

Anna Kołos

## ***FIDES QUAERENS INTELLECTUM?*** **HEREZJE ROZUMU W XVI I XVII WIEKU<sup>1</sup>**

Lew Szestow, który dwie zasadnicze – choć pozornie antagonistyczne – podstawy kultury europejskiej nazwał „Atenami” i „Jerozolimą”, zdawał się w przednowoczesnych dziejach kontynentu widzieć dążenie do utrzymania „synonimiczności” obu dziedzictw. Od takiego oświadczenia rozpoczął przedmowę do swojego fundamentalnego dzieła:

„Ateny i Jerozolima”, „filozofia i religia” – wyrażenia niemal równoznaczne i pokrywające się ze sobą, a jednocześnie równie zagadkowe i drażniące współczesną myśl swoją wewnętrzną antynomicznością. Czyż alternatywa: Ateny albo Jerozolima, religia albo filozofia – nie byłaby bardziej prawidłowa? Jeśli udamy się po rozstrzygnięcie przed trybunał historii, odpowiedź będzie jednoznaczna: historia powie nam, że w ciągu wieków najwybitniejsi przedstawiciele ludzkiego ducha odrzucali wszelkie próby przeciwstawienia Aten Jerozolimie, zawsze wytrwale podtrzymywali „i”, uporczywie tłumiąc „albo”. Jerozolima z Atenami, religia z filozofią racjonalistyczną współistniały pokojowo, a ludzie widzieli w owym pokoju gwarancję swoich najskrytszych spełnionych i nie spełnionych marzeń<sup>2</sup>.

Jednak od schyłku tradycji scholastycznej i okresu reformacji doszło w kulturze europejskiej do niedostrzeżonego przez Szestowa w stopniu dostatecznym zaostrzenia konfliktu poznania rozumowego i wiary, a oficjalna myśl chrześcijańska z coraz większą podejrzliwością obserwowała racjonalistyczne aspiracje religii, nierzadko posądzając ich przedstawicieli o herezję. Chciałabym zaproponować tezę, iż dzieje chrześcijaństwa

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł jest częścią większej całości: A. Kołos, *Fides quaerens intellectum. Wiara i rozum w barokowym konceptyźmie Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Lublin 2013.

<sup>2</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum., wstęp i oprac. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 63.

europejskiego znają zasadnicze trzy warianty rozwiązania konfliktu rozum i wiary, ambiwalentnie uwikłane w dychotomię prawowierności i herezji: 1. apologię Jerozolimy przy podtrzymaniu jej niewspółmierności do Aten (Ateny albo Jerozolima); 2. wizję koncyliacyjną (Ateny i Jerozolima); 3. wykorzystanie Aten... przeciwko Atenom.

## ATENY ALBO JEROZOLIMA

Już święty Paweł stanął przed wyżej zarysowanym problemem aksjologicznym, obierając pierwszą strategię. W *Liście do Rzymian* dokonał bezwzględnej krytyki filozofów pogańskich, bowiem ci, choć mogli poznać Boga ujawniającego się w dziele stworzenia (idea *deus absconditus*), „nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce” (Rz 1,21).

Pawłowy radykalizm podtrzymywany był przez niektórych tylko myślicieli chrześcijańskich. Tertulian oświadczał bezkompromisowo: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?”<sup>3</sup>, poddając krytyce asymilację filozofii greckiej we wczesnym chrześcijaństwie. Do luminarzy drugiej z postaw na przełomie II i III wieku n.e. zaliczyć należy przede wszystkim Klemensa Aleksandryjskiego i jego ucznia, Orygenesusa. Stanowisko Tertuliana pozostawało jednak odosobnione w chrześcijańskim antyku i średniowieczu, gdyż w patrystyce, a następnie w scholastyce zwyciężyła zdecydowanie ścieżka teologii katafatycznej (*καταφασις, καταφατικός* – twierdzący, afirmujący). Filozofia średniowieczna tylko pozornie służyła jako *ancilla theologiae*, w istocie to racjonalna myśl chrześcijańska nie mogła zyskać autonomii względem dziedzictwa Aten, a uczony, „czytając Pismo Święte, nie mógł nie wspomnieć słów Arystotelesa o Homerze «wiele kłamią poeci»”<sup>4</sup>, jak za Étienne’em Gilsonem podaje Szestow. Wobec ewangelicznego konfliktu wiary z wiedzą, płynącą z empirycznego doświadczenia, chrześcijańscy filozofowie nader często, jeśli nie w przeważającej mierze, przyjmowali postawę niewiernego Tomasa, czego świadectwem są słowa Jana Dunsza Szkota: „Wierzę w to, co mówi Twój wielki prorok, ale jeśli to jest możliwe, pragnąłbym to również wiedzieć”<sup>5</sup>. Intuicje, antycypujące socyniańską „religię zgodną z rozu-

<sup>3</sup> „Cóż jednak Ateny mają wspólnego z Jerozolimą? Cóż Akademia z Kościołem? Cóż heretycy z chrześcijanami?”. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, [w:] idem, *Wybór pism*, tłum. E. Stanuła, W. Kania, W. Myszor, wstęp E. Stanuła, oprac. W. Myszor, E. Stanuła, Warszawa 1970, s. 47.

<sup>4</sup> Cyt. za: L. Szestow, op. cit., s. 80.

<sup>5</sup> Ibidem.

mem”, nie były niczym wyjątkowym w racjonalnej myśli średniowiecznej. Skrajną propozycją pogodzenia Aten i Jerozolimy była herezja awerroizmu, potępiona w 1277 roku przez biskupa Étienne’a Tempiera, który krytykował koncepcję „podwójnej prawdy” w następujących słowach:

[Niektórzy filozofowie] stwierdzają, że istnieją rzeczy prawdziwe z punktu widzenia filozofii, lecz nie z punktu widzenia wiary katolickiej, jak gdyby były dwie sprzeczne prawdy, i jakby istniała prawda w pismach pogan, która jest w opozycji do prawdy Pisma Świętego<sup>6</sup>.

Jeden z najważniejszych awerroistów, Siger z Brabancji, badał bowiem zagadnienie wszechświata, konfrontując teorię Arystotelesa i chrześcijański pogląd o jego powstaniu *ex nihilo*, eksplicytnie stwierdzając, iż „prawda” nauki jest *probabilior* („dowodliwa”, „uzasadnialna”). Dopiero po pierwszych potępieniach paryskich począł łagodzić swój radykalizm, wykazując jedynie błędy rozumowania w argumentach przemawiających za powstaniem świata z niczego, a dowody na wieczność stworzenia określał konsekwentnie jako rozwijane na gruncie filozoficznego rozumowania (*secundum viam philosophiae*)<sup>7</sup>.

