

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

HONORATA JAKUSZKO

Fenomen deizmu w czasach nowożytnych

The phenomenon of deism in modern times

By zrozumieć fenomen deizmu, należy odpowiedzieć na kilka ważkich pytań: 1) z jakiej potrzeby duchowej wyrósł deizm, 2) jakie były założenia deistów, 3) do jakich rezultatów (zamierzonych bądź niezamierzonych) prowadził deizm, 4) jakie zagrożenia oraz jakie szanse kryły się w deizmie, 5) przed jakimi trudnościami staje dziś jeszcze badacz zjawiska deizmu w kulturze nowożytnej Europy.

Zacznijmy od wymienienia trudności. Wprawdzie we współczesnych słownikach filozoficznych wyraźnie odróżniane są pojęcia takie jak teizm, deizm, ateizm, jednak takiego komfortu nie mieli uczestnicy dyskusji filozoficznych w wiekach XVII i XVIII. Deizm bywał mylony zarówno z teizmem jak i z ateizmem. Termin deizm (od łac. *deus*) oznaczał w sensie etymologicznym wiarę w istnienie Boga. Pierwsze użycie tego terminu datuje się od połowy XVI w. we Francji. Sto lat później (mniej więcej ok. 1670 r.) pojawia się termin teizm tak samo definiowany jak jego poprzednik. W rezultacie oba terminy jeszcze do późnego wieku XVIII są używane zamiennie.

By odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jednak deizm bywał mylony z ateizmem, trzeba zwrócić uwagę na to, kiedy konstytutywne dla deizmu pojęcie religii naturalnej zaczęło uzyskiwać sens heterodoksalny. Jak słusznie zauważa Zbigniew Ogonowski w pracy *Socynianizm a Oświecenie*, termin religia naturalna był jednoznaczny aż do w. XVII i oznaczał wiedzę o Bogu i rzeczach boskich zdobytą w sposób naturalny (rozumowy) w przeciwieństwie do wiedzy teologicznej czerpanej z objawienia. Początkowo przeciwstawienie religii naturalnej i objawionej wiązało się tylko

z odmiennym sposobem ich konstytuowania się, nie zaś z różnicą ze względu na treść i funkcje, jakie spełniać ma religia naturalna i religia objawiona. Później jednak (od w. XVII) rozeszły się drogi ortodoksyjnego i heterodoksalnego pojmowania obu pojęć. Różnicę tę można opisać jako różnicę centrum i peryferii. W nurcie ortodoksyjnym na miejscu centralnym stawiana była religia objawiona (oraz jej interpretacja dokonana przez dany kościół konfesyjny), natomiast miejsce peryferyjne (drugorzędne) zajmowała religia naturalna, która pełniła funkcję *praeambula fidei*, nie zaś substytutu wiary. W nurcie heterodoksalnym z kolei miejsce centralne zajmowała religia naturalna (uznana za wystarczającą do zbawienia), natomiast religia objawiona pełniła funkcję służebną, czyli pomocniczą. Ponieważ deizm związał się z nurtem heterodoksalnym, zatem mógł być mylony z ateizmem w ówczesnym sensie tego słowa. Jak podaje Johann Georg Walch w *Philosophischer Lexicon* z 1775 r., ateizm oznaczał heterodoksalne koncepcje Boga pochodzenia arystotelesowskiego, stoickiego, epikurejskiego i spinozjańskiego.

Wspólnym mianownikiem różnych wariantów deizmu była jedynie teza o istnieniu Boga uzupełniana o pewną liczbę postulatów odnoszących się do moralnego działania człowieka. Nie było jednak zgody wśród deistów co do cech czy dzieł Boga. Nie wszyscy deiści uznawali tezę o Bogu osobowym. Tam, gdzie odrzucano taką tezę, powstał powód do mylenia deizmu z panteizmem. Nieprzypadkowo jeden z deistów brytyjskich, John Toland, był autorem traktatu *Pantheisticon* (1720) oraz twórcą nazwy panteizm. Warto wspomnieć, że zarówno Giordano Bruno jak też Spinoza byli określani jako deiści.

Ze względu na tezę o wystarczalności religii naturalnej dla zbawienia deizm bywał mylony z naturalizmem, co można zauważyć na przykład u Musaeusa (1665 r.). Dodatkową trudnością (oprócz braku precyzji terminologicznej) było to, że wspomniane nazwy obok momentu opisowego zawierały także moment wartościujący. Historyk filozofii musi zatem zastosować zasadę ograniczonego zaufania tak wobec samookreśleń filozofów nowożytnych, jak też wobec etykietek przydawanych owym filozofom ze strony ich antagonistów. Odnotowujemy na przykład fakt, że niektórzy z myślicieli bali się posądzenia o deizm, skoro termin ten mógł znaczyć ateizm, naturalizm, panteizm itd. Z kolei inni nazywali siebie deistami chrześcijańskimi, prawdziwymi obrońcami chrześcijaństwa przed przesądem.

