



Przemysław Spryszak
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
ORCID: 0000-0003-0379-8321
e-mail: p.spryszak@iphils.uj.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.011>

Anthony Collins i jego pierwsza rozprawa (*An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof depends upon Human Testimony*)

An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof depends upon Human Testimony (wyd. 1: London 1707, wyd. 2: 1709) to pierwsza opublikowana praca angielskiego filozofa wolnomyśliciela Anthony'ego Collinsa (1676–1729)¹. Podobnie jak wszystkie kolejne prace, trzydziestojednoletni autor ogłosił ją anonimowo. Objętość *Eseju*, licząc od drugiego wydania, wyraża się liczbą czterdziestu czterech stron. Debiut stanowi więc autentyczną „próbę” – skrótową i niewolną od uproszczeń, ale dzięki temu dostępną dla szerszego kręgu odbiorców.

¹ Anthony Collins, *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof depends upon Human Testimony. The Second Edition Corrected* (London, 1709). Najważniejszym opracowaniem filozofii Collinsa pozostaje: James O'Higgins, *Anthony Collins. The Man and His Works* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970). Najnowsze całościowe ujęcie: Jacopo Agnesina, *The Philosophy of Anthony Collins: Free Thought and Atheism* (Paris: Honoré Champion, 2018). Na temat *Eseju* por. O'Higgins, *Anthony Collins*, 51–64; Agnesina, *The Philosophy of Anthony Collins*, 35–46.

Badacze filozofii nowożytnej nie poświęcają *Esejowi* szczególnej uwagi. Większe zainteresowanie wzbudza późniejsza książka Collinsa, *A Discourse upon Free-Thinking* (London, 1713), za życia autora znana w kontynentalnej Europie. Analiza treści *Eseju* pozwoli jednak nie tylko na lepsze zrozumienie późniejszych prac Collinsa, ale także na dokładniejsze uchwycenie kontekstu aktywności intelektualnej takich myślicieli jak: John Locke, George Berkeley czy Dawid Hume. Może się ponadto przyczynić do bardziej precyzyjnego ustalenia rangi Collinsa jako myśliciela, dziś zapomnianego, którego pozycja była przedmiotem diametralnie odmiennych ocen, wtedy jeszcze związanych z osobistymi sympatiami i antypatiami: od niepomiarnej wysokości, jaką o zadatkach i charakterze Collinsa sformułował zaprzyjaźniony z nim Locke, po degradująco niską, jaką jego myśli przypisywał niechętny mu Berkeley².

Esej Collinsa składa się z dwóch części – niewyodrębnionych wyraźnie, ale uchwytne dla czytelnika. Jako część pierwsza jawi się opis sposobu typowego funkcjonowania ludzkiego umysłu (*understanding*) w odniesieniu do twierdzeń (*propositions*) ujmowanych przez jego rozum (*reason*), zwłaszcza twierdzeń, do których umysł może dotrzeć jedynie przez słowa bądź pismo³. Za szczególny przypadek takich twierdzeń autor *Eseju* uznaje przynajmniej niektóre elementy religii objawionej, przede wszystkim przynależne do religii chrześcijańskiej. Czynnościami umysłu, bardziej szczegółowo rozpatrywanymi w tej części, są spostrzeżenie (*perception*) oraz uznanie (*assent*) i odrzucenie (*dissent*). Co do każdej czynności umysłu przyjmuje się w *Eseju*, że musi mieć ona pewien przedmiot (*object*). W przypadku uznania dostarcza go twierdzenie, w przypadku spostrzeżenia – połączenie idei (*ideas*), a ściślej połączenie stanowiące znaczenie (*meaning*) twierdzenia będącego przedmiotem uznania lub odrzucenia. Idee znajdują się w umyśle (*in the mind*) i są ideami czegoś; to, czego ideami są idee wchodzące w skład znaczenia twierdzenia, jest tym, czego twierdzenie dotyczy. Umysł ludzki nie zawiera idei wszystkich rzeczy, a rzeczy niereprezentowane przez ideę nie stanowią przedmiotów jego czynności. Collins

² Por. trzydzieści dwa listy Locke'a do Collinsa pisane od maja 1703 do sierpnia 1704 roku. W superlatywach ocenia przymioty adresata zwłaszcza w ostatnim, pożegnalnym liście (Locke zmarł w październiku 1704 roku). Zob. *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke. Publish'd by Mr. Desmaizeaux, under the Direction of Anthony Collins, Esq; The Second Edition*, red. Pierre Desmaizeaux (London: R. Francklin, 1739), 82–86, 88–105. Opinia Berkeleya – por. np. George Berkeley, *Alkifron*, przeł. Mikołaj Olszewski (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008), 143–144.

³ Por. Collins, *An Essay*, 1–19.

nie rozstrzyga w *Eseju* natury ludzkiego umysłu ani jego idei, ich istnienie przyjmuje natomiast za rzecz bezsporną. Nie rozpatruje szerzej ani natury, ani możliwości sytuacji, w których umysł zawiesza sąd, nie uznając i nie odrzucając danego twierdzenia.

W pierwszej części *Eseju* pojawia się pewna niejednoznaczność. Autor formułuje nie tylko twierdzenia opisowe, pokazujące, jak funkcjonuje umysł ludzki, ale także wskazuje, jak *powinien* (*ought to*) umysł działać wobec pewnego rodzaju świadectw⁴. W szczególności w *Eseju* czyni się nie tylko możliwością, ale i powinnością każdego rozumnego człowieka racjonalizację Pisma Świętego, pojmowaną jako jego interpretacja uchylająca podejrzenia, jakoby było ono fałszywe, niezgodne z rozumem bądź wytworzone przez człowieka. Rolę milczącej przesłanki odgrywa założenie, że ludzki umysł *nie może działać* inaczej niż w sposób opisany w rozprawce i dlatego *powinien* on tak działać. Posłużenie się nim niezgodnie z jego naturą może być zadeklarowane, ale nigdy nie zostanie zrealizowane.

Drugą część tworzy rozbiór pewnego stanowiska teologicznego, wobec którego część pierwsza pełni funkcję przygotowawczą⁵. Zawiera on krytykę wybranych dzieł teologicznych, a pośrednio także ich autorów, wywodzących się z kręgu konserwatywnego duchowieństwa anglikańskiego. *Esej* w bezpośrednim odbiorze, zwłaszcza z racji powtórzeń określenia *divines* („duchowieństwo”), wywołuje w czytelniku wrażenie, że na zasadzie *pars pro toto* stanowi wyraz dezaprobaty dla

⁴ Łączenie elementu opisowego z normatywnym, a nawet wywodzenie drugiego z pierwszego, praktykowali autorzy nawiązujący do teorii prawa naturalnego, zwłaszcza do jej protestanckiej interpretacji autorstwa Hugona Grotiusa czy idącego za nim Richarda Cumberlanda (1631/1632–1718). Por. np. „Prop. I. *That from the eternal and necessary Differences of Things, there naturally and necessarily arise certain moral Obligations, which are of themselves incumbent on all rational Creatures antecedent to all positive Institution, and to all Expectation of Reward and Punishment.* [...] Thus it appears, that the Mind of Man cannot but acknowledge the *Fitness of Mens* [sic!] governing their Actions by the Rule of Equity; and that this Acknowledgement is a *formal Obligation* to every Man to conform to it. I might now from hence deduce all the several Duties of *Morality*” (Samuel Clarke, „Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation Abridg'd”, w: *A Defence* [sic!] *of Natural and Revealed Religion: Being an Abridgement of the Sermons Preached at the Lecture Founded by the Hon'ble Robert Boyle, Esq; By Dr Bentley, ... In Four Volumes. With a General Index by Gilbert Burnet, Vicar of Coggeshall, Essex, t. 2*, red. Gilbert Burnet (London: Arthur Bittesworth and Charles Hitch, 1737), 123, 128). Praca Clarke'a pochodzi z 1705 roku. Na temat tego, jak ten sposób myślenia ustępował stanowisku łączącemu powinność z motywem działania, por. Stephen Darwall, *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

⁵ Por. Collins, *An Essay*, 19–44.

przekonań i praktyk duchowieństwa jako takiego. Dezaprobata ta obejmuje przede wszystkim działania prominentnej i strzegącej swych duchowych i świeckich prerogatyw warstwy społeczeństwa brytyjskiego, roszczącej sobie wyłączne prawo do kompetencji w zakresie szczególnego rodzaju prawd – prawd religii objawionej – i skoncentrowanej na wykładni, obronie oraz krzewieniu tych prawd, nakładającej przy tym powszechny obowiązek ich uznawania pomimo ich odmienności od typowych przedmiotów percepcji i uznania⁶. Przyjmując tak ogólną perspektywę, można dostrzegać w takim ataku obronę przeciwnego roszczenia – roszczenia indywidualnego i typowego ludzkiego umysłu do samodzielnego rozpatrywania prawd wiary pod względem ich znaczenia oraz zasadności. To, jak formułuje się w *Eseju* odpowiedzi na ewentualne zarzuty, uzasadnia dalej idący wniosek, że duchowieństwo jako grupa społeczna traci rację bytu, skoro szczególnego rodzaju prawd, co do których mogłoby żądać uprawnień i narzucać powszechny obowiązek ich uznania, w ogóle nie ma. O ich nieistnieniu mają decydować względy zasadnicze – natura umysłu, przesądzająca, że to, co z rozumem niezgodne, nie stanowi przedmiotu czynności uznania. W zestawieniu stanowiska tak gruntownie krytykowanego z zapatrywaniem traktowanym przez autora *Eseju* jako konkurencyjne różnica przedstawiałaby się następująco:

- 1) Prawdy religii chrześcijańskiej nie mówią o czymkolwiek sprzecznym z rozumem (*contrary to reason*), natomiast oprócz prawd zgodnych z rozumem (*agreeable to reason*) są także prawdy o rzeczach niepojętych (*above reason*), zatem i one powinny być uznawane;
- 2) Prawdy religii chrześcijańskiej nie mówią o niczym sprzecznym z rozumem ani o rzeczach niepojętych. Chrześcijaństwo składa się tylko i wyłącznie z prawd zgodnych z rozumem⁷.

⁶ Niekiedy roszczenia tej grupy przybierały postać sprzeciwu wobec dążeń parlamentu i wybranego przez parlament króla, jak o tym świadczy ukształtowanie się w Kościele anglikańskim (i w Kościołach irlandzkim i szkockim) frakcji „non-jurorów”, czyli tych, którzy do 1 sierpnia 1689 roku nie złożyli przysięgi na wierność Wilhelmowi III mimo rygору suspensy. Należał do nich krytykowany w *Eseju* William Sherlock, wówczas mistrz (*master*) kościoła Templariuszy w Londynie i protegowany arcybiskupa Canterbury Williama Sancrofta, który po ostatecznym złożeniu takiej przysięgi otrzymał godność dziekana katedry św. Pawła. Na temat „non-jurorów” por. Jerzy Z. Kędziński, *Dzieje Anglii 1485–1939*, t. 1: 1485–1830 (Wrocław: Ossolineum, 1986), 261–262.