W filozofii chrześcijańskiej wiara na trwałe została złączona z wiedzą w węzeł gordyjski, którego nie zdołało rozciąć bezkompromisowe wyłączenie Jerozolimy spod jurysdykcji jakichkolwiek orzeczeń rozumu, odwołujące się do autorytetu Aten, jak chciał tego Szestow lub sam Gilson. Neotomista, żyjący na przełomie XIX i XX wieku, w książce *Chryścianizm i filozofia* stwierdzał kategorycznie:

Im wyraźniej bowiem świat zdaje sobie sprawę z tego, że intelekt jest tym, co człowiek ma najszlachetniejszego, tym bardziej pragnie uczynić go swoim jedynie czcicielem i niewolnikiem. Odmówić mu tej czci – to pierwszy obowiązek chrześcijanina<sup>8</sup>.

## ATENY I JEROZOLIMA

O znaczeniu *ratio* – szczególnie w odniesieniu do schyłku XVII wieku – Paul Hazard pisał:

Agresywny Rozum przystąpił do rozgrywki. Chciał badać krytycznie nie tylko Arystotelesa, lecz każdego, kto myślał, każdego, kto pisał. Twierdził, że wykarczuje

<sup>6</sup> Cyt. za: B. Brożek, *Zasada podwójnej prawdy*, [w:] *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, red. S. Wszolek, Kraków 2006, s. 450.

<sup>7</sup> Por. *ibidem*, s. 451–452.

<sup>8</sup> E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 92–93.

bez litości wszystkie stare błędy, tak by życie mogło się zacząć od nowa. Nie był nieznany, jako że zawsze, we wszystkich czasach go przywoływano, występował jednak z nowym obliczem<sup>9</sup>.

Krytyczny racjonalizm XVII wieku równie ochoczo podjął się zadania „wykarczowania starych błędów”, jak żarliwie działali na rzecz anihilacji herezji obrońcy religijnej ortodoksji. Jeden z czołowych luminarzy krytycznego myślenia, Pierre Bayle, tak ostrymi słowami opatrywał wierność autorytetom i apologię tradycji, według której powinno się chwalić rządy Ludwika XIV za uczynienie Francji „całkowicie katolicką”:

Gdyby wiedziano, jak ostrego sensu nabrało obecnie to słowo, nie zazdrozczono by Francji, że jest całkowicie katolicka pod panowaniem Ludwika XIV. Już od tak dawna bowiem ci, którzy mają się niemal za wcielenie katolicyzmu, postępują w sposób budzący zgrozę, że uczciwy człowiek powinien miano katolika uważać za obelgę; a po tym, co zrobiliście ostatnio w owym arcykatolickim królestwie, powinno być teraz wszystko jedno, czy mówi się: religia katolicka, czy też: religia ludzi niegodziwych<sup>10</sup>.

Obrona władzy rozumu, niewykluczającej się z wiarą, rozumiana była jako racjonalizacja heterodoksji i tolerancji w duchu irenizmu – sprzeciw wobec posłuszeństwa względem autorytetu, które może być wykorzystane (i było wykorzystywane) w służbie ideologii sprzecznych z rozsądkiem i sumieniem. „Bayle to socynianin!” – odpowiadał na apologię wolności sumienia kalwinista, Pierre Jurieu<sup>11</sup>. Autor *Dictionnaire historique et critique* nie był jednak ani socynianinem, ani też ateistą, o co niejednokrotnie był oskarżany<sup>12</sup>, lecz fideistą, rozdzielającym władztwo Aten i Jerozolimy, choć nie może ulegać wątpliwości, iż jego racjonalizm ciążył w kierunku pewnego uniwersalizmu sądów *ratio*. Pisał bowiem:

Owszem, wiem, że są pewniki, wobec których bezsilne byłyby nawet najbardziej wyraźne i oczywiste słowa Pisma: na przykład, że całość jest większa od swojej części [...]. Gdyby nawet sto razy pokazano w Piśmie twierdzenia przeciwnie, gdyby uczyniono tysiące cudów – więcej niż Mojżesz i apostołowie – by uzasadnić doktrynę przeciwną tym uniwersalnym maksymom zdrowego rozsądku, człowiek

---

<sup>9</sup> P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, wstęp M. Żurowski, Warszawa 1974, s. 117.

<sup>10</sup> Cyt. za: ibidem, s. 102.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 104.

<sup>12</sup> Jak wynika z badań Elizabeth Labrousse, Bayle, „który cieszył się reputacją sceptyka zasłaniającego się frazeologią sentymentalnej religijności” i wywarł swoim sceptycyzmem znaczny wpływ na oświecenie, był człowiekiem „szczerzej wiary”. Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak i M. Panufnik, Kraków 2010, s. 124.

taki, jaki jest, nie uwierzyłby. Sądziłby raczej, że Pismo przemawia przez metafory i paradoksy, bądź że owe cuda są dziełem demona, niżby miał uwierzyć, że światło naturalne uległo w tych maksymach wypaczeniu. [...] nie chcę, uchowaj Boże, rozciągać tej zasady tak dalece jak socynianie, jeśli jednak ma ona pewne ograniczenia w dziedzinie prawd spekulatywnych, to nie sądzę, by mogła mieć jakiegokolwiek ograniczenia w dziedzinie ogólnych zasad praktycznych dotyczących obyczajów. Twierdzę, że należy wszystkie bez wyjątku prawa moralności podporządkować owej naturalnej idei sprawiedliwości, która na równi światłem metafizycznym oświeca każdego człowieka, który na świat przychodzi<sup>13</sup>.

Pozostawiał zatem Bayle autonomię Jerozolimy w ograniczonej w rzeczywistości enklawie pewnych „prawd spekulatywnych”, jak dogmaty o Trójcy Świętej, które stanowiły przedmiot konfliktu między socynianizmem a katolicyzmem, podczas gdy poza nią rozciągać się miało królestwo religii *sub sole rationis*. Ideę światła naturalnego czy metafizycznego (*la lumière naturelle*) dzielili w XVII wieku najważniejsi racjoniści, czego dowodzi paralelny pogląd Kartezjusza z *Rozprawy o metodzie*:

[...] nauczyłem się, by nie dawać zbyt mocnej wiary temu, o czym przekonali mnie jedynie przykłady i obyczaj; tak więc uwalniałem się stopniowo od wielu błędów, które mogą zaciemniać nasze światło przyrodzone i osłabiać naszą zdolność pojmowania<sup>14</sup>.

