

DAWID HUME



DIALOGI O RELIGII NATURALNEJ

Edycja komputerowa: www.zrodla.historyczne.prv.pl

Mail: historian@z.pl



MMIV ®

Nota bibliograficzna: Dawid Hume, *Dialogi o religii naturalnej, Naturalna historia religii*, tłum. A. Hochfeldowa, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1962.

PAMFIL DO HERMIPA

Zauważono, mój Hermipie, że chociaż starożytni filozofowie ujmowali swoje nauki przeważnie w formę dialogu, ten sposób pisania w czasach późniejszych mało był w użyciu, a ci, którzy próbowali się nim posługiwać, rzadko czynili to z powodzeniem. Jakoż ścisła i systematyczna argumentacja, jakiej oczekuje się dziś od tych, co zajmują się filozofią, z natury rzeczy narzuca człowiekowi styl metodyczny i dbały o dydaktykę, co pozwala od razu, bez przygotowań, wyłożyć tezę, do której się zmierza, a następnie przejść bezpośrednio do wyprowadzenia dowodów, na jakich jest oparta. Wykładać system za pośrednictwem rozmowy — to wydaje się rzeczą mało naturalną. I podczas gdy posługujący się dialogiem pisarz, odstąpiwszy od wykładu wprost, pragnie w ten sposób nadać utworowi swobodniejszy wygląd i uniknąć wrażenia, że rzecz toczy się między *autorem* i *czytelnikiem*, może on przecież łatwo popaść w sytuację gorszą i wywołać obraz *nauczyciela* i *ucznia*. Albo, jeżeli poprowadzi dysputę w naturalnym tonie towarzyskiej konwersacji, wtrącając rozmaite wątki i zachowując należyłą proporcję pomiędzy rozmówcami, straci często tak wiele czasu na wstępy i przejścia, że żadne wdzięki dialogu nie powetują chyba czytelnikowi porządku, zwięzłości i ścisłości, których kosztem to się dzieje.

Są jednak pewne tematy, dla których forma dialogu nadaje się szczególnie dobrze, tak że należy ją tu mimo

wszystko przełożyć nad bezpośredni i prosty sposób pisania.

Wszelka teza tak *oczywista*, że prawie nie podlegająca dyskusji, a zarazem tak *doniosła*, że ciągle warto wpajać ją umysłowi na nowo, wydaje się wymagać tego sposobu przedstawienia; świeżość ujęcia wynagrodzić tu może szablonowość tematu, żywy tok rozmowy — nadać mocy zawartej w nim nauce, a różnorodność punktów widzenia, przedkładanych przez różne osoby i postacie, może się okazać zajmująca i użyteczna.

Z drugiej strony, wszelki filozoficzny problem, *niejasny* i *niepewny* na tyle, że rozum ludzki nie potrafi zająć wobec niego zdecydowanego stanowiska, jeżeli mamy się nim w ogóle zajmować, wydaje się w naturalny sposób wprowadzać nas w styl dialogu i rozmowy. Rozumnym, ludziom wolno różnić się poglądami w sprawach, co do których nic stanowczego nie da się rozsądnie orzec. Przeciwnostawne przekonania, nawet jeśli nie prowadzą do żadnego rozstrzygnięcia, dostarczają przyjemnej rozrywki. Jeżeli zaś przedmiot jest ciekawy i zajmujący, książka wprowadza nas niejako do towarzystwa i jednoczy w ten sposób dwie największe i najczystsze przyjemności ludzkiego życia: naukę i życie towarzyskie.

Szczyście, wszystkie te okoliczności zachodzą w przypadku *religii naturalnej*. Jakaż prawda jest tak oczywista i tak pewna, jak *istnienie* Boga? Uznawano ją w czasach najgłębszej niewiedzy; najsubtelniejsze umysły pragnęły przytoczyć na jej rzecz nowe dowody i argumenty. Jakaż prawda jest tak doniosła jak ta, która stanowi podstawę wszystkich naszych nadziei, najpewniejszy fundament moralności, najtrwalszą podporę społeczeństwa i jedyną zasadę, jakiej nigdy ani przez chwilę nie powinno zabraknąć w naszych myślach i rozważaniach? Ale gdy

zająć się bliżej tą oczywistą i doniosłą prawdą, jakże niejasne wyłaniają się- problemy co się tyczy *natury* owej boskiej Istoty, jej atrybutów, jej wyroków, jej opatrnościowych planów. Sprawy te były zawsze przedmiotem sporów między ludźmi; rozum ludzki nie doszedł tu do żadnych pewnych rozstrzygnięć; są to jednak rzeczy tak zajmujące, że nie możemy powstrzymać się od nieustającego ich roztrząsania, choć jak dotąd tylko wątpienie, niepewność i sprzeczności są owocem naszych najskrupulatniejszych badań.

Miałem sposobność przyjrzeć się temu niedawno, kiedy to, jak zwykle, spędzałem część lata z Kleantesem i byłem świadkiem tych jego rozmów z Filonem i Demeą, z których zdałem ci ostatnio w przybliżeniu sprawę. Powiedziałeś mi wówczas, iż zaciekało cię to tak bardzo, że muszę koniecznie wejść w wywody ich bliżej i przedstawić ci systemy, z jakimi wystąpili w materii tak delikatnej, jak religia naturalna. Spodziewałeś się tym więcej, że w charakterze dysputantów dostrzegłeś godny uwagi kontrast; ścisłą filozoficzną postawę Kleantesa przeciwstawiałeś niefrasobliwemu sceptycyzmowi Filona albo porównywałeś którąś z tych postaw ze sztywną, nieugiętą ortodoksją Demei. Młodość moja sprawiała, że byłem tylko słuchaczem ich dyskusji, zaś właściwa młodemu wiekowi ciekawość tak głęboko wryła mi w pamięć cały tok i powiązanie argumentów, że spodziewam się w moim sprawozdaniu nie pominąć ani nie poplątać żadnej ważnej ich części.

CZEŚĆ PIERWSZA

Kiedy przyłączyłem się do towarzystwa, zebranego u Kleantesa w bibliotece, Demea wyraził Kleantesowi uznanie za wielką troskliwość, z jaką zajął się on moim

wychowaniem i za niewzruszoną wierność i stałość we wszystkich związkach przyjaźni. Ojciec Pamfila, mówił Demea, był twoim bliskim przyjacielem; syn jest twoim uczniem, a naprawdę uważać by go można za twojego przybranego syna, gdyby sądzić wedle trudów, jakie ponosisz, aby udostępnić mu wszystkie pożyteczne dziedziny literatury i nauki. Przekonany jestem, że rozumny jesteś tyleż, co sumienny, powiem ci więc, jakiej to maksymy przestrzegałem w stosunku do moich własnych dzieci, ażeby dowiedzieć się, o ile zgadza się z twoim sposobem postępowania. Metoda wychowawcza, której się trzymam, opiera się na słowach pewnego starożytnego pisarza, że «ci, co studiują filozofię, powinni najpierw uczyć się logiki, potem etyki, następnie fizyki, a dopiero na samym końcu — o naturze bogów»¹. Pisarz ten uważa, że teologia naturalna, jako spośród wszystkich nauk najgłębsza i najtrudniejsza, wymaga od studiujących najdojrzalszego sądu, i że można ją bezpiecznie powierzyć tylko takiemu umysłowi, który wzbogaciły uprzednio-wszystkie inne nauki.

Czyż tak późno uczysz dzieci zasad religii? — spytał Filon. Gzy nie istnieje tu niebezpieczeństwo, że zlekceważą one lub zgoła odrzucą poglądy, o których przez cały czas nauki słyszały tak mało? Odkładam jedynie zajęcia z teologii naturalnej jako z nauki, będącej przedmiotem ludzkiego rozumowania i sporów, odparł Demea. Nade wszystko natomiast dbam o to, aby od najmłodszych lat zaprawić umysły dzieci pobożnością i przez nieustanne pouczenia i wskazówki a, jak się spodziewam, także przez przykład osobisty, głęboko wszczepiam we wrażliwe ich umysły nawyk poszanowania dla wszystkich zasad religii.

¹ Chrysippus apud Plut. *de repug. Stoicorum* 9, 1035 a, b.

W czasie gdy przerabiają wszelkie inne nauki, zwracam zamsze uwagę na niepewność każdej dziedziny, na wieczne spory między ludźmi, na brak jasności, właściwy całej filozofii, i na dziwaczne, śmiech budzące wnioski, jakie największym nawet umysłem 2darzało się wyprowadzać z zasad samego tylko ludzkiego rozumu. Wdrożywszy w ten sposób umysły dzieci do należytej uległości i przyuczywszy je nie ufać własnym siłom, już bez wahania odkrywam im największe tajemnice religii i nie obawiam się, aby ze strony przemądrzałej i zuchwałej filozofii groziło im coś, co mogłoby je przywieść do odrzucenia najbardziej ugruntowanych doktryn i poglądów.

Że tak zapobiegliwie od najmłodszych lat zaprawiasz umysły dzieci pobożnością, rzekł Filon, rzecz to z pewnością bardzo rozumna i zgoła niezbędna w tych bezbożnych, niereligijnych czasach. Co szczególnie jednak podziwiam w twoim wychowawczym programie — to sposób czerpania korzyści z tych właśnie zasad filozofii i nauki, które, ponieważ pobudzają pychę i zarozumialstwo, uchodzą we wszystkich czasach za tak zgubne dla zasad religii. Jakoż zauważyć można, że szeroka rzesza, nieobeznana z nauką i gruntownym naukowym badaniem, obserwując nie kończące się spory uczonych, ma zazwyczaj filozofię w głębokiej pogardzie i dzięki temu bardziej jeszcze utwierdza się w wielkich prawdach teologu, których ją nauczone. Tacy natomiast, co otarli się nieco o naukę i pracę badawczą, dostrzegając liczne pozory oczywistości w doktrynach najnowszych i najbardziej niezwykłych, sądzą, że dla rozumu ludzkiego nic nie jest za trudne i, w zuchwalstwie swoim przerywając wszystkie zapory, bezczeszczą najskrytsze przybytki świątyni. Kleantes, mam nadzieję, zgodzi się jednak ze mną, że skoro porzuciliśmy najpewniejszy ów środek — ciemnotę, to pozostaje nam

jeszcze jeden sposób zapobieżenia bluźnierczej tej swobodzie. Rozwińmy i udoskonalmy zasady Demei; stańmy się w pełni świadomi słabości, ślepoty i ograniczoności ludzkiego rozumu; zwróćmy należyłą uwagę, jak jest zawodny i w jakie popada jałowe sprzeczności, nawet w sprawach codziennych i praktycznych; niech staną nam przed oczami błędy i złudzenia naszych zmysłów, niepokonane trudności, jakie towarzyszą pierwszym zasadom, wszystkich systemów, sprzeczności, nierozłącznie związane nawet z takimi ideami, jak idea materii, przyczyny i skutku, rozciągłości, przestrzeni, czasu, ruchu, słowem — z wszelkiego rodzaju ideami ilości, a jest to wszak przedmiot jedynej nauki, która słusznie rościć sobie może prawo do miana nauki pewnej i oczywistej. Kiedy wszystkie te sprawy ukazać w pełnym świetle, jak czynią to niektórzy spośród filozofów i prawie wszyscy teologowie — któż zachowa tyle zaufania do słabej tej władzy rozumu, aby przywiązywać jakiegokolwiek znaczenie do tego, co orzeknie w sprawach tak podniosłych, tak trudnych, tak dalekich od codziennego życia i doświadczenia? Skoro spójność cząstek w kamieniu lub chociażby ów układ cząstek, który czyni kamień rozciągląym — skoro, powiadam, nawet te powszednie rzeczy tak są zagadkowe i zawierają momenty tak niezgodne i sprzeczne, to z jaką pewnością rozstrzygać możemy, o pochodzeniu światów albo śledzić ich dzieje od krańca do krańca wieczności? Kiedy Filon wypowiadał te słowa, zauważyć mogłem, że i Demea i Kleantes uśmiechają się. Uśmiech Demei zdawał się wyrażać niezmałcone zadowolenie z zasłyszanych nauk, natomiast w uśmiechu Kleantesa dojrzeć się dawał pewien subtelny odcień, jak gdyby dostrzegał w wywodach Filona jakiś żart lub podstępną złośliwość.

Proponujesz więc, Filonie, rzekł Kleantes, zbudować wiarę religijną na filozoficznym sceptycyzmie i myślisz sobie, że pewność i oczywistość, usunięte ze wszystkich innych dziedzin naukowego badania, przeniosą się w całości do doktryn teologicznych i nabędą tam szczególnej siły i powagi. Czy sceptycyzm twój jest naprawdę tak niewzruszony i szczerzy, jak to utrzymujesz, o tym przekonamy się niebawem, kiedy towarzystwo zacznie się rozchodzić; zobaczymy wówczas, czy wyjdiesz drzwiami, czy oknem, i czy naprawdę masz jakie wątpliwości co do tego, że ciało twojemu przysługuje ciężkość lub że upadek może mu wyrządzić szkodę, jak chce tego rozpowszechnione mniemanie, wywodzące się ze zwodniczych naszych zmysłów i bardziej jeszcze zwodniczego doświadczenia. I sądzę, Demeo, że takie postawienie sprawy może niepomąłu przyczynić się do osłabienia naszej niechęci wobec paradnej tej sekty sceptyków. Jeżeli traktują rzecz całkiem poważnie — wątpliwości ich, podstępne chwytły i spory niedługo będą światu sprawiać kłopot; jeżeli tylko żartują — kiepscy z nich może żartownisie, ale w żadnym razie nie nazbyt niebezpieczni ani dla państwa, ani dla filozofii, ani dla religii.

W rzeczywistości, Filonie, ciągnął Kleantes dalej, zdaje się rzeczą pewną, że chociaż człowiek w przystępie złego humoru, pod wpływem intensywnego rozmyślenia o licznych sprzecznościach i niedoskonałościach ludzkiego rozumu, odrzec się może całkowicie wszelkich przekonań i poglądów, to niepodobna przecież, aby wytrwał w zupełnym tym sceptycyzmie lub aby przejawiał go w swoim postępowaniu przez parę choćby godzin. Napierają nań przedmioty zewnętrzne, niepokoją go namiętności, jego filozoficzna melancholia rozprasza się i nawet najsroższy

gwałt zadany własnej naturze nie zdoła przez krótki choćby czas utrzymać żalosnych pozorów sceptycyzmu. A i po cóż gwałt taki sobie zadawać? Oto pytanie, na które sceptyk nigdy nie potrafi sobie odpowiedzieć, jeśli pozostać ma w zgodzie ze swoimi sceptycznymi zasadami. A więc, ogólnie biorąc, nic śmieszniejszego nad zasady starożytnych pirrończyków, jeżeli naprawdę, jak to się o nich mówi, usiłowali na wszystko rozciągnąć, ten sam sceptycyzm, którego nauczyli się u siebie w szkole z retorycznych ćwiczeń i który powinni byli do ćwiczeń tych ograniczyć.

Pod tym względem widać duże podobieństwo między sektami stoików i pirrończyków, mimo że zwalczały się one bez ustanku; i jedna, i druga zdaje się opierać na tej samej błędnej maksymie, że czego może człowiek dokonać niekiedy i w pewnym usposobieniu ducha, tego dokonać może zawsze i w każdym usposobieniu. Kiedy stoickie rozmyślenia wprawia umysł w podniosły stan moralnego uniesienia, kiedy przeniknie go do głębi jakiś obraz (*species*) honoru albo publicznego dobra, to naj-sroższy cielesny ból i cierpienie nie przemogą tak wysokiego poczucia obowiązku i dzięki temu pewnie uśmiechać się można i radować nawet i pośród tortur. Jeżeli zaś coś takiego może naprawdę zdarzać się w rzeczywistości, to tym bardziej filozof w szkole, lub nawet w swoim gabinecie, wprawić się może w taki stan uniesienia i w wyobraźni znosić bez skargi najdotkliwszy ból i najgorsze nieszczęście, jakie sobie tylko zdoła pomyśleć. Jak ma znieść jednak samo to uniesienie? Napięcie jego umysłu słabnie i nie można przywołać go wedle woli; różne rzeczy uboczne odwracają jego uwagę; znieścacka nacierają nań niepowodzenia — i oto *filozof* grzęźnie stopniowo w *plebejuszu*.

Przyjmijmy to porównanie stoików ze sceptykami — odparł Filon. Zauważyć jednak przyjdzie równocześnie, że chociaż umysł stoika nie potrafi długo wytrzymać najwyższych wzlotów filozofii, to przecież nawet kiedy obniży lot, zachowa nadal coś z dawnego swego usposobienia, a wpływ stoickiego rozumowania przejawia się w postępowaniu człowieka w życiu codziennym i w charakterze wszystkich jego poczynań. Szkoły starożytne, a zwłaszcza szkoła Zenona, dostarczyły przykładów takiej cnoty i niezłomności, że w dzisiejszych czasach wydają się one czymś zdumiewającym.

Mądrość to czcza, fałszywa filozofia,
A przecież zdolna jest choćby na chwilę
Ukoić ból, udrzeć i dać sercu
Zwodniczą moc nadziei lub potrójnym
Uzbroić je pancerzem cierpliwości.¹

A tak samo jeżeli człowiek przywykł do sceptycznych refleksji nad zawodnością i ograniczonością rozumu, nie zapomni ich całkiem i wówczas, kiedy zwróci myśl ku innym rzeczom, ale we wszystkich swoich filozoficznych zasadach i rozumowaniach, nie śmiem rzec — w postępowaniu codziennym, różnić się będzie od ludzi, którzy albo nigdy nie wyrobili sobie żadnego w tych sprawach zdania, albo żywią wobec ludzkiego rozumu przychylniejsze uczucia.

Prawda, że bez względu na to, jak daleko posunąłby się ktoś w spekulatywnych zasadach sceptycyzmu, działać, żyć i rozmawiać musi tak samo jak inni, a dla usprawiedliwienia takiego postępowania nie potrzebuje podawać żadnych innych powodów, prócz tego jednego: że czynić mu tak każe bezwarunkowa konieczność. Jeżeli posuwa

¹ [Milton, *Raj utracony*, II. Przekład Zbigniewa Bienkowskiego.]

się kiedy w swych spekulacjach dalej, niżby z konieczności tej wynikało, i filozofuje na tematy naturalne lub moralne, to dlatego, że nęci go pewna przyjemność i satysfakcja, jaką znajduje w tego rodzaju zatrudnieniach. Uważa on ponadto, że każdy człowiek, nawet w życiu codziennym, zmuszony bywa w mniejszej lub większej mierze do takiego filozofowania; że poczynając od najwcześniejszego dzieciństwa formułujemy stopniowo coraz ogólniejsze zasady postępowania i rozumowania; że im więcej nabywamy doświadczenia i im tęższym obdarzeni jesteśmy rozumem, tym większą nadajemy naszym zasadom ogólność i tym większy zasięg; i że to, co nazywamy filozofią — to po prostu bardziej usystematyzowana i metodyczna operacja tego samego rodzaju. Filozofowanie na takie tematy nie różni się niczym istotnym od rozważań nad życiem codziennym, tyle że od filozofii spodziewać się możemy większej stateczności, a może nawet większej prawdziwości, gdyż posługuje się metodą ściślejszą i bardziej skrupulatną.

Kiedy jednakże kierujemy wzrok poza granice spraw ludzkich i poza własności otaczających ciał; kiedy sięgamy w naszych spekulacjach ku obu wiecznościom, tej, co poprzedza obecny stan rzeczy, i tej, co po nim następuje; ku stworzeniu i ukształtowaniu wszechświata; istnieniu i własnościom duchów; władzom i działaniom jedyne go powszechnego ducha, który istnieje bez początku i końca, wszechmogący, wszechwiedzący, niezmienny, nieskończony i niepojęty — nader obca musi nam być najmniejsza choćby skłonność do sceptycyzmu, jeżeli nie zdajemy sobie sprawy, że znaleźliśmy się oto daleko poza zasięgiem naszych uzdolnień. Póki ograniczamy się w naszych spekulatywnych rozważaniach do problemów handlu, etyki, polityki czy krytyki artystycz-

nej — odwołujemy się co chwilę do zdrowego rozsądku i doświadczenia, co umacnia nasze filozoficzne wnioski i oddala, przynajmniej częściowo, podejrzania, jakie tak zasłużenie żywimy wobec wszelkich bardzo subtelnych i bardzo wyszukanych wywodów. Wywodom teologicznym brak jednak tej zalety, a wszakże równocześnie zajmujemy się tu rzeczami, które, jak powinniśmy sobie z tego zdawać sprawę, wielce nas przerastają, i ponad wszystko inne dostosowane zostać muszą do naszej umysłowości. Jesteśmy jak cudzoziemcy w obcym kraju, którym wszystko wydawać się musi podejrzanym i którym w każdej chwili grozi, iż wykroczą przeciw prawu i obyczajom ludu, z którym żyją i przestają. Nie wiemy, na ile w tego rodzaju materii zaufać możemy pospolitym metodom rozumowania, nie potrafimy wszak wytłumaczyć ich zastosowania nawet w życiu codziennym i w tej dziedzinie, która jest dla nich szczególnie odpowiednia, a kiedy posługujemy się nimi, to kieruje nami wyłącznie jakiś rodzaj instynktu czy konieczności.

Wszyscy sceptycy utrzymują, że rozum, pojęty abstrakcyjnie, dostarcza niepokonanych argumentów przeciw samemu sobie i że nie moglibyśmy nigdy o niczym być przekonani ani niczego pewni, gdyby sceptyczne wywody nie były na tyle wyszukane i subtelne, że nie leży w ich mocy dorównać bardziej rzeczowym i naturalnym argumentom, wywodzącym się ze zmysłów i z doświadczenia. Jest jednakże oczywiste, że ilekroć argumenty nasze wyższość tę utracą i oderwą się od codziennego życia — najbardziej wyrafinowany sceptycyzm znajdzie się wówczas na jednej z nimi płaszczyźnie, potrafi przeciwstawić im się i skutecznie im przeciwdziałać. Jedna strona waży nie więcej aniżeli druga. Umysł pozostać między nimi musi w stanie zawieszenia, ale to

właśnie zawieszenie, ta równowaga stanowią triumf sceptycyzmu.

Go się jednak tyczy ciebie, Filonie, i wszystkich spekulatywnych sceptyków, rzecze Kleantes, to spostrzegam, że pomiędzy waszą doktryną a waszą praktyką w najzawilszych kwestiach teoretycznych zachodzi równie wielka rozbieżność, co w codziennym postępowaniu. Niech tylko pokaże się gdzieś coś oczywistego, trzymacie się tego, pomimo rzekomego waszego sceptycyzmu. A powiedzieć też mogę, że niektórzy spośród waszej sekty mają równie zdecydowane poglądy jak ci, co głoszą większą niezawodność i pewność wiedzy. W rzeczy samej, czyż nie ośmieszyłby się człowiek, który chciałby odrzucić Newtonowskie wyjaśnienie cudownego zjawiska tęczy, ponieważ wyjaśnienie to zawiera drobiazgową analizę promieni światła — przedmiot zaiste dla ludzkiego pojmowania zbyt subtelny? A co rzekłbyś o człowieku, który nie mając nic szczególnego do zarzucenia argumentom, jakie na rzecz ruchu ziemi wysunęli Kopernik i Galileusz, odmówiłby na nie zgody na podstawie tej ogólnej zasady, iż są to sprawy zbyt podniosłe i zbyt od nas dalekie, aby wyjaśnić je miał ograniczony i zawodny rozum ludzki?

Jak trafnie zauważyłeś, istnieje rzeczywiście pewien rodzaj tępego i ignoranckiego sceptycyzmu, który sprawia, że szeroka rzesza żywi generalne uprzedzenie wobec wszystkiego, czego nie potrafi bez trudu zrozumieć, i że odrzuca każdą zasadę, której udowodnienie i ustanowienie wymaga starannego rozumowania. Ten gatunek sceptycyzmu zgubny jest dla wiedzy, nie dla religii; wszak widzimy, że ci, co go najdonośniej głoszą, akceptują często nie tylko wielkie prawdy teizmu i teologii naturalnej, ale także najbardziej nawet niedorzeczne doktryny,

zalecone im przez tradycyjny zabobon. Niezachwianie wierzą w czarownice, choć nie dadzą wiary ani posłuchu najprostszym twierdzeniom Euklidesa. Natomiast sceptycy subtelni i filozoficzni popadają w niekonsekwencję przeciwnej natury. Posuwają się w swoich dociekaniach aż do najciemniejszych zakątków nauki, a każdy pojedynczy krok podlega osobnemu zatwierdzeniu, stosownie do napotkanych dowodów. Obowiązani są nawet uznać, że filozofia najlepiej tłumaczy właśnie najzawilsze i najbardziej oddalone rzeczy. Dokonano naprawdę analizy światła, odkryto i ustalono rzeczywisty system ciał niebieskich — ale sposób odżywiania się ciała przez pokarm pozostaje nadal niedocieczoną tajemnicą, ale spójność cząsteczek materii jest nadal czymś niepojętym. Sceptycy ci obowiązani są zatem w każdym zagadnieniu rozpatrywać każdy poszczególny dowód z osobna i ściśle dostosowywać swoje stanowisko do stopnia występującej tu oczywistości. W ten właśnie sposób postępują we wszystkich naukach przyrodniczych, matematycznych, moralnych i politycznych. A dlaczego, pytam się, w teologii i religii ma być inaczej? Dlaczego to jedynie tej natury wnioski należy odrzucać bez szczegółowego rozbioru dowodów, a tylko w oparciu o ogólne domniemanie, iż moc ludzkiego rozumu jest niedostateczna? Czyż tak niejednakowe postępowanie nie świadczy najwyraźniej o uprzedzeniu i namiętności?

Mówisz, że nasze zmysły są zawodne, że umysł nasz błądzi, że idee najzwyczajniejszych rzeczy, rozciągłości, trwania, ruchu, pełne są absurdów i sprzeczności. Wyzwasz mnie, żebym trudności rozwiązał i pogodził sprzeczności, jakie odnajdujesz w tych ideach. Brak mi kwalifikacji, aby podjąć zadanie tak wielkie; brak mi na to czasu; uważani rzecz za zbyteczną. Własne twoje zacho-

wanie na każdym kroku przeczy twoim zasadom i pokazuje, jak niezachwianie polegasz na wszystkich ogólnie przyjętych zasadach nauki, etyki, mądrości życiowej i postępowania.

Nie zgodziłbym się nigdy z poglądem tak surowym, jak opinia pewnego słynnego pisarza ¹, który powiada, że sceptycy nie są sektą filozofów, lecz tylko sektą łgarzy» Powiedziałbym wszakże, spodziewam się, że bez niczyjej obrazy, iż jest to sekta wesołków i żartownisiów. Go do mnie jednak, ilekroć poczuję się usposobiony do śmiechu i zabawy, wybiorę niezawodnie uciechy prostszej i przy»stępniejszej natury. Komedia, powieść, co najwyżej — dzieło historyczne zdają się bardziej naturalną rozrywką, aniżeli takie metafizyczne subtelności i abstrakcje.

Próżno rozróżniałby sceptyk pomiędzy nauką a życiem codziennym albo pomiędzy jedną a drugą nauką. Użyte w nich argumenty, jeżeli są słuszne, wszędzie są podobnej natury i zawierają tę samą siłę i oczywistość. A jeżeli i zachodzą tu jakie różnice, to przemawiają zawsze na korzyść teologii i religii naturalnej. Wiele zasad mechaniki opiera się na bardzo zawiłym rozumowaniu, a jednak żaden człowiek, który rości sobie pretensje do wiedzy, żaden nawet spekulatywny sceptyk nie powie, że żywi względem nich najmniejszą wątpliwość. System Kopernikański zawiera wielce zaskakujący paradoks, jaskrawo sprzeczny z naturalnymi naszymi wyobrażeniami, z wyglądem rzeczy, zgoła ze świadectwem zmysłów, a jednak nawet mnisi i inkwizytorzy muszą dziś wycofać się ze swojej wobec niego opozycji. A Filon, człowiek o tak

¹ *L'Art de penser* [Antoine Arnauld i Pierre Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, BKF, 1958].

szerokim umyśle, o wiedzy tak rozległej, czyż żywić miałby jakieś ogólne, bliżej nieokreślone zastrzeżenia wobec hipotezy religijnej, która opiera się na argumentach najprostszych i najbardziej oczywistych i która, jeżeli nie napotka sztucznych przeszkód, tak łatwą ma do umysłu ludzkiego drogę i dostęp?

W tym miejscu zwrócić można uwagę na dość interesującą okoliczność w historii nauk, ciągnął Kleantes zwracając się do Demei. Kiedy w okresie początkowego ugruntowania się chrześcijaństwa filozofia połączyła się z popularną religią, powszechnie przyjętą rzeczą wśród wszystkich nauczycieli religii stały się perory przeciw rozumowi, przeciw zmysłom, przeciw każdej zasadzie, wywodzącej się wyłącznie z ludzkich dociekań i badań. Ojcowie Kościoła przejęli wszystkie argumenty starożytnych akademików i odtąd przez szereg stuleci szerzono je z każdej katedry i każdej kazalnicy po całym chrześcijańskim świecie. Rzecznicy reformacji przyjęli te same zasady rozumowania, a raczej rezonerstwa. Wszystkie panegiryki, opiewające doskonałość wiary, naszpikowane były niechybnie pewną ilością ostrych satyrycznych wypadów przeciwko naturalnemu rozumowi. A i pewien słynny dostojnik¹ rzymskiego kościoła, człowiek wielkiej nauki, który napisał uzasadnienie chrześcijaństwa, ułożył także traktat zawierający wszystkie chwytły najśmielszego i najbardziej zdecydowanego pirronizmu. Locke wydaje się pierwszym chrześcijaninem, który pozwolił sobie twierdzić otwarcie, że *wiara* — to nic innego jak pewien rodzaj *rozumu*, że religia jest po prostu gałęzią filozofii i że odkrywając wszystkie zasady teologii, zarówno na-

¹ Mons. Huet.

turalnej, jak i objawionej, posługiwano się zawsze zespołem argumentów podobnym temu, który służy ustanowieniu wszelkiej prawdy w etyce, polityce lub fizyce. Zły użytek, jaki Bayle i inni libertyni zrobili z filozoficznego sceptycyzmu Ojców Kościoła i pierwszych rzeczników Reformacji, sprzyjał coraz szerszemu rozpowszechnianiu się sprawiedliwego poglądu pana Locke'a. I dziś już każdy, kto uważa się za człowieka rozumnego i obeznanego z filozofią, przyznaje na ogół, że ateista i sceptyk — to niemal synonimy. A ponieważ jest rzeczą, pewną, że nikt, kto mieni się wyznawcą sceptycyzmu, nie mówi tego poważnie, to chciałbym ufać, że równie mało jest i takich, którzy na serio opowiadaliby się za ateizmem.

Czy nie pamiętasz, jak świetnie mówi o tym lord Bacon? — spytał Filon. Że mała dawka filozofii robi z człowieka ateistę, a duża zwraca go ku religii? — odparł Kleantes. To także bardzo trafna uwaga, powiedział Filon; miałem jednak na myśli inne miejsce, to mianowicie, gdzie wspomniawszy Dawidowego głupca, który rzekł sobie w duchu, że Boga nie ma, wielki ten filozof zauważa, iż dzisiejsi ateści — to głupcy podwójni; nie wystarczy im, że zaprzeczają istnieniu Boga w duchu, ale bezbożność tę wypowiadają na głos i tym samym winni są podwójnej nieroztropności i nierozwagi. Tacy ludzie, choćby traktowali rzecz najpoważniej w świecie, nie mogą, moim zdaniem, być bardzo straszni.

Choćbyś mnie jednak zaliczyć miał do owej klasy głupców, nie mogę powściągnąć chęci powiedzenia ci, jaka uwaga przyszła mi na myśl w związku z historią religijnego i antyreligijnego sceptycyzmu, którą nas uraczyłeś. Wydaje mi się, że cały przebieg tej sprawy nosi wyraźne piętno uprawianej przez kler polityki. W okresie

ciemnoty, jaki nastąpił po rozwiązaniu szkół starożytności, kapłani spostrzegli się, że ateizm, deizm i wszelkiego rodzaju herezja powstać mogą wyłącznie z zuchwałego podawania w wątpliwość ogólnie przyjętych poglądów i z przeświadczenia, iż nie ma nic, czemu by rozum ludzki nie sprostał. Wychowanie wywierało wtedy potężny wpływ na ludzkie umysły i siłą oddziaływania dorównywało niemal owym wskazówkom zmysłów i zdrowego rozsądku, którym najbardziej zdecydowany sceptyk pozwolić musi sobą powodować. Dziś natomiast, kiedy wpływ wychowania znacznie się zmniejszył, a ludzie dzięki swobodniejszemu poruszaniu się w świecie nauczyli się porównywać popularne zasady różnych narodów i epok, nasi roztropni duchowni zmienili cały swój filozoficzny system i przemawiają oto już nie językiem pirrończyków i akademików, ale stoików, platończyków i perypatetyków. Jeżeli nie ufamy ludzkiemu rozumowi, to nie mamy dziś żadnej innej zasady, która by prowadziła nas do religii. A więc, sceptycy w jednym okresie, dogmatycy — w drugim; jaki system lepiej dogodzi celom tych duchownych i zapewni im większy wpływ na ludzi — ten stanie się niezawodnie ulubioną ich zasadą i oficjalnie uznaną doktryną.

