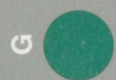
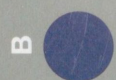


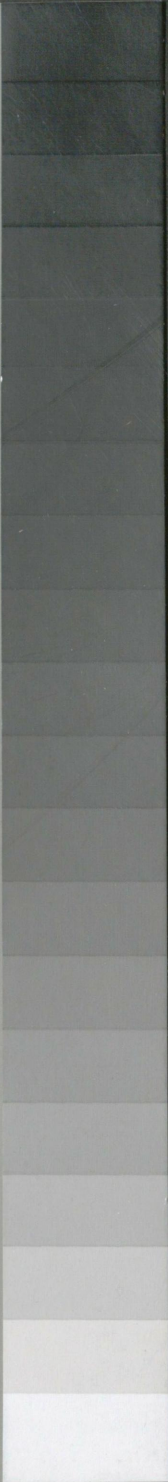
Part Code
ST11316



Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Colour Chart #13



Blue	Cyan	Green	Yellow	Red	Magenta	White	3/Color	Black





43912/2



Towarzystwo Naukowe Polack

1339

IGNACY MYŚLICKI.

JONSTON i DE SPINOZA *).

JONSTON ET DE SPINOZA.

L'influence supposée d'un Polonais sur de Spinoza.

§ 1. Godna uwagi zapomniana książka. § 2. Treść książki: „Naturae constantia“. § 3. Stanowisko Jonstona. § 4. Wpływ Jonstona na de Spinozę?

§ 1. W tym samym roku, w którym w Amsterdamie przyszedł na świat de Spinoza, ukazała się także książka wychowawcy Bogusława Leszczyńskiego, później lekarza przy dworze Leszczyńskich w Lesznie, mająca następujący nagłówek:

IOH. IONSTONI

Poloni

NATURAE CONSTANTIA

Seu

DIATRIBE

In qua, per posteriorum temporum cum
prioribus collationem, Mundum, nec
ratione sui totius, nec ratione partium,
universaliter et perpetuo in
pejus ruere, ostenditur.

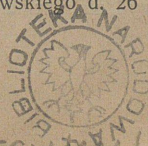
(Rysunek, wyobrażający sferę armilarną pomiędzy
postaciami Chronosa i Heraklesa, z napisem pod nią:
Indefessus agendo)

Amsterdami,

Apud Guilielmum Blaeu,

M.DC.XXXII.

*). Rzecz zreferowana na posiedzeniu Komisji historii nauk i filozofii Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, d. 26 kwietnia 1922 r.



WYDANO I DUKLETOB
Biblioteki Narodowej

1956 W 7174/149

Książka ta liczy w małej 8-ce kart 3 + 182 stronie (faktycznie są 164 stronie, gdyż paginacja mylnie przeskakuje ze str. 160 na str. 179) i otwiera się cytatami z Plinjusza i Tacyta, zachwalającymi ostatnie czasy w porównaniu z przeszłością, oraz przypisaniem, datowaniem w Lejdzie w listopadzie 1632 r., dla Andrzeja i Rafała hr. Leszczyńskich, synów wojewody bełskiego, oraz Jerzego z Konar Słupieckiego, kasztelanica lubelskiego. Niema w niej spisu rzeczy, bo i niema zwykłych rozdziałów. Pisana jest poniekąd — by użyć słów de Spinozy — „ordine geometrico“: na czele mamy „Thesis generalis“, następnie idzie „Propositio“ jedna za drugą, a przy każdej jest dowód. Musiała być poczytna ta książka, skoro w r. 1634 ukazało się „apud Johannem Janssonium“ drugie, niezmienione w treści (tylko w formacie), jej wydanie, skoro d. 23 sierpnia tegoż roku Watykan zrobił jej reklamę, wnosząc ją na indeks ¹⁾, i w r. 1657 pojawił się angielski jej przekład Johna Roulanda p. t. „An history of the constancy of nature, London, John Streater“ z zachwaleniem w przedmowie autora (John Jonston of Poland), który był wówczas już głośnym pisarzem wielu dzieł naukowych ²⁾.

O tej książce nie wspomnieli dotychczas żaden z licznych badaczy de Spinozy, a przecież już rzut oka na naczelne słowa: „naturae constantia“ i na geometryzujący układ treści musi wywołać sensacyjne wrażenie. Otóż książka ta uległa w późniejszych czasach zapomnieniu ³⁾, nie znają jej historycy filozofii,

¹⁾ Jocher. *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce*, 1857, t. III, 393; „*Index librorum prohibitorum*“, 1764, 128 taką też podaje datę, natomiast indeks z r. 1900: 19 września 1633 r.

²⁾ K. Estreicher. *Bibliografja polska*, 1901, t. XVIII, 615 i 616 wymienia wszystkie wydania rzeczzonego dzieła, a nadto omyłkowo podaje (619): „*Tractatus de naturae constantia et de quatuor monarchiis*“, pomimo że stwierdził był (619), iż „ani w tytule, ani w środku niema mowy o czterech monarchjach“. Książka z takim nagłówkiem nie istnieje, a powstał on u Arnolda (Wiadomość o życiu i pracach Jana Jonstona, „*Roczn. Warsz. Tow. Przyj. Nauk*“, 1811), który mylnie zrozumiał, co napisał Thomae (Lampas Perenni-Luca oder wohlverdientes Ehrenlicht i t. d., 1675), i za którym tę zmyłkę powtarzali: Bentkowski, Chodyncki, przekładcy Cuviera, Łukaszewicz i w końcu Estreicher. O tem piszę szczegółowo gdzieindziej.

³⁾ Nie należy ona bynajmniej do rzadkości bibliotecznych. Egzemplarze pierwszego lub drugiego wydania posiadają w Warszawie: Biblioteka Uni-

wymykała się nawet z bibliograficznych wykazów, a taki sam los spotkał niemal wszystkie inne dzieła Jonstona, jak i on sam poszedł w niepamięć, będąc za życia i jeszcze przez wiek po śmierci rozgłośnym w Europie uczonym.

W osobnej pracy, poświęconej biografii Jonstona i bibliografii jego pism, wykazuję, że był on uczonym w duchu pansofizmu 17-go wieku, encyklopedystą, ogarniającym geografję, mineralogję, botanikę, zoologję, medycynę, filologję, historję powszechną, pedagogikę, etykę, teologję i filozofję, i podaję charakterystykę jego umysłu. Tutaj obchodzić nas będzie wyłącznie jego wymienione wyżej dzieło w szczególności w stosunku do de Spinozy. Jest ono szóstym z kolei z wydanych drukiem pism Jonstona, a drugim z kolei większym jego dziełem, wydanem w tymże roku (Jonston miał wtedy 29 lat), co „Thaumatographia naturalis, in decem classes distincta, in quibus admiranda I Coeli, II Elementorum, III Meteororum, IV Fossilium, V Plantarum, VI Avium, VII Quadrupedum, VIII Exanguium, IX Piscium, X Hominis“, ale po niem, gdyż autor cytuje je w „Naturae constantia“ na str. 26 i 59.

Poznajmy nasamprzód treść zajmującego nas dzieła ⁴⁾.

§ 2. Encyklopedyzm autora encyklopedycznego dzieła p. t. „Thaumatographia“ ujawnia się w jego następnem piśmie p. t. „Naturae constantia“ w pewnem zastosowaniu. Już z nagłówka i z pierwszych stronic można się łatwo domyśleć, że chodzi tutaj o zwalczenie panoszącego się wówczas chiljazmu. To zadanie było w owych czasach dość pospolite, a rozwiązywali je przedstawiciele różnych kościołów w sposób teologiczny. Natomiast Jonston usiłuje wynieść się po nad te spory teologiczne, stanąć na stanowisku filozoficznym i obalić chiljazm przy pomocy naukowego encyklopedyzmu. Za pobudkę swego wystąpienia podaje: „Ne itaque et veritas in captivitate et Dei majestas in contumelia et hominum conatus ac exinde commoda in compedibus detinerentur..“ (3). Brzmi tutaj wyraźnie echo głosu

wersytetu (egzemplarz drugiego wydania oprawiony razem z dziełem „Thaumatographia“, niezakatalogowanym), Biblioteka Publiczna, Biblioteki ordynacji Zamojskich i Krasieńskich i trzy biblioteki prywatne, o ile mi wiadomo. Przekład angielski znajduje się w Bibliotece ordynacji Zamojskich. Estreicher notuje tylko istnienie oryginału w Dzikowie i w Bibliotece Jagiellońskiej.

