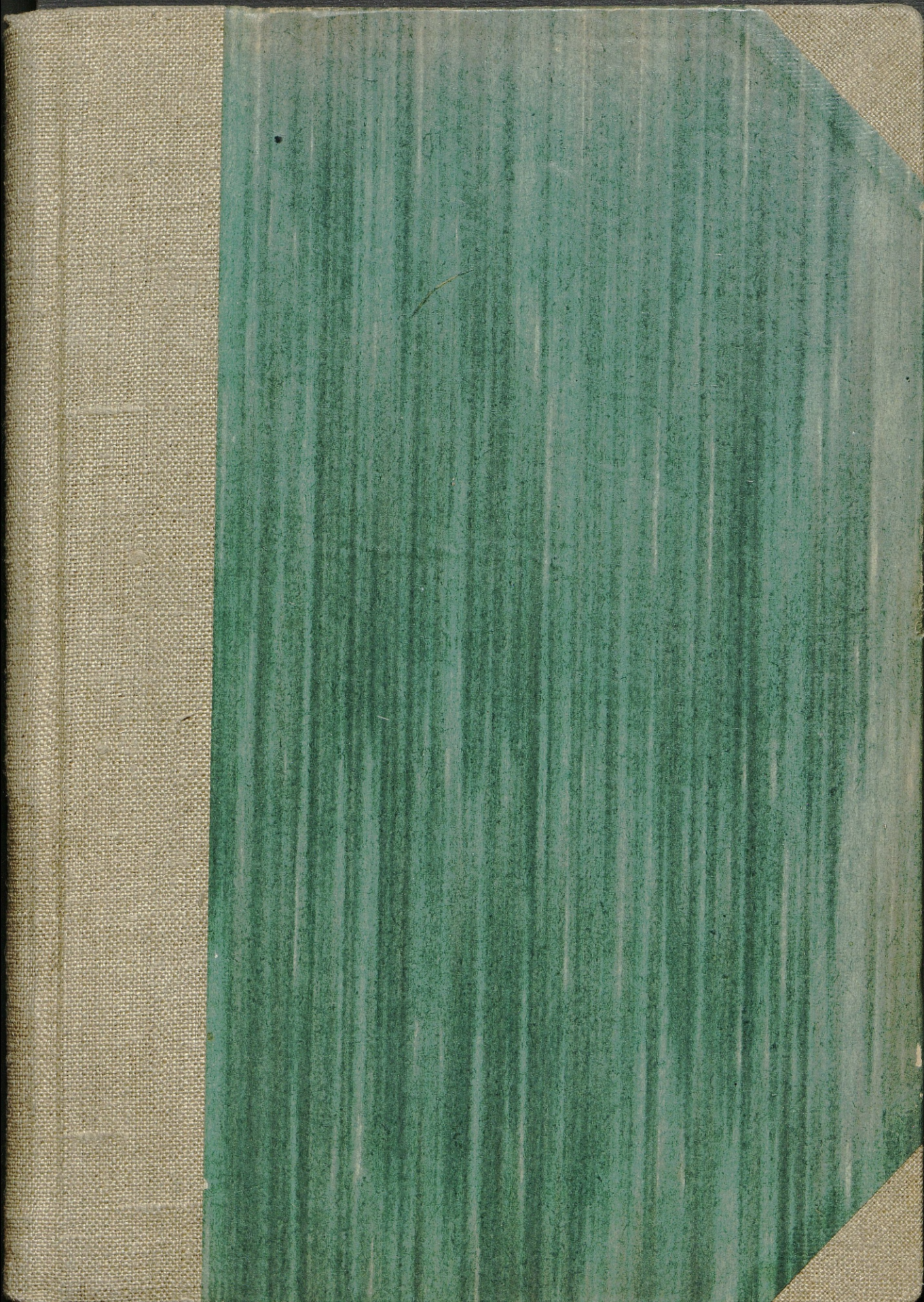
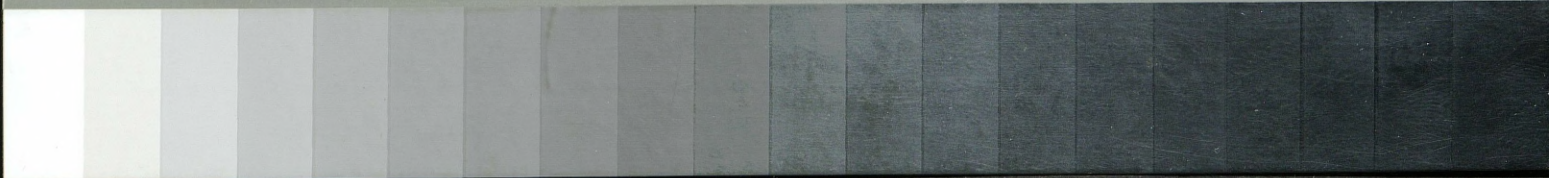


Grey Scale #13



DANES-PICTA .COM

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





Jasnie Wielmożnemu Panu Generałowi Dywizji
Januszowi Gasiorowskiemu
k. Sześciemu Sztabu Generalnego

Bohaterowskiemu Wódzowi o Wolność i Niepodległość Ojczyzny
Kochanemu Drukowi angielskiego i Ławnicowi i Pol. Drużyn Strzeleckich

z wyrazami najgłębszej Cześci i wdzięczności
prace tę ofiaruje

Adelusz Komitshalwa Semelka

Kraków dn. 15 marca 1938r.