Rzecz to bardzo naturalna, rzekł Kleantes, że ludzie wyznają takie zasady, o których myślą, iż przy ich pomocy najlepiej obronią swoje nauki; i wcale nie potrzeba odwoływać się do polityki kleru, aby wyjaśnić tak rozumną taktykę. Bo niezawodnie nic nie utwierdza nas mocniej w przypuszczeniu, że jakiś zespół zasad jest prawdziwy i że należy go przyjąć, niż kiedy się widzi, że zasady te sprzyjają umocnieniu prawdziwej religii i służą rozgromieniu wykrętnych zarzutów ateistów, libertynów i wolnomyślicieli wszelkiego autoramentu.

CZĘŚĆ DRUGA

Przyznać się muszę, Kleantesie, rzekł Demea, że jestem w najwyższym stopniu zaskoczony ujęciem, jakie przez cały czas nadajesz tej argumentacji. Sądząc z całego tonu twoich wywodów, pomyśleć by można, że głosisz istnienie Boga wbrew podstępnyemu chwytom ateistów i niedowiarków, i że czujesz się zmuszony występować w obronie tej podstawowej zasady wszelkiej religii. Mam jednak nadzieję, że rzecz ta w żadnym razie nie stanowi między nami kwestii spornej. Przekonany jestem, że żaden człowiek, a przynajmniej żaden człowiek obdarzony zdrowym rozsądkiem nie żywił nigdy poważnych wątpliwości co do prawdy tak pewnej i tak samo przez się oczywistej. Nie chodzi o *istnienie*, lecz o *naturę* Boga. Twierdzę, że z racji słabości rozumu ludzkiego jest ona najzupełniej dla nas niepojęta i nieznaną. Esencja owego najwyższego umysłu, jego atrybuty, sposób istnienia, sama natura jego trwania, każdy w ogóle szczegół dotyczący Istoty tak boskiej jest dla człowieka tajemnicą. Skończone, słabe i ślepe stworzenia, winniśmy się ukorzyć przed dostojną obecnością Boga i świadomi naszych ułomności wielbić powinniśmy w milczeniu nieskończone jego doskonałości, których oko nie widziało, których ucho nie słyszało i których nie dane było pojąć ani jednemu człowieczemu sercu. Gęsta chmura kryje je przed ludzką ciekawością; próbować przeniknąć przez święty ten mrok to bluźnierstwo; i bezbożne zaprzeczenie istnieniu Boga sąsiaduje bezpośrednio z zuchwalstwem, które usiłuje przejrzyć jego naturę i istotę, wyroki i atrybuty.

Abyście jednak nie pomyśleli, że moja *nabożność* wzięła tu górę nad *moją filozofią*, poprę mój pogląd, jeśli w ogóle wymaga on poparcia, odwołując się do bardzo wielkiego

autorytetu. Cytować mógłbym wszystkich niemal teologów od założenia Chrześcijaństwa poczynając, którzy kiedykolwiek zajmowali się tym lub innym jakimś teologicznym problemem, ograniczę się jednak w tej chwili do jednego spośród nich, wysławianego tyleż z racji swej nabożności, co i filozofii. To ojciec Malebranche mówi, o ile pamiętam, w ten sposób ¹: «Boga nazywać należy duchem nie tyle dlatego, ażeby określić pozytywnie, czym jest, lecz dlatego, ażeby wskazać, iż nie jest materią. Jest on Istotą nieskończenie doskonałą: o tym wątpić niepodobna. Ale podobnie jak nie powinniśmy wyobrażać sobie, założywszy nawet jego cielesność, iż przyrodziany jest on w ciało ludzkie, jak to twierdzili antropomorfiści pod pretekstem, że jest to postać ze wszystkich najdoskonalsza, tak samo nie powinniśmy sobie wyobrażać, że Duch Boży ma ludzkie idee lub że podobny jest w czymkolwiek do naszego ducha — pod pretekstem, iż nie znamy nic doskonalszego od umysłu człowieka. Powinniśmy raczej wierzyć, że tak, jak zawiera on w sobie doskonałości materii, nie będąc sam materialny... tak samo zawiera w sobie doskonałości duchów stworzonych, nie będąc sam duchem w tym znaczeniu, jak rozumiemy ducha my; że prawdziwe jego imię brzmi: *Ten, który jest*, lub inaczej mówiąc: Istota bez granic, Wszechistota, Istota nieskończona i wszechobjmująca».

Po tak wielkim autorytecie, na który się, Demeo, powołałeś, odparł Filon, i po tysiącu innych, na które mogłeś być się powołać, wydawałoby się z mojej strony rzeczą śmieszną, gdybym wyłożył tu dodatkowo własne zapatrywania lub wyraził aprobatę dla twojej doktryny. Bez wątpienia jednak, tam gdzie o sprawach tych mówią

¹ *Recherche de la Verite*, III, 9.

ludzie rozsądni, nie może chodzić nigdy o *istnienie*, lecz jedynie o *naturę* bóstwa. Pierwsza z owych prawd, jak trafnie zauważasz, jest bezsporna i samo przez się oczywista. Nic nie istnieje bez przyczyny; zaś czymkolwiek jest pierwotna przyczyna wszechświata, nazywamy ją Bogiem i ze czcią przypisujemy jej wszystkie postacie doskonałości. Kto powątpiewa o fundamentalnej tej prawdzie, ten zasłużył na każdą karę, jaką można wymierzyć pośród filozofów, a mianowicie na najsroższe ośmieszenie, pogardę i potępienie. Ponieważ jednak wszelka doskonałość jest zawsze czymś względnym, nie powinniśmy nigdy wyobrażać sobie, że rozumiemy atrybuty tej boskiej Istoty ani zakładać, iż między jej doskonałościami a doskonałościami istoty ludzkiej zachodzi jakaś analogia lub podobieństwo. Mądrość, myśl, świadomość celów, wiedza, wszystko to przypisuje się jej sprawiedliwie, są to bowiem wśród ludzi słowa zaszczytne, a nie mamy innego języka ani innych pojęć, przy pomocy których moglibyśmy wyrazić jej nasze uwielbienie. Strzeżmy się jednak pomyśleć, że idee nasze są jakimś odpowiednikiem jej doskonałości, lub że jej atrybuty są w czymkolwiek podobne do przymiotów człowieka. Przerasta ona nieskończenie ograniczony nasz horyzont i zrozumienie, i raczej jest w świątyni przedmiotem nabożeństwa niż w szkołach przedmiotem sporów.

W rzeczywistości, Kleantesie, ciągnął Filon dalej, nie ma potrzeby uciekać się do owego sztucznego, tak ci niemilego sceptycyzmu, żeby powziąć to przekonanie. Nasze idee nie sięgają dalej niż doświadczenie; nie doświadczamy boskich atrybutów i działań. Nie potrzebuję kończyć sylogizmu — sam możesz wyciągnąć wniosek. I miło mi jest (a mam nadzieję, że tak samo i tobie), że rzetelne rozumowanie i rzetelna pobożność schodzą się

tu we wspólnej konkluzji i zgodnie ustanawiają godną uwielbienia tajemniczość i niepojętość natury najwyższej Istoty.

Ażeby nie tracić czasu na zbędne omówienia, wyłożę krótko, jak rzecz tę rozumiem, rzekł Kleantes, raczej zwracając się do Demei, aniżeli odpowiadając na po-bożną tyradę Filona. Spójrz na świat dookoła; zastanów się nad jego całością i nad poszczególnymi częściami; zobaczysz, że to nic innego jak wielka maszyna, złożona z nieskończonej ilości mniejszych maszyn, które z kolei same są złożone w stopniu wyższym, niż zmysły i zdolności człowieka mogą to dojrzeć i wyjaśnić. Najprzeróżniejsze te maszyny, a nawet najdrobniejsze ich części, dopasowane są do siebie z dokładnością, która wprawia w zachwyty każdego, kto im się kiedykolwiek przyjrzał. Widoczne w całej naturze osobliwe przysposobienie środków do celów przypomina zupełnie, choć znacznie przewyższa, wytwory ludzkiej pomysłowości, zdolności celowego działania, myśli, mądrości i inteligencji. Ponieważ tedy skutki są do siebie podobne, wnosimy stąd wedle wszelkich prawideł analogii, że podobne są do siebie również ich przyczyny, i że twórca natury przypomina w jakiejś mierze umysł człowieczy, choć posiada oczywiście znacznie większe uzdolnienia, odpowiednie do wielkości wykonanego dzieła. Przy pomocy tego argumentu *a posteriori*, i jedynie przy pomocy tego argumentu, dowodzimy oto jednocześnie istnienia bóstwa i jego podobieństwa do umysłu i inteligencji człowieka.

Pozwolę sobie rzec ci, Kleantesie, rzekł Demea, że od początku nie mogłem zgodzić się z twoją tezą o podobieństwie bóstwa do człowieka; w jeszcze mniejszej mierze zaakceptować mogę środki, przy pomocy których tezę tę usiłujesz uzasadnić. Cóż to! Czyż nie da się okazać

istnienia Boga demonstratywnie? Czy nie ma argumentów abstrakcyjnych? Dowodów *a priori*? Czyż to wszystko, do czego filozofowie przykładali dotychczas tak wielką wagę — to tylko błędy, tylko sofizmaty? Gzy w tej materii nie możemy wyjść poza doświadczenie i prawdopodobieństwo? Nie chcę powiedzieć, że oznacza to zdradę boskiej sprawy; niezawodnie jednak ta pozorowana bezstronność stwarza ateistom sytuację tak sprzyjającą, jakiej nie mogliby nigdy uzyskać przy pomocy samej tylko argumentacji i rozumowania.

Co głównie budzi moje zastrzeżenia w tej materii, rzekł Filon, to nie tyle fakt, że Kleantes sprowadza wszystkie argumenty religijne do doświadczenia, ile to, że nawet wśród późniejszego tego gatunku nie stanowią one, jak się zdaje, argumentów najpewniejszych i prawdziwie nieodpartych. Że kamień spada, że ogień się pali, że ziemia jest ciałem stałym — to obserwowaliśmy tysiące razy, a kiedy spotkamy nowy przypadek tej samej natury, bez wahania wyciągamy zwykły wniosek. Dokładne podobieństwo przypadków upewnia nas całkowicie o podobieństwie wyniku; nie wymaga się tu ani nie poszukuje nigdy lepszych dowodów. Kiedy jednak nieznacznie choćby odejść od podobieństwa przypadków, odpowiednio do tego słabnie i siła dowodu i można w końcu zredukować ją do bardzo tylko słabej- *analogii*, która, jak wiadomo, bywa omylna i zawodna. Skoro u istot ludzkich zaobserwowaliśmy krążenie krwi, nie wątpimy, że zachodzi ono także w przypadku Tycjusza i Mewiusza; ale z krążenia krwi u żab i u ryb wyprowadzać wniosek, że zachodzi ono również u ludzi i innych zwierząt — to tylko oparte na analogii przypuszczenie, choć przypuszczenie zasadne. Rozumowanie przez analogię ma znacznie niniejszą wartość, kiedy zaobserwowawszy, że

kręć się w zwierzętach, wnosimy stąd o krążeniu soków w roślinach; a dokładniejsze doświadczenia okazują, że w błędzie są ci, co pochopnie oparli się na niedoskonałej tej analogii.

Jeżeli, Kleantesie, widzimy dom, to z najwyższą pewnością wnioskujemy, że miał architekta lub budowniczego, jest to bowiem dokładnie ten rodzaj skutku, o którym mówi nam doświadczenie, iż wynika z tego rodzaju przyczyny. Nie będziesz chyba jednak twierdził, że wszechświat jest podobny do domu na tyle, iżby pozwalało nam to z taką samą pewnością wnosić o podobieństwie przyczyny, albo że analogia jest tu zupełna i doskonała. Odmiennosc jest tak jaskrawa, że co się tyczy podobieństwa przyczyny możesz co najwyżej utrzymywać, że je zgadujesz, że się go domyślasz, że takie powziąłeś przypuszczenie; jak zaś świat przyjmie te enuncjacje — rozważ to sobie sam.

Bardzo źle, bez wątpienia — odparł Kleantes; i prawdziwie zasłużyłbym sobie na potępienie i odrazę, gdybym uznał, że dowody istnienia bóstwa nie wykraczają poza zgadywanie lub domysły. Ale czy całe to przysposobienie środków do celów w przypadku i domu, i wszechświata — to tak małe podobieństwo? A ekonomia celowych przyczyn? A porządek, proporcjonalność i układ poszczególnych części? Stopnie schodów najwyraźniej pomyślane są tak, aby nogi człowieka mogły użyć ich przy wchodzeniu; jest to wniosek pewny i nieomylny. Nogi ludzkie również pomyślane są do chodzenia i wspinania się pod górę; i przyznaję, że ten wniosek nie jest już tak całkiem pewny, a to z powodu owej odmiennosci, na którą zwróciłeś uwagę; czyż jednak zasługuje dlatego tylko na miano przypuszczenia lub domysłu?

Dobry Boże! — przerywając mu zawołał Demea — gdzieżeśmy to zaszli! Gorliwi obrońcy religii przyznają,

że dowodom istnienia bóstwa brak doskonałej oczywistości! I ty, Filonie, na którego pomoc zdałem się, dowodząc godnej uwielbienia tajemniczości boskiej natury, czy i ty podzielasz wszystkie te niepoczytalne mniemania Kleantesa? Jakże bowiem mam je nazwać inaczej? Lub dlaczego miałbym miarkować się w naganie, kiedy takie zasady, poparte takim autorytetem, głosi się wobec człowieka tak młodego jak Pamfil?

Wydajesz się nie rozumieć, odparł Filon, że walczę z Kleantesem własną jego bronią i że ukazując mu, jak niebezpieczne konsekwencje wynikają z jego doktryn, spodziewam się przyprowadzić go w końcu do jednego z nami poglądu. Co jednak, jak zauważyłem, najbardziej nie przypadło ci do gustu, to sposób, w jaki Kleantes, przedstawił argument *a posteriori*; widząc zaś, że argument ten gotów jest wymknąć ci się z rąk i rozpląnąć w powietrzu, uważasz go za tak zniekształcony, iż nie chce ci się wierzyć, ażeby wystawiony został we właściwym świetle. Otóż jakkolwiek dalece nie zgadzałbym się z niebezpiecznymi zasadami Kleantesa pod innymi względami, przyznać muszę, że argument ów przedstawił jak się należy i spróbuję tak ci rzecz wyłożyć, ażebyś względem niej nie żywił żadnych już wątpliwości.

Gdyby ktoś abstrahować miał od wszystkiego, co wie lub widział, to na podstawie wyłącznie własnych swoich idei nie potrafiłby on zupełnie określić, co przedstawiać ma sobą wszechświat ani przełożyć jednego stanu czy położenia rzeczy nad inny. Skoro bowiem o niczym, co pojmowałby jasno, nie można by było powiedzieć, iż jest niemożliwe lub że zawiera sprzeczność, przeto każdy chimeryczny twór jego wyobraźni miałby jednakie prawa i nie potrafiłby on wskazać żadnej rozsądnej racji, dlaczego

trzyma się jednej jakiejś idei czy systemu, a odrzuca inne, równie możliwe.

Następnie, kiedy otworzyłyby oczy i oglądał świat, jakim jest w rzeczywistości, niemożliwe byłoby dlań początkowo określić przyczynę jakiegokolwiek zjawiska, a tym bardziej przyczynę całości rzeczy czyli wszechświata. Mógłby popuścić wodze fantazji, ta zaś dostarczyłaby mu nieskończonej różnorodności doniesień i przedstawień. Wszystkie byłyby możliwe; ale ponieważ wszystkie byłyby możliwe jednakowo, nie umiałby on nigdy sam z siebie zadowalająco wyjaśnić, dlaczego jedno z nich przekłada nad inne. Prawdziwą przyczynę każdego zjawiska wskazać mu może tylko doświadczenie.

Otóż, Demeo, ta metoda rozumowania prowadzi do wniosku (a milcząco przyznaje to naprawdę i sam Kleantes), że porządek, układ i przysposobienie celowych przyczyn same przez się nie dowodzą zamysłu w urządzeniu świata, ale tylko o tyle, o ile z doświadczenia wiadomo, iż wynikają one z tej właśnie zasady. Z punktu widzenia wiedzy *a priori* materia równie dobrze jak umysł zawierać może w sobie pierwotne źródło czy pierwotną przyczynę porządku; że poszczególne elementy z jakiejś nieznannej wewnętrznej przyczyny same wiążą się w najwyborniejszy układ — to pojąć nie trudniej, niż wyobrazić sobie, że idee tych elementów z podobnej wewnętrznej, nieznannej przyczyny wiążą się w ów układ w ogromnym, uniwersalnym umyśle. Zgodziliśmy się, że obie te supozycje są jednakowo możliwe. Doświadczenie, zdaniem Kleantesa, poucza nas, że jest między nimi różnica. Rzuć razem parę kawałków stali bez kształtu i formy; nigdy nie ułożą się tak, ażeby powstał z tego zegarek; kamień, zaprawa i drzewo nigdy bez architekta nie zbudują domu. Widzimy

natomiast, że dzięki nieznannej jakiejś, niewytłumaczalnej organizacji idee w umyśle ludzkim układają się tak, że tworzą plan zegarka lub domu. Doświadczenie dowodzi tedy, że pierwotna zasada porządku istnieje nie w materii, lecz w umyśle. Z podobnych skutków wnosimy o podobnych przyczynach. Przystosowanie środków do celów jest we wszechświecie takie samo, jak w maszynie wymyślonej przez człowieka. A więc i przyczyny muszą być podobne.

Przyznać muszę, że od początku zgorszony byłem tym twierdzeniem o podobieństwie między bóstwem a istotami ludzkimi i jestem przeświadczony, że zawiera ono takie poniżenie najwyższej Istoty, jakiego nie zniesie żaden rzetelny teista. Z twoją tedy, Demeo, pomocą, spróbuję bronić tego, co słusznie nazywasz godną uwielbienia tajemniczością boskiej natury, i zbiję to rozumowanie Kleantesa, jeżeli tylko uzna, że przedstawiłem je jak należy.

Kiedy Kleantes przyświadczył, Filon po krótkiej przerwie mówił dalej co następuje:

Że wszystkie wnioski o faktach oparte są na doświadczeniu, a wszystkie rozumowania eksperymentalne na założeniu, iż podobne przyczyny dowodzą podobnych skutków, a podobne skutki podobnych przyczyn — o tym, Kleantesie, nie będę teraz wiele z tobą rozprawiał. Zauważ jednak proszę, jak niezwykle ostrożnie postępują wszyscy ci, którzy umieją dobrze rozumować, kiedy przenoszą poczynione doświadczenia na przypadki zbliżone. Jeżeli przypadki nie są dokładnie podobne, nigdy z pełnym zaufaniem nie stosują dawniejszej swojej obserwacji do żadnego jednostkowego zjawiska. Każda zmiana warunków wywołuje wątpliwości co do wyniku i potrzebne są nowe doświadczenia, ażeby dowieść niezbicie, iż nowe warunki nie mają wagi ani znaczenia. Zmiana objętości, położenia, układu, czasu trwania, zmiana w stanie po-

wietrza lub otaczających ciał — każdy z tych faktów pociągnąć za sobą może nieobliczalne następstwa. I wyjąwszy wypadki, kiedy chodzi o przedmioty doskonale nam znane, najwyższą lekkomyślnością jest po wystąpieniu którejs z tych zmian oczekiwać z pewnością, że wynik podobny będzie do tego, co obserwowaliśmy uprzednio. Powolny i przemyślany krok filozofów, jeżeli gdzie to tu właśnie, różni się od pospiesznego marszu szerokiej rzeszy, która, dając się pociągnąć najlżejszemu podobieństwu, nie potrafi ani dostrzegać różnic, ani porządnie rzeczy rozważyć.

Czy myślisz jednak, Kleantesie, że zachowałeś zwykłe ci zrównoważenie i postawę filozofa, kiedy uczyniłeś ten ogromny krok, przyrównując do wszechświata domy, okręty, sprzęty i maszyny, i z ich podobieństwa w pewnych szczegółach wnosząc o podobieństwie ich przyczyn? Myśl, świadomość celów, inteligencja, objawiane przez człowieka i inne zwierzęta to tylko jedna z przyczyn, jedna z zasad wszechświata, tak samo jak ciepło i zimno, przyciąganie i odpychanie, i sto jeszcze innych, które dają się codziennie obserwować. Jest to przyczyna aktywna, dzięki której, jak widzimy, jedne części przyrody wywołują zmiany w innych. Ale czy można zasadnie przenosić konkluzję z części na całość? Czy ogromna niewspółmierność zjawisk nie wyklucza wszelkiego porównania i wnioskowania z jednego o drugim? Czy obserwując jak rośnie włos, można dowiedzieć się czegoś o tym, jak powstaje człowiek? Czy sposób rozwijania się liścia, choćbyśmy nawet sposób ten doskonale znali, dostarczy nam jakichś wiadomości o wegetacji drzewa?

Ale przyjąwszy nawet, że za podstawę naszych sądów o pochodzeniu całości, na co zgodzić się niepodobna, wzięlibyśmy oddziaływanie jednej części przyrody na

drugą — czemuż to wybrać mielibyśmy zasadę tak błahą, tak słabą, tak ograniczoną, jaką na tej planecie jest rozum i zdolność celowego działania zwierząt? Jakież to osobliwy przywilej przysługuje nieznacznemu owemu poruszeniu mózgu, które nazywamy myślą, że czynić mamy z niego model całego wszechświata? Tak właśnie przy każdej sposobności przedstawia nam tę rzecz stronnicza postawa, jaką zajmujemy wobec samych siebie; rzetelna jednak filozofia powinna czujnie strzec nas przed tak naturalnym złudzeniem.

Daleki od uznania, ciągnął Filon dalej, że działania części pozwolić nam mogą na wyciągnięcie poprawnych wniosków o pochodzeniu całości, nie zgodzę się i na to, żeby jedna jakaś część stanowić miała wzorzec innej, jeżeli są od siebie bardzo oddalone. Gzy mamy jakiś rozsądny powód wnosić, że mieszkańcy innych planet mają myśl, inteligencję, rozum albo coś podobnego do tych władz człowieka? Skoro przyroda tak dalece urozmaiciła swój sposób działania na małej kuli ziemskiej, to czyż możemy sobie wyobrazić, że w całym tak ogromnym wszechświecie nieustannie kopiuje samą siebie? Jeżeli zaś myślenie, jak możemy słusznie przypuszczać, nie istnieje poza ciasnym tym zakątkiem, a i tu nawet ma tak ograniczony zasięg działania, to czyż możemy zasadnie uznać je za pierwotną przyczynę wszechrzeczy? Ciasny pogląd wieśniaka, który domową swoją gospodarkę czyni miernikiem rządzenia królestwami — to w porównaniu z tym wybaczalny sofizmat.

Ale gdybyśmy nawet byli jak najpewniejsi, że myślenie i rozum, podobne do rozumu i myślenia człowieka, istnieją w całym wszechświecie i że działają gdzie indziej z nieporównanie większą siłą i skutecznością, niż to się dzieje na kuli ziemskiej, to i tak nie rozumiem, na jakiej podstawie

sposób funkcjonowania świata już uformowanego, uporządkowanego i uregulowanego rozciągnąć by można zasadnie na świat znajdujący się w stanie embrionalnym i zdążający dopiero do owego uformowania się i porządku. Dzięki obserwacji wierny coś nie coś o organizacji, czynnościach i odżywianiu się w pełni ukształtowanego zwierzęcia, ale obserwacje te winniśmy nader ostrożnie przenosić na wzrost płodu w macicy, a tym bardziej na tworzenie się plemnika w lędźwiach samca. Jak pokazuje nawet ograniczone nasze doświadczenie, przyroda zawiera nieskończoną ilość przyczyn i zasad, przejawiających się bezustannie przy wszelkiej zmianie jej stanu i sytuacji. Niezwykłej zaś trzeba lekkomyślności, by chcieć wyrokować, jakie to nowe i nieznanne zasady wprawiałyby przyrodę w ruch w sytuacji tak nowej i nieznannej, jak kształtowanie się wszechświata.

Bardzo mały wycinek tego wielkiego systemu odsłania się nam przez czas bardzo krótki i w bardzo niedoskonały sposób; i na takiej to podstawie rozstrzygamy o pochodzeniu całości?

Godne podziwu wnioskowanie! Kamień, drzewo, cegła, żelazo i mosiądz porządek swój i układ na tej małej kuli ziemskiej zawdzięczają jedynie sztuce i pomysłowości człowieka; a zatem wszechświat porządek swój i układ osiągnąć mógł pierwotnie jedynie dzięki czemuś podobnemu do ludzkiej sztuki. Ale czyż jakaś część przyrody jest wzorcem innej części, bardzo od niej dalekiej? Czy jest wzorcem całości? Czy część bardzo mała jest wzorcem wszechświata? Czy przyroda w jednej sytuacji jest nieodmiennym wzorcem dla przyrody w sytuacji innej, od tamtej wielce różnej?

I czy możesz mieć mi za złe, Kleantesie, jeżeli naśladować tu będę rozważną powściągliwość Simonidesa,

który, jak mówi znana opowieść ¹, kiedy Hieron zapytał go, czym jest Bóg, zażądał najpierw jednego dnia do namysłu, a potem jeszcze dwóch dni, i w ten sposób coraz dalej odsuwał termin odpowiedzi, nie podawszy nigdy swojej definicji, ani opisu? Czy mógłbyś mieć mi za złe, nawet gdybym odpowiedział był od razu, że nie wiem, i świadom był tego, iż sprawa ogromnie przerasta zasięg moich uzdolnień? Możesz wołać, ile ci się podoba, że sceptyk i prześmiewca; przekonawszy się jednak na przykładzie tylu innych spraw, znacznie bardziej powszednich, jak niedoskonały a nawet pełen sprzeczności jest rozum ludzki, nie oczekiwałbym nigdy, że słabe jego domysły doprowadzą do jakichś pomyślnych rezultatów w materii tak podniosłej i tak odległej od dziedziny dostępnej naszej obserwacji. Skoro w dotychczasowych obserwacjach dwa rodzaje rzeczy występowały zawsze łącznie, to przez przyzwyczajenie wnosić mogę o istnieniu jednej z nich, ilekroć widzę, że istnieje druga; to właśnie nazywam argumentem, opartym na doświadczeniu. Byłoby jednak pewnie trudno wytłumaczyć, jak możliwy jest ten argument tam, gdzie, jak w obecnym przypadku, chodzi o rzeczy jedyne w swoim rodzaju, indywidualne, które nie mają odpowiedników i do których nic nie jest gatunkowo podobne. I czyż powie mi ktoś z poważną miną, że uporządkowany świat musi wynikać z jakiegoś myślenia i sztuki, podobnych do myślenia i sztuki człowieka, bo tak mówi nam doświadczenie? Żeby utrzymać to rozumowanie, potrzeba by nam było doświadczyć powstawania światów, bo napewno nie wystarczy widzieć, jak dzięki ludzkiej sztuce i pomysłowości powstają okręty i miasta...

¹ [Cicero, *O naturze bogów*, I, 22, 60].

Filon mówił dalej w gwałtowny ten sposób, na wpół żartem, jak mi się wydawało, na wpół serio, kiedy spostrzegł, że Kleantes zdradza pewne oznaki zniecierpliwienia i wtedy od razu umilkł. Chciałbym zaproponować tylko, rzekł Kleantes, abyś nie nadużywał słów i nie zbijał filozoficznych rozumowań przy pomocy potocznych zwrotów. Wiesz dobrze, że przeciętny człowiek często odróżnia rozum od doświadczenia, nawet tam, gdzie chodzi jedynie o fakty i istnienie chociaż ów *rozum*, kiedy go zanalizować należy, okazuje się jedynie rodzajem doświadczenia. Dowodzić na podstawie doświadczenia, że wszechświat jest wytworem umysłu — rzecz to ze zwykłym sposobem mówienia równie mało sprzeczna, jak na podstawie tejże zasady dowodzić ruchu ziemi. A jakiś podchwytliwy polemista mógłby wobec systemu Kopernikańskiego wysunąć wszystkie te same zarzuty, które ty wytoczyłeś przeciw moim wywodom. Czy są inne ziemie, mógłby rzec, których ruch widziałeś? Czy...

Tak, przerywając mu zawołał Filon, są inne ziemie! Czy nie jest inną ziemią Księżyc i czy nie widzimy, jak obraca się wokół swojej osi? Czy nie jest inną ziemią Wenus i czy nie obserwujemy tam tego samego zjawiska? Czy na zasadzie analogii nie potwierdzają tej teorii także i obroty słońca? Czy nie są ziemiami wszystkie planety, które obracają się wokół słońca? Czy satelity — to nie księżyce, które krążą dookoła Jowisza i Saturna, a wraz z głównymi tymi planetami — dookoła słońca? Te analogie i podobieństwa, obok innych, których nie wymieniłem — oto jedyne dowody na rzecz Kopernikańskiego systemu; twoją rzeczą jest rozważyć, czy na poparcie swojej teorii dysponujesz analogiami tego samego rodzaju.

W rzeczy samej, Kleantesie, ciągnął Filon dalej, nowoczesny system astronomiczny jest obecnie tak po-

wszechnic przyjęty przez wszystkich badaczy i stanowi tak istotną część naszego wychowania już nawet w najmłodszych latach, że zazwyczaj nie bywamy zbyt skrupulatni, jeżeli chodzi o zbadanie racji, na których się zasadza. Stało się dziś rzeczą czystej ciekawości studiować pierwszych piszących na ten temat autorów, którym wypadło stawić czoła całej potędze przesądu i którzy musieli przeto argumenty swoje rozwijać wszechstronnie, ażeby spopularyzować je i uczynić przekonującymi. Jeżeli jednak przestudiujemy słynne dialogi Galileusza o systemie świata, przekonamy się, że wielki ten geniusz, jeden z najpodnioślejszych, jakie kiedykolwiek istniały, wszystkie swoje starania zwrócił najpierw w tym kierunku, ażeby udowodnić, iż rozróżnienie czynione zazwyczaj między substancjami elementarnymi i substancjami niebieskimi jest bezpodstawne. Biorąc za punkt wyjścia złudzenia zmysłów, szkoły przeprowadzały rozróżnienie to bardzo ostro; substancje niebieskie uznano za niepowstające, niezniszczalne, niezmiennie, nienaruszalne, wszystkie zaś przeciwstawne cechy przypisano substancjom elementarnym. Jednakże Galileusz, rozpoczynając od Księżyca, dowiódł, iż jest on w każdym szczególe podobny do Ziemi, wskazawszy kulisty jego kształt, właściwą mu z natury ciemność, kiedy nie jest oświetlony, jego gęstość, podział na element stały i płynny, zmiany faz, wzajemne oświetlanie się Ziemi i Księżyca, wzajemne ich zaćmienia, nierówności powierzchni Księżyca itd. Po wielu przykładach tego rodzaju odnoszących się do wszystkich planet, ludzie zobaczyli wyraźnie, że ciała niebieskie stały się w pełni dostępne doświadczeniu, i że podobieństwo ich natury pozwala nam przenosić tezy rozumu i obserwacje z jednego ciała na inne.

W ostrożnym tym postępowaniu astronomów możesz sobie, Kleantesie, wyczytać wyrok potępienia na siebie, lub raczej zobaczyć stąd, że materia, którą się parasz, przekracza wszelkie granice ludzkiego rozumu i badania. Czyż możesz rościć sobie pretensje do tego, żeby ukazać jakieś tego rodzaju podobieństwa pomiędzy budową domu a powstawaniem wszechświata? Gzy widziałeś kiedy przyrodę w sytuacji, która podobna by była do pierwszego układu elementów? Gzy kiedy w oczach twoich kształtowały się światy? I czy miałaś sposobną chwilę, aby obserwować to zjawisko w całym jego rozwoju, od pojawienia się pierwszych oznak porządku aż do chwili, kiedy ostatecznie się on dopełnił? Jeżeli tak było, przytocz swoje doświadczenie i wyłóż teorię.

CZEŚĆ TRZECIA

Otóż i najbardziej nedorzeczny argument, odparł Kleantes, przybrać może prawdopodobny wygląd, skoro dostanie się w ręce człowieka pomysłowego i pełnego inwencji! Gzyż nie widzisz, Filonie, że Kopernik i pierwsi jego uczniowie z konieczności dowodzić musieli podobieństwa pomiędzy ziemską i niebiańską materią, albowiem niektórzy filozofowie, oślepieni przez dawne teorie i znajdując oparcie w pewnych pozorach zmysłowych, podobieństwu temu zaprzeczali? Że natomiast wcale nie jest konieczne, żeby teiści dowodzili podobieństwa dzieł natury do dzieł sztuki, gdyż jest to podobieństwo samo przez się oczywiste i niezaprzeczalne? Ta sama materia, podobna forma — czegoż trzeba więcej, aby okazać, że zachodzi tu analogia w przyczynach i stwierdzić, iż źródłem wszystkich rzeczy jest cel i zamierzenie bóstwa?

Powiedzieć ci muszę wręcz, że twoje zarzuty warte są tyle samo, co zawiłe i wykrętne wywody tych filozofów, którzy odrzucali ruch, i że powinno się je zbijać w ten sam sposób, posługując się raczej ilustracją, egzemplifikacją i przykładami aniżeli poważnym argumentowaniem i filozofią.

Załóżmy przeto, że spośród chmur dałby się słyszeć artykułowany głos, znacznie donośniejszy i bardziej melodyjny, niż mogłaby to kiedykolwiek sprawić ludzka sztuka; załóżmy, że głos ten rozległby się w tym samym momencie pośród wszystkich narodów i że zwracałby się do każdego narodu w jego własnym języku i dialekcie; załóżmy, że wypowiedziane słowa byłyby nie tylko rozsądne i dorzeczne, ale że zawierałyby ponadto jakieś pouczenia, ze wszech miar godne dobrej, wyższej ponad ludzkość Istoty. Gzy mógłbyś choć przez chwilę trwać w niepewności co do przyczyny tego głosu? Czy nie musiałbyś w tej samej chwili związać go z jakimś zamysłem i celem? A przecież nie ulega dla mnie wątpliwości, że przeciw takiemu wnioskowi wysunąć można te wszystkie zarzuty, jeżeli tylko zasługują one na miano zarzutów, które stawia się wobec teizmu.

