

RYSZARD PANASIUK
Uniwersytet Łódzki

BÓG FILOZOFÓW

Zarys tła ideowego filozofii religii Kanta (fragment)

W 1784 roku w niewielkim szkicu, zatytułowanym *Co to jest O wiecenie*, my licieł z Królewca, Immanuel Kant, tak oto wyraził naczelne przesłanie swojej epoki: „*Sapere aude!* Miej odwag posługiwa si swym własnym rozumem...”¹. Sam tej odwagi dowiódł był ju wczeniej najwa niejszym swym dziełem, *Krytyk czystego rozumu* (1781). Był my licielom O wiecenia zarówno je li idzie o podejmowan problematyk , jak i sposób jej traktowania - krytyczny, wolny od dogmatycznych ogranicze , czy powodowanych obaw represji przemilcze . Jako twórca, którego my l formowała si w czasie, gdy idee tej tak wa nej dla dziejów Europy formacji duchowej ju si w pełni wykształciły, ujawniły si te napi cia i trudno ci, miał t przewag nad innymi mylicielami współtworzymi etos tego czasu, e mógł spojrze krytycznie nie tylko na przedmioty ich krytyki, ale równie na konstrukcje intelektualne, które w rezultacie owej krytyki były formułowane. Dotyczy to w równym stopniu metody badawczej, jak wyników namysłu nad ludzkim poznaniem, które prezentowały si ówczesnym uczonym i filozofom w postaci matematycznego przyrodoznawstwa, a tak e wyznawanych od najdawniejszych czasów pogl dów religijnych, tak wiele budzcych wówczas dyskusji i sporów interpretacyjnych.

Je eli idzie o kwesti ostatni , to jest sposób potraktowania przez Kanta szeroko poj tego zjawiska religijno ci, to wydaje si oczywiste, e problemu tego nie mo na rozpatrywa bez przynajmniej szkicowego zarysowania kontekstu ideowego i teoretycznego, w którym jego my l tej problematyki dotycz ca kształtowała si . Idzie nie tylko o poprzedzaj ce jego pomysły o wieceniowe, a nawet wcze niejsze dyskusje doty-

¹I. Kant: *Co o jest O wiecenie?*, w: T. Kro ski: *Kant.*, Warszawa 1966. s. 164.

cz ce tego tak wa nego, a jednocze nie dra liwego, a nawet niebezpiecznego tematu, ale tak e tak istotn w owej epoce problematyk dróg i metod ludzkiego poznania, jak równie jego wyników w postaci teorii opisu rzeczywisto ci zarówno przyrodniczej, jak społecznej. Kant wyraził stanowisko własne we wła ciwie wszystkich istotnych dyskutowanych ówcz e kwestiach, czym na trwałe zapisał si w dziejach my li.

Przewrót duchowy, którego pocz tków nale y szuka ju w epoce Renesansu, a który wyra nie zaczyna wyznacza kierunek rozwoju myli Zachodu przynajmniej od XVII wieku, to znaczy wraz z narodzinami i stopniowym rozwojem nowo ytniej nauki o przyrodzie, nie mógł nie wpłyn na pojmowanie problematyki religijnej. To wła nie wtedy, przede wszystkim pod wpływem dokonuj cych si zmian w my leniu o mechanizmach funkcjonowania kosmosu, zacz to inaczej ni dotychczas my le o Bogu, jego miejscu w cao ci bytu, jak te o relacjach zachodz cych mi dzy nim a człowiekiem. Rychło bowiem okazało si , e ten model wiata, a tak e wyobra enie o samym jego stwórcy, które stanowiły rdze utrwalonych przez wieki przekona wyznawców chrystianizmu, w szczególno ci za jego odmiany rozpowszechnionej na zachodzie Europy, nie da si pogodzi z obrazem wiata, który wyłaniał si stopniowo wraz z post pami rozwijaj cej si - od czasów wyst pienia Kopernika - nowo ytniej wiedzy o mechanizmach ruchu ciał niebieskich, jak te zdarze fizykalnych zachodz cych na Ziemi.

Idzie bowiem o to, e chrze cija stwo zachodnie, nie stanowi ce zreszt ju monolitu od wyst pienia Lutera, pozostawało jednakowo w okowach systemu tradycyjnych wyobra e dotycz cych pojmowania rzeczywisto ci zarówno przyrodniczej, jak społeczno-ludzkiej. Wypracowany w renowieczu system pogl dów propagowanych przez Kociół daleko wykraczał poza tre ci wiary dotycz ce nakazów moralnych oraz przedstawie o charakterze eschatologicznym i tworzył wszechogarniaj cy, jednolity wiatopogl d, maj cy oparcie nie tylko w *Pi mie wi tym* i tradycji, ale tak e w pó noantycznej nauce i filozofii, której podstawowe tre ci - nie licz c inspiracji Plato skiej - odnosiły si do geocentryzmu Ptolemeusza oraz fizyki Arystotelesa².

² Por. N. M. Wildiers: *Obraz wiata a teologia. Od renowieczu do dzisiaj*, tłum. J. Doctór. Warszawa 1985, s. 10 i nn.

Tak więc ten rodzaj chrześcijańskiego racjonalizmu, gdzie wiara miała silne oparcie w wiedzy, racjonalizmu, który - wsparty instytucjonalnie - wyrażał przekonanie jego wyznawców, i wiatopogłód tak uformowany nigdy nie może być poddany w wątpliwość i przekroczone, musiał z konieczności zderzyć się z rodzajem racjonalizmu, który wyłaniał się stopniowo w wyniku coraz mielszego, coraz bardziej niezależnego od dogmatów i tradycji użycia rozumu - owej, jak wierzone, przyrodzonej zdolności ludzkiej, daru wszechmocnego i dobrego Stwórcy.

Konfrontacja tych wiatopogłód, jednego - odwołującego się do zgodnego z *Biblią* geocentryzmu, drugiego - o charakterze heliocentrycznym, można wyrazić w postaci schematu następującego: O ile dla średnio-wiecznych scholastyków i ich następców rozum miał wspierać wiarę, o tyle dla nowożytnych badaczy nieba i ziemi rozum winien właściwie wiarę nadzorować i tak formować, by nie zawierała treści niezgodnych z ustaleniami nauki. On to właściwie, wyzwolony rozum ludzki, odrzucający przesady i wynikające z wiary w dogmaty ograniczenia, staje się jedynym instrumentem, pozwalającym ocenić - co jest prawdą, co fałszem, co za dobrem, a co złem.