Strach 29

✓

DR THADDÉ K.-SEMELKA

PIERRE CHARRON

ET LE SCEPTICISME À TRAVERS LES SIÈCLES

AVANT-PROPOS

DU Dr W. RUBCZYŃSKI

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ JAGELLONNE

2 GRAVURES ET UN RÉSUMÉ FRANÇAIS ...:

PUBLIÉ

AVEC LE CONCOURS DU FOND DE LA CULTURE NATIONALE

CRACOVIE

LIBRAIRIE DE S. A. KRZYŻANOWSKI

1936

DR TADEUSZ K.-SEMELKA

c 6

PIOTR CHARRON

NA TLE DZIEJÓW SCEPTYCYZMU

Z PRZEDMOWĄ

Dra WITOŁDA RUBCZYŃSKIEGO

PROFESORA UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Z DWOMA GRAWJURAMI

WYDANE

Z ZASIŁKU FUNDUSZU KULTURY NARODOWEJ

KRAKÓW

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI S. A. KRZYŻANOWSKIEGO

1936



Tegoż autora:

**O JĘZYKU I TERMINACH ZE STANOWISKA LOGIKI
EMPIRYCZNEJ**

Kraków 1933, Gebethner i Wolff, 8°.

JAN ZEMELKA

(Fundator katedry w Uniwer. Jagiell.)

Studjum z dziejów kultury (w przygotowaniu).



32178/2

Drukarnia Dziedzictwa w Cieszynie.

Druk ukończono w październiku 1935 r. pod kierownictwem Jana Suchanka.



Portret P. Charrona
(według sztychu L. Gaultier'a).

PIOTR CHARRON

NA TLE DZIEJÓW SCEPTYCYZMU

Xsenofanes :

Δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

(*Fragment 34, Diels*).

Heraklit :

Ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἄν ἐξεύροιο,
πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·

οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

(*Fragment 45, Diels*).

Drogiej pamięci

Ojca mego Jarosława oraz

Ukochanej Matki Ludwiki,

*której moralna pomoc była podniętą
do napisania niniejszej książki.*

Obecnie, kiedy książka moja wychodzi z druku, ciśnie mi się na pamięć i usta jeszcze jedno żałosne wspomnienie: mojej Drogiej siostrzenicy Zofji Targowskiej, absolwentki medycyny U. J. w Krakowie, niezwykle uzdolnionej, której pasmo życia przecięte zostało tragicznie i przedwcześnie dnia 11. I. 1935 r. ku bezmiernej rozpaczcy zarówno Jej rodziców jak i mojej.

PRZEDMOWA.

Sceptycyzm jest ważnym zjawiskiem w dziejach filozofji. Niezawsze stanowi ono symptom rozpadu i zaniku wiary w siły umysłu ludzkiego. Powątpiewania o niewzruszalności jego dotychczasowych rzekomych zdobyczy były zwłaszcza w okresach poprzedzających potężne nowe kreacje, jak we Francji filozofję K a r t e z j u s z a, bodźcami do energicznych wysiłków celem wzniesienia się na poziom wyższego niż dotąd (choćby jeszcze nie całkiem wolnego od braków) krytycyzmu, obiektywności i jasności. Zarazem też były drogami do przejrzenia, iż istnieje dla człowieka sfera przeżyć uczuciowych, wierzeń i dążeń do doskonałości, których nie zdoła wypłenić żaden argument, jakby się zdawało, czysto i trzeźwo rozumowy. To też rozważania autora na temat stosunku C h a r r o n a do jego poprzedników, oraz podniet danych przezeń następcom, nie powinny być obojętnymi dla tych, co się interesują kolejami współżycia ludzkiej umysłowości z ludzką emocjonalnością.

Autor okazał wielką wytrwałość, wracając do obranego przed niespełna 20 laty w seminarjum filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego tematu i kontynuując swą pracę wśród trudnych warunków życiowych. Jeszcze jako profesor gimnazjalny w służbie czynnej udał się na kilkumiesięczne studia do Paryża, tak, iż mógł oprzeć wyniki swych badań zarówno na materiałach księgozbiorów polskich, jak i zagranicznych. Mężny na wojnie, okryty świetnymi odznaczeniami wojskowemi za służbę w legjonach polskich, w walce z bolszewikami i w powstaniu górnośląskiem, był także mężny w czasie pokoju, gdy wolął narazić się na kłopoty materialne, aniżeli zaniechać czegokolwiek, co było niezbędnem do nadania gruntowności owocom jego poszukiwań i roztrząsań. Może pewne światło na te dwa piękne rysy charakteru — wytrwałość i odwagę — rzuci fakt, że autor jest prawnikiem *Ludwika Kossutha*, wielkiego szermierza niepodległości Węgier. Wszystko to pozwala mi na wyrażenie nadziei, że autor zasłużył na życzliwe przyjęcie przez krytykę.

WITOŁD RUBCZYŃSKI.

K r a k ó w, w maju 1934 r.

OD AUTORA.

Na wybór kierunku mojej pracy w dziedzinie badań filozoficznych wpłynął podczas moich studiów w Seminarjum Filozoficznym (t. zw. renesansowem) Uniw. Jagiell. JWPan Profesor Dr. Witołd Rubczyński, wskazując mi niniejszy temat. Pracę swoją rozpocząłem nakrótko przed wybuchem wojny światowej. Zawierucha wojenna na kilka lat przerwała moje wysiłki, nie zdołała jednak na długo odwieść mnie od zamierzonych planów naukowych. Już w latach 1915/16 miałem możność dalszego zbierania materiałów w czasie kilkumiesięcznego pobytu w Pradze. Po kilkuletniej przerwie, wywołanej wojną polsko-bolszewicką i powstaniem górnośląskim, oraz względami zawodowymi, było mi znowu danem pracować nad tym samym tematem najpierw w Paryżu (1924 r.), a od r. 1930 w Krakowie.