W doktrynie socynian można dostrzegać zdecydowaną korespondencję między filozoficznym „światłem naturalnym” a teologicznym „zdrowym rozumem”. Andrzej Wiszowaty, ideolog religijny braci polskich, pisał w traktacie o znamienym tytule *Religio rationalis* („O religii zgodnej z rozumem”) z 1684 roku, że o prawdzie Pisma Świętego można orzekać na trzy sposoby – na podstawie autorytetu Kościoła, słuchając Ducha Świętego lub:

[...] na podstawie zdrowego rozumu, który każdego człowieka uprawnia do rozpoznawania słowa bożego – jak sądzą niektórzy inni chrześcijanie<sup>15</sup>.

W myśleniu Wiszowatego wyraźna staje się intencja spowinowacenia dyskursu religijnego z racjonalizmem w zgodzie z przekonaniem, iż posługiwanie się „zdrowym rozumem” może stanowić receptę na fanatyzm i fundamentalizm, które prowadziły do wojen religijnych, a zatem propagować irenizm.

<sup>13</sup> Cyt. za: P. Hazard, op. cit., s. 104–105.

<sup>14</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. i oprac. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 12.

<sup>15</sup> A. Wiszowaty, *O religii zgodnej z rozumem czyli traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych*, tłum. E. Jędrkiewicz, wstęp i przyp. Z. Ogonowski, Warszawa 1960, s. 3.

Podobna idea przyświecała wcześniejszemu traktatowi *Vindiciae pro religionis liberate* („O wolność sumienia”) znanego w całej Europie teologa, Jana Crella, którego myśl wywarła pewien wpływ na Voltaire’a i Locke’a<sup>16</sup>. Wiszowaty odwołuje się do jego poglądów podobnie jak Faust Socyn i Joachim Stegmann<sup>17</sup>. Cały pierwszy rozdział swojego dzieła o wolności sumienia Crell poświęcił obronie tolerancji wobec heretyków. Na uwagę zasługuje niezwykle ciekawa konstrukcja retoryczna tekstu, obfitującego w jaskrawą ironię wymierzoną w ortodoksyjny i fanatyczny katolicyzm. Crell na podstawie najbardziej oczywistych imperatywów etycznych, wspartych na autorytecie Starego Testamentu, metodycznie odsłania niemoralność stanowiska skrajnych katolików, którzy:

[...] zdają się mniemać, iż żadne przyrzeczenia, żadne przysięgi nie obowiązują katolików w stosunkach z heretykami; i że powiedzenie Cycerona (*O obowiązkach*, ks. 3), iż nie jest oszustwem, jeśli ktoś nie dostarczy rozbójnikom obiecanej za darowanie życia zapłaty, chociażby się nawet przysięgą zobowiązał, odnosi się również do heretyków; i że jeśliby katolik złożył przysięgę heretykom, może zastosować do siebie słowa Eurypidesa: „Językiem przysięgłem, duch mój nie jest przysięgą związany”. Heretyk bowiem, podobnie jak rozbójnik, jest wspólnym wrogiem wszystkich, nie powinien z nim wchodzić w żadne stosunki zaden uczywy człowiek i nie można mu ani niczego przyrzekać, ani przysięgać. Co więcej, heretyk jest gorszy od zbrojcy, ponieważ ten tylko ciało zabija, tamten zaś duszę<sup>18</sup>.

Po stronie katolików Crell przewrotnie sytuował więc takie autorytety „pogańskie”, jak Cyceron i Eurypides, podczas gdy pogląd o moralnej niemożności złamania przysięgi podpierał starotestamentową historią Jozuego. W trzy dni po złożeniu przysięgi Gabaonitom lud Izraela dowiedział się o kłamstwie, a jednak w Biblii padają słowa: „Przysięgliśmy im w imię Pana, Boga Izraela i dlatego nie możemy ich tknąć”<sup>19</sup>. Crell podsumowuje to niezwykle perswazyjnym pytaniem retorycznym:

Jeżeli więc Bóg chciał, ażeby Izraelici dochowali Gabaonitom przymierza i przysięgi, choć złożyli ją wbrew jego wyraźnemu zakazowi, a ponadto Gabaonici uzyskali ją przy pomocy kłamstwa, to czyż katolicy nie powinni dochować przymierza i przysięgi złożonej heretykom, którą ci uzyskali bez żadnego ze swej strony oszustwa?<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> W bibliotece Locke’a pod nazwiskiem Johna Halesa znajdował się również traktat Przypkowskiego, *Rozprawa o pokoju i zgodzie w kościele*. Por. ibidem, s. 67.

<sup>17</sup> A. Wiszowaty, op. cit., s. 6.

<sup>18</sup> J. Crell, *O wolność sumienia*, tłum. I. Lichońska, przekł. przejr. L. Chmal et al., wstęp i przyp. Z. Ogonowski, Warszawa 1957, s. 6.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>20</sup> Ibidem.

Zakończenie rozdziału pierwszego nie pozostawia wątpliwości co do przedoświeceniowych intuicji w koncepcjach socynian:

Streszczając bowiem nasze rozważania, powiemy: Ci, którzy w miarę możliwości współżyją zgodnie z innymi w świeckiej społeczności i nie zakłócają niczyjego spokoju i bezpieczeństwa, ci żadną miarą nie mogą być wyłączeni ze świeckiej społeczności i w żadnym wypadku nie należy odmawiać im pokoju. A ponieważ heretycy należą do takich ludzi, nie powinno się przeto wyłączać ich ze świeckiej społeczności ani odmawiać im prawa do pokoju i bezpieczeństwa<sup>21</sup>.

Crell dokonuje radykalnego, a w niewielkim stopniu uzasadnionego praktyką życia politycznego XVII-wiecznej Europy, podziału na sferę świecką i duchową, nie uderzając w ton apologetyczny względem doktrynalnych twierdzeń innowierców, a ustanawiając heterodoksyjnym ideałem racjonalnie uwarunkowanego społeczeństwa, niedefiniowalnego w kategoriach wyznania. W innym miejscu pisze on bowiem:

[...] heretycy domagając się wolności religijnej żądają tylko tego, aby nie wyrządzano im szkód i aby nie karano ich za herezję, słowem, aby w dziedzinie praw świeckich utrzymywano z nimi pokój<sup>22</sup>.