Czyż nie mógłbyś rzec, że wszystkie wnioski o faktach oparte są na doświadczeniu; że kiedy słyszymy w ciemnościach artykułowany głos i wnosimy stąd o obecności człowieka, to jedynie podobieństwo skutków prowadzi nas tu do wniosku o takim samym podobieństwie przyczyny; że natomiast niezwykle ów głos dzięki swojej sile, zasięgowi, zdolności posługiwania się wszystkimi językami pozostaje w tak niewielkiej analogii do głosu człowieka, że nie mamy powodu przypuszczać, iżby pomiędzy ich przyczynami istniała jakaś analogia; że przeto nie wiadomo, skąd wzięła się ta rozumna, mądra, koherentna mowa —

może z przypadkowego świstu wiatru, a nie z rozumu i inteligencji bóstwa? W wykrętnych tych wywodach dostrzeżesz jasno własne zastrzeżenia, a jak się spodziewam, jasno dostrzeżesz również i to, iż wartość ich musi być w obu wypadkach zupełnie jednaka.

Ażeby zbliżyć jednak rzecz bardziej do omawianego tu przypadku wszechświata, uczynię dwa przypuszczenia, które nie zawierają żadnej niedorzeczności czy niepodobieństwa. Przypuśćmy, że istnieje naturalny, uniwersalny, niezmienny język, wspólny wszystkim osobnikom ludzkiej rasy, oraz że książki są wytworami przyrody i zachowują swój byt gatunkowy w ten sam sposób, co zwierzęta i rośliny, to jest przez rodzenie się i rozmnażanie. Mnogie sposoby, przy pomocy których wyrażamy nasze namiętności, zawierają jakiś uniwersalny język; wszystkie nierozumne zwierzęta posługują się jakąś mową naturalną, która, choć ograniczona, jest dla danego gatunku całkiem zrozumiała. A ponieważ najwspanialsze dzieło literackie zawiera nieskończenie mniej części i mniej jest pomysłów niż najpośledniejszy organizm, przeto łatwiej przypuścić, że rozmnaża się *Iliada* lub *Eneida*, niż że czyni to jakaś roślina czy zwierzę.

Przypuśćmy tedy, że wchodzisz do swojej biblioteki zamieszkałej przez naturalne księgi, w których mieści się najsubtelniejszy rozum i najwyborniejsze piękno; czy mógłbyś, stworzywszy taką księgę, wątpić o tym, iż pierwotna jej przyczyna pozostawała w najściślejszej analogii do umysłu i inteligencji? Kiedy księga rozumuje i rozprawia, kiedy dyskutuje, spiera się i narzuca swoje poglądy i tezy, kiedy zwraca się raz do czystego rozumu, raz do uczuć, kiedy gromadzi, rozmieszcza i przyozdabia wszystkie rozważania odpowiednio do przedmiotu, czyż mógłbyś obstawać przy twierdzeniu, że wszystko to

w gruncie rzeczy nie ma znaczenia i że poczęcie się i ukształtowanie tej księgi w łędźwiach tego, co ją zrodził, nie jest wynikiem myśli i zaplanowania? Wiem, że nie jesteś do tego stopnia zatwardziały w uporze; tak jaskrawego absurdu powstydziliby się nawet sceptyczna twoja swawola i niefrasobliwość.

Jeżeli jednak, Filonie, jest nawet jaka różnica pomiędzy tym, cośmy tu przypuścili, a rzeczywistością wszechświata, to wyłącznie z korzyścią dla tego ostatniego. Rozbiór anatomiczny zwierzęcia dostarcza wielu bardziej przekonujących przykładów celowego działania niż lektura Liwiusza albo Tacyta; wszelki zaś zarzut, z jakim, wystąpisz w tej pierwszej sprawie; zwracając moją myśl ku tak niezwykłemu i nadzwyczajnemu widowisku jak pierwsze kształtowanie się światów — ten sam zarzut stosuje się również do naszej domniemanej żywej biblioteki. Wybierz tedy, Filonie, bez dwuznaczności i uników, czego się będziesz trzymał; albo stwierdź, że rozumna księga nie dowodzi rozumnej przyczyny, albo przyznaj taką przyczynę wszystkim dziełom natury.

Pozwól mi również zauważyć w tym miejscu, ciągnął Kleantes, że ów sceptycyzm, z którym tak się obnosisz, zamiast osłabiać argument przemawiający za religią, raczej go wzmacnia i czyni pewniejszym i bardziej nieodpartym. Nie uznawać żadnych argumentów i żadnego rodzaju rozumowań — to albo poza, albo szaleństwo. Każdy rozumny sceptyk oświadcza wyraźnie, że odrzuca jedynie argumenty niejasne, mgliste i wymyślne, że natomiast trzyma się zdrowego rozsądku i prostych instynktów naturalnych oraz akceptuje to wszystko, czego racje przemówią doń z taką siłą, iż bez zadania sobie najsroższego gwałtu nie potrafiłby im się oprzeć. Otóż argumenty na rzecz religii naturalnej są najwyraźniej tego

właśnie rodzaju; odrzucać je mogą tylko najbardziej przewrotni, najbardziej zatwardziali metafizycy. Zastanów się nad okiem, przeanalizuj je; przyjrzyj się jego budowie i kunsztownemu urządzeniu i powiedz mi wedle tego, co sam czujesz, czy idea kogoś, kto wszystko to obmyślił, nie narzuci ci się natychmiast z siłą zmysłowego wrażenia? Najoczywistszy stąd wniosek przemawia z pewnością na rzecz zamysłu; i trzeba czasu, zastanowienia i starań, żeby znaleźć te czcze, chociaż wymyślne zarzuty, które mogą być oparciem dla niewiary. Obserwując samca i samiczkę dowolnego gatunku, odpowiedniość ich członków i instynktów, ich namiętności i cały tryb życia przed i po spłodzeniu potomstwa, któż może nie uświadomić sobie, że rozmnażanie się tego gatunku leży w zamiarach przyrody? Każda część wszechświata nastęcza miliony takich przykładów; i żaden język nie przemawia zrozumialej i bardziej nieodparcie, niż czyni to osobliwe przysposobienie przyczyn celowych. Jakiego zatem trzeba dosięgnąć stopnia ślepego dogmatyzmu, ażeby odrzucić argumenty tak naturalne i tak przekonujące?

[¹ W utworach literackich spotkać się możemy niekiedy z pięknem, które zdaje się przeczyć regułom i przyciąga uczucia oraz pobudza wyobraźnię wbrew wszystkim przepisom estetyki i powadze uznanych mistrzów. I jeżeli argument na rzecz teizmu jest, jak to utrzymujesz, sprzeczny z zasadami logiki, to jego uniwersalne, jego nieodparte oddziaływanie dowodzi jasno, iż bywają też argumenty o podobnie nieprawidłowym charakterze. Bez względu na to, jakie wytoczy się wykrętne zarzuty — uporządkowany świat, tak samo jak dorzeczna, artykułowana

¹ [Fragment ujęty w[...] dopisany został do pierwotnego tekstu rękopisu podczas wcześniejszej redakcji *Dialogów*, w 1761 r.].

mowa, uchodzić będą zawsze za niezbity dowód zamysłu i zamierzonego działania.]

Zdarza się czasem, przyznaję, że argumenty religijne nie wywrą właściwego sobie wpływu na ciemnego dzikusa i barbarzyńcę; nie dlatego jednak, że są niejasne i trudne, lecz dlatego, że człowiek taki nie zadaje sobie w związku z nimi żadnych pytań. Skąd wzięła się zadziwiająca budowa zwierzęcia? Ze spółkowania rodziców. Ci zaś skąd? Ze spółkowania *swoich* rodziców. Kilka kroków wstecz odsuwa rzeczy na taką odległość, że giną człowiekowi z oczu w ciemności i zamąceniu i wcale nie jest zainteresowany w tym, aby je dalej śledzić. Nie jest to jednak ani dogmatyzm, ani sceptycyzm, lecz tępota, stan umysłu wielce odmienny od twojego wnikliwego i dociekliwego usposobienia, uzdolniony mój przyjacielu. Ty potrafisz dochodzić przyczyn ze skutków, potrafisz porównywać rzeczy najbardziej od siebie odległe i różne, a największe błędy wynikają u ciebie nie z jałowości myśli i braku pomysłów, lecz ze zbyt bujnej wyobraźni, która zagłusza naturalny twój zdrowy rozsądek obfitością zbytecznych skrupułów i zastrzeżeń.

W tym miejscu, Hermipie, zauważyć mogłem, że Filon stropił się nieco i zmieszał; ale gdy wahał się i zwlekał z odpowiedzią, szczęśliwym dla niego przypadkiem do rozmowy wmieszał się Demea i wybawił go z kłopotu.

Przykład książek i języka, jakim się, Kleantesie, posłużyłeś, rzekł Demea, mówi o rzeczach dobrze znanych i przyznaję, że ma z tej racji tym więcej siły; czy jednak ta właśnie okoliczność nie kryje w sobie pewnego niebezpieczeństwa? czy nie przyprawi nas o zarozumialstwo, każąc nam wyobrażać sobie, że rozumiemy bóstwo i mamy jakąś adekwatną ideę jego natury i atrybutów? Kiedy czytam księgę, wnikam w umysł i zamiary autora,

staję się na chwilę niejako nim samym i bezpośrednio odczuwam i pojmuję idee, które przewijały się w jego wyobraźni, kiedy nad utworem tym pracował. Na pewno nigdy jednak nie zbliżymy się tak dalece do bóstwa. Jego drogi nie są naszymi drogami. Jego atrybuty są doskonałe, lecz niepojęte. A księga natury bardziej jest zagadkowa i trudniejsza do wyjaśnienia niż jakikolwiek pojęciowy wywód czy rozumowanie.

Jak ci wiadomo, starożytni platończycy byli ludźmi najbardziej religijnymi i pobożnymi spośród wszystkich pogańskich filozofów; wszelako wielu z nich, a zwłaszcza Plotyn, oświadcza wprost, że nie należy przypisywać bóstwu, intelektu ani rozumu i że najdoskonalszy sposób, w jaki możemy je wielbić, polega nie na aktach czci, szacunku, wdzięczności i miłości, lecz na pewnym tajemniczym samounicestwieniu i całkowitym zniweczeniu wszystkich naszych zdolności. Idee te idą być może zbyt już daleko; ale trzeba jednak uznać, że wystawiając bóstwo jako tak zrozumiałe i dostępne naszemu pojmowaniu i tak podobne do ludzkiego umysłu, grzeszymy najjaskrawszą i najciaśniejszą stronniczością i samych siebie czynimy modelem całego wszechświata.

[¹ Wszystkie *uczucia* ludzkiego umysłu — wdzięczność, odraza, miłość, przyjaźń, pochwała, nagana, litość, współzawodnictwo, zazdrość — pozostają w wyraźnym związku ze stanem i położeniem człowieka i obliczone są na to, ażeby tę oto istotę, w tych oto warunkach, utrzymać przy życiu i pobudzać do czynu. Nierozumną rzeczą wydaje się tedy przenosić takie uczucia na istnienie najwyższe lub przypuszczać, że nim powodują; zjawiska za-

¹ [Fragment ujęty w nawiasy dodany został w rękopisie do pierwotnego tekstu *Dialogów*.]

chodzące we wszechświecie nie umocnią nas zresztą w tym poglądzie. Wszystkie nasze *idee* wywodzące się ze zmysłów są, jak wiadomo, fałszywe i złudne, a przeto niepodobna przypuścić, iżby występować miały w przypadku inteligencji najwyższej; ponieważ zaś idee wewnętrznego uczucia dodane do idei zmysłów zewnętrznych stanowią całe wyposażenie ludzkiego rozumu, wnosić stąd możemy, że w *materiale* myślowym ludzkiej i boskiej inteligencji nie ma nic, co by było pod jakimś względem podobne. Co się zaś tyczy *sposobu* myślenia — to jakże możemy je ze sobą porównywać lub przypuszczać jakieś między nimi podobieństwo? Nasza myśl jest zmienna, niepewna, ulotna, przemijająca i złożona; gdybyśmy okoliczności te usunęli, unicestwilibyśmy całkowicie jej istotę, a stosowanie nazwy «myśl» albo «rozum» byłoby w tym wypadku nadużywaniem słów. A jeżeli wydaje się, że zachowanie tych terminów, kiedy mowa o najwyższej Istocie, jest rzeczą większej pobożności i szacunku (a jest tak rzeczywiście) — to powinniśmy przynajmniej uznać, iż ich znaczenie jest w tym wypadku całkowicie niepojęte i że niedostatki naszej natury nie pozwalają nam osiągnąć idei, które w najmniejszym choćby stopniu odpowiadałyby niewysłowionej podniosłości boskich atrybutów.]

CZEŚĆ CZWARTA

Dziwne mi się wydaje, rzekł Kleantes, że ty, Demeo, człowiek tak szczerze oddany sprawie religii, głosisz mimo to tajemniczość i niepojętość natury bóstwa i tak uporczywie obstajesz przy tezie, iż między nim a istotami ludzkimi nie ma żadnego porównania ani podobieństwa. Gotów jestem zgodzić się, że bóstwo posiada

liczne władze i atrybuty, o których nie możemy mieć pojęcia, ale jeżeli idee nasze we właściwych sobie granicach nie są trafne i adekwatne i jeżeli nie odpowiadają rzeczywistej jego naturze — nie wiem doprawdy, przy czym warto by się było w tej materii upierać. Gzy pozbawiona znaczenia nazwa ma tak wielką wagę? I czym wy, mistycy, głoszący absolutną niepojętość bóstwa, różnicie się od sceptyków lub ateistów, którzy twierdzą, że pierwsza przyczyna wszechrzeczy jest nieznaną i nie da się objąć rozumem? Muszą to być ludzie wielce zuchwali, skoro odrzuciwszy sprawstwo umysłu — mam na myśli umysł podobny do ludzkiego, bo o innym nic mi nie wiadomo — utrzymują, iż potrafią w sposób pewny wskazać jakąkolwiek inną konkretną, dostępną rozumowi przyczynę; a sumienie muszą mieć zaiste bardzo wrażliwe, skoro wzbraniają się nazwać ową uniwersalną, nieznaną przyczynę Bogiem czy bóstwem i obdarować ją tyloma górnolotnymi pochwałami i pustymi tytułami, jakich spodobałoby ci się od nich zażądać.

Któż by pomyślał, odparł Demea, że Kleantes, zrównoważony, filozoficznie usposobiony Kleantes, będzie próbował zbijać swoich przeciwników nadając im złośliwe przezwiska? I że na podobieństwo pospolitych współczesnych bigotów i inkwizytorów ucieknie się do zniewag i retoryki zamiast do rozumowania? Czyżby nie dostrzegał, że takie argumenty z łatwością dają się odwrócić i że słowo «antropomorfista» jest równie odstręczające i pociąga za sobą równie niebezpieczne następstwa, co epitet «mystyk», którym nas zaszczylił? Naprawdę, Kleantesie, zastanów się, co twierdzisz, kiedy powiadasz, że bóstwo jest podobne do umysłu i inteligencji człowieka. Czymże jest ludzka dusza? Układem rozmaitych uzdolnień, namiętności, uczuć i idei, połączonych co prawda w jedno

Ja czy w jedną osobowość, ale jednak od siebie odrębnych. Kiedy dusza rozumuje, cząstkowe idee tego rozumowania układają się w pewien kształt czy porządek, który jednak ani przez chwilę nie utrzymuje się w tej samej postaci, lecz ustępuje natychmiast miejsca innemu układowi. Pojawiają się nowe mniemania, nowe namiętności, nowe uczucia, nowe doznania, które bez przerwy odmieniają obraz umysłu i wnoszą doń nieporównaną różnorodność i zamianę jednego przez drugie, najszybszą, jak sobie to tylko można wyobrazić. Jakże da się to pogodzić z doskonałą ową niezmiennością i prostotą, którą przypisują bóstwu wszyscy prawdziwi teiści? Powiadają oni, że w jednym i tym samym akcie widzi Bóg przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; że jego miłość i jego nienawiść, jego miłosierdzie i jego sprawiedliwość stanowią jedną pojedynczą czynność; że jest cały w każdym punkcie przestrzeni i wszystek w każdym momencie trwania. Nie zna ani następstwa stanów, ani zmiany, ani przybytku, ani ubytku. To, czym jest, nie zawiera w sobie ani cienia zróżnicowania czy różnorodności. A czym jest w tej chwili, tym zawsze był i zawsze będzie, niedostępny nowym sądom, nowym uczuciom czy czynnościom. Trwa nieruchomy w jednym i tym samym, prostym i doskonałym stanie, i nigdy nie da się zasadnie powiedzieć, iż ten oto jego akt różni się od innego -lub że ten oto jego sąd czy idea powstały niedawno i ustąpią z kolei miejsca innemu jakiemuś sądowi czy innej idei.

Zgodzę się z chęcią, rzekł Kleantes, że ci, co głoszą doskonałą prostotę najwyższej Istoty w takim zakresie, jak to nam wyłożyłeś — to całkowici *mistycy* i obwinie ich można o te wszystkie konsekwencje, które wyprowadziłem z ich stanowiska. Jednym słowem — to ateiści, choć o tym nie wiedzą. Bo choćbyśmy nawet przyznali,

iż bóstwo posiada atrybuty niedostępne naszemu pojmowaniu, nigdy wszakże nie wolno nam przypisywać mu atrybutów, które absolutnie nie dają się pogodzić z rozumną naturą, stanowiącą jego istotną właściwość. Umysł, którego akty, uczucia i idee nie różnią się od siebie i nie następują jedno po drugim, umysł całkowicie prosty i całkowicie niezmienny — to umysł bez myśli, bez rozumu, bez woli, bez uczucia, bez miłości i bez nienawiści, jednym słowem, to w ogóle nie umysł. Jest nadużywaniem słów nadawać mu tę nazwę; równie dobrze można by mówić o ograniczonej rozciągłości bez kształtu lub o liczbie bez wartości.

Zastanów się, proszę, kogo teraz gromisz — rzekł Filon. Zaszczycasz mianem ateistów wszystkich, prawie rzetelnych, ortodoksyjnych teologów, którzy w tej materii się wypowiadali, i wedle twego szacunku okaże się w końcu, że ty sam jesteś jedynym prawdziwym teistą świata. Jeżeli jednak ateistami są i bałwochwalcy (co jest, moim zdaniem, twierdzeniem słusznym), i chrześcijańscy teologowie — to cóż stanie się z tyle wysławianym argumentem wprowadzanym z powszechnej zgody ludzkości?

Ponieważ jednak wiem, że nazwiska i autorytety nie mają nad tobą wielkiej władzy, spróbuję nieco dobitniej okazać ci złe strony owego wyznawanego przez ciebie antropomorfizmu i wykażę, że nie ma podstaw przypuszczać, iżby w umyśle Boga kształtował się plan świata złożony z odrębnych i odpowiednio ułożonych idei na wzór tego, jak architekt układa w głowie plan domu, który zamierza wykonać.

Przyznam, że niełatwo jest dojrzeć, co zyskuje się dzięki temu przypuszczeniu, czy to sądząc o sprawie wedle *rozumu* czy wedle *doświadczenia*, W obu wypadkach zmuszeni jesteśmy sięgnąć wyżej, ażeby odnaleźć przy-

czynę tej przyczyny, którą wskazałeś jako wystarczającą i ostateczną.

Jeżeli *rozum* (mam na myśli rozum abstrakcyjny, zasadzający się na dociekaniach *a priori*) nie zachowuje jednako milczenia we wszystkich w ogóle kwestiach dotyczących przyczyny i skutku, to odważy się orzec przynajmniej tyle, że świat umysłu, czyli uniwersum idei wymaga przyczyny w tym samym stopniu, co świat materialny, czyli uniwersum rzeczy, a jeżeli jest do tego ostatniego podobny układem, to i przyczyny wymagać musi podobnej. Cóż bowiem w tej materii miałyby dać powód do odmiennej konkluzji czy odmiennego wniosku? Z abstrakcyjnego punktu widzenia oba te światy są zupełnie takie same, a wszelka trudność, jaka wiąże się z jedną z tych supozycji, wspólna jest im obu.

Z drugiej strony, jeżeli koniecznie zmusić chcemy *doświadczenie*, aby wypowiedziało się w tych nawet sprawach, które leżą poza jego zasięgiem, to również i ono nie zdoła wykazać pod tym względem żadnej istotnej różnicy pomiędzy dwoma tymi rodzajami światów, lecz uzna, że rządzą nimi podobne zasady i że w działaniach swoich zależą one od równie wielkiej różnorodności przyczyn. Mamy w miniaturze próbki obu tych światów. Nasz własny umysł podobny jest do jednego z nich, roślina lub organizm zwierzęcia — do drugiego. Niechże doświadczenie sędzi tedy wedle tych próbek. Nic chyba nie reaguje na właściwe sobie przyczyny z wrażliwością większą aniżeli myśl; ponieważ zaś przyczyny te w każdym człowieku działają w inny sposób, przeto nie znajdziemy nigdy dwóch osób, które by myślały dokładnie tak samo. A naprawdę nawet jeden i ten sam człowiek

nie myśli dokładnie tak samo w dwu różnych okresach czasu. Różnica wieku, stanu fizycznego, pogody, pożywienia, towarzystwa, książek, namiętności — każdy taki lub inny, bardziej jeszcze znikomy szczegół, wystarczy, by zmienić osobliwy mechanizm myśli i przekazać mu wielce odmienne poruszenia i działania. O ile możemy o tym sądzić, rośliny i ciała zwierząt nie odznaczają się większą wrażliwością, jeżeli chodzi o ich ruchy, a przyczyny i zasady, od których ruchy te zależą, nie więcej są rozmaite ani przysposobione w bardziej osobliwy sposób.

Jakże więc mamy sobie zadowalająco odpowiedzieć na pytanie o przyczynę tej Istoty, którą poczytujesz za twórcę natury, czy też — w myśl twego antropomorfistycznego systemu — za twórcę idealnego świata, z którego wywodziś świat materialny? Czy nie moglibyśmy równie zasadnie wyprowadzić tego idealnego świata z innego idealnego świata lub z nowej rozumnej zasady? Jeżeli jednak na tym staniemy i nie pójdziemy dalej — to i pocóż iść aż tak daleko? Czemu nie zatrzymać się na świecie materialnym? Jak możemy rzecz sobie zadowalająco wyjaśnić, nie posuwając się *in infinitum*? A z tym wszystkim, cóż za zadowolenie zawiera się w nieskończonej tej progresji? Wspomnijmy opowieść o indyjskim filozofie i jego słońcu; pasuje tu jak ulał. Jeżeli świat materialny opiera się na podobnym mu świecie idealnym, to ten idealny świat opierać się musi z kolei na jakimś innym i tak dalej bez końca. Byłoby tedy lepiej nie spoglądać nigdy poza ten oto świat materialny. Przyjąwszy, że w sobie samym zawiera on porządkującą go zasadę, stwierdzamy w rzeczywistości, że jest Bogiem, a im szybciej dojdziemy do tej boskiej Istoty, tym lepiej.

Kiedy wychodzi się choćby o krok poza granice systemu świata, rozbudza się jedynie ciekawość, której niepodobna nigdy zaspokoić.

Powiedzieć, że rozmaite idee, jakie składają się na rozum Istoty najwyższej, porządkują się same z siebie, mocą własnej swojej natury — znaczy to w rzeczywistości mówić rzeczy pozbawione jasnego sensu. Jeżeli bowiem jest w tym jakiś sens, to chciałbym wiedzieć, dlaczego z równym powodzeniem nie można by powiedzieć, iż same z siebie, mocą własnej swojej natury, porządkują się części świata materialnego? Czy może być zrozumiały pierwszy z tych poglądów, skoro nie jest zrozumiały drugi?

W samej rzeczy, doświadczenie mówi nam o ideach, które porządkują się same z siebie i bez jakiejś *znanej* przyczyny; pewien jednak jestem, że znacznie więcej mówi nam doświadczenie o materii, która zachowuje się dokładnie tak samo, jak dzieje się to we wszystkich przypadkach rozmnażania się zwierząt i roślin, gdzie dokładna analiza przyczyn przekracza wszelkie ludzkie zrozumienie. Doświadczenie mówi nam też o szczególnych systemach myśli, a także materii, które porządku są pozbawione; do tych pierwszych należy obłąd, do drugich — stan rozkładu. Dlaczego więc mielibyśmy sądzić, że porządek jest bardziej właściwy myśli niż materii? A skoro w obu wypadkach wymaga przyczyny, to cóż przyjdzie nam z twojego systemu, w którym uniwersum *rzeczy* wyprowadza się z podobnego uniwersum idei? Pierwszy uczyniony tu krok zaprowadzi nas w nieskończoność. Byłoby tedy z naszej strony rzeczą rozsądną ograniczyć wszystkie nasze badania do świata, który nam jest dany, nie sięgając dalej. Nigdy nie przyniosą nam

zadowolenia spekulacje, które tak dalece wykraczają poza ciasne granice ludzkiego rozumu.

Wiadomo ci, Kleantesie, że perypatetycy, kiedy pytano ich o przyczynę jakiegoś zjawiska, zwykli byli uciekać się do *sił* lub *utajonych jakości* i mówić na przykład, że chleb pożywia, bo ma siłę pożywczą, a senes przeczyszcza, bo ma siłę przeczyszczającą; okazało się jednak, że wybieg ten służył tylko osłonięciu niewiedzy i że filozofowie ci, choć nie tak szczerze, w rzeczywistości mówili to samo, co sceptycy lub ludzie bez wykształcenia, którzy uczciwie przyznawali się do nieznajomości przyczyny tych zjawisk. Podobnie kiedy was, antropomorfistów, zapytać, jaka to przyczyna sprawia porządek w ideach Istoty najwyższej, czy potraficie odpowiedzieć inaczej niż wskazując, że przyczyną tą jest siła *racjonalna* i że taka jest natura bóstwa? Byłoby jednak trudno wytłumaczyć, dlaczego za równie zadowalającą nie ma się uznać podobnej odpowiedzi, jeżeli chodzi o wyjaśnienie porządku świata bez odwoływania się do takiego rozumnego stwórcy, przy jakim obstaracie. Wystarczy powiedzieć tylko tyle, że *taka* jest natura materialnych rzeczy, że wszystkim im od początku przysługuje *siła* porządku i harmonii. Wszystko to jest jedynie bardziej uczonym i wymyślnym sposobem przyznawania się do niewiedzy, a jedna hipoteza nie ma nad drugą żadnej rzeczywistej przewagi, wyjąwszy to tylko, iż lepiej pasuje do gminnych przesądów.

Nader wymownie przedstawiłeś nam ten argument, odparł Kleantes; zdajesz się nieświadom, jak łatwo jest nań odpowiedzieć. Jeżeli podaję przyczynę jakiegoś zjawiska nawet w zakresie życia codziennego, to czy robi mi się jaki zarzut z tego powodu, Filonie, że nie potrafię podać przyczyny tej przyczyny i odpowiedzieć na wszyst-

kie nowe pytania, jakie mogą się bez przerwy nasuwać? Jacyż filozofowie mogliby sprostać tak surowym wymogom? filozofowie, którzy głoszą, iż o ostatecznych przyczynach nie wiadomo zupełnie nic, i świadomi są tego, że najsubtelniejsze zasady, do jakich sprowadzają zjawiska, pozostają dla nich tak samo niewytłumaczalne, jak same zjawiska niewytłumaczalne są dla szerokiej rzeszy... Porządek i układ przyrody, osobliwe przysposobienie celowych przyczyn, wyraźny użytek i cel każdej części i każdego narządu — wszystko to najjaśniejszymi słowy mówi o rozumnej przyczynie czy o rozumnym twórcy. Niebo i ziemia łączą się w jednym świadectwie; cała przyroda wznosi jeden chóralny hymn na cześć swego Stworzyciela; ty sam tylko, lub prawie sam, mącisz ogólną harmonię. Wysuwasz zagmatwane wątpliwości, wykretne zarzuty i obiekcje. Pytasz mnie, co jest przyczyną tej przyczyny? Nie wiem; nie dbam o to; to mnie nie obchodzi. Znalazłem bóstwo i to jest kres moich dociekań. Niechaj idą dalej ci, co są mądrzejsi albo co śmielej sobie poczynają.

Nie pretenduję ani do jednego, ani do drugiego, odparł Filon; i z tej właśnie racji nie próbowałbym pewnie nigdy posunąć się tak daleko, zwłaszcza będąc świadom, iż koniec końców zadowolić się muszę tą samą odpowiedzią, która mogła być, bez dalszych kłopotów, wystarczyć mi od początku. Jeżeli mam nadal nie wiedzieć nic o przyczynach i jeżeli nic absolutnie nie potrafię wytłumaczyć, nie uznaję nigdy, iżby jakkolwiek korzyść przynieść mi miało chwilowe odsunięcie trudności, która, jak to przyznajesz, w całej swojej sile musi natychmiast do mnie powrócić. Przyrodnicy bardzo słusznie zaiste tłumaczą szczegółowe skutki przez przyczyny bardziej ogólne, choćby same te ogólne przyczyny pozostać miały w końcu

całkowicie niewytłumaczalne; jednakże nigdy na pewno nie sądzili, iżby wystarczyło tłumaczyć szczegółowy skutek przez szczegółową przyczynę, która byłaby sama równie niewytłumaczalna jak i skutek. System idej, układający się sam przez się, bez uprzedniego zamysłu, nie tłumaczy się ani odrobinę lepiej aniżeli system materialny, który porządek swój osiąga w ten sam sposób i w ostatnim tym założeniu nie ma ani odrobinę więcej trudności aniżeli w poprzednim.

CZEŚĆ PIĄTA

Ażeby pokazać ci jednak, jakie inne jeszcze słabe strony ma twój antropomorfizm, ciągnął Filon, raz jeszcze rozpatrzmy twoje zasady. *Podobne skutki dowodzą podobnych przyczyn.* Oto argument empiryczny, a powiadasz, iż jest to także jedyny argument teologii. Otóż jest rzeczą pewną, że argument ten ma tym większą wartość, im podobniejsze są obserwowane skutki i im podobniejsze przyczyny, o których się stąd wnosi. Wszelkie odchylenia od podobieństwa w którymkolwiek z członów zmniejsza prawdopodobieństwo i czyni argument ten mniej dowodnym. O słuszności tej zasady nie możesz wątpić i nie powinienesz też odrzucać płynących stąd konsekwencji.

Prawdziwy system teizmu stoi na stanowisku, że wszystkie nowe odkrycia astronomiczne, dowodzące niebywałego ogromu i świetności dzieł przyrody, stanowią tyleż dodatkowych argumentów na rzecz bóstwa; wedle twojej natomiast hipotezy teizmu empirycznego okazują się one tylomaż obiekcjami, ponieważ w coraz większym stopniu odbierają skutkowi wszelkie podobieństwo do tych skutków, które wynikają z ludzkiej sztuki i pomysłowości. Jeżeli

bowiem nawet Lukrecjusz ¹, zwolennik starej teorii świata potrafił zawołać:

Quis regere immensi summam, quis habere profundi
Indu naanu validas potis est moderanter habenas?
Quis pariter coelos omnes convertere? et omnes
Ignibus aetheriis ter ras suffire feraces?
Omnibus inve locis esse omni tempore praesto?

Jeżeli Cyccero ² uważał wywód ten za tak naturalny, że włożył go w usta swojego epikurejczyka: *Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a Deo atque aedificari mundum facit? quae molitio? quae ferramenta? qui vectes? quae machinae? qui ministri tanti muneris fuerunt? quemadmodum autem oboedire et parere voluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?* Jeżeli argument ten, powiadam, przemawiał do przekonania w dawniejszych czasach, to cóż dopiero dziś, kiedy granice przyrody tak nieskończenie się rozszerzyły i kiedy otworzył się przed nami tak wspaniały widok? Dziś jeszcze mniej rozsądnie byłoby urabiać sobie ideę przyrody tak nieograniczonej na podstawie tego, co nasze doświadczenie mówi nam o ograniczonych wytworach celowego działania i wynalazczości człowieka.

¹ II, 1095. [*O naturze wszechrzeczy,*

Któż mocen rządzić światem, kto wszystkich ziem ogromy
Zdierży w dłoniach potężnych, kto wszystkich nieb sklepienia
Naraz obracać zdoła, kto słońca rozpromieniać,
Aby ogrzały światy? Być w każdym czasie wszędzie?

(Według przekładu E. Szymańskiego. BKF 1957.)]

² *De Natura deorum* I, 8. [*O naturze bogów.* Bo i cóż to za wzrok duchowy, przy pomocy którego wasz Platon mógł rzekomo widzieć ową olbrzymią pracownię, gdzie jego zdaniem bóg zbudował i urządził świat? Co było źródłem ruchu w tej pracowni? Jak wyglądały narzędzia, dźwignie, maszyny? Jacyż to pomocnicy współdziałali przy tak wielkim dziele? W jaki

Odkrycia poczynione przy pomocy mikroskopu, ponieważ odsłaniają nowy wszechświat w miniaturze — to podług ciebie nowe obiekcje; podług mnie — to dowody. Im dalej posuwamy się w tego rodzaju badaniach, tym bardziej skłaniają nas one do wniosku, że uniwersalna przyczyna wszechrzeczy wielce różni się od człowieka i od wszystkiego, co jest przedmiotem ludzkiego doświadczenia i obserwacji.