Oddając do druku tę pracę, poczuwam się do miłego obowiązku złożenia podziękowania tym ludziom głębokiej nauki, którzy kierowali mojami studjami i ułatwiali moje badania.

Wdzięczność przedewszystkiem należy się Profesorowi mojemu, JWPanu Drowi Witołdowi Rubczyńskiemu, którego uczniem byłem od początku swoich studiów uniwersyteckich, a który nie tylko zachęcił mnie do zajęcia się problemem, stanowiącym przedmiot niniejszej rozprawy, ale i nie szczędził mi łaskawego poparcia, jak również wytrawnych i dla mnie nieocenionych rad.

Osobny wyraz mej najgłębszej wdzięczności należy się Jego Magnificencji Rektorowi U. J. Drowi Janowi Michałowi Rozwadowskiemu, Prezesowi Polskiej Akademji Umiejętności, którego miałem zaszczyt być uczniem. On to bowiem swą łaskawą i niezmienną życzliwością, sięgającą jeszcze mych czasów akademickich, sprawił, że książka ta ukazuje się drukiem. Czuję się szczególnie zobowiązanym wobec tego genialnego umysłu, z którego bezcennych skarbów los przychylny pozwolił mi przez kilka lat korzystać w obcowaniu niemal codziennem.

Winien jestem wdzięczność JWPanu Profesorowi Drowi Władysławowi Heinrichowi, Członkowi Polskiej Akademji Umiejętności, którego wykłady i Seminarjum przyczyniły się do pogłębienia roztrząsanych przeze mnie zagadnień filozoficznych, a także JWPanu Drowi Marjanowi Heitzmanowi, Docentowi U. J. za cenne wskazówki w związku z mą pracą.

Niech mi również wolno będzie złożyć na tem miejscu wyrazy serdecznego podziękowania JWPanu Helenie d'Abancourt de Franqueville, Bibliotekarce oraz JWPanu Dyrektorowi Biblioteki Polskiej Akademji Umiejętności Drowi Karolowi Piotrowiczowi za życzliwą pomoc przy zbieraniu materiałów.

W ostatnim okresie pracy korzystałem z trafnych spostrzeżeń JWPanu Dra fil. i med. Janiny hr. Suchorzewskiej i JW Pana Dra fil. i med. Tadeusza Bilikiewicza, Docenta U. J., którego rzeczowe wyjaśnienia w kwestjach lekarskich niejednokrotnie były mi pomocne. Wyrażam Im za to głęboką wdzięczność.

A kiedy wśród trudnych warunków miałem chwile niepewności, czy będę mógł drukiem ogłosić niniejszą pracę, dodawała mi otuchy, nie szczędziła trudu przy uporządkowaniu materiałów i pomocy technicznej moja Narzeczona p. Aldona Pucówna.

Podobną rolę spełnił w sposób przyjacielski JW Pan Profesor Tadeusz Rawicz-Rojek, służąc mi płynąciami z długiego doświadczenia radami w czasie druku ostatnich rozdziałów.

Za przyjazną i serdeczną pomoc, okazywaną mi w czasie studiów oraz w ciężkich chwilach mego życia, składam raz jeszcze gorące podziękowanie mojemu Drogiemu Szwagrowi Profesorowi Tomaszowi Targowskiemu, Dyrektorowi Państw. Seminarjum Nauczycielskiego męskiego w Toruniu.

Pragnę też wyrazić słowa niewymownej wdzięczności Zarządowi Funduszu Kultury Narodowej, a w szczególności Jego Dyrektorowi JW Panu Stanisławowi Michalskiemu, dzięki którego bardzo życzliwemu poparciu otrzymałem zasiłek na druk.

Wkońcu składam podziękowanie za okazaną mi życzliwość Krakowskiemu Towarzystwu Filozoficznemu, a głównie Jego Prezesowi JW Panu Profesorowi Drowi Witołdowi Rubczyńskiemu, Członkowi Polskiej Akademji Umiejętności.

K r a k ó w, w lutym 1935 r.

*

*

*

W czasie druku niniejszej rozprawy zgaśł nagle i przedwcześnie dnia 14. III. 1935 r. jeden z największych naszych uczonych Profesor Dr Jan Michał Jordan Rozwadowski, którego genialność niewątpliwie dopiero przyszłość należycie oceni.

Jego niezwykle umysł zrodził nową oryginalną filozofję, której na imię *Prawda życia!* On jeden z nielicznych uchylił zasłonę tajemnicy w Saïś.

Te kilka słów składam Ci w najgłębszym hołdzie, Wielki Myślicielu, ku uczczeniu Twej nigdy niewygasłej pamięci, a tak dla mnie drogiej.

K r a k ó w, w kwietniu 1935 r.

W tym celu wyznacza się komisję, która ma za zadanie zbierać i gromadzić materiały do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni. Komisja ta ma być powołana na okres pięciu lat, a jej zadaniem jest zbieranie i gromadzenie materiałów do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni.

W tym celu wyznacza się komisję, która ma za zadanie zbierać i gromadzić materiały do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni. Komisja ta ma być powołana na okres pięciu lat, a jej zadaniem jest zbieranie i gromadzenie materiałów do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni.

W tym celu wyznacza się komisję, która ma za zadanie zbierać i gromadzić materiały do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni. Komisja ta ma być powołana na okres pięciu lat, a jej zadaniem jest zbieranie i gromadzenie materiałów do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni.

W tym celu wyznacza się komisję, która ma za zadanie zbierać i gromadzić materiały do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni. Komisja ta ma być powołana na okres pięciu lat, a jej zadaniem jest zbieranie i gromadzenie materiałów do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni.