Owa konfrontacja zwolenników tradycji z nowożytnymi ideami przebiegała - jak historia dziejów myśli nas informuje - do dramatycznie. O ile bowiem obrońcy tradycji, wsparci autorytetem i siłą instytucji, których ducha wyrażali, byli przeważnie w swojej nieustępliwości nieprzejednani i zdarzało się im odwoływać do argumentów pozaintelektualnych - przypadek Galileusza stanowi spektakularne tego świadectwo - o tyle rzecznicy nowych idei poszukiwali najczęściej jakiejś formuły kompromisowej, umożliwiającej pogodzenie przekazu ewangelicznego z nowymi ideami naukowymi. Problem jednak polegał na tym, iż zdawali oni sobie najczęściej sprawę, że tradycja w wersji oficjalnie propagowanej tylko z najwyższą trudnością daje się uzgodnić z tym, do czego był doszedł niezależny od zewnętrznego kierownictwa, wyzwolony od kurateli dogmatów rozum ludzki.

Zrozumiałe, że ów wyzwolony rozum, osiągnąwszy tak oszałamiające rezultaty w badaniu przyrody, nie mógł nie podjąć próby przyjrzenia się bliżej owej, uchodzącej dotychczas za niepodważalnej wiary, tradycji. Tak więc sama ta tradycja wraz z jej źródłowym przekazem, to znaczy *Pi-*

smem wi tym stawała si stopniowo przedmiotem wolnego od dogmatyzmu namysłu, nast pnie analizy filologicznej, ujawniaj cej braki i sprzeczno ci zawarte w tekstach wi tych, w ko cu krytyki. Coraz swobodniejszemu podej ciu badaczy do sakralnych ródeł sprzyjał niew tpliwie tak e klimat nasilonych dyskusji teologicznych, b d cych nast pstwem Reformacji, wreszcie post puj ce rozczłonkowsywanie si religijnych wspólnot protestanckich, okre lane mianem drugiej reformacji.

Spo ród licznego grona krytyków i badaczy *Pisma w.*, którzy w XVII wieku zapoczkowali dyscyplin naukow zwan pó niej bibliastyk , wymieni mo na tu tylko najbardziej znaczych. I tak Tomas Hobbes w *Lewiatanie* (1651), gdzie mamy do czynienia z wyra nym programem podporzdkowania religii władzy politycznej, podj ł rozbudowane komentarze o charakterze wyra nie filologicznym staraj c si wyja ni znaczenie u ycia takich poj podstawowych dla wła ciwego rozumienia tekstu, jak duch bo y, aniołowie, słowo bo e, królestwo bo e, prorocy *etc.*, zwracaj c uwag na wieloznaczno ich rozumienia w zale no ci od kontekstu literackiego i historycznego³. Dalej ode idzie Benedykt Spinoza, który swoje badania *Starego Testamentu* mógł oprze na j zyku oryginału. Jego *Traktat teologiczno-polityczny* (1670) zawiera analizy, które na długo dla ortodoksów wszelkich wyzna stały si kamieniem obrazy, za dla umysłów niezale nych stanowiły wzór naukowego post powania. Spinoza uwa a, e „metoda obja niania *Pisma w.* nie ró ni si wcale od obja niania natury...”⁴ i przez bezstronnego badacza musi ono by traktowane jako dokument historyczny, który powstał w okre lonym czasie oraz miejscu i nosi pi tno historycznych uwarunkowa . Wskazuje na trudno ci, jakie stoj przed badaczem tak zło onego, wielorakiego pod wzgl dem tre ci i formy materiału, napisanego j zykiem archaicznym, zawieraj cym osobliwy sposób obrazowania, trudny dzi do interpretacji. Badacz kwestionuje, jako niemo liwe do zaakceptowania, przyjmowane tradycyjnie autorstwo poszczególnych ksi g. Zwraca uwag , e cało dzieła powstała o wiele pó niej, ni to si powszechnie przyjmuje i stanowi kompilacj ró norakich tekstów.

³ Por. Th. Hobbes: *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa 1954, rozdz. XXII i nast.

⁴ B. Spinoza: *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. J. Halpem-Mylicki, w: ten e: *Traktaty*. K ty 2003, s. 166.

Jest ono przeto pełne sprzeczności, niekonsekwencji, powtórze oraz informacji nie tylko całkowicie błędnych z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy o świecie, ale te zbyt licznych dla religijnego nauczania. Obraz Boga przedstawiony na kartach *Biblii* ma charakter antropomorficzny i jest przystosowany do mentalności oraz sposobu ujmowania rzeczy przez prosty lud, który to lud w intencji autorów tego dzieła historycznego miał być za pośrednictwem treści tam zawartych organizowany jako wspólnota polityczna. Jedyne, co się opiera w obliczu krytyki i może mieć znaczenie o charakterze religijnym - dotyczy to zarówno *Starego* jak *Nowego Testamentu* - to zawarte tam wskazania moralne. Tak więc dla Spinozy *Pismo w.* stanowi jedynie dokument stworzony przez ludzi, powstały z określonych intencji, do badania którego całkowicie wystarczy „wiatło naturalne”, czyli własny rozum należącego do przygotowanego badacza⁵.

Ale na prawdziwie naukowe wydobywanie wniosłów badania nad *Pismem w.* dopiero Richard Simon, oratorianin, którego dzieło *Historia krytyczna Starego Testamentu* (1678), napisane po francusku, zawiera analizy tekstu przeprowadzone przez kompetentnego filologa, ledź tego budowę wewnątrz badanego ródła i konfrontację tego poszczególne księgi ze sobą, który - by wyjątkowo dostrzeżone tam niespójności i niejasności - odwołuje się do pozabiblijnych przekazów ródłowych, by zweryfikować zawarte tam informacje. Wewnątrz krytyka tekstu pozwala uczonemu filologowi-erudycie odsłonić wiele dotychczas ukrytych przed czytelnikiem tajemnic tego tak ważnego dla dziejów duchowych Zachodu dzieła⁶.

Rodzaje siły wtedy studia biblijne, jak te odważne dyskusje dotyczące fundamentalnych problemów religii stanowiły niewątpliwie świadectwo coraz mielszego otwierania się umysłów, dystansowania krytycznego wobec tradycji i postępującej laicyzacji wiadomości społecznej. Stanowiły wyraz pewnej tendencji ogólnej, ujawniającej się równie w niezależnym i krytycznym traktowaniu spraw życia społecznego i instytucji politycznych.