⁴⁾ W pracy niniejszej powołuję się na *pierwsze* wydanie.

Bacona, wołającego o prawdę, jako o narzędzie dobrobytu ludzkiego, a jest to głos przydatny do walki z chiljazmem, pograżającym człowieka w gnuśność. Ku temu filozofowi Jonston zwrócił się niezawodnie pod wpływem swego przyjaciela Komeńskiego i ceni go wysoce, gdyż powołuje się na niego wielokrotnie z największym uznaniem (5, 46, 49, 80 — 2 razy, 85). Raz tak pisze w jego duchu: „Is legitimus philosophiae Naturalis filius, qui nova metalla producere, ventos multiplicare et intendere, thermas artificiales vitriolatas, sulphureas, aluminosas extruere, artificiales nives, pluvias, grandines, pruinas etc. dimittere, novas plantas et animalia producere novit“ (80). Podobnie, tylko jeszcze więcej wyliczając, pisał już był we wstępie do „Thaumatographia“, zwalczając tam scholastyczną naukowość spekulacyjną na rzecz przyrodoznawstwa. Oczywiście tak usposobiony umysł nie mógł być zwolennikiem chiljazmu. Zobaczmy, jak wykonał zadanie.

Na początku Jonston zaprzecza pogładowi, jak powiada bez wskazania przeciwnika: powszechnemu, jakoby świat ze wszystkimi w nim ciałami w całości i stale chylił się ku upadkowi i jakoby nic w nim, co obecnie może istnieć lub zdarzyć się, nie mogło się nawet mierzyć z tem, co było dawniej na niebie, czy na ziemi. Następuje argument (2): taki pogląd obraża majestat boski i stanowi przeszkodę dla wysiłków zacnych ludzi, bo jeżeli Najwyższy nie chce, aby go stale jednakowo czczono, to dlaczego tyle od nas wymaga, a jeżeli tego chce, to dlaczego nie obdarza nas tak hojnie, jak naszych przodków, tóż jego skarbiec nie wyczerpuje się, coby było niezgodne z jego wszechmocą; co zaś do wysiłków ludzi, to zdarza się, że je tamują przesady i przywidzenia—tu między przykładami (ciężarne kobiety, melancholicy i t. d.) Jonston przytacza fakt, że niektórzy pisarze mniemają, iż nie mogą nic takiego powiedzieć, coby nie było już powiedziane, choć sam — nie bardzo różni się od nich czynem. Zastrzega się Jonston przeciwko temu, by nie uznawał przemiany żywiołów i zmian w rzeczach złożonych, w obyczajach, sztukach i t. d., i przytacza zdania Boëthiusa na dowód perjodyczności zjawisk, Filona na dowód równowagi sił, podległych prawom, Barclaiusa na dowód zmienności kultury w krajach, które z bezpłodnych i pustych zamieniały się

nia kwitnące lub odwrotnie, i Bacona na dowód zmiennej żywotności społeczeństw.

Tak wystawiwszy na czele twierdzenie ogólne, Jonston rozkłada jego zakres na części, by wykazać, że nie podlega upadkowi: 1) świat pod względem swej całości, 2) świat pod względem nieba, 3) świat pod względem żywiołów, 4) świat pod względem jestestw bezrozumnych, zarówno nieżyjących, jak i żyjących, 5) świat pod względem człowieka.

Co do świata, wziętego w całości (Prop. I), to Jonston wywodzi: 1) że Duch Pański u Salomona, który jest tem samem, co dusza świata u Platona i tem samem, co wszechmoc boska, ujawnia się nie mniej w zachowaniu świata, niż przy jego stworzeniu; cytuje zdanie Justyna, rozróżniające to, co jest niezmienne, i to, co w zależności od tamtego powstaje i ginie, rośnie i mnoży się, oraz wskazuje na naukę scholastyków o zależności od Stwórcy stworzenia, przyrównywanego bądź do światła, które gaśnie, gdy niema słońca, bądź do wody, zawartej w naczyniu, bądź do odcisku pieczęci; 2) że forma, która nie rodzi się i nie zanika, a niema przeciwieństwa, jest niezniszczalna przy zmianie materji, która, zdaniem Boëthiusa, przekształca się tylko, gdyż natura nie zmierza do zniszczenia, ani też nie może spowodować go, taksamo jak stworzenia, a nie może nastąpić zmniejszenie czegoś przez przystąpienie czegoś istniejącego; 3) że gdyby zachodziło zmniejszanie się jakichś części natury i skutkiem tego zwiększanie się innych, to powstałaby dysproporcja i stąd upadek, jednakże Salomon i Boëthius głoszą kołowrót rzeczy; 4) że koniec świata jest myślą przeciwną Pismu św. i Chrystusowi, a choć różni go obliczali, to wszak różnie to wypadalo, jeśli zaś wskazywano na zdania Ezdrasza, Pawła i Cyprjana, które potwierdza zasada, że im bardziej coś się oddala od swej podstawy, tem bardziej się zatracza, to przecież owa księga pierwszego jest nieautentyczna, drugiego źle się rozumie, a trzeci pisał w okropnych czasach, kiedy oczekiwano końca dni.

Co do nieba (Prop. II), to Jonston rozróżnia tu: istotę (substantia), ruch, światło, ciepło i oddziaływanie (influxus). O istocie wywodzi: choćbyśmy przyjęli, że ta sama jest pierwsza materja nieba i żywiołów, a to z powodu wspólnego im braku działania, jak i z powodu zbyteczności wprowadzania dwóch ma-

terji, to jednak owa materja tak łączy się z formą, że wypełnia całkowicie jej pojemność i niema już przeciwnego jej czynnika. od którego mogłoby pochodzić zepsucie. Odtąd Jonston przestaje argumentować i przytacza dalej, niemal do końca książki: na dowód swych twierdzeń jedynie fakty, najczęściej w cytatach, ale my tutaj uwzględnimy jedynie te twierdzenia. O ruchu ciał niebieskich twierdzi, że on odbywa się wciąż według praw, znanych w starożytności. O świetle powiada, że słońce, jego źródło, podobnie jak morze, jak ojciec, dający duszę dziecku, nie zatracą się. O cieple mówi, że zależy od światła, więc też nie zmniejsza się. O oddziaływaniu wreszcie twierdzi, że nie zmienia się, bo skoro istota trwa, to nie mogą ustać czynności formy, przeto nie zachodzą, jak wykazuje astronomja, w położeniu ciał niebieskich takie zmiany, któreby wychodziły poza pewne granice.

Co do żywiołów (Prop. III), to Jonston mówi najpierw o nich w ogólności, potem o powietrzu, wodzie i ziemi. Gdyby się zatracaly, to mogłoby to następować pod względem liczby jakości, proporcji lub przemiany. Atoli liczba 4 żywiołów, raczej 3, bo troistość jest normą powszechną w naturze, zachowuje się. Jakości nie zmieniają się, proporcja zachowuje się i przemienność nie odменя się. Powietrze nie słabnie ani pod względem zimna, ani suchości, ani zaraźliwości, bo mrozy, susze, epidemie i trzęsienia ziemi ponawiają się. Stan wód nie odменя się, bo przyływy morskie trwają, słoność morza pozostaje, morze wypuszcza rzeki i wchłania je napowrót stale, rzeki tworzą się i wysychają, wielkie zaś nie zmieniają biegu, krynice powstają i giną. Ziemia nie zanika ani pod względem ilości, ani płodności, bo niema nagromadzania się ziemi, a ile tracą góry od działania wody, tyle zyskują doliny, i co z ziemi powstaje, do niej wraca, i gdy jedne kraje tracą na płodności, to inne znów zyskują, głód i drożyzna ponawiają się w różnych czasach i miejscach.