W tym celu wyznacza się komisję, która ma za zadanie zbierać i gromadzić materiały do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni. Komisja ta ma być powołana na okres pięciu lat, a jej zadaniem jest zbieranie i gromadzenie materiałów do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni.

W tym celu wyznacza się komisję, która ma za zadanie zbierać i gromadzić materiały do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni. Komisja ta ma być powołana na okres pięciu lat, a jej zadaniem jest zbieranie i gromadzenie materiałów do opracowania historii sztuki w Polsce. Komisja ta ma być powołana przez Prezydenta Rzeczypospolitej, a jej członkami mogą być wybitni badacze sztuki, historycy sztuki, artyści, naukowcy i inni.

CZĘŚĆ PIERWSZA

PRZEWODNIE LINJE W ROZWOJU
SCEPTYCYZMU



CZĘŚĆ PIERWSZA

PRZEWODNIE LINIE W ROZWOJU
SCRYPTOWANIE

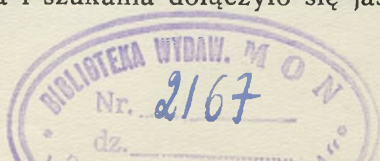
ROZDZIAŁ I.

SCEPTYCYZM W STAROŻYTNOŚCI.

Myślenie indywidualne, a tem bardziej krytyczne wyrastało zwolna i wyodrębniało się z układu myślowego, który był własnością całej grupy społecznej, podobnie jak jednostka, świadoma swej wartości i odrębności, wyrosła z gromady.

Zasadniczem kryterjum prawdy i przekonania o niej była przez długie czasy zgodność z opinią innych członków gromady, *consensus omnium*, możność oparcia swego przekonania o przekonanie całej społeczności. Innemi słowy kryterjum prawdy był wówczas autorytet społeczny. Odpowiednio wielką musiała być też wartość i poszanowanie, jakim ten autorytet otaczano, a było tak silne, że przetrwało okres myślenia gromadnego. Nawet po wyodrębnieniu się jednostki z niezróżnicowanej masy społecznej jednostka taka autorytet ceni, szanuje go i zdaje sobie sprawę, że inni tak samo do niego się odnoszą. Stąd też tak powszechna przez całą starożytność i średniowiecze dążność do oparcia twierdzeń o jakiś autorytet, do nadania swym sądom szacownej patyny tradycji. Genealogji, t. j. jak najdłuższego szeregu przodków czy poprzedników, szukają nietylko poszczególni ludzie, ale i kierunki i szkoły filozoficzne. Średniowiecze powoływało się na starożytność, starożytność na legendarne postaci w rodzaju siedmiu mędrców. Było to tak powszechne, iż nie można się dziwić, że nawet kierunek sceptyczny, który w istocie swojej jest negacją autorytetu, nie jest w tej ogólnej regule wyjątkiem. Starożytni sceptycy, jak mówi Laercjusz, mieli również swego patriarchę, a miał nim być H o m e r.

Wyraz sceptycyzm pochodzi od greckiego słowa *σχοπέω* (*medium deponens* *σκέπτομαι*) „wokół oglądam się = *circumspicio*“ (Benseler) i w tym etymologicznym sensie sceptycyzm sięgałby rzeczywiście czasów Homera, co więcej — narodzin myśli ludzkiej. Ale na to, żebyśmy jakiegoś filozofa nazwali sceptykiem, trzeba, aby do śledzenia, badania i szukania dołączyło się jasne przekona-



nie o niemożności wyśledzenia i wyszukania prawdy, dające się poprzeć przekonywującymi argumentami. Cechą znaną sceptycyzmu jest: wahanie, stawiane jako hasło, a wątplenie jako zasada.

Sceptycyzm pełny¹ występuje na pewnym dojrzałym już stadium rozwoju myśli, poprzedzonym okresem dogmatyzmu.

Sceptycyzm rodzi się w sferze teorii, jakkolwiek może owołać i praktyką. Kreśląc zarys rozwoju sceptycyzmu, nie będziemy jednak cofali się aż do legendarnych, a więc niedostatecznie znanych i pewnych myśli, przypisywanych ludziom, u których może problemy praktyczne stały na pierwszym miejscu, lecz zaczniemy od uznanego powszechnie za pierwszego sceptyka Pyrrona z Elidy.

¹ Pewne zarodki sceptycyzmu spotykamy wcześniej, bo już wśród fragmentów przedsokratycznych filozofów, np. u Ksenofanesa. Wydawałoby się, że znajdują się one w owiele wyższym stopniu i u głośnego sofisty-nihilisty, Gorgiasza, teorii jednak jego nie możemy uważać za sceptycyzm, bo jest to właściwie negatywny dogmatyzm. Wydawać się może również, że sceptyczny charakter posiada zdanie Sokratesa: *Wiem, że nic nie wiem*, — ale byłoby to oceną powierzchowną, bo dobrze wiadomo, że Sokrates w ogóle sceptykiem nie był.

PYRRON Z ELIDY¹.

(1. Okres sceptycyzmu.)

