

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK
(Białystok)

MICHEL DE MONTAIGNE I JAN OD KRZYŻA – DWAJ SCEPTYCY POCZĄTKU ERY NOWOŻYTNEJ

Sceptycyzm Montaigne'a

Sceptycyzm Michela de Montaigne'a (1533–1592) jest zjawiskiem złożonym, zbudowanym z argumentów epistemologicznych, antropologicznych, psychologiczno-socjologicznych i religijnych. Epistemologiczna argumentacja opiera się przede wszystkim na krytyce poznania zmysłowego oraz wykazywaniu braku zgody powszechnej we wszystkich kwestiach filozoficznych¹. Wielość mnogich poglądów pojmuje filozof francuski jako ekspresję przepotężnej i przebogatej natury. Rozumie on poznanie filozoficzne jako proces językowy, w którym de facto dominuje błąd logiczny *ignotum per ignotum*². Każdy komentarz, którego celem jest przecież wyjaśnienie sensu jakiegoś tekstu jest według niego dostatecznie niejasny, aby pobudzać do nowych komentarzy: zarówno tekstu komentowanego, jak i samego komentarza. Poznanie filozoficzne jest często jedynie zdolnością do uzasadnienia *ex post* wszelkich, nawet arbitralnych poglądów³. Montaigne'a antropologiczna argumentacja na rzecz sceptycyzmu wiąże się ściśle z odrzuceniem roszczeń poznawczych człowieka w dziedzinie teologii oraz z konserwatyzmem społeczno-

¹ Zob. Z. Kaźmierczak, *Argumentacja epistemologiczna w myśli sceptycznej Michela de Montaigne*, „Idea”, XVIII (2006), s. 67–80.

² „(...) Lepiej wiem, co to Człowiek, niż co Zwierzę, albo Śmiertelne, albo Rozumne”. M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, III, 13, 284. Stosuję tutaj następujący sposób referencji do tekstu *Prób*: pierwsza cyfra, rzymska, oznacza numer księgi *Prób*; druga cyfra, arabska, oznacza numer rozdziału w tej księdze; trzecia, również arabska, oznacza numer strony w powyższym, wydaniu polskim dzieła.

³ Zob. *Próby*, II, 17, 322.

-politycznym. Błąd polegający na przyznawaniu sobie prawa do głoszenia niezależnych poglądów teologicznych, owych wszelkiego rodzaju nowinek religijnych, ma w jego ujęciu swoje korzenie w rozmaitych koncepcjach głoszących godność człowieka – koncepcjach, które, jak wiemy skądinąd, posiadały w renesansie licznych zwolenników (do nich należą np. Bartolomeo Fazio, Gianozzo Manetti, Giovanni Pico della Mirandola). Argumentacja Montaigne’a zwrócona jest z jednej strony w kierunku *wyłączenia* człowieka z wymagowanej wspólnoty z Bogiem opartej na rzekomej z nim równości (zakładanej zwłaszcza w koncepcjach głoszących podobieństwo człowieka do Boga), z drugiej zaś strony *włączenia* go do wspólnoty opartej na zasadzie równości ze zwierzętami, a nawet – w niektórych dziedzinach – podkreślenia wyższości zwierząt wobec człowieka. W argumentacji psychologiczno-socjologicznej Montaigne podkreśla decydującą rolę mniemań pospolitych dla formowania się poglądów filozoficznych, argumentując, że charakter refleksji filozoficznej określony jest przez wynikającą z egzystencjalnej słabości chęć wzmocnienia się przez sławę, a także przez chęć przekonania drugiego, zarozumiałość, dogmatyzm, dominację autorytetu, przewagę komentowania uznanych autorów nad poznawaniem rzeczywistości, celową tendencję do pisania tekstów niejasnych itd. Sceptycyzm był w oczach Montaigne’a doktryną posłuszeństwa, to znaczy prowadził do posłuszeństwa zarówno wobec władzy duchowej, jak i świeckiej. Dlatego argumentując na rzecz sceptycyzmu, argumentował na rzecz wielkości cnoty posłuszeństwa, której negacja, jak pokazuje *Księga Rodzaju*, leży u źródeł wszelkich nieszczęść ludzkości. Powołując się zwłaszcza na autorytet *Księgi Koheleta* i *Listów Pawła*, Montaigne argumentuje przeciw uroszczeniom poznawczym człowieka, wskazując na marność jego bytu i jego mądrości⁴.

Noc ciemna Jana od Krzyża

Przejdźmy teraz do hiszpańskiego mistyka. Jednym z kluczowych elementów nauczania Jana od Krzyża (1542–1591) jest jego koncepcja nocy ciemnej (*la noche oscura*). Noc jest całkowitą negacją natury ludzkiej i jako taka jest rozumiana jako warunek niezbędny zjednoczenia z Bogiem. Podział nocy dokonany jest u Jana w zależności od dwóch czynników: przedmiotu, którego dotyczy i podmiotu, który je wykonuje. Jeżeli chodzi o pierwsze, to istnieją dwa rodzaje nocy, które są de facto dwoma jej etapami: pierwszym jest *noc zmysłów* (*noche del sentido*), drugim – *noc ducha* (*noche del espíritu*) (zwana także nocą duchową (*noche espiritual*))

⁴ Szerzej o argumentach religijnych Montaigne’a na rzecz sceptycyzmu będzie mowa w dalszej części artykułu.

lub nocą wiary (*noche de la fe*). Jeżeli chodzi o podmiot, który noc wykonuje, to istnieje *noc czynna* i *noc bierna*. Ta pierwsza jest dziełem samego człowieka⁵, natomiast ta druga – która czasowo zachodzi później – jest dziełem samego Boga⁶.

Dlaczego noc jest warunkiem niezbędnym zjednoczenia z Bogiem? Zjednoczenie dokonuje się w formie wejścia w obręb łaski *nadnaturalnej*, dlatego sfera *naturalna* człowieka musi zostać ogołocona:

Przeobrażenie i zjednoczenie są to rzeczy, które nie podpadają pod zmysły ani pod zdolność ludzką. Musi więc dusza, o ile tylko może i o ile to od niej zależy, dobrowolnie i zupełnie uwolnić się od wszystkiego, co w niej jest, czy to będą rzeczy wzniosłe czy niskie, dotyczące tak afektów, jak i woli⁷.