Co do jestestw bezrozumnych nieżyjących i żyjących (Prop. IV), to Jonston rozróżnia jako nieżyjące: jestestwa powietrzne i minerały, jako żyjące: rośliny, zwierzęta i ludzi. Jestestwa powietrzne nie wyczerpują się, a szkodliwych nie jest więcej i nie są częstsze, niż ongi. Deszcze, śniegi, rosa, wiatry, meteory, tęcze zjawiają się podawnemu ciągle, a i szkodliwe powtarzają się.

Minerały nie wyczerpują się, gdyż rozmnażają się i tworzą się. Z roślin i zwierząt żadne nie wyginęło, boć ziemia nie traci płodności i nie pogarsza się; są takie wciąż, jak wymienia Arystoteles, i jednakowo długo żyją. Co do człowieka, to Jonston obiecuje zająć się nim oddzielnie ze względu na duży materiał. Gdy z tamtem wszystkim załatwił się na 40 stronicach, sprawom ludzkim poświęca już wszystkie pozostałe.

Człowiek (Prop. V) jest mikrokosmem, składa się z ciała i duszy, więc ma cechy fizyczne: wiek, siłę i wzrost, i cechy umysłowe, wielorakie zdolności. Długość życia i jego siedmioletnie okresy: lata klimakteryczne, lata dojrzałości płciowej i zdatności do służby wszelakiego rodzaju są stałymi zjawiskami, a przypadki długowieczności zdarzają się u różnych narodów w różnych czasach. Wzrost i siła były ongi wielkie, ale i później zdarzało się to, przeciętna miara wszakże zawsze jest jednakowa, jak widać z zachowanych łóżek, drzwi, grobów, broni i t. d.; trzeba uwzględnić, że dawni pisarze w tych sprawach ulegają złemu zrozumieniu i wyrażali się przesadnie, zresztą ludzie czasem umyślnie, jak i przyroda też, tworzą dziwy, a nowsze czasy nie ustępują dawniejszym co do siłaczów, siły płodności i t. p. Umysłowym zdolnościom poświęca Jonston najwięcej miejsca. Pamięć, sąd i wyobraźnia nie słabną. Pamięć i rozum w nowszych czasach nie ustępują starożytności, sztuka drukarska stała się ważną pomocą i, jak u Egipcjan, Greków i Rzymian, pojawiają się później w różnych krajach wielcy uczeni. W działach nauk: teologii prawoznawstwa i medycyny dawniej panowała niewiedza, a teraz jest rozkwit. Filozofja teoretyczna, t. j. metafizyka, fizyka i matematyka znaczne uczyniły postępy. W filozofji praktycznej nowsi jużci pozostawili dawnych w tyle, nie ustępują im lub przewyższyli ich: widzimy wzrost sztuki wojennej, taksamo jak postęp w historii naturalnej, kościelnej i powszechniej. Języki i sztuki nie opuściły się, bo oto znajomość języków starożytnych wzrosła, gramatyka posunęła się, logika, retoryka i poetyka stoją wysoko, sztuka poetycka kwitnie i może się mierzyć śmiało ze starożytną. Sztuki piękne odrodziły się i nie ustępują starożytności, wynalazki techniczne, żeglarstwo i odkrycia dają wiele nowego. Tyle było dawniej przywar, ile jest obecnie i nie można powiedzieć, aby moralność poprawiła się, jednakże w porównaniu z Rzymianami, uchodzącymi za najmoralniejszych

i najmądrzejszych, zachodzi postęp. Religja starożytnych i także Rzymian była próżna, głupia i niemoralna. Wiele było u starożytnych bezbożnych praw, ich prawodawstwo było niesprawiedliwe i niemoralne. Okrutność dawniej, w szczególności u Rzymian, była wielka, a późniejsza nie była gorsza. Żądza złota była u Rzymian ogromna. Nadużycia płciowe i pijaństwo były duże u Rzymian. W jedzeniu byli oni bardzo nieumiarkowani. W budownictwie ich była zbytkowność, lekkomyślność i rozrzutność. Niezmierna była ich zbytkowność w ubieraniu się i zdobieniu. Nie było w nich żadnego poczucia należytości, mądrości politycznej i męstwa, które się im przypisuje. Prawdopodobny jest większy w przyszłości, niż kiedykolwiek dotychczas, rozkwit Kościoła, a choć wydaje się, że coś przeciwnego mówi Pismo św. o czasach ostatnich przed końcem świata, to przecież 1) choćby nawet było prawdą, że miałyby wówczas pogorszyć się obyczaje, nie wynika stąd, że ów upadek jest powszechny i stały, 2) nie godzi się z tem oczekiwane nawrócenie niewiernych i żydów, 3) „dni ostatnie“ nie znaczy dni najbliższe przyścia Chrystusa, lecz cały okres między pierwszym i drugim przyjściem, 4) „dni ostatnie“ można rozumieć jako „późniejsze“; przepowiednie Pawła już się ziściły, Piotra również, Chrystusa również; Antychryst już się zjawił pod postacią Rzymu, który upadł i po którym ma nastąpić pokój Kościoła, tysiącoletnie królestwo Chrystusa, które różni różnie rozumieją, co jednakże nie da się rozstrzygnąć. W każdym razie to jest pewne, że nastąpi nawrócenie niewiernych, powrót Eljasza i wprowadzenie żydów do Kanaanu, a prawdopodobny jest bliski ostateczny upadek Antychrysta i jest prawdopodobne, że tysiącecie apokaliptyczne jeszcze się nie spełniło.

Oto w głównych zarysach treść książki. Zanim poddamy tę treść krytycznej analizie, zastanowimy się nad sprawą jej oryginalności. Jonston z całą skromnością wyznaje (3,160), że zapożyczył się głównie u teologa Hakewilla, autora angielskiej książki: *Apologia opatrności boskiej*⁵⁾. Estreicher wydał

⁵⁾ Jonston pisze: „Haukwillus“, a w angielskim przekładzie jego książki to nazwisko występuje w formach: Hackwil, Hawkewille, Hawkewell“. Dopiero dzięki „Auskunftsbüro der Deutschen Bibliotheken“ w Berlinie dowiedziałem się, że prawdziwe brzmienie nazwiska jest „Hakewill“ i zarazem, że egzemplarz jego książki w pierwszym wydaniu znajduje się w Bibliotece

sąd, że dzieło Jonstona jest — przekładem owej książki ⁶⁾. Co więcej, sam Hakewill uskarżał się, że Jonston ogłosił „zły przekład“ jego książki w pierwszym wydaniu, który znów na angielski przełożono ⁷⁾. Pomimo to niepodobna się zgodzić na takie zdanie. Otóż Jonston nie wdaje się bynajmniej w teologiczny spór pomiędzy Hakewillem i biskupem Goodmansem, który wydał w r. 1616 „Fall of Man“ i przeciwko któremu właśnie tamten ogłosił swą Apologję, na co znów Goodmans odpowiedział i otrzymał odpowiedź w drugim wydaniu Apologji ⁸⁾. Jonston nie tworzy zgoła żadnej apologji opatrności boskiej, ani teologicznej, ani filozoficznej, i nie przejmuje żadnych takich poglądów. Korzysta tylko obficie z naukowego materiału, który nagromadził kompilacyjnie Hakewill w swej książce, dość cenionej, jak widać z tego, że posłużono się nią w r. 1628 w Cambridge w dyspucie filozoficznej, gdy Milton wystąpił ze swym wierszem heksametrowym: „Naturam non pati senium“, a później filozof Dugald Stewart zachwalił ją w słowach: „the production of an uncommonly liberal an enlightened mind well stored with various and choice learning“ ⁹⁾. Jonston w tekście swej książki mówi o swem zapożyczeniu się od Hakewilla, i to z zastrzeżeniem (3), wymienia go kilkakrotnie (3, 55, 60 — 2 razy, 160), przeciwstawia mu się (60), opowiada o zdarzeniach

uniwersytetu w Getyndze. Otóż ten teolog angielski ogłosił pod inicjałami G. H. „An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World proving that it doth not decay etc.“ Oxford, 1627, 473 str., 2^o, drugie wydanie poprawione pod pełnem nazwiskiem w r. 1630 i trzecie znacznie powiększone w r. 1635 (ob. Nouv. Biogr. Gén., 1861, t. 23, 123). Niestety, nie miałem możności zobaczenia tej książki.