Chociaż teolodzy socynian w deklaracjach nie opowiadali się – wbrew zarzutom ortodoksów – za radykalną racjonalizacją wiary, trudno odmówić racji powszechnemu pogładowi znawców przedmiotu, którzy w fideizmie Bayle'a i *religio rationalis* widzą zapowiedź oświeceniowego deizmu i teologii naturalnej<sup>23</sup>. Z pewnością zaś myśliciele oświeceniowi odczuwali bliskość ideową z socynianami, nawet jeśli dokonywało się to kosztem znaczących przesunięć semantycznych. Jak stwierdza Krzysztof Pomian:

Modyfikacje sensu „socynianizm” w języku ideologów Oświecenia idą zatem niejako w dwóch kierunkach: zakres jego ulega poszerzeniu, by ostatecznie zlać się z terminem „deizm”, nadto zaś, zaczyna ono oznaczać postawę społecznie radykalną, doktrynę zwalczającą aktywnie feudalną państwowość, a zwłaszcza znamienne dla niej samowolę władców, nierówność prawną poszczególnych osobników i uprzywilejowaną pozycję kleru<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>23</sup> Zob. Z. Ogonowski, *Socynianizm a oświecenie: studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966.

<sup>24</sup> K. Pomian, *Piotr Bayle wobec socynianizmu. Przyczynek do kwestii roli socynianizmu w formowaniu się ideologii Oświecenia*, [w:] idem, *Drogi kultury europejskiej. Trzy studia*, Warszawa 1996, s. 27–28.



W wywodzie Wiszowatego – w przeciwieństwie do bezkompromisowości sądów Crella w *Wolności sumienia* – odczuwalne są próby złagodzenia radykalizmu myśli, jednak wydają się one zabiegami czysto retorycznymi, które nie osłabiają rewolucyjnego potencjału socynianizmu, forsującego oświeceniową sekularyzację. Autor *Religii zgodnej z rozumem* przekonuje, że myśl racjonalna nie pozbawia wiary wszelkiej tajemniczości, polegającej na niesprowadzalności odczucia religijnego do sądu rozumu. Najlepiej wyraża to przywołana opinia Crella z innego dzieła:

Tajemnice przekraczają rozum, lecz go nie obalają, nie gaszą jego światła, ale je udoskonalają. To sam rozum pojmuje objawione sobie tajemnice, których sam przez się nie mógł odkryć, uznaje je i broni ich<sup>25</sup>.

Można by interpretować, iż tajemnice wiary pochodzą z Jerozolimy, która jednak nie stoi ani powyżej, ani poniżej Aten, obdarzających człowieka niegasnącym „światłem”. Kiedy tylko tajemnica pojawia się w horyzoncie doświadczenia podmiotu, staje się przedmiotem poznania *ratio*; warunkowana jest transcendentnie, lecz ujmowana jedynie przez transcendentalną zdolność rozumu. Wiszowaty dodaje dalej własne, koncyliacyjne konkluzje:

To pewne, że na podstawie zasad naturalnych, które rozum ludzki zaobserwował i zebrał, można by ustanowić tylko naturalną teologię i religię, taką jak religia tych, którzy się teraz nazywają deistami, ale nie religię chrześcijańską<sup>26</sup>.

Rozum jest jednak tą instancją, do której winno się uciekać przy próbie rozumienia objawienia i tajemnicy. Nie ma tu jednak mowy o scholastycznym rozumie, dzielącym dogmat na czworo, dla którego reprezentatywna pozostaje cytowana przez Szestowa deklaracja Dunsza Szkota: „Wierzę w to, co mówi Twój wielki prorok, ale jeśli to jest możliwe, pragnąłbym to również wiedzieć”; nie „credo ut intelligam”, a raczej „rozumiem, w co wierzę”.

Na marginesach głównych prądów religijnych, oddziałujących na całą Europę, pozostawali bowiem również teolodzy racjonalni, niezwiązani z ideologią socynian, którzy – na sposób scholastyczny – próbowali pogodzić ortodoksyjną teologię z filozofią rozumu. Taką postawę reprezentowali tak zwani platonicy z Cambridge, wśród których Ralph Cudworth – w dziele *The True Intellectual System of the Universe* (1678) – starał się przekonywać, iż doktryna Trójcy Świętej była intuicyjnie przeczuwana przez Platona. Radykalizm reformy socynian jawi się na tle tak pojmowanego racjonalizmu szczególnie wyraźnie. Jak stwierdzają znawcy problematyki religijnej w XVII-wiecznej Anglii:

<sup>25</sup> Cyt. za: A. Wiszowaty, op. cit., s. 6.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 7.



Socynianie po prostu usuwali dogmatyczną nadbudowę, pod którą chrześcijańskie Pismo zdawało się jęczeć. Biblia, a w szczególności ewangelie, nie mogły już dłużej być uznawane za wsparcie dla zawilosci patrystycznej myśli o wcieleniu, sakramentach czy Trójcy Świętej<sup>27</sup>.

Przedmiot kultu religijnego ma być bowiem zgodny ze „zdrwym rozumem”, fundamentem przedoświeceniowego optymizmu antropologicznego. Sekularyzacja i laicyzacja myśli widoczna jest w zdaniu Wiszowatego:

Zdrwym rozumem nazywa się zdolność poznania, wolną i oczyszczoną od panowania niepomiarowanych namiętności i występków, i nie zamąconą przez uprzednio powzięte mylne przekonania i uprzedzenia, które niby choroby ducha utrudniają i mącą słuszny sąd<sup>28</sup>.

Jakże niedaleko Wiszowatemu do filozofii religii Kanta, który orzeka:

Wszelka religia polega na tym, że uważamy Boga za godnego powszechnej czci prawodawcę wszystkich naszych obowiązków. [...] każdy człowiek może sam, za swojego własnego rozumu, rozpoznać wolę Bożą, która leży u podstaw jego religii. Pojęcie boskości wypływa bowiem tylko ze znajomości tych praw i potrzeby rozumu [nakazującej] przyjąć [istnienie] mocy, która potrafi im zapewnić pełny, możliwy w świecie efekt, zgodny z moralnym celem ostatecznym<sup>29</sup>.

