynia się do ludzkiego szczęścia. Stąd w takich sytuacjach poczucie winy i wstydu. Jednak Bóg najciężej karze nie za działania autodestrukcyjne, ale przede wszystkim za krzywdzenie innych; dlatego że natura ludzka w najbardziej fundamentalnej warstwie jest społeczna; jest tak ukonstytuowana, iż człowiek nie umie przez dłuższy czas żyć poza wspólnotą i bez wzajemnego wsparcia. W tym zresztą celu Bóg wyposażył człowieka w rozum i mowę. Wszelako kara jest zawsze zindywidualizowana i raczej dotyczy wewnętrznych powikłań opisywanych przez Tindala w kategoriach psychologii, a nie przy pomocy obrazów infernalnych. Tindal, Toland i inni deiści odrzucając niejawnie nieśmiertelność, całkiem otwarcie kwestionowali chrześcijańską wizję piekielnych męczarni jako rzekomej odpłaty za popełnione niegodziwości. W radykalnej krytyce Tolanda i Tindala dogmat o mękach piekielnych jest jawną obrazą dobroci Boga, musi być przeto odrzucony jako niezgodny z rozumem.

Deistyczne zredukowanie Boga do źródła naturalnej moralności odczytywanej samodzielnie przez rozum ludzki nie tylko unieważnia objawienie, teologię i całą instytucjonalną strukturę Kościołów, ale także, co więcej, odsyła sam Byt Najwyższy do wymiaru nieużytecznej, odległej transcendencji; nieużytecznej, bo nie dającej żadnej wskazówki, jak żyć, żeby żyć godnie i szczęśliwie. Na to pytanie tylko rozum ludzki może odpowiedzieć. Ale ta samotność rozumu nie jest dowodem jego upadku, tylko świadectwem wyzwolenia się z religijnych miazmatów na drodze ku wolności, która prowadzi do nieprzewidywalnego szczęścia.