Na narodziny sceptycyzmu u Pyrrona złożyło się kilka głębszych przyczyn. Jedną z nich było położenie polityczne nietylko jego ojczystej Elidy, lecz wogóle całej Hellady. Grecy w tych czasach przeżywali chwile tragicznego przełomu. Zniknęły bezpowrotnie ostatnie błyski świetnych ich zwycięstw w wojnach perskich, zapanował materializm, zarozumiałość i zaborcza buta w życiu państwowym i całej polityce greckiej. W konsekwencji tego starły się dwie potęgi helleńskie, walczące o hegemonję nad całą Grecją i jej kolonjami, niszcząc przez 30 lat nietylko siebie, lecz pociągając w orbitę swych nieszczęść wszystkie inne państwa i państewka greckie. Jakieś fatum, nieubłagana ἀνάρχη, zaciążyły nad piękną, świetlaną Helladą. Do nieszczęść wojen domowych dołączyły się

¹ Pyrron (Krokiewicz Adam: *Pirron z Elidy i Timon z Flijuntu*, Kwart. Filoz. t. V, Kraków 1927) urodził się w Elidzie około 365 r. przed Chr., a przeżywszy około dziewięćdziesiąt lat, umarł prawdopodobnie około 275 r. Pochodził ze skromnej, ubogiej rodziny i oddawał się od wczesnych lat za przykładem ojca malarstwu. Malarzem jednak był miernym. Nieco większe okazał uzdolnienie w poezji. Za utwór, opiewający czyny bohaterskie Aleksandra Wielkiego, otrzymał 10.000 dukatów od tego władcy; pozatem dodać należy, że Pyrron czcił, a nawet wprost apoteozował Homera. Podobnie jak Sokrates rzeźbiarstwo, Pyrron sztukę malarską porzucił dla filozofji pod wpływem dialektycznej szkoły elijskiej. Tu mistrzami jego wedle Diogenesa Laercjusza byli Bryson (Victor Brochard: *Les sceptiques grecs*, Paris 1887, str. 52. Alb. Goedeckemeyer: *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig 1905, str. 6) i Anaksarchos. Oprócz tych Suidas wymienia jeszcze jako nauczyciela Pyrrona Menedamosa. Słusznie zauważa prof. Krokiewicz, że na to, aby złożyć w jedną całość niektóre efektowne rysy i anegdoty, oraz wyrównać je w ramach jednej postaci ludzkiej, trzeba przyjąć dwie fazy w życiu Pyrrona: jedną przed, a drugą po jego wyprawie do Azji. W pierwszej fazie był Pyrron jeszcze dialektykiem i sofistą. Już do fazy drugiej odnosi się charakterystyka, podana przez Diog. Laercjusza, a zawarta w następujących słowach: „Mówił, że nic nie jest ani piękne, ani brzydkie, ani sprawiedliwe, ani niesprawiedliwe, że wogóle nic nie polega na prawdzie, lecz że ludzie czynią to, co czynią, wedle dowolnego stanowienia i zwyczaju“.

inne, grożące z zewnątrz: oczom zdumionych Hellenów ukazała się nowa potęga macedońska, stworzona przez Filipa, który zaczął wywierać przemożny wpływ na życie polityczne Grecji. Za jego zaś następcy cała Hellada musiała uznać panowanie Macedończyka.

Jeszcze silniejsze piętno na filozofji Pyrrona wycisnął tragizm jego ojczystego kraju w ściślejszem znaczeniu, t. j. Elidy. Jego współziomkowie, ciesząc się specjalną opieką Zeusa Olimpijskiego, korzystając z pokoju i dobrobytu, popadli w pychę i w materializm. Dufni w swe siły i bogactwa doprowadzili do zerwania przyjaźni ze Spartą, a przez wprowadzenie reform demokratycznych pod wpływem Aten, a nadto przez wykluczenie Sparty od udziału w igrzyskach olimpijskich uwikłali się z nią w wojnę, w której stracili ogromne posiadłości i spadli do rzędu małych państwerek. Te wypadki wydarzyły się przed samem urodzeniem Pyrrona. (Położenie Elijczyków uległo korzystnej zmianie dopiero po klęsce Lacedemończyków pod Leuktrami (r. 371), po której odzyskali większą część swych posiadłości.) Stosując jednak wobec swych sprzymierzeńców szkodliwą politykę, sprowadzili na siebie nowe wojny i klęski, do czego w równym stopniu przyczyniły się gwałtowne właśnie stronnictw: oligarchicznego i demokratycznego. Następnie, idąc po linii polityki Filipa Macedońskiego, a potem poddając się pod protektorat Aleksandra Wielkiego, stracili do reszty dawne znaczenie wśród pobratymczych państwerek. Na takim to tle ponurem i zaciemnionem współczesnemi politycznemi stosunkami tak w Elidzie, jak i w całej Helladzie, urasta filozofja Pyrrona.

Jak pierwszą przyczyną sceptycyzmu filozofa z Elidy było zamieszanie i walki polityczne, tak drugą przyczyną było zamieszanie i walki intelektualne.

Wielka różnorodność systemów filozoficznych i ich wyników, zależnych od różnostronnego podejścia do zagadnienia prawdy, musiała doprowadzić do zwątpienia lub wątpliwości w istnienie bezwzględnej prawdy; na tem właśnie tle zrodził się sceptycyzm w umyśle Pyrrona. Badając bowiem sprzeczne dogmaty oraz ich wywody, zmiarkował Pyrron, że pomimo sprzecznych rezultatów, wywody jako takie wykazywały jednako siłę przekonywującą, co już przed nim dawno zauważyli sofisci, ale gdy ci wykorzystywali swą wiedzę praktycznie, ucząc sztuki samolubnego przekonywania, Pyrron wziął w obronę ofiary ich dialektycznego wyzysku, a przez to rzucił równocześnie podwaliny pod teorię nietyłe poznania, co racjonalnego stanowienia. Prof. K r o k i e w i c z stwierdza, że Pyrron

przeniósł fizyczne i etyczne spory w dziedzinę dialektyki, stawiając uniwersalną zasadę, że każdy wywód ma swój przeciwny wywód, który go paraliżuje. W wysokim stopniu uległ Pyrron wpływowi szkoły Demokryta przez swego mistrza, przyjaciela i towarzysza podróży, Anaksarchosa, który był uczniem Metrodora z Chios, ucznia Demokryta¹.