W przypadku religii zgodnej z rozumem celem poznania przestają być tajemnice boże, zwieńczone obietnicą paruzji, lecz dalece bardziej pragmatyczna „poprawa moralna człowieka”, która mogłaby pozostać przedmiotem zainteresowania etyki, nie zaś religii. Podobnie u Wiszowatego ideałem zgody między rozumem a wiarą jest panowanie „słusznego sądu”, gwarantującego moralność powszechną.

Koncyliacyjne idee dwóch instancji poznawczych nie miały jednak szans na aprobatę powszechną w życiu religijnym XVII wieku. Jak stwierdza Grzegorz Raubo:

Proklamując wzorzec religii naturalnej, socynianie stali się ugrupowaniem ideowo osamotnionym i trudnym do zaakceptowania zarówno dla różnych chrześcijańskich kościołów (potępiających ich za krytykę dogmatów), jak i obcym luminarzom nowożytnej filozofii i nauki (wysuwane przez nich postulaty autonomii wszelkich poznawczych dociekań nie dawały się uzgodnić z naciskiem, jaki arianie kładli na wiarę, legitymizowaną niepodważalnym autorytetem *Biblii*)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> S. Apetrei, *Women, Feminism and Religion in Early Enlightenment England*, Cambridge 2010, s. 97. Tłum. własne.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>29</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007, s. 142–143.

<sup>30</sup> G. Raubo, *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*, Poznań 2006, s. 185.

Powszechna stała się zatem tendencja przeciwna – wyłączenie sfery objawienia i wiary spod dyktanda racjonalizmu, nauki i filozofii – rozejście się dróg „uczucia” oraz „szkiełka i oka”. Leszek Kołakowski komentuje ten rozbrat tak:

Można by mówić o „ucieczce w irracjonalność”, ale wyrażenie takie zawiera silny, sporny sąd wartościujący [...]. Nie mówmy przeto o „ucieczce w irracjonalność”, lecz o rosnącym uświadamianiu sobie wzajemnej niesprowadzalności różnych dróg, za pomocą których uprawomocnia się wierzenia religijne w odróżnieniu od twierdzeń naukowych, dwóch niewspółmiernych znaczeń terminu „prawomocne” w odniesieniu do tych dwóch obszarów<sup>31</sup>.

Jednak postawa „Ateny albo Jerozolima” nie była jedyną możliwą alternatywą światopoglądową. Odkrycie na nowo filozofii starożytnej w XV wieku i renesansowy humanizm zaczęły bowiem forsować postawę, która szczególnie istotnie wpisała się w barokowe dylematy wiary, mianowicie wykorzystanie argumentów z domeny Aten przeciwko uniwersalizmowi Aten w obronie hegemonii Jerozolimy.

## ATENY PRZECIWKO ATENOM

Choć rola sceptycyzmu w średniowiecznej filozofii scholastycznej była znacząca dzięki statusowi *raison d'être* epistemologii i dogmatyzmu<sup>32</sup>, XVI wiek przyniósł istotne *novum* w domenie filozofii i teologii – zjawisko zwane chrystianizacją pirronizmu. José Raimundo Maia Neto w pracy poświęconej temu zagadnieniu podkreśla, że to sceptycyzm właśnie – bardziej niż jakikolwiek inny pogląd starożytny – miał możliwość utwierdzenia samoidentyfikacji religii w stosunku do filozofii pogańskiej<sup>33</sup>. W wiekach średnich przesłanki sceptyczne nie prowadziły do prób odrzucenia dziedzictwa Aten i utwierdzenia władzy Jerozolimy w innej domenie – jak wskazywał przytaczany przez Szestowa przykład Dunsza Szkota. Dopiero w późnym średniowieczu, głównie dzięki fallibilistycznej koncepcji wiedzy (łac. *fallere* – mylić się) i rozluźnieniu kryteriów poznania przez

<sup>31</sup> L. Kołakowski, op. cit., s. 125.

<sup>32</sup> Zob. D. J. McDermid, *Does Epistemology Rest on a Mistake? Understanding Rorty on Scepticism*, „Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía” 2000, vol. 32, núm. 96, s. 7.

<sup>33</sup> J. R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, „International Archives of History of Ideas” 144, Dordrecht 1995, s. XI–XIII.

Jana Buridana<sup>34</sup>, oraz w początkach renesansu – w myśli Juana Luisa Vivesa<sup>35</sup> czy Francisca Sanchesa – dochodzi do głosu postawa pragmatyczna, w której ramach – w przeciwieństwie do scholastyki – nie dążono do ostatecznego zadekretowania zdolności poznawczych człowieka na drodze przewycięzania sceptycyzmu. Tym samym torowano drogę ekspansji poglądu w inne dziedziny kultury, dalece wykraczające poza dogmatyczne spory epistemologiczne.

Podczas gdy w XV i XVI-wiecznym Paryżu inspiracje sceptyczne rozwijały się wciąż dzięki pismom Buridana, Cyserona czy Diogenesa Laertiosa, w środowisku florenckim tak znaczący humaniści jak Pico della Mirandola czy Marsilio Ficino mieli już dostęp do pism odkrytego na nowo Sekstusa Empiryka, autora najbardziej kompletnych wykładów filozofii neopirronskiej (II/III wiek n.e.), zebranych w dziełach: *Zarysy pirrońskie* (Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις) i *Przeciw uczonym* (Προς μαθηματικούς).

Co prawda, we Włoszech nie dokonano ostatecznie tłumaczenia z greki na łacinę pod auspicjami Girolama Savonarolego, jednak pierwsza praca, w której znalazł się dość bogaty przegląd myśli pirrońskiej, *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* (Rozważenie próżności nauk pogańskich i prawdziwości doktryny chrześcijańskiej) autorstwa Gianfrancesca Pica della Mirandoli (bratanka wielkiego humanisty), datowana jest już na 1520 rok<sup>36</sup>. Izydora Dąmbska stwierdza, iż w parafrazie włoskiego autora pojawia się wątek obcy Sekstusowi i myśleniu starożytnemu, który zapowiada kierunek nowożytnej refleksji nad sceptycyzmem, mianowicie „dewaluowanie rozumu ludzkiego”<sup>37</sup>. Lorenzo Casini natomiast pisze o Mirandoli, iż ten „nie widział żadnej faktycznej wartości w sceptycyzmie, lecz raczej używał go, by zaatakować arystotelizm i dyskredytować naukę”<sup>38</sup>.