A cóż rzekniesz o odkryciach w dziedzinie anatomii, chemii, botaniki?... Nie są to z pewnością obiekcje, odparł Kleantes; ukazują one jedynie nowe przykłady sztuki i kunsztu. Jest w tym ciągle to samo odzwierciedlenie umysłu, które rzutuje na nas niezliczona ilość rzeczy. Dodaj, rzekł Filon, że chodzi o umysł *podobny do ludzkiego*. Nie wiem o żadnym innym, odparł Kleantes. A im większe podobieństwo, tym lepiej — nastawał Filon. Rozumie się, powiedział Kleantes.

Teraz, Kleantesie, rzekł Filon tonem ożywionym i triumfującym, zważ, co z tego wynika. *Po pierwsze*, posługując się tą metodą rozumowania, wyrzekasz się bez reszty prawa, aby jakimkolwiek atrybutom bóstwa przypisywać nieskończoność. Skoro bowiem przyczynę wymierzać należy jedynie wedle skutku, skutek zaś podług tego, co nam o nim wiadomo, nieskończony nie jest — to jakież mamy prawo, ażeby w oparciu o twoje założenia atrybut ten przypisywać boskiej istocie? Będziesz wszak utrzymywał, że tak dalece odsuwając bóstwo od wszelkiego podobieństwa z istotą ludzką, wdajemy się tym samym w całkowicie dowolną hipotezę, a równocześnie osłabiamy wszystkie dowody jego istnienia.

sposób mogło słuchać budowniczego i podporządkować się jego woli powietrze, ogień, woda i ziemia? (przekład W. Kornatowskiego *Pisma filozoficzne* t. I, BKF 1960).]

Po wtóre, teoria twoja nie daje ci podstawy, ażeby bóstwu, nawet przy założeniu jego skończoności, przypisywać doskonałość lub przypuszczać, iż w swoich poczynaniach wolne jest od wszelkiego błędu, wszelkiej omyłki czy niekonsekwencji. Dzieła przyrody zawierają wiele niewytłumaczalnych trudności, które łatwo rozwiązać, jeżeli przyjąć, iż doskonałość twórcy jest dowiedziona *a priori*; stają się one wówczas jedynie trudnościami pozornymi, wynikłymi z ograniczonych horyzontów człowieka, który nie może ogarnąć myślą nieskończonych powiązań. Natomiast w myśl twojej metody rozumowania, wszystkie te trudności stają się trudnościami rzeczywistymi, a może będzie się je nawet wysuwać jako nowe przykłady podobieństwa do dzieł sztuki i kunsztu człowieka. Uznać musisz przynajmniej tyle, że z ograniczonego naszego punktu widzenia niepodobna powiedzieć, czy ten system świata zawiera jakie wielkie błędy w porównaniu z innymi systemami możliwymi, a nawet rzeczywistymi, czy też zasługuje na niemałą pochwałę. Czy wieśniak, któremu przeczytano by *Eneidę*, mógłby uznać ów poemat za całkowicie pozbawiony usterek lub choćby przyznać mu należną rangę wśród dzieł ludzkiego geniuszu? On, który nie widział nigdy żadnego innego takiego dzieła?

[¹ Ale gdyby ten świat był nawet jak najdoskonalszy, to i tak pozostać musi rzeczą nierozstrzygniętą, czy wszystkie znakomitości dzieła można zasadnie przypisać temu, co dzieło sporządził. Kiedy oglądamy statek, cóż za wygórowaną ideę wypadłoby nam powziąć o pomysłowości cieśli, który zbudował machinę

¹ [Fragment ujęty w nawiasy dodany został w rękopisie do pierwotnego tekstu *Dialogów*.]

tak skomplikowaną, tak użyteczną i piękną! I jakaż spotkać by nas musiała niespodzianka, gdyby okazało się, że to nierozgarnięty rzemieślnik, co naśladował innych i brał ślepy wzór ze sztuki, która po wielu próbach, błędach, poprawkach i detiberacjach doskonalila się stopniowo przez długie wieki. W ciągu wieczności spartaczono może i sfuszerowano wiele światów, zanim udało się wymyślić ten oto system; wiele roboty poszło może na marne; podjęto może wiele bezowocnych prób, a powolny, lecz stały postęp w sztuce wyrabiania światów ciągnął się nieskończenie długo. W tego rodzaju materii któż może orzec, gdzie jest prawda, a raczej domyślić się, gdzie prawdopodobieństwo pośród wielkiej liczby hipotez, które można wysunąć i większej jeszcze takich, które można sobie wyobrazić?]

A czy na podstawie twojej hipotezy — ciągnął Filon — potrafisz przedstawić chociażby cię argumentu, który dowodziłby jedności bóstwa? W budowaniu domu lub okrętu, we wznoszeniu miasta, w organizowaniu państwa uczestniczy wielka liczba ludzi; dlaczego pewna ilość bóstw nie miałyby współdziałać ze sobą w zaprojektowaniu i budowie świata? Oznaczałoby to tylko większe jeszcze podobieństwo do spraw ludzkich. Rozdzieliwszy pracę pomiędzy poszczególne bóstwa, tym snadniej możemy ograniczyć atrybuty każdego z nich i pozbyć się rozległej tej mocy i wiedzy, którą przypuścić trzeba w jednym bóstwie, a która wedle ciebie wpłynąć może jedynie na osłabienie dowodu jego istnienia. Jeżeli zaś stworzenia tak głupie, tak ułomne jak ludzie, potrafią jednakże często współdziałać w ułożeniu i wykonaniu wspólnego planu, to cóż dopiero owe bóstwo czy demony, które, jak wolno nam przypuścić, są wielokrotnie doskonalsze?

[¹ Mnożyć przyczyny bez koniecznej potrzeby — to rzecz zaiste sprzeczna z prawdziwą filozofią; zasada ta nie stosuje się jednak do rozpatrywanego tu przypadku. Gdybyś dowiódł był uprzednio przy pomocy swojej teorii, że istnieje jedno bóstwo, posiadające wszystkie atrybuty potrzebne do wytworzenia wszechświata, to przyznając, iż domniemywać się istnienia innych bóstw byłoby rzeczą zbyteczną, choć nie absurdalną. Skoro jednak ciągle jeszcze nie wiadomo, czy wszystkie te atrybuty łączą się w jednym podmiocie, czy też rozdzielone są pomiędzy szereg niezależnych istot, to jakież zjawiska w przyrodzie upoważniają nas do rozstrzygnięcia kontrowersyjnej tej kwestii? Kiedy widzimy, że szala, na której leży jakieś ciało, podnosi się w górę, pewni jesteśmy, iż na szali przeciwnej, choćby była ukryta przed naszym wzrokiem, znajduje się jakiś przeciwważny, równy tamtemu ciężar; wolno nam wszelako żywić wątpliwości co do tego, czy ciężar ten jest zbiorem szeregu odrębnych ciał, czy też stanowi jedną spoistą, jednolitą masę. Jeżeli zaś wymagany ciężar bardzo znacznie przekracza wszystko, co widzieliśmy kiedykolwiek związane w jedno jakieś ciało, to prawdopodobniejsze i bardziej naturalne staje się przypuszczenie pierwsze. Rozumna istota o tak olbrzymiej mocy i wydolności, jak to jest niezbędne do wytworzenia świata, czyli, mówiąc językiem starożytnej filozofii, zwierzę tak cudowne, przekracza wszelką analogię i wszelkie nawet zrozumienie.]

Idźmy dalej, Kleantesie. Ludzie są śmiertelni i gatunek swój odnawiają przez rozmnażanie; jest to rzecz wspólna wszelkiemu żywemu stworzeniu. Dwie wielkie płci, męska

¹ [Fragment ujęty w nawiasy dodany został w rękopisie do pierwotnego tekstu *Dialogów*.]

i żeńska, ożywiają świat — powiada Milton. Dlaczego to ten fakt, tak uniwersalny, tak istotny, należy wykluczyć, jeżeli chodzi o owe liczne, a ograniczone bóstwa? Patrz oto, jak powraca do nas teogonia starożytnych czasów.

A czemu nie stać się antropomorfistą doskonałym? Czemu nie orzec, że bóstwa to istoty cielesne i że mają oczy, nos, usta, uszy itd.? Epikur utrzymywał, iż nikt jeszcze nie widział rozumu inaczej niż pod ludzką postacią; przeto bogowie mieć muszą ludzką postać. Ten zaś argument, z którego zasłużenie tak bardzo wyśmiewa się Cynceron, okazuje się w myśl twoich poglądów rzeczowy i filozoficzny.

Jednym słowem, Kleantesie, człowiek, który trzyma się twojej hipotezy, jest może w stanie twierdzić, lub domyślać się, iż wszechświat powstał ongiś w wyniku czegoś podobnego do celowego działania; zajmąwszy takie stanowisko, nie może on jednak ustalić ani jednej ponadto okoliczności i pozostaje mu jedynie każdy dalszy punkt swojej teologii określać przy pomocy nader swobodnych fantazji i hipotez. Ten świat, wedle tego, co mu o nim wiadomo, bardzo jest niedoskonały i pełen usterek, jeżeli porównać go z wyższym jakim wzorem; to jedynie pierwsza z gruba ciosana próba, którą podjęło niedorośle jakieś bóstwo i zarzuciło następnie, zawstydzone kalekim swym wyczynem; to jedynie dzieło zależnego jakiegoś, podrzędnego bóstwa, pośmiewisko jego zwierzchników; to wytwór zgrzybiałości i zdziecinnienia jakiegoś bóstwa w podeszłym już wieku; od czasu, gdy bóstwo to umarło, toczy się na los szczęścia dalej dzięki pierwszemu impulsowi i czynnej sile, którą był od niego otrzymał.., Masz rację, Demeo, że czynisz gest przerażenia, słuchając dziwnych tych teorii; są to jednak, i tysiąc innych tego samego rodzaju, teorie nie moje, lecz Kleantesa. Z chwilą

kiedy uznamy atrybuty bóstwa za skończone, możliwe są wszystkie. I co do mnie, nie mogę sobie wyobrazić, iżby tak szaleńczy i niestateczny system teologii miał być z jakiegokolwiek względu lepszy niż brak jakiegokolwiek systemu.

W żadnym razie nie przyznaję się do tych teorii — zawołał Kleantes. Nie napawają mnie one jednak przerażeniem, zwłaszcza kiedy wyłożone są w tak nieskładny sposób, jak wypadło to u ciebie. Przeciwnie, sprawiają mi przyjemność, ponieważ widzę, iż nawet całkowicie pofolgowawszy wyobraźni nie potrafisz w żaden sposób pozbyć się hipotezy celowości we wszechświecie, ale zmuszony jesteś na każdym kroku do niej się uciekać. Tego właśnie stanowiska niezmiennie się trzymam i uważam je za wystarczającą podstawę religii.

CZĘŚĆ SZÓSTA

Niewiele zaiste ważyć musi ten budynek, rzekł Demea, co zbudować się daje na tak chwiejnym fundamencie. Póki nie mamy pewności, czy jest jedno bóstwo czy wiele; czy bóstwo lub bóstwa, którym zawdzięczamy swoje istnienie, są doskonałe czy niedoskonałe, podporządkowane czy zwierzchnie, martwe czy żywe — jakąż wiarę mamy w nich pokładać i jakie zaufanie? Jak mamy im służyć i jak je wielbić? Jaką okazywać im cześć i jakie posłuszeństwo? Z punktu widzenia wszystkich celów życiowych teoria religijna staje się zupełnie bezużyteczna, a ponieważ tak jest wedle ciebie niepewna, to nawet co się tyczy rezultatów spekulatywnych okazać się musi całkowicie zawodna i niezadowolająca.

Żeby zaś zadowalała nas mniej jeszcze, powiedział Filon, przychodzi mi oto na myśl jeszcze jedna hipoteza, a me-

toda rozumowania, przy której tak uporczywie obstaje Kleantes, nadać jej powinna prawdopodobny wygląd. Że podobne skutki wynikają z podobnych przyczyn — tę zasadę poczytuje on za podstawę całej religii. Jest jednak inna zasada tego samego rodzaju, nie mniej pewna i wywodząca się z tego samego źródła, to jest z doświadczenia. Mówi ona, że jeżeli *obserwuje* się podobieństwo kilku znanych okoliczności, to podobne *okażą* się także okoliczności nieznanne. Kiedy widzimy na przykład członki ludzkiego ciała, wnioskujemy, że dopełnia je ludzka głowa, chociaż jej nie widać. Albo kiedy przez szparę w murze dostrzeżemy mały skrawek słońca, wnioskujemy, że gdyby ścianę usunąć, to zobaczylibyśmy je całe. Krótko mówiąc, ta metoda rozumowania tak jest oczywista i tak powszednia, że nie można powątpiewać o jej rzetelności.

Otóż jeżeli przyjrzeć się wszechświatu, to wedle tego, co nam o nim wiadomo, jest on wielce podobny do zwierzęcia, czy uorganizowanego ciała i sprawia wrażenie, jak gdyby poruszała nim podobna zasada życia i ruchu. Nieustające krążenie materii nie powoduje w nim bezładu, nieustające zużycie jest w każdej części bez zwłoki uzupełniane, w całym systemie da się dostrzec najściślejszą współczulność (*closest sympathy*), a każda część i każdy człon, wykonując właściwe sobie funkcje, działa zarazem na rzecz własnego zachowania i zachowania całości. Wnoszę tedy, że świat jest zwierzęciem, a bóstwo — duszą świata, która świat porusza i sama jest przezeń poruszana.

Zbyt wiele umiesz, Kleantesie, ażeby w czymkolwiek zdziwić cię miało to mniemanie, głoszone, jak wiesz, przez wszystkich niemal teistów starożytności i dominujące w ich rozprawach i rozważaniach. Chociaż bowiem starożytni filozofowie za punkt wyjścia w rozumowaniu biorą niekiedy przyczyny celowe, tak jak gdyby uważali

świat za twór Boga, jednakże wydaje się raczej, że ulubioną ich koncepcją było rozpatrywać świat jako ciało Boga, zorganizowane tak, że ściśle mu podporządkowane, A ponieważ wszechświat bardziej jest podobny do ludzkiego ciała aniżeli do dzieł ludzkiej sztuki i pomysłowości, przeto trzeba wyznać, że jeżeli ograniczona nasza analogia daje się zasadnie rozciągnąć na całość przyrody, wniosek, jaki stąd płynie, wydaje się przemawiać raczej na rzecz starożytnej, a nie nowoczesnej teorii.

Teoria starożytna ma także wiele innych zalet, które pociągały ku niej teologów starożytności. Nic sprzeczniejszego ze wszystkimi ich pojęciami, bo nic sprzeczniejszego z potocznym doświadczeniem, niż umysł bez ciała, czysta substancja duchowa, niedostępna ani ich zmysłom, ani zrozumieniu, której ani jednego przykładu nie znajdowali w całej przyrodzie. Znali umysł i ciało, bo doznawali obu; w ten sam sposób znali również porządek, układ, organizację czy wewnętrzny mechanizm umysłu i ciała; i sam rozum zdawał się dyktować przeniesienie tego doświadczenia na wszechświat i uznanie, iż umysł i ciało bóstwa współistnieją ze sobą i że obu im przysługuje z natury właściwy im i nierozłącznie z nimi związany porządek i układ.

Otóż więc, Kleantesie, nowy rodzaj antropomorfizmu, który możesz sobie wziąć pod rozwagę, i oto teoria nie nastęrczająca, jak się zdaje, żadnych poważniejszych trudności. Zbyt niedostępny jesteś *przesądom systemu* ażebyś w przypuszczeniu, iż ciało zwierzęce od pierwszej chwili, samo z siebie lub za sprawą nieznanych przyczyn mieści w sobie porządek i organizację, znajdował większą jaką trudność niż w przypuszczeniu, iż analogiczny porządek należy do umysłu. Zdawałoby się natomiast, że nie trzeba całkowicie lekceważyć *pospolitego przesądu*

wedle którego ciało i umysł winny sobie zawsze towarzyszyć, opiera się on bowiem na *pospolitym doświadczeniu*, o którym powiadasz, że jest jedynym przewodnikiem we wszystkich tych teologicznych dociekaniach. A jeżeli stwierdzisz, iż ograniczone nasze doświadczenie jest miarą niestosowną, aby wedle niej sądzić o nieograniczonym obszarze przyrody, odstąpisz tym samym całkowicie od własnej swojej hipotezy i od tej chwili przyjąć będziesz musiał nasz, jak to nazywasz, mistycyzm oraz uznać absolutną niepojętość natury bóstwa.

Przyznam się, odparł Kleantes, że teoria ta nigdy przedtem nie przyszła mi na myśl, choć dosyć jest naturalna; nie potrafię też od razu, na podstawie tak krótkiego rozbioru i namysłu, powiedzieć, co o niej mniemam. Wielki z ciebie zaiste skrupulant, rzekł Filon; gdybym to ja miał roztrząsnąć jaki twój system, nie zachowałbym się ani w połowie tak ostrożnie i powściągliwie, kiedy bym wysuwał zarzuty i trudności. Jeżeli wszelako przychodzi ci coś na myśl, byłibyśmy ci zobowiązani, gdybyś nam to wyłożył.

A więc, odparł Kleantes, wydaje mi się, że chociaż świat istotnie pod wieloma względami podobny jest do zwierzęcego ciała, to jednakże pod wieloma względami, i to najbardziej istotnymi, analogia ta kuleje. Światu brak narządów zmysłowych; brak mu siedziby myśli czy rozumu; brak jednego określonego źródła ruchu i działania. Krótko mówiąc, wydaje się on bardziej podobny do rośliny niż do zwierzęcia, i o tyle wniosek twój na rzecz duszy świata byłby nieprzekonujący.

A następnie, Filonie, twoja teoria zdaje się implikować odwieczność świata, a to jest zasada, którą moim zdaniem zbić można przy pomocy najmocniejszych racji i prawdopodobieństw. Przedstawię w związku z tym

pewien argument, którego, jak sędzę, nie wydobyl żaden jeszcze autor. Jeżeli chodzi o tych, co powołują się na późne powstanie nauk i sztuk, to rozumowanie ich, choć nie pozbawione siły, dałoby się może zbić przy pomocy rozważań wyprowadzonych z natury ludzkiego społeczeństwa, które obraca się stale pomiędzy ignorancją a wiedzą, wolnością i niewolą, bogactwem i nędzą, tak że na podstawie ograniczonego naszego doświadczenia niepodobieństwem jest przepowiedzieć w sposób stanowczy, jakich wydarzeń możemy, a jakich nie możemy się spodziewać. Po zalewie barbarzyńców zdawało się, że starożytnej nauce i historii grozi całkowita zagłada, i gdyby zaburzenia owe trwały nieco dłużej lub były nieco bardziej gwałtowne, nie wiedzielibyśmy dziś prawdopodobnie, co działo się na świecie paręset lat temu. Co więcej, gdyby nie zabobon papieży, którzy gwoli podtrzymywania pozorów starożytności i uniwersalności Kościoła zachowali trochę łacińskiego żargonu — język ten zginąłby niechybnie bez reszty, w tym zaś wypadku świat zachodni popadłszy w kompletne barbarzyństwo nie byłby należycie przygotowany do przyjęcia języka i nauki Greków, które dostały mu się po upadku Konstantynopola. Gdyby zaś zniszczona została nauka i książki, wtedy nawet i rzemiosła przeszłyby w znacznym stopniu w upadek, i łatwo sobie wyobrazić, że legenda i tradycja mogłyby przypisywać im znacznie późniejszy początek, niż było naprawdę. Ten pospolity argument przeciw odwieczności świata wydaje się tedy nieco zawodny.

Oto jednak, jak się zdaje, podstawa lepszego argumentu. Lukullus był pierwszym człowiekiem, który sprowadził czereśnie z Azji do Europy, chociaż drzewo to w wielu klimatach europejskich udaje się tak dobrze, że

rośnie w lasach bez żadnej uprawy. Czyż jest możliwe, ażeby przez całą wieczność nie dotarł nigdy do Azji żaden Europejczyk, który pomyślałby o zasadzeniu tego wyśmienitego owocu we własnej ojczyźnie? Jeżeli zaś drzewo zostało tu kiedyś zasadzone i rozmnożyło się — to jakże mogło następnie zaniknąć? Imperia mogą powstać i ginać, wolność i niewola następować po sobie kolejno, ignorancja i wiedza ustępować sobie wzajem miejsca; ale drzewo czereśni pozostanie nadal w lasach Grecji, Hiszpanii i Włoch, i nie zaszkodzą mu nigdy przewroty, zachodzące w społeczeństwie ludzkim.

Nie ma jeszcze dwóch tysięcy lat, jak we Francji posadzono winorośl, chociaż żaden klimat świata nie sprzyja bardziej tej roślinie. Nie ma jeszcze lat trzystu, jak w Ameryce poznano konie, krowy, owce, świnie, psy i zboże. Czyż podobna, ażeby w ciągu całą wieczność trwających przemian nie zjawił się nigdy jakiś Kolumb, który ustanowiłby łączność między Europą i Ameryką? Równie dobrze mogliśmy wyobrazić sobie, że wszyscy ludzie nosili pończochy przez dziesięć tysięcy lat i nigdy nie wpadli na pomysł, aby przytrzymać je podwiązką. Wszystko to, jak się zdaje, przekonywająco dowodzi młodości lub raczej dziecięctwa świata, jako że zasadza się on na działaniu zasad trwalszych i bardziej niezmiennych aniżeli te, które rządzą i kierują społeczeństwem ludzkim. Jedynie gwałtowne i kompletne wstrząśnienie żywiołów świata zniweczyć może kiedyś wszystkie europejskie zwierzęta i rośliny, które widzieć dziś można w zachodnim świecie.

A jaki masz argument przeciw takim gwałtownym wstrząśnieniom? — odparł Filon. Na całej ziemi wykryć można przekonywające, niezbite dowody, że powierzchnia kuli ziemskiej była przez długie wieki całkowicie pokryta

wodą. A choćbyśmy założyli, że porządek jest nieodłączny od materii i koniecznie jej przysługuje, to przecież w ciągu idących w nieskończoność epok wieczystego trwania materia podlegać może licznym i wielkim przewrotom. Nieustanne zmiany, jakim ulega każda jej cząstka, zdają się wskazywać na tego rodzaju ogólne przeobrażenia, chociaż równocześnie można zauważyć, iż wszystkie przypadki zmiany i rozkładu, jakie kiedykolwiek dane nam było obserwować, są jedynie przejściami od jednego do drugiego stanu porządku i że materia nigdy nie może pozostawać w całkowitym bezkształcie i pomieszaniu. Co wiemy o częściach, to wnosić możemy o całości; taka przynajmniej jest metoda rozumowania, na której opierasz całą swoją teorię. I gdyby to mnie przyszło bronić jakiegoś określonego systemu tego typu (czego nigdy nie robiłbym z ochotą), za najbardziej przemawiający do przekonania uważałbym ten, który poczytuje porządek za odwieczną i nieodłączną zasadę świata, chociaż towarzyszą jej wielkie i nieustanne przewroty i przemiany. Rozwiązuje to od razu wszystkie trudności, jeżeli zaś rozwiązanie na skutek swej ogólności nie jest całkowicie wyczerpujące i nie zadowala nas w pełni, to przynajmniej stanowi ono teorię, do której prędzej czy później musimy się zwrócić bez względu na to, jaki przyjęlibyśmy system. Jakże mogłyby rzeczy być tym, czym są, gdyby gdzieś, w myśli albo w materii, nie istniała pierwotna i nieodłączna zasada porządku? I jest zupełnie obojętne, którą z tych ewentualności się wybierze. I wedle hipotezy sceptycznej, i religijnej — przypadek nie istnieje. Wszystkim rządzą nieomylnie stałe, niewzruszone prawa. I gdyby odsłoniła się nam najgłębsza istota rzeczy, ujrzelibyśmy wówczas widok, o którym obecnie nie możemy mieć wyobrażenia. Zamiast podziwiać porządek naturalnych

bytów zobaczylibyśmy jasno, że przyjęcie w najdrobniejszym nawet szczególe jakiegoś innego ułożenia było dla nich absolutnym niepodobieństwem.

Gdyby przyszła komuś ochota wznowić starożytną pogańską teologię, która, jak dowiadujemy się z Hezjoda, głosiła, iż ziemią rządzi 30 000 bóstw, zrodzonych przez nieznaną siłę natury — ty, Kleantesie, wysunąłbyś naturalnie zarzut, że hipoteza ta nic nam nie daje i że równie dobrze przypuścić można, że wszyscy ludzie i zwierzęta, istoty bardziej liczne, ale mniej doskonałe, powstały bezpośrednio z tego samego źródła. Posuń ten sam wniosek jeszcze o krok dalej, a zobaczysz, że liczna społeczność bóstw da się wyjaśnić równie dobrze, jak jedno bóstwo uniwersalne, które zawiera w samym sobie wszystkie moce i doskonałości całej tej społeczności. Musisz zatem przyznać, że z punktu widzenia twoich zasad wszystkie te systemy sceptycyzmu, politeizmu i teizmu są równorzędne, i że ani jeden z nich nie ma nad innymi żadnej przewagi. To pozwoli ci może dojrzeć błędność twoich zasad.

CZEŚĆ SIÓDMA

Kiedy jednak zastanawiam się tak nad starożytną teorią duszy świata, przychodzi mi nagle na myśl pewna nowa idea, a jeżeli jest słuszna, to musi obalić bez mała całe twoje rozumowanie i unicestwić nawet pierwsze twoje wnioski, w których pokładasz tyle zaufania. Jeżeli wszechświat więcej ma podobieństwa do ciał zwierząt i do roślin niż do dzieł ludzkiej sztuki, to najprawdopodobniej tak samo ma się rzecz, jeżeli chodzi o podobieństwo przyczyn, a przeto powstanie wszechświata przypisać należy raczej rozrodczości lub wegetacji

aniżeli rozumowi czy też zamysłowi. Zatem nawet z punktu widzenia twoich własnych zasad wniosek twój ułomny jest i wadliwy.

Zechciej proszę rozwinąć ten argument, rzekł Demea, wyraziłeś go bowiem w tak zwięzły sposób, iż nie pojmuję go należycie.

Nasz przyjaciel Kleantes, odparł Filon, twierdzi, jak to słyszałeś, że ponieważ faktów niepodobna dowodzić inaczej, niż przy pomocy doświadczenia, przeto i istnienie bóstwa nie dopuszcza innych sposobów dowodzenia. Powiada on, że świat podobny jest do dzieł ludzkiej pomysłowości, a przeto i jego przyczyna podobna być musi do przyczyny tych dzieł. Możemy tu uczynić uwagę, że oddziaływanie jednej znikomo małej cząstki przyrody, a mianowicie człowieka, na inną jej znikomo małą cząstkę, a mianowicie na nieożywioną materię znajdującą się w ludzkim zasięgu, czyni Kleantes modelem, wedle którego sądzi on o pochodzeniu całości; i rzeczy tak dalece niewspółmierne mierzy jedną i tą samą miarą. Nie wdając się jednak we wszystkie zarzuty, jakie nasuwa to stanowisko, stwierdzę tyle, iż oprócz maszyn ludzkiego wynalazku wszechświat zawiera również inne części, które z budową świata mają jeszcze więcej podobieństwa i przeto pozwalają nam na lepsze domysły, co się tyczy pochodzenia całego tego systemu. Części te — to zwierzęta i rośliny. Świat najwyraźniej bardziej jest podobny do zwierzęcia lub do rośliny aniżeli do zegarka lub do warsztatu tkackiego. Jest tedy prawdopodobniejsze, iż przyczyna świata podobna jest bardziej do przyczyny tych pierwszych rzeczy. Ich przyczyną jest rozrodczość lub wegetacja. Możemy zatem wnosić, iż przyczyną świata jest coś podobnego czy analogicznego do rozrodczości lub wegetacji.

Jakże jednak można sobie wyobrazić, aby świat miał powstać za sprawą czegoś podobnego do wegetacji lub rozrodczości? — spytał Demea.

Bardzo prosto, odparł Filon. Podobnie jak drzewo rozsiewa nasiona po okolicznych polach i wytwarza nowe drzewa, tak samo świat, czyli nasz system planetarny, ta wielka roślina, wytwarza w swoim wnętrzu jakieś nasiona i rozrzuca je wśród otaczającego go wokół chaosu, gdzie wyrastają w inne światy. Kometa na przykład jest nasieniem świata; a kiedy wędrując od słońca do słońca i od gwiazdy do gwiazdy w pełni dojrzeje, rzucona zostaje w końcu pomiędzy nieukształtowane żywioły, które otaczają nasz wszechświat ze wszystkich stron, i tam rozkrzewia się natychmiast w nowy system.

Lub gdybyśmy przypuścili dla urozmaicenia (bo nie widzę innych korzyści), że świat jest zwierzęciem, to kometa byłaby jajem tego zwierzęcia; i podobnie jak ostryga składa jajo w piasku, a ten bez dalszych już zabiegów powoduje wylęg jajka i wytwarza nowe zwierzę, tak samo...

Rozumiem cię teraz, rzekł Demea; lecz cóż to za szalone i całkowicie dowolne przypuszczenia! Na podstawie jakich *danych* dochodzisz do tak niezwykłych wniosków? Czy nieznaczące, wyimaginowane podobieństwo świata do rośliny lub do zwierzęcia — to dość, żeby o jednym i o drugim wnioskować to samo? Czy rzeczy, które zasadniczo tak ogromnie od siebie się różnią, mogą być sobie wzajem miernikiem?

Otóż to, zawołał Filon. Oto teza, przy której cały czas obstaję! Twierdzę ciągle, że nie mamy *danych*, aby ustanawiać system kosmogonii. Nasze doświadczenie, tak niedoskonałe samo w sobie i tak ograniczone zarówno pod względem zasięgu jak czasu trwania, nie pozwala

nam na żadne prawdopodobne domysły, co się tyczy całości rzeczy. Jeżeli jednak musimy koniecznie zdecydować się na jakąś hipotezę, powiedz proszę, jaką to regułą winniśmy się kierować w wyborze? Gzy jest tu inna reguła niż większe podobieństwo porównywanych rzeczy? I czy roślina lub zwierzę, które powstają za sprawą wegetacji czy też rozrodczości nie są do świata podobne bardziej aniżeli dowolna sztuczna maszyna, powstająca dzięki rozumowi i zamysłowi?

Ale czymże są ta wegetacja i rozrodczość, o których mówisz? spytał Demea. Czy potrafisz wytłumaczyć ich działanie i zanalizować ową misterną wewnętrzną strukturę, od której zależy?

Co najmniej w takiej samej mierze, odparł Filon, w jakiej Kleantes potrafi wytłumaczyć działanie rozumu czy też zanalizować ową wewnętrzną strukturę, od której jest zależne. Jednakże kiedy widzę zwierzę, bez żadnych tego rodzaju skomplikowanych dociekań dochodzę do wniosku, że powstało ono za sprawą rozrodczości, przy tym czynię to z pewnością równie wielką, jak kiedy ty orzekasz, iż dom zbudowany został dzięki zdolności celowego działania. Słowa: *rozrodczość*, *rozum* oznaczają jedynie pewne występujące w przyrodzie siły i energie, których skutki są wiadome, ale których istota nie da się zrozumieć; żeby zaś miarą całej przyrody czynić raczej jedną z tych zasad niż drugą — tego przywileju żadna z nich nie posiada.

W rzeczy samej, Demeo, można zasadnie oczekiwać, że im szerszy mamy obraz rzeczy, tym lepszym będzie on nam przewodnikiem w formułowaniu wniosków dotyczących spraw tak niezwykłych i tak pełnych dostojeństwa. W samym tylko małym tym zakątku świata są cztery zasady, podobne do siebie i będące przyczynami podobnych

skutków: *rozum, instynkt, rozrodczość i wegetacja*. Ileż to innych jeszcze zasad przysłoby nam oczywiście dopuścić wśród bezmiernego obszaru i różnorodności wszechświata, gdybyśmy mogli podróżować z planety na planetę i z systemu do systemu, ażeby zbadać każdą część olbrzymiej tej budowli? Każda z wymienionych powyżej czterech zasad (i stu innych, których wolno się nam domyślać) dostarczy nam może teorii, wedle której sądzić się będzie o pochodzeniu świata; ograniczać nasze pole widzenia wyłącznie do tej zasady, wedle której działa własny nasz umysł — widoma to i jaskrawa stronniczość. Gdyby z tej racji zasada ta była przynajmniej bardziej zrozumiała, stronniczość taka dałaby się w pewnej mierze usprawiedliwić; w rzeczywistości jednak rozum, co się tyczy jego wewnętrznej budowy i struktury, znany nam jest równie mało, jak instynkt albo jak wegetacja, i może nawet wieloznaczne to i nieokreślone słowo: *natura*, do którego przeciętny człowiek zwykł we wszystkim się odwoływać, w gruncie rzeczy nie bardziej jest niejasne. Skutki tych zasad wszystkie znamy z doświadczenia, ale samych zasad i sposobu, w jaki działają, nie znamy zupełnie. I powiedzieć, że świat powstał przez wegetację z nasienia posianego przez inny jaki świat, to rzecz ani mniej zrozumiała, ani mniej zgodna z doświadczeniem aniżeli twierdzić, iż powstał za sprawą boskiego rozumu czy obmyślenia w tym znaczeniu, w jakim rozumie to Kleantes.

Wydaje mi się jednak, rzekł Demea, że gdyby świat miał siłę wegetatywną i mógł w nieskończony chaos rzucać posiew nowych światów, to własność taka byłaby jedynie dodatkowym argumentem na rzecz zamysłu powziętego przez tego, co świat utworzył. Skądże bowiem, jeśli nie z uprzedniego zamysłu, wyniknąć by mogła tak

cudowna zdolność? Bo czy może porządek powstać z czegoś, co samo nie ma świadomości nadawanego porządku?