⁷ Są także możliwe stanowiska, zgodnie z którymi: 3) pośród prawd religii (religii chrześcijańskiej) znajdują się zarówno prawdy zgodne z rozumem oraz mówiące o rzeczach niepojętych, jak i mówiące o rzeczach sprzecznych z rozumem; wszystkie one mogą być (i być powinny) uznawane przez ludz-

Przedstawiciele obydwu stanowisk odróżniają więc pojmowanie, że coś jest niemożliwe, od niepojmowania, jak coś jest możliwe. Przedmiotem sporu czynią natomiast to, czy religia prawdziwa może głosić to, czego możliwości umysł ludzki nie pojmuje, i czy może wymagać uznania tego rodzaju prawd.

Zgodnie ze stanowiskiem 1) na tak postawione pytania należy odpowiedzieć twierdząco i przeciw niemu zwraca się *Esej*. Odzwierciedla ono przekonania konserwatywnej części duchowieństwa anglikańskiego, należącego do *High Church*, w tym teologów wymienionych w *Eseju* z nazwiska: Francisa Gastrella (1662–1725), późniejszego biskupa Chester, Williama Sherlocka (ok. 1641–1707), Johna Gilberta (1658/1659–?), biskupa Worcesteru Edwarda Stillingfleeta (1635–1699) oraz wicekanclerza uniwersytetu oksfordzkiego w latach 1689–1691 Jonathana Edwardsa (1629–1712)⁸. Optowali oni za jego odmianą przypisującą Kościołowi władzę nad wiernymi i dającą mu prawo do rozstrzygania kwestii doktrynalnych. Zwolennicy tego stanowiska dopatrywali się w jego zaprzeczeniu socynianizmu i ateizmu, dążących do unicestwienia istoty chrześcijaństwa⁹. To, że autor *Eseju* krytykuje pewną grupę duchownych, nie oznacza, że nie dostrzega różnic; zastrzeżenie odmienności

ki umysł, 4) w skład chrześcijaństwa wchodzi tylko prawdy sprzeczne z rozumem i ponad nim i takie też powinny być uznane, 5) prawdy wiary chrześcijańskiej wprawdzie nie są sprzeczne z rozumem, ale wszystkie są ponad rozumem. Stanowiska te nie są przedmiotem uwagi Collinsa, niemniej z twierdzeń zawartych w *Eseju* wynikałaby ich fałszywość. Stanowisko 3) można z pewnymi zastrzeżeniami przypisać radykalnym protestantom, takim jak kwakrzy, uznającym prymat wewnętrznego objawienia (*inward light*), dostępnego dla każdego człowieka, nie tylko wobec rozumu, ale i wobec Pisma Świętego. Zbyteczność zinstytucjonalizowanego Kościoła wynika z takich założeń z wielką oczywistością. Deklarację stanowiska 5), jeżeli nie jego uznanie, można przypisać Pierre'owi Bayle'owi (1647–1706) jako autorowi *Słownika historycznego i krytycznego* (wyd. 1: Amsterdam, 1697; wyd. 2 rozszerzone: Rotterdam, 1702).

⁸ Tegoż Edwardsa nie należy mylić z Johnem Edwardsem (1637–1716), autorem prac skierowanych przeciwko Locke'owi, m.in. *Socinianism Unmask'd* (London, 1696).

⁹ Reprezentatywnych przykładów dostarczają prace prominentnego „non-jurora” Charlesa Lesliego (1650–1722), chociażby *The Charge of Socinianism against Mr. Tillotson considered* (Edinburgh, 1695). O'Higgins przypisuje Lesliemu autorstwo pracy *The Second Part of the Wolf Stript of its Shepherd's Clothing: In Answer to a Late Celebrated Book Intituled the Rights of the Christian Church* (London, 1707), której autor, krytykując *The Rights of the Christian Church Asserted, Against the Romish, and all other Priests, who claim an Independent Power over it* (London, 1706) Matthew Tindala, uważa Collinsa za współtwórcę tego dzieła. Por. O'Higgins, *Anthony Collins*, 12.

winno dotyczyć zwłaszcza Sherlocka i Stillingfleeta¹⁰. Wobec ogólności tematyki *Eseju* różnice te odgrywały jednak rolę drugorzędną, co świadczy o tym, że przeprowadzona w *Eseju* krytyka była zarówno krytyką pewnej koncepcji, jak i broniącego jej duchowieństwa, które właśnie z jej racji domagało się władzy duchownej nad wiernymi, a niekiedy nawet władzy sądowniczej nad heretykami¹¹.

Stanowisko 1) znajdowało zwolenników również wśród latitudinarian w Kościele anglikańskim, m.in. w osobach Roberta Boyle'a (1627–1691), Johna Tillotsona (1630–1694), arcybiskupa Canterbury w latach 1691–1694, oraz Locke'a, autora *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* (1690) i *The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures* (1695). Charakteryzowało więc również tę część duchowieństwa angli-

¹⁰ Sherlock napisał pracę mającą wykazać oczywistość dla rozumu dogmatu Trójcy Świętej – *A Vindication of the Doctrine of the Holy and Ever Blessed Trinity and the Incarnation of the Son of God, occasioned by the Brief Notes on the Creed and St. Athanasius, and the Brief History of the Unitarians, or Socinians* (London, 1691). Stała się ona przedmiotem krytyki nie tylko ze strony duchownego Stephen'a Nye'a (1648–1719), autora prac o wydzwiku jawnie antytrynitarzskim, z którym w swym dziele polemizował Sherlock, ale także innych, również anonimowo publikujących antytrynitarzy oraz teologów wiernych ortodoksji anglikańskiej, wytykających pracy Sherlocka konsekwencje politeistyczne. W *Eseju* cytowany jest fragment autorskiej obrony przed zarzutami – *A Defence of Dr. Sherlock's Notion of a Trinity in Unity, In Answer to the Animadversions upon his Vindication of the Doctrine of the Holy and ever Blessed Trinity. With a Post-Script Relating to the Calm Discourse of a Trinity in the Godhead. In a Letter to a Friend* (London, 1694). Krytykowanymi pracami Nye'a były natomiast: książka *A Brief History of Unitarians, called also Socinians* (London, 1687), podająca teologiczne uzasadnienie antytrynitarzemu, i pamflet *Brief Notes on the Creed of St. Athanasius* (London, 1690). Na temat debaty wokół dogmatu Trójcy Świętej, zwłaszcza jej związków z przemianami politycznymi będącymi wynikiem Chwalebnej Rewolucji, zob. Brent S. Sirota, „The Trinitarian Crisis in Church and State: Religious Controversy and the Making of the Prorevolutionary Church of England, 1607–1702”, *Journal of British Studies* 52 (2013): 26–54. Na temat rozprawy Sherlocka por. tamże: 44–48. Praca Sirotki zawiera cenne odniesienia bibliograficzne.

¹¹ Do tego grona należy zaliczyć niewspomnianego w *Eseju* Roberta Southa (1634–1716), autora wymierzonego w antytrynitarzy kazania *Christianity mysterious, and the Wisdom of God in making it so* (1694), którego krytyką jest *Christianity not Mysterious* Tolanda, oraz pracy *Animadversions Upon Dr. Sherlock's Book, Entitled A Vindication of the Holy and Ever-Blessed Trinity, &c.* (London, 1693) zawierającej krytykę dzieła Sherlocka na temat Trójcy Świętej. W kazaniu głosił, że chrześcijaństwo jest ze swojej natury ponad rozumem (*mysterious*), co usprawiedliwia istnienie władzy kościelnej. Wybitnymi przedstawicielami tego środowiska i wyrazicielami jego idei i dążeń byli Francis Atterbury (1663–1732), późniejszy biskup Rochester, wygnany za panowania Jerzego I za uczestnictwo w spisku jakobickim, oraz kaznodzieja Henry Sacheverell (1674–1724).

kańskiego, którą można nazwać *Low Church*¹². Przepuszczalnie właśnie dlatego, że jej reprezentanci dostrzegali w Biblii, interpretowanej zgodnie z sumieniem, a nie we władzy Kościoła anglikańskiego, ostateczną instancję rozstrzygającą wątpliwości doktrynalne, ta część duchowieństwa nie stała się w *Eseju* przedmiotem porównywalnej krytyki¹³. Niemniej pod względem tematycznym i terminologicznym sam *Esej* stanowi odniesienie do późnej rozprawy Boyle'a *The Christian Virtuoso* (1690)¹⁴. Stopień podobieństwa skłania do przypuszczenia, że *Esej* był czytelną dla ówczesnego odbiorcy bezpośrednią repliką na to dzieło w zakresie, w jakim dotyczy religii objawionej, mającą jednak za zadanie tym bardziej uderzyć w bardziej radykalne stanowisko konserwatywne. Atak na rozważania Boyle'a musiał się wydać atakiem na środowisko teologów powiązanych z Boyle'em, jeśli nie więzami personalnymi i ideowymi, to przynajmniej instytucjonalnymi, w szczególności na duchow-

¹² O niejedności środowiska latitudinarian może świadczyć fakt krytyki stanowiska Locke'a przez Stillingfleeta, zaliczanego zarówno do latitudinarian, jak i do przedstawicieli *High Church*. Na temat zwięzłego przedstawienia latitudinarianizmu por. Robert E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations* (Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 1982), 51–81. Odnośnie do zarzutów wobec Locke'a sformułowanych przez Stillingfleeta i odpowiedzi Locke'a por. tamże, 76–80. Por. także Antoni Szwed, *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów. Wpływ fideizmu kalwińskiego na powstanie i rozwój racjonalnej teologii naturalnej u wybranych myślicieli angielskich XVII i XVIII wieku* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2016), 197–205.

¹³ Różnicę w zaprzątywaniach między przedstawicielami obu grup oraz sposób ich rywalizacji ukazuje przebieg sporu o znaczenie historii i dzieł historycznych. Na publikację Charlesa Boyle'a (1674–1731) *Phalaridis Agrigentinarum Epistolæ* (Oxford, 1695) odpowiedział latitudinarianin William Wotton (1666–1727) książką *Reflections Upon Ancient and Modern Learning* (wyd. 1: London 1694, wyd. 2: 1697), krytyczną wobec literatury starożytnej; te zaś wzbudziły liczne polemiki wychodzące z obydwu obozów. Nie tylko literacką ilustracją sporu, ale i głosem w nim (po stronie Boyle'a) są satyry Jonathana Swifta *Bitwa książek* (*The Battle of the Books*) i *Opowieść balii* (*A Tale of a Tub*) opublikowane w roku 1704. Por. Jonathan Swift, *Bitwa książek. Opowieść balii*, przeł. Krystyna Dąbrowska (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013).

¹⁴ Por. Robert Boyle, *The Christian Virtuoso: In Two Parts* (London: John Taylor, 1690). Funkcję substytutu zapowiadanej w tytule części drugiej pełni rozprawka pod znamienym tytułem *Reflections Upon A Theological Distinction. According to which, 'tis said That some Articles of Faith are Above Reason, but not Against Reason*. Collins odnosi się przede wszystkim do tak rozumianej części drugiej. Różnicę między tym, co ponad rozumem, a tym, co z rozumem sprzeczne, rozważał Boyle już w *Some considerations about Reconcilableness of Reason and Religion* (London, 1675). Na temat stanowiska Boyle'a zob. Agnesina, *The Philosophy of Anthony Collins*, 39–41.

nych zaangażowanych w rozpoczęte w 1692 roku wykłady im. Boyle'a (*The Boyle Lectures*)¹⁵. Kazania Tillotsona są cytowane w *Eseju* dwukrotnie, za każdym razem z aprobatą¹⁶. W przypadku filozofii Locke'a dokonuje się co najwyżej fragmentarycznej krytyki *a fortiori*; *Esej* nie zawiera bezpośrednich odniesień do dzieł Locke'a, a jednocześnie, chociażby pośrednio i częściowo, przez wspomnianą rozprawę Tolanda, zależy od dokonanych w *Rozważaniach* rozstrzygnięć psychologicznych i epistemologicznych, zwłaszcza odnośnie do wiedzy oraz czynności uznania i odrzucenia¹⁷.