Najbardziej jednak radykalnym przykładem odrzucenia prerogatyw rozumu i apologii wiary stał się powszechnie znany w XVI wieku traktat *De*

---

<sup>34</sup> Por. H. Lagerlund, *The History of Skepticism in the Middle Ages*, [w:] *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, ed. H. Lagerlund, Leiden 2009, s. 26.

<sup>35</sup> Zob. L. Casini, *Self-knowledge, Skepticism and the Quest for a New Method: Juan Luis Vives on Cognition and the Impossibility of Perfect Knowledge*, [w:] *Renaissance Scepticisms*, eds. G. Paganini, J. R. Maia Neto, „International Archives of the History of Ideas” 199, Dordrecht 2009, s. 33–60.

<sup>36</sup> Zob. na ten temat: R. H. Popkin, *Kryzys sceptyczny*, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, red. R. H. Popkin, Poznań 2003, s. 346–347. Dąmbska datuje *Examen Pica della Mirandoli* na 1510 rok, jednak w niniejszej pracy przyjęte zostaje datowanie dzieła na rok 1520 według nowszych prac Popkina, Schmitta, Paganiniego i Maia Neto.

<sup>37</sup> I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 20.

<sup>38</sup> L. Casini, op. cit., s. 51.

*Incertitudine Et Vanitate Omnium Scientiarum Et Artium* (1526) Corneliusa Agrippy von Nettesheima<sup>39</sup>. Wśród czytelników kontrowersyjnego sceptyka znalazł się również Michel de Montaigne.

Dzieła Sanches i Montaigne'a należałoby uznawać jednocześnie za najpełniejszy wyraz renesansowego sceptycyzmu bliskiego antykowi, jak również za zapowiedź schyłku epoki. W przeciwieństwie do większości sceptyków XVI i XVII wieku postawa tych myślicieli wypływa z prze-myśleń na temat natury ludzkiej i poznania, na które nie miała już dłużej monopolu antropologia chrześcijańska. Choć najbliższy duchowi antyku, intelektualizm obu autorów przegrał w XVII wieku z fideistycznym nurtem religijnego sceptycyzmu, jak i z pozbawionymi zakorzenienia w filozofii dogmatyzmami chrześcijańskimi. Sanches i Montaigne dalecy byli od biegunów sporu między rozumem a religią, a jednak żaden z nich nie uniknął fali oskarżeń. Znana jest Pascalowska krytyka Montaigne'a:

Wady Montaigne'a są znaczne. Sprośne wyrażenia: to się nie godzi [...]. Jego zapatrywania na samobójstwo, na śmierć. Uczy nie dbać o zbawienie, *bez lęku i bez żalu*. Książka jego nie miała na celu skłonić ku pobożności, nie był tedy do tego obowiązany; ale zawsze się jest obowiązany nie odwracać od niej. Można wyrozumieć jego nieco swobodne i zmysłowe zapatrywania w pewnych okolicznościach życia [...]; ale nie można usprawiedliwić jego zgola pogańskich mniemań o śmierci. To już jest wyrzeczenie się wszelkiej pobożności, jeśli kto nie chce bodaj umrzeć po chrześcijańsku; otóż on myśli przez całą książkę jeno o tym, aby umrzeć tchórzliwie i wygodnie<sup>40</sup>.

Sanches spotkał się ze znacznie bardziej radykalnymi i napastliwymi atakami ze strony doktrynerów. Powszechnie znany jako „Sanchez le sceptique”, w XVII wieku znalazł się wraz z Korneliusem Agryppą na długiej liście największych wrogów chrześcijaństwa, stworzonej przez Martina Schoocka. Niemiecki teolog, Gabriel Wedderkopff nazwał Portugalczyka „najbardziej rujnującym ze wszystkich sceptyków”<sup>41</sup>. Daniel Hartnack napisał osobny traktat krytycznie rozprawiający się z każdym akapitem *Quod nihil scitur* na drodze doktrynalnych odwołań, między innymi do świętego Augustyna<sup>42</sup>.

Myślicielem, który odpowiadał na przełomie XVI i XVII wieku za narzucenie kierunku recepcji myśli Montaigne'a i wtłoczenie jej w ramy

<sup>39</sup> Zob. więcej: R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley–Los Angeles 1979, s. 23–25.

<sup>40</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, w układzie J. Chevaliera, przygot. do druku M. Tazbir, Warszawa 2000, s. 49.

<sup>41</sup> Zob. E. Limbrick, *Introduction*, [w:] F. Sanches, *That Nothing Is Known*, ed. E. Limbrick, D. F. S. Thomson, Cambridge 1988, s. 1.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 2.

radikalnego poglądu religijnego był Pierre Charron. Wyznaczył on dwa zasadnicze trakty na mapie XVII-wiecznego sceptycyzmu – jeden zmierzał ku Kartezjańskiej „rozprawie o metodzie”, a drugi biegł w stronę fideizmu Port-Royal.

Rozpoczynając od pierwszego duktu, warto przemyśleć słowa Renaty Ziemińskiej, która podsumowując rozważania na temat sceptycyzmu Montaigne’a, tak rekonstruowała jego wpływ na kolejne stulecie myśli francuskiej:

Dzieło Montaigne’a, pisane pod dyktando jego myśli, jest „niezwykłym połączeniem rozważań teoretycznych i wyznań autobiograficznych”. Kartezjusz, który był czytelnikiem tego dzieła, kontynuuje ten ergocentryczny styl, ale w rygorystycznej formie. Destrukcja rozumu ludzkiego dokonana przez Montaigne’a zmusza Descartes’a, aby zaczął swoje rozumowanie od rozprawy ze sceptycyzmem<sup>43</sup>.

Słuszność temu twierdzeniu można przyznać jedynie, jeśli zgodzimy się, iż jest to ogromny skrót myślowy, który pomija ogniwa pośrednie między *Próbnami* a *Medytacjami*. Trudno przypuszczać, by do „rozprawy o metodzie” na drodze fundacji poznania na *cogito* skłaniała sama lektura Montaigne’a, wyabstrahowana z kontekstu jego XVII-wiecznej recepcji. To Charron był tym, który zradykalizował pogodny hellenizm sceptycyzmu renesansowego i prowokował umysły na miarę Kartezjusza do nobilitacji *ratio*. On też jako pierwszy porzucił dygresyjność i eseistyczność Montaigne’a na rzecz „rygorystycznej formy”. Wszak z tym właśnie kojarzyło się nazwisko Charrona nawet samemu Pascalowi:

Mówić o tych, którzy traktowali o poznaniu samego siebie; o podziałach Charrona, które przygnębiają i nużą; o bezładzie Montaigne’a; dobrze czuł on w sobie brak metody, którą omijał, skacząc z przedmiotu na przedmiot i nadając sobie pański tonik<sup>44</sup>.