Potwierdzeniem wspomnianych trudności terminologicznych jest praca Gottfrieda Arnolda, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* wydana w 1699/1700 roku. Autor zauważa, że mianem deistów określa się filozofów uznających istnienie Boga, lecz nie uznających opatrności czy szczególnej służby bożej. Niektórzy oskarżają ich ponadto o zaprzeczanie nieśmiertelności duszy oraz nagrodom i karom po śmierci. Nie wiadomo także – jak zauważa autor – co miałyby oznaczać nadużywany w sporach termin naturaliści. Najczęściej są tak nazywani ci myśliciele, którzy twierdzą, że do zbawienia wystarczy religia naturalna. Ale wówczas nie wiadomo, czy naturalizm i deizm są tym samym, czy też istnieje pewne odróż-

nienie obu stanowisk. Trudności potęguje również fakt, że naturalistami nazywa się zarówno tych, którzy odrzucają prawdy religii sprzeczne z rozumem, jak i tych, którzy odrzucają prawdy ponad rozumem. Ponadto niefrasobliwie używa się terminu ateizm do napiętnowania wszystkich tych myślicieli, którzy nie zaprzeczają wprawdzie istnieniu Boga, lecz inaczej (niż nakazuje to ortodoksja danego kościoła) opisują boską istotę.

Ponieważ sytuacja ta była niedogodna przede wszystkim dla filozofów upowszechniających oświecenie (nie zaś dla przeciwników wszelkich nowinek światopoglądowych), toteż podejmowane były próby ustalenia jakiejś linii demarkacyjnej między stanowiskami zazwyczaj utożsamianymi ze sobą. Na przykład Diderot w próbie odróżnienia deizmu od teizmu stwierdza, że deista zaprzecza objawieniu, teista zaś tego nie czyni. Kant sądzi, że deista zna tylko teologię transcendentálną, teista zaś – również teologię naturalną. Wolff odróżnia ateizm, deizm i naturalizm, przypisując temu ostatniemu stanowisku tezę o istnieniu Boga oraz tezę o opatrności (ogólnej, nie zaś szczegółowej). Oskarżany przez pietystów o deizm i ateizm sam siebie określa mianem naturalisty w podanym sensie tego słowa. Deizm – w jego rozumieniu – zostawiałby tylko tezę o istnieniu Boga, ateizm zaś odrzuca obie tezy współistniejące w naturalizmie.

Spróbujmy teraz odpowiedzieć na pytanie, z jakiej potrzeby duchowej wyrósł deizm. Deiści byli świadkami przemian, jakie dokonywały się w Europie postreformacyjnej, podzielonej na mnogość różnych wyznań. Każdy kościół konfesyjny uzurpował sobie prawo do „jedynie słusznej” interpretacji objawienia. Prowadziło to do różnych aktów przemocy i nietolerancji. W Europie płonęły stosy oraz dokonywały się nieustannie wzajemne rzezie, by wspomnieć chociażby noc świętego Bartłomieja. Nie bez powodu w XVII zyskał niechlubną nazwę wieku konfesyjnego.

Marzeniem deistów była nowa Europa, nie rozdzielana przez waśnie konfesyjne, będąca uniwersalną wspólnotą wszystkich ludzi. I tu w sukurs deizmowi przychodzi wątek stoicki, a zwłaszcza idea *notiones communes*. Stoicyzm był nurtem zawsze obecnym w myśli Europejczyków najpierw przez pośrednictwo Cyserona, a później dzięki przekładom tekstów źródłowych dokonanych przez Lipsiusa. Wpływ stoicki można odszukać nie tylko w myśli lorda Herberta of Cherbury, ale także w innych wariantach deizmu łącznie z w. XVIII. Podstawowym założeniem deistów była teza o wspólnej dla wszystkich jednostek ludzkich naturze. Tu znajdowano filozoficzne uzasadnienie nadziei wiecznego pokoju oraz potrzeby tolerancji. W tym miejscu można powiedzieć, że deiści w jakimś sensie rozumieli prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym.