⁶⁾ Estreicher, Bibliografja polska, 1901, t. XVIII, 616: „... który Jonston przetłumaczył i przelał swoim sposobem na język łaciński“.

⁷⁾ „The author complained that a mangled translation into Latin of the first edition was made by one „Johannes Jonstonus, a Polonian“, was published at Amsterdam 1632 and was translated back into English in 1657“, Stephen and Lee, Dictionary of National Biography, t. XXIV, 8.

⁸⁾ Ob. tamże.

⁹⁾ Ob. tamże. Nouvelle Biographie Générale, 1861, t. 23, 123: „Hakewille combat dans cet ouvrage l'opinion très répandue parmi ses contemporains d'une détérioration graduelle du monde physique et moral. Si dans cette défense de la doctrine du progrès Hakewille montre plus savoir que de goût, si les chef-d'oeuvres de l'antiquité ne le touchent pas assez, il raisonne en revanche d'une manière sensée, ingénieuse et parfois digne de Bacon“.

i zjawiskach w Polsce (30, 36, 37, 86), wymienia polskich autorów i podkreśla ich polskość (62 — 2 razy, 81, 83, 92, 152, 160), powołuje się na swoje dzieło „Thaumatographia“ (26, 59), wspomina swoich nauczycieli i przyjaciół wielokrotnie, a na wstępie tworzy samodzielnie układ swej książki i prosi Boga o pomoc dla swego umysłu, języka i pióra (5). Mamy tutaj nie przekład, lecz, jak zwykle u encyklopedysty Jonstona, kompilację przy samodzielnym postawieniu zadania.

Traktowanie rzeczy w książce Jonstona nie może zasłużyć na pochwałę. Stał, jak powiedzieliśmy, na stanowisku filozoficznym, ale nie uniknął zapuszczenia się w teologję na początku i na końcu książki. Operuje spekulacyjną argumentacją na początku, ale niebawem, jak zaznaczyliśmy wyżej, już tylko przytacza fakty, powołując się na mnóstwo autorów starożytnych i nowożytnych, czasem na to, co słyszał, rzadko na własne doświadczenie, a są to bądź fakty rzeczywiste, bądź fantastyczne i zabonne. Przytem widoczny jest jego zamiar ścisłego metodycznego postępowania, bo wyklada swój pogląd jakby „ordine geometrico“, wysuwając szereg twierdzeń dla udowodnienia, zapewne za wzorem teologicznego encyklopedysty Alsteda¹⁰⁾ jednak to tylko pozór, bo w rzeczywistości przechodzi od myśli ogólnych do szczegółowych i formułuje wydedukowaną myśl, by ją wytłumaczyć i poprzeć. Stara się o systematyczność, ale często płacze się nielogicznie w układzie tematów. Te wszystkie przeciwieństwa pozostają w rażącym sąsiedztwie obok siebie, jak surowa mieszanina dobra i zła. Silnie to musi pobudzić krytycznego i głębszego czytelnika do zadowolenia i niezadowolenia z tej książki, zaciekawiającej bądźco bądź swą erudycją.

Tak się ma rzecz u niego pod względem formalnym, a jakże jest z treścią? Widać zamiar obalenia chiljazmu, ale po silnych posunięciach autor na ostatnich stronicach przy zetknięciu się z chiljastami jakby tracił głowę i okazuje się tutaj, że Jonston nie jest zasadniczo przeciwnikiem chiljazmu, lecz tylko jego fantastycznego dogmatyzowania. Tworzy on pod wpływem wyznania Braci czeskich jakby przełącz pomiędzy nawiązującym do źródeł protestantyzmem a pietyzmem śląskich hernhuterów,

¹⁰⁾ Jonston zna go, jak widać na str. 160.

o stulecie późniejszych. Mniejsza o ten teologiczny pogląd, bo stanowi on tylko część dzieła. Ważniejsze jest pytanie, co Jonston przy negatywnem postawieniu sprawy, podanem w nagłówku dzieła w ogólności i ciągle powtarzaniem w tezach, pozytywnie twierdzi. Otóż już w tymże nagłówku widnieje odpowiedź: „*naturae constantia*“. Wyrażenie to nie powtarza się już więcej w samym dziele, ani żadnego podobnego tam niema. Jonston odrazu wchodzi w faktyczne szczegóły i już z nich nie wychodzi dla jakiegoś poczynienia uogólnień. Poprzestaje na opowiadaniu, jak wszystko na świecie odbywa się w sposób naturalny i stały.

Należy całą uwagę zwrócić na tę tak słabo uzasadnioną, bo tylko na przykładach zilustrowaną, główną myśl dzieła, która jest wyrażona w etykiecie „*naturae constantia*“. Jedyne ta myśl jest czemś historycznie wartościowem w książce Jonstona.

Jak rozumie Jonston wyraz „*natura*“? Już w nagłówku książki widać, że *natura* = *mundus*. Na str. 3 czytamy określenie: „*Mundum pro coeli et terrae systemate sumimus, ruinamque in deterius universalem ratione omnium in eo corporum intelligimus; perpetuam ratione durationis a primordio usque ad finem indigitamus; ut sensus sit, compagem hanc coeli et terrae cum omnibus corporibus, quae iis includuntur, successu temporis ab initio ad finem decurrentis, sua natura in deterius non labi et ruere*“. Wszakże nie tylko „*ciała*“ ogarnia Jonston, nie tylko przyrodę martwą i żywą, lecz i człowieka z jego umysłem, życiem umysłowem i dziejowem, a to wszystko jest poprostu uprzyrzędnione i podporządkowane w układzie dzieła pod jedno ogólne pojęcie „*natura*“. W tem urobieniu pojęcia natury trzeba, zdaje się, upatrywać filozoficzny czyn tego tak mało filozoficznego pisarza. Zważmy, że Bacon przez „*naturę*“ rozumie tylko przyrodę poza człowiekiem i że jeszcze Descartes, którego pierwsze pismo pojawiło się dopiero w r. 1637, tak oddziela istotę rozciągłą od myślącej i przeciwstawia je, że nie uznaje praworządności w dziedzinie duchowej. Dopiero Hobbes obejmuje przyrodę i życie ludzkie w jednym pojęciu, ale jego pierwsze dzieła: „*Human nature or the fundamental elements of policy*“ i „*De corpore politico*“ ukazały się dopiero w 1650 r. Wcześniej, bo w r. 1623 ukazała się we Frankfurcie „*Filozofja realna*“ encyklopedysty Campanelli, mająca w nagłówku

słowa: „de rerum natura, hominum moribus, politica“ i łącząca te przedmioty w jeden zakres. Jonston, przystępując naukowo do eschatologicznego zagadnienia, obejmuje już, spowodowany encyklopedyzmem, wyrazem „natura“ zakres wiedzy przyrodniczej i humanistycznej jako jednolitą dziedzinę praworządności. Podstawę do tego uogólnienia ma oczywiście w myśli, którą dwukrotnie z naciskiem wypowiada (40, 157), że człowiek jest mikrokosmem. Tę myśl stoików, których ujawnił Lipsius — a Jonston dobrze go znał i często cytował — powtórzył Boëthius, też ulubiony Jonstona filozof, podejmowano ją często w scholastyce i szczególnie w okresie Odrodzenia, przyjmowali ją Cusanus, Cardanus, Campanella, których Jonston zna i wielokrotnie przytacza. Prowadziła ona jednych do materializmu, innych do spirytualizmu, innych do panteizmu. Jonston pozostaje jednak przy teizmie, bo nie chodzi mu o systemat filozoficzny, jeno o wykazanie stałości w świecie. Jakoż dobrze godzi się myśl o mikrokosmie z biblijną myślą o stworzeniu człowieka na podobieństwo boskie. Może tedy Jonston głosić: „*Spiritum etenim Domini mundum implere inquit Salomonis sapientia; qui anima mundi a Platonicis dictus, nihil est aliud, quam potentia Dei, non minus se in sustentatione totius operis exerens, quam in creatione ejusdem exeruit*“ (6). Rękojmią zatem stałości w świecie jest Duch Pański, czyli dusza świata, czyli wszechmoc boska. A nie jest to władza, poza światem, czyli naturą istniejąca, lecz tożsama z naturą, skoro Jonston może się wyrazić: „*compagem hanc coeli et terrae... sua natura in deterius non labi et ruere*“ (3). Stoimy u progu panteizmu. — A jaką treść ma u Jonstona „constantia“? Omawiając zjawiska przyrody, Jonston stwierdza ich powtarzalność, miarowość i perjodyczność, gdy zaś mówi o zjawiskach świata duchowego i społecznego, stwierdza również, jak przystoi przyrodnikowi, ich powtarzalność i za Tacytem uznaje kołowrót dziejowy w działaniach ludzkich (70, 96, 109), mianowicie w naukach, sztukach i moralności, jednak tutaj, a szczególnie mówiąc o religji, stwierdza też postęp. Wszystko to czyni okolicznościowo, rozbieżnie i nie ujmuje już tych poszczególnych stwierdzeń w jakimś syntezyjącem rozważaniu.