¹⁵ Wykłady-kazania, wygłaszane nie tylko przez konserwatystów, ale także przez latitudinarian, miały służyć obronie religii chrześcijańskiej, przy użyciu zdobyczy nowoczesnej nauki, przed wspólnymi wrogami: ateizmem, materializmem i deizmem. W szczególności formułowano w nich argument z ładu i celowości za istnieniem Boga roztaczającego opatrność nie tylko nad człowiekiem, ale i nad światem innych istot żywych w postaci ich instynktów, głosząco niewystarczalność materializmu (w tym atomizmu) dla wyjaśnienia czynności umysłu (w szczególności myślenia), które należy więc przypisać niematerialnej duszy, jej sprawstwo zaś – niematerialnemu Bogu. Także grawitacja uznawana przez Newtona miała być możliwa do zrozumienia jedynie pod warunkiem przyjęcia istnienia Boga, podtrzymującego świat w istnieniu; R. Bentley utożsamiał ją nawet z działaniem Boga (a nie z instrumentem tego działania). Por. John J. Dahm, „Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures”, *Church History* 39(2) (1970): 172–186; Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689–1720* (Ithaca–New York: Cornell, 1976), 143–200. Treść części wykładów z lat 1692–1732 oddaje cytowane wyżej, czterotomowe wydanie: *A Defence [sic!] of Natural and Revealed Religion*. Autora opracowania, Gilberta Burneta (1698–1746), nie należy mylić z Gilbertem Burnetem (1643–1715), latitudinariańskim biskupem Salisbury i autorem trzytomowej *The History of the Reformation of the Church of England* (London, t. 1, 1679; t. 2, 1681; t. 3, 1715). Collins wdał się w spór z wykładowcą, który później okaże się nieortodoksa, i na jego wykład z roku 1705 (por. przypis 4) odpowie m.in. pracą *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (London, 1717).

¹⁶ Na s. 15 Collins cytuje fragment *Kazania XI pt. The Spirituality of God* według wydania: John Tillotson, *The Remaining Discourses, on the Attributes of God. Viz. his Goodness. His Mercy. His Patience. His Long-suffering. His Power. His Spirituality. His Immensity. His Eternity. His Incomprehensibility. God the first Cause, and last End. By the Most Reverend Dr. John Tillotson, Late Lord Arch-Bishop of Canterbury. Being the Seventh Volume; Published from the Originals, By Ralph Barker, D.D. Chaplain to his Grace* (London: Ralph Baker, 1700), 301.

¹⁷ Por. zwłaszcza John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, przeł. Bolesław J. Gawecki (Warszawa: PWN, 1955), 202–214, 386–411. Locke czyni spostrzeżenie aktem rozumu (*understanding*), Collins posługuje się w tym względzie słowem „reason”, którym Locke oznaczał spostrzeżenie zgodności (lub niezgodności) dwóch idei z inną ideą, prowadzące do spostrzeżenia zgodności (lub niezgodności) tych dwóch idei. Spostrzeżenie zgodności lub niezgod-

Stanowisko 2) zajmowali wówczas John Toland (1670–1722) oraz myśliciele o podobnych poglądach, np. Matthew Tindal (1656–1733)¹⁸. Jest ono w *Eseju* uznane za właściwe, jakkolwiek milczy się w nim o osobie i pracach Tolanda. *Esej* nie zawiera także jawnych odniesień do innych przedstawicieli tego nurtu, który zgodnie z ówczesną nomenklaturą można by nazwać „deistycznym”¹⁹. Niemniej w sposób zgodny z „deizmem” uznaje się w *Eseju*, że rozum, pojmowany jako spostrzeżenie

ności dwóch idei to dla Locke’a intuicja (*intuition*). Collins zamierza pojmować rozum szerzej, w sposób, o którym informuje czytelnika już w pierwszych zdaniach *Eseju*: „I am not ignorant of the various significations of the word *Reason* in popular Discourses, but shall not confound or perplex my Reader with enumerating them. I shall only give him that Idea I design by it in the following Discourse. By *Reason* I understand that faculty of the Mind, whereby it perceives the Truth, Falsehood, Probability or improbability of Propositions” (Collins, *An Essay*, 3). W przeciwieństwie do Locke’a Collins nie będzie także dopuszczał możliwości uznawania lub odrzucania dokonywanego na zasadzie analogii, będzie się też nieco różnić w poglądzie na wolną wolę. Na temat recepcji rozróżnień Locke’a przez Tolanda por. John Toland, *Christianity not Mysterious: Or, a Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call’d a Mystery* (London, 1702), 7–15.

¹⁸ Tindal wcześniej opublikował wspomniane już antyklerykalne *The Rights of the Christian Church*, często wznawiane i mające wykazywać bezzasadność i szkodliwość (zarówno w odniesieniu do religii, jak i do społeczeństwa) roszczeń kleru do władzy nad wiernymi. Ważną jego pracą jest *Christianity as Old as the Creation: Or, The Gospel a Republication of the Religion of Nature* (London, 1730), w której utożsamia religię objawioną z naturalną. Por. Antoni Szwed, „Matthew Tindal i redukcja chrześcijaństwa do religii naturalnej”, *Humaniora. Czasopismo internetowe* 30(2) (2020): 23–46; Tomasz Stefaniuk, „Religia naturalna i krytyka objawienia w filozofii Matthew Tindala”, *Kultura i Wartości* 15 (2015): 67–88. Do tego kręgu należał zmarły śmiercią samobójczą Charles Blount (1654–1693), autor m.in. *The Oracles of Reason* (London, 1693), rozwijający w swoich pracach idee Edwarda Herberta, lorda Cherbury (1583–1648), autora *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* (Paris, 1624).

¹⁹ Por. klasyfikację podaną przez Clarke’a w jego cytowanym wykładzie z roku 1705 (*A Defence [sic!] of Natural and Revealed Religion*, t. 2, 118–123). Por. także wykład Gastrella z 1697 roku *Of the Certainty and Necessity of Religion in General* (tamże, t. 1, 252–254). W kazaniu tym Gastrell w istocie zrównuje deizm (odrzucający religię objawioną) z ateizmem (odrzucającym istnienie Boga roztaczającego opatrność nad światem) i twierdzi, że ateizm wynika nie z użycia rozumu, lecz z przesądu (*prejudice*) w stosunku do religii (zarówno naturalnej, jak i objawionej). Później Gastrell starał się również wykazać, że dokonane przez deizm odrzucenie religii objawionej pociąga za sobą odrzucenie religii naturalnej, por. Francis Gastrell, *The Principles of Deism Truly Represented and set in a Clear Light. In Two Dialogues between a Sceptik and a Deist. The First Concerning the Christian Revelation. The Second Concerning Natural Religion. The Second Edition, Corrected* (London: John Morphew, 1709).

przez umysł ludzki zgodności lub niezgodności jego własnych idei, jest wspólnym dla wszystkich ludzi, nadrzędnym, spójnym, niezawodnym oraz niezmiennym narzędziem poznania, a przy tym jedynym i wystarczającym kryterium prawdy. Objawienia nie stawia się ponad rozumem ani pod względem znaczenia, ani z uwagi na metody przekonania się o jego prawdziwości lub metody jej uznania. Przeciwnie, według *Eseju* musi być ono podporządkowane rozumowi ludzkiemu i to on decyduje o jego uznaniu. Dla Boyle'a ludzki rozum, a zatem i to, co uchodzi za jego werdykt, podlega i *powinien* podlegać korekcie przez doświadczenie, rozumiane tak szeroko, że jest nim nie tylko indywidualne doświadczenie zmysłowe, ale i doświadczenie historyczne (a więc relacje historyczne), doświadczenie teologiczne, relacjonowane przez osoby, które dostąpiły objawienia, a także przeprowadzane obserwacje i eksperymenty naukowe²⁰. Dla autora *Eseju* miary prawdziwości dostarcza doświadczenie polegające na spostrzeżeniu zgodności lub niezgodności między ideami stanowiącymi bądź to pojedyncze znaczenie danego twierdzenia, bądź wielość takich znaczeń, zestawionych i porównanych przez umysł.

Zasadnicza krytyka stanowiska 1) przez przedstawiciela stanowiska 2), jakim jawi się anonimowy autor, polega na pokazaniu – w części określonej powyżej mianem pierwszej – że sposób działania ludzkiego umysłu przesądza, iż przedmiotem jego czynności uznania są jedynie prawdy o rzeczach zgodnych z rozumem (*agreeable to reason*). Polega również na wykazaniu – na próbie podjętej w części drugiej – że wszelkie definicje prawd „niepojętych” czy mówiących o tym, co „niepojęte”, są wadliwe i nie ustanawiają odrębnej kategorii prawd. Prawdy wiary chrześcijańskiej rzekomo ponad rozumem lub z nim sprzeczne (a zarazem konieczne wymagające uznania) wcale więc takimi nie są.

Jakkolwiek autor *Eseju* odrzuca próby czynienia z chrześcijaństwa zbioru prawd niecałkowicie dostępnego rozumowi, a nawet niedostępnego dlań w przypadku prawd fundamentalnych, takich jak dogmat o Trójcy Świętej, to jednak nie pada w nim stwierdzenie, że dogmat ten jest zgodny z rozumem. Samo milczenie autora mogło więc informować odbiorcę, że dogmat ten jest niedorzecznością, wykorzystywaną przez duchowieństwo do własnych celów, która z uwagi na naturę ludzkiego umysłu nie może być uznana. Ewentualność, by uzasadnienia prawd objawionych mogły dostarczać cuda rozgrywające się na oczach współczesnych lub by mieli oni możliwość indywidualnego kontaktu z Bogiem, odrzucona jest jawnie; możliwość, a tym bardziej powinność polegania

²⁰ Por. Boyle, *The Christian Virtuoso*, 54–60.

na tradycji nie jest nawet wspomniana. Należy polegać na badaniu świadectw historycznych, relacji pochodzących „z drugiej ręki” – zbadanie natury takich badań stanowi właśnie zadeklarowany cel *Eseju*.