Podstawowa struktura antropologiczna, jaką Jan konstruuje, polega na negacji całości, zarówno zmysłowych, jak duchowych działań człowieka. Wszelkie działania naturalne raczej przeszkadzają niż pomagają w osiągnięciu zjednoczenia z Bogiem⁸. Warunkiem zjednoczenia jest zgodność woli człowieka z wolą Bożą⁹, przy czym wola Boża jest rozumiana jako ogołocenie, czyli unicestwienie całości samodzielnych aktów dwóch, jedynie istniejących części duszy: zmysłowej i duchowej¹⁰.

W niniejszej wypowiedzi chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że w perspektywie epistemologicznej można ujmować noc ciemną Jana jako pewną realizację *epoché* sceptycyzmu. Analogia nie jest historycznie rzecz biorąc przypadkowa. Jan od Krzyża umiera w 1591, a jedynie rok później odchodzi z tego świata Michel de Montaigne. Nie ma podstaw by twierdzić, że ten drugi wpłynął na pierwszego czy odwrotnie, ale można przypuszczać, że obaj czerpali swoje sceptyczne nastawienie wobec rozumu z tych samych kulturowych źródeł. Przyjrzyjmy się im.

⁵ Aczkolwiek nie bez pomocy Boga: „W Nim złożywszy upodobanie i z Niego czerpiąc siłę, będzie miała dość mocy i wytrwałości, by z łatwością porzucić wszystko inne”. D 1.14.2. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986. Wszystkie cytaty z Jana od Krzyża zawarte w tym artykule pochodzą z tego tłumaczenia. W niniejszym artykule stosuję następujące skróty prac mistyka: D – Droga na Górę Karmel; N – Noc ciemna; P – Pieśń duchowa; Z – Żywy płomień miłości; ZM – Zasady miłości. Cyfry po skrótach to numery ksiąg i paragrafów danego dzieła.

⁶ Warto zaznaczyć, że innym określeniem na zjawisko nocy jest ogołocenie: ogołocenie ducha (D 1.3.4), ogołocenie duchowe (D 2.1.1), ogołocenie woli (D 1.11.1).

⁷ D 2.4.2. Zwróćmy uwagę, że argument ten nie jest konkluzywny: z faktu bowiem, iż *unio mystica* jest domeną łaski, sfera naturalna powinna pozostawać wobec kwestii zjednoczenia zupełnie obojętna.

⁸ N 2.14.1.

⁹ D 2.5.3.

¹⁰ „Ponieważ zaś żadne stworzenia, żadne ich czynności ani zdolności nie mogą osiągnąć tego, czym jest Bóg, więc dusza musi się ogołocić z wszelkiego stworzenia, ze swych czynności i sprawności, to znaczy ze swej wiedzy, ze smakowania i odczuwania”. D 2.5.4.

Sytuacja kulturowo-religijna w XVI wieku

Począwszy od Petrarcki i humanistów włoskich pierwszej połowy XV wieku poprzez akademizm Erazma z Rotterdamu aż po sceptycyzm Montaigne'a z końca XVI wieku w refleksji filozoficznej renesansowego humanizmu obecne jest żywe przekonanie o istnieniu granic poznania ludzkiego. Pierwszym źródłem sceptycyzmu w renesansie było zapoznanie się z dorobkiem filozofii antycznej w szerszym niż dotychczas zakresie. Wraz z odrzuceniem Arystotelesa jako jedyne go autorytetu w filozofii, myśliciele renesansowi, zwłaszcza niescholastycy, stawali przed trudnym zadaniem ustosunkowania się wobec tak różnorodnych i sprzecznych poglądów, jakie przynosiła ze sobą starożytność. Problem musiał ujawnić się tym bardziej ostro, że refleksja nad dziełami wielkich myślicieli antyku była wówczas podstawowym elementem ich metody filozofowania. Jednym ze sposobów rozwiązania problemu było uzgadnianie rozmaitych opinii kulminujące w eklektyzmie i synkretyzmie, innym – mniej lub bardziej konsekwentne i gruntowne wątplenie w możliwość poznania prawdy.

Drugim źródłem sceptycyzmu było niewątpliwie odkrycie nowych ziem poza Europą, a wraz z nimi nowej różnorodności mniemań i obyczajów. Sceptycyzm zyskiwał tym szerszy grunt, że świeżo odkryty wynalazek druku przyczynił się do szerokiego rozpowszechnienia wiedzy o innych kulturach.

Trzecim czynnikiem, który z całą pewnością zaważył na powstaniu i szybkim rozprzestrzenianiu się wątpliwości co do możliwości poznawczych człowieka było rozbitcie jedności wspólnoty chrześcijańskiej w wyniku reformacji. Jako wykształcony teolog Jan od Krzyża był niewątpliwie dobrze zorientowany w trudnościach poznawczych, jakie ściąga na siebie każdy, kto przyjmuje lub jedynie zbliża się do przyjęcia luteranckiego kryterium wiedzy religijnej. Można zgodzić się z Richardem Popkinem, który twierdzi, że jedną z głównych dróg, jaką sceptycyzm wkroczył w późny renesans był podstawowy spór wywołany przez reformację dotyczący właściwego kryterium wiedzy religijnej. Skoro bowiem autorytet Kościoła jako podstawowe kryterium prawdziwości prawd wiary zastał zakwestionowany, powstał problem jak osądzić, które ze stanowisk: Kościoła czy Lutera jest prawdziwe? Aby to osądzić potrzebne jest pewne kryterium, które z kolei wymaga innego kryterium – a sytuacja ta przywołuje główny nurt argumentacji przeciw pewności poznania, jaki znajdujemy w *Zarysach Pirrońskich* Sekstusa Empiryka¹¹.

Nie od rzeczy będzie również wspomnienie o akcentowanym mocno przez Popkina niepisany sojuszu Kościoła ze sceptycyzmem zawartym zwłaszcza po Soborze Trydenckim przeciw protestantyzmowi¹². Sojusz Kościoła ze sceptycyzmem

¹¹ R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964, s. 1.

¹² Tamże, s. 49.

miał być możliwy dlatego, gdyż w tym okresie w teologii katolickiej dominują nurty negatywne i augustiańskie¹³, a o jego istnieniu świadczą liczne przyjaźnie między najwybitniejszymi przedstawicielami Kościoła a sceptykami¹⁴.