§ 3. Z jakich pobudek i wśród jakich prądów ideowych wystąpił Jonston z pismem „*Naturae constantia*“?

Rzuca się w oczy w tej książce, że autor chciał pokonać skrajność chiljazmu w jego najdalej idącym skonkretyzowaniu. Otóż w owych czasach silnie się narzucało zagadnienie eschatologiczne i jako jego rozwiązanie szerzyło się po Europie środkowej i zachodniej nakształt epidemji przekonanie chiljastyczne, czyli t. zw. millenaryzm¹¹⁾. Wiara ta wybuchła (początki jej sięgają pierwszych czasów chrystjanizmu, kiedy wyrosła z żydowskiego mesjanizmu apokaliptyka) w czasie Reformacji skutkiem nienawiści ku „rzymskiemu Babelowi“ i rozbudzonej idei „kościół niewidzialny“. Podsycaty ją w ciągu 16-go i 17-go wieku walki i wojny religijne, surowe prześladowania, epidemje, rewolucje polityczne, nadzwyczajne zjawiska w przyrodzie, wynalazki i odkrycia, a raczej plotki o nich i t. d. Szerzyła się, pomimo że, a poczęści dlatego że prawowierność wielkich kościołów odgradzała się od niej, gdyż nie leżała w ich interesie. Wielcy reformatorzy skłaniali się ku chiljazmowi. Najbardziej przejmowali się myślą o „nowej Jerozolimie“ anabaptyści, wobec czego odzęgnali się od chiljazmu, jako od judaizującego marzycielstwa kościoły: luterski w Wyznaniu augsburskiem i reformowany w Wyznaniu helweckiem, a jeszcze energiczniej odrzucił go kościół katolicki. Z tem większą siłą krzewiły się apokaliptyczne oczekiwania, marzenia i przepowiednie. Występowali wizjonerzy i prorocy z szumną agitacją, a w ciszy i w największem skupieniu ślęczeli nad księgami teologowie, by ściśle wyliczyć, kiedy nastąpi koniec świata i nadejdzie rok zbawienia. Anabaptysta Joris z Delftu († 1556 w Bazylei) znajdował duży postuch, głośny był Cellarius († 1564), teozofja niemiecka, nawiązująca do Paracelsusa, do Bractwa różańcowego i do Böhme go, budziła apokaliptyczne nadzieje. W 17-ym wieku wzmogło się rozpowszechnienie chiljazmu wobec zasklepienia się kościołów w dogmatyce, rosnącego politycznego niepokoju, prześladowań, wojen i rewolucji. We Francji nie mało było chiljastów pomiędzy hugonotami; hołdowali chiljazmowi labadyści

¹¹⁾ Semisch-Bratke, Chiliasmus w „Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche“, 3 Aufl., t. III, 805, Windisch, Chiliasmus w „Relig. in Gesch. u. Gegenw.“, hrsg. Schiele, t. 1, 1666, Harnack, Millenium w „Encycl. Britannica“ 9 ed. 1878, t. XVI, 314. Odpowiadającej dzisiejszym wymaganiom pełnej historii chiljazmu niema jeszcze, jeżeli nie jest taką nieznaną mi praca: Chiapelli, Le idee millenare dei Christiani, 1888.



i Poiret. W Niemczech rozwijali chiljastyczną propagandę Meth i przepędzony Czech Felgenhauer, a teologowie, jak Alsted († 1638), zajmowali się uczonem opracowaniem chiljazmu. W Anglii independenci byli zwolennikami chiljazmu, Meade ogłosił w r. 1627 dzieło „Clavis apocalyptica“, które cieszyło się uznaniem, później Burnet i Whiston usiłowali dać chiljazmowi geologiczne uzasadnienie, a przecież nawet Newton trudził się nad komentowaniem Apokalipsy. W Holandji naturalnie gromadzili się liczni chiljaści. Chiljastą był przywódca kolegiantów w Amsterdamie Daniel van Breen (ur. 1594), tamże działali Jan Zoet, Hendrik Jesse i szeroko znany Serrarius († przed 1670), także tamtejsi żydzi Manasse ben Israel i Izaak de la Peyrère zarazili się chiljazmem, a po diasporze żydowskiej całego świata rozchodziła się sława pseudomesjasza Sabbataja Cwi¹²⁾. Śród rozproszonych Braci czeskich i morawskich było wielu chiljastów, a śród nich Komeński, który zbierał apokaliptyczne przepowiednie i ogłosił je w „Lux ex tenebris“ 1657. Śród polskich różnowierców, których wciąż jeszcze obejmujemy bezładnie nazwą arjan lub socycjanów, wielu pod wpływem anabaptystów wyznawało chiljazm, jak Jan Niemojewski, Motowiło, Andrzej Lubieniecki¹³⁾, głównie Czechowic, Budny, Farnowski, aczkolwiek Socyn zwalczał chiljazm w „Contra chiljastos“ 1589¹⁴⁾. Ruch w Europie był tak olbrzymi, że wystąpienie Jonstona, który zna i przytacza bardzo wielu¹⁵⁾, było porwaniem się z motyką na słońce. Bo w ciągu 17-go wieku chiljazm trwał i jeszcze w 18-ym wieku utrzymywał się np. u pietystów w Niemczech, w 19-ym wieku przyjęli go mormoni i adwentyści, w Bawarii pojawili się t. zw. bawarscy chiljaści, przejawiał się, jak zawsze zresztą, podczas wielkich zdarzeń, jak za Napoleona I i III i w czasie ostatniej wojny wszechświatowej.

Gdy tak na początku 17-ego wieku urabiano pogląd, że świat kłoni się do upadku i w ostatniej dobie zjawi się Antychryst, by zło doprowadzić do szczytu, a wtedy nastąpi przesilenie, na-

¹²⁾ K. O. Meinsma, Spinoza und sein Kreis, übers. L. Schneider, 1909, 189, 292 i n., 331.

¹³⁾ T. Grabowski, Literatura arjańska w Polsce, 1908, 40, 81, 179.

¹⁴⁾ W zbiorze „Miscellanea“, Racoviae, 1611.

¹⁵⁾ „Naturae constantia“, 7, 156—182.

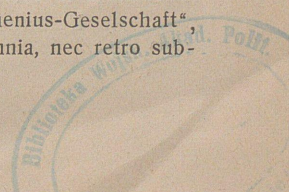
dejdzie Chrystus, pokona Antychrysta i założy tysiącletnie królestwo, jednocześnie urabiało się wprost przeciwne przekonanie. Dzielność ludzi okresu Odrodzenia, rozwój przemysłu i handlu, tworzenie się wielkich państw, poznanie niżej stojących ludów dalekiego Wschodu i Zachodu, odkrycia i wynalazki, wzrost nauk i sztuk — to wszystko wzbudzało w ludziach zaufanie do siebie i kazało upatrywać w dziejach ludzkości postęp i doskonalenie się od pierwotnych czasów nie rajszych, lecz barbarzyńskich. Humanisci dawali wyraz poczuciu wyższości nowożytnej kultury nad średniowieczem i nawet nad starożytnym światem greckim i rzymskim, który coraz bliżej i coraz krytyczniej poznawali. W „Naturae constantia“ długi ciąg stronic poświęcony jest takiemu rozpatrywaniu, stwierdzającemu postęp w różnych dziedzinach życia społecznego i twórczości umysłowej.

Jednocześnie z temi dwoma poglądami urabia się trzeci, nadający się do pokonania tamtych obydwu. Otóż rozwija się matematyczne przyrodnictwo, któremu przewodzą Leonardo da Vinci, Kopernik, Galileusz, Kepler, i powstaje pogląd na istnienie stałych praw w przyrodzie, których poszukują Patritius, Telesius, Cardanus, Bacon. Wyrazi-cielem tego poglądu staje się Jonston.

Teolog Jonston przychyła się do chiljazmu, humanista Jonston przejmując się ideą postępu, a przyrodnik Jonston skłonny jest uznać stałość praw w przyrodzie i w całym świecie. Pisze dzieło p. t. „Naturae constantia“, ale zbyt płytki ma umysł, aby zdać sobie jasno sprawę z istnienia w nim trzech dusz. Dlatego tryumf przyrodnika nad teologiem i humanistą nie wychodzi poza nagłówek jego książki, która tworzy pod tym znakiem mętny i nieodważny kompromis chiljazmu z ideą postępu, filozoficznie nędzny pogląd.

§ 4. „Naturae constantia“ — czy nie wpadł w oczy de Spinozie nagłówek tej, wydanej w Amsterdamie dwukrotnie, więc poczytnej książki¹⁶⁾ głośnego autora i czy nie wywołał w nim zainteresowania? Przypuszczam, że tak było. Przypuszczam, że

¹⁶⁾ Gorliwym jej czytelnikiem był Harssdorffer, założyciel „Blumenorden“ w Norymberdze, jak podaje Reber, Comenius und die Sprachgesellschaften, 1894, cytowany w rozprawie L. Kellera, Comenius und die Akademien der Naturwissenschaften, „Monatshefte der Comenius-Gesellschaft“, 1895. Zwraca moją uwagę, że Jonston pisał: „Ruunt omnia, nec retro sub-



de Spinoza we wczesnej młodości zajął się tą książką i, czując niesmak wobec płytkich wywodów autora, przejął się jednak jego najgłówniejszą, tak słabo przeprowadzoną myślą. Przypuszczam, że de Spinoza zawdzięcza Jonstonowi swoją główną myśl, mianowicie, że jest stałość w naturze, ta myśl bowiem jest istotną treścią jego pojęcia „*substantia sive Deus sive natura*“. Przypuszczam, że de Spinoza, taksamo jak Jonston, przejął się tą myślą jako rozwiązaniem sprawy: chiljastyczny upadek, czy postęp kultury? i że w walce z chiljazmem urobił swój panteizm. Przypuszczam, że de Spinoza od Jonstona przejął myśl o geometrycznej metodzie w filozofii.

Moja hipoteza potrzebuje dowodu. Trzebaby pokazać u samego de Spinozy jakieś namacalne znaki tego wpływu. Ale jakże to uczynić, skoro ten filozof zazwyczaj nikogo nie przytacza, a jeśli zdradza się u niego wpływ różnych autorów w wyrazach, wyrażeniach, zwrotach, tematach¹⁷⁾ lub przykładach, to przecież nie takich nieprzywiązujących do siebie nauczycieli, jak Jonston. Brak namacalnych śladów nie jest wszakże dowodem braku wpływu. Pozostaje nadać hipotezie jaknajwiększy stopień prawdopodobieństwa drogą analizy poglądów de Spinozy. Postaram się to uczynić w głównych zarysach.

Dawny sąd o bezinteresownej obiektywności de Spinozy należy, jak już wiadomo, włożyć między bajki. Jest on nawskroś polemiczny, choćby się z tem ukrywał; „przez całe życie prowadził walkę z przesądem“, jak powiada jego pierwszy biograf¹⁸⁾. Gdy w Części I Etyki daje panteistyczną naukę o bóstwie, to przecież już w wielu Przypiskach występuje z polemiką, która nam odkrywa jego pobudki. Otóż zwalcza tutaj antropomorfizowanie bóstwa i co się z tem wiąże, mianowicie nieuznawanie praworządności w przyrodzie (Przyp. 2 do Tw. 8), stawianie nie-

lata referuntur (2), a polscy unitarjanie w podaniu do Stanów Holenderskich w r. 1654 pisali, skarżąc się na nietolerancję, w tychże słowach: „...omnia in pejus ruere, et retro sublapsa referri“, jak podaje Bayle, Dict. hist. et crit., 5^e éd., 1738, t. IV, 229.

¹⁷⁾ Gdy de Spinoza w Przyp. do Tw. 2 Części III Etyki mówi o dziwnych zjawiskach, do których sama materja jest zdolna, to może poczęści na podstawie tego, co opowiada Jonston o dziwach natury i sztuki w „*Naturae constantia*“ 58 i 105 i w „*Thaumatographia*“.

¹⁸⁾ Lucas u Freudenthala, Die Lebengeschichte Spinozas i t. d., 1899, 20.

stworzonych istot narówni z rzeczami niedoskonałymi (Przyp. do Tw. 11), oddzielanie od Boga materji jako stworzonej (Przyp. do Tw. 15), poczytywanie Boga za przyczynę wolną w sensie dowolności (Przyp. do Tw. 17), i już tutaj atakuje myśl, że Bóg miałby wszystko czynić ze względu na dobro (Przyp. 2 do Tw. 33). W sposób najwyraźniejszy powiada de Spinoza w Przydatku: „staralem się obalić przesady“, poczem zaznaczywszy, że wiele innych jeszcze pozostaje, sprowadza je do jednego, mianowicie, że „Bóg kieruje wszystkim ku jakiemuś stałemu celowi“, i dalej przystępuje do obszernego zwalczania celowości w naturze, tego największego przesady, według którego „Bóg całą naturą pokierował na pożytek jego (człowieka) ślepego pożądania i nienasyconej chciwości“. Najgłębszym i najsilniejszym zarzutem przeciwko celowości jest ten: nauka o celowości odwraca naturę, gdyż bierze za skutek to, co jest przyczyną, i odwrotnie, czyni późniejszym to, co jest wcześniejsze, i najnie-doskonalszem to, co jest najwyższe i najdoskonalsze, albowiem za najdoskonalszy skutek uznaje nie wytwór bezpośredni bóstwa, lecz najbardziej oddalony, a w ten sposób uważa się, że Bóg, działający w jakimś celu, pragnie czegoś, czego mu brak i do czego chciał przygotować środki. Dalej wykazuje de Spinoza, że z ideą celowości, tem „asylum ignorantiae“, wiążą się takie pojęcia, jak dobro i zło, grzech i zasługa i t. p. i wraca do tego znów w Przedm. do Części IV. Czy nie jest to dość wyraźne, że de Spinoza zwraca się przeciwko eschatologicznemu pogładowi, który otrzymał w panującym wówczas chiljazmie naj-dobitniejsze upostaciowanie? Właśnie chiljizm, w którym naj-piękniej przejawia się myśl o powszechnej celowości, wymaga dla obalenia go poderwania celowości w naturze, a to z kolei prowadzi do zreformowania idei Boga. Duże światło pada na działalność de Spinozy, jeśli przyjąć, że taka była droga jego myślenia: w chiljazmie, wstrząśniętym poczuciem postępu i doskonaleniu się w dziejach, znalazł pobudkę do utworzenia swego panteizmu, którego najoryginalniejszą cechą jest właśnie bezcelowość, a z nią i bezdziejowość w naturze. Prawda, że postawienie sprawy celowości w naturze jest ogólniejsze od sprawy chiljazmu, ale jest to najbardziej filozoficzne jej ujęcie, godne radykalizmu wielkiego filozofa. Co Jonston przedsięwziął i tak niedołącznie wykonał, to wspaniale przeprowadził de Spinoza. Jonston

powziął bladą myśl o stałości w naturze dla przewyciężenia chiljazmu i taksamo w rzeczy samej, ale silniej jest u de Spinozy, o którym trafnie mówi Dunin-Borkowski: „De Spinoza fand in seiner Philosophie den Frieden, um dessen willen er philosophierte. Sein Friede war allerdings ein eiserner Zwang, es war die Hingabe an die *unabänderlichen* (moje podkreślenie) Gesetze der allwaltenden Natur“¹⁹⁾. Bo o stałość (constantia) chodzi mu głównie, gdy mówi o konieczności w naturze, i ten moment opracowuje najudatniej, gorzej bowiem wychodzi moment praworządności, w którym myśl o powszechnej przyczynowości wikła się u niego z myślą o matematycznej wsobności i myślą o logicznem wynikaniu. Jonston wykazywał tę stałość na faktach doświadczenia, wnosząc się conajwyżej do pojęcia kołowrotu rzeczy, de Spinoza zaś, wsparty o zdobycze naukowe, głównie Descartes'a, wpatruje się w matematykę jako w ogólny wzór stałości stosunków. Jonston znalazł rękojmię stałości we wszechmocy boskiej, którą utożsamiał z Duchem Pańskim Salomona i duszą świata Platona, a de Spinoza utworzył metafizyczny podkład owej stałości w pojęciu „substantia sive Deus sive natura“, ucząc, że bóstwo działa według praw swojej natury, „a nie przymusza go *nikt*“ (Tw. 17). A przytem chełpi się de Spinoza tem, że w jego rozumieniu wszechmoc, czyli władza, czyli wola, czyli wolność boska jest doskonalsza, niż u jego przeciwników (Przyp. do Tw. 17 i Przyp. 2 do Tw. 33), mianowicie teistów, do których należy Jonston. Jednakże teizm nie przeszkodził Jonstonowi urobić pojęcie natury, powiedzmy ostrożniej: rozszerzyć znaczenie wyrazu „natura“ na świat duchowy. A takiego wszechobejmującego pojęcia natury de Spinoza nie znalazł przecież u Descartes'a. Teista Jonston jest wszakże na dobrej drodze w pojmovaniu substancji, powiada bowiem o niej, dowodząc, że nie ulega upadkowi: „Quamvis enim concedatur eandem coeli et elementorum primam esse materiam, idque tum propter indistinctionem illarum ex carentia actus, tum propter illationem duarum materiarum praeter necessitatem: tamen illa materia tali formae est combinata, quae totum illius appetitum implet, nec agens contrarium, unde corruptio oriri posset, agnoscit“ (10). De Spinoza prze-

¹⁹⁾ Dunin-Borkowski. Der junge Despinoza, 1910, 145.

ściga Jonstona, prześciga jego właśnie. Może uczynił to, zanim jeszcze poznał i prześcignął Descartes'a.

Cofnijmy się do „Tractatus brevis“ i zobaczymy najprzód owe Rozmowy, które uchodzą za wtrącenia, powstałe wcześniej. W pierwszej Rozmowie de Spinoza rozpoczyna od pojęcia doskonałości bóstwa-natury i bierze się do zwalczania pojęcia jej ograniczoności. Gdy rzecznikiem doskonałości jest Rozum, rzecznikiem ograniczoności w tym dialogu jest Pożądanie, ten sam czynnik, który w Przydatku do 1-ej Części Etyki jest zdemaskowany jako przyczyna myśli o celowości boskiej. A cóż to jest „ograniczenie“, jeżeli nie ilozoficzny wyraz dla „corruptio“, czyli „in pejus ruere“ Jonstona? Druga Rozmowa wyjaśnia wsobność, czyli bezpośrednio odwieczne tworzenie każdej rzeczy przez bóstwo, celem zwalczania dziejowości, tego głównego momentu chiljizmu.

W „Tractatus brevis“ de Spinoza uważał za stosowne rozpocząć od dowodzenia istnienia Boga. Następnie w Rozdz. II, rozwijając naukę o jakości bóstwa, de Spinoza uczy, że jest ono nieskończenie doskonałe, by odrzucić jako nie mówiące nic, czem bóstwo jest, takie orzeczenia, jak te, że jest ono przyczyną, opatrnością i kierownikiem wszechrzeczy i t. p. Tę nieskończoną doskonałość bóstwa utożsamia de Spinoza z nieograniczonością i doskonałością istoty, przejawiającą się w naturze. A tak tego dowodzi: istota nie mogła sama siebie ograniczyć, bo to pociągnęłoby za sobą całkowitą jej zmianę, a nie mogło jej ograniczyć nic innego, bo musiałoby to być bóstwem, którego ograniczenie świadczyłoby o braku bądź jego mocy, bądź dobrej woli, co się sprzeciwia wszechmocy i dobroci boskiej. De Spinozie chodzi o to, że istota jest całkowicie bóstwem, czyli całą zawartością natury. To ma znaczyć, że na podobieństwo wszechobecności jest stale w pełni czynna, a nie zachodzi nic takiego, jak np. walka Ormuzda z Ahrimanem²⁰⁾, czy Chrystusa z Antychrystem. De Spinoza głosi: „Niema w nieskończonym rozumie boskim żadnej innej substancji, aniżeli ta, która jest rzeczywiście w naturze“ i dowodzi tego: 1) z nieskończonej mocy

²⁰⁾ Rzucony tutaj przykład jest nie tylko przykładem. Na chiljizm Persów, który zapewne nie był bez wpływu na chiljizm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zwrócił uwagę Renan, a przed nim już Bayle, Dict. hist. et crit. 5 éd. 1738, t. III, 326.

bóstwa, w którym niema przyczyny, skłaniającej je do stworzenia raczej tego, niż tamtego, 2) z prostoty jego woli, 3) z niemożności zaprzestania tworzenia dobra, 4) z tego, że czego niema, to nie może się stać. Podtrzymuje on to twierdzeniem, że bóstwo stworzyło wszystko i nie może więcej, i wywodzi dalej, że niema nic poza bóstwem, że jest ono przyczyną wsobną i w kilku miejscach zwalcza dość przejrzyście boskość Chrystusa. Przeciwno czemu zwraca się ten, który miał w pieczęci wyraz „caute“, z wywodami o ograniczoności i rozszczepieniu bóstwa, by budować panteizm, jeżeli nie przeciw chiljazzmowi? Tak stają się zrozumiałe w pełni pozostałe Rozdziały Części I. W Części II po wstępnem podporządkowaniu człowieka pod wszechistotę de Spinoza w Rozdz. I i II zdaje sprawę ze źródeł poznania, by odróżnić od wiary jako mniemania „prawdziwą wiarę“ rozumową, dalej objaśnić powstanie wzruszeń z mniemania i utworzyć apologję rozumu, opartego na miłości, dającego wraz z poznaniem bóstwa-natury *szczęście*, powtórne odrodzenie i wolność, czyli zbawienie. A zbawienie od czego? Rozdział XXV obala przyjmowanie djabłów. Podobno de Spinoza kiedyś miał sporządzić pismo o djable, przeznaczone na rozdział dla Etyki, czy z niej wyjęte²¹⁾.

W Dodatku I do „Tractatus brevis“ usiłuje de Spinoza, odsuwając wszelką polemikę, prowadzić wywód swego poglądu sposobem geometrycznym. Przyjmuje się, że poszedł w tem za przykładem Descartes'a. Ale ten, dając w Resp. ad II Obj. w książce, ogłoszonej w 1641 r., kilka stron wywodu w jednej sprawie sposobem geometrycznym, czyni to, przychyłając się, jak oświadcza, do wyraźnego życzenia jakichś teologów, chcących mu tem podstawić nogę, jak się zdaje, przedtem zaś obszernie poucza, że metoda dedukcyjna nie nadaje się naogół w metafizyce. Tymczasem książka „Naturae constantia“ jest napisana poniekąd sposobem geometrycznym. Jeżeli odradzanie Descartes'a nie pomogło, a czyn jego zachęcił de Spinozę, to chyba jakąś rolę odegrał tu widok książki Jonstona, skoro de Spinoza nie odrazu zdecydował się przecież, czego dowodem „Tractatus brevis“.

²¹⁾ Mylius, Bibl. anonym. 1740, 941; de Murr, Adnotationes 1802, 14, Spinozae Opera, ed. Paulus, t. II, Praef. XV. Źródłem zapewne jest Stollé, Kurze Anleitung zur Historie der Gelahrtheit, 1718, II, 197.

Dodatek II zmierza do wyjaśnienia, że nasze poznanie odpowiada rzeczywistości, zapewne by pozostawić czytelnikowi wniosek, że chiljizm nie może być poznaniem.

A co znajdujemy w „Tractatus theologico-politicus?” To późniejsze gwałtowne pismo ukazuje nam dość wyraźnie swego przeciwnika, a jest nim — klerykałizm. Ten nie sprzyjał chiljizmowi, jak już wyżej zauważyliśmy, więc niewiele możemy się spodziewać tutaj w naszej sprawie. De Spinoza prowadzi krytykę Pism Starego i Nowego Testamentu, by wykazać ich powstanie, treść i znaczenie wbrew klerykałnemu rozumieniu, prowadzącemu do sekciarstwa (koniec Rozdz. XIII i początek XIV), i ujawnić prawdziwą treść wiary religijnej powszechnej, dla której z natury powagą władczą jest nie kościół, lecz wolne państwo. Na długiej linii walcząc, przeprowadza sekularyzację pojęć: proroctwo, prorok, objawienie, kierownictwo boskie, wybranie boskie, los, królestwo boskie. Są to wszystko momenty chiljizmu, ale już nie tylko chiljizmu, lecz całej religii żydowskiej i chrześcijańskiej. Tylko w Rozdziale III wdaje się de Spinoza w sprawę wybrania Żydów i ich nowego przyszłego państwa, traktując tę sprawę jako zwykłą polityczną, nie zajmuje się zaś wcale apokaliptyką.

Na poparcie swej hipotezy mogę wskazać na jedno jeszcze. Śród kolegiantów amsterdamskich istniało koło, w którym schodzono się dla celu pośredniego między zbożnem budowaniem się i towarzyskiem obcowaniem²²⁾. Do tego grona należeli przyjaciele i dobrzy znajomi de Spinozy. Obok kwakierów, socynjanów i t. d. brali tam udział anabaptyści i także wybitny chiljasta Serrarius, ten sam, który znał osobiście de Spinozę oraz Oldenburga i przewoził listy, które oni ze sobą zamieniali²³⁾. Tenże Serrarius pozostawał w bliskich stosunkach z Komeńskim i był prawdopodobnie tym, który wprowadził go (Komeński przebywał w Amsterdamie od przyjazdu z Leszna w 1656 r. do śmierci w r. 1670) do owego koła. Czy nie zwrócił tam Komeński uwagi na dzieło swego przyjaciela Jonstona z tym skutkiem, że ktoś doniósł o tem de Spinozie?

²²⁾ Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande, 1911, 46—48.

²³⁾ De Spinoza, Ep. XXV (olim XII), XXVI (olim XIII), XXXI (olim XIV). K. O. Meinsma, Spinoza und sein Kreis, 292, 306 323.

Tyle mogę obecnie przedstawić. na dowód. Stosunek Jonstona do de Spinozy wygląda mi na stosunek nauczyciela, dającego pobudkę i sposób myślenia, do genialnego ucznia. To samo zagadnienie i ta sama metoda, takie same zajęcie filozoficznego stanowiska wobec teologicznego popędu i taki sam naturalizm. Ten sam takt w unikaniu wymieniania przeciwnika, ta sama niechęć do walki na zwykłym poziomie, taki sam wyniosły spokój przy pewności siebie — cechy niezwykle u ludzi, zajmujących się wówczas owemi sprawami. Widać tu, jak genjusz przerasta talent.

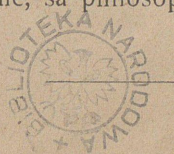
Potrzebna jest tutaj najsurowsza krytyka. Powie ktoś, że popełniłem logiczny błąd dowodzenia za mało, ile że de Spinozie nie chodziło tylko o chiljizm, a nawet mógł tworzyć swe dzieła bez myśli o chiljizmie i jeśli już o nim myślał, to bez znajomości Jonstona. Odpowiem, że te względy: walka z chiljizmem i wpływ Jonstona dają lepsze objaśnienie i zrozumienie de Spinozy. Usłyszę na to, że miał de Spinoza dość doznań osobistych i widoku zdarzeń, które tak plastycznie przedstawił nam Meinsma w swej świetnej książce, aby otrzymać pobudki do swego „obalania przesądów“. Dam na to odpowiedź, że nie chcę być jednostronnym i ciasnym, a tylko podkreślam chiljizm jako czynnik najważniejszy, bo najsilniejszy, w dziejach i największy w zakresie na polu religijnem, a niedoceniony przez historyków jako warunek i zarazem przedmiot zainteresowania de Spinozy. Powie ktoś, że popełniłem logiczny błąd dowodzenia za wiele, ile że za szeroko rozciągam ważność chiljizmu, a w ten sposób możnaby niemal wszystko u de Spinozy objaśnić. Odpowiem, że warte to próby. Usłyszę w końcu, że ostatecznie jednakże nie ujawniłem wpływu Jonstona na de Spinozę, lecz pokazałem co najwyżej jego możliwość. Odpowiem na to, że prawdopodobieństwo wpływu przy wskazanych okolicznościach zewnętrznych i wewnętrznych jest tak duże, iż pominąć go milczeniem nie można. I dodam jeszcze: czy mógł de Spinoza nie zająć się książką Jonstona²⁴⁾, która nie jest jakimś tam teologicznym elaboratem, lecz encyklopedją, stojącą na wysoko-

²⁴⁾ Książki tej niema w ogłoszonym przez Freudenthala (Die Lebensgeschichte Spinozas, 1899, 160) spisie książek, pozostałych w bibliotece de Spinozy po jego śmierci.

ści nauk społecznych, mile zaspokajająca żądny wiedzy umysł, informującą o tak wielu zjawiskach, naukach i sztukach oraz ich najwybitniejszych przedstawicielach starożytnych i nowożytnych, czyniąc to w duchu, zachęcającym do krytycznego pogłębienia, do postępu i do prześcignięcia samego Jonstona.

RESUMÉ.

Jonston, encyclopédiste polonais, publia un livre intitulé „Naturae constantia“ à Amsterdam, lieu de naissance de de Spinoza, en 1632, l'année même de sa naissance. Le livre est resté inconnu des commentateurs de de Spinoza, ignoré par les historiens de philosophie et tombé dans l'oubli. Jonston combat le chiliasme, annonciateur de la fin de l'univers et tout en se rapprochant des idées de l'époque de la Renaissance sur le progrès universel il adopte plutôt un troisième point de vue, une conception mathématique et naturaliste qui se formait alors de la constance de l'univers. Il expose ces idées d'une manière se rapprochant du „ordine geometrico“ de de Spinoza. Toutefois sa pensée est vague et superficielle: il se borne à citer certains faits mettant en évidence la constance de l'univers. L'ouvrage de Jonston est une encyclopédie qui reflète l'état de la science de son époque, aussi son livre a dû intéresser ses contemporains et peut-être aussi de Spinoza; il a eu deux éditions et a été traduit en anglais. Sa valeur historique réside uniquement dans la conception presque panthéiste de la nature et dans l'idée de sa constance. Il s'agit de savoir, si ces idées aussi bien que le langage géométrisant de Jonston ont eu une influence sur de Spinoza. Il est impossible de le démontrer, car on ne retrouve dans de Spinoza rien qui parle en faveur d'une telle influence. Toutefois il est vraisemblable que l'idée de la constance de la nature qui constitue l'essence de sa conception „substantia sive Deus sive natura“, aussi bien que sa méthode géométrique sont en relation avec les idées analogues de Jonston. On peut interpréter dans ce sens les considérations de de Spinoza, — de plus, en admettant que de Spinoza avait pour but de combattre le chiliasme, sa philosophie nous apparaît sous un jour nouveau.





43912/

2