Oprócz powyższych kierunków teoretycznych dwie szkoły o charakterze praktycznym toczyły między sobą namiętą walkę, t. j. szkoła stoicka i epikurejska. Miały one jednak jeden rys wspólny, a mianowicie „każda z nich reprezentuje pewien określony światogłąd, który polega na pewnym ujęciu życia. Dla nich wszystkich filozofia jest przede wszystkim nauką o drodze do szczęścia, fizyka jest tylko przygotowaniem do etyki (nauki moralności.)”²

W dziedzinie praktycznej kierunki te zbliżają się do sceptycyzmu Ἀπάθεια stoików, Ἀταραξία epikurejczyków przypomina Ἐποχή sceptyków, ale oba tamte systematy były zbyt jeszcze obciążone dogmatycznymi twierdzeniami, aby nie wzbudzić reakcji w umyśle, dążącym do spokoju. Dlatego Pyrron chciał zarówno sobie, jak

¹ „...Rozum mówi: W mniemaniu barwa, w mniemaniu słodycz, w mniemaniu gorycz, w rzeczywistości zaś są tylko atomy i próżnia.“ Na co zmysły: „O nie-szczesny rozumie, od nas wzięłeś swoją ostoję, a chcesz nas obalać? Toć twoim upadkiem twoje obalanie!“ (Galen de med. empir. fr. ed. H. Schoene, Berl. Sitz. 1901, 1259, 8; Diels Frg. 125). A zatem Demokryt, uznając jawność zmysłową, jako taką, odmawiał jej prawdziwości. Była ona dla niego istniejącym pozorem. Poznanie zmysłowe nazwał mrocznem w tem znaczeniu, że dopiero rozum praktyczny ἡ φρόνη może je rozjaśnić. Zważywszy jednak, że poznanie rozumowe nawiązuje do zmysłowego i na niem się wspiera, musiał ostatecznie zwątpić w jego pewność bezwzględną, lub raczej poznanie wogóle i popaść w sceptycyzm. „Naprawdę nie wiemy niczego, albowiem prawda jest w otchłani“ (Diog. Laert. IX 72; Diels Frg. 117). Te słowa Demokryta przypominają nader żywo naukę Kanta o niemożności poznania rzeczy, jaką ona jest. Demokryt przemyślał swoją myśl do końca. Jego filozofia ma okresy. Zaczyna się podziałem poznania na zmysłowe i rozumowe, z pomocą rozumu praktycznego tłumaczy jawność zmysłową i stwierdza, że jest pozorem, zaczem podaje w wątpliwość praktyczne prawdy rozumowe i kończy na sceptycyzmie.“ Cytat, pośrednio zaczerpnięty z pracy Prof. A. Krokiewicza: *O tak zwanej indukcji epikurejskiej*, Kwart. Filoz. Kraków 1923, t. I, str. 363 i 364.

² „Jede von ihnen vertritt eine bestimmte Weltanschauung, die in einer Lebensauffassung gipfelt, für sie alle ist Philosophie vor allem die Lehre vom Weg zur Glückseligkeit, die Naturlehre nur eine Vorarbeit zur Tugendlehre.“ Por. *Geschichte der antiken Philosophie* von E. von Aster, Berlin 1920, str. 133.

i swoim współziomkom, zapewnić ten spokój ducha zapomocą ἐποχή¹.

Jeżeliby chodziło o filjację retrospektywną, to jak już zaznaczyliśmy, możnaby sceptycyzm pyrroński, noszący piętno praktyczne, nawiązać do niektórych sofistów. Gorgjasz i Protagoras byli raczej przedstawicielami sceptycyzmu teoretycznego, natomiast np. Hippjasz przeciwstawia prawo naturalne prawu pisanemu, czyli wchodzi na terytorjum obyczajów. Właśnie ten jego pogląd przyjęli Pyrron, a później Karneades. (Temu ostatniemu sofisci utorowali drogę, atakując jedność religji, uznając zarazem równouprawnienie przekonań innych.)

Brochard mówi: „Sofistyka jest tak podobna do sceptycyzmu, jak szkic do dzieła skończonego, jak figura dziecka do figury człowieka dorosłego”.²

W stosunku do Gorgjasza i Protagorasa Pyrron jest właściwie kontynuatorem obydwu, szukając kompromisu pomiędzy ich pozornie sprzecznymi stanowiskami. Gorgjasz twierdził, że wszystkie wrażenia i wyobrażenia ludzkie są fałszywe, Protagoras natomiast, że są prawdziwe. Wedle Pyrrona tak jedno, jak drugie, są subiektywne, na co zresztą obaj sofisci się godzili, przyjmując tezę subiektywności wrażeń jako założenie dla swoich sceptycznych wniosków.

Wykazaliśmy powyżej trudność, jaką nasuwało rozumowi ludzkiemu pogodzenie z sobą opinij różnych, istniejących wówczas szkół filozoficznych. Trudność ta spotęgowała się jeszcze dla Pyrrona wskutek jego podróży. Wędrując w orszaku Aleksandra Wielkiego, zebrał mnóstwo nowych obserwacyj, nowych wiadomości, poznał nowe instytucje, nieznane wierzenia, nowe nauki. Jeśli np. przeciętny Grek, zastanawiając się nad najlepszą formą rządu, musiał wybrać między kilku typami, jakie istniały w Grecji, to Pyrron musiał w swych rozważaniach uwzględnić jeszcze te ustroje polityczne, które wytworzyły się i istniały w Azji aż po Indie. To samo trzeba odnieść do rozważań etycznych, gdzie trzeba było uwzględnić nowe, odmienne od helleńskich, obyczaje. W tem samem położeniu był Pyrron, jeśli chodzi o ogólny światopogląd, gdyż

¹ Timon głosi, że umysły szersze uciekały od wrzawy, podnoszonej przez kłójące się szkoły filozoficzne, odgradzając się od nich jakby murem ἐποχή. — Brochard o. c., str. 41.