Zanim nastąpiła era kontrreformacji katolicki reformator Erazm z Rotterdamu argumentuje w *De libero arbitrio* przeciw Lutrowi posługując się racjami natury sceptycznej: podkreśla niejasności w Biblii, zbyt wielkie skomplikowanie dogmatów religijnych, by człowiek mógł o nich sądzić i wreszcie, pozostając w duchu renesansowego praktycyzmu, przedstawia argumenty na rzecz wyłączenia poznania z chrystianizmu pojętego przez niego samego jako praktyka, czysta pobożność¹⁵. Przeciw temu dziełu występuje Luter ze swoją *De servo arbitrio*, w której argumentuje, że wiara jest zbyt ważna, aby ją przyjmować wyłącznie na podstawie zaufania i że powyższe niejasności, których pewna część wynika raczej z naszej ślepoty niż z jakiejś wady Pisma św., wiążą się z tajemnicą Boga, który na ziemi nie może być nigdy przez człowieka poznany. Jego zdaniem, inna część fragmentów niezrozumiałych może być zrozumiała w oparciu o te wypowiedzi w Biblii, których sens jest jasny. Luter wygłasza znane słowa: „Spiritus Sanctus non est Scepticus”¹⁶. Ta „niesceptyczność” Ducha oznacza pewność wierzącego, który wierzy, że może zostać bezpośrednio – w trakcie lektury Biblii – natchniony przez Ducha św. Pewność ta jest nowym kryterium zdobywania wiedzy religijnej dla Lutra, a zarazem dla wszystkich przywódców reformacji w późniejszym czasie, którzy tworzyli nowe odłamy protestantyzmu, zwiększając konfuzję religijną w Europie. Dla nas interesujący jest fakt, że na gruncie hiszpańskim na przełomie XV i XVI i w pierwszej połowie XVI wieku nie tylko (umieszczający siebie w ortodoksji katolickiej) Erazm był niezwykle popularny i miał liczne grono zwolenników, nawet wśród hierarchów¹⁷, ale również i to, że sformułowane przez Lutra kryterium, aczkolwiek nie *explicite* wyrażone i nie odwołujące się do niego, stosowali liczni apokaliptyczni prorocy, którzy znajdowali szerokie grona zwolenników i którzy byli zagrożeniem dla ortodoksji. Wśród bardziej wpływowych proroków tego okresu można wymienić wizjonerkę Inez, córkę szewca, która głosiła, że miała kontakt ze zmarłymi, którzy napominali *conversos*, czyli nawróconych na chrześcijaństwo Żydów, do przestrzegania prawa mojżeszowego; twierdziła, że wstąpiła do nieba, miała kontakt z Mojżeszem, Eliaszem, zapowiadała rychłe wejście tych,

¹³ Tamże, s. 68.

¹⁴ Zob. Tamże, s. 80–83.

¹⁵ Tamże, s. 7.

¹⁶ Zob. Tamże.

¹⁷ Np. do zwolenników Erazma należał arcybiskup Toledo, Alonso de Fonseca. Zob. Marcel Bataillon, *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du. XVIe siècle*, Genève 1991.

którzy przestrzegali tego prawa do Ziemi Obiecanej¹⁸. Z kolei Maria de Santo Domingo, *beata* związana z zakonem Dominikanów, twierdziła, że jest Chrystusem lub narzeczoną Chrystusa, godzinami trwała w ekstatycznym transie, z rękami i nogami sztywno rozciągniętymi, rozplywając się w ramionach boskości¹⁹. Maria de la Cruz, benedyktynka z klasztoru w Santo Domingo, miała widzieć przyszłość w serii ekstatycznych wizji i objawień i nauczyła się rozróżniać między diabłem a Bogiem, kiedy pojawiali się jej transach²⁰. Franciszkanin brat Melchior zapowiadał upadek rzymskiego cesarstwa, śmierć królów europejskich i upadek ich królestw, obalenie Stolicy Piotrowej oraz egzekucję duchowieństwa, łącznie z papieżem. Według jego wizji Kościół zostanie przeniesiony do dawnej siedziby w Jerozolimie, gdzie wszyscy ludzie będą żyć w obiecanej krainie mlekiem i miodem płynącej²¹.

Największym zagrożeniem dla ortodoksji w owych czasach w Hiszpanii byli wszelako zwolennicy iluminizmu, po hiszpańsku *alumbrados* (główni twórcy ruchu *alumbrados* to Isabel de la Cruz i Pedro Ruiz de Alcaraz), którzy głosili oddanie się Bogu, *dejamiento*, stan, w którym zmysły są nieaktywne, wszelkie myśli i obrazy nieobecne, zaś dusza pozostaje w spoczynku, tak że może osiągnąć stan, w którym nie pamięta o sobie i Bogu, będąc zarazem z nim zjednoczona. Ich mistycyzm, tak bardzo bliski Janowi od Krzyża, negował jednak znaczenie obrzędów zewnętrznych i instytucji Kościoła i najprawdopodobniej niektóre dogmaty (jak np. wieczne piekło)²².

Noc ciemna jako realizacja sceptycznego *epoché*

Nowe kryterium zdobywania wiedzy religijnej rozpowszechnione przez reformację i używane *implicite* przez wszystkich wizjonerów i mistyków XVI wieku to nic innego jak dopuszczenie do głosu różnych form poznania nadprzyrodzonego,

¹⁸ J. E. Longhurst, *Luther's Ghost in Spain (1517–1546)*, Lawrence, Kansas 1969, s. 87.

¹⁹ Tamże, s. 88–89.

²⁰ Tamże, s. 89.

²¹ Tamże, s. 91. Inny z kolei, nieznan z nazwiska franciszkanin uznał, że zostało mu objawione od Boga, że ma znaleźć dziewicę o świętym charakterze, z którą spłodzi proroka, który uratuje świat. Napisał list w tej sprawie do znanej mistyczki Juana de la Cruz, proponując jej udział w tej misji, ale ta przekazała natychmiast list do Antonio de Pastrana, przełożonego franciszkańskiej prowincji Kastylii (Tamże, s. 90). Do innych znanych wizjonerów należeli franciszkanie Juan de Olmillos czy Francisco de Ocana. Tamże, s. 100.