Warto bardziej szczegółowo rozważyć wyodrębnioną wcześniej pierwszą część dziełka. Oto ludzki rozum (*reason*) jest zdolnością do spostrzeżenia już to koniecznej, już to tylko prawdopodobnej zgodności (*agreement*) albo takiej niezgodności (*disagreement*) idei znajdujących się w umyśle i oznaczanych przez słowa składające się na określone twierdzenie, kiedy jest ono ujmowane przez umysł nie na zasadzie samego słyszenia słów albo zmysłowego spostrzegania liter, lecz ujmowania ich znaczenia, będącego połączeniem idei zgodnie z pospolitym użyciem lub z dodatkową definicją odpowiadających połączeniu słów stanowiących to twierdzenie. Funkcję łącznika w zdaniach pełni słowo „jest” (lub „nie jest”). W przypadku gdy taką zgodność albo niezgodność umysł spostrzega bezpośrednio, ujmując same idee oznaczane przez słowa składające się na owo twierdzenie, spostrzegana zgodność (albo niezgodność) jest konieczna. W sytuacji gdy spostrzega ją jedynie pośrednio, spostrzega ją za pomocą innej ze swoich idei (lub pewnej ich wielości) – wtedy spostrzeżona zgodność (lub niezgodność) owych idei oznaczanych przez słowa składające się na twierdzenie jest albo konieczna, albo prawdopodobna, ewentualnie za pośrednictwem dostarczonego sprawozdania (*testimony*) innej osoby (lub osób) – wówczas spostrzegana zgodność może być co najwyżej prawdopodobna. Zdaniem autora bezpośrednie spostrzeżenie zgodności lub niezgodności idei stanowiących znaczenie danego twierdzenia albo ich spostrzeżenie pośrednie za pomocą innej idei znajdującej się w tym samym umyśle (lub innych takich idei) może być nazwane „świadectwem wewnętrznym” (*internal evidence*) dla takiego twierdzenia. Jeżeli spostrzeżenie dokonuje się wskutek sprawozdania, dla twierdzenia istnieje „świadectwo zewnętrzne” (*external evidence*)²¹.

Szczególnym i akcentowanym przez autora przypadkiem zgodności (lub niezgodności) idei jest zgodność (lub niezgodność) niejako wyższego rzędu, zachodząca nie między ideami stanowiącymi łącznie znaczenie poszczególnego twierdzenia, ale między takimi ideami oraz ideami będącymi znaczeniem twierdzenia, którego konieczną prawdziwość rozum dostrzegł przynajmniej pośrednio. Można powiedzieć, że w przypadku gdy idee będące znaczeniem danego twierdzenia są zgodne z takimi ideami, są z rozumem zgodne (*agreeable to reason*), gdy zaś są

²¹ Por. Collins, *An Essay*, 5.

niezgodne z któryms z takich znaczeń, są z rozumem sprzeczne (*contrary to reason*). W pochodnym znaczeniu będzie więc z rozumem zgodne lub sprzeczne samo twierdzenie.

Umieszczone w takim kontekście słowo „rozum” nabiera w sposób niezaznaczony przez autora znaczenia odmiennego, jakkolwiek pokrewnego w stosunku do przyjętego wcześniej, i oznacza ogół koniecznych prawd rozumowych spostrzeganych przez poszczególne umysły ludzki. Wyraz „zgodność” oznacza wówczas niespostrzeżenie (a więc i niezachodzenie) sprzeczności. W istnieniu twierdzeń w tym znaczeniu „zgodnych z rozumem” autor rozprawy nie wątpi; jego zdaniem mogą być one zarówno koniecznie prawdziwe, jak i jedynie prawdopodobne. Nie wątpi w konieczną prawdziwość twierdzeń zgodnych z rozumem i w istnieniu twierdzeń rozumowych w odniesieniu do Boga oraz w fałszywość wszelkich twierdzeń spostrzeganych jako sprzeczne z rozumem. Do twierdzeń o Bogu mających poparcie rozumu lub stanowiących „rozum” w podanym powyżej znaczeniu zalicza to, że rzeczywiste objawienie składa się wyłącznie z twierdzeń prawdziwych.

Samo spostrzeżenie zgodności tych idei, które są oznaczane przez słowa składające się na dane twierdzenie, powoduje uznanie (*assent*) tego twierdzenia, a spostrzeżenie ich niezgodności – jego odrzucenie (*dissent*). Uznanie lub odrzucenie, wymuszone (*forced*) przez spostrzeżenie, może dotyczyć twierdzenia głoszącego sensowność pewnego twierdzenia, które uznaje ktoś inny, a więc przypisującego wprawdzie pewnemu twierdzeniu znaczenie, ale nieoznaczającego ani nieoddającego tego znaczenia inaczej niż przez ogólną ideę znaczenia łączonego przez kogoś z czymiś słowami czy wyrazami. Także to uznanie bądź odrzucenie dokonuje się wskutek spostrzeżenia zgodności lub niezgodności nazwanej powyżej zgodnością „wyższego rzędu”. Umysł ludzki z natury odrzuca to, czego sprzeczność z rozumem spostrzegł, może więc dokonać uznania pod warunkiem, że takiej sprzeczności nie dostrzeżę.

Uznanie twierdzenia zachodzi w proporcji do przedłożonego świadectwa. Uznanie twierdzenia koniecznego, a zatem oznaczającego idee, których zgodność spostrzeżono bezpośrednio albo pośrednio za pomocą idei koniecznie zgodnej z ideami składającymi się na znaczenie twierdzenia, może być nazywane wiedzą (*science*), uznanie w wyniku spostrzeżenia pośredniego, dotyczącego niekoniecznego związku idei, zwie się opinią (*opinion*), a uznanie twierdzenia za sprawą spostrzeżenia umożliwionego przez świadectwo zewnętrzne to wiara (*faith*)²².

²² Por. tamże, 5–6.

Do spowodowania tego rodzaju aktu umysłu, jakim jest uznanie twierdzenia, w przypadku którego istnieje świadectwo zewnętrzne, według *Eseju* nie wystarcza sprawozdanie pewnej osoby (lub osób). Dodatkowymi warunkami uznania twierdzenia są wiarygodność świadczącej osoby lub osób (*credibility of persons*) oraz wiarygodność tego, o czym mówi sprawozdanie (*credibility of things related*). Pierwsza, w pracy jedynie wspomniana, polega na posiadaniu środków pozwalających dowiedzieć się tego, co jest przedmiotem oświadczenia, oprócz tego na rozumności i bezstronności. Druga zaś na tym, że: a) jego oświadczenie jest w ogóle sensowne, czyli używa się w nim słów dla oznaczenia pewnych idei, b) używa się ich według zasad języka lub w sposób wskazany przez oświadczonego (lub oświadczonego), oznaczających idee, które odbiorca oświadczenia albo ma w swoim umyśle, albo przynajmniej może je utworzyć, c) idee wzbudzone przez słowa oświadczonego (oświadczonego) nie są ani niezgodne ze sobą, ani z tym, co stanowi przedmiot wiedzy (*knowledge*) osoby, której idee te są wywoływane przez oświadczenie²³.

Warunek c) staje się w *Eseju* przedmiotem największej uwagi. Collins formułuje twierdzenie dotyczące związku między spostrzeganiem a uznawaniem i stara się je wykazać aż na sześć sposobów, aby móc wyprowadzić z niego wniosek istotny dla części polemicznej. Wadą takiego zabiegu jest to, że nie definiuje się terminu „wiedza” inaczej niż przez użycie, w *Eseju* nader skrótowe i upraszczające. Na podstawie treści można jednak wnosić, że jego autor traktuje „wiedzę” i „naukę” jako synonimy i zamiennie odnosi je do spostrzeżenia prawdziwości twierdzenia, a więc do zgodności (lub niezgodności) odpowiadających mu idei. Rozprawka nie zawiera objaśnienia znaczenia słowa „sprzeczny” (*repugnant*). Na zasadzie przykładu sugeruje się w niej jedynie, że *repugnant* znaczeniowo nie różni się od „contrary”, dla którego przeciwieństwa rezerwuje się z kolei wyraz „agreeable”. Użycie tego ostatniego może z kolei wywołać u współczesnego czytelnika wrażenie dowolności z racji podobieństwa podanych przykładów zgodności do przykładów niezgodności twierdzenia z rozumem. Twierdzenie, zgodnie z którym gdzieś rośnie dąb w ciągu godziny osiągający wielkość uzyskiwaną przez tego rodzaju drzewa w ciągu półwiecza, nie popada w sprzeczność z rozumem, przeciwnie jak twierdzenie głoszące odwieczność istnienia na jakiejś planecie istot podobnych do ludzi. Transsubstancjacja jest sprzeczna z rozumem, ale zmartwychwstanie wcale takie nie jest²⁴.

²³ Por. tamże, 6–9.

²⁴ Była to jednak dystynkcja wówczas zrozumiała, gdyż teologowie anglikańscy czynili podobną w stosunku do transsubstancjacji i Trójcy Świętej – ta

Twierdzenie sformułowane powyżej głosiłoby zatem: jeżeli umysł spostrzegł zgodność pewnych idei, oznaczanych przez dane twierdzenie, a więc uznał to twierdzenie i owo uznanie jest wiedzą (*knowledge*), to nie jest w stanie uznać twierdzenia z nim sprzecznego. Wniosek stanowiłby: świadectwo (*testimony*) nie może zawierać twierdzeń sprecznych z wiedzą, jeżeli twierdzenia te mają być uznane przez umysł, do którego świadectwa te są kierowane. By jeszcze dalej odejść od skrótowości *Eseju*: umysł ludzki a) uznaje to, o czym wie (uznaje twierdzenie oznaczające spostrzeganą przezeń zgodność idei), b) uznaje to, o czym wie, że jest zgodne z tym, o czym wie (co do czego spostrzeżę, że nie jest niezgodne, to znaczy sprzeczne z tym, o czym wie), pod warunkiem istnienia wiarygodnego świadectwa, c) odrzuca to, o czym wie, że nie może tego czegoś wiedzieć (odrzuca twierdzenie oznaczające spostrzeżoną niezgodność idei), d) odrzuca to, o czym wie, że jest niezgodne (sprzeczne) z tym, o czym wie, bez względu na charakter dodatkowo przedłożonych świadectw. Można ponadto przypisać twórcy *Eseju* twierdzenie normatywne, że umysł ten *powinien* funkcjonować w taki właśnie sposób, a zatem *powinien* uznawać twierdzenia „zgodne z rozumem”, o których mowa w punktach a) i b), jak również *nie powinien* uznawać ani twierdzeń „sprzecznych z rozumem”, których dotyczy punkt c), ani twierdzeń „ponad rozumem”, scharakteryzowanych w punkcie d).