Wystarczy ci się rozejrzeć dookoła, odparł Filon, aby znaleźć na to pytanie zadowalającą odpowiedź. Drzewo, choć nic nie wie o porządku, nadaje porządek i organizację temu drzewu, które zeń powstaje; to samo czyni zwierzę względem swego potomstwa, ptak względem swojego gniazda; i tego rodzaju przypadki są nawet na świecie częstsze niż przypadki porządku, powstającego za sprawą rozumu i obmyślenia. Powiedzieć, że cały ten porządek w zwierzętach i roślinach wywodzi się w ostatecznym rachunku z zamysłu, to przyjmować za podstawę rozumowania to, co dopiero należy udowodnić; i nie można uzasadnić doniosłej tej tezy inaczej aniżeli udowodniwszy *a priori* zarówno to, że porządek mocą swej natury jest nierozzerwalnie związany z myślą, jak i to, iż nie może on nigdy, ani sam z siebie, ani za sprawą pierwotnych jakichś nieznanych zasad, przysługiwać materii.

A następnie, Demeo, Kleantes w żadnym razie nie może posłużyć się zarzutem, który ty wytoczyłeś, chyba żeby wyrzekł się stanowiska, jakie zajął uprzednio broniąc się przed jednym z moich zarzutów. Kiedy mianowicie dopytywałem się o przyczynę najwyższego owego rozumu i inteligencji, do której wszystko sprowadza, odrzekł mi, że niepodobieństwo udzielenia zadowalającej odpowiedzi na takie pytania w żadnej filozofii nie może uchodzić za zarzut. Powiada on, że *musimy gdzieś się zatrzymać* oraz, że *wythumaczenie ostatecznych przyczyn lub ukazanie ostatecznych powiązań jakiejkolwiek rzeczy nie leży w ogóle w zasięgu ludzkich możliwości; wystarczy, jeżeli każdy krok, jaki możemy uczynić, znajdzie oparcie w doświadczeniu i obserwacji*. Otóż niepodobna zaprzeczyć, że wedle tego, co mówi doświadczenie, wegetacja i rozrodczość tak

samo jak i rozum są w przyrodzie zasadami porządku. Czy wolę oprzeć mój system kosmogonii na jednym, czy na drugim — to jest rzeczą mojego wyboru. Kwestię tę, jak się zdaje, rozstrzygamy całkowicie wedle naszego uznania. I jeżeli Kleantes spyta mnie, co jest przyczyną wielkiej tej siły wegetacji czy rozrodczości, mam takie same prawo zapytać Kleantesa o przyczynę wielkiej jego zasady rozumującej. Obaj zgodziliśmy się powstrzymać od tych pytań, a przestrzeganie tej umowy leży w tym wypadku przede wszystkim w jego interesie. Sądząc wedle ograniczonego naszego i niedoskonałego doświadczenia, rozrodczość ma nad rozumem pewną przewagę; co dzień widzimy przecież, jak rozum powstaje dzięki rozrodczości, a żeby rozrodczość powstawała dzięki rozumowi, tego nie widzimy nigdy.

Zechciej, proszę, porównać tok wnioskowania po jednej i po drugiej stronie. Ja powiadam, że świat podobny jest do zwierzęcia, że przeto jest zwierzęciem i powstał przeto za sprawą rozrodczości. Przyznaję, że stawiam duże kroki, w każdym z nich dostrzec można jednak jakąś niewielką analogię. Kleantes mówi, że świat podobny jest do maszyny, że przeto jest maszyną i powstał przeto za sprawą zamysłu. Kroki w rozumowaniu są tu równie duże, a analogia mniej widoczna. Jeżeli zaś pretenduje on do tego, żeby posunąć *moją* hipotezę o krok dalej i z wielkiej zasady rozrodczej, przy której obstaję, wyprowadzić wniosek o istnieniu zamysłu i rozumu; tym bardziej ja pozwolić sobie mogę na to, ażeby rozwinąć *jego* hipotezę i z zasady rozumu wyprowadzić wniosek o boskim rozradzaniu się czy też teogonii. Mam przynajmniej za sobą jakiś słaby cień doświadczenia, a to jest wszystko, co w ogóle daje się w tej materii osiągnąć. Obserwuje się niezliczoną ilość razy, że rozum powstaje za sprawą

zasady rozrodczej i że nie powstaje nigdy za sprawą żadnej innej zasady.

Analogia ta tak dalece przemawiała do przekonania Hezjodowi i wszystkim starożytnym mitologom, że wszyscy bez wyjątku tłumaczyli pochodzenie przyrody przez rodziny zwierzęce i kopulację. Jak się wydaje, także i Platon, o ile można go zrozumieć, przyjął jakieś tego rodzaju pojęcie w swoim *Timaiosie*.

[¹ Bramini twierdzą, że świat powstał z ogromnego pająka, który wysnuł całą tę skomplikowaną masę ze swych wnętrzności, a następnie unicestwia całość lub jakąś jej część wchłaniając ją w siebie z powrotem i przemieniając we własną swą istotę. Jest to typ kosmogonii, który wydaje nam się śmieszny, ponieważ pająk — to małe, nikczemne zwierzątko i jego poczynania nigdy pewnie nie uznamy za model całego wszechświata. A jednak mamy tu nowy rodzaj analogii, nawet dla kuli ziemskiej. Gdyby zaś, co jest rzeczą wysoce prawdopodobną, istniała planeta zamieszkała wyłącznie przez pająki, to ten wniosek wydawałby się na niej czymś tak naturalnym i nieodpartym, jak naturalne i nieodparte wydaje się na naszej planecie stanowisko, które pochodzenie wszechrzeczy przypisuje zamysłowi i inteligencji, jak tłumaczy to Kleantes. Dlaczego uporządkowany system nie miałby się równie dobrze dać wysnuć z brzucha jak z mózgu — na to Kleantesowi trudno będzie zadawalająco odpowiedzieć].

Wyznać muszę, Filonie, odparł Kleantes, że zadanie jakie na siebie wzięłeś, a mianowicie podnoszenie wątpliwości i zarzutów, do nikogo na świecie nie pasuje tak

¹ [Fragment ujęty w nawiasy dodany został w rękopisie do pierwotnego tekstu *Dialogów*]

dobrze, i wydaje się w twoim przypadku niejako naturalne i nieuniknione. Tak jesteś bogaty w pomysły, że nie wstydę się uznać za niezdolnego do tego, ażeby w jednej chwili i należycie rozwiązać tak nieoczekiwane trudności, wobec jakich nieustannie mnie stawiasz, chociaż w ogólnych zarysach dostrzegam jasno ich fałszywość i błędność, I nie wątpię, że i ty sam jesteś w tej chwili w takim samym położeniu, i że rozwiązać problem nie byłoby ci tak łatwo, jak wysunąć zarzut; musisz przecież zdawać sobie sprawę, że zdrowy rozsądek i rozum przemawiają bez reszty przeciwko tobie, i że dziwaczne fantazje, jakie tu wyłożyłeś, mogą wprowadzić nas w pomieszenie, ale nigdy nie zdołają nas przekonać.

CZĘŚĆ ÓSMA

To co przypisujesz mojej pomysłowości i jej bogactwu, odrzekł Filon, wynika wyłącznie z natury przedmiotu. W rzeczach dostosowanych do wąskiego zasięgu ludzkiego rozumu bywa zwykle tylko jedno stanowisko, z którym łączy się prawdopodobieństwo lub przekonanie, a zdrowo myślącemu człowiekowi wszystkie inne supozycje wydają się czymś niedorzecznym i chimerycznym. Co się natomiast tyczy zagadnień takich o jakich mowa obecnie — sto przeciwstawnych poglądów zawierać w sobie może coś w rodzaju niedoskonałej analogii, a pomysłowości otwiera się tu szerokie pole działania. Sądzę, że bez wielkiego wysiłku myśli potrafiłbym na poczekaniu przedłożyć parę innych systemów kosmogonii, z których każdy miałby pewien nikły pozór prawdziwości, chociaż jest tysiąc, jest milion szans na jedną, że ani twój, ani żaden z moich systemów nie jest prawdziwy.

Czemu nie miałbym na przykład wskrzesić starej hipotezy Epikura? Uchodzi ona zazwyczaj, i sędzę, że słusnie, za najbardziej niedorzeczny system, jaki do tej pory wysunięto, nie wiem jednak, czy wprowadziwszy kilka poprawek nie udałoby się nadać jej niejakiego pozoru prawdopodobieństwa. Zamiast zakładać, jak czynił to Epikur, nieskończoność materii — założmy, że jest skończona. Skończona liczba cząsteczek podlegać może jedynie skończonym przemieszczeniom, a w ciągu wieczystego trwania musi zdarzyć się tak, że każdy możliwy porządek czy położenie cząsteczek wypróbowane zostają nieskończoną ilość razy. Ten świat przeto i wszystko, co się na nim dzieje, w najdrobniejszym nawet szczególe, już poprzednio powstawał i ginał, i znów będzie powstawać i ginać, bez końca i kresu. Ze stanowiskiem tym zgodzi się każdy, kto ma pojęcie o mocy nieskończonego w porównaniu z tym, co skończone.

Zakłada to jednak, rzekł Demea, że materia może uzyskać ruch bez udziału wolnego czynnika sprawczego czy pierwszego motoru.

A cóż trudnego jest w tym założeniu? — odparł Filon. Wszystko, co się dzieje, zanim dane zostanie w doświadczeniu, jest tak samo trudne i niepojęte; i wszystko staje się tak samo łatwe i zrozumiałe, kiedy się tego już doświadczy. Jest wiele przykładów na to, że za sprawą ciężenia, sprężystości, elektryczności, ruch rozpoczyna się w materii bez udziału znanego nam wolnego czynnika sprawczego; zakładać zaś, że we wszystkich tych przypadkach występuje zawsze jakiś nieznanany wolny czynnik sprawczy — to czysta hipoteza, i do tego hipoteza, która nie przynosi korzyści. *A priori* równie dobrze pojąć można to, iż ruch ma początek w samej materii, jak i to, że udzielony jej zostaje przez umysł i inteligencję.

Ponadto, dlaczegóżby ruch nie miał przenosić się przez całą wieczność drogą impulsów, a we wszechświecie nie miała utrzymywać się ta sama lub prawie ta sama jego ilość? Ile się traci na złożoności ruchu (*by the composition of motion*), tyle samo zyskuje się jego rozprzestrzenianiem (*by its resolution*). I jakiegokolwiek są tego przyczyny, fakt to pewny, że jak daleko sięga ludzkie doświadczenie i pamięć, materia znajduje się i znajdowała zawsze w ciągłym ruchu. W całym wszechświecie nie ma prawdopodobnie w tej chwili ani jednej cząsteczki materii w stanie absolutnego spoczynku.

I właśnie rozważana tu sprawa, na którą natknęliśmy się w toku naszej argumentacji, również nasuwa pomysł nowej kosmogonicznej hipotezy ani całkiem niedorzecznej, ani nieprawdopodobnej. Czy istnieje jakiś system, jakiś porządek, jakies urządzenie rzeczy, dzięki któremu materia trwać może w nieustannym ruchu, co wydaje się istotną jej właściwością, a równocześnie zachować stałość wytwarzanych przez siebie form? Bez wątpienia, urządzenie takie istnieje, bo tak właśnie ma się rzecz z naszym światem. Zatem ustawiczny ruch materii w mniejszej niż nieskończona ilości przemieszczeń wytworzyć musi urządzenie to czy ten porządek, zaś porządek ów, skoro raz się ustali, mocą własnej natury podtrzymuje sam siebie przez długie wieki, jeśli nie przez całą wieczność. Jeżeli jednak materia jest gdzieś tak składnie ułożona, tak uporządkowana i skoordynowana, że trwać może w nieustannym ruchu zachowując zarazem stałość form, to taki jej stan musi z konieczności mieć wszystkie te same zewnętrzne pozory sztuki i uprzedniego obmyślenia, które obserwujemy obecnie. Wszystkie części każdej formy pozostawać muszą w pewnym stosunku względem siebie i względem całości, ta zaś z kolei musi pozostawać w pew-

nym stosunku do innych części wszechświata, do substancji, w której forma bytuje, do tworzywa, którym uzupełnia straty i zniszczenia, oraz do każdej innej formy, czy to wrogiej sobie, czy przyjaznej. Defekt w którejkolwiek z tych rzeczy niszczy formę, a materia, która się na nią składa, zostaje znów uwolniona i popada w nieprawidłowe ruchy i fermenty aż do chwili, kiedy ponownie zespoli się z inną jakąś prawidłową formą. Jeżeli żadna taka forma nie jest przygotowana, żeby ją przyjąć i jeżeli we wszechświecie zbierze się wielka ilość takiej znajdującej się w stanie rozkładu materii — sam wszechświat popada w całkowity rozstrój, czy chodzi o słabowity załazek świata w pierwszych swoich początkach, który w ten sposób ulega zniszczeniu, czy o zmurszały zewłok systemu, dogorywającego w starości i zniedołężnieniu. W obu wypadkach następuje chaos, aż wreszcie skończone, choć niezliczone przewroty wytworzą pewne formy, których części i narządy dobrane będą tak, ażeby podtrzymywać formy wśród nieustannej przemienności materii.

[¹ Spróbujmy wyrazić rzecz inaczej i przypuśćmy, że materia przybrałaby pewne położenie pod wpływem jakiejś ślepej i niekierowanej siły; jest oczywiste, że to początkowe położenie odznaczać by się najprawdopodobniej musiało największym, jak sobie tylko można wyobrazić, pomieszaniem i bezładem, i że nie przypominałoby w niczym owych dzieł ludzkiego obmyślenia, które tak samo jak symetria części ujawniają przysposobienie środków do celów oraz tendencję do samozachowania. Jeżeli poruszająca siła, dokonawszy tego, zaprzestałaby

¹ [Fragment ujęty w nawiasy dodany został w rękopisie do pierwotnego tekstu *Dialogów*.]

następnie działać, materia pozostać by musiała na zawsze w stanie bezładu i trwać w nieograniczonym chaosie, niezestrojona i beczynna. Przypuśćmy jednak, że poruszająca siła, cokolwiek sobą przedstawia, nadal działałaby w materii; położenie początkowe musiałyby wówczas natychmiast ustąpić miejsca następnemu z kolei, i tak dalej, poprzez długi ciąg kolejnych zmian i przewrotów. Żaden poszczególny porządek czy układ nie trwałby niezmienny ani chwili. Pierwotna siła, pozostając nadal w stanie aktywności, wprawiała by materię w nieustanny niepokój. Wszystkie możliwe sytuacje powstawałyby i natychmiast ulegały zniszczeniu. Jeżeli mignąłby przez chwilę jakiś zarys, jakiś przeblask porządku, roztrąciłaby go natychmiast i pomieszała owa nigdy nie ustająca w działaniu siła, która porusza każdą cząstką materii.

I tak przez długie wieki trwałby wszechświat w kolejno następujących po sobie stanach chaosu i bezładu. Gzy nie jest jednak możliwe, że ustabilizowałby się w końcu w taki sposób, że nie utraciłby ruchu i siły czynnej (założyliśmy bowiem, iż ta jest od niego nieodłączna), a równocześnie, wśród nieprzerwanego ruchu i przepływu swoich części, zachowałby zewnętrzną jednolitość? Tak, jak widzimy, ma się obecnie rzecz we wszechświecie. Każdy jednostkowy obiekt i każda jego część nieustannie się zmieniają, a przecież wygląd całości pozostaje taki sam. Czyż nie możemy spodziewać się albo raczej oczekiwać z pewnością takiego położenia jako rezultatu zachodzących w niekierowanej materii odwiecznych przewrotów i czy nie tłumaczy to całej pozornej mądrości i kunsztu zawartych we wszechświecie? Zastanówmy się trochę nad tą sprawą, a przekonamy się, że to osiągnięte przez materię uzgodnienie pozornej stałości form z rzeczy-

wistym i nieustającym przepływem i ruchem cząstek dostarcza przemawiającego do przekonania, jeżeli wręcz nie prawdziwego rozwiązania trudności.]

Daremny to więc trud rozwozić się nad użytecznością części zwierząt i roślin oraz nad osobliwym ich wzajemnym dopasowaniem. Chciałbym wiedzieć, jak mogłoby zwierzę wyżyć, gdyby części jego nie były tak właśnie dopasowane? Czyż nie widzimy, że ginie natychmiast, gdy dopasowanie to znika, i że jego materia, popadłszy w stan rozkładu, próbuje przyjąć jakąś nową formę? Istotnie, składa się tak, że części świata tak są dobrze dopasowane, iż jakaś prawidłowa forma natychmiast przywłaszcza sobie tę popadłą w rozkład materię; gdyby jednak było inaczej, czy świat mógłby istnieć? Czy nie musiałby rozpaść się tak samo jak zwierzę i przechodzić przez nowe stany i położenia, póki po wielkiej, choć skończonej ilości kolejnych przemian nie ułożyłby się w końcu w porządek taki, jaki ma obecnie, lub jakiś do niego zbliżony?

Dobrze zrobiłeś, odparł Kleantes, mówiąc nam, iż hipoteza ta przyszła ci na myśl nagle w toku argumentowania. Gdybyś miał być czas bliżej w nią wniknąć, spostrzegłbyś wprędce na jak nieodparte zarzuty jest narażona. Mówisz, że forma nie może się utrzymać, jeżeli nie ma takich władz i narządów, jakie są niezbędne dla jej utrzymania; trzeba próbować bez przerwy coraz to nowych porządków czy urządzeń aż trafi się wreszcie taki porządek, który może sam utrzymać się i zachować. Skąd biorą się jednak wedle tej hipotezy liczne udogodnienia i przywileje, z jakich korzystają ludzie i wszystkie zwierzęta? Dwoje oczu, dwoje uszu — to rzecz dla utrzymania gatunku wcale nie bezwarunkowo konieczna. Ród ludzki mógłby rozmnażać się i utrzymać bez koni, psów, krów, owiec i niezliczonych owych płodów i wytworów,

które służą naszemu zadowoleniu i uciesze. Czyż świat rozpadłby się, gdyby w piaszczystych pustyniach Afryki i Arabii nie zostały na użytek człowieka stworzone wielbłądy? Czy społeczeństwo ludzkie i rodzaj ludzki uległyby natychmiastowej zagładzie, gdyby nie został utworzony magnes, ażeby nadać igle cudowne to i użyteczne skierowanie? Chociaż przyroda powoduje się na ogół zasadami daleko posuniętej oszczędności, to przecież przypadki tego rodzaju bynajmniej nie należą do rzadkości, zaś każdy z nich jest dostatecznym dowodem celowego działania i to celowego działania pełnego dobroci, które jest źródłem porządku i ułożenia wszechświata.

Wnosić możesz stąd śmiało przynajmniej tyle, rzekł Filon, że hipoteza powyższa, z czym godzę się bez wahania, jest w tej mierze niekompletna i niedoskonała. Czyż możemy jednak zasadnie oczekiwać, że tego rodzaju próby lepiej się powiodą? Czy możemy spodziewać się, że zbudujemy system kosmogoniczny, który nie będzie dopuszczał wyjątków ani zawierał okoliczności sprzecznych z naszym ograniczonym i niedoskonałym doświadczeniem analogii, jakich dostarcza nam przyroda? Twoja teoria z pewnością nie może pretendować do takich zalet, chociaż pragnąc zachować tym większą zgodność z potocznym doświadczeniem popadłeś w *antropomorfizm*. Zbadajmy ją raz jeszcze. We wszystkich przypadkach, jakie zdarzyło nam się widzieć, idee są kopiami przedmiotów rzeczywistych, są — by posłużyć się uczoną terminologią — ektydami, nie zaś archetypami rzeczy; ty odwracasz ten porządek i dajesz pierwszeństwo myśli. We wszystkich przypadkach, jakie zdarzyło nam się widzieć, myśl nie ma wpływu na materię, wyjąwszy sytuacje, kiedy materia tak jest zespolona z myślą, że wzajemnie wywierają na siebie równorzędny wpływ. Żadne zwierzę nie może bez-

pośrednio wprawić w ruch nic, oprócz członków własnego ciała, i zaiste, równość akcji i reakcji wydaje się powszechnym prawem przyrody; twoja jednak teoria popada w sprzeczność z tym doświadczeniem. Przykłady te i wiele innych jeszcze, które łatwo by było zgromadzić (a zwłaszcza przypuszczenie, jakoby istnieć miał wieczny umysł czy system myśli, czyli innymi słowy zwierzę nie zrodzone i nieśmiertelne) — przykłady te, powiadam, mogą nas wszystkich nauczyć wstrzeźliwości, co się tyczy wzajemnych potępień, i pokazać nam, że podobnie jak żadnego tego rodzaju systemu nie należy nigdy przyjmować na zasadzie nieznaczonej analogii, tak samo żadnego z nich nie należy odrzucać z powodu drobnych niezgodności. Jest to bowiem niedogodność, o której sprawiedliwie można powiedzieć, iż żaden system nie jest od niej wolny. Wszystkie systemy religijne, jak jest to powszechnie uznaną rzeczą, wystawione są na wielkie i niepokonane trudności. Każdy, kto zabiera w tej materii głos, ma swoją chwilę triumfu, kiedy to znalazłszy się w ofensywie ujawnia nedorzeczności, barbarzyństwo i szkodliwość doktryn swojego przeciwnika. Wszyscy razem przygotowują oni jednak pełny triumf sceptyka, który powiada im, że w tego rodzaju rzeczach nie należy przyjmować żadnego w ogóle systemu; a to z tego prostego powodu, iż w żadnej rzeczy nie należy nigdy godzić się na nedorzeczność. Jedynym rozumnym stąd wyjściem jest całkowite powstrzymanie się od sądu. Jeżeli zaś, jak to się zazwyczaj obserwuje, teologom udaje się każdy atak, nigdy zaś nie udaje im się obrona — jakże pełne musi być zwycięstwo tego, kto zawsze wobec całej ludzkości pozostaje w ofensywie i sam nie ma ani ustalonej pozycji, ani ojczyściej siedziby, której by musiał zawsze i przy każdej sposobności bronić.

CZĘŚĆ DZIEWIĄTA

Jeżeli jednak tak wiele trudności wiąże się z argumentem *a posteriori*, rzekł Demea, to czy nie powinniśmy trzymać się raczej tego pełnego prostoty i szlachetności argumentu *a priori*, który z miejsca usuwa wszystkie wątpliwości i kłopoty, ponieważ ofiarowuje nam dowód niezbitcie pewny? Przy pomocy tego argumentu udowodnić możemy również, że atrybuty Boga są nieskończone, co, jak się obawiam, żadną inną drogą w sposób pewny okazać się nie da. Jakże bowiem skutek, który albo jest, albo, o ile nam wiadomo, może być skończony; jakże laki, powiadam, skutek dowodzić miałby nieskończonej przyczyny? A tak samo, co się tyczy jedności natury Boga, to jest rzeczą bardzo trudną, jeśli nie wręcz niemożliwą, wyprowadzić ją wyłącznie z rozmyślań nad dziełami przyrody; i sama jednolitość planu, gdyby nawet ją uznać, nie da nam żadnej pewności co do tego przymiotu. Natomiast argument *a priori*...

Wydaje się, Demeo, że rozumujesz tak, wtrącił Kleanthes, jak gdyby owe korzyści i udogodnienia, których dostarcza argument abstrakcyjny, same przez się stanowiły pełnowartościowe dowody jego wiarygodności. Należy jednak moim zdaniem określić najpierw, którego spośród tej kategorii argumentów postanowiłeś się trzymać, a następnie raczej wedle samego tego argumentu niż wedle *pożytecznych* jego rezultatów spróbujemy określić, jaką powinno mu się przyznać wartość.

Argument, na którym bym się tu oparł, jest w powszechnym użyciu, odparł Demea. Wszystko, co istnieje, mieć musi przyczynę lub rację istnienia, jest bowiem absolutnym niepodobieństwem, aby rzecz jakaś wytwarzała samą siebie lub była przyczyną własnego istnienia.

Postępując tedy od skutków do przyczyn albo musimy szereg ten ciągnąć w nieskończoność nie dochodząc w ogóle do ostatecznej przyczyny, albo musimy w końcu uciec się do jakiejś przyczyny ostatecznej, która istnieje *koniecznie*. Że pierwsze stanowisko jest niedorzeczne, to okazać można w ten oto sposób: w nieskończonym łańcuchu czy szeregu przyczyn i skutków istnienie każdego pojedynczego skutku wyznaczone jest przez siłę i sprawstwo tej przyczyny, która go bezpośrednio poprzedza; natomiast cały odwieczny łańcuch czy szereg, wzięty łącznie, nie miałby przyczyny i nic by go nie wyznaczało; jest jednak oczywiste, że musi on mieć przyczynę czy też rację tak samo, jak każda rzecz jednostkowa, która zaczyna istnieć w czasie. Można wszak dalej zasadnie spytać, dlaczego odwiecznie istnieje ten właśnie, a nie jakiś inny szereg przyczyn, lub dlaczego istnieje on w ogóle. Jeżeli nie ma Istoty koniecznie istniejącej, to każde przypuszczenie, jakie da się utworzyć, jest równie możliwe, a myśl, że istnieje odwieczne nic, nie jest ani trochę bardziej niedorzeczna aniżeli koncepcja owego ciągu przyczyn, który składa się na wszechświat. Czymże więc było to, co sprawiło, że istnieje raczej coś niż nic i co nadało byt pewnej szczególnej możliwości, pomijając inne? *Przyczyny zewnętrzne* z założenia nie istnieją. *Przypadek* — to słowo, które nic nie znaczy. Czy było to *nic*? Ale *nic* nie może nigdy niczego wytworzyć. Musimy tedy zwrócić się do Istoty koniecznie istniejącej, która rację swego istnienia nosi w samej sobie i o której nie da się przypuścić bez popadania w widoczną sprzeczność, iżby nie istniała. A zatem, Istota taka istnieje, to znaczy — istnieje bóstwo.

Tym razem — rzekł Kleantes — nie pozwolę Filonowi zająć się wykazywaniem słabości tego metafizycznego wy-

wodu, chociaż wiem, że podnoszenie zarzutów jest dlań najwyższą rozkoszą. Wydaje mi się on tak ewidentnie bezpodstawny, a równocześnie tak nieistotny z punktu widzenia prawdziwej nabożności i religii, że sam spróbuję okazać jego błędność.

Rozpocznę od uwagi, że jest oczywistą niedorzecznością utrzymywać, jakoby faktów dowodzić było można demonstratywnie czy też przy pomocy argumentów *a priori*. Demonstratywnie da się okazać to tylko, czego zaprzeczenie implikuje sprzeczność. Nic, co da się jasno pojąć, nie implikuje sprzeczności. Cokolwiek pojmujemy jako istniejące, możemy pojąć również jako nieistniejące. Nie ma zatem Istoty, której nieistnienie implikowałoby sprzeczność, a więc nie ma Istoty, której istnienie dawałoby się okazać demonstratywnie. Uważam ten argument za rozstrzygający rzecz całkowicie, i zamierzam oprzeć na nim całą polemikę.

Powiada się, że bóstwo jest Istotą koniecznie istniejącą; tę konieczność jego istnienia próbuje się tłumaczyć twierdząc, że gdybyśmy znali całą istotę czy naturę bóstwa, zrozumielibyśmy, iż nie istnieć jest dla niego takim samym niepodobieństwem, jak to żeby dwa razy dwa nie równało się cztery. Oczywiście jest jednak, że poznanie takiego nie osiągniemy nigdy, jak długo nasze uzdolnienia pozostaną takie same, jak są obecnie. W każdej chwili będziemy mogli pomyśleć sobie nieistnienie czegoś, o czym wprzód myśleliśmy jako o czymś istniejącym; i żeby rzecz jakaś bytować miała zawsze — do przyjęcia takiego założenia umysł nigdy nie może być przymuszony w ten sam sposób, jak przymuszony jest zawsze myśleć, że dwa razy dwa jest cztery. A zatem słowa: *istnienie konieczne* nie mają żadnego znaczenia lub, co na jedno wychodzi, nie mają znaczenia sensownego.

A następnie czemu to materialny wszechświat nie może być, w myśl tego rzekomego wyjaśnienia konieczności, Istotą koniecznie istniejącą? Nie poważymy się twierdzić, że znamy wszystkie własności materii, a o ile wolno nam o tym sądzić, może zawierać ona również i jakieś takie własności, które powodowałyby, gdybyśmy je znali, że jej nieistnienie wydawałoby się nam równie wielką sprzecznością, jak to, że dwa razy dwa jest pięć. Znam tylko jeden argument, którego używa się dowodząc, iż świat materialny nie jest Istotą koniecznie istniejącą; argument ten wyprowadza się z przygodności zarówno materii jak formy świata. «O każdej cząstce materii — powiada się *tu*¹ — da się *pomyśleć*, że może być unicestwiona; o każdej formie — że ulegnie zmianie; a zatem unicestwienie takie lub zmiana nie są niemożliwa rzeczą». Wydaje się jednak wielką stroniczością nie dostrzegać, że ten sam argument w równej mierze dotyczy bóstwa, o ile mamy jakąś jego koncepcję, i że umysł może co najmniej pomyśleć sobie bóstwo jako nieistniejące a jego atrybuty jako podległe zmianie; muszą to być nieznanne jakieś, niepojęte własności, które sprawić mogą, iż jego nieistnienie wyda się niepodobieństwem a jego atrybuty — nie ulegające zmianom; i nie sposób wskazać racji, dla której własności te nie miałyby przysługiwać materii. Ponieważ są całkowicie nieznanne i niepojęte, nie da się nigdy udowodnić, że są z nią nie do pogodzenia.

Dodajmy nadto, że kiedy śledzimy odwieczny ciąg kolejno następujących po sobie rzeczy, niedorzecznością wydaje się zapytywać o jego ogólną przyczynę czy pierwszego twórcę. Jakże może mieć przyczynę coś, co istnieje

¹ Dr Clarke.

odwiecznie, skoro stosunek przyczynowy zakłada pierwszeństwo w czasie i początek istnienia?

A nadto, każda cząstka takiego łańcucha czy ciągu kolejno następujących po sobie rzeczy ma swoją przyczynę w tym, co ją poprzedza, sama zaś jest przyczyną tego, co po niej następuje. W czym więc leży trudność? Ty jednak powiadasz, że to całość mieć musi przyczynę. Odpowiem, że zespolenie tych cząstek w jedną całość, podobnie jak zespolenie szeregu odrębnych hrabstw w jedno królestwo lub szeregu odrębnych członków w jedno ciało, dokonuje się jedynie za sprawą arbitralnego aktu umysłu i nie wpływa na naturę rzeczy. Skoro w zbiorze dwudziestu cząstek materii ukazałem ci przyczynę każdej pojedynczej cząstki, to uważałbym za wysoce nierozumne, gdybyś mnie następnie zapytał co jest przyczyną wszystkich cząstek dwudziestu. To wytłumaczyliśmy dostatecznie, wytłumaczywszy przyczynę cząstek.

[¹Chociaż wywody twoje, Kleantesie, wyłożone z takim temperamentem, mogłyby z powodzeniem zwolnić mnie od wysuwania dalszych obiekcji, powiedział Filon, nie mogę jednak powstrzymać się, aby nie wystąpić z jeszcze jednym argumentem. Arytmetycy zauważyli, że iloczyny liczby 9, jeżeli dodać do siebie wszystkie cyfry, z jakich któryś z nich się składa, dadzą w sumie zawsze albo 9, albo jakiś mniejszy od siebie iloczyn 9².

Tak więc z 18, 27, 36, które wszystkie są iloczynami liczby 9, otrzyma się 9 dodawszy i do 8, 2 do 7, 3 do 9. Tak samo 369 jest iloczynem liczby 9, a jeżeli dodać 3, 619, otrzyma się 18, czyli mniejszy od poprzedniego

¹ [Fragment ujęty w nawiasy dodany został w rękopisie do pierwotnego tekstu *Dialogów*.]

² *Republique des Lettres*, Aout, 1685.

iloczyn 9. Powierzchnowy obserwator wpadnie może w zachwyty, że przypadek albo zamysł spowodowały tak cudowną prawidłowość; natomiast wprawny matematyk natychmiast dojdzie do wniosku, że prawidłowość ta jest dziełem konieczności, i wykaże, że wynika ona koniecznie z natury tych liczb. Czyż nie jest prawdopodobne, pytam się, że podobna konieczność kieruje całą gospodarką wszechświata, chociaż żadna ludzka algebra nie dostarczy nam klucza, który mógłby dać nam rozwiązanie problemu? I czy nie mogłoby zdarzyć się tak, że gdybyśmy umieli wnikać w wewnętrzną naturę ciała, to zamiast zachwycać się porządkiem tworów natury, zobaczylibyśmy jasno, dlaczego było absolutnym niepodobieństwem, aby mogły być kiedykolwiek przyjąć jakiś inny układ? Oto jak niebezpiecznie bywa wprowadzać do omawianej tu sprawy ideę konieczności! Otóż w jak naturalny sposób prowadzi ona do wniosku wręcz przeciwnego religijnej hipotezie!

Ponieważ jednak wszystkich tych abstrakcyjnych rozważań, ciągnął Filon, i ograniczając się do tematów bardziej codziennych, pozwoliłbym sobie dodać tu tę uwagę,¹ że argument *a priori* rzadko kiedy okazywał się bardzo przekonujący, wyjąwszy ludzi obdarzonych metafizyczną głową, którzy przywykli rozumować abstrakcyjnie i którzy wiedząc z matematyki, iż rozum idzie często ku prawdzie przez mrok i wbrew temu, co się początkowo wydaje, przenoszą ten sam sposób myślenia na rzeczy, w których nie powinien on mieć miejsca. Inni ludzie, bystrzy nawet i jak najlepiej usposobieni

¹ [W pierwotnym tekście *Dialogów* fragment ten, jak podaje N. K. Smith, rozpoczynał się od słów: Pozwoliłbym sobie, rzekł Filon, dodać do rozumowania Kleantesa tę uwagę...]

wobec religii, czują zawsze, iż argumentom takim czegoś nie dostaje, choć nie umieją może wytłumaczyć, na czym brak ten polega. Dowód to niezbity, że ludzie czerpali i zawsze czerpać będą religię ze źródeł innych aniżeli tego rodzaju rozumowania.