²² Zob. Tamże, 96–111. O tym, że ruch ten był wpływowy świadczy to, że pod zarzutem iluminizmu został aresztowany nawet arcybiskup Toledo. Również jeden z doradców duchowych Teresy z Avila, jezuita Balthasar Alvarez, został potępiony za iluminizm przez swój zakon.

różnego rodzaju domniemanych znaków nadprzyrodzonych, które tak szeroko analizował Jan od Krzyża i które nakazywał odrzucać, twierdząc, że człowiek nie powinien ani ich poszukiwać, ani przywiązywać do nich wagi. Krytyka wszelkich wyraźnych form poznania nadprzyrodzonego (w przeciwieństwie do akceptowanej kontemplacji, która jest nadprzyrodzonym poznaniem niewyraźnym, ciemnym) jest dla Jana szczególnie istotna. Zawierająca 32 rozdziały Księga II *Drogi na Górę Karmel* od 11 do 32 rozdziału prawie w całości poświęcona jest tej kwestii. Zdaniem mistyka hiszpańskiego człowiek nie powinien do nich przywiązywać wagi nawet wówczas, gdy pochodzą one od Boga. Istota dystansu Jana do znaków nadprzyrodzonych wynika z przeświadczenia, że jeśli Bóg przekazuje dany znak, to *wraz z nim* przekazuje również głęboką prawdę, która jest istotą boskiego przekazu i która jest niezależna w swojej treści i istnieniu od stosunku, jaki człowiek żywi do samego znaku nadprzyrodzonego.

Można przypuszczać, że kiedy Jan kazał odrzucać wszelkie formy poznania nadprzyrodzonego, wynikało to zapewne nie tylko z licznych przykładów pomyłek u tych, którzy je akceptowali – przykładów o których zresztą mówi Biblia²³ – czy też z licznych doświadczeń w życiu duchowym u siebie i swoich penitenteń, w których potwierdzały się słowa Pawła o przychodzeniu szatana jako anioła światłości²⁴. Niechęć do znaków nadprzyrodzonych u Jana od Krzyża wynikała także zapewne z troski o ochronę prawdy, tak jak była ona przez niego pojęta, przed zakusami heretyków i heretyckich myśli. Mówi on wyraźnie o tym, jak szatan wykorzystuje pewien rodzaj znaków nadprzyrodzonych, mianowicie tzw. słowa sukcesywne, aby wytworzyć herezję i ostrzega przed sztuczkami szatańskimi, jakich używa „duch ciemności w stosunku do tych, co są z nim w jakimś skrytym lub jawnym przymierzu, jak na przykład niektórzy heretycy, a szczególnie przywódcy herezji”²⁵.

Dla nas interesujące jest to, że poddanie rozumu wierze poprzedzone jest u Jana rozumowaniem prowadzącym do *sceptycznego* wyznania niemożności człowieka w dotarciu do prawdy: „O nieszczęśliwa dolo naszego żywota! W jakim niebezpieczeństwie tutaj żyjemy i z jaką trudnością poznajemy prawdę!”²⁶. Jan wątpi w możliwość samodzielnego poznania prawdy, zarówno rzeczy naturalnych, jak nadprzyrodzonych: „Nikt bowiem nie może całkowicie poznać tych nawet rzeczy, które sposobem naturalnym przechodzą przez jego wyobraźnię, i utworzyć

²³ Zob. np. D 2.19.2–9.

²⁴ 2 Kor 11, 14.

²⁵ D 2.29.10. „Pewna dusza, którą znałem, słyszała te słowa sukcesywne. Wśród wielu słów na temat Przenajświętszego Sakramentu, rzeczywiście prawdziwych i substancjalnych, tworzyła jednak i inne, zupełnie heretyckie”. D 2.29.4.

²⁶ N 2.16.12.

sobie o nich wyczerpującego i pewnego zdania. Tym mniej może to osiągnąć odnośnie do rzeczy nadprzyrodzonych, przekraczających nasze uzdolnienie i rzadko się zdarzających”²⁷. Wylicza różne formy błędów, jakie człowiek może popełnić, a wyliczanie to – rzecz godna uwagi – formalnie tak bardzo podobne jest do tego, jakie przeprowadza Sekstus Empiryk w swoich *Zarysach Pirrońskich*! Jan pisze:

Tak więc będzie uważał [człowiek duchowy] za rzeczy Boże to, co jest tworem jego własnej fantazji; będzie też uważał za pochodzące od Boga to, co jest od szatana lub odwrotnie. (...) Przedstawią mu się też inne kształty, które wydawać mu się będą pewne, uważać je będzie za prawdziwe, gdy tymczasem mogą to być najzupełniejsze złudzenia. A jeżeli się nie pomyli co do prawdy, może się pomylić co do *ilości* lub *jakości* tych zjawisk. Będzie więc uważał to, czego było mało, za wiele, a to, czego było wiele, za mało. Co do jakości będzie uważał niejedną rzecz za zupełnie co innego niż to, czym ona jest w rzeczywistości²⁸.

W imię osiągnięcia zjednoczenia, a ściślej nocy, która do niego prowadzi, Jan wzywa do przeprowadzenia operacji, która podobna jest do sceptycznego *epoché*, gdyż jest zawieszeniem sądu odnośnie rzeczywistej natury poznań, jakie są udziałem człowieka:

Dla uniknięcia szkód wynikających z mylnych sądów, człowiek duchowy nie powinien określać, czym jest to, czego doznaje lub odczuwa w sobie, jakie są takie czy inne widzenia, poznanie, uczucia²⁹.

Znajdujemy zatem u Jana od Krzyża tę samą strukturę sceptycyzmu fideistycznego, jaką spotykamy u Montaigne’a czy Pierre’a Charrona³⁰: negację możliwości poznawczych człowieka i odwrócenie się od rozumu po to, by dać miejsce wierze. I zarówno u Jana, jak i Montaigne’a istnieje gloryfikacja posłuszeństwa wobec Kościoła, przy czym u Montaigne’a wiara pojęta jest raczej w kontekście społeczno-politycznym jako zbiór prawd tradycyjnych fundujących zastany porządek polityczny, który należy bronić, u Jana natomiast w aspekcie duchowym jako zbiór prawd prowadzących do zjednoczenia mistycznego albo – w perspektywie eschatologicznej – do zbawienia. Znamienne jest to, że zarówno jeden, jak

²⁷ D 3.8.3.

²⁸ D 3.8.3–4.

²⁹ D 3.8.5.

³⁰ Podobnie jak u wielu protestanckich myślicieli; por. np. charakterystyczny przebieg czterogodzinnej rozmowy między Descartesem a Janem Amosem Komenskym na zamku Endegeest koło Haarlem, w której ten ostatni stwierdza, że rozum jest zbyt ułomny, aby osiągnąć prawdę własnymi siłami. Zob. R. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, New York 2003, s. 175.

i drugi rozwijają swoją twórczość poza kręgiem nauki scholastycznej, co jest naturalnie zrozumiałe, gdyż w innym wypadku nie mogliby tak radykalnie negować jej uroszczeń.