Prawdziwość tego twierdzenia Collinsa zależy od sposobu rozumienia słowa „wiedza”. Jeżeli rozumie on przez nie poznanie niepodlegają-

pierwsza jest niezgodna z rozumem, druga natomiast albo jest zgodna, albo przekracza rozum bez sprzeczności z nim. Odróżnienie tego, co sprzeczne z rozumem, od tego, co ponad nim, służyło pierwotnie odróżnieniu tych dwóch dogmatów. Krytycy katolicycy argumentowali bowiem, że odrzucający transsubstancjację protestantyzm winien odrzucić również dogmat o Trójcy Świętej. Por. np. Richard Kidder, *A Second Dialogue between a New Catholick Convert and a Protestant Shewing Why He Cannot Believe the Doctrine of Transubstantiation, Though He Do Firmly Believe the Doctrine of the Trinity* (London: B. Alymer, 1687), 7. Oparta na komentarzem kontynuacja dialogu Kiddera: William Sherlock, *An Answer to a Late Dialogue between a New Catholic Convert and a Protestant to Prove the Mystery of the Trinity to be as Absurd a Doctrine as Transubstantiation: By Way of Short Notes on the Said Dialogue* (London: Thomas Bassett, 1687). Czytelnik późniejszy w dokonanej przez Collinsa rozróżnieniu może dostrzegać antycypację Hume’owskiego podziału poznania na poznanie faktów i stosunków między ideami. Zgodnie z treścią *Eseju* oraz nomenklaturą *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* (1748) Hume’a, teza o zmartwychwstaniu byłaby stwierdzeniem faktu, któremu nie sposób zaprzeczyć *a priori*, natomiast dogmat o transsubstancjacji, przecząc sądom o stosunkach między ideami, byłby fałszywy *a priori*. Hume’owskim odpowiednikiem tego, co *above reason*, byłoby może to, co poza doświadczeniem.

ce korekcie i odznaczające się najwyższym stopniem pewności, to jego teza, że świadectwa nie mogą być z takim poznaniem sprzeczne, jest prawdziwa tautologicznie. Jeżeli wiedza posiadana przez umysł ludzki takiej korekcie podlega, twierdzenie staje się nieoczywiste, jeśli nie fałszywe, o czym świadczyłyby przypadki błędów w ocenie rzeczy na podstawie posiadanych idei, kiedy ocenia się ją inaczej w świetle nowego świadectwa doświadczenia. Na możliwość takich błędów wskazywał już Boyle w cytowanej przez Collinsa rozprawie.

Należy zatem przytoczyć przedłożone w *Eseju* uzasadnienie powyżej rozpatrywanego twierdzenia, mające postać aż sześciu argumentów²⁵. Po pierwsze, uznanie dwóch twierdzeń sprzecznych – jedno z nich miałooby mieć poparcie w spostrzeżeniu zgodności idei, za drugim miałooby przemawiać przedłożone umysłowi *testimony* – jest niemożliwe, albowiem musiałooby być zarazem wierzeniem (*belief*) i niedowierzaniem (*disbelief*). Możliwą odpowiedzią na ten argument byłoby wskazanie, że dokonuje się w nim utożsamienia uznania zaprzeczenia danego twierdzenia z zaprzeczeniem jego uznania. Nie każdy czytelnik *Eseju* zgodzi się na taką tożsamość, nawet jeżeli wcale nie zamierza przeczyć zasadzie sprzeczności. Po drugie, spostrzeżenie stanowi jedyne kryterium prawdy, toteż należy polegać również na spostrzeżeniu niezgodności między twierdzeniem a jego zaprzeczeniem. Jest kryterium jedynym, ponieważ prawda to nic innego, jak relacja zgodności między ideami, idee zaś są w umyśle i poznaje on tę zgodność, spostrzegając ją. Tym razem krytyk ma prawo kwestionować tak wąskie i subiektywne rozumienie prawdy, zaprzeczające istnieniu prawd zasadniczo niedostępnych ludzkiemu umysłowi. Przez założenie, że takie prawdy nie istnieją, argumentacja w *Eseju* przybierałaby postać błędnego koła. Po trzecie, jeżeli przyjmuje się, że wiedzy o wydarzeniach z przeszłości dostarcza spostrzeżenie związków między rzeczami na podstawie ich porównania, nie można twierdzić, że w niektórych przypadkach spostrzeżenie to nie stanowi kryterium prawdy, skoro założeniem pozwalającym mówić o tego rodzaju wiedzy było właśnie uznanie takiego kryterium. Krytyk może jednak odrzucić konkluzję Collinsa jako niewynikającą z przesłanek. Po czwarte, świadectwa, także jeżeli dotyczą objawienia, muszą być dostosowane do ludzkich władz i nie mogą prowadzić do konfuzji i wątpliwości lub niezgodności z naturalnymi pojęciami ludzkiego umysłu, takie zaś skutki wywierają doktryny sprzeczne z jego wiedzą i właściwościami. Twierdzenie to jawi się jako arbitralne i gołosłowne, zakłada bowiem to, co ma być przed-

²⁵ Por. Collins, *An Essay*, 9–12.

miotem dowodu. Po piąte, spostrzeżenie zgodności idei jest najlepszym uzasadnieniem twierdzenia, którego znaczeniem są owe idee; twierdzenie z nim sprzeczne musi więc być gorzej uzasadnione i nie ma powodu uznawać twierdzenia, jeżeli istnieje uzasadnione lepiej. Argument ten zakłada milcząco, że spostrzeżenie nie może w równym stopniu dotyczyć twierdzeń wzajemnie sprzecznych. Nie jest jednak wcale pewne, czy Collins potrafi pokazać środki gwarantujące taką niemożliwość; nie ma zaś wyraźnej sprzeczności w przypuszczeniu, że nie tylko pewien układ idei, odpowiadający danemu twierdzeniu, jest spostrzegany jako zgodny, ale i tak samo percypowany jest odpowiednik zaprzeczenia. Po szóste, przypuszczenie, że świadectwo mówiące o objawieniu doprowadza do uznania sprzeczności, przeczy twierdzeniu, że to religia wywyższa człowieka ponad zwierzęta i każe uznać człowieka za istotę niższą, skoro to ona musiałaby się borykać z wewnętrzną konfuzją. Przeczyłoby także tezie, że religia jest dla człowieka naturalna, skoro religia zawierałaby elementy sprzeczne z działaniem jego władz. W odpowiedzi można zauważyć, że zwolennik dopuszczenia sprzeczności też objawienia ze spostrzeżeniem umysłu ma prawo zrezygnować z obrony obydwu tych twierdzeń, których prawdziwość (lub jej uznanie) argument zakłada. Można zatem żywić wątpliwości, czy główne twierdzenie uzasadnione przez Collinsa zostało przezeń uzasadnione.

Collins formułuje dwie reguły postępowania określające tytułowe użycie rozumu wobec twierdzeń, dla których świadectw dostarcza relacja innych osób i które są lub miałyby być prawdami objawionymi²⁶. W tym celu przyjmuje dodatkowe założenia. Zakłada, że cechą objawienia stanowi to, że jego sens dosłowny jest dostosowany do pojętności przeciętnego odbiorcy i że dosłowne rozumienie przekazanych treści niekiedy czyni z nich fałsz, którego nie może zawierać pochodzące od Boga objawienie. Reguła pierwsza głosi, że należy w takim przypadku szukać sensu niedosłownego, który dane stwierdzenie uczyni zgodnym z rozumem, a więc i prawdziwym. Należy ją konsekwentnie stosować do Pisma Świętego i tych jego fragmentów, które odczytane dosłownie przeczą rozumowi, czy też tak odczytane nie są zgodne z rozumem. Do takich fragmentów należą ustępy antropomorfizujące Boga, przypisujące mu ciało, tudzież jego czynności. Można powiedzieć, że według Collinsa objawienie wewnętrzne, rozumiane jako rozum ludzki i jego spostrzeżenie zgodności lub niezgodności idei, stanowi i powinno stanowić miarę objawienia zewnętrznego, dostarczonego przez wypowiedzi lub

²⁶ Por. tamże, 13–17.

pisma²⁷. Według *Eseju* posługiwanie się tą regułą nie zdyskwalifikuje go jako rzekomego, przeciwnie – wykaże jego prawdziwość. Druga reguła wskazuje, czego unikać w przypadku pisanego świadectwa zewnętrznego, przemawiającego za istnieniem objawienia w sytuacji wykrycia w tym świadectwie elementów nie pochodzących od Boga. Nie powinno się odrzucać całości Pisma dlatego, że jego część nie jest rzeczywistym objawieniem – należy ją uznać za wtręt służący odbiorowi objawienia.

W części drugiej *Eseju* autor przeprowadza obronę zajętego stanowiska, przybierającą postać ataku na próby nadania słowom „ponad rozumem” znaczenia dającego się zastosować do charakterystyki prawdy wiary niezgodnej z rozłącznym i wyczerpującym podziałem na to, co zgodne z rozumem i co z nim sprzeczne, dopuszczającej możliwość, że przedmiot „ponad rozumem” jest przedmiotem uznania, a zatem i wiary, pojmowanej zgodnie z *Esejem*.

Po pierwsze, Collins odrzuca odróżnienie rzeczy ponad rozumem i sprzecznych z rozumem (*contrary to reason*) zaproponowane przez Boyle’a²⁸. Według Boyle’a teolog jest niczym doświadczony nurek, przynoszący połów z czeluści niedostępnych dla laika, zdolnego jednak rozpoznać w nim autentyczne muszle i perły znajdujące się dotąd poza zasięgiem jego wzroku. Przedmioty te miałyby odpowiadać temu, co *above reason*. Zmysły niedoświadczonego nie dałyby się jednak zwiędzić zapewnieniom pływaka, że perły te mają wielkość piłek tenisowych, a niektóre są większe od mieszczących je muszli. Takie przedmioty byłyby nie tylko tym, co jest *above reason*, a więc co znajduje się poza zasięgiem niewspomożonych ludzkich zdolności poznawczych, lecz również tym, co jest *contrary to reason*²⁹. Zdaniem Collinsa ilustracja ta wcale

²⁷ Wynikiem autorskiego użycia tej reguły okaże się *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (London, 1724), poważająca tezę o wypełnieniu przez chrześcijaństwo prorocत्व starotestamentowych, uznawaną skądinąd przez Locke’a w *The Reasonableness of Christianity*.

²⁸ Por. Boyle, *Reflections*, 3–5.

²⁹ Boyle, pośród twierdzeń „ponad rozumem” niebędących zarazem twierdzeniami „sprzecznymi z rozumem”, a więc pośród tych, których ludzki umysł nie osiąga samodzielnie (lecz których sprzeczności z rozumem nie dostrzega), wyróżnił te, których umysł ten nie jest ponadto w stanie jasno pojąć lub zrozumieć, jak mogą być one prawdziwe: „[...] *either, as not clearly conceivable by our Understanding, such as the Infiniteness and Perfections of the Divine Nature; or inexplicable by us, such as the Manner, how God can create a rational Soul; or how, this being an immaterial Substance, it can act upon a Human Body, and be acted on by it; (which Instance I rather chose, than the Creation of Matter, because it may be more easily proved) or else asymmetrical, or unsociable; that is, such, as we see not how to reconcile with other Things, which also manifestly*

nie unieważnia wyczerpującego podziału prawd na zgodne z rozumem (*agreeable to reason*) i z nim sprzeczne (*contrary to reason*). Jest tak, ponieważ: 1) każde odróżnienie (*distinction*) zakłada pewne podobieństwo (*agreement*) odróżnianych rzeczy, 2) rzeczy „ponad rozumem” w proponowanym na drodze tego przykładu znaczeniu to rzeczy w pewien sposób dochodzące do umysłu, a rzeczy „sprzeczne z rozumem” to rzeczy w pewien sposób jawiące się umysłowi; takie odróżnienie *nie* polega na założeniu pewnego podobieństwa, 3) podobieństwo między tym, co „ponad rozumem”, a tym, co „sprzeczne z rozumem”, może polegać jedynie na cesze jawienia się umysłowi, skoro to, co „sprzeczne z rozumem”, oznacza pewien szczególny sposób jawienia się umysłowi (można powiedzieć, że znaczenie tego drugiego wyrażenia jest według Collinsa na tyle dobrze określone i rozpowszechnione, że wyznacza zasadę odróżnienia), 4) to oznacza, że wspólną cechą tego, co „ponad rozumem”, i tego, co „sprzeczne z rozumem”, musi być sposób jawienia się umysłowi; różnica polega wtedy na różnicy w sposobie jawienia się umysłowi, 5) ponieważ jedynym sposobem jawienia się umysłowi różnym od tego, jaki charakteryzuje rzeczy „sprzeczne z rozumem”, jest ten, który charakteryzuje rzeczy „zgodne z rozumem”, więc 6) odróżnienie rzeczy „ponad rozumem” pokrywa się z dokonaniem już wcześniej odróżnieniem rzeczy „zgodnych z rozumem”³⁰. Krytyk takiego rozumowania ma jednak prawo kwestionować przesłanki 1) i 2). Przesłanka 1) nie jest wcale oczywista sama przez się, a współczesna Collinsowi epistemologia mogłaby dostarczyć ustaleń przemawiających za jej fałszywością. Przesłanka 2) jest wątpliwa o tyle, że dla samego Boyle’a określenia „ponad rozumem” i „sprzeczne z rozumem” nie były heterogeniczne, tak jak nie są określenia gatunku i rodzaju. Nie jest oprócz tego jasne, dlaczego należałoby przyjąć przesłankę 5).