CZEŚĆ DZIESIĄTA

Przyznam, odparł Demea, że moim zdaniem każdy człowiek czuje prawdziwość religii niejako we własnym swoim sercu i że nie tyle rozumowanie, co raczej świadomość własnego upośledzenia i niedoli szukać mu każe opieki u tej Istoty, od której zależy on sam i cała przyroda. Najlepsze nawet karty naszego życia pełne są takiego niepokoju albo takiej nudy, że przyszłość stanowi zawsze przedmiot wszystkich naszych nadziei i obaw. Spoglądamy nieustannie przed siebie i modlitwą, adoracją, ofiarą udobruchać usiłujemy owe nieznanne moce, o których z doświadczenia nam wiadomo, jak nas potrafią nękać i gnębić. Nieszczęsne my istoty! Wśród niezliczonych nieszczęść żywota, w czym moglibyśmy szukać ucieczki, gdyby religia nie podsunęła nam myśli o sposobach kompensaty i gdyby nie łagodziła owych trwóg, które bezustannie prześladują nas i dręczą?

Jestem w rzeczy samej przeświadczony, rzekł Filon, że najlepszy, a naprawdę jedyny sposób, ażeby w człowieku wzbudzić właściwe poczucie religii — to dać mu należyte wyobrażenie o nędzy i nikczemności ludzkiej. Do tego zaś celu bardziej potrzebny jest dar wymowy i barwność opisu, aniżeli umiejętność rozumowania i argumentacji. Czyż trzeba bowiem dowodzić tego, co każdy czuje we własnej duszy? Trzeba jedynie sprawić,

ażeby to nasze uczucie stało się, jeżeli to możliwe, jeszcze głębsze i żywsze.

O wielkiej tej i smutnej prawdzie, odparł Demea, przekonam są ludzie w dostatecznym, zaiste, stopniu. Nędze żywota, niedola ludzka, ogólne zepsucie naszej natury, niedostatek przyjemności, bogactw, zaszczytów — oto zwroty, które we wszystkich językach stały się niemal przysłowiowe. A któż może powątpiewać o tym, co stwierdzają wszyscy na podstawie własnych bezpośrednich doznań i doświadczeń?

W tej materii, rzekł Filon, ludzie uczeni w pełni zgadzają się ze zdaniem przeciętnego człowieka; cała literatura *religijna* i *świecka* wystawia problem niedoli ludzkiej w najbardziej patetycznych słowach, jakimi natchnąć może żal i smutek. W tego rodzaju obrazy obfitują zwłaszcza dzieła poetów, którzy nie trzymając się żadnego systemu mówią to, co czują i których świadectwo jest przeto tym bardziej autorytatywne. Całe to natchnione plemię, od Homera aż po dra Younga, zawsze dobrze rozumiało, że żadne inne przedstawienie rzeczy nie odpowiadałoby temu, co odczuwa i obserwuje każdy człowiek.

Co się tyczy autorytetów, odparł Demea, to nie musisz ich daleko szukać. Spójrz na bibliotekę Kleantesa. Powążyłbym się twierdzić, że wyjąwszy autorów dzieł z zakresu nauk szczegółowych, takich jak chemia albo botanika, którzy nie mają sposobności zajmować się życiem ludzkim, wśród niezliczonej rzeszy pisarzy nie znajdzie się chyba ani jeden, ażeby poczucie ludzkiej niedoli nie wydarło mu w którymś miejscu skargi i wyznania. Za tym przynajmniej przemawia prawdopodobieństwo; bo żaden autor, o ile sobie przypominam, nie był nigdy tak szalony, aby niedoli tej zaprzeczyć.

Daruj proszę — rzekł Filon; zaprzeczył temu Leibniz i on to może pierwszy¹ poważył się głosić tak śmiały i paradoksalny pogład, a w każdym razie pierwszy uczynił zeń istotną część swojego filozoficznego systemu.

A czy to jego pierwszeństwo, odparł Demea, nie powinno mu było uświadomić, że jest w błędzie? Czyż jest to bowiem sprawa, w której filozofowie dokonać mogą nowych jakich odkryć, zwłaszcza filozofowie tak już późnej epoki? I czy może ktoś spodziewać się, że prostym zaprzeczeniem (bo rozumować w tej materii prawie że niepodobna) obali jednomyślne świadectwo ludzkości oparte na tym, czego ludzie doznają i czego są świadomi?

Zresztą, — dodał — dlaczego miałyby człowiek rościć sobie prawo do tego, ażeby nie dotyczyła go rzecz, która jest udziałem wszystkich innych zwierząt? Wierzaj mi, Filonie, cała ziemia przeklęta jest i zatruta. Między wszystkimi żywymi istotami gore wieczysta wojna. Potrzeba, głód, niedostatek — oto czym powodują się silni i odważni; obawa, niepokój, strach — oto co włada tymi, którzy słabi są i niedołężni. Samo przyjście na świat jest udreką dla noworodka i dla jego umęczonej matki; każdemu okresowi życia towarzyszą słabość, niemoc i cierpienie; i kończy się ono wreszcie w śmiertelnej męce i grozie.

Zauważ także, rzekł Filon, jak osobliwe zabiegi stosuje przyroda, ażeby życie każdej żywej istoty zaprawić goryczą. Silniejszy żeruje na słabszym i utrzymuje go w ciągłym strachu i lęku. Słabszy z kolei żeruje często na silniejszym, dręczy go i napastuje bez wytchnienia. Weź pod uwagę nieprzebrany rój owadów, które albo

¹ Przed Leibnizem zapatrywania takie głosił dr King (*De Origine Mali*, 1702) i kilku innych pisarzy, chociaż żaden nie cieszył się tak wielką sławą jak ów niemiecki filozof.

żyją na ciele zwierzęcia, albo fruując dookoła topią w nim żądła. Owady te same z kolei znoszą męki od innych owadów jeszcze mniejszych. Tak więc każde zwierzę ze wszystkich stron, z przodu i z tyłu, z góry i z dołu otoczone jest przez wrogów, którzy nieustannie szukają jego nieszczęścia i zguby.

Jedynie tylko człowiek, odparł Demea, zdaje się po części wyjątkiem od tej reguły. Stowarzyszywszy się w społeczeństwo, bez trudu ujarzmi lwy, tygrysy i niedźwiedzie, które z natury zdolne są uczynić go swym łupem, ponieważ są silniejsze i bardziej zwinne.

Przeciwnie — zawołał Filon — tu właśnie najwyraźniej widać, jak jednolite i nie znające różnic są maksymy przyrody! Prawdą jest, że człowiek, stowarzyszywszy się z innymi, pokonać może wszystkich swoich *rzeczywistych* wrogów i stać się panem całego świata zwierzęcego. Czyż jednak nie wyhoduje sobie natychmiast wrogów *urojonych*, demonów własnej imaginacji, które prześladowają go zabobonną grozą i zatruwają mu każdą w życiu radość? To, co dla niego jest przyjemnością — w ich oczach, jak sobie wyobraża, staje się przestępstwem; co jest jego strawą i wychnieniem — dla nich jest obrazą i zniewagą; nawet sen i senne rojenia dostarczają człowiekowi nowego materiału do niepokoju i obaw, a i sama śmierć, człowiecza ucieczka przed wszystkim innym złem, wzbudza w nim jedynie strach przed nieszczęściem bez końca i miary. I nawet wilk nie nęka gorzej wylęknionej trzody, aniżeli czyni to zabobon z pełnym niepokoju sercem nieszczęśliwych śmiertelników.

Zważ nadto, Demeo, jakich to nowych wrogów przysparza nam to samo właśnie społeczeństwo, dzięki któremu pokonujemy naszych przyrodzonych wrogów, dzikie zwierzęta! Jakie sprowadza zgryzoty i niedole? Człowiek jest

największym wrogiem człowieka. Ucisk, niesprawiedliwość, pogarda, pohańbienie, przemoc, bunt, wojna, oszczerstwo, zdrada, oszustwo — oto czym ludzie wzajemnie się dręczą; i bardzo szybko rozwiązaliby oni to społeczeństwo, które byli kiedyś utworzyli, gdyby nie lęk przed jeszcze większym złem, które takiemu rozpadnięciu się musiałyby towarzyszyć.

Choć jednak owe ataki, rzekł Demea, które kieruje przeciw nam świat zewnętrzny, zwierzęta, ludzie, wszystkie żywoły, tworzą straszliwą listę nieszczęść — wszelako są one niczym w porównaniu z tymi, co powstają we własnym naszym wnętrzu z zaburzeń umysłu i ciała. Iluż to ludzi trapi przewlekła męka choroby? Oto wstrząsające wyliczenie, spisane przez wielkiego poetę:

Kamienie, wrzody, spazmatyczne bóle,
Wściekłe ataki szalu, melancholii,
Lunatyczne szaleństwa lub atrofia woli,
Bezwład i wszystko niszcząca zaraza.
Straszliwe ciosy, głuche jęki: Rozpacz
Chodzi z pociechą od łoża do łoża.
A ponad wszystkim śmierć tryumfująca
Z napiętym łukiem. Lecz jeszcze nie razi,
Choć się rozlega błaganie, by przyszła —
Najwyższe dobro, ostatnia nadzieja.¹

Zaburzenia umysłu, ciągnął Demea, choć bardziej skryte, nie mniej są może ponure i dokuczliwe. Wyrzuty sumienia, wstyd, udreka, gniew, rozczarowanie, niepokój, obawa, przygnębienie, zgryzota — któż przeszedł kiedy przez życie uniknąwszy okrutnych ciosów, jakie zadają ci oprawcy? Ilu ludzi prawie że nie zaznało w ogóle nic lepszego? Znój i ubóstwo, którymi każdy tak się brzydzi — to nieunikniony los ogromnej większości, zaś owi nieliczni

¹ [Milton, *Raj utracony*, XI. Przekład Zbigniewa Bieńkowskiego].

uprzywilejowani, którzy zażywają wygod i dostatków, nie osiągają nigdy prawdziwego zadowolenia i szczęścia. Wszystkie razem dobra życia nie uczynią człowieka w pełni szczęśliwym; ale wszystkie razem zła zrobią zeń zaiste nędzarza, a nieomal każde z nich (któż zaś uniknąć może wszystkich?), ba, często brak jakiegoś dobra (a któż posiadać je może wszystkie?) wystarczy, aby obrzydzić życie.

Gdyby zjawił się tu nagle na świecie obcy jakiś przybysz, to jako próbkę ziemskiego zła pokazałbym mu szpital pełen chorób, więzienie wypełnione przez tłum złoczyńców i dłużników, pole walki zasłane trupami, statki pogrążające się w oceanie, naród, który ginie od tyranii, od głodu albo od zarazy. Ażeby pokazać mu radosną stronę życia i dać pojęcie o jego przyjemnościach — gdzież powinienbym go poprowadzić? Na bal, do opery, na dworskie przyjęcie? Pomyśleć by mógł słusznie, że pokazuję mu jedynie inną odmianę zgryzoty i smutku.

Niepodobna poradzić sobie z wymową tych faktów, rzekł Filon, nie uciekając się do apologii, które czynią oskarżenie jeszcze cięższym. Czemu to, pytam, wszyscy ludzie we wszystkich czasach skarżą się bez ustanku na niedole żywota? Ktoś powie może, że naprawdę nie mają do tego należytego powodu i że skarżą się, bo z usposobienia są zgorzkniali, zgryźliwi i niespokojni... A czyż może być, odpowiadam, bardziej niezawodna podstawa niedoli aniżeli tak nieszczęsny charakter?

Jeżeli jednak są naprawdę tak nieszczęśliwi, jak to utrzymują, powiada mój przeciwnik, czemu trzymają się życia?...

Złorzecząc życiu, lękając się śmierci.

Oto, mówię, tajemny łańcuch, który nas więzi. Utrzymują nas przy życiu nie przekupne dary, ale strach.

To jedynie fałszywa delikatność uczuć, na którą pozwala sobie paru pięknoduchów, nalegać będzie może mój rozmówca; za jej to sprawą owe narzekania rozchodzą się wśród całego rodzaju ludzkiego... A czymże, pytam, jest ta delikatność uczuć, na którą się obruszasz? Czy nie jest to po prostu wrażliwość na wszystkie w życiu radości i cierpienia? Jeżeli zaś człowiek o usposobieniu wrażliwym i subtelnym, który odczuwa wszystko znacznie żywiej niż inni, jest z tej racji jedynie znacznie bardziej nieszczęśliwy — to jakież sądy wydać mamy o ludzkim życiu w ogóle?

Niech ludzie zaprzestaną próżnych wysiłków, powiada nasz adwersarz, a nie zazną trosk. Sami są dobrowolnymi sprawcami własnej niedoli... O, nie! odpowiem: w ślad za beczynnością postępuje dręcząca apatia, w ślad za aktywnością i ambicją — rozczarowanie, zgryzota, kłopoty.

Zdarza mi się widzieć u innych coś podobnego do rzeczy, o których mówisz — odparł Kleantes; wyznam jednak, że sam nie odczuwam z tego nic albo prawie nic i mam nadzieję, że nie są to sprawy tak powszechne, jak to nam przedstawiasz.

Jeżeli sam nie czujesz ludzkiej niedoli, zawołał De-meas, wiesz ci, cóż to za szczęśna osobliwość! Inni, choć z pozoru wiedzie im się jak najlepiej, nie krępują się wylewać swoich żalów najżałośniejszymi słowami. Posłuchajmy, co mówił wielki, wszelkich pomyślności zażywający cesarz, Karol V, kiedy syt człowieczego majestatu przekazał rozległe swoje włości w ręce syna. W ostatnim przemówieniu, jakie z tej pamiętnej okazji wygłosił, przyznał publicznie, że *największe sukcesy, jakimi był kiedykolwiek się cieszył, przemieszane były z tyloma przeciwnościami, iż prawdę powiedziawszy nie zaznał był nigdy żadnego zadowole-*

nia ani ukontentowania. Ale czy życie zdała od spraw publicznych, w którym szukał ucieczki, przyniosło mu więcej szczęścia? Jeżeli wierzyć temu, co opowiada jego syn, zaczął żałować swojej decyzji już tego samego dnia, kiedy abdykował.

Cycero od skromnych początków wzniósł się ku szczytom świetności i rozgłosu; wszelako jakże żałosne skargi na niedole żywota zawierają zarówno jego listy prywatne jak filozoficzne rozprawy! I zgodnie z tym, czego sam doświadczył, opisuje Cycero jak Katon, wielki, zaznający wszelkich pomyślności Katon, zapewnia w podeszłych latach, iż gdyby zaofiarowano mu nowe życie, odrzuciłby ten dar.

Zapytaj samego siebie, zapytaj kogokolwiek ze znajomych, czy zechciałby przeżyć na nowo ostatnie dziesięć lub dwadzieścia lat życia. O, nie — powiedzą; ale następne lat dwadzieścia będzie lepsze...

I wierzą, że ostatnie resztki życia
Przyniosą więcej, niż dał im pierwszy haust¹.

Tak więc widzą w końcu (bo tak wielka jest ludzka niedola, że godzi ze sobą nawet rzeczy sprzeczne), iż skarżą się równocześnie i na krótkotrwałość życia, i na jego czczość i smutek.

I czy podobna, Kleantesie, rzekł Filon, żebyś po wszystkich tych refleksjach oraz nieskończenie wielu innych, które dałoby się jeszcze wypowiedzieć, obstawać mógł nadal przy twoim antropomorfizmie i twierdzić, iż moralne atrybuty bóstwa, jego sprawiedliwość, jego łaskawość, jego miłosierdzie, jego prawość, są tej samej natury, co odpowiednie cnoty istot ludzkich? Powiadamy, że moc jego jest nieskończona; cokolwiek zechce— to się spełnia;

¹ [Dryden, *Aurengzebe*, Akt IV].

a jednak nie jest szczęśliwy ani człowiek, ani żadne inne zwierzę; przeto wynika stąd, że nie chce on ich szczęścia. Jego mądrość nie ma granic; nie myli się nigdy w doborze środków do celów; jednakże naturalny bieg rzeczy nie zmierza do szczęśliwości ani ludzi, ani zwierząt; przeto wynika stąd, że nie po to został ustanowiony. W obrębie całej ludzkiej wiedzy nie ma wniosków bardziej niż te pewnych i niezawodnych. Pod jakim to więc względem dobroć i miłosierdzie bóstwa podobne są do dobroci i miłosierdzia człowieka?

Stare pytania Epikura pozostają ciągle jeszcze bez odpowiedzi. Gzy Bóg chce zapobiec złu, lecz nie może? Zatem jest bezsilny. Czy może, ale nie chce? Zatem jest zły. Czy i może, i chce zarażeni? Skąd więc bierze się zło?

Przypisujesz przyrodzie, Kleantesie, cel i zamiar, i sądzę, że masz rację. Powiedz jednak, proszę, czemu służą osobliwe te urządzenia i mechanizmy, których okazem jest każde zwierzę? Tylko i jedynie zachowaniu osobników i rozmnażaniu się gatunku. Wystarczy przyrodzie widać, jeśli taki a taki gatunek po prostu utrzyma się we wszechświecie, a czy składające go jednostki będą szczęśliwe — o to ani dba, ani się troszczy. Temu nie służą żadne środki; nie ma mechanizmu, którego zadaniem byłoby jedynie dostarczać przyjemności i wygod; nie ma zasobu czystej radości i ukontentowania; nie ma spełnienia bez towarzyszącego mu jakiegoś braku czy potrzeby. A w każdym razie nad nielicznymi zjawiskami tej natury górę biorą zjawiska przeciwnego rodzaju, a większej doniosłości.

Właściwa nam zdolność odczuwania muzyki, harmonii i w ogóle wszelkiego rodzaju piękna przynosi zadowolenie nie będąc nieodzownie potrzebna do zachowania i kontynuacji gatunku. Z drugiej jednak strony, jakież katusze

zadaje nam podagra, kamienie, migrena, ból zębów, reumatyzm, wszystko jedno, czy uszkodzenie zwierzęcego mechanizmu jest niewielkie czy nieuleczalne! Wesele, śmiech, zabawa, żarty — to, jak się zdaje, bezinteresowne przyjemności, które nie zmierzają poza tym do niczego; przygnębienie, smutek, niezadowolenie, zabobonność, to cierpienia tej samej natury. W czym więc przejawia się ta dobroć bóstwa, o której mówicie wy, antropomorfiści? Tylko my, mistycy, jak spodobało ci się nas nazwać, możemy objaśnić tę dziwną mieszaninę zjawisk, wywodząc ją z atrybutów nieskończenie doskonałych, ale niepojętych.

A więc, rzekł Kleantes z uśmiechem, zdradziłeś wreszcie swoje zamiary, Filonie? Rzeczywiście, dziwiło mnie trochę, że tak długo zgadzałeś się z Demeą, widzę jednak, iż przez cały czas szykowałeś sobie po cichu broń przeciwko mnie. I muszę przyznać, że podjąłeś teraz temat godzien właściwego ci szlachetnego ducha opozycji i polemiki. Jeżeli potrafisz uzasadnić wysuniętą tezę i dowieść, że ludzkość jest nieszczęśliwa czy zepsuta — koniec z całą religią. Bo i po cóż ustalać, jakie są naturalne atrybuty bóstwa, skoro jego atrybuty moralne pozostają wątpliwe i niepewne?

Ogromnie łatwo, odparł Demea, obrażasz się o poglądy jak najbardziej niewinne i najpowszechniej przyjęte nawet wśród ludzi religijnych i pobożnych; wielką też niespodzianką jest dowiedzieć się, że tego rodzaju tezę dotyczącą ludzkiej nikczemności i niedoli oskarża się ni mniej ni więcej, tylko o ateizm i bezbożność. Czyż wszyscy owi bogobojni teologowie i kaznodzieje, których oratorskie talenty znalazły ujście w tak bogatej tematyce, czy, powiadam, nie rozwiązują oni z łatwością każdej trudności, jaka może się z tym wiązać? Ziemia — to tylko

punkcik w porównaniu ze wszechświatem; życie w porównaniu z wiecznością — tylko jedna chwila. A więc zło, z jakim spotykamy się obecnie, naprawione bywa w innych sferach i w jakimś przyszłym okresie bytowania. A wzrok ludzki, przed którym odkrywa się wówczas szerszy obraz rzeczy, widzi całe powiązanie ogólnych praw i z uwielbieniem śledzi dobroć i sprawiedliwość bóstwa poprzez wszystkie labirynty i zawisłości opatrnościowych jego wyroków.

Nie, odparł Kleantes, nie! Niepodobna przyjąć tych dowolnych supozycji, którym przeczą widome i bezsporne fakty! Czy można poznać przyczynę inaczej aniżeli poprzez znane jej skutki? Czy można udowodnić prawdziwość hipotezy inaczej aniżeli poprzez widzialne zjawiska? Opierać jedną hipotezę na drugiej — to budować domki z kart; przy pomocy takich domysłów i fantazji osiągnąć możemy co najwyżej tyle, że stwierdzimy samą tylko możliwość naszego mniemania; jego rzeczywistości natomiast nigdy tym sposobem ustanowić się nie da.

Jedyny sposób podtrzymania tezy o dobroci bóstwa (a jest to sposób, którego sam chętnie się trzymam) — to bezwzględnie zaprzeczyć niedoli i niegodziwości człowieka. Twoje przedstawienie rzeczy jest przesadne; twoje czarnowidztwo — przeważnie bezpodstawne; twoje wnioski przeczą faktom i doświadczeniu. Zdrowie pospolitsze jest niż choroba, przyjemność pospolitsza niż ból, szczęście pospolitsze niż niedola. A za jedną zgryzotę, jaka nas spotyka, uzyskujemy, jak wynika z ostatecznego rachunku, sto radości...

Gdyby nawet przyjąć twoje stanowisko, odparł Filon, które budzi wszelako najdalej idące wątpliwości, to musi się jednak równocześnie przyznać, że choćby ból rzadziej

się zdarzał niż przyjemność, jest on przecież czymś nie-
skończenie bardziej gwałtownym i trwałym. Jedna go-
dzina bólu potrafi często ważyć więcej, aniżeli dzień,
tydzień, miesiąc zwykłych naszych, banalnych radości;
a ileż to dni, tygodni i miesięcy schodzi niektórym lu-
dziom wśród najdotkliwszych mąk? Przyjemność ledwie
że w jednym przypadku zdolna bywa wznieść się do
ekstazy i upojenia, a w ani jednym przypadku nie może
utrzymać się nawet przez krótki czas w najwyższym na-
tężeniu i napięciu. Siły żywotne ulatniają się, nerwy od-
prężają, psuje się cała organizacja — i rozkosz szybko
wyradza się w zmęczenie i złe samopoczucie. Natomiast
cierpienie często — dobry Boże, jakże często! rośnie tak,
aż przechodzi w torturę i mękę, a im dłużej trwa, tym
prawdziwszą się staje męką i torturą. Kończy się cierpli-
wość, wątleje odwaga, chwyta nas melancholia — i kres
naszej niedoli przynosi dopiero usunięcie tego, co jest
niedoli przyczyną, albo też pewne inne wydarzenie, które
jest jedynym lekarstwem na wszelkie zło, które jednak
z racji naszego naturalnego głupstwa napawa nas jeszcze
większą zgrozą i przerażeniem.

Ażeby jednak, ciągnął Filon dalej, nie rozwodzić
się długo nad tymi tezami, choć są one w najwyższym
stopniu oczywiste, pewne i doniosłe, pozwolę sobie prze-
strzec cię, Kleantesie, że sprowadziłeś ten spór na bardzo
niebezpieczne tory, i że mimo woli wprowadzasz całko-
wity sceptycyzm do najistotniejszych artykułów naturalnej
i objawionej teologii. Jakto! Nie ma sposobu zapewnienia
religii należytego oparcia, chyba że uznamy życie ludz-
kie za szczęśliwe i powiemy, iż najdłuższe istnienie nawet
na tym świecie, wraz ze wszystkimi naszymi tutejszymi
cierpieniami, słabościami i udrękami, jest czymś pożą-

danym i ponętym? Ależ to sprzeczne ze wszystkim, co każdy z nas czuje i doświadcza, sprzeczne z autorytetem tak ustalonym, że nic nie potrafi go obalić. Temu, co mówi ów autorytet, niepodobna przedstawić żadnych rozstrzygających dowodów; nie jest przecież możliwe, ażebyś zliczył, oszacował i porównał wszystkie cierpienia i wszystkie przyjemności w życiu wszystkich ludzi i wszystkich zwierząt. A w ten sposób, oparłszy cały system religii na tezie, która z racji samej swojej natury pozostać musi zawsze tezą niepewną, przyznajesz milcząco, iż ów system jest równie niepewny.

Gdybyśmy jednak nawet zgodzili się z tobą co do rzeczy, w którą nigdy nikt nie uwierzy, a przynajmniej której nigdy nie będziesz mógł udowodnić; gdybyśmy mianowicie zgodzili się, że szczęście, jakiego w tym życiu zaznaje zwierzę lub przynajmniej człowiek, większe jest od jego niedoli — to i tak niczego jeszcze nie dopiąłeś. Nie tego bowiem, wcale nie tego oczekujemy od nieskończonej mocy, nieskończonej mądrości i nieskończonej dobroci. Dlaczego w ogóle istnieje na świecie nieszczęście? Nie przypadkiem, z pewnością. A zatem, powstaje z jakiejś przyczyny. Czy wynika z zamierzenia bóstwa? Ależ Bóg jest doskonale miłosierny. Czy jest z zamierzeniem tym sprzeczne? Ależ Bóg jest wszechmocny. Nic nie może podważyć rzetelności tego rozumowania, tak zwięzłego, tak jasnego, tak rozstrzygającego, chyba że stwierdzimy, iż są to sprawy, które wykraczają poza granice ludzkich uzdolnień i wobec których nie można stosować zwykłej naszej miary prawdy i fałszu; jest to teza, przy której przez cały czas obstaję, którą ty jednak od pierwszej chwili odrzucasz z pogardą i oburzeniem.

Z gotowością jednak wycofam się również i z tej pozycji, zaprzeczam bowiem, żebyś mógł mi ją kiedykolwiek narzucić. Uznam, że cierpienie i niedola człowieka *dają się, pogodzić* z nieskończoną mocą i dobrocią bóstwa, nawet w twoim rozumieniu tych atrybutów. I cóż przyjdzie ci ze wszystkich tych ustępstw? Sama możliwość zgodności nie wystarczy. Musisz *wyprowadzić* istnienia czystych tych, jednolitych, niezawisłych atrybutów z tych oto niejednolitych i pomieszanych zjawisk, i wyłącznie z nich. Obiecujące przedsięwzięcie! Gdyby nawet zjawiska były całkowicie czyste i jednolite, to ponieważ są skończone i tak nie sprostałyby temu zadaniu, cóż dopiero, kiedy są nadto tak skłócone i niezgodne?

Tutaj, Kleantesie, spokojny się czuję o swoje argumenty, tu triumfuję! Poprzednio, kiedy spieraliśmy się o naturalne atrybuty bóstwa, mianowicie o rozumność i celowość w działaniu, użyć musiałem całej mojej sceptycznej i metafizycznej przebiegłości, ażeby nie dać ci się przychwycić. Wiele z tego, co widzimy we wszechświecie a zwłaszcza w jego częściach, ukazuje nam piękno i odpowiedniość celowych przyczyn z tak nieprzepartą siłą, że wszystkie obiekcje wydają się jedynie wybiegiem i sofizmatem, czym zresztą, jak sądzę, są naprawdę; i nie możemy sobie wtedy wyobrazić, jak mogliśmy kiedykolwiek przywiązywać do nich jakąś wagę. W życiu ludzkim, w doli człowieczej, nie widzimy jednak nic, na podstawie czego, nie popadając najjaskrawszą dowolnością, wnosić moglibyśmy o moralnych atrybutach bóstwa lub poznać owo nieskończone miłosierdzie zespolone z nieskończoną potęgą i nieskończoną mądrością, które odkrywać nam trzeba jedynie oczami wiary. Twoja teraz kolej wziąć się do dzieła i bronić filozoficznych twoich subtelności przeciw temu, co dyktuje prosty rozum i doświadczenie.

CZEŚĆ JEDENASTA

Przyznam bez ogródek, rzekł Kleantes, że zawsze skłonny byłem podejrzewać, iż częste powtarzanie słowa *nieskończony*, z czym spotykamy się u wszystkich teologicznych autorów, bardziej trąci panegirykiem aniżeli filozofią, i że dla celów rozumowania, a nawet i religii, byłoby lepiej, gdybyśmy zadowolili się wyrażeniami ściślejszymi i bardziej umiarkowanymi. Terminy takie jak *godny podziwu, świetny, ponad wszystko wielki, mądry i święty*

w dostatecznym stopniu sycą ludzką wyobraźnię; dalej idące określenia nie tylko prowadzą do niedorzeczności, ale nie wywierają wpływu na afekty i uczucia. A więc, jeżeli w dyskutowanej tu materii wyrzekniemy się wszelkiej analogii z człowiekiem, jak wydaje się to twoim, Demeo, zamiarem, to obawiam się, że wyrzekniemy się wszelkiej religii i o wielkim przedmiocie naszego uwielbienia nie zachowamy żadnego pojęcia. Jeżeli natomiast przy analogii tej pozostaniemy, to okazać się musi niepodobieństwem, abyśmy mieli kiedykolwiek pogodzić nieskończone atrybuty bóstwa z najmniejszą choćby przymieszką zła we wszechświecie, a tym bardziej, abyśmy mogli w oparciu o nią atrybuty te udowodnić. Jeżeli założymy jednak, że Twórca przyrody jest doskonały na sposób skończony, choć ogromnie przewyższa człowieka, to przy takim założeniu naturalnie i moralne zło daje się zadowalająco objaśnić, a każde przykre zjawisko wytłumaczyć i zestroić z całością. Wybór mniejszego zła może wtedy mieć na celu uniknięcie zła większego, a poddanie się niedogodnościom — osiągnięcie pożądanego dobra; krótko mówiąc, dobroć kierowana mądrością i ograniczana przez konieczność może wytworzyć akurat taki świat, jak nasz. Z taką gotowością, Pilonie, wysuwasz

rozmaite poglądy, snujesz refleksje i analogie, że posłuchałbym z ochotą, gdybyś obszernie i nie przerywając sobie powiedział, co sądzisz o tej nowej teorii; jeżeli zaś zasłuży na naszą uwagę, moglibyśmy później, w wolniejszym czasie, nadać jej należyłą postać.

Zapatrywania moje, odparł Filon, nie warte są tego, ażeby czynić z nich tajemnicę; dlatego też bez ceremonii wyłożę, co przychodzi mi na myśl w związku z omawianą tu kwestią. Trzeba, jak sądzę, zgodzić się, że gdyby jakaś bardzo ograniczona inteligencja, z założenia całkowicie pozbawiona znajomości wszechświata, przekonana była iż jest on wytworem Istoty, skończonej wprawdzie, ale bardzo dobrej, bardzo mądrej i potężnej, to z *góry*, na podstawie własnych domysłów, urobiłaby ona sobie o nim pojęcie różne od tego, czym jest on wedle naszego doświadczenia; sądząc wyłącznie wedle tych przymiotów przyczyny, o których jest poinformowana, nie potrafiłaby sobie ona nigdy wyobrazić, ażeby skutek mógł być tak pełen występku, niedoli i bezładu, jak widać to w życiu. Założywszy teraz, że osoba ta sprowadzona by została na świat, trwając nadal w przekonaniu, iż jest on dziełem takiej wzniosłej i dobroczynnej Istoty — to zawód, jakiego by doznała, zaskoczyłby ją może, nigdy jednak nie odwołałaby ona poprzednich swoich przekonań, gdyby opierały się na jakimś bardzo ważkim argumencie; taka ograniczona inteligencja musi bowiem uświadamiać sobie własną ślepotę i niewiedzę, i uznać, że owe zjawiska tłumaczyć się mogą na wiele sposobów, które zrozumieniu jej pozostaną zawsze niedostępne. Jeżeli natomiast założyć, że istota ta, jak dzieje się to rzeczywiście w wypadku człowieka, nie została uprzednio przekonana o istnieniu najwyższej, dobroczynnej i potężnej, inteligencji, ale ma dopiero powziąć to przekonanie na podstawie tego, jak

rzeczy wyglądają, to takie założenie całkowicie zmienia sprawę; racji dla takiej konkluzji nie znajdzie nigdy. Może być w pełni przekonana o wąskim zasięgu swego rozumu, nie pomoże to jej jednak wyprowadzić wniosku o dobroci najwyższych sił, bowiem wniosek taki wyprowadzać musi z tego, co wie, a nie z tego, czego nie wie. Im bardziej wyolbrzymiać będziesz słabość i niewiedzę tej istoty, tym większą obudzisz w niej nieufność i tym silniejsze podejrzenie, że tego rodzaju kwestie leżą poza zasięgiem jej uzdolnień. Musisz przeto przekonać ją wychodząc wyłącznie ze znanych zjawisk, a poniechać wszelkich dowolnych przypuszczeń czy domysłów.