Zbieżność w argumentacji biblijnej na rzecz sceptycyzmu

Warto może jeszcze zwrócić uwagę na zbieżności w argumentacji obu autorów na rzecz sceptycyzmu w oparciu o argumenty biblijne. Zarówno Jan, jak Montaigne dla wsparcia swego sceptycznego nastawienia powołują się na Biblię, przy czym prymat wśród ich wspólnych odwołań zachowuje Paweł. Jan w szczególności z upodobaniem cytuje zdanie z *Pierwszego Listu do Koryntian*³¹, które przytacza również Montaigne³², a które uznaje mądrość ludzką za głupstwo u Boga. W pismach Jana znajdziemy trzy razy odniesienie do tego zdania³³. Najwyraźniej Jan od Krzyża unika jednak otwartego konfliktu z reprezentantami scholastyki – stosunki między nią a teologią mistyczną i tak już skądinąd były napięte³⁴ – gdyż nie odwołuje się do słów Pawła skierowanych *expressis verbis* przeciw „filozofii będącej czym oszustwem”³⁵ czy przeciw „mądrości mędrców”³⁶, a to ten ostatni fragment miał być ulubionym fragmentem chrześcijańskich sceptyków na początku ery nowożytnej, w tym filozofa z Montaigne³⁷.

Myśliciel francuski wskazuje na niską wartość bytu ludzkiego, odwołując się do *Księgi Koheleta*, co jest związane z występującym już od czasów ojca starożytnego sceptycyzmu Pyrrona połączeniem niewiary w ludzkie zdolności poznawcze

³¹ „Niechaj się nikt nie łudzi! Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga. Zresztą jest napisane: On udaremnia zamysły przebiegłych”. (I Kor 3, 18–19). Cytaty z Biblii zawarte w tym artykule pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*.

³² „(...) Mądrość nasza jest jeno szaleństwem w obliczu Boga”. *Próby*, II, 12, 137.

³³ D 1.4.4; D 1.4.5; P 26.13. Inne krytycznie odniesienie do „mądrości ludzkiej” znajdziemy w: D 3.45.5 (w nawiązaniu do: Kor 2, 1–4), P 26.13.

³⁴ Zob. M. Delgado, „*Richte deine Augen allein auf ihn*”. *Mystik und Kirchenkritik bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz*, w: *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, M. Delgado, G. Fuchs (Hg), Bd. 2, Freiburg Schweiz – Stuttgart 2004, s. 187–188.

³⁵ „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie”. Kol 2, 8.

³⁶ „Napisane jest bowiem: Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę. Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących”. 1 Kor 1, 19–21.

³⁷ R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 48. Obydwa fragmenty cytuje Montaigne: *Próby*, II, 12, 137; 183.

z poczuciem kruchości ludzkiej egzystencji³⁸. Powołując się bezpośrednio na tę księgę Pisma Świętego, woła do człowieka pełnego mylnych wyobrażeń o swoich możliwościach: „Prochu i popiele (...) z czegoż masz się pysznić?”³⁹. Bóg, jego zdaniem, „uczynił człowieka na podobieństwo cienia”⁴⁰. Uwypuklenie nędzy człowieka Montaigne odnajduje również w *Nowym Testamencie*, mianowicie w *Listach* Św. Pawła: „(...) Człowiek, który jest niczym, jeżeli mniema się być czymś, samego siebie zwodzi i oszukuje”⁴¹. Odwołań do tych fragmentów *Biblii* wprawdzie nie znajdziemy u Jana od Krzyża, ale przecież coś jest dla niego bardziej oczywiste niż marność ludzkiego żywota, niż cierpienie zawarte we wszystkich jego pragnieniach, niż poczucie przypadkowości ludzkich losów? Sfera doczesna jest dla mistyka niejako nie do uratowania: „Wszystko na ziemi kończy się i ginie, i wiele rzeczy idzie na opak”⁴², „wszystko przemija”⁴³, śmierć jest „kresem wszelkich ciężarów i bólów”, (...) a na jej wspomnienie człowiek cieszy się jak na dzień swych zaślubin i wesela. Goręcej jej też pragnie niż królowie swej potęgi i władzy”⁴⁴. Nuta marności doczesnego życia ludzkiego pobrzmiewa faktycznie u Jana od Krzyża tak bardzo, że, w swoim wanitatyzmie przebija dzieło Koheleta i można odnieść wrażenie, iż mistyk hiszpański należy faktycznie do jednych z najsmutniejszych autorów w historii myśli europejskiej.

Różnice: stosunek do rozkoszy

Różnice między obu myślicielami tkwią w konsekwencjach praktycznych sceptycyzmu. Sceptycyzm Jana jest częścią ascetycznego wznoszenia się poza i wbrew władzom poznawczym i wszelkim naturalnym pragnieniom ku zjednoczeniu z Bogiem, zaś sceptycyzm Montaigne'a kulminuje postawą eklektyczną, w której występują wprawdzie elementy (z natury rygorystycznego) stoicyzmu, ale w której dominuje hedonizm ufundowany na aksjologicznym naturalizmie. Opuszczając zwyczajne nastawienie poznawcze wobec świata, obaj dążą do schronienia się przed traumą niepewności, przy czym jeden chce znaleźć je w rozkoszy Absolutu,

³⁸ Diogenes Laertios podaje, że Pirron lubił często cytować słowa Homera: „Jaki los liści na drzewach, taki jest też los rodu ludzkiego”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988, IX, 69.

³⁹ *Próby*, II, 12, 182.

⁴⁰ *Próby*, II, 12, 137.

⁴¹ Tamże, 137. Por. Ga 6.3.

⁴² D 3.6.3.

⁴³ ZM 75.