⁵ Por. tamże, s. 179.

⁶ Por. P. Hazard: *Kryzys wiadomości europejskiej 1680-1715*, tłum. J. Lalewicz i A. Siemek. Warszawa 1974, s. 166 i nn.

Zró nicowanie polityczne i religijne Europy zachodniej tych czasów stwarzało warunki wzgl dnej swobody dyskusji dra liwych kwestii wiatopogl dowych - a do nich nale ały niew tliwie zarówno problemy odnosz ce si do religii jak do polityki. Konflikty i gwałtowne spory dotycz ce fundamentalnych prawd wiary przeradzaj ce si niekiedy w otwarte starcia zbrojne, silne zaangażowanie przekona religijnych w polityk , rodziły orientacje i postawy wyra aj ce, z jednej strony, bezwzgl dn obron ortodoksji, z drugiej za prowadziły do formułowania przekona , których głosiciele kwestionowali podstawowe prawdy zasad wiary Chrystusowej, a do negowania istnienia Boga wł cznie. Poddawano te w w tliwo niezb dno instytucji Ko cioła dla uzyskania zbawienia, poszukiwano oparcia w ró nych formach mistycyzmu⁷, z zainteresowaniem spogl dano na konfesje pozachrze cija - skie, informacje o których coraz cz ciej docierały do Europy wraz z rozszerzaniem si ekspansji kolonialnej.

Dla nas, ze wzgl du na podj ty temat - idzie o tło ideowe i teoretyczne pó niejszego wyst pienia Kanta jako filozofa religii - szczególnie interesuj ce s pogl dy dotycz ce problematyki religijnej, które pojawiły si w XVII i XVIII wieku w zwi zku z konfrontacj tradycji chrze cija skiej z rozwijaj cym si coraz bujniej i oddziaływuj cym coraz silniej na wiadomo społeczn nowo ytnym, odwołuj cym si do matematyki i do wiadczenia przyrodoznawstwem. Modyfikacje uj cia prawd wiary, które dokonywały si ówcz nie w wyniku owej konfrontacji, stanowi charakterystyczny rys my lenia epoki, my lenia, które rzutowało na cało spraw ludzkich.

Obraz wiata, który sugerowały dzieła ówczesnych badaczy przyrody przestał by stworzonym w wyniku arbitralnego aktu woli pojmowanego antropomorficznie stwórcy hierarchicznym porz dkiem, stale nadzorowanym i od jego nieprzewidywalnych aktów woli zale nym wytworem⁸. Badacz nowoczesny zacz ł postrzega rzeczywisto przy-

⁷ Por. L. Kołakowski: *wiadomo religijna i wi ko cielna. Studia nad chrze cija stwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1965, s. 21 i nn.

⁸ Por. H. Krings: *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Meiner Verlag, Hamburg 1982, s. 37 i nn.

rodnicz jako wieloelementowy, zło ony, a jednocześnie nie przejrzysty, bo podlegajcy jednolitym i niezmiennym prawom układ dynamiczny. Różnica dawny podział na fizyk niebios i różnica od niej fizyk obszaru podziemnego⁹. Całość układu kosmicznego podlegała tym samym prawom, dającym się wyrazić w postaci formuł matematycznych. Prawa ruchu, mechanizm dynamiki świata, czyniły go zrozumiałym i przewidywalnym, ukazywały zarazem jego logiczną spójność i samoistne trwanie. Świat rządzący prawami mechaniki stawał się przejrzysty dla badacza, który mógł przeniknąć jego rytmy bez konieczności odwoływania się do sił czy bytów sytuujących się poza owym naturalnym porządkiem. Prawa ruchu ciał niebieskich, jak ten determinizm zdarzeń zachodzących na ziemi stanowiły wystarczające instrumentarium intelektualne, które pozwalało objąć i zrozumieć zdarzenia będące przedmiotem obserwacji badacza.

Można by powiedzieć, że uczonego wieku XVII, czy doby późniejszej, wieku Oświecenia - jak to wyraził miał Laplace w rozmowie z Napoleonem - nie musiał już odwoływać się do Boga, by wytłumaczyć przyczyny zdarzeń przez siebie badanych. Jednak nie można stwierdzić po prostu, że mechanika klasyczna jako nauka generowała wprost stanowisko ateistyczne. I jakkolwiek ateści trafiali się w kręgach intelektualnych owych czasów, nie zawsze ich odrzucanie wiary w Boga było rezultatem namysłu nad konsekwencjami wiatopoglądowymi nowożytnego przyrodoznawstwa.

Uczniowie rzeczywiście rozwijający wiedzę o świecie przyrody byli najczęściej w sprawach dotyczących religii poglądami raczej mniej radykalne. Nie miało to źródła wyłącznie w obawie przed ładowaniem ze strony broniących tradycji instytucji kościelnych i politycznych - choć i ten czynnik w poszczególnych przypadkach mógł odgrywać swój rolę - ale wynikało z racji bardziej merytorycznych. Jeżeli bowiem mechanizm funkcjonowania świata dawał się objąć za pomocą praw mechaniki, to już powstanie tak złoonego i jednocześnie nie uporządkowanego układu stawało się problemem. W oparciu o prawa mechaniki fakt tego wyjaśnienie - co tak wyrażnie akcentował np. Newton - wydawało się nie-

⁹ Por. A. Koyre : *Du monde de l'«à- pen- pres »à l' universe de la precision*, w : tenże : *Etudes d' histoire de la pensee philosophique*. Gallimard, Paris 1971, s. 342 i nn.

mo liwe¹⁰. Nietrudno było w tym wypadku wrócić do znanego, choć faktycznie zmodyfikowanego, starego schematu myślowego: oto Bóg wszechmocny stworzył świat i czynie z rzeczymi nim aktualnie prawami. I choć niełatwo było znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat, to przecie akt ten został dokonany i właśnie nie daj się obserwować dzieło bo nie dostarczało informacji o jego architekcie. Tak więc mechanizm *Universum* ukazywał jego konstruktora nie tylko jako istotę wszechmocną, ale też rozumną, myślową jego bowiem ucieleśnioną w świecie realnym objawiała się uczonemu w postaci matematycznych formuł. Potemny umysł boży był więc w swojej esencji takiej samej natury jak umysł ludzki. Człowiek poznając świat odkrywał w nim ucieleśnione myślenie boże. Trzy klasyczne byty tradycyjnej metafizyki: Bóg - świat - człowiek przenikał ten sam porządek mający swe źródło w logicznym charakterze bóstwa.

Należy jednak zwrócić uwagę, że owa boska logika, przenikająca całość bytu, nie miała charakteru wyłącznie opisowego. Racjonalność praw mechaniki, w wyniku działania których odsłaniała się uporządkowana rzeczywistość naturalna, ukazywała przecie rozumnie, to znaczy w sposób celowy działającego jej budowniczego. Bóg to nie tylko *logos*, ale także istota działająca z zamysłem i nadająca swoim wytworom określony sens. świat stworzony jest nie tylko porządkiem w sensie logicznym, ale także aksjologicznym. Pojęcie racjonalności w odniesieniu do Stwórcy i jego działań ma jednocześnie charakter opisowy i normatywny. świat stworzony jest zarówno doskonały jak dobry. Jest łądem zarówno w sensie fizycznym jak moralnym.

Myśliciele epoki, zarówno współtwórcy nauki nowożytnej jak filozofowie spekulujący w oparciu o jej ustalenia, stanili przed dylematem: albo istniejący świat jest dziełem przypadku, co wydawało się absurdalne i nie do zaakceptowania, albo też powstał w wyniku rozumnego zamysłu, co dawało poczucie odnalezienia się w nowopowstałym łądzie *universum*, *universum* radykalnie różnym od tego, które stanowiło treść wyobrażeń ludzi od najdawniejszych czasów. Szło przecie nie tylko o to, że Ziemia, dotychczas znajdująca się w centrum wszechświata, stała się

¹⁰ Por. tenże: *Od zamknięcia tego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubiński. Gdańsk 1998, s. 187, 193-194 (cytat z listu Newtona do Bentley'a).

jedną z planet obiegających Słońce, ale o to tak, że przekształciła się w pyłek zanurzony w nieskończonej przestrzeni.

Człowiek odnalazł się w wiecie obcym mu, rzucony w przerażającą ciszę przestrzeni bez granic, obojętnym na jego los, jego nadzieje, oczekiwania i cierpienia. „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”¹¹ wykrzykuje dramatycznie jeden ze współtwórców nowożytnej nauki, nauki sugerującej tragiczną wizję losu ludzkiego w wiecie, w którym Bóg się ukrył, stał się w nim nieobecny, przestał przemawiać przez tę postać natury, którą objawiła człowiekowi nowożytna nauka.

Nie wszyscy filozofowie i uczeni epoki myśleli tak jak Pascal. Można by powiedzieć, że w tym względzie był on raczej wyjątkiem. Wielu było przecie przekonanych, że właśnie dopiero nowożytna nauka, w przeciwieństwie do starej metafizyki, pozwala odkryć prawdziwą naturę Boga i dostarcza niezbitych argumentów na rzecz jego istnienia¹². To wtedy przecie nie tylko entuzjaci nowopowstałej nauki o przyrodzie, ale także jej współtwórcy przecigali się w wynajdywaniu tych argumentów. W dziełach niektórych pisarzy i publicystów tego czasu myślenie w kategoriach przyczynowości zostało właśnie ciwie zastąpione rozumowaniami o charakterze teleologicznym.

Tak zwany dowód fizyko-teologiczny, który stanie się później przedmiotem unicestwiającej krytyki Kanta, powtarzany był w najrozmaitszych wariantach. Boga widziano, jak np. Jan Swammerdam, nawet w przemysłnej i celowej budowie insektów, a także - jak rekordzista w tym względzie, twórca ponad 6 tysięcy tego rodzaju dowodów, Athanasius Kircher - w celowej budowie organizmu ludzkiego i jego członków, np. oka, ale także w deszczu, harmonii w wiecie, czy nawet w nowo odkrytej tajemniczej sile grawitacji. Wybitny fizyk i chemik, Robert Boyle, sam gorący zwolennik fizyko-teologii, powołał rodzaj fundacji,

¹¹ B. Pascal: *Myśli*, tłum. T. Celeński (Boy). Warszawa 1953, s. 87. Por. też R. Panasiuk: *Od przerażenia do podziwu. Pascal i Kant spojglądający w kosmos*, w: *Wyjaśnienia i rozumienie*. Księga dedykowana prof. Z. Kuderowiczowi. Białystok 2006, s. 43-53.

¹² Por. D. Diderot: *Myśli filozoficzne*, w: tenże: *Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Rogoziński i J. Hartwig. Warszawa 1953, s. 32.

gdzie obowi zkiem wykładowców było dowodzenie zgodności nauki nowożytnej z religijną chrześcijańską¹³.

Musimy także pamiętać, że był to czas nie tylko powstania i burzliwego rozwoju fizyki klasycznej, ale także początków nauki o organizmach żywych, których funkcjonowanie, a w szczególności budowa wewnętrzna zdawały się dostarczać niezbitych dowodów celowego działania ich stwórcy. Niezależnie od tego, czy owe organizmy traktowano jako stworzone przez Boga skomplikowane mechanizmy, czy też - co zdarza się coraz częściej w myśleniu XVIII-wiecznej i znajduje potem pełny wyraz w myśleniu Kanta - kwestionowano ową tak często powtarzaną analogię z zegarem, stanowiły one dla wielu twórców epoki żywy dowód celowego i przemyślanego działania Stworzyciela.

Tak więc - co może wydawać się paradoksem - nowożytne przyrodoznawstwo przyczyniło się do bujnego rozwoju myślenia teleologicznego o charakterystycznym obliczu, myślenia cechującego się pewnością przekonania, że oto wreszcie prawdy religijne można w sposób pewny ugruntować w oparciu o naukę. Powstała złudna nadzieja, że wiara może zyskać pewność właściwej wiedzy naukowej.

Jednakże ów ufundowany na racjach dostarczanych przez przyrodoznawstwo Bóg - choć wielu myślicieli epoki szczerze było przekonanych, że kontynuując w tym względzie dziedzictwo *Ewangelii* - nie w pełni przypominał dawnego Boga chrześcijan. Jeżeli bowiem stworzył on świat jako rozumną maszynę, funkcjonującą zgodnie z nadanymi mu prawami, to jego dalszy udział w funkcjonowaniu owego świata stawał się w istocie zbyteczny. Nieustannie aktywny dotychczas dozorca swoich wytworów stawał się odtąd, jak niektórzy to określali, Bogiem odpoczywającym, czy Bogiem soboty, a nawet *Dieu faineant*¹⁴.

Niebezpieczeństwo oddalenia Stwórcy od świata pojętego jako samoczynny mechanizm dostrzegali przynajmniej niektórzy twórcy tego intelektualnego modelu rzeczywistości, jak np. Newton i jego zwolennik S. Clarke, dopuszczając okresowe - co tak oburzyło Leibniza - ingeren-

¹³ Por. M. Schram *Natur ohne Sinn? Das Ende des theologischen Weltbildes*. Verl. Styria, Graz, Wien, Köln 1985, s. 14 i nn.

¹⁴ Por. A. Koyre, op. cit., s. 246 i nn., 285.

cje w mechanizm kosmosu jego konstruktora celem korekty rozreguluj cych si z czasem jego rytmów¹⁵.

Ale nawet tak pomy lany Bóg, troskliwy mechanik nadzoruj cy wykonan przez si konstrukcj , oddalał si od człowieka, pozostawał zimnym intelektem, dla którego los pojedynczego indywiduum nie mógł by przedmiotem szczególnego zainteresowania. Był to „Bóg filozofów”, jak go okre lał Bła ej Pascal, jeden z współtwórców nowo ytnego obrazu przyrody, nie godz cy si jednakowo z wywodzonymi ze wiatopogl dowymi konsekwencjami. „Bóg chrze cijan - powiada on - to nie jest wył cznie twórca prawd geometrycznych i ładu ywiołów; to wiara pogan i epikurejczyków. (...) Bóg chrze cijan to Bóg mił o ci i pociechy...”¹⁶. Nie tylko Pascal zreszt , ale te ortodoksi i tradycjonali ci wszelkiego rodzaju zdecydowanie podkre lali niezgodno tego nowego, zbudowanego w oparciu o nowo ytn nauk o kosmosie wyobra enia Boga chrze cijan stwem, sugeruj c jednocze nie, e jest to jedynie krok na drodze ku jego całkowitej negacji.

W przeciwie stwie do nich wyznawcy tej nowej prawdy o Bogu rzadko skł onni byli, cho i to si zdarzało - co po wiadcza dobitnie przykład Tomasa Paine'a - wchodzi w ostr kontrowersj z tradycyjnym wyznawcami kultu religijnego. Raczej starali si doszukiwa w tradycyjnych wierzeniach ukrytego w nich „racjonalnego j dra”, odrzucaj c jednocze nie nawarstwione przez wieki i maj ce historyczne oraz lokalne uwarunkowania przekonania i rytuały jako niegodz ce si z zasadami rozumu. Chodziło tu przede wszystkim o daj ce si odnale , w ksi gach *Starego Testamentu* przede wszystkim, wyobra enia dotycz ce zjawisk naturalnych, jak te samego obrazu Boga, czy niektórych, ra cych dzi swoim okrucie stwem zasad o charakterze moralnym, wła ciwych staro ytnym Izraelitom.

Według przekonana najbardziej radykalnych propagatorów nowych idei, w obszarze religii prawdziw , jedyn i powszechn jest wła ciwa całemu rodzajowi ludzkiemu forma kultu polegaj cego na przekonaniu, e istnieje Istota Najwysza, wszechmocna i dobra, której nale y si

¹⁵ Por. A. Koyre, op. cit., s. 246 i nn.; G. W. Leibniz: *Polemika z S. Clarke'iem*, w: ten e: *Wyznanie wiary filozofa*. Warszawa 1969, s. 322 i nn.

¹⁶ B. Pascal, op. cit., s. 183.

cze, oraz wymagająca od swoich wyznawców, by postpowali cnotliwie. Religia ta ma charakter naturalny, jest zgodna z rozumem, za jej rdze obecny jest we wszystkich wyznaniach, nie tylko w chrześcijaństwie¹⁷. W ten sposób chrześcijaństwo zredukowane zostaje do faktu historycznego, do lokalnego zdarzenia, które następnie uległo upowszechnieniu, za obecnie istnieją obok niego inne religie, które winny być traktowane jako zjawiska kulturowe o równorzdnym znaczeniu.

Tak oto, w wyniku działania procesów przemian w kulturze duchowej Zachodu, które dokonywały się stopniowo przynajmniej od czasów Renesansu, przemian, których zasadniczym źródłem inspiracji było rozwijająca się nowożytna przyrodznawstwo, powstała w obszarze wiadomości religijnej orientacja, którą w wieku XVII nazywano *deizmem*¹⁸. Myliciele, których określano tym mianem, pojawili się najwcześniej we Włoszech, najwicesz jednak aktywnie rozwinęli w Anglii, za najbardziej dojrzałą i wykształconą postać orientacja ta przybrała w wieku XVIII we Francji. Wystarczy powiedzieć, że najwybitniejsi francuscy myliciele epoki, jak Wolter czy Rousseau, wyznawali poglądy deistyczne.

Deizm jako formacja intelektualna nigdy nie stanowił jednolitej struktury ani pod względem myślowym, ani też organizacyjnym. Trudno nawet powiedzieć, czy stanowił właściwie pewien rodzaj religii. Nie ma tu bowiem ani Kościoła, ani dogmatów, ani jakich określonych obrzędów. Można uważyć, że deizm stanowił wyraz poglądów intelektualistów epoki, którzy – krytyczni i zdystansowani wobec tradycyjnych form religijności – wyrażali w ten sposób swoje stanowisko w sprawach stanowiących dotychczas dotychczas zarezerwowanych dla zinstytucjonalizowanych postaci religijności. Identyfikując się z rezultatami coraz bardziej ugruntowującej się w wiadomości społecznej nowożytnej nauki o rzeczywistości tak przyrodniczej jak społecznej, deiści starali się

¹⁷ Por. D. Diderot: *O wystarczalności religii naturalnej*, w: tenże: *Wybór pism filozoficznych*, wyd. cyt., s. 74 i nn.

¹⁸ Por. B. Pascal, op. cit., s. 182. Wolter i orientacja religijna zwykły być określane mianem *teizmu*. Por. jego *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska. Warszawa 1956, s. 7. Por. też P. Hazard: *Myśl europejska w XVII w. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała. Warszawa 1972, s. 355-356 (cyt. ze *Słownika filozoficznego Woltera*, hasło *Teista*).

Jednocześnie nie wyrazi przekonanie, że nauka ta nie likwiduje treści aksjologicznych przypisywanych dotychczasowi naturalnemu, ale wręcz przeciwnie - wiara w sens obecny w tym, co istnieje potwierdza i umacnia. Można więc zasadnie uważać, że deizm jako zjawisko intelektualne stanowił najbardziej charakterystyczny produkt epoki, produkt zrodzony z konfrontacji tradycyjnych form religijności z wizją wiata sugerowaną przez postępy powstałych wtedy i tak wyrażone kształtujących oblicze wiadomości społecznej nauk przyrodniczych.

Deiści, obok sformułowanych zawierających fundamentalne prawdy ich przekonania, wyrażali w mniej lub bardziej radykalnej postaci swój krytyczny stosunek do tzw. religii pozytywnych. Poddawali w szczególności krytyce te formy religijności, które panowały w krajach ich intelektualnej działalności. Krytyce podlegały w równym stopniu Kościoły reformowane jak katolicyzm, choć trzeba przyznać, że krytyka katolicyzmu, szczególnie we Francji, odznaczała się szczególnie ostrością. Postać Woltera pozostaje w tym względzie symbolem radykalizmu i nieprzejednania. Atakowano duchowieństwo i spetryfikowane instytucje kościelne, odrzucano wartość sakramentów, uczestnictwo w rytuałach, kwestionowano fundamentalne dla religii tradycyjnych przekonanie, że głoszona przez ich wyznawców wiara pochodzi od Boga, czyli ma charakter objawiony. Tak fundamentalna dla głównych nurtów chrześcijaństwa wiara w trójjedynego Boga czy wcielenie nie była przez nich akceptowana. Odrzucali również nauki o grzechu pierworodnym i wszystkim nad całym rodzajem ludzkim złem przyrodzonym.

Bóg deistów to do tajemnicza Istota Najwyższa, budowniczy wiata, którego natury rozum ludzki nie jest w stanie do końca zgłębić. Jedyne, co narzuca mu się z całkowitą pewnością, wsparte przez owe słynne, wspomniane już dowody fizyko-teologiczne to fakt, że istnieje i jest wszechmocny oraz dobry. Odrzucali oni całkowicie tak charakterystyczne dla religijności tradycyjnej wszelkie czynności o charakterze obrzędowym, jako nie mające znaczenia w osiągnięciu założonych w wierze religijnej celów. Nie uznawali też jakiegokolwiek pośrednika między Bogiem a jego adoratorami. Nie obrzędów i rytuałów, ale postawa moralna, a więc to, co człowiek faktycznie czyni i działać wśród ludzi, ma rzeczywistą wartość i sens. Stanowisko to dobitnie wyraża Wolter, gor-

liwy propagator tej nowej postaci religijności: „Przez religię naturalną rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu”¹⁹. Tak więc, poza uznaniem istnienia Istoty Najwyższej, postawa moralna jej adoratora jest jedynie treścią, jaka ma znaczenie w przekonaniu wyznawcy religii racjonalnej, bo jednocześnie nie religii naturalnej.

Położenie szczególnego akcentu na treść etyczne stanowi istotną cechą wyróżniającą postawę deistyczną. Również, jeżeli idzie o ocenę dotychczasowej tradycji religijnej, deista skłonny jest, jako mające istotne znaczenie, waloryzować pozytywnie zawarte tam treści etyczne, o ile oczywiście nie kolidują one z zasadami rozumu. To właśnie wtedy, w szczególności w kręgu myśli deistycznej, pojawia się przekonanie, że w całej dotychczasowej tradycji religijnej, za w chrześcijaństwie przede wszystkim, jedynie treści etyczne tam zawarte mają istotne znaczenie i są do zaakceptowania. Jeden z eminentnych pisarzy epoki, Pierre Bayle odważył się nawet głosić pogląd, że nakazy o charakterze moralnym dadzą się uzasadnić bez odwołania się do religii. Co więcej, prawdziwie moralne są tylko takie nakazy, które zlecają czynienie dobra dla niego samego, nie zaś – jak to ma miejsce w religijnie ugruntowanej moralności – z obawy przed sankcją²⁰. Mamy więc tu do czynienia z zapowiedzią stanowiska, które później znajdzie pełny wyraz w poglądach Kanta w odniesieniu do moralności.

Mówi się o wiatopogładzie wieku XVII i następnego wieka, wiatopogładzie zainspirowanym powstaniem, następnym rozwojem nowożytnego przyrodoznawstwa, nie można pominąć dwóch istotnych problemów wywołanych i dyskutowanych w tym czasie, tym bardziej, że podejmie je potem Kant i nada im interpretację własną, oryginalną, wykraczającą poza horyzont obiegowej myśli epoki. Idzie o problem zła oraz o problem wolności.

Problem zła, tak warianty w tradycyjnej chrześcijańskiej wizji świata i człowieka, przez wyznawców nowego wiatopogładu musiał być podjęty i przemylany na nowo. Jako że nie godzono się już z poglądem, że źródłem zła na świecie – zarówno zła fizycznego jak moralnego – jest sprzeniewierzenie się nakazom Boga przez pierwszych rodziców, trzeba

¹⁹ Wolter: *Elementy filozofii Newtona*, op. cit. s. 32.

²⁰ Por. P. Hazard: *Kryzys wiadomości europejskiej 1680-1715*, op. cit., s. 251-253.

było wytłumaczy jego obecność, jak te funkcje, ekonomii boskiego aktu stworzenia. Zło określone mianem zła metafizycznego musiało być koniecznym składnikiem bytu stworzonego, jako że Bóg nie mógł wyłonić świata równego sobie doskonałości. Były stworzone, jako skończone, są więc z koniecznością ułomne. Wiat istniejący - zdaniem Leibniza, myśliciel, który podjął się usprawiedliwienia Boga z dopuszczenia istnienia zła - jest najlepszy z możliwych, a obecne w nim zło stanowi niezbędnym składnikiem harmonijnej całości²¹. Znaczący to, że byt stworzony, będąc najdoskonalszym z możliwych, nie może przecież być sam doskonałością jako taką.

Tak więc w tej optymistycznej wizji świata zło staje się niezbędnym i nieusuwalnym składnikiem bytu. Rygorystycznie racjonalny porządek naturalny, absorbując niejako zło, dokonuje aktu jego racjonalizacji. Tak pojęte, jako niezbędny komponent rozumnego ładu, staje się ono składnikiem dobra, podlega więc neutralizacji, albo może oswojeniu, jako ewaluacja negatywna tego niedającego się dotąd skojarzyć z doskonałym i wszechmocnym Stwórcą bytu-niebytu zostaje ze zdziwieniem²². Pomylane w ten sposób zło staje się koniecznym elementem metafizyki ładu kosmicznego z wpisaniem we aksjologię.

Trzeba też pamiętać, że ten nowy porządek rzeczywiście ma charakter rygorystycznie deterministyczny, dlatego ta owa osobliwa neutralizacja zła, przez ukazanie jego niezbędności dla budowy racjonalnego ładu, pozwala wkompowanemu w ten ład podmiotowi akceptować i utożsamiać się z nim jako wartości, dla której nie ma alternatywnej możliwości. Można więc powiedzieć, że ów tak charakterystyczny optymizm epoki, który emanuje nie tylko przecież z poematu Alexandra Pope'a *Essay on Man*, pełnił w istocie funkcję kompensacyjną, pozwalał bowiem godzić się ze światem istniejącym, gdy inny był nie do pomylecia.

Napięcie, stale obecne w światopoglądzie deistycznym, mające różnicę w dążeniu do neutralizacji zła przez zabieg racjonalizacyjny musiało

²¹ Por. G. W. Leibniz: *Przyczyna pochodząca od Boga...*, w: tenże: *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankowska. Kraków 1994, s. 100, 106; tenże: *Zasady natury i łaski*, w: *Wyznanie wiary filozofa*, op. cit., s. 185 i nn..

²² Por. O. Marquard: *Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee*, w: tenże *Philosophische Ueberlegungen*, w: W. Fink Verlag, München 1995, s. 49 i nn.

z czasem doprowadzi do kryzysu, a następnie do dezintegracji tego wiatopoglądu. Najbardziej może przyczyniło się do tego wydarzenie całkowicie naturalne, mianowicie straszliwe trzęsienie ziemi 1 listopada 1755 roku, które obróciło w perzyn Lizbon i stało się powodem śmierci tysięcy jej mieszkańców. Przyroda, istotny składnik kosmosu budującego ładu fizyczno-moralnym, ukazała tu swoją straszliwą, demoniczną moc, którą trudno było usensownić i wkomponować w obraz wiata dobrego jako całość.

Wolter, sztandarowy zwolennik ujmowania rzeczywistości w perspektywie deistycznej, po przeżyciu szoku wywołanego wspomnianym tragicznym wydarzeniem, nie był w stanie dłużej podzielać przekonania optymistów, że *tout est bien*. Absurdalność zła, które tu objawiło się pod postacią destrukcyjnych sił natury, musiała rozsadzić optymistyczny wiatopogląd epoki. Tak więc „zło istnieje na ziemi” - przyznaje w końcu autor *Poematu o zniszczeniu Lizbony i Kandyda*. Istnieje jako fakt, który nie da się racjonalizować i usprawiedliwić²³. Trzeba było więc zrezygnować z idei ładu fizyczno-moralnego, przestać wpisywać aksjologię w porządek naturalny, a stary problem zła uczynić przedmiotem namysłu jeszcze raz od nowa.

Problem wolno ci był kolejnym trudnym problemem, z którym musieli się skonfrontować zwolennicy stanowiska, że naturalny porządek wiata w swoim rytmie podlega rygorystycznym determinacjom przyczynowo-skutkowym. Fizyczny łańcuch powiązań zdarzeń, które podlegają ścisłym i bezwytokowym - wykluczającym zarówno cud jak przypadek - prawom poddany był w ich konstrukcjach jeszcze wzmocnieniu przez nałożenie na niego teleologicznego. Celowe funkcjonowanie mechanizmów naturalnych, zamysł niejako z góry wyznaczający przebieg procesów zmierzających ku realizacji założonego celu finalnego, w równym stopniu jak przyczynowo, wykluczało możliwość pojawienia się sytuacji alternatywnych, czy stanów nie dających się z góry przewidzieć.

²³ Por. B. Baczeko: *Wolter: zło i ład natury*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 20, 1974, s. 36 i nn., oraz tenże: *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronno zła*. Warszawa 2001, s. 15 i nn., 35 i nn.

Jest zrozumiałe, że człowiek, wmontowany w taki czy inny zdeterminowany układ naturalny, nie mógł mieć - jako stanowiący jego część - i do przynależny - możliwości jakiegokolwiek w nim swobodniejszego manewru. Rygorystycznie rzecz biorąc, wolność jako możliwość arbitralnego wyboru między jakimiś nasuwającymi się podmiotowi ludzkiemu ewentualnymi opcjami była tu w istocie wykluczona. Był to właśnie świat gotowy, w którym nie można było spodziewać się zdarzeń nieoczekiwanych. Wolność zaś polegała jedynie na wiadomym utożsamieniu się z predeterminowanym biegiem świata.

Tego rodzaju koncepcję najpełniej zapewne i najbardziej konsekwentnie wyraził Spinoza, który całkowicie wkomponował człowieka w deterministyczny porządek kosmosu. Tradycyjne pojęcie wolnej woli w tym modelu świata i człowieka nie ma racji bytu. Wolność istoty rozumnej polega na rozpoznaniu procesów zachodzących w świecie z koniecznością, zdeterminowanych niezłomnymi prawami²⁴. Spinoza wyciągnął radykalne wnioski filozoficzne i światopoglądowe ze skrajnie deterministycznego modelu przyrody, sugerowanego przez kształtującą się właśnie mechanikę klasyczną, i był w swoim stanowisku konsekwentny. Inni myśliciele epoki nie zawsze skłonni byli iść tą drogą. Trzeba zresztą pamiętać - co już sygnalizowali myśliciele różnego rodzaju wyznawcy stanowiska deistycznego nie zawsze mieli tyle odwagi co autor *Etyki*, by tak jak on radykalnie zerwać z tradycją.

Przed wszystkim - mimo modyfikacji - zachowali tradycyjny schemat relacji Bóg - świat. Stwórca *Universum* pozostawał na zewnątrz niego, podczas gdy Spinoza oba te porządki scalił w jedno. Wielu z nich dopuszczało istnienie opatrznego, a także duszy nieśmiertelnej. Bliźniaczym konsekwentnym stanowiska Spinozy byli ateści, jak choćby Holbach, który w swoim *Systemie przyrody* wolność w sensie obiegowym wykluczał, traktując człowieka jako całkowicie przynależnego do deterministycznego porządku przyrody²⁵. Dopiero Kant podjął próbę przewyciężenia tych okoliczności determinizmu ukazując człowiekowi drogę do wolności.

²⁴ Por. B. Spinoza: *Etyka*, tłum. I. Myśliwski. Warszawa 1954, s. 45, 110, 128.

²⁵ Por. P. Holbach: *System przyrody*, tłum. K. Szaniawski. Warszawa 1957, t. 1, s. 53 i nn., 233 i nn.

Należy tu mieć na uwadze fakt, że wizja świata, Boga i człowieka zainspirowana pojawieniem się mechaniki klasycznej, na przestrzeni dwu wieków swego rozwoju podlegała znacznej ewolucji. W trakcie tego procesu przemian obserwujemy postępującą dezintegrację pierwotnego, tak przecież konsekwentnego i spójnego ujęcia zagadnienia stanowiącego przedmiot zainteresowania myślicieli tego czasu. Dotyczy to w szczególności rozumienia dróg poznania jak i samego charakteru wiedzy. Standardy narzucone przez Kartezjusza i Spinozę, a także Leibniza, wyrażające się w przekonaniu, że możliwa jest do uzyskania wiedza o świecie drogą czysto rozumową, za wiedzę tak uzyskana - jako jedyna godna tego miana - tworzy musi system pewnych i koniecznych twierdzeń *a priori*, została zakwestionowana już pod koniec XVII wieku. Sformułowany przez Locke'a argument, że nie ma wiedzy wrodzonej, uzupełniony następnie przez Hume'a, że nigdy *a priori* nie zawierają wiedzy o rzeczywistości przedmiotowej, lecz jedynie wyrażają relacje między podmiotem a orzecznikiem danego sensu, mający więc - jak to Kant później wyraził - charakter analityczny, powoli zachwiały tak wybudowane si dobrze ugruntowane budowle, mające wyłuszczać prawdę o tym, co istnieje.

Owa krytyka aprioryzmu w odniesieniu do procedur poznawczych i interpretacji ich wyników ujętych w systemowe konstrukcje naukowe, została bez trudu przeniesiona na inne obszary, stanowiące przedmiot zainteresowania myślicieli epoki. Dotyczy to w szczególności owej, tak dobrze korespondującej z ówczesnym modelem nauki religii racjonalnej. Jeżeli jeszcze John Locke, przekonany przecież empirysta, dopuszczał istnienie wiedzy racjonalnej i bronił idei pewności przekonania o istnieniu Boga ugruntowanej w rozumie oraz idei religii racjonalnej, przynajmniej możliwej do przyjęcia przez elitę intelektualną²⁶, to radykalny kontynuator jego empirystycznego programu w nauce, David Hume zajmował stanowisko konsekwentne i odrzucał rozumową drogę prowadzącą do przekonania o istnieniu Istoty Najwyższej²⁷.

²⁶ Por. J. Locke: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawcki. Warszawa 1955, rozdz. IV, 10, 6; V. 10,7; Z. Ogonowski: *Locke*. Warszawa 1972, s. 306 i n.

²⁷ Por. D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, t. 1, s. 8.

Jedynym źródłem wiedzy jest doświadczenie i obserwacja²⁸. Co więcej, mimo iż podmiot doświadczenia jest przekonany, że obcuje w ten sposób z istniejącymi poza nim realnymi bytami, to przecież faktycznie ma do czynienia z przeżywaniem własnych doznań. Poznanie więc zamyka się w obszarze subiektywności i nie może rozstrzygnąć kwestii istnienia bytów realnych²⁹. Jeżeli dotyczy to przedmiotów poznania zmysłowego, tym bardziej musi być odniesione do bytów stanowiących treść przedstawień jedynie rozumowych. Dowód fizyko-teologiczny, tak preferowany przez deistów jako pozwalający definitywnie rozstrzygnąć problem istnienia Boga, jest nie do utrzymania, nie można bowiem iść od skutku do przyczyny, czyli od tego, co dane w obszarze doświadczenia dokonać skoku w całkowicie inny obszar, w pełni pozazmysłowy³⁰.

Konkluzją tego rozumowania jest stwierdzenie, że religia nigdy nie może być przekształcona w system twierdzeń o charakterze teoretycznym, właściwym nauce. Pozostaje ostatecznie jedynie *wiarą*¹. Tak więc jeżeli w granicach swoich przyrodzonych władz poznawczych człowiek nie jest w stanie dowiedzieć prawdziwości dogmatów religijnych, trzeba koniecznie pogodzić się z faktem, że mogą one być jedynie przedmiotem wiary, nie zaś wiedzy. Nadzieja, że prawdy religijne będą kiedyś wreszcie ugruntowane na fundamencie nowopowstałej nauki o przyrodzie, okazała się złudna.

Można by powiedzieć, że deiści, wyznawcy religii opartej na rozumie, podzielili w ten sposób los dawnych scholastyków, którzy usiłowali wesprzeć prawdę ewangeliczną teoriami późnoantycznych uczonych i filozofów. Powstała więc sytuacja krytyczna: problem wzajemnej relacji wiary i rozumu, tak stale obecny w myśli zachodniej, musiał być podjęty i przemysłany na nowo. I tak się właśnie stało, wiadczyły dalsze losy myśli filozoficznej Europy, w szczególności zaś namysł nad fenomenem

²⁸ Por. D. Hume, op. cit., t.2, s. 495-496; tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Lukaszewicz i K. Twardowski, Nakł. PAU, Kraków 1947, s. 27 i n.

²⁹ Por. tenże: *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., t. 1, s. 94-95, 247 i n.; tenże: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, op. cit., s. 149-150.

³⁰ Por. tenże: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, op. cit., 5. 133 i n.

³¹ Por. tamże, s. 127-129.

religii, który podjął Immanuel Kant, następnie za ci, którzy bezpośrednio po rednio nawijając do utworzyli formację duchową, znaną w dziejach pod mianem klasycznej filozofii niemieckiej.

Summary

The paper is an attempt of drawing the conceptual horizon of philosophical and religious thought of the XVII. and XVIII. centuries. This horizon is a frame of reference of Kant's philosophy of religion. The point is to confront traditional views of God, world, and man with new developing natural sciences and to consider the possibility of justifying religious claims by reference to the statements and results of the natural sciences. A part of greater whole.

Key words: God, world, religion, natural science, philosophy.