Gdybym pokazał ci dom albo pałac, w którym ani jeden pokój nie byłby wygodny czy przyjemny, a okna, drzwi, kominki, korytarze, schody i całe urządzenie budynku stanowiłyby źródło hałasu, nieporządku, zmęczenia, ciemności, nadmiernego ciepła i zimna — niezawodnie zganiłbyś tak obmyśloną robotę, nie wdając się w dalsze dociekania. Daremnie popisywałby się architekt subtelnością umysłu i dowodził, że gdyby zmienić to okno lub tamte drzwi wynikłyby stąd jeszcze gorsze rzeczy. To, co mówi, może być całkowicie prawdziwe; zmiana jednego szczegółu, kiedy inne części budynku pozostają bez zmiany, mogłaby jedynie spotęgować niewygody. Wszelako twierdziłbyś w ogólności nadal, iż gdyby architekt miał wprawę i dobrą wolę, to sporządzić by mógł taki plan całości i tak przysposobić części składowe budynku, że zaradziłoby to wszystkim lub prawie wszystkim mankamentom. Że architekt nie umie zrobić takiego planu, że i ty sam tego nie potrafisz, nie przekona cię nigdy, iż jest on niemożliwy. Jeżeli zobaczysz, że budynek ma liczne braki i usterki, zawsze, nie wchodząc w szczegóły, obarczysz winą architekta.

Krótko mówiąc, ponawiam moje pytanie. Czy świat uważany ogólnie i podług tego, jak przedstawia się nam w naszym życiu, różni się od tego, czego z *góry* oczekiwaby człowiek czy taka ograniczona istota od bardzo potężnego, mądrego i miłosiernego bóstwa? Dziwne to musi być uprzedzenie, by twierdzić coś przeciwnego. Stąd zaś konkluduję, że jakkolwiek świat, jeżeli przyjmiemy tu pewne założenia i domysły, dawałby pogodzić się z ideą takiego bóstwa, to jednak wniosku o istnieniu bóstwa nigdy nie można stąd wyprowadzić. Że jedno z drugim może iść w parze — tego nie odrzucam w sposób bezwzględny, odrzucam jedynie wynikanie. Domysły — to może dosyć, ażeby dowieść możliwej zgodności, jednego z drugim, zwłaszcza jeżeli z atrybutów bóstwa usunie się nieskończoność; nie mogą one jednak nigdy być podstawą żadnego wniosku o istnieniu.

Są, jak się zdaje, *cztery* okoliczności, od których zawisło całe lub większa część zła, jakie nęka czujące istoty; nie jest niemożliwe, że wszystkie te okoliczności są konieczne i nieuniknione. O tym, co wykracza poza życie codzienne, a nawet i o samym codziennym życiu, wiemy tak niewiele, że co się tyczy urządzenia wszechświata, każdy domysł, jakkolwiek by był szalony, może być słuszny, i każdy, jakkolwiek prawdopodobnie by wyglądał, może być błędny. Wśród głębokiej tej niewiedzy i ciemności jedyne, co wypada uczynić ludzkiemu rozumowi — to zachować sceptycyzm, a przynajmniej ostrożność i nie dopuszczać żadnej hipotezy w ogóle, a tym bardziej takiej, za którą nie przemawia choćby pozór prawdopodobieństwa. Otóż twierdzę, że tak właśnie ma się rzecz, jeżeli chodzi o wszystkie przyczyny zła i o okoliczności, od których to zło zależy. Umysłowi ludzkiemu żadna z nich nie wydaje się w najmniejszym stopniu konieczna czy

nieunikniona i wyobraźnia nasza poczynać sobie musi nader swobodnie, ażeby można było charakter taki im przypisać.

Pierwszą okolicznością sprowadzającą zło jest owe urządzenie czy zorganizowanie świata zwierzęcego, za sprawą którego cierpienie na równi z przyjemnością służy temu, ażeby wszystkie zwierzęta poruszać do działania i w wielkim dziele samozachowania budzić ich czujność. Otóż rozumowi ludzkiemu wydaje się, że do tego celu wystarczyłyby różne stopnie samej przyjemności. Zażywanie rozkoszy mogłoby być trwałym stanem wszystkich zwierząt; kiedy zaś przynagliłaby je któraś z naturalnych potrzeb, jak na przykład pragnienie, głód, znużenie — zamiast cierpienia odczuwać by mogły zmniejszenie się przyjemności, co pobudziłoby je do poszukiwania przedmiotu nieodzownego do utrzymania się przy życiu. Ludzie dążą do przyjemności tak samo skwapliwie, jak unikają cierpienia, a przynajmniej mogli by być tak ukonstytuowani. Wydaje się przeto, że byłoby rzeczą w pełni możliwą utrzymać zwykły bieg życia, obywając się bez cierpienia. Dlaczego więc dane jest choćby jednemu zwierzęciu doznawać tego rodzaju wrażeń? Jeżeli zwierzęta wolne mogą być od cierpień przez godzinę, to cieszyć by się mogły taką wolnością zawsze; wytworzenie tego odczucia wymagało wszak równie szczególnego urządzenia narządów, co wyposażenie zwierząt we wzrok, słuch czy każdy w ogóle zmysł. Czyż mamy przypuścić, że urządzenie takie było koniecznością, choć nie widać po temu żadnej racji? I czy mamy budować na tym domniemaniu, jak na najpewniejszej prawdzie?

Jednakże sama zdolność doznawania cierpień nie wytworzyłaby cierpienia, gdyby nie *druga* okoliczność, a to mianowicie, że światem kierują ogólne prawa, co w przy-

padku Istoty bardzo doskonałej wcale nie wydaje się konieczne. Prawdą jest, że gdyby wszystkim kierować miały szczególne, akty woli, naturalny bieg rzeczy ulegałby nieustannym zakłóceniom i nikt nie mógłby się w życiu kierować rozumem. Czy jednak temu mankamentowi nie mogłyby zaradzić inne szczególne akty woli? Mówiąc krótko, czy bóstwo nie mogłoby wypełnić całego zła, gdziekolwiek by się coś złego znalazło i wytworzyć całego dobra, bez żadnych przygotowań i długiego szeregu przyczyn i skutków?

Ponadto trzeba nam wziąć pod rozwagę, że wedle tego jak świat urządzone jest obecnie, naturalny bieg rzeczy, chociaż przypuszcza się, iż jest ściśle prawidłowy, nam takim się nie wydaje; wielu wydarzeń nie jesteśmy pewni, wiele z nich zawodzi nasze oczekiwanie. Zdrowie i choroba, dobra i zła pogoda oraz nieskończona ilość innych przypadkowych zdarzeń, których przyczyny są nieznanne i zmienne, wywierają wielki wpływ zarówno na losy poszczególnych osób jak i na pomyślność społeczeństw; i zaprawdę, całe życie ludzkie zależy w pewien sposób od takich przypadków. Wynika stąd, że Istota, która zna ukryte sprężyny wszechświata, mogłaby za pomocą szczególnych aktów woli z łatwością obrócić wszystkie te przypadki na dobro ludzkości i uszczęśliwić cały świat, nie ujawniając się żadnym działaniem. Flota, której cele byłyby z korzyścią dla społeczeństwa, spotkać by mogła zawsze pomyślny wiatr, dobrzy władcy cieszyć się zdrowiem i długim życiem, osoby urodzone do sprawowania władzy i rządzenia — odznaczać się dobrym charakterem i cnotliwością usposobienia. Parę tego rodzaju pociągnięć, prawidłowo i mądrze pokierowanych, zmieniłoby oblicze świata, a przecież jak się zdaje, nie zakłóciłoby naturalnego biegu wydarzeń ani nie wprowadziło większego za-

mieszania do postępowania ludzi, niż dzieje się to w istniejącym urządzeniu rzeczy, w którym przyczyny okryte są tajemnicą i są zmienne i złożone. Parę leciutkich muśnięć mózgu Kaliguli w dzieciństwie — i Kaligula stałby się Trajanem; jedna jedyna fala wyższa nieco od pozostałych, która pogrzebałaby na dnie oceanu Cezara i jego sukcesy, mogła była wrócić wolność wielkiej części ludzkości. Że opatrność w ten sposób nie ingeruje, po temu istnieć mogą, o ile coś nam o tym wiadomo, ważne powody; powodów tych nie znamy jednak, a chociaż samo przypuszczenie ich istnienia, wystarczy, być może, żeby *uratować* tezę dotyczącą atrybutów Boga, to niechybnie nie wystarczy nigdy, ażeby tezę tę *postawić*.

Jeżeli wszystkim we wszechświecie kierują ogólne prawa i jeżeli zwierzętom dana jest zdolność doznawania cierpień, to wydaje się prawie niemożliwe, ażeby z rozmaitych wstrząsów materii i rozmaitych zbiegów i przeciwdziałań praw ogólnych nie miało wynikać jakieś zło; to zło byłoby jednakże czymś niezmiernie rzadkim, gdyby nie *trzecia* spośród okoliczności, które zamierzyłem sobie wymienić, a mianowicie wielce oszczędny sposób, w jaki każda pojedyncza istota zaopatrzona została we wszystkie władze i uzdolnienia. Narządy i zdolności są u wszystkich zwierząt tak doskonale dopasowane i tak dobrze dobrane do celów zachowania zwierzęcia, że, jak daleko sięga historia i pamięć, nie wyginął jeszcze we wszechświecie ani jeden, jak się zdaje, gatunek. Każde zwierzę wyposażone jest we wszystko, czego mu potrzeba; wymierzono mu to jednak z oszczędnością tak skrupulatną, że każdy większy ubytek powoduje niechybnie całkowitą zagładę stworzenia. Jeżeli jedna z władz jest rozwinięta silniej, inne są odpowiednio słabsze. Zwierzętom, które celują w rąchości, nie dostaje zazwyczaj

siły; zwierzęta, które są i rączy, i silne, odznaczają się zwykle albo niedoskonałością jakichś zmysłów, albo nękanie bywają przez najdotkliwsze potrzeby. Rodzaj ludzki, który góruje nad innymi przede wszystkim rozumem i roztropnością, jest spośród wszystkich rodzajów w największej potrzebie i najuboższy jest w zalety ciała; ani odzienia, ani broni, ani strawy, ani dachu nad głową, ani żadnej w życiu wygody oprócz tego, co zawdzięcza własnej umiejętności i pracy. Krótko mówiąc, wydaje się, jak gdyby przyroda sporządziła dokładny rachunek potrzeb, odczuwanych przez swoje stworzenia, i jak *surowy pan* dała im niewiele więcej siły czy uzdolnień, niż akurat wystarczy, ażeby potrzeby te zaspokoić. *Laskawy ojciec* obdarowałby szczodrze, chcąc zabezpieczyć stworzenie przed niefortunnym przypadkiem i zapewnić mu szczęście i dobrobyt przy najbardziej nawet niepomyślnym splocie okoliczności. Droga życia nie byłaby podówczas tak ze wszystkich stron otoczona przepaścią, że najmniejsze odstępstwo od właściwej ścieżki, spowodowane omyłką lub koniecznością, wciągać nas musi w nieszczęście i zgubę. Przygotowano by jakiś zapas, jakiś rezerwowo fundusz, który zabezpieczałby szczęście, a władze i potrzeby nie byłyby do siebie dopasowane z tak nieugiętą oszczędnością. Twórca przyrody jest niepojęcie potężny; moc jego ma być olbrzymia, a może i w ogóle nieprzebrana; i o ile możemy o tym sądzić, nie ma powodu, który kazałby mu w stosunku do swoich stworzeń przestrzegać tej surowej oszczędności, [¹ Gdyby moc jego była skrajnie ograniczona, lepiej by było, gdyby stworzył

¹ [Fragment ujęty w nawiasy, jak podaje Norman Kemp Smith, dopisany jest na marginesie rękopisu, przekreślony, wreszcie znów dopisany na ostatniej stronie części XI. Bezpośrednio pod rym dopisany jest fragment następny, tu również ujęty w nawiasy.]

był mniej zwierząt i wyposażył je — dla ich szczęścia i zachowania — w więcej uzdolnień. Nikt nie uzna roztropnym budowniczego, który przedsięwzię plan wykraczający poza to, co wykonać mu pozwalają posiadane środki.]

[Gwoli zaradzenia większości nieszczęść w życiu ludzkim nie żądam wcale, ażeby człowiek miał skrzydła orła, chyżość jelenia, siłę wołu, pazury lwa, skórę krokodyla czy nosorożca; tym bardziej nie domagam się dlań inteligencji anioła czy cherubina. Zadowoliliby mnie zwiększenie jednej choćby władzy czy zdolności ludzkiej duszy. Niechby obdarzony został większą skłonnością do pracy i wysiłku; większą zdolnością i aktywnością umysłu; niechby bardziej wytrwale upodobał sobie w robocie i staranności. Niechby cały rodzaj cechowała z natury taka sama pilność, jaką zdolne bywają osiągnąć liczne jednostki dzięki przyzwyczajeniu i refleksji, a zdolność ta miałyby za bezpośredni i konieczny rezultat następstwa jak najbardziej dobroczynne i pozbawione wszelkiej przymieszki zła. Całe niemal moralne, a tak samo naturalne zło ludzkiego życia ma swoje źródło w próżniactwie; i gdyby pierwotne uformowanie konstytucji człowieka uwolniło było nasz rodzaj od tej przywary czy słabości, pociągnęłoby to za sobą natychmiast doskonałą uprawę roli, rozwój kunsztów i przemysłu, dokładne wywiązywanie się z każdego urzędu i obowiązku, i ludzie z miejsca osiągnąć by mogli w pełni ten stan społeczny, który nawet najsprawniejszy rząd uzyskuje w tak niedoskonałej mierze. Ponieważ jednak pracowitość jest jedną z władz, i to ze wszystkich najcenniejszą, przyroda zdecydowała się widać w myśl zwykłych swoich zasad udzielić jej ludziom bardzo skąpą ręką i raczej karać ich surowo za jej niedostatek, aniżeli nagradzać za to,

co w tym zakresie osiągną. Zbudowała ona człowieka w ten sposób, że jedynie najgwałtowniejsza konieczność potrafi zmusić go do pracy, i używa wszystkich innych jego braków do tego, ażeby nadrobić, po części przynajmniej, brak pilności i wyposażyć go tą drogą w pewną choćby dawkę zdolności, której uznała za stosowne pozbawić go z natury. Wymagania nasze można tu więc uważać za bardzo skromne, i przeto tym bardziej rozsądne. Gdybyśmy żądali daru wyższej przenikliwości i rozumu, subtelniejszego artystycznego smaku, bardziej wyczulonej wrażliwości na życzliwość i przyjaźń, powiedzieć by nam można, że chcemy bezbożnie pogwałcić porządek natury, że zachciewa nam się wznieść do rzędu istot wyższych, że dary, jakich się domagamy, nie pasują do naszego stanu i położenia, a przeto przynieść nam mogą tylko szkodę. Ale srogi to los, śmiem powtórzyć to raz jeszcze, srogi to los, że umieszczeni w świecie tak pełnym niedostatku i potrzeb, gdzie każda niemal istota i każdy żywioł albo jest naszym nieprzyjacielem, albo odmawia nam pomocy, musimy walczyć także z własnym naszym usposobieniem i pozbawieni jesteśmy owej zdolności, która jedynie byłaby zdolna uchronić nas przed tą mnogością zła.]

Czwartą okolicznością, z której wywodzi się niedola i zło wszechświata, jest niedokładne wyrobienie wszystkich sprężyn i zasad wielkiego mechanizmu przyrody. Przyznać trzeba, że niewiele jest we wszechświecie części, które zdają się nie spełniać żadnego zadania i których usunięcie nie spowodowałoby widocznego uszkodzenia i nieporządku w całości. Wszystkie części wiążą się ze sobą i niepodobna tknąć jednej, ażeby w mniejszym lub większym stopniu nie oddziałać na pozostałe. Jednakże trzeba równocześnie zauważyć, że ani jedna z tych

części czy zasad, bez względu na to jak jest użyteczna, nie jest dopasowana na tyle dokładnie, by trzymać się ściśle granic, w których zawiera się jej użyteczność; każda natomiast przy lada sposobności skłonna bywa popadać w taką czy inną skrajność. Można by pomyśleć sobie, że twórca nie dał wielkiemu swemu dziełu ostatecznego polerunku, tak niedostatecznie wykończone są wszystkie części i tak grubymi pociągnięciami je wykonano. Tak więc, wiatry są potrzebne, żeby przenosić pary po powierzchni ziemi i pomagać ludziom w żegludze; jak często jednak stają się szkodliwe, wzbierając w burze i huragany? Deszcz jest nieodzowny, żeby wszystkie na ziemi rośliny i zwierzęta miały się czym żywić; jak często jednak jest go zbyt mało? jak często zbyt wiele? Ciepło niezbędne jest wszelkiemu życiu i rośnięciu; nie zawsze jednak występuje w należytej ilości. Zdrowie i pomyślność zwierzęcia zależą od mieszania się i wydzielania humorów i soków w ciele; jednakże poszczególne części nie wykonują prawidłowo właściwych sobie funkcji. Cóż pożyteczniejszego nad wszystkie namiętności umysłu — nad ambicję, próżność, miłość, gniew? Jakże często jednak wyłamują się one ze swoich granic i stają przyczyną najsilniejszych społecznych wstrząsów! Nie ma we wszechświecie nic tak korzystnego, iżby często nie przynosiło szkody przez swój nadmiar lub niedostatek; i przyroda nie zabezpiecza z należyłą dokładnością przed wszelkim nieporządkiem i zamętem. Nieprawidłowość nigdy może nie bywa tak wielka, żeby zniweczyć gatunek; wystarczy jednak często, żeby wciągnąć jednostki w ruinę i nieszczęście.

Od nagromadzenia *czterech* tych okoliczności zawisło zatem całe naturalne zło lub największa jego część. Gdyby wszystkie żyjące istoty niezdolne były cierpieć

albo gdyby światem kierowały szczególne akty woli, zła nigdy nie znalazłoby dostępu do wszechświata; gdyby zaś zwierzęta wyposażone zostały we władze i uzdolnienia szcudrzejszą ręką, niż wymaga tego surowa konieczność, lub gdyby poszczególne sprężyny i zasady wszechświata zbudowane były tak dokładnie, że zachowywałyby zawsze słuszną równowagę i umiar — to w porównaniu z tym, co czujemy obecnie, zła musiałyby być bardzo niewiele. Cóż więc mamy w związku z tym orzec? Gzy powiedzieć mamy, że okoliczności te nie są konieczne i że urządzając wszechświat można je było z łatwością zmienić? Takie rozstrzygnięcie wydaje się zbyt zuchwałe, jak na tak ślepe i ciemne istoty. Bądźmy skromniejsi w naszych wnioskach. Zgódźmy się, że gdyby dobroć bóstwa (mani na myśli dobroć podobną ludzkiej) można było stwierdzić w oparciu o jakieś dorzeczne racje *a priori*, to owe zjawiska, jakkolwiek nieporęczne, nie wystarczyłyby do obalenia tej zasady, lecz dałyby się może nieznanym jakimś sposobem łatwo z nią pogodzić. Ponieważ jednak dobroć ta nie jest czymś wprzód ustalonym, ale wnioskować o niej trzeba ze zjawisk, przeto stwierdźmy również, że wniosek taki nie może mieć podstaw, skoro we wszechświecie jest tyle nieszczęść i skoro nieszczęściom tym można było tak łatwo zaradzić, o ile ludzkiemu rozumowi wolno sądzić coś w tej materii. Jestem sceptykiem w dostatecznej mierze, ażeby przyznać, iż przejawy zła, pomimo wszystkich moich wywodów, mogą iść w parze z takimi atrybutami, jakie zakładasz; z pewnością, jednak nie mogą one nigdy atrybutów tych dowodzić. Taka konkluzja nie może być rezultatem sceptycyzmu, ale wynikać musi z naszych obserwacji i z zaufania do rozumowania, dla którego te obserwacje są podstawą.

[¹ Rozejrzyj się po wszechświecie. Co za ogromna obfitość istot żywych i zorganizowanych, doznających i działających! Podziwiasz zadziwiającą tę różnorodność i bujność. Przypatrz się jednak dokładniej żywym tym istnieniom, jedynym, które zasługują na uwagę. Jakże są wobec siebie wrogie! Jak się wzajem niszczą! Jak nie wystarczają sobie dla własnego szczęścia! Jaką pogardę lub wstręt budzą w tym, co się im przygląda! Całość nasuwa jedynie ideę ślepej przyrody, zapłodnionej przez jakąś wielką zasadę ożywiającą i wysypującą ze swego łona, bez rozeznania i macierzyńskiej opieki, kalekie swoje i niedonoszone dzieci.]

Na myśl przychodzi tu system manichejski jako ta hipoteza, która nadawałaby się do rozwiązania problemu; i bez wątpienia pod pewnymi względami jest to system bardzo sensowny i bardziej prawdopodobny niż hipoteza zwykła, ponieważ w przekonujący sposób tłumaczy dziwną mieszaninę dobra i zła, jaką widać w życiu. Jeżeli jednak z drugiej strony weźmiemy pod uwagę doskonałą jednolitość i zgodność części wszechświata, nie wykryjemy w nim żadnych oznak walki pomiędzy złą i dobrą istotą. W tym, co czują istoty wrażliwe, istnieje rzeczywiście przeciwieństwo między cierpieniem i przyjemnością; czy jednak wszystkie działania natury nie dokonują się przez przeciwieństwo zasad, przez przeciwieństwo ciepła i zimna, wilgotności i suchości, lekkości i ciężkości? Prawdziwym wnioskiem stąd jest, że pierwotna przyczyna wszechrzeczy jest wobec wszystkich tych zasad całkowicie obojętna i do przewagi dobra nad złem przywiązuje wagę nie

¹ [Fragment ujęty w nawiasy dodany został w rękopisie do pierwotnego tekstu *Dialogów*.]

większą niż do przewagi ciepła nad zimnem, suchości nad wilgotnością, lekkości nad ciężkością.

O pierwszych przyczynach wszechświata utworzyć można *cztery* hipotezy: że obdarzone są doskonałą dobrocią; że cechuje je doskonała zła wola, że są sobie przeciwstawne i cechuje je zarówno dobroć jak zła wola; że nie znamionuje ich ani dobroć ani zła wola. Zjawiska mieszane nie dowiodą nigdy dwu pierwszych, jednolitych zasad. Zasadzie trzeciej zdaje się przeciwieć jednolitość i stałość ogólnych praw. Czwarta zatem zasada wydaje się zdecydowanie najbardziej prawdopodobna.

Co powiedziałem na temat zła naturalnego, da się prawie bez zmian odnieść również do zła moralnego. Że doskonałość najwyższej Istoty jest podobna do cnót człowieka — to wniosek równie nieuzasadniony jak twierdzenie, iż jej dobroć podobna jest do dobroci ludzkiej. Owszem, pomyśleć by tu można, że mamy jeszcze więcej powodów, ażeby odmówić jej takich uczuć moralnych, jakich doznajemy sami; wielu bowiem mniema, iż zło moralne góruje nad moralnym dobrem w stopniu znacznie wyższym aniżeli naturalne zło nad naturalnym dobrem.

Gdyby jednak nawet z mniemaniem tym się nie zgodzić i uznać, iż pomiędzy ludźmi jest o wiele więcej cnoty niż występku, wszelako, póki we wszechświecie istnieje jakikolwiek w ogóle występku, wy, antropomorfiści, zawsze będziecie i tak zachodzić w głowę, jak macie go wytłumaczyć. Musicie wskazać jego przyczynę bez odwołania się do pierwszej przyczyny. Ponieważ jednak każdy skutek musi mieć przyczynę, a przyczyna tego skutku — swoją przyczynę, to przyjdzie wam albo ciągnąć ten szereg *in infinitum*, albo zatrzymać się na tej przasadzie, która jest ostateczną przyczyną wszechrzeczy...

Stój! stój! — zawołał Demea. Dokąd to ponosi cię wyobraźnia? Sprzymierzyłem się z tobą, ażeby dowieść niepojętej natury boskiej Istoty i zbić zasady Kleantesa, który wszystko mierzyć chce wedle ludzkiej modły i miary. A oto widzę teraz, jak powtarzasz wszystkie argumenty największych libertynów i niedowiarków, i jak zdradzasz ową świętą sprawę, której rzekomo broniłeś. Czy jesteś więc w skrytości ducha wrogiem bardziej niebezpiecznym niż sam Kleantes?

Dopiero teraz w tym się spostrzegasz? odparł Kleantes. Wierzaj mi, Demeo, twój przyjaciel Filon od początku zabawiał się naszym kosztem a przyznać trzeba, że pozbawione rozsądku rozumowania pospolitej naszej teologii dostarczały mu aż nadto zasłużonych powodów do kpiny. Całkowita niemoc ludzkiego rozumu, absolutna niepojętość natury Boga, wielka i powszechna niedola i większa jeszcze niegodziwość człowieka — dziwne to niewątpliwie, żeby ortodoksyjni teologowie i uczeni w piśmie do tych właśnie tez byli tak gorąco przywiązani. W czasach głupoty i niewiedzy, zaiste, z powodzeniem można bronić tych zasad; być może, żaden pogląd na rzeczy nie sprzyja bardziej szerzeniu się zabobonu niż ten, który rozwija w ludziach ślepe zdumienie, brak zaufania we własne siły i melancholię. Jednakże w dzisiejszych czasach...

Nie obruszaj się tak bardzo, wtrącił Filon, na ignorancję tych duchownych. Wiedzą oni, jak zmieniać styl razem z tym, jak zmieniają się czasy. Najpopularniejszym argumentem teologicznym było kiedyś utrzymywać, iż życie ludzkie jest marnością i nędzą, i wyolbrzymiać wszystkie niedole i cierpienia, jakie wiążą się z losem ludzkim. W ostatnich latach widzimy jednak, że teologowie zaczynają wycofywać się z tej pozycji i utrzymują, choć ciągle jeszcze z pewnym ociąganiem, iż więcej jest

dobra niż zła, więcej przyjemności niż cierpień, nawet i w życiu doczesnym. Póki religia opierała się wyłącznie na usposobieniu i wychowaniu człowieka, pobudzanie melancholii uchodziło za rzecz stosowną, zaiste bowiem nigdy człowiek nie ucieka się do sił wyższych chętniej, aniżeli w tym stanie ducha. Ponieważ jednak ludzie nauczyli się teraz urabiać sobie zasady i wyprowadzać wnioski — konieczną rzeczą jest zmieniać front i użyć takich argumentów, jakie wytrzymają pewną przynajmniej dawkę krytyki i badania. Jest to zmiana taka sama i wynika z tych samych przyczyn, co i ta, o której mówiłem poprzednio w związku ze sceptycyzmem.

Tak więc, do ostatka zachował Filon właściwego sobie ducha opozycji i krytyczną postawę wobec tradycyjnych poglądów. Mogłem jednakże zauważyć, że Demei wcale nie przypadła do gustu ostatnia część rozmowy; wkrótce też potem skorzystał ze sposobności, ażeby pod takim czy innym pozorem opuścić towarzystwo.

CZĘŚĆ DWUNASTA

Po wyjściu Demei Kleantes i Filon rozmawiali dalej w następujący sposób. Obawiam się, rzekł Kleantes, że nasz przyjaciel nie bardzo będzie skłonny powracać do tego tematu w twojej obecności; i prawdę mówiąc, Filonie, wolałbym raczej o kwestiach tak podniosłych i zajmujących dyskutować z każdym z was z osobna. Kiedy wdajesz się w spór, właściwy ci duch kontrowersji połączony z odrazą, jaką żywisz wobec pospolitego zabobonu, prowadzi cię do dziwnych rzeczy, i nie ma nic tak świętego i godnego czci, nawet w twoich własnych oczach, co byś w takim wypadku oszczędził.

Wyznać muszę, odparł Filon, że w kwestiach religii naturalnej bywam mniej oględny niż w jakiegokolwiek innej materii i to zarówno dlatego, ponieważ wiem, iż w tej sprawie nie zdołam nigdy spacyć zasad człowieka o zdrowym rozsądku, jak i dlatego, gdyż jestem przekonany, że nikt, w czyich oczach ja uchodzę za obdarzonego zdrowym rozsądkiem, nie pomyli się co do moich Intencji. Zwłaszcza ty, Kleantesie, z którym łączy mnie tak szczerą zażyłość, świadom jesteś tego, że pomimo swobody w wypowiedziach i zamiłowania do osobliwych argumentów, jestem człowiekiem, w którego umyśle poczucie religijne wyryte jest bardzo głęboko i który darzy najwyższym uwielbieniem boską Istotę objawiającą się naszemu rozumowi w niewytłumaczalnej przemyślności i kunszcie przyrody. Cel, zamiar, zamysł wszędzie rzuca się w oczy najmniej uważnemu, najgłępszemu obserwatorowi, zaś niedorzeczne systemy nie mogą nikogo uczynić tak zatwardziałym, żeby to zawsze odrzucał. *Że przyroda niczego nie czyni na próżno* — to maksyma ustanowiona we wszystkich szkołach wyłącznie na podstawie rozmyślenia nad dziełami przyrody, bez żadnych religijnych zamierzeń; w głębokim przekonaniu o prawdziwości tej zasady anatom, który zaobserwował nowy jakiś narząd lub przewód, nie zazna spokoju, dopóki nie odkryje również jego użytku i przeznaczenia. Jedną z wielkich podstaw Kopernikańskiego systemu stanowi maksyma, *iż przyroda działa najprostrzymi sposobami i dobiera do każdego celu najwłaściwsze środki*; i zdarza się często, że astronomowie budują trwałą podwalinę nabożności i religii, wcale o tym nie myśląc. Tę samą rzecz widzieć można w innych dziedzinach filozofii; i w ten sposób wszystkie prawie nauki prowadzą nas niepostrzeżenie do uznania pierwszego rozumnego twórcy, a autorytet ich jest często tym wię-

kszy, że bezpośrednio celu takiego sobie nie stawiają.

Z upodobaniem słucham rozważań Galena o budowie ludzkiego ciała. Powiada on¹, że anatomia człowieka wykrywa ponad 600 różnych mięśni; kto zaś należycie je rozpatrzy, przekona się, iż przyroda, ażeby osiągnąć postawiony sobie cel, musiała w każdym z nich dopasować wzajemnie co najmniej dziesięć rozmaitych okoliczności, a to stosowny kształt, odpowiednią wielkość, właściwe rozmieszczenie poszczególnych zakończeń, górę i dół w położeniu całości, należyte ułożenie poszczególnych nerwów, żył i arterii, tak że w samych tylko mięśniach uwzględnić było trzeba i zrealizować ponad 6000 rozmaitych punktów widzenia i zamierzeń. Kości wedle obliczeń Galena jest 284; odrębnych celów, do jakich zmierza budowa każdej z nich — ponad czterdzieści. Cóż za imponujący ogrom kunsztu manifestuje się nawet w prostych tych i homogenicznych częściach! Jeżeli zaś weźmiemy pod uwagę skórę, ścięgna, naczynia krwionośne, gruczoły, hormony, poszczególne narządy i członki ciała — jakże wzrosnąć musi nasze zdumienie odpowiednio do ilości i skomplikowania tak kunsztownie dopasowanych części. Im dalej posuwamy się w tych badaniach, tym więcej odkrywamy nowych scen kunsztu i mądrości, a inne jeszcze rysują się nam w oddaleniu, tam, gdzie już nie sięgamy: w misternej wewnętrznej strukturze cząsteczek, w organizacji mózgu, w budowie przewodów nasiennych. Wszystkie te kunsztowne urządzenia powtarzają się z cudowną różnorodnością w każdym odrębnym gatunku zwierząt, w ścisłej odpowiedniości do rozmaitych zamiarów, wedle których przyroda ukształtowała posz-

¹ *De formatione foetus [De Foetuum Formatione Libellus, VI.]*

czególne gatunki. A jeżeli wymowie tego widoku nie potrafiła się oprzeć niewiara Galena, i to wtedy, kiedy nauki przyrodnicze nie były jeszcze bardzo rozwinięte — do jakich szczytów zatwardziałości i uporu musi w naszych czasach dojść filozof, który dziś wątpić może o najwyższej inteligencji?

Gdybym zetknąć się mógł z takim osobnikiem (a, dzięki Bogu, bardzo to rzadki gatunek), zapytałbym go tak: założywszy, że istnieje jakiś Bóg, który nie objawia się naszym zmysłom bezpośrednio, to czy mógłby dać on lepsze dowody swojego istnienia aniżeli te, które widnieją na całym obliczu przyrody? W rzeczy samej, cóż innego uczynić by mogła taka boska Istota, jak skopiować istniejące urządzenie rzeczy; kunsztowność licznych swoich dzieł ukazać tak przejrzyście, ażeby najgłupszy umysł nie mógł się co do nich pomylić; dać człowiekowi dojrzeć zarysy dzieł jeszcze kunsztowniejszych, które okazują ogromną jej wyższość nad ciasną naszą umysłowością; zaś wielką liczbę tych dzieł skryć zupełnie przed wzrokiem tak niedoskonałych istot? Owóż wedle wszelkich reguł prawidłowego rozumowania za bezsporny uznać należy każdy fakt, za którym przemawiają wszystkie argumenty, na jakie pozwala natura tego faktu, choćby nawet same w sobie argumenty te nie były bardzo liczne czy przekonujące; cóż dopiero kiedy, jak w tym właśnie przypadku, ilości argumentów nie zliczy żadna ludzka wyobraźnia, a żaden rozum nie oceni ich mocy?