Bez wątplenia jednak Charronowska koncepcja zawierała również fideistyczną wykładnię religii. W rozdziale *O słabości*, w którym metodycznie – argument za argumentem i przykład za przykładem – autor odślawia niedoskonałość człowieka, odnaleźć można passus zdecydowanie zapowiadający wrażliwość religijną baroku i nieliczący z renesansową ideą neostoicką. Charron stwierdza bowiem, iż najważniejszym celem religii jest poniżenie człowieka w jego własnym mniemaniu i „w tym skromnym sen-

<sup>43</sup> R. Ziemińska, *Michel de Montaigne jako sceptyk renesansowy*, [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci profesora Jana Czerkawskiego*, red. P. Gutowski, P. Gut, Lublin 2007, s. 211.

<sup>44</sup> B. Pascal, op. cit., s. 49. Wyróżnienie – A. K.

sie doprowadzenie go w poszukiwaniu pomocy i wsparcia do Boga, który jest w rzeczy samej jego *szczęściem, ucieczką i siłą, jego wszystkim*<sup>45</sup>.

Rozziew między władzą umysłu a wiarą przekłada się również na absolutną nieprzystawalność zasad boskich i ludzkich, co oznacza, że nieweryfikowalność opinii i poglądów pozwala na sceptyczne *εποχή* jedynie w planie ziemskich wartości. Bóg stanowi instancję, do której należy monopol na – niekwestionowalną na podstawie racjonalnych argumentów – prawdę objawioną<sup>46</sup>.

Ten pogląd dalece wpłynął na sposób myślenia takich francuskich *libertins érudits*, jak François de La Mothe le Vayer (1588–1672), Pierre Gassendi (1592–1655) czy Gabriel Naudé (1600–1653). Powszechność tej fideistycznej idei potwierdzają umysły tak różne, jak Kartezjusz i Pascal. W *Rozprawie o metodzie* czytamy bowiem:

Szanowałem naszą teologię i starałem się, jak nikt inny, osiągnąć niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie nieoświeconych jak i dla najuczeńszych oraz że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłbym się poddać ich swemu słabemu rozumowaniu i sądziłem, że dla badania ich z pomyślnym wynikiem trzeba być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem<sup>47</sup>.

Nawet jeśli Kartezjusz uznaje łaskę za niezbędną do pojęcia prawd wiary, pozostaje daleki od Charronowskiej wzdargy dla natury człowieka. Błąd to bowiem nie przyrodzona niezdolność do rozpoznawania prawdy, lecz brak, który tkwi w samej czynności. W *Medytacji IV* filozof stwierdza:

Albowiem nie mam żadnego powodu, by skarżyć się, że Bóg nie dał mi większej zdolności pojmowania czy też doskonalszego światła przyrodzonego, niż mi dał, bo to należy do natury intelektu skończonego, że wielu rzeczy nie pojmuję, a do natury intelektu stworzonego, że jest skończony; lecz przeciwnie powinienem Mu dziękować za wszystko, czym mnie obdarzył, nie będąc mi nigdy nic winien, nie sądzić zaś, że mnie pozbawił tego albo mi odebrał to, czego mi nie dał<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Korzystam z XVIII-wiecznego przekładu angielskiego: P. Charron, *Of Wisdom. Three Books*, written originally in French by the Sieur de Charron, with the account of the author, made English by George Stanhope, D.D. Dean of Canterbury, and Chaplain in Ordinary of Her Majesty, London 1707, s. 311.

<sup>46</sup> Por. J. R. Maia Neto, *Charron's epoché and Descartes' cogito: The Sceptical Base of Descartes' Refutation of Scepticism*, [w:] *The Return of Scepticism: from Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. G. Paganini, „International Archives of the History of Ideas” 184, Dordrecht 2003, s. 91.

<sup>47</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, op. cit., s. 10. Wyróżnienie – A. K.

<sup>48</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie et al., Warszawa 2001, s. 79.

Pewnym paradoksem może wydawać się to, że filozof, którego antropologia stanie się wiążącym poglądem dla europejskiej formacji nowoczesnej, odrzuconym dopiero w XX wieku, uciekał od najbardziej palących i aktualnych zagadnień w myśli XVII-wiecznej w kierunku idei wypracowanych przez średniowiecze. Zawarte w pierwszej medytacji rozważania na temat jawy i snu oraz możliwości bycia zwodzonym przez Boga znajdują swój pierwowzór w myśli XIV wieku. W wyżej cytowanym fragmencie do głosu dochodzi próba złagodzenia tak powszechnego w baroku pesymizmu antropologicznego dzięki zastosowaniu augustiańskiego tropu myślowego. Podobnie jak zło, pozbawione ontologicznego ugruntowania, miałoby być tylko brakiem dobra, błąd – w ujęciu Kartezjusza – to brak, wynikający z czynności człowieka niezależnej od boskiego porządku. Nie istnieje zatem relacja absolutnej inności między poznaniem a błędem, myśleniem słusznym a fałszywym, gdyż w istocie obu antynomii kryje się fundacjonistyczny gest myślenia. Jak komentuje Michael Foucault:

Kartezjuszowi chodziło bowiem o wydobycie na jaw myślenia jako najogólniejszej formy tych myśli, które są błędem bądź iluzją – tym samym choćby nawet powróciły, ich niebezpieczeństwo będzie zażegnane, a one wyjaśnione i, na końcu drogi wątplenia, znana będzie metoda uchronienia przed nimi<sup>49</sup>.

Filozof rezygnuje z pragmatycznego zwrotu w refleksji nad poznaniem i dokonuje fundacji nowoczesności na metafizycznej kategorii „światła przyrodzonego”, *la lumière naturelle*. Pesymizm antropologiczny – od Gianfrancesca Pica della Mirandoli, przez Charrona, aż po Hobbesa – został zneutralizowany dzięki włączeniu średniowiecznych poglądów w ramy metody antycypującej erę nowoczesną w historii Europy.