⁴⁴ P 11.10.

drugi – już to widząc się niezdolnym do stanów, na które pragnie się wznosić Jan, już to wątpiąc w ich realność – w przyjemnościach cielesnych. Doktryny Jana od Krzyża i Montaigne’a łączą w sobie sceptycyzm poznawczy i konserwatyzm religijny, natomiast nic nie różni ich bardziej niż właśnie stosunek do ciała. Dla Jana ciało, obok świata i szatana są głównymi wrogami duszy⁴⁵, gdyż im bardziej zwiększa się miłość zmysłowa, tym bardziej słabnie miłość do Boga⁴⁶. Ciało na sposób platoński jest więzieniem, które więzi duszę, wielkiego pana:

Czuje bowiem wtedy [dusza], że jest jak jakiś wielki pan wrzucony do więzienia, podległy tysiącnym nędzom, któremu zabrano królestwo, pozbawiono go władzy, bogactw i z całych posiadłości zostawiono mu trochę odmierzonej strawy⁴⁷.

(...) Rozum z natury swojej nie ma dyspozycji ani zdolności, by osiągnąć w więzieniu ciała jasne poznanie Boga⁴⁸.

Inaczej do ciała podchodzi Montaigne, który gloryfikuje przyjemności, jakie może ono przynieść. W pewnym miejscu swoich *Prób* wyznaje najpierw całkowicie ironicznie swoją niemożność wzniesienia się na poziom mistycznej doskonałości (wyznanie to jest ironiczne, gdyż skądinąd wiemy, że filozof francuski nie uznaje, aby ze względu na ludzką strukturę ontycznej osiągnięcie tej doskonałości było w ogóle możliwe) po to by za pomocą wyrazistej metaforyki wygłosić swoją apoteozą przyjemności zmysłowej:

Ludzie najwyżsi w mądrości mogą sobie zbudować odpoczynek całkowicie duchowy, mając po temu krzepką i silną duszę; ja, człek pospolity, muszę się wspomagać cielesnymi przyjemnościami (...) Trzeba wszystkimi zębami i pazurami przytrzymywać rozkosze życia, które lata wydzierają nam z rąk jedno po drugim⁴⁹.

Ograniczenie znaczenia sceptycyzmu u obu myślicieli

Niewątpliwie jednak tak dla Jana od Krzyża, jak dla Montaigne’a sceptycyzm miał ograniczone znaczenie; w większości wypowiedzi nie przestrzegali sceptycznych zasad, jakie w pewnym momencie swojej refleksji deklarowali. Głosili, że

⁴⁵ N 1.1.2.

⁴⁶ „Ponieważ te miłości są sobie przeciwne, ta, która weźmie górę, gasi i tłumi drugą, a sama nabiera siły. Tak uczy filozofia”. N 1.4.7.

⁴⁷ P 18.1

⁴⁸ D 2.8.4.

⁴⁹ *Próby*, II, 39, 343–344.

poznanie jest niepewne, ale całość ich dzieła składała się w przygniatającej większości z rozmaitych sądów o człowieku i życiu społecznym (zwłaszcza u Montaigne'a) czy o człowieku i o Bogu (jak u Jana od Krzyża). Montaigne dostrzega wprawdzie problem samozniesienia⁵⁰, tym nie mniej większość sądów, jakie wygłasza w *Próbach*, np. stanowisko hedonizmu, wygłasza ze stanowczością kompletnie niezgodną z zasadami sceptycyzmu.

Również u Jana od Krzyża negacja rozumu w formie gloryfikacji nocy ciemnej rozumu posiada swoje wyraźne ograniczenia. Noc ciemna rozumu miała być apogeum wszelkiej ciemności nocy i dlatego została nazwana północą⁵¹. Jak jednak się okazuje, owa północ wiary nie jest ostatnim słowem Jana, gdyż jasność poznawcza niejako powraca do nocy ciemnej i rozum i poznanie domagają się dla siebie utraconych praw. Przyjrzyjmy się tej kwestii bliżej.

Rozum powraca w krytyce znaków nadprzyrodzonych. Jan argumentuje na wiele sposobów, że znaki te nie są właściwą drogą komunikacji z Bogiem. Argumentacja ta wskazuje nie tylko na pomyłki człowieka w ich rozumieniu i na cząstkowość wiedzy, jaka jest udzielana w znakach przez samego Boga⁵², ale również na to – i tutaj rzecz okazuje się dla nas niezwykle interesująca – że istnieje wiedza o Bogu dostępna rozumowi ludzkiemu, zwłaszcza jeśli proces poznawania odbywa się w kooperacji z innymi osobami. Dlatego Paweł – jak pisze Jan w drugiej Księdze *Drogi* – mimo że otrzymał Ewangelię sposobem nadprzyrodzonym „chciał ją jednak omówić z tymi, do których to należało”⁵³. Wiedza o Bogu okazuje się dostępna niezależnie od znaków nadprzyrodzonych, gdyż zostaje „osiągnięta rozumem i za radą ludzką”⁵⁴. W domenie religijnej zatem rozstrzygające są nie znaki, ale Ewangelia, ale nie tylko Ewangelia, ale również *rozum*. Z pomocą rozumu i Ewangelii można rozstrzygnąć wszystkie trudności i uczynić zadość wszystkim potrzebom.

⁵⁰ Jego zdaniem, niebezpieczeństwo samozniesienia wywodzi się z afirmatywnego charakteru naszego języka; język ten nie może być dobrym narzędziem dla sceptyka, który przecież nie twierdzi, ale wątpi. Aby uchronić się przed samozniesieniem, sceptycy starożytni używali metafory medycznej: wypowiedź „wątpię” podobna jest – ich zdaniem – do korzenia pewnej rośliny leczniczej, który usuwając z wnętrza chorego organizmu substancję chorobotwórczą, usuwa zarazem samego siebie. Zdaniem Montaigne'a istnieje jednak o wiele pewniejszy sposób zaradzenia temu zarzutowi. Jest nim wyrażenie stanu wątpienia nie za pomocą zdania orzekającego, ale za pomocą zdania pytającego. Wyrażenie to przyjmuje postać słynnego zdania: „Cóż ja wiem?” (*Que sais-je?*). *Próby*, II, 12, 208.

⁵¹ D 2.2.1.

⁵² „(...) Choćby objawienie było od Boga, jeszcze człowiek może się pomylić odnośnie do niego i tych rzeczy, które go dotyczą. Bóg bowiem, chociaż mówi jedno, nie zawsze objawia drugie, a często wyjawia rzecz samą, ale nie sposób jej spełnienia”. D 2.22.13.

⁵³ D 2.22.13.

⁵⁴ Tamże.