Po drugie, na zarzut analogiczny do wysuniętego wobec pierwszej rozumienia naraża się w przekonaniu Collinsa ten, kto chciałby za rzecz „ponad rozumem” uważać tę, którą relacjonuje człowiek głoszący istnienie we wszechświecie ludzi, których zwyczajnie są dla słuchacza czymś wiarygodnym (*credible*), mimo że ten ostatni nie jest w stanie do-

are, or are by us acknowledged to be, true; such as are the Divine Prescience of future Contingents, and the Liberty that belongs to Man's Will, at least in divers Cases” (Boyle, *Reflections*, 8–9). Wedle Boyle’a to, czego nie pojmuje człowiek swoim intelektem, może być pojęte przez intelekt Boski i pozostawać w zgodności z jego prawdziwymi ideami. Twierdzenia te znajdują odpowiednik wśród twierdzeń krytykowanych w *Eseju* i będą omawiane poniżej.

³⁰ Por. Collins, *An Essay*, 19–20.

wiedzieć się o nich bezpośrednio. Jeżeli jednak relacjonujący doda, że ludzie ci istnieją odwiecznie, głosić będzie nie rzecz ponad rozumem, w rozumieniu niezdolności umysłu słuchacza do poznania jej samodzielnie, lecz coś sprzecznego z rozumem. Relacja ta nie będzie zawierać niczego „ponad rozumem” w znaczeniu sytuującym jej elementy poza rozłącznym podziałem na to, co zgodne z rozumem, lecz niedostępne bez pośrednictwa sprawozdawcy czy relacjonującego w postaci dawanego przezeń świadectwa (*testimony*), i na to, co z rozumem sprzeczne. Ponieważ przykład ten różni się od poprzedniego odmiennością rozważanego w nim sposobu, w jaki umysł miałby się zapoznawać z pewnymi twierdzeniami, uwagi dotyczące krytyki przedłożonej poprzednio przez Collinsa odnoszą się również do krytyki rozróżnienia ilustrowanego tym drugim przykładem.

Po trzecie, nie należy przez rzecz ponad rozumem rozumieć tego, dla czego w umyśle nie ma adekwatnej idei, a w istocie tego, co wskutek nieobecności idei nie stanowi przedmiotu ludzkiego umysłu (*understanding*). Co nie jest przedmiotem umysłu, nie jest przedmiotem żadnej z jego władz. Taki przedmiot można by nazywać czymś „ponad rozumem”, lecz nie będzie on przedmiotem czynności umysłu. Wprawdzie taką odpowiedź Collinsa uzasadniają założenia poczynione w *Eseju*, lecz nie uprawomocnia to samych tych założeń, właśnie z uwagi na tego rodzaju konsekwencje odrzucanych przez filozofów takich jak Leibniz i Berkeley, negujących koncepcję rozumienia czyniącą z obecności w umyśle idei lub idei adekwatnych warunków konieczny pojmowania słów albo twierdzeń³¹.

³¹ Por. tamże, 21–22. Filozofowie ci negowali teorię proveniencji Kartezjańskiej, przeformułowaną przez Locke’a i zradykalizowaną przez Tolanda. Por. uwagi Leibniza poczynione na marginesie *Christianity not Mysterious*: Gottfried W. Leibniz, „G. G. Leibnitii Annotatiunculæ subitaneæ ad Librum de *Chrystianismo Mysteriis carente*: Conscriptæ 8 Augusti 1701”, w: *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland, Now first publish'd from his Original Manuscripts: with Some Memoirs of his Life and Writings*, t. 2, red. Pierre Desmaizeaux (London: J. Peele, 1726), *An Appendix*, 60–76. Leibniz powołuje się na swą pracę z 1684 roku – *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* – opublikowaną w założonych z jego inicjatywy *Acta Eruditorum* i skądinąd ważną dla jego dojrzałej filozofii. Zob. również Fritz Heinrich Heinemann, „Toland and Leibniz”, *The Philosophical Review* 54(5) (1945): 442–444. Na temat stanowiska Berkeley’a por. George Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. Jan Leszczyński, Janina Sosnowska (Warszawa: PWN, 1956), 27–29; Berkeley, *Alkifron*, 251–267. Dla Collinsa brak uchwytnej idei równy jest bezsensowności, a nie nieuchwytnemu czy niepojmowalnemu sensowi. Z takiego założenia wychodzi jego krytyka tezy o niepojmowalności

Po czwarte, autor *Eseju* formułuje analogiczny zarzut wobec sposobu pojmowania znaczenia wyrażenia „ponad rozumem”, w którym nazywane są tak nieznanne sposoby albo przyczyny fizyczne istnienia pewnych rzeczy. W tym znaczeniu „ponad rozumem” sytuowałby się sposób istnienia materii bądź powód, dla którego określony przedmiot materialny ma tę, a nie inną barwę. Według Collinsa słowa „ponad rozumem” również wtedy nie oznaczają jakiejś rzeczy, brakuje bowiem idei oznaczającej lub reprezentującej ową rzecz, przez co nie może być ona przedmiotem twierdzenia i uznania. Te idee materii, które ludzki umysł posiada, są jego zdaniem zgodne z rozumem. Czytelnik może zatem wnioskować, że tak użyte słowa oznaczają co najwyżej brak idei, powstrzymujący umysł przed pojęciem lub uznaniem czegokolwiek, co jej dotyczy. Wobec podobieństwa tej krytyki do przeprowadzonej powyżej wolno zastosować poczynione już uwagi, niemniej można zauważyć ponadto, że krytyka znaczenia trzeciego i czwartego zależy od założenia głoszącego konieczność istnienia przedmiotu w przypadku czynności umysłu i utożsamiającego te czynności z ideami, które się w nim znajdują. Można wątpić, czy zakres słowa „idea”, zgodny z epistemologią w rodzaju Locke’owskiej, nie pozwala orzec, że w dwóch powyższych sytuacjach umysł posiada ideę, choćby niejasną i nieadekwatną, wystarczającą jednakże, by działać wobec jej przedmiotów.

Po piąte, przez rzeczy ponad rozumem próbuje się rozumieć te, których idee nie znajdują się w ludzkim umyśle, lecz które mimo to są lub mogą być przedmiotami jego uznania. Zdaniem autora *Eseju* określenie to prowadzi do sprzeczności, albowiem pewne rzeczy musiałyby zarazem być i nie być przedmiotami rozumu. To, że teologowie niekiedy tak jednak próbują te słowa rozumieć, poświadczą on cytatami z eseju Gastrella *Some Considerations Concerning the Trinity and the Ways of Managing that Controversie* (1696). Gastrell dowodził, że dogmat Trójcy Świętej, będący przedmiotem sporów niemożliwych i niezrozumiałych, jeśliby sens tego dogmatu był uchwytany wskutek zależności od obiegowych znaczeń, okazuje się przy bliższym badaniu – będącym prawem i obowiązkiem człowieka jako tego, kto w coś wierzy lub coś o czymś sądzi –

Boskich atrybutów, zawarta w pamflecie *A Vindication of the Divine Attributes* (London, 1710). Krytykowanego stanowiska bronił arcybiskup William King (1650–1729) w kazaniu *Divine Predestination and Fore-knowledge, consistent with the Freedom of Man’s Will* (Dublin–London, 1709). King wyprowadzał z niego wniosek, że boska wszechwiedza nie przeczy ludzkiej wolności. O tym, że tę wolność należy pojmować w kategoriach woluntarystycznych, przekonywał już w *De origine mali* (London–Dublin, 1702).

czymś ponad rozumem albo niepojętym (*not conceivable*)³². Collins twierdzi, że Gastrell mimowolnie wykazał niemożliwość wiary w dogmat Trójcy Świętej, gdyż przyjąwszy jego wnioski, uznający ów dogmat albo przeczy rozumowi, jeżeli słowa w nim występujące bierze w znaczeniu słownikowym, albowiem powiedzenie, że trzy osoby są jedną, popada w sprzeczność wewnętrzną lub w sprzeczność z samym Pismem Świętym, albo przeczy samemu dogmatowi, uznając odmienne twierdzenie. Zdaniem autora *Eseju* jedyny sens, jaki zgodnie z *Some Considerations* mógłby dostarczać przedmiotu uznania, sprowadza się do twierdzenia, że Bóg, w nieznanym człowiekowi sposób, nadał pewnym słowom pewne niesprzeczne znaczenie. Uznanie tego dogmatu nie polegałoby zatem na uchwyceniu jego sensu, ale na uznaniu sądu głoszącego istnienie jego bliżej niesprecyzowanego sensu. Takie rozumienie Collins uważa za niedorzeczne wobec roli przypisywanej przez teologów akceptacji dogmatu Trójcy Świętej³³.

Po szóste, rzeczy „ponad rozumem” wyróżnia się pośród rzeczy sprzecznych z rozumem *ludzkim* jako niesprzeczne z rozumem *Boskim*. Można powiedzieć, że rozum ludzki traktuje się w tym przypadku jako władzę słabą i ograniczoną, pozbawioną tak istotnego według autora *Eseju* charakteru normatywnego. Uznanie, zdaniem niektórych teologów, może i powinno obejmować również te prawdy – będące tajemnicami wiary – które są sprzeczne z ograniczonym rozumem ludzkim jedynie w wyniku jego ograniczeń, nie zaś z uwagi na to, że same w sobie zawierają sprzeczność bądź znamionują się fałszywością z innego powodu. Nie są takie nawet wtedy, gdy według ludzkiego rozumu wypływa z nich to, co temu rozumowi jawi się jako wewnętrznie sprzeczne lub fałszywe. Ów szósty sposób przeprowadzenia krytykowanego w *Eseju* podziału skupił uwagę jego autora, dostrzegającego mniej lub bardziej jawną aprobatę dla niego w pracach: *The Present State of the Socinian Controversy, and the Doctrine of the Catholick Fathers Concerning A Trinity in Unity* (1698) Sherlocka, *Reflections on Dr. Fleetwood's Essay upon Miracles: Shewing the Absurdity, Falsehood, and Danger of His Notions* (1706) Gilberta, a ponadto w czwartej części *A Preservative against Socinianism* Edwardsa

³² Miał także zamiar pokazać, że usiłowania Sherlocka, polegające na próbie odróżnienia w Bogu trzech osób na zasadzie, na jakiej odróżnia się trzy stworzenia, np. trzy anioły albo trzech ludzi, czynią pojęcie Trójcy sprzecznym, a samą Trójcę niemożliwością. Por. Francis Gastrell, *Some Considerations Concerning the Trinity and the Ways of Managing that Controversie* (London: E. Whitelock, 1696), *The Preface to the Reader*, 5–6.