Do tego, co tak dobrze i z temperamentem wyłożyłeś, rzekł Kleantes, dodam jeszcze, iż jedną z wielkich zalet zasady teizmu jest to, że stanowi on jedyny system kosmogonii, który rozwinąć można zrozumiale i wyczerpująco, a który od początku do końca zachowuje przecież znaczną analogię z tym, co codziennie w świecie widzimy i doś-

wiadczamy. Porównanie wszechświata z maszyną ludz-Mego wynalazku tak jest oczywiste i naturalne, i usprawiedliwione tyłoma przykładami porządku i zamysłu w przyrodzie, że musi natychmiast przemówić do każdego nieuprzedzonego umysłu i uzyskać powszechną aprobatę. Kto próbuje teorię tę osłabić, nie może spodziewać się, iż dokona tego wprowadziwszy na jej miejsce inną jakąś teorię, ścisłą i określoną; wystarczy mu, jeżeli podniesie wątpliwości i zastrzeżenia, i przez oderwane i abstrakcyjne rozpatrywanie rzeczy osiągnie to zawieszenie sądu, które stanowi tu wszystko, czego sobie może życzyć. Oprócz tego jednak, iż ten stan umysłu jest sam w sobie niezadowolający, nie sposób również trwać w nim stale na przekór temu, co jawi nam się w sposób tak wymowny, że ustawicznie skłania nas ku religijnej hipotezie. Natura ludzka zdolna jest siłą uprzedzenia, z uporem i wytrwałością trwać przy systemie fałszywym i niedorzecznym; sądzę jednak, że jest absolutną niemożliwością trzymać się i bronić czegoś, co jest brakiem systemu w ogóle, na przekór teorii, za którą przemawia silna i oczywista racja, naturalna skłonność i za młodu wpojone zasady.

W omawianym tu przypadku, odparł Filon, uważam to zawieszenie sądu za tak mało możliwe, że skłonny jestem podejrzewać, iż w tej kontrowersji odgrywa pewną rolę spór o słowa, i to rolę większą, niż zwykliśmy to sobie wyobrażać. Oczywistą jest rzeczą, że dzieła przyrody wykazują wiele analogii z wytworami sztuki, a zgodnie z wszelkimi regułami poprawnego rozumowania powinniśmy stąd wnosić, jeżeli w ogóle o kwestii tej zaczniemy rozprawiać, iż odpowiednia analogia dotyczy także i przy czyn. Ponieważ jednak istnieją także i pokaźne różnice, mamy powód przypuścić, iż odpowiednia różnica zachodzi również w przyczynach, i że zwłaszcza przyczynie

najwyższej przypisać powinniśmy znacznie wyższy stopień potęgi i energii, niż obserwowaliśmy to kiedykolwiek u człowieka. Istnienie bóstwa jest tu więc jasno stwierdzone przez rozum; jeżeli zaś zaczniemy spierać się o to, czy z uwagi na owe analogie słusznie jest nazwać bóstwo *umysłem* lub *inteligencją*., pomimo ogromnej różnicy, która, jak możemy to rozsądnie przypuścić, zachodzi pomiędzy nim a umysłem człowieka — czyż jest to coś innego, aniżeli spór czysto werbalny? Analogiom pomiędzy skutkami nie może zaprzeczyć nikt. Powstrzymać się od dociekania przyczyn jest dla nas prawie niepodobieństwem. Prawomocna konkluzja z tych dociekań — to uznanie analogii także i pomiędzy przyczynami. Jeżeli zaś nie zadowala nas nazwanie pierwszej przyczyny Bogiem czy bóstwem, ale życzymy sobie wyrażen odmiennych — jak mamy ją nazwać inaczej, jeśli nie *umysłem* lub *myślą*., do których wedle uprawnionych przypuszczeń jest w znacznej mierze podobna?

[[* Wszystkim zdrowo myślącym ludziom obrzydły werbalne spory, w które tak obfitują filozoficzne i teologiczne dociekania; i przekonano się, że jedyne środki przeciw temu nadużyciu dostarczyć mogą tylko jasne definicje, precyzyjność idej wchodzących w skład każdego argumentu, oraz ściśle i zawsze takie samo posługiwanie się używanymi terminami. Jest jednak pewien typ kontrowersji, który z racji samej natury języka i idej ludzkich uwikłany jest w nieustającą wieloznaczność i który, pomimo wszystkich środków ostrożności i wszystkich definicji, nie zdoła nigdy osiągnąć rozsądnego stopnia pewności czy precyzji. Są to kontrowersje dotyczące

¹ [Fragment ujęty w podwójne nawiasy dodany został do pierwotnego tekstu *Dialogów*, jak to ustalił Norman Kemp Smith podczas ostatecznej redakcji w r. 1776.]

stopnia jakiejś jakości lub okoliczności. Po wieczne czasy mogą ludzie się spierać, czy Hannibal był wielkim, bardzo wielkim, czy w najwyższym stopniu wielkim człowiekiem, do jakiego stopnia była piękna Kleopatra, na jaki pochwalny tytuł zasłużył sobie Liwiusz czy Tucydides — sporu jednak nie rozstrzygną. Dyskutanci zgadzać się tu mogą w rozumieniu rzeczy, a różnić w terminach albo *vice versa*; jednakże nie zdołają nigdy zdefiniować używanych terminów tak, żeby wniknąć wzajemnie w to, co mają na myśli, ponieważ stopnie tych jakości, inaczej niż ilość czy liczba, nie poddają się dokładnemu pomiarowi, który stać by się mógł miernikiem sporu. Że dyskusja na temat teizmu jest tej właśnie natury i że jest przeto wyłącznie werbalna a może nawet, jeżeli to tylko możliwe, jeszcze nieuleczalniej wieloznaczna — to okaże najpobieżniejsze nawet badanie. Pytam teisty, czy nie zgadza się z poglądem, że pomiędzy *ludzkim* i *boskim* umysłem zachodzi wielka i niezmierna, bo niepojęta różnica; im pobożniejszy z niego człowiek, z tym większą gorliwością mi przytaknie i tym bardziej będzie skłonny różnicę tę wyolbrzymiać; stwierdzi nawet, iż natura tej różnicy jest taka, że nie sposób jej dostatecznie wyolbrzymić. Zwracam się następnie do ateisty, który, jak twierdzą, jest ateistą jedynie z imienia i niepodobna, aby był nim kiedy na serio, i pytam go, czy pomiędzy wszystkimi działaniami natury, w każdej sytuacji i o każdej porze nie istnieje, sądząc wedle spójności i widomej współzgodności wszystkich części wszechświata, jakiś stopień analogii; czy gnienie brukwi, rozmnażanie się zwierzęcia i struktura ludzkiego myślenia nie są energiami, które prawdopodobnie pozostają w jakiejś dalekiej do siebie analogii? Niepodobna, aby mógł temu zaprzeczyć; chętnie przyzna mi rację. Uzyskawszy to ustępstwo, pcham go

jeszcze bardziej do muru i pytam, czy nie jest prawdopodobne, że zasada, która początkowo zaprowadziła i nadal podtrzymuje porządek we wszechświecie, pozostaje również w jakiejś dalekiej i niepojętej analogii do działań przyrody, a między innymi — do urządzenia umysłu i myśli człowieka. Jakkolwiek niechętnie, przystać musi i na to. Cóż jest więc przedmiotem waszego sporu? — wołam do obu antagonistów. Teista przyznaje, że pierwotna inteligencja bardzo jest różna od ludzkiego rozumu; ateista przyznaje, że pierwotna zasada porządku pozostaje z tym rozumem w dalekiej analogii. Czyż będziecie się, panowie, kłócili o stopnie i czy wdacie się w spór, który nie dopuszcza sprecyzowania stanowiska, a tym samym i rozstrzygnięcia? Gdybyście okazać się mieli tak uparci, nie zdziwiłbym się wcale widząc, jak niepostrzeżenie zamieniacie się miejscami, jak z jednej strony teista przejawia brak podobieństwa między najwyższą Istotą a słabym, niedoskonałym, zmiennym, śmiertelnym stworzeniem, a z drugiej — ateista wyolbrzymia analogię, która w każdej chwili, w każdej sytuacji, w każdym położeniu istnieje pomiędzy wszystkimi działaniami przyrody. Zastanówcie się więc, na czym naprawdę polega różnica stanowisk, a jeżeli nie możecie wyrzec się waszych sporów, spróbujcie przynajmniej wyleczyć się z wzajemnej wrogości.]]

I muszę tu przyznać również, Kleantesie, że ponieważ dzieła przyrody pozostają w znacznie większej analogii do skutków naszej sztuki i pomysłowości aniżeli naszej dobroci i sprawiedliwości, to wolno nam stąd wnosić, iż naturalne atrybuty bóstwa bardziej są podobne do naturalnych atrybutów człowieka niż jego atrybuty moralne do cnót ludzkich. Co jednak stąd wynika? Tylko tyle, że moralne własności człowieka są wśród swojego

rodzaju bardziej niedoskonale aniżeli jego własności naturalne. Skoro bowiem uznać, że Istota najwyższa jest absolutnie i całkowicie doskonała, to im bardziej coś się od niej różni, tym dalej odbiega od najwyższego wzorca nieskazitelności i perfekcji¹.

Takie są, Kleantesie, najszczerze moje w tej materii zapatrywania, a zapatrywania te, jak wiesz, żywiłem i głosiłem zawsze. Jednakże cześć, jaką odczuwam dla prawdziwej religii, idzie u mnie w parze ze wstrętem do pospolitych zabobonów i wyznam ci, że doznaję szczególnej rozkoszy, doprowadzając tego rodzaju zasady niekiedy do absurdu, niekiedy znów do bezbożności. A świadom jesteś, że wszyscy pobożnisie, chociaż znacznie bardziej brzydzą się bezbożnością niż absurdem, zwykle jednakowo winni bywają obu tych rzeczy.

Co do mnie, odparł Kleantes, to wyznam, że skłonności moje idą w przeciwnym kierunku. Religia, jakkolwiek by była zepsuta, jest zawsze czymś lepszym od

¹ [Wydaje się oczywistą rzeczą, że spór pomiędzy sceptykami i dogmatykami ma charakter całkowicie werbalny, a przynajmniej, że dotyczy jedynie stopnia wątplenia i pewności, a więc sprawy, do której w przypadku każdego rozumowania należy odnosić się z tolerancją; tego zaś rodzaju spory bywają zazwyczaj w gruncie rzeczy werbalne i nie dopuszczają jasnego rozstrzygnięcia. Żaden filozoficzny dogmatyk nie przeczy, że istnieją trudności zarówno co się tyczy zmysłów jak wszelkiej nauki, i że trudności te absolutnie nie dają się rozwiązać w normalny logiczny sposób. Żaden sceptyk nie przeczy, że pomimo tych trudności, stoimy wobec absolutnej konieczności myślenia, żywienia przekonań i rozumowania na najrozmaitsze tematy, a nawet wypowiedania naszego stanowiska w sposób pewny i pozbawiony wahań. Jedyna tedy różnica pomiędzy tymi szkołami, jeżeli zasługują na tę nazwę, polega na tym, że sceptyk, na skutek przyzwyczajenia, kaprysu lub skłonności kładzie nacisk przede wszystkim na trudności, zaś dogmatyk z tych samych powodów — na konieczność.]

[Nota powyższa, ujęta w nawiasy, dodana została w rękopisie do pierwotnego tekstu *Dialogów*.]

braku religii. Nauka o życiu przyszłym stanowi tak silne i nieodzowne zabezpieczenie dla moralności, że nie powinniśmy nigdy porzucić jej ani zaniedbać. Jeżeli bowiem ograniczone i przejściowe nagrody i kary są, jak to codziennie widzimy, tak doniosłe w skutkach, to o ileż większej skuteczności oczekiwać należy od nagród i kar, które są nieskończone i wieczne?

Jeżeli pospolity zabobon tak jest dla społeczeństwa zawienny, rzeki Filon, czym wytłumaczyć to, że cała historia na tyle obfituje w opisy zgubnych następstw, jakie miał w sprawach publicznych? Waśnie, wojny domowe, prześladowania, obalanie rządów, ucisk, niewola — oto oplakane następstwa zabobonu, towarzyszące zawsze jego panowaniu nad umysłami ludzi. Jeżeli w jakiejś historycznej relacji mówi się o panowaniu religijnego ducha, bądźmy pewni, że spotkamy się następnie z wyliczeniem nieszczęść, jakie temu towarzyszyły. I nie ma epoki szczęśliwszej i bardziej kwitnącej aniżeli czasy, kiedy takie sprawy wcale nie wchodzą w rachubę i kiedy nic o nich nie słyhać.

Spostrzeżenie to tłumaczy się w sposób oczywisty, odparł Kleantes. Właściwe zadanie religii — to kierowanie sercem ludzkim, humanizacja obyczajów, wpajanie ducha umiarkowania, porządku i posłuszeństwa. Ponieważ zaś religia działa bezgłośnie i tak jedynie, że narzuca nam motywy moralnego i sprawiedliwego postępowania, zachodzi niebezpieczeństwo, że się ją przeoczy i mylnie z tymi pobudkami utożsami. Kiedy natomiast wyodrębnia się i zaczyna oddziaływać na ludzi jako osobna zasada, znaczy to, że opuściła właściwą sobie sferę i stała się jedynie osłoną ambicji i wewnętrznych zatargów.

I tak bywa z każdą religią, odparł Filon, wyjąwszy filozoficzny i racjonalny jej rodzaj. Łatwiej dać sobie

radę z twoim rozumowaniem niż z moimi faktami. Z tego, że skończone i przejściowe nagrody i kary mają tak wielki wpływ, wcale nie wynika, że nagrody i kary nieskończone i wieczne muszą mieć wpływ odpowiednio większy. Zważ, proszę cię, jak przywiązani jesteśmy do rzeczy doczesnych, i jak małe ujawniamy zainteresowanie dla spraw tak odległych i niepewnych. Kiedy teologowie perorują przeciw zwykłemu w świecie postępowaniu i obyczajom, wystawiają tę zasadę jako decydującą (co jest prawdą), a wedle tego, jak rzeczy opisują, cały niemal rodzaj ludzki pozostaje pod jej wpływem i z największą obojętnością i nieuwagą odnosi się do swoich religijnych interesów. Jednakże ci sami teologowie, kiedy zbijają doktryny swoich przeciwników, zakładają, że religijne pobudki są tak potężne, iż społeczeństwo obywatelskie nie mogłoby się bez nich utrzymać; i wcale się nie wstydzą tej tak jaskrawej sprzeczności. Z doświadczenia wiadomo, że najdrobniejsza szczypta naturalnej uczciwości i dobroci oddziałują na postępowanie człowieka skuteczniej aniżeli najbardziej pompatyczne poglądy, wysuwane przez teologiczne teorie i systemy. Naturalna skłonność działa na człowieka nieprzerwanie, zawsze jest przytomna umysłowi i miesza się z każdym poglądem i każdą refleksją. Natomiast pobudki religijne, jeżeli występują w ogóle, działają jedynie okresowo i przelotnie i niepodobna chyba, aby stać się miały dla umysłu czymś całkowicie zwykłym. Filozofowie powiadają, że największa siła ciężkości jest nieskończenie mała w porównaniu z siłą najsłabszego impulsu; jednakże pewne jest, iż najmniejsza nawet ciężkość weźmie w końcu górę nad siłą wielkiego impulsu, ponieważ żadne pchnięcia czy uderzenia nie mogą powtarzać się z taką stałością, z jaką działa przyciąganie i ciążenie.

Przewaga skłonności polega jeszcze i na tym, że przy-
ciąga ona na swoją stronę cały dowcip i inwencję umysłu,
kiedy zaś znajdzie się w opozycji do religijnych zasad,
użyje każdego sposobu i każdej metody, ażeby je obejść,
co prawie zawsze jej się udaje. Któż wytłumaczyć zdoła
serce człowieka lub wyjaśni dziwne te manewry i wy-
mówki, którymi uspokajają się ludzie, kiedy na przekór
religijnemu obowiązkowi idą za głosem skłonności? Świat
dobrze to rozumie i tylko głupcy okażą człowiekowi
mniejsze zaufanie z tej racji, że dowiedzieli się, iż w wy-
niku studiów i filozofowania powziął w przedmiotach
teologicznych pewne teoretyczne wątpliwości. Kiedy zaś
mamy do czynienia z człowiekiem, który wiele rozpo-
wiada o swojej wierze i pobożności, czyż na osoby, które
uchodzą za rozważne, nie wpłynie to tylko tak, że każe
im się mieć na baczności, ażeby człowiek taki nie oszukał
ich i nie zwiódł?

Musimy ponadto wziąć pod uwagę, że filozofom, kulty-
wującym rozumowanie i refleksję, w mniejszym stopniu
potrzeba takich pobudek, ażeby utrzymać się w grani-
cach moralności, oraz że szeroka rzesza, której jedynie
mogą być one potrzebne, jest absolutnie niezdolna do
czystej religii, uznającej cnotliwość ludzkiego postępo-
wania za jedyną rzecz, w jakiej upodobać sobie może
bóstwo. Na ogół za właściwy sposób polecenia się bóstwu
uchodzą albo bałamutne obrządki, albo ekstatyczne unie-
sienia, albo ślepa wiara. Nie trzeba cofać się w staro-
żytność ani wędrować w dalekie kraje, aby znaleźć
przykłady tego zwyrodnienia. Wśród nas samych znajdują
się ludzie, którzy dopuszczają się okropności, jakiej nie
znał ani egipski ani grecki zabobon, a mianowicie wystę-
pują bez osłonek z tyradami zwróconymi przeciw moral-
ności i tłumaczą, że jeżeli pokłada się w niej choćby

szczytę wiary i nadziei, oznacza to niechybną utratę łaski boskiej.

Choćby jednak nawet zabobon czy entuzjazm nie przeciwstawiały się moralności wprost, to samo odwrócenie uwagi, wyniesienie nowych i czcnych rodzajów zasługi, nedorzeczny rozdział pochwały i nagany mieć muszą jak najzgubniejsze następstwa i nadzwyczaj osłabiać ludzkie przywiązanie do naturalnych motywów sprawiedliwości i człowieczeństwa.

Ponadto, taka zasada działania, nie należąc do zwykłych pobudek człowieczego postępowania, nie oddziaływa na usposobienie stale i trzeba ją podtrzymywać przy pomocy nieustających wysiłków, jeżeli bogobojny zelać ma zadowolenie we własnym postępowaniu i wypełnić pobożne swoje zadania. Do wielu religijnych ćwiczeń przystępuje się z pozornym zapałem, podczas gdy serce trwa w martwocie i chłodzie; stopniowo popada się w nawyk udawania, a oszustwo i fałsz stają się panującą zasadą. Tym tłumaczy się pospolite to spostrzeżenie, że najwyższa gorliwość religijna i najgłębsza hipokryzja nie tylko nie są ze sobą sprzeczne, ale często albo i zazwyczaj łączą się ze sobą w tym samym osobniku.

Łatwo wyobrazić sobie złe skutki takich nawyków, nawet co się tyczy codziennego życia; gdzie chodzi jednak o interes religii — żadne względy moralne nie mają tyle mocy, żeby powściągnąć przejętego entuzjazmem zelanta. Świętość sprawy uświęca każdy środek, którego można użyć na jej poparcie.

Stałe skupienie uwagi na rzeczy tak doniosłej, jak sprawa wiecznego zbawienia, zdolne bywa zniweczyć dobre uczucia, i zrodzić ciasne, ograniczone sobkostwo. Kiedy zaś takie usposobienie doznaje zachęty, z łatwością

obchodzi wszelkie ogólne przepisy miłosierdzia i dobroci.

Tak więc motywy wynikające z pospolitego zabobonu nie mają wielkiego wpływu na ogólną linię postępowania, a w przypadkach, kiedy biorą górę, działanie ich nie jest dla moralności bardzo korzystne.

Czyż jest w polityce maksyma bardziej pewna i niezawodna aniżeli zasada, że zarówno liczba jak i władza kapłanów zamykać winna się w bardzo wąskich granicach, i że zwierzchność cywilna powinna zawsze trzymać swoje *fascēs* i *axes* zdała od tak niebezpiecznych rąk? Gdyby jednak duch popularnej religii tak był dla społeczeństwa zbawienny to panować by powinna zasada przeciwna. Większa liczba kapłanów i większa ich władza i bogactwo powoduje zawsze wzmożenie się religijnego ducha. A ponieważ kapłani nad duchem tym sprawują kierownictwo, czemu nie mielibyśmy oczekiwać większej świątobliwości życia, większej dobroci i skromności od ludzi, którzy zajmują się wyłącznie religią, którzy stale wpajają ją innym, i którzy powinni sami bardziej nią przeniknąć? Skąd bierze się więc, że w rzeczywistości wszystko, co mądra zwierzchność może przedsięwziąć w stosunku do popularnych religii, to prowadzić oszczędnościową grę i w miarę możliwości zapobiegać szkodliwym ich społecznym następstwom? Każdy środek, którego próbuje użyć dla osiągnięcia tak skromnego celu, otoczony jest przez niedogodności. Jeżeli dopuści wśród poddanych jedną tylko religię, wtedy na rzecz niepewnej perspektywy utrzymania spokoju poświęcić musi wszelki wzgląd na wolność publiczną, naukę, rozum, przemysł i nawet własną swą niezależność. Jeżeli toleruje rozmaite sekty, co jest zasadą mądrzejszą, zachować musi bardzo

filozoficzną bezstronność i troskliwie powściągać roszczenia najsilniejszej sekty; w innym wypadku nie może spodziewać się nic, oprócz niekończących się dysput, kłótni, fakkji, prześladowań i domowych zamieszek.

Przyznaje, że prawdziwa religia nie ma tak szkodliwych następstw; trzeba nam jednak mówić o religii takiej, jaką zwykle widzi się w świecie; i nie chodzi mi też o ową spekulatywną doktrynę teizmu, która jako że stanowi rodzaj filozofii, dzielić musi z ową zasadą jej dobroczynny wpływ, a równocześnie być narażona na tę samą, co i ona niedogodność, że mianowicie ogranicza się zawsze do bardzo niewielkiego kręgu osób.

Żaden trybunał nie obywa się bez przysięg, ale czy naprawdę autorytet ich wynika z jakiejś popularnej religii? Uroczysty charakter i powaga sytuacji, wzgląd na opinię myśl o ogólnych interesach społeczeństwa — oto co przede wszystkim trzyma człowieka w ryzach. Do celnych i politycznych przysięg małe przywiązują znaczenie nawet i tacy, co uważają, że trzymają się zasad uczciwości i religii; zaś oświadczenie złożone przez kwakra słusznie traktuje się u nas na równi z przysięgą każdej innej osoby. Wiem, że Polibiusz¹ złe imię greckiej prawdomówności wiąże z panowaniem filozofii epikurejskiej, ale wiem także, że prawdomówność punicka miała w starożytności równie złą reputację, jak świadectwo Irlandczyka w czasach nowożytnych, choć nie możemy przecież wytłumaczyć pospolitych tych spostrzeżeń odwołując się do tamtej racji. Nie mówiąc już o tym, że prawdomówność Greków zażywała złej sławy, zanim powstała epikurejska filozofia, a Eurypides² we fragmencie, który ci

¹ VI, 54

² *Iphigenia in Tauride*.

wskażę, w związku z tą sprawą mocno przyciął swoim ro-
dakom.

Uważaj, Filonie, odparł Kleantes, uważaj! Nie po-
suwaj się zbyt daleko; nie dozwoł, aby twoja zawziętość
przeciw fałszywej religii podważyła szacunek, jaki od-
czuwasz dla religii prawdziwej. Nie wyzbywaj się tej
zasady, najważniejszej, jedynej wielkiej pociechy w życiu
i głównej naszej podpory pośród wszystkich napaści prze-
ciwnego losu. Najprzyjemniejszą ideą, jaką może czło-
wiekowi podsunąć wyobraźnia, jest prawdziwy teizm,
przedstawiający nas jako wytwór Istoty doskonale dobrej,
mądrej i potężnej, która stworzyła nas do szczęścia i która,
zaszczepiwszy nam niezmiernie pragnienie dobra, prze-
dłuży nasze istnienie po wieczne czasy i umieści nas
w nieskończenie rozmaitych sytuacjach, aby pragnienie
to zaspokoić i uczynić naszą szczęśliwość zupełną i trwałą.
Obok szczęścia, którego doznaje sama taka Istota, naj-
szczęśliwszy los, jaki sobie można wyobrazić (jeżeli wolno
porównanie to przeprowadzić) — to znaleźć się pod jej
ochroną i opieką.

Nadzwyczaj to ponętne i kuszące obrazy, rzekł Filon,
a dla prawdziwego filozofa to coś więcej aniżeli obrazy.
Ale tak samo jak w poprzednim wypadku, również i tu
sprawa ma się tak, że dla większej części ludzkości obrazy
te okazują się zawodne i że groza religii zwykle góruje
nad płynącą z niej pociechą.

Jest rzeczą uznaną, że ludzie nigdy nie uciekają się
do pobożności tak chętnie, jak wtedy, gdy gniecie ich
zgryzota albo przygnębia choroba. Czyż nie dowodzi to,
że religijny duch znacznie bliżej związany jest ze smut-
kiem niż z radością?

A jednak ludzie, kiedy dotknie ich strapienie, znaj-
dują w religii pociechę, odpowiedział Kleantes. Bywa nie-

kiedy i tak — rzekł Filon; wydaje się wszelako oczywiste, że o nieznanym tych istotach wytworzą sobie pojęcie odpowiadające posępnemu i melancholijnemu usposobieniu, w jakim się znajdowali, kiedy zwrócili ku nim myśl. I rzeczywiście widzimy, że we wszystkich religiach przeważają wyobrażenia budzące grozę, a i my sami popadamy w najoczywistszą sprzeczność, kiedy używszy do opisania bóstwa najwznioślejszych słów, twierdzimy następnie, iż liczba potępionych nieskończenie przewyższa liczbę tych, co są wybrani.

Twierdziłbym, iż żadna popularna religia nie wystawiała nigdy stanu odeszłych z tego świata dusz w takim świetle, które czyniłoby go dla ludzi czymś godnym pożądania. Tak doskonały wzorzec religii jest jedynie wytworem filozofii. Pomiędzy wzrokiem człowieka a perspektywą przyszłego życia leży bowiem śmierć, a to zdarzenie jest dla organizmu czymś tak wstrząsającym, że musi rzucać posępny cień na wszystkie leżące poza nim dziedziny i poddawać ogółowi ludzi ideę Cerbera i Furii, diabłów, lawin ognia i siarki.

Prawdą jest, że na religię składa się zarówno strach jak nadzieja, gdyż obie te namiętności w różnych momentach władają na przemian ludzkim umysłem i każda z nich wytwarza dostosowany do siebie typ boskości. Kiedy jednak człowiek ma radosny nastrój, to usposobiony jest do pracy albo do życia towarzyskiego, albo do wszelkiego rodzaju rozrywek i w naturalny sposób przykłada się do tych rzeczy, a o religii nie myśli. Kiedy natomiast smutny jest i przybity, nie pozostaje mu nic innego, jak rozpamiętywać okropności niewidzialnego świata i pograżać się w jeszcze większą boleść. Może się w rzeczy samej zdarzyć, że kiedy w ten sposób wyrwał już sobie głęboko religijne poglądy w myśli i wyobraźni,

w jego zdrowiu lub w materialnej sytuacji następuje zmiana, która przywraca mu dobry humor i ukazując radosne widoki na przyszłość powoduje, iż popada on z kolei w przesadną radość i nastrój triumfu. Trzeba jednakże uznać, że skoro pierwotną zasadą religii jest strach, to stanowi on tę namiętność, która w niej zawsze dominuje i jedynie od czasu do czasu pozwala na krótkotrwałą przyjemność.

Nie mówię już o tym, że owe napady nadmiernej entuzjastycznej radości, wyczerpując ducha, przygotowują zawsze drogę równie silnym napadom zabobnego strachu i przygnębienia, i że żaden stan umysłu nie jest tak korzystny, jak spokój i zrównoważenie. Stanu tego nie podobna jednak utrzymać, kiedy człowiek myśli, że trwa w głębokiej ciemności i niepewności pomiędzy wieczystą szczęśliwością i wieczystym nieszczęściem. Nic dziwnego, że takie mniemanie zakłóca zwyczajny porządek umysłu i wprawia go w najwyższe pomieszanie. A chociaż mniemanie to rzadko kiedy oddziaływa w sposób tak nieprzerwany, żeby wpływać na wszystkie poczynania, to jednak spowodować może w charakterze głębokie pęknięcia i wywołać ową ponurość i melancholijność usposobienia, tak znamienne dla wszystkich pobożnych ludzi.

Jest sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem doznawać obawy czy strachu z powodu jakichkolwiek w ogóle poglądów lub wyobrażeń sobie, że czyniąc z rozumu najswobodniejszy nawet użytek ryzykujemy czymkolwiek w życiu przyszłym. W postawie takiej zawiera się zarówno *niedorzeczność* jak *niekonsekwencja*. Niedorzecznością jest mniemać, że bóstwo podlega ludzkim namiętnościom, a w tym jednej z namiętności najniższych — nieustającej żądzy poklasku. Niekonsekwencją jest sądzić, że skoro bóstwo pod-

lega tej ludzkiej namiętności, nie podlega również i innym, a zwłaszcza, że nie odczuwa wzdargy dla tego, co myślą istoty o tyle niższe.

[¹*Znać Boga, mówi Seneka, to go czcić. Wszelki inny rodzaj czci jest w rzeczy samej niedorzeczny, zabobonny, a nawet bezbożny. Poniża Boga, przyrównuje go do ludzkości, która lubuje się w błaganiach, w prośbach, w podarunkach i pochlebstwie. Jest to jednak najmniejsza z bezbożności, jakich dopuszcza się zabobon. Zazwyczaj spycha on bóstwo znacznie poniżej człowieczego stanu i przedstawia je jako kapryśnego demona, który władzę swoją sprawuje w sposób bezrozumny i nieludzki. I gdyby boska owa Istota skłonna była obrażać się o błędy i szaleństwa głupich śmiertelników, którzy są własnym jej tworem — źle by się niezawodnie działo z wyznawcami większości popularnych zabobonów. I na łaskę bóstwa nie zasłużyłby nikt spośród ludzkiego rodzaju, wyjąwszy bardzo nielicznych, mianowicie filozoficznych teistów, którzy żywią lub raczej żywić usiłują należyte pojęcia o boskich jego doskonałościach; zaś jedynymi osobami uprawnionymi do jego *współczucia* i *pobłażania* byłiby filozoficzni sceptycy, sekta równie niemal nieliczna, którzy z powodu naturalnego braku zaufania do własnych sił powstrzymują lub usiłują powstrzymać się od wszelkich sądów w przedmiotach tak podniosłych i niezwykłych.]*

[[² Jeżeli cała naturalna teologia, jak zdają się to niektórzy utrzymywać, sprowadza się do jednej prostej, choć nieco wieloznacznej, a w każdym razie nie do określonej

¹ [Fragment ujęty w nawiasy dodany został na marginesie rękopisu we wcześniejszej redakcji *Dialogów*.]

² [Fragment ujęty w podwójne nawiasy dodany został do pierwotnego tekstu *Dialogów*, jak to ustalił Norman Kemp Smith, podczas ostatecznej redakcji tekstu w r. 1776.]

tezy, że przyczyna lub przyczyny panującego we wszechświecie porządku pozostają prawdopodobnie w jakiejś dalekiej analogii do ludzkiej inteligencji; jeżeli teza ta nie daje się rozszerzyć, zmienić czy objaśnić w sposób bardziej szczegółowy, jeżeli nie można wywnioskować z niej nic, co by miało znaczenie dla ludzkiego życia lub stanowić mogło źródło jakiegoś działania czy powstrzymania się od działania; i jeżeli analogii tej, choć jest tak niedoskonała, nie można wyprowadzić poza ludzką inteligencję i rozciągnąć z jakimś pozorem prawdopodobieństwa na inne własności umysłu; jeżeli rzecz tak się ma naprawdę — to cóż więcej uczynić może człowiek najbardziej nawet dociekliwy, myślący i bogobojny, jak tezę tę, ilekroć się z nią zetknie, jasno filozoficznie zaakceptować i wierzyć, że argumenty, na których się zasadza, przeważają nad zarzutami, które przeciw niej przemawiają? Oczywiście, wielkość przedmiotu wywoła istotnie pewne zdumienie, jego niejasność — pewną melancholię i pogardę dla ludzkiego rozumu, że w kwestii tak niezwyklej i wspaniałej nie potrafi podać bardziej zadowalających rozwiązań. Wierzaj mi jednak, Kleantesie, że najbardziej naturalnym uczuciem, jakiego w związku z tym dozna dobrze ułożony umysł, będzie gorące pragnienie i nadzieja, że niebu spodoba się rozproszyć, a przynajmniej umniejszyć głęboką tę niewiedzę, zsyłając ludzkości nieco bardziej szczegółowe objawienie i odkrywając przed nią naturę, atrybuty i działania tego, który jest przedmiotem naszej wiary. Osoba, przeniknięta należnym poczuciem niedoskonałości przyrodzonego rozumu, z najwyższą skwapliwością podaży ku prawdzie objawionej, podczas gdy butny dogmatyk, przekonany, że za pomocą samej tylko filozofii zbudować potrafi kompletny teologiczny system, wzgardzi wszelką pomocą i odrzuci przybywającego na-

uczyciela. Być filozoficznym sceptykiem — to dla człowieka nauki pierwszy i najbardziej istotny krok do tego, ażeby być prawdziwym, wierzącym chrześcijaninem... Oto teza, którą chętnie poleciłbym uwadze Pamfila i mam nadzieję, że Kleantes daruje mi, iż do tego stopnia mieszam się do wychowania i nauki jego ucznia,]]

Kleantes i Filon niedługo już ciągnęli tę rozmowę, a jako że nic nigdy nie zrobiło na mnie wrażenia większego aniżeli wszystkie wyłożone tego dnia rozumowania, wyznam, że poważnie raz jeszcze przepatrzwszy całość, przekonany jestem, że zasady Filona bardziej są prawdopodobne niż zasady Demei, ale że Kleantes jeszcze bardziej zbliżył się do prawdy.