Taka droga nadzwyczajna [znaków nadprzyrodzonych] jest niepotrzebna, mamy bowiem rozum, prawo i naukę Ewangelii, które aż nadto wystarczają. Nie ma takich trudności czy potrzeb, których by nie można było rozwiązać za ich pomocą i to z większym upodobaniem Bożym i z większym pożytkiem dusz. Tak dalece też – dodaje Jan – musimy posługiwać się rozumem i nauką Ewangelii, że chociażby za naszym staraniem, czy wbrew naszej woli, objawiono nam jakieś rzeczy nadprzyrodzone, musimy je dobrze zbadać, czy są zgodne z rozumem i Ewangelią”⁵⁵.

Moc rozumu powraca w całym uroczystym pochodzie, kiedy dowiadujemy się, że prawdy religijne nie tylko nie są niepoznawalne dla rozumu – jak twierdził, gdzie indziej, ale że wręcz jest religijnym obowiązkiem używać rozumu w sferze spraw religijnych w takim zakresie, w jakim to możliwe.

Bóg potwierdził tę radę [jaką Jetro udzielił Mojżeszowi], ale sam jej nie dał, bo leżała ona w zasięgu ludzkiego sądu i uznania. W widzeniach i objawieniach, i słowach nadprzyrodzonych Bóg zazwyczaj nie objawia takich *rzeczy, żąda* bowiem, by ludzie, o ile to tylko możliwe, posługiwali się rozumem, korzystali z rady innych i do niej się stosowali⁵⁶.

Godne uwagi jest zastrzeżenie, jakie Jan czyni w zdaniu następującym zaraz po zdaniu przed chwilą cytowanym. Otóż czyni zastrzeżenie co do zakresu, w jakim uprawnienia rozumu i „rady ludzkiej” pozostają ważne. Twierdzi mianowicie, że uprawnienia te tracą ważność w obszarze wiary: „Jest tylko jeden wyjątek, który dotyczy spraw wiary, gdyż te, chociaż nie są sprzeczne z rozumem, przewyższają wszelki jego sąd i poznanie”⁵⁷. Stwierdzając to, Jan wyraźnie sobie zaprzecza, gdyż w paragrafie, w którym ten pogląd wyraża – tj. *Droga* 2.22.13 – zasadę wartości rozumu odnosi do postępowania Pawła, który rozumowo i za radą ludzką chciał omówić prawdy, które były samą Ewangelią, a więc wiarą (rozumianą tutaj w sensie przedmiotowym, jako zbiór prawd nauczanych przez Kościół)⁵⁸.

Rzeczywiście, liczne wypowiedzi wskazują, że sanjuanistyczna teologia miała elementy wyraźnie pozytywne, mimo deklarowanego w innych miejscach apofatyizmu. Nauczanie Jana od Krzyża przenika wysoki rodzaj pewności dotyczący tego, kim jest Bóg i jakie jest nastawienie Boga wobec takich czy innych działań ludzkich. Kiedy mówi o tym, że Bóg się gniewa na pewne akty ludzkie⁵⁹, że coś

⁵⁵ D 2.21.4. Podkr. moje – Z.K.

⁵⁶ D 2.22.13.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ „To właśnie zrozumiał dobrze św. Paweł i chociaż wiedział, że Ewangelię Bóg mu objawił, chciał ją jednak omówić z tymi, do których to należało”. D 2.22.13.

⁵⁹ Np. D 1.11.7; D 2.21.1; D 2.21.11; D 2.21.13; D 2.22.2; SD 17.

czyni, ale niechętnie⁶⁰, że obraża się za pewne postępowania⁶¹, że czyni cuda, ale jedynie wtedy, gdy nie ma innego wyjścia⁶², że Bóg coś chce⁶³ czy też że czegoś nie chce⁶⁴ itd. nie obserwujemy żadnego poczucia tajemniczości, jakie byłoby wskazane, gdybyśmy poruszali się wyłącznie w sferze wiary, której zasady są niepojęte dla rozumu. Niewątpliwie dialektyka pozytywności i negatywności odnosi się nie tylko do wypowiedzi teologicznych *sensu stricte* – tych wszak mamy u Jana niewiele – ale również do wypowiedzi o Bogu należących do domeny doświadczenia i duchowości. Różne formy życia duchowego Jan ocenia nieustannie właśnie z punktu widzenia domniemanego poglądu Boga na to postępowanie, co jest zdumiewające jak na myśliciela wyznającego bezsilność rozumu wobec prawd wiary. Rozpatrując ogólnie nauczanie Jana widzimy wyraźnie, że formułuje on pewne prawa i zasady życia duchowego, które nie tylko zakładają pozytywne założenia o Bogu i człowieku, ale również nie uwzględnianie i zredukowanie do minimum idei wolności Boga – idei, która naturalnie odbiera sens formułowaniu wszelkich, szczególnie opracowanych *zasad* życia duchowego. Wypowiedzi o wolności Boga pojawiają się jako ciało niemal obce w kontekście jasnych formuł opisujących działanie i upodobania Boga⁶⁵.

W niektórych wypowiedziach odnosimy wrażenie, jakby Jan od Krzyża sądził, iż dysponuje wiedzą *większą* niż Bóg; np. wypowiadając się o objawieniach powiada, że „aby wzrosnąć w życiu duchowym, nie powinna dusza chcieć przyjmować wspomnianych objawień, choćby je nawet Bóg poddawał”⁶⁶. Błędów ulegnięcia oszustwom szatana „można uniknąć jedynie przez unikanie wszelkich objawień, wizji i mów nadprzyrodzonych”⁶⁷, chociaż Jan wielokrotnie stwierdza, że niewątpliwie istnieją znaki nadprzyrodzone przekazywane przez Boga. Mistyk również uważa, że nie ma już konieczności, aby Bóg teraz, tzn. po objawieniu się w Chrystusie, w ogóle mówił do ludzi⁶⁸.

Wszystkie te wypowiedzi są wyraźnie sprzeczne z przytoczoną wcześniej opinią Jana, iż poznanie naturalne nie może osiągnąć Boga. Zapewne ma rację

⁶⁰ Z 4.14.

⁶¹ Np. D 2.18.9, D 2.21.1; D 2.21.7; D 2.22.5.

⁶² „Nie jest zgodne z normalnym Bożym działaniem, żeby się cuda działy, bo, jak mówią, Bóg czyni je wtedy, gdy nie ma już innego wyjścia”. D 3.31.9.

⁶³ Np. D 1.7.8; D 2.22.9.

⁶⁴ Np. D 2.16.14; D 2.17.8; D 2.18.8; D 2.21.1–20.