³³ Por. Collins, *An Essay*, 23–29.

oraz *The Mysteries of the Christian Faith Asserted and Vindicated: In a Sermon Preached at S. Laurence-Jewry in London* (1691) Stillingfleeta. Rozpatrzeniu tego rozumienia poświęcił jedną czwartą rozprawki³⁴. Przeszedł w nim od krytyki ogólnej do odrzucenia rozwiązań szczegółowych, podanych przez Edwardsa i Stillingfleeta, udokumentowanego obszernymi cytataми i poszerzonego o kontrpropozycję, zapowiadającą tematykę własnych, późniejszych dzieł.

Krytyka ogólna zakłada, że w sformułowaniach „ponad rozumem” i „sprzeczne z rozumem” słowo „rozum” ma to samo znaczenie, czyli oznacza jeden i ten sam rozum. Jeżeli więc w przyjmowanym przez teologów twierdzeniu, że tajemnice Ewangelii są zarówno sprzeczne z rozumem, jak i ponad rozumem, słowo to oznacza rozum Boski, twierdzenie to jest fałszywe. Jeżeli zaś słowo to oznacza rozum ludzki, wspomniane twierdzenie nie mówi nic ponad twierdzenie, że tajemnice te są sprzeczne z rozumem. Twierdzenie teologów głosi więc, że tajemnice Ewangelii są ponad rozumem, albowiem są sprzeczne z rozumem ludzkim, ale nie z rozumem Boskim. Według Collinsa tak przeprowadzana różnica między tym, co ponad rozumem, a tym, co z nim sprzeczne, jest jednak całkowicie niezrozumiała (*perfectly unintelligible*), albowiem słowa „sprzeczne z rozumem Boskim”, odróżnione pod względem znaczenia od słów „sprzeczne z rozumem ludzkim”, nie nawiązują żadnej idei i nie wiadomo, na czym miałyby polegać sprzeczność z rozumem Boskim w sytuacji, gdy zawartością różni się on od ludzkiego. Jeżeli jest to rozum ludzki, rozróżnienie jest również niemożliwe, skoro nie sposób odróżnić rzeczy od niej samej³⁵.

Krytyka szczegółowa obejmuje w pierwszej kolejności przeprowadzoną przez Sherlocka analogię między matematyką i teologią, mają-

³⁴ Por. tamże, 29–41.

³⁵ Por. tamże, 29–30. Badacze zwracają uwagę na zależność jego argumentacji od rozważań Bayle’a zawartych w 159. rozdziale *Réponse aux questions d’un Provincial* (Rotterdam, 1704). Por. Agnesina, *The Philosophy of Anthony Collins*, 37–39, 44. Przypuszczeniu, jakoby Bóg miał rozum, sprzeciwiał się także Locke w *An Examination of P. Malebranche’s Opinion of Seeing all Things in God*: „[...] I think we cannot say God reasons at all; for he has at once a view of all things. But reason is very far from such an intuition: it is a laborious and gradual progress in the knowledge of things, by comparing one idea with a second, and a second with a third, and that with a fourth, &c., to find the relation between the first and the last of these in this train [...]” (John Locke, *The Works of John Locke. A New Edition, Corrected. In Ten Volumes*, t. 10 (London: Thomas Tegg, 1823), 455). To pochodzące z 1693 roku pismo zostało wydane po raz pierwszy w roku 1706. Ogłoszenie tego pisma było przedmiotem korespondencji między Lockiem a Collinsem.

cą wykazać możliwość uznania prawd wiary pomimo sprzeczności, do których prowadzą, i zasadzającą się na konstatacji, że w matematyce uznaje się udowodnioną podzielność wielkości w nieskończoność, jakkolwiek wydaje się (*seems*) ona podważać wiele oczywistych i uznanych tam prawd matematycznych³⁶. Collins twierdzi, po pierwsze, że jeśliby udowodnione twierdzenie prowadziło do absurdów i paradoksów, zachodziłaby równowaga świadectw za jego przyjęciem i za jego odrzuceniem, wobec której umysł winien powstrzymać się zarówno od uznania, jak i odrzucenia. W przypadku tych prawd wiary, o których zakłada się, że przeczą innym prawdom, tego rodzaju równowaga nie istnieje, ponieważ świadectwo dla prawd objawionych ustępuje świadectwu dostarczanemu przez bezpośrednie spostrzeżenie zgodności zachodzącej między ideami; ich porównanie przemawiałoby zatem przeciw uznaniu takiego objawienia. Po drugie, autor *Eseju* w ogóle wyklucza możliwość, by z twierdzenia udowodnionego mogły wynikać sprzeczności lub niedorzeczności, nie ma więc tego rodzaju twierdzeń w matematyce, a ich przykłady okażą się pozorne, o ile zacznie się myśleć ściśle i z wykorzystaniem definicji, a nie przy użyciu słów z założenia oznaczających coś niepojmowalnego (*incomprehensilbe*). Przeporządkowanie „nieskończoności” określonej idei jako znaczenia pokaże, że udowodnione twierdzenia matematyczne dotyczące nieskończoności nie prowadzą do sprzeczności czy niedorzeczności. Takie konsekwencje ma co najwyżej uznanie, że wspomniane słowo może mieć znaczenie nawet wtedy, gdy nie oznacza określonej idei³⁷.

Materiału do dalszego wywodu dostarczają Collinsowi przykłady owych prawd rzekomo sprzecznych z ludzkim rozumem. Taką prawdą ma być prawda głosząca Boską przedwiedzę (*prescience*) przez to, że popada w sprzeczność z przekonaniem o wolności człowieka (*liberty of man*). Również to, że Bóg jest wieczny, miałyby się sytuować ponad rozumem ludzkim, gdyż ten sprzeciwia się przypisaniu czemukolwiek – w szczególności Bogu – atrybutu wieczności (*eternity*). Collins twierdzi, że określenie znaczenia słów usuwa pozór sprzeczności. Co do wolności ludzkich działań, sprzeciwia się ona Bożej wszechwiedzy jedynie wtedy, gdy przez wolność rozumie się zdolność człowieka do determinowania własnych działań bez względu na czynniki zewnętrzne. Tak pojmowane działania byłyby rzeczywiście przygodne (*contingent*), a zarazem pewne (*certain*) przy założeniu Boskiej przedwiedzy. To rozumienie wol-

³⁶ Collins przytacza oprócz tego podawane przez Sherlocka przykłady cyrkumferencji oraz asymptoty. Por. Collins, *An Essay*, 31–32.

³⁷ Por. tamże, 33.

ności jest jednak błędne, ta bowiem polega na zdolności (*power*) człowieka do działania lub powstrzymania się od działania zgodnie z nastawieniem (*determination*) jego umysłu, zdolności pojawiającej się wtedy, gdy nie oddziałują przyczyny zewnętrzne (*outward impediment*) powstrzymujące człowieka od działania (lub od powstrzymania się od działania) zgodnego z tym nastawieniem. Wolny jest więc ten, kto ma takie nastawienie umysłu, że chce wyjść z pokoju, gdy drzwi są otwarte; skoro ma możliwość działania – i działa – zgodnie z określonym nastawieniem. Wolność nie polega wobec tego na zdolności do działania zgodnego z nastawieniem umysłu oraz z nim niezgodnego, a więc na możliwości swobodnego wyboru między działaniami niezależnie od nastawienia umysłu, ale na działaniu (lub powstrzymaniu się od niego) zdeterminowanym przez to właśnie nastawienie, możliwym dlatego, że nie zadziałały przyczyny zewnętrzne, które to działanie uniemożliwiają. Tak rozumiane działania nie są więc przygodne, gdyż istnieją przyczyny określonego nastawienia umysłu, woli czy też chęci pewnego działania albo powstrzymania się od działania, te zaś mają dalsze przyczyny, współtworzące przyczynowość, znaną Bogu w sposób pewny³⁸.

Co się tyczy drugiego przykładu, Collins cytuje fragment *The mysteries of the Christian faith* Stillingfleeta, wskazujący na trudność w zrozumieniu Bożej wieczności, skoro zgodnie z nią, jeżeli Bóg istnieje od zawsze (*for ever*), musi istnieć sam z siebie (*from himself*), co jest niezrozumiałe, a ponadto musi współistnieć ze zmianami zachodzącymi w czasie (*all the differences of Time*), z uwagi na doskonałość nie podlegającą następstwu (*succession*); jako wieczny musi zatem być w całości równocześnie (*all at once*), lecz przecież jego czyny, jak stworzenie świata-

³⁸ Por. tamże, 34–38. Collins rozwija to stanowisko w *A Philosophical Inquiry* oraz w krótkiej *A Dissertation on Liberty and Necessity: Wherein The Process of Ideas, from their first Entrance into the Soul, until their Production of Action, is delineated. With some Remarks upon the late Reverend Dr. Clarke's Reasoning on this Point. And an Epistle Dedicatory to Truth. By A. C. Esq;* (London, 1729). Autorstwo Collinsa tej drugiej pracy kwestionował O'Higgins. Por. O'Higgins, *Anthony Collins*, 109. Krytykowanymi filozofami są między innymi Clarke oraz King. Por. James A. Harris, *The Free Will Debate in the Eighteenth-Century British Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 41–63; James O'Higgins, *Determinism and Freewill: Anthony Collins' A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976). Stanowisko to przypisuje w *A Philosophical Inquiry* przeważającej większości filozofów, w tym Arystotelesowi, Cyceronowi i Locke'owi. Niewątpliwie jest ono w ogólnych zarysach zbieżne z poglądem T. Hobbesa na „wolność przyrodzoną”. Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski (Warszawa: PWN, 1954), 185–186.

czy zesłanie Mesjasza, następują po sobie w czasie. Collins twierdzi, że trudność ta wynika z braku definicji wieczności i że jeśli tylko ze słowem „wieczność” powiąże się odpowiednią ideę, nie będzie zachodzić sprzeczność twierdzenia o Bożej wieczności ani z tezami przypisywanymi Bogu pozostałe atrybuty, ani z innymi elementami wiedzy ludzkiej. Przez wieczność należy mianowicie rozumieć trwanie (*duration*), któremu nie można bez sprzeczności przypisać początku ani końca; z tego, że Bóg istnieje od zawsze, nie wynika, że istnieje sam z siebie w znaczeniu pochodzenia pod względem przyczyny od samego siebie, gdyż byłoby to rzeczywiście niezrozumiałe. Wynika natomiast, że jego istnienie nie ma żadnej przyczyny. Twierdzić, że Bóg istnieje od zawsze oraz sam z siebie, to dopuszczać się sprzeczności. Jest także sprzeczne wewnętrznie samo określenie „sam z siebie”, gdyż oznacza, że coś istniało wcześniej od siebie. Podobną sprzecznością jest sądzić, że co istnieje odwiecznie, ma przyczynę istnienia, jak i że każda rzecz istniejąca miała początek³⁹.