Za kolejny paradoks można uznać fakt, iż ostatecznie to wielki racjonalista, jakim był Kartezjusz, zdołał skonstruować raczej pogodną harmonię między religią a nauką, podczas gdy Pascal, choć również uczony i matematyk, mimo targanej skrajnymi emocjami, rzekomej „ucieczki w irracjonalność” pozostał daleki od koncyliacji w swojej chrystianizacji sceptycyzmu, mimo iż stwierdzał podobnie do autora *Rozprawy o metodzie*:

[...] religia nie jest zgoła sprzeczna z rozumem [...]. Dwie skrajności: wykluczyć rozum, przyjmować tylko rozum. Jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego; jeśli się pogwałci zasady rozumu, będzie niedorzeczna i śmieszna<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 291.

<sup>50</sup> B. Pascal, op. cit., s. 27. Wyróżnienie – A. K.



Wśród przeszkód na drodze do poznania wskazać trzeba na najważniejsze: wyobraźnię, zwyczaj, niezgodność zmysłów i rozumu, które w przeświadczeniu Pascala zdają się dublować naturę człowieka, a przez to wielokrotne nałożenie wtórnych płaszczyzn psychologicznych człowiek staje się „istotą pełną błędu wrodzonego”.

O ile przekonanie o nikłości człowieka prowadziło Pascala do mistycyzmu religijnego i oddania się łasce, wyprowadzającej z przyrodzonego błędu, nowoczesność będzie próbowała – za jakże wysoką cenę – zatrzeć wskazane rozdarcie wyobrażeniem o przyrodzonej dobroci człowieka i ideą liberalnego postępu.

## PODSUMOWANIE

Zarówno pogląd oddzielający Jerozolimę, której „królestwo jest nie z tego świata”, od ziemskich Aten, jak i schrystianizowany, fideistyczny pirronizm, podważający roszczenia Aten sceptycyzmem o ateńskiej notabene proveniencji prowadziły do barokowego przekonania „Quod scimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati”, wyrażonego przez najważniejszego jansenistę po Korneliuszu Jansenie, Antoine’a Arnaulda.

Nowożytność pod wpływem humanizmu i klasycznej erudycji – w tym również chrystianizacji pirronizmu – zdystansowała się wobec tradycji *καταφασίς*. Afirmację, choć coraz mniej dogmatyczną, pozostawiła filozofii, a religię sprowadziła do wiary objawionej, wspierającej się – z jednej strony – na autorytecie, z drugiej zaś – na szczególnie frapującym geście *εποχή* i *αφασία*. Myśl chrześcijańska zaś po dokonaniu sekularyzującego w konsekwencji rozdziału doświadczenia między dwie władze poznawcze w przeciwieństwie do wspomaganej potencjałem filozofii teologii średnio-wiecznej zaczęła upowszechniać w kulturze potrydenckiej postawę apofatyczną (*αποφασίς*), każącą zawiesić sąd definiujący.

## *FIDES QUAERENS INTELLECTUM?* THE HERESIES OF RATIONALISM IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES

The aim of the paper is to reconsider the crucial question of the division between reason and faith in early modern European thought. In reference to the idea of “Athens” and “Jerusalem” by Lev Shestov, the author would like to claim that there are three possible principal approaches to this epistemological conflict: 1. “Either Athens or Jerusalem,” 2. “Athens and Jerusalem,” and finally 3. “Athens against Athens.” In these terms the article describes the heresies of rationalism in the 16th and 17th century, focusing on the

latter two alternatives. The key philosophical issues to be analyzed include socinianism, fideism, and the early modern version of pyrrhonian skepticism.

## BIBLIOGRAFIA

1. Apetrei S., *Women, Feminism and Religion in Early Enlightenment England*, Cambridge 2010.
2. Brożek B., *Zasada podwójnej prawdy*, [w:] *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, pod red. S. Wszółka, Kraków 2006.
3. Charron P., *Of Wisdom. Three Books*, trans. G. Stanhope, London 1707.
4. Crell J., *O wolność sumienia*, tłum. I. Lichońska, tłum. przejr. L. Chmal, D. Gromska, W. Wąsik, wstęp i przyp. Z. Ogonowski, Warszawa 1957.
5. Dąmbaska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.
6. Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbaska, Kęty 2001.
7. Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. i oprac. W. Wojciechowska, Warszawa 1970.
8. Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006.
9. Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988.
10. Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, tłum. J. Lalewicz i A. Siemek, wstęp M. Żurowski, Warszawa 1974.
11. *Historia filozofii zachodniej*, pod red. R. Popkina, Poznań 2003.
12. Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007.
13. Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak i M. Panufnik, Kraków 2010.
14. Limbrick E., *Introduction*, [w:] Sanches Francisco, *That Nothing is Known*, ed. E. Limbrick, D. F. S. Thomson, Cambridge 1988.
15. Maia Neto J. R., *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, Dordrecht 1995.
16. McDermid D. J., *Does Epistemology Rest on a Mistake? Understanding Rorty on Scepticism*, „*Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*” 2000, vol. 32, núm. 96.
17. Ogonowski Z., *Socynianizm a oświecenie: studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966.
18. Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, w układzie J. Chevaliera, przygot. do druku M. Tazbir, Warszawa 2000.
19. Pomian K., *Piotr Bayle wobec socynianizmu. Przyczynek do kwestii roli socynianizmu w formowaniu się ideologii Oświecenia*, [w:] idem, *Drogi kultury europejskiej. Trzy studia*, Warszawa 1996.
20. Popkin R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley–Los Angeles 1979.
21. Raubo G., *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*, Poznań 2006.
22. *Renaissance and skepticisms*, eds. G. Paganini and J. R. Maia Neto, „*International Archives of History of Ideas*” 199, Dordrecht 2009.

23. *Rethinking the History of Scepticism. The Missing Medieval Background*, ed. H. Lagerlund, Leiden 2009.
24. Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum., wstęp i oprac. C. Wodziński, Kraków 1993.
25. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, [w:] idem, *Wybór pism*, tłum. E. Stanula, W. Kania, W. Myszor, wstęp E. Stanula, oprac. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970.
26. *The Return of Scepticism: from Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. G. Paganini, Dordrecht 2003.
27. Wiszowaty A., *O religii zgodnej z rozumem czyli traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych*, tłum. E. Jędrkiewicz, wstęp i przyp. Z. Ogonowski, Warszawa 1960.
28. Ziemińska R., *Michel de Montaigne jako sceptyk renesansowy*, [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci profesora Jana Czerkawskiego*, pod red. P. Gutowskiego i P. Guta, Lublin 2007.