⁶⁵ Zob. np. D 2.21.2 w kontekście opisu natury znaków nadprzyrodzonych dokonywanego porównawszy od D 2.16.1.

⁶⁶ D 2.17.6.

⁶⁷ D 2.21.11.

⁶⁸ „Nie można więc zapytywać teraz Boga w taki sposób jak w Starym Testamencie i nie ma już konieczności, aby do nas mówił”. D 2.22.7.

Joseph Sudbrack, kiedy twierdzi, że negatywność i pozytywność myślenia o Bogu i doświadczenia Boga wzajemnie się zakładają⁶⁹. Problem w tym, że Jan od Krzyża takiej dialektyki pozytywności i negatywności nigdzie nie deklaruje i jego wypowiedzi pozytywne i negatywne funkcjonują niezależnie obok siebie bez zintegrowania w jedną całość myślową, choćby i dialektyczną. Dlatego można sądzić, że pozytywność rozumu powróciła nie na zasadzie kontrolowanej przez Jana integracji, ale raczej na zasadzie niekontrolowanego powrotu tego, co uprzednio uległo radykalnej negacji.

* * *

Jest rzeczą interesującą, że pomimo radykalnej różnicy w podejściu do wartości naturalnych – zmysłowych, doczesnych (naturalizm Montaigne'a i antynaturalizm Jana od Krzyża), refleksja obu autorów wykazuje intrygujące zbieżności w podejściu do kwestii wartości ludzkiego poznania, a mianowicie wspólnie dzielony sceptycyzm. Swoje zupełnie odmienne podejście do przyjemności ugruntowali w tym samym zwątpieniu w ludzkie władze poznawcze i negacji ich roszczeń.

W nowożytnym sceptycyzmie (rozwinętym najbardziej w myśli francuskiej) można wyróżnić dwa główne nurty: pierwszy kontynuuje linię rozwojową sceptyków starożytnych i sceptyków nominalistów XIV wieku; drugi nawiązuje do nurtów sceptyków-mistyków epoki hellenistycznej i sceptyków-mistyków z klasztoru św. Wiktora z XII wieku. Z kolei w obrębie pierwszego kierunku można wyróżnić dwa stanowiska: sceptycyzm humanistyczny, zwrócony bardziej ku zagadnieniom antropologii i filozofii życia (Montaigne, Le Vayer) i sceptycyzm scjentystyczny, skupiony na kwestiach teorii poznania i teorii nauk (Sanchez). W ramach drugiego, sceptyczno-mistycznego nurtu uwydatniają się również dwie odmiany: sceptycyzm mistyczny Pascala i sceptycyzm fideistyczny Charrona i Hueta⁷⁰. Jak widzimy, pozycja Montaigne'a i Jana od Krzyża wśród tych podziałów jest klarowna: filozof należy do nurtu sceptycyzmu humanistycznego, zaś mistyk do nurtu sceptyczno-mistycznego. Liczne podobieństwa między Janem a Pascalem są w tym kontekście zrozumiałe⁷¹.

W artykule zostało pokazane podobieństwo między Montaigne'm i Janem od Krzyża w niekonsekwentnym stosowaniu myśli sceptycznej w ich praktyce myślo-

⁶⁹ J. Sudbrack, *Mistyka: doświadczenie własnego ja, doświadczenie kosmiczne, doświadczenie Boga*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 60.

⁷⁰ I. Dąmbaska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 16. Zaznaczmy, że sam w sobie, bez odniesień historycznych, podział na sceptycyzm mistyczny i sceptycyzm fideistyczny, trzeba potraktować jako podział nieostry, gdyż ten pierwszy przejawia przecież główne założenia tego drugiego.

⁷¹ Zob. A. Bord, *Pascal et Jean de la Croix*, Paris 1987.

wej – myśl sceptyczna okazała się u nich myślą tymczasową i przejściową, de facto wprowadzającą sprzeczność w ich skądinąd „dogmatyczną” refleksję (w artykule skupiliśmy się szerzej na „dogmatycznej” stronie myśli mistyka hiszpańskiego). Pod tym względem ich sceptycyzm jest jednak typowy dla myśli nowożytnej, odróżniający się od sceptycyzmu greckiego. Ten ostatni był nie tylko teoretyczny, ale i normatywny, tzn. nie tylko głosił, że nie znamy zadawalającej metody rozstrzygającej o prawdzie i fałszu naszych przekonań dotyczących rzeczywistości pozazjawiskowej, ale nadto głosił regułę postępowania wedle której, wobec braku takiej metody, należy zawiesić swój sąd. Sceptycyzm nowożytny teoretyczny natomiast nie był totalny i nie zawsze był podstawą radykalnego sceptycyzmu normatywnego, gdyż dopuszczał przechylenie się ku pewnym stanowiskom, warunkowy ich wybór⁷². Przykład Montaigne’a i Jana od Krzyża pokazuje, że nowożytna myśl sceptyczna nie tylko akceptowała „dogmatyczne” poglądy na sposób warunkowy, ale również na sposób bezwarunkowy.

Odmienność między sceptyczną myślą grecką a nowożytną dotyczy również innej kwestii. Jak pisze Izydora Dąmbska, sceptycyzm grecki był wyrazem „hegemonii greckiego intelektualizmu, graniczną postacią racjonalistycznej krytyki poznania”⁷³. Inaczej w myśli sceptycznej Jana od Krzyża i Montaigne’a (i innych sceptyków nowożytnych): u nich pojawia się zakorzenione w myśli chrześcijańskiej owego czasu poczucie nędzy bytu ludzkiego, skażenia ludzkiej natury przez niemożliwe do przewyciężenia tendencje, immanentnej niedoskonałości wszystkich władz wolitywnych i poznawczych. Na koniec powiedzmy o jednym ważnym podobieństwie między sceptyczną myślą grecką a nowożytną, które staje się udziałem naszych autorów. Podobieństwo to uwidacznia się w fakcie dążenia do tego, aby znaleźć i stać się drogowskazem szczęśliwego życia. W tym świetle myśl sceptyczna Jana od Krzyża i Montaigne’a ukazuje swoją swoistość i swoją „greckość”, gdyż u wszystkich zdeklarowanych sceptyków ery nowożytnej (wyjąwszy Le Vayera) zagadnienia praktyczno-mądrościowe schodzą na dalszy plan⁷⁴.

⁷² I. Dąmbska, dz. cyt., s. 15.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.