Collins odrzuca argumentację Stillingfleeta, dopatrującego się trudności w pogodzeniu tego, że Bóg współistnieje ze zmianami zachodzącymi w czasie, z tym, że nie podlega sukcesywnej zmianie; nie może zaś podlegać takiej zmianie, albowiem z przeciwnego założenia wynikałoby, że jego trwanie polega na przechodzeniu od niebycia do bycia (*a passing out of not being in such a duration into being in it*), niezgodnego z Boską doskonałością. Według autora *Eseju* trudność polega na wewnętrznej sprzeczności, gdyż takie współistnienie i podleganie sukcesywnej zmianie to przecież jedno i to samo, biorącej się z wadliwego uzasadnienia, usiłującego rozróżnić te same idee. Ponieważ sukcesywna zmiana i owo przechodzenie od niebycia do bycia są tym samym, nie można kwestionować zmiany jako niezgodnej z Boską doskonałością, *ponieważ* jest z nią niezgodne owo przechodzenie⁴⁰.

Collins odrzuca także końcową część rozumowania, na mocy której, skoro wieczność Boga jest nie do pogodzenia z jego współistnieniem ze zmianami dokonującymi się w czasie, wieczność ta musi polegać na tym, że Bóg jest wszystkim, czym jest, jednocześnie (*all at once what he is*), bez rozróżnienia na to, co przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, lecz przecież w takim przypadku nie można pojąć, jak istota wieczna może powodować akty zachodzące w różnym czasie. Neguje twierdzenie, że Bóg jest wszystkim, czym jest, jednocześnie, jako wewnętrznie sprzeczne, utożsamiające wszakże to, co jest, z tym, co nie jest – teraźniejszość z prze-

³⁹ Por. Collins, *An Essay*, 34–40.

⁴⁰ Por. tamże, 40–41.

szłością i przyszłością. Bóg istnieje w czasie i podlega następstwu czasowemu, skoro działa w czasie, o czym świadczy Ewangelia, która głosi, że stworzenie świata trwało siedem dni, do przyjścia Odkupiciela doszło cztery tysiące lat później, a sąd ostateczny nastąpi. Gdyby Bóg istniał jednocześnie, jednoczesnością odznaczałyby się jego akty. Jeżeli zachodzenie Bożych działań w czasie nie przeczy doskonałości Boga, nie przeczy jej zachodzenie w Bogu następstwa czasowego. Collins twierdzi na koniec, że nie ma sprzeczności w połączeniu idei wieczności z ideą następstwa, rzekomo biorącą się stąd, że następstwo to, mierzone różnymi jednostkami czasu, prowadziłyby do wniosku o równej liczbie nierównych jednostek, skoro nieskończoność lat musiałaby się równać nieskończoności godzin czy dni. Mierzalność wieczności założono błędnie i niedorzeczność wypływa jedynie z tego założenia. Porównanie dwóch wielkości zakłada bowiem możliwość przypisania im określonych liczb, co właśnie nie jest możliwe w przypadku nieskończoności. Nie sposób porównać liczby nieskończoności lat z liczbą nieskończoności godzin czy dni, gdyż takich liczb nie ma. Można za to orzec bez sprzeczności, że nieskończoność lat jest dlatego równie nieskończona, jak nieskończoność godzin lub dni, że są one równie niemierzalne⁴¹.

Trudność wspólna dla wszystkich elementów krytyki, przeprowadzonej przez Collinsa odnośnie do szóstego rozumienia odrzucanego zwrotu, polega na dowolności, z jaką wskazuje on ten, a nie inny przedmiot jako ideę, stanowiącą dookreślone i właściwe znaczenie danego słowa. Żądając określonych i właściwych idei, nie wskazuje metody mogącej służyć rozpoznaniu takich myślowych reprezentacji. Założenie, że jej sprecyzowanie jest zbędne mimo wielości pojęć w ludzkich umysłach oraz różnaitości pomyłek co do znaczenia, imputowanych także w samym *Eseju*, jego czytelnik nie tylko zaliczy, ale i *powinien zaliczyć* do prawd nie tyle „zgodnych z rozumem”, ile należących do kategorii unieważnianej przez *Esej*, a więc obejmującej to, co „ponad rozumem”.

Bibliografia

- Agnesina Jacopo. 2018. *The Philosophy of Anthony Collins: Free Thought and Atheism*. Paris: Honoré Champion.
- Berkeley George. 1956. *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. Jan Leszczyński, Janina Sosnowska. Warszawa: PWN.

⁴¹ Por. tamże, 41–43.

- Berkeley George. 2008. *Alkifron*, przeł. Mikołaj Olszewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Boyle Robert. 1690. *The Christian Virtuoso: In Two Parts*. London: John Taylor.
- Clarke Samuel. 1737. „Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation Abridg'd”. W: *A Defence [sic!] of Natural and Revealed Religion: Being an Abridgement of the Sermons Preached at the Lecture Founded by the Hon'ble Robert Boyle, Esq; By Dr Bentley, ... In Four Volumes. With a General Index by Gilbert Burnet, Vicar of Coggeshall, Essex, t. 2*, red. Gilbert Burnet, 118–184. London: Arthur Bittesworth and Charles Hitch.
- Collins Anthony. 1709. *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof depends upon Human Testimony. The Second Edition Corrected*. London.
- Dahm John J. 1970. „Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures”. *Church History* 39(2): 172–186.
- Darwall Stephen. 1995. *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Desmaizeaux Pierre. 1739. *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke. Publish'd by Mr. Desmaizeaux, under the Direction of Anthony Collins, Esq; The Second Edition*. London: R. Francklin.
- Gastrell Francis. 1696. *Some Considerations Concerning the Trinity and the Ways of Managing that Controversie*. London: E. Whitelock.
- Gastrell Francis. 1709. *The Principles of Deism Truly Represented and set in a Clear Light. In Two Dialogues between a Sceptik and a Deist. The First Concerning the Christian Revelation. The Second Concerning Natural Religion. The Second Edition, Corrected*. London: John Morphew.
- Harris James A. 2005. *The Free Will Debate in the Eighteenth-Century British Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinemann Fritz Heinrich. 1945. „Toland and Leibniz”. *The Philosophical Review* 54(5): 437–457.
- Hobbes Thomas. 1954. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski. Warszawa: PWN.
- Jacob Margaret C. 1976. *The Newtonians and the English Revolution, 1689–1720*. Ithaca–New York: Cornell.
- Kędzierski Jerzy Z. 1986. *Dzieje Anglii 1485–1939, t. 1: 1485–1830*. Wrocław: Ossolineum.
- Kidder Richard. 1687. *A Second Dialogue between a New Catholick Convert and a Protestant Shewing Why He Cannot Believe the Doctrine of Transubstantiation, Though He Do Firmly Believe the Doctrine of the Trinity*. London: B. Alymer.
- Leibniz Gottfried W. 1726. „G. G. Leibnitii Annotatiunculæ subitaneæ ad Librum de Chrystianismo Mysteriis carente: Conscriptæ 8 Augusti 1701”. W: *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland, Now first publish'd from his Original Manuscripts: with Some Memoirs of his Life and Writings, t. 2*, red. Pierre Desmaizeaux, *An Appendix*, 60–76. London: J. Peele.

- Locke John. 1823. *The Works of John Locke. A New Edition, Corrected. In Ten Volumes*, t. 10. London: Thomas Tegg.
- Locke John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1–2, przeł. Bolesław J. Gawecki. Warszawa: PWN.
- O'Higgins James. 1970. *Anthony Collins. The Man and His Works*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- O'Higgins James. 1976. *Determinism and Freewill: Anthony Collins' A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sherlock William. 1687. *An Answer to a Late Dialogue between a New Catholic Convert and a Protestant to Prove the Mystery of the Trinity to be as Absurd a Doctrine as Transsubstantiation: By Way of Short Notes on the Said Dialogue*. London: Thomas Bassett.
- Sirota Brent S. 2013. „The Trinitarian Crisis in Church and State: Religious Controversy and the Making of the Prorevolutionary Church of England, 1607–1702”. *Journal of British Studies* 52: 26–54.
- Stefaniuk Tomasz. 2015. „Religia naturalna i krytyka objawienia w filozofii Matthew Tindala”. *Kultura i Wartości* 15: 67–88.
- Sullivan Robert E. 1982. *John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations*. Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press.
- Swift Jonathan. 2013. *Bitwa książek. Opowieść balii*, przeł. Krystyna Dąbrowska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szwed Antoni. 2016. *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów. Wpływ fideizmu kalwińskiego na powstanie i rozwój racjonalnej teologii naturalnej u wybranych myślicieli angielskich XVII i XVIII wieku*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed Antoni. 2020. „Matthew Tindal i redukcja chrześcijaństwa do religii naturalnej”. *Humaniora. Czasopismo internetowe* 30(2): 23–46.
- Tillotson John. 1700. *The Remaining Discourses, on the Attributes of God. Viz. his Goodness. His Mercy. His Patience. His Long-suffering. His Power. His Spirituality. His Immensity. His Eternity. His Incomprehensibleness. God the first Cause, and last End. By the Most Reverend Dr. John Tillotson, Late Lord Arch-Bishop of Canterbury. Being the Seventh Volume; Published from the Originals, By Ralph Barker, D.D. Chaplain to his Grace*. London: Ralph Baker.
- Toland John. 1702. *Christianity not Mysterious: Or, a Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*. London.

Streszczenie

Przedmiotem niniejszej pracy jest analiza rozprawki *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof depends upon Human Testimony* (London 1707, wyd. 2: 1709) brytyjskiego filozofa Anthony'ego Collinsa (1676–1729). Analiza ta prowadzi do odkrycia trudności bronionego w niej sta-

nowiska, polegających na niejasności użytej terminologii, niejednoznaczności tezy głównej, według której warunkiem koniecznym uznania twierdzenia jest jego zgodność z rozumem, oraz niewystarczalności jej uzasadnienia podanego w *Eseju*. Zarysowano również kontekst filozoficzny i historyczny tego rzadko analizowanego dzieła.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, deizm, filozofia nowożytna, idea, ponadrozumowy, przekonanie, świadectwo, wiedza, John Locke (1632–1704), John Toland (1670–1722)

Anthony Collins and His First Essay (*An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof depends upon Human Testimony*)

Summary

The paper examines the piece entitled *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof depends upon Human Testimony* (London 1707, 2nd edition: 1709) by the British philosopher Anthony Collins (1676–1729). The analysis reveals weaknesses in the standpoint advocated in this work, consisting of the vagueness of the terminology used, ambiguity of the general thesis, according to which a necessary condition of a proposition being assented is its agreeableness to reason, as well as the insufficiency of the justification of this thesis, offered in the *Essay*. The philosophical and historical context of this rarely discussed work is also provided.

Keywords: Christianity, deism, modern philosophy, idea, above reason, belief, evidence, knowledge, John Locke (1632–1704), John Toland (1670–1722)