² „La Sophistique ressemble au scepticisme comme l'ébauche à l'oeuvre achevée, comme la figure de l'enfant à celle de l'homme fait“. Brochard o. c., str. 16.

i w tym względzie spotkał się w Indjach z nowościami, jak o tem wspomina Diogenes Laercjusz.

Nowy typ filozofji, a mianowicie filozofja indyjska wycisnęła silne piętno na Pyrronie w jego drugim okresie życia. Nad tajemniczymi brzegami Indusu wstąpiła w duszę jego rezygnacja, co go odróżniło od sceptycyzmu prymitywnego. Pyrron zapoznał się tam z gymnosofistami, ascetami, żyjącymi zdala od świata, obojętnymi na cierpienia i śmierć. Jak przez dialektykę poznał nicość wiedzy, istniejącej w jego czasach, tak teraz dowiedział się od gymnosofistów o nicości życia samego i wraz z mędrkami Wschodu zaczął wierzyć w znikomość wszystkiego na świecie.

Można więc domysleć się, że Pyrron w czasie swej wędrówki w orszaku Aleksandra Wielkiego poznał osobiście mędrków Wschodu, gymnosofistów indyjskich i że sceptycyzm w filozofji jego stanowił jakoby zewnętrzną osłonę jego etyki, ciężącej ku panteistycznemu mistycyzmowi.

Musimy pamiętać o tem, że już Bryson i Anaksarchos przygotowali niejako teren do przyjęcia tych nowych idei; pierwszy, dzięki dialektyce dowiedział się od drugiego o relatywizmie wszystkich opinii i o tem, że rozum ludzki nie jest zdolny do pojęcia prawdy absolutnej¹, a od gymnosofistów zaś o znikomości rzeczy ludzkich.

Diogenes Laercjusz wyraża się, że Pyrron szukał samotności, aby w niej pracować nad sobą, by stać się człowiekiem dobra. Nie zapomniał on nigdy słów pewnego Hindusa, zarzucającego Anaksarchosowi, że jako niesamotnik, a przeciwnie częsty gość pałaców królewskich, nie jest zdolny do nauczania innych cnót².

Nie wiemy bliżej nic, z jakimi myślicielami indyjskimi zetknął się Pyrron, nie możemy jednak nie podkreślić zbieżności pomiędzy poglądami Pyrrona a buddyzmem. Na dnie praktycznego sceptycyzmu i ascezy Pyrrona kryje się to samo przekonanie, które jest podstawą religji buddyjskiej, a mianowicie, że jednostka nie jest niczem

¹ Względność naszego poznania bardzo subtelnie wykazuje Prof. Jan Michał Rozwadowski w swojej rozprawie: *Zasadniczy węzeł istnienia a biegunowość poznania*, Kraków 1927, str. 21, — upatrując istotę tej względności w tem, „że tkwi ona z jednej strony we wszechcalej rzeczywistości, a z drugiej w jednej, jej odrębnej części” ..., że polega na splocie dwu krańców czyli biegunów całej rzeczywistości“ (a nie na porównywaniu samych faktów. Przyp. aut.).

² Brochard o. c., str. 74—75.

stałem¹, a „życie jednego stworzenia jest podobne do błyskawicy, zjawiającej się na niebie”.²

Sceptycyzm Pyrrona charakteryzuje pogarda dla dialektyki, odwrócenie się od teorii, a zwrócenie się do praktyki. Brochard nazywa sceptycyzm Pyrrona moralnym, praktycznym. Tutaj musimy zrobić zastrzeżenie, że pyrronowski sceptycyzm bynajmniej nie odnosi się do dziedziny moralności w tem znaczeniu, iż nie możemy mu przypisywać przekonania, że do dobra dojść nie można. Wszakże Pyrron całem swoim życiem zadawał kłam temu twierdzeniu, a uznaje to i Brochard, nazywając go za C y c e r o n e m moralistą bardzo dogmatycznym i najsurowszym w całej starożytności. *Il croit à la vertu, au souverain bien qui est l'honnêteté*³. Jeśli sceptycyzm Pyrrona nazywamy praktycznym, czyli moralnym, to jedynie ze względu na genezę i cel tego sceptycyzmu: jest nim dążenie do szczęścia⁴ drogą zabezpieczenia spokoju ducha⁵ przez powstrzymanie się od są d ó w ἐποχή.

Tak pojęty sceptycyzm zbliża się raczej do stoicyzmu niż do epikureizmu, na co zwraca uwagę już Ciceron. Pyrron sam w swojej osobie zrealizował najlepiej może z całej starożytności ideał mędrca stoickiego, wysuwającego na plan pierwszy nietyle wątplenie, co obojętność dla wszystkiego ἀταραξία. — *C'est plus tard que la formule du scepticisme fut: que sais-je? Le dernier mot du pyrrhonisme primitif était: tout m'est égal*⁶.

¹ Por. Prof. Jan M. Rozwadowski, o. c., str. 34. „Indyjska filozofja, mistyka różnych ludów i epok oraz religia miewały i miewają wglądy w istotę węzła naszego istnienia, ale odwracają się przytem od nędznego, ziemskiego bieguna jednostkowości, a to jest przecież nasza bliższa ojczyzna — jakże się od niej odwrócić? Zaś zachodni indywidualizm, energetyzm i materializm XIX wieku, przeciwną postępując drogą, strąciły nas po upojeniu wielkości na samo dno otchłani. Potrzeba nam opartej na widzeniu całej rzeczywistości syntezy tych skrajnych stanowisk. Trzeba mieć odwagę swojej małości i patrzeć w oczy wzniosłej prawdzie życia. Trzeba apelować do bohaterstwa gatunku — czy rasy.”