Deizm (nazywany przez Ernsta Troeltscha filozofią religii oświecenia) zrodził się także jako wyraz potrzeby pogodzenia religii chrześcijańskiej z obrazem świata, jakiego dostarczała rodząca się nauka nowożytna. Być może był także wyrazem potrzeby konfrontacji obu dziedzin kultury duchowej człowieka. Nie ulega wątpliwości, że deistów nie zadowalała już ówczesna apologetyka chrześci-

jańska, której przedstawiciele posługiwali się anachronicznymi już wówczas „dowodami” prawdziwości chrześcijaństwa, takimi np. jak dowód ze spełnionych prorocत्व czy dowód z cudów. Cała wielka kontrowersja deistyczna w Wielkiej Brytanii tocząca się przez połowę XVIII stulecia (w której udział wzięli tacy myśliciele, jak np. John Toland, Anthony Collins, Thomas Woolston, Peter Annet, Matthew Tindal, Thomas Morgan, Thomas Chubb i in.) rozpoczęła się od walki z „idolami rynku”, od profesjonalnej dyskusji nad znaczeniami terminów, takich jak tajemnica oraz cud.

W dyskusji tej pobrzmiewają echa wpływów Locke’a (odróżnienie esencji nominalnych i realnych oraz odróżnienie wiedzy i wiary), mimo że sam Locke nigdy nie przyznawał się do deizmu, a nawet napisał traktat *Racjonalność chrześcijaństwa* (1695), wymierzony przeciwko deistom. Toland na przykład twierdził, że termin tajemnica (zgodnie z rozumem) może znaczyć to, iż niedostępne są nam w poznaniu esencje realne. Ale wówczas teza ta odnosiłaby się tak samo do Boga jak i do rzeczy empirycznej, jak np. stół. Skoro zadowolamy się wiedzą o podstawowych cechach stołu oraz o pożytku, jaki stąd mamy, to dlaczego nie odnieść tej refleksji również do Boga, rezygnując zupełnie z wątku *deus absconditus*, czyli z takiego pojmowania tajemnicy, jaki chcą nam narzucić teologowie. Drugi wątek myślowy rozwijany w deizmie brytyjskim dotyczy problemu cudu. W związku z osiągnięciami fizyki nowożytnej upowszechnia się pogląd, iż bardziej przystoi doskonałości Boga sprawiać zmiany w świecie zgodnie z porządkiem praw przyrody, ustanowionym przez siebie samego, niż ustawicznie zakłócać bieg świata poprzez cuda.

Nie jest rzeczą wykluczoną, że pobrzmiewa tu inspiracja epikurejska odnowiona w myśli Pierre’a Gassendiego. Śledzimy więc ciekawą ewolucję myślową, w rezultacie której przyznano Bogu przywilej stworzenia świata, ale odmówiono potrzeby ingerowania w ów świat tak doskonale skonstruowany i funkcjonujący zgodnie z prawami mechaniki. Nie wszyscy filozofowie w obrębie tego wariantu uchylali tezę o opatrności, ale ograniczali uprawnienia Istoty Najwyższej, definiując ją jako opatrność ogólną, nie zaś szczegółową. Tak więc w deizmie mamy do czynienia ze swoistym amalgamatem, w którym stoicka idea prawa natury stapia się z wątkiem mechanistycznie interpretowanych praw przyrody. Trafną krytykę obu linii myślowych odnajdujemy w dziele Davida Hume’a, *Dialogi o religii naturalnej* oraz w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*.

W deizmie można by – jak twierdzi Günther Gawlick – wyróżniać aspekt pozytywno-dogmatyczny (wiązący się z pojęciem religii naturalnej), a także aspekt negatywno-krytyczny (odnoszony do religii objawionej). Powoduje to pewną dwuznaczność w interpretacji deizmu, co daje się zauważyć zarówno w literaturze deistycznej i antydeistycznej czasów nowożytnych, jak też we współczesnych ocenach tego zjawiska. Treść religii naturalnej nie była nigdy precyzyjnie opisana – np. lord Herbert of Cherbury w pracy *De veritate* (1645 r.) ustanowił pięć arty-

kułów (istnienie Boga, obowiązek oddawania czci Bogu, moralność jako najistotniejszy moment służby Bogu, żal z powodu występków, pośmiertne nagrody i kary), natomiast Spinoza w *Tractatus theologico-politicus* (1670) przyjmował siedem artykułów, zwąc je katechizmem ludu, służącym pokojowi i porządkowi społecznemu. W tym katechizmie nie było jednak mowy o życiu pośmiertnym, ale za to powtarzała się teza, że prawdziwa służba Bogu polega na posłuszeństwie moralnym (tj. na sprawiedliwości i miłości bliźniego), nie zaś na rytuale zewnętrznym czy na dogmatach.