² Alfred Fouillé: *Extraits des grands philosophes*, Paris 1924, str. 9, — Ç a k y a-Mouni, ou Le Bouddha.

³ Brochard, o. c., str. 60.

⁴ Τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφαρίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνεσίδημος δ' ἡδονήν Wilamowitz-Moellendorf: *Poetarum philosophorum fragmenta*, ed. Diels, Berolini 1901, 175—176).

⁵ Τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἣ σκιάς τρόπον ἐπακολουθεῖ τῇ ἀταραξίᾳ, ὥς φασιν τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον. Diogenes Laertius: *De vitiis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum*, Lipsiae 1828—1831, II, c. XI, 107, str. 426.

⁶ Brochard, o. c., str. 68.

Filozofja Pyrrona to filozofja rezygnacji albo raczej zrzeczenie się prawdy absolutnej (absolutu). Miał on zawsze w pamięci ten wiersz Homera: „Ludzie są podobni do liści, spadających z drzew”. Musiała mu nie być obca ta abnegacja rzeczywistości właściwa filozofji hinduskiej, dla której życie jest snem, a cały świat snem Budd y, uśpionego w kwiecie lotosu.

ARKEZYLAOS¹.

(2. Okres sceptycyzmu — akademizm.)

Nową Akademię możemy uważać za ciąg dalszy szkoły Pyrrona ze względu na wiele pokrewnych rysów jej doktryn. Z historycznych względów śmiało można wykazać związek ideowy N. Akademii z pyrronizmem. Arkezylaos, założyciel N. Akademii, odwiedzał Pyrrona. W dwóch kwestjach zgadzali się ze sobą: obydwa zgodnie twierdzili, że należy wstrzymać się od wydawania sądów i stawiali postulat ἐποχή.² Z tego powodu Sekstus nazywa Arkezylaosa pyrronikiem, a Timon, Mnaseas, Filomelaos — sceptykiem.

¹ Według Diogenesa Laercjusza Arkezylaos urodził się około 316 r. przed Chr. w eolskim mieście Pitane w Małej Azji, a umarł około 241 r., mając podobno lat 75. Ojciec osierocił go wcześniej. Mimo przeszkód ze strony rodziny udał się na studia do Aten przy pomocy brata, Pyladesa. Tam kształcił się w muzyce u Ksantosa, poczem wstąpił do szkoły filozoficzno-retorycznej Teofrasta, w której jednak ze względów materialnych nie przebywał długo. Dzięki Krantorowi, który został nie tylko jego mistrzem, lecz i opiekunem, a nawet uczynił go spadkobiercą całego swego majątku, wstąpił Arkezylaos do grona uczniów Akademii. W gronie tem kształcił się wszechstronnie. Poza słuchaniem wykładów sławnych mistrzów zagłębiał się w poglądach starszych filozofów, jak Parmenidesa, Heraklita, Empedoklesa, z zachwytem studiował dzieła Platona, z ciekawością wnikał w hedonizm Arystypa, pilnie zaznajamiał się z dialektyką Aleksynosa i Diodora Kronosa, wiele czasu poświęcał na gruntowne poznanie sceptycyzmu Pyrrona. Nie zaniedbywał i literatury pięknej; z miłością odnosił się do Homera, Pindara i wielkich tragików helleńskich. Akademia ówczesna miała kilku znakomych mistrzów, z majestatycznym Polemonem na czele. Wyższość i popularność Arkezylaosa do tego stopnia były uznawane przez jego współuczniów, że gdy po śmierci Kratesa sędziwy Sokratides objął kierownictwo Akademii, wkrótce dobrowolnie je powierzył Arkezylaosowi. Tenże po objęciu naczelnictwa Akademii zerwał z kierunkiem dogmatyczno-teoretycznym, utrzymującym się od czasów Speuzypposa i Ksenokratesa, pracując twórczo jedynie na polu praktycznego, indywidualnego wyrobienia etycznego, i w ten sposób stał się Arkezylaos założycielem Akademii sceptycznej.

² "Ὅθεν γενναϊότατα δοκεῖ φιλοσοφῆσαι, τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγών. Diog. Laërt, o. c., II, c. XI, 61, str. 389.

Cycero¹ wspomina, że Arkezylaos zwykł był nie wyjawiać swego własnego zdania, lecz dysputować przeciw mniemaniu drugih.

Jak zaznacza Krokiewicz², sceptycyzm założyciela drugiej Akademji wypływa z jego wielkiej erudycji. Można by dodać, że sceptycyzm ten jest w związku również z jego studjami retorycznymi. Arkezylaos był zawsze przeciwnego zdania, walczył albo z konkretnym przeciwnikiem, zbijając jego wywody, albo sam ze sobą. Zbyt wiele wchłonał rozmaitych poglądów filozoficznych, by przejąć który powstał; przeszkodą była mu tutaj fenomenalna pamięć. Pamięć ta jednak nie szła w parze z wielką głębokością myśli, bo też w istocie nie był on głębokim myślicielem, ale raczej erudytą i retorem, był akrobatą myślowym i słownym. Mógł on błyszczeć i błyszczał rzeczywiście w dyskusji, w czym pomagały mu bardzo korzystne warunki zewnętrzne. Ale ta świetna forma kryła w sobie jałową pustkę. Tem też tłumaczy Krokiewicz fakt, że Arkezylaos nie pozostawił po sobie żadnych dzieł filozoficznych. Nie miał bowiem do tego żadnych danych i dlatego próba Lakidesa, zmierzająca