Deizm u swych źródeł z wszelką pewnością nie sytuował się jako przeciwnik wiary chrześcijańskiej. Według Ernsta Cassirera, autora *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), deizm był raczej przeciwnikiem opaczego jej rozumienia. Przedsięwzięcie deistów można by porównać do wysiłku Kartezjusza w sferze poznania filozoficznego. Jeśli Kartezjusz obszar wiary pozostawiał nietknięty przez kryteria rozumu, to deiści uczynili ten krok. Podjęli próbę oddzielenia prawdy od przesądu na płaszczyźnie wiary. Twierdzili, że tym, co uwiarygodnia chrześcijaństwo, nie jest autorytet *Biblii*, ani tradycja, ani powaga nauczycielska danego kościoła konfesyjnego, lecz przekonująca jednostkę treść moralno-religijna pewnej klasy prawd. Doskonałą ilustrację tej tezy odnajdujemy w *Natanie Mędrca* Gottholda Ephraima Lessinga.

Oceniając rezultaty deizmu, można powiedzieć na przykład, że deiści redukowali religię do moralności, gubiąc tym samym specyfikę fenomenowi religii. Trudność ta została dostrzeżona już w pietyzmie niemieckim, zwłaszcza u Grafa von Zinzendorfa, w pracy *Berliner Reden über den Glauben an Jesus Christus* (1758), a później u Schleiermachera, autora *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Ale można też powiedzieć, że deiści wyzwolili moralność od założeń religijnych czy teologicznych. Tę zasługę deistów podkreśla na przykład Zbigniew Kuderowicz w pracy *Filozofia nowożytnej Europy*.

Można widzieć w deizmie stopień na drodze do ateizmu, a więc początek dechrystianizacji ducha europejskiego, ale można też rozumieć go jako przedsięwzięcie emancypacyjne, dobroczynne w swych skutkach dla „wiary dojrzałej”, która przestaje być mylona z wiarą autorytarną, tj. ślepym zewnętrznym posłuszeństwem wobec reprezentantów urzędu danego kościoła konfesyjnego. Wyrażał się w tym duch uniwersalizmu, zgoła inaczej uzasadniany niż na przykład w średniowieczu. Była to jednocześnie próba odpowiedzi na pytanie o warunki tolerancji w Europie postreformacyjnej, podzielonej na ogromną wielość zwalczających się ze sobą konfesji.

Gdy rozważamy deizm z perspektywy teologii protestanckiej XIX i XX wieku, to nasuwa się następująca uwaga: Przez wiele stuleci na horyzoncie myślenia Europejczyków świeciło Platońskie Słońce metafizyczne zespolone z Augustyńskim Słońcem łaski. Deizm był próbą rozdzielenia obu tych słońc. Rezygnował ze Słońca łaski, ale nie chciał jeszcze zadowolić się blaskiem świecy, o którym pisał

John Locke w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1689). Duch pelagianizmu (który interpretował Jezusa jako nauczyciela religii naturalnej, nie zaś jako zbawiciela) święcił w deizmie swój własny triumf.

LITERATURA (wybór)

I. Teksty źródłowe

- Arnold G., *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, t. 2, Frankfurt–Lipsk 1704–1708.
- Diderot D., *Wybór pism filozoficznych*, przekł. J. Rogoziński i J. Hartwig, Warszawa 1953.
- Encyklopedia, czyli słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł* (wybór artykułów), przekł. E. Rzadkowska, Warszawa 1952.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przekł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przekł. A. Bobko, Kraków 1993.
- Lessing G. E., *Natan Mędrzec* [w:] *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1959.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. B. J. Gałęcki, Warszawa 1955.
- Reimarus H. S., *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburg 1754.
- Schleiermacher F. D. E., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przekł. J. Prokopiuk, Kraków 1995.
- Wolff Ch., *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Deutsche Ethik*, Hildesheim 1976.
- Zinzendorf N. L., *Berliner Reden über den Glauben an Jesus Christus*, Berlin 1940.

II. Opracowania

- Cassirer E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 4, *Od Kartezjusza do Leibniza*, przekł. J. Marzęcki, Warszawa 1995; t. 5, *Od Hobbesa do Hume'a*, przekł. J. i J. Pase, P. Józefowicz, Warszawa 1997; t. 6, *Od Wolffa do Kanta*, przekł. J. Loziński, Warszawa 1996.
- Gawlick G., *Christian Wolff und der Deismus* [w:] W. Schneiders [wyd.], *Christian Wolff 1679–1754*, Hamburg 1983.
- Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przekł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974.
- Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku, od Monteskiusza do Lessinga*, przekł. H. Suwała, Warszawa 1972.
- Hirsch E., *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, t. 1–4, Gütersloh 1949–1951.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989.
- Ogonowski Z., *Socynianizm a Oświecenie*, Warszawa 1966.
- Ritter J. [wyd.], *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, Stuttgart 1972.
- Spink J. S., *Libertynizm francuski. Od Gassendiego do Voltaire'a*, przekł. A. Neuman, Warszawa 1974.
- Wollgast S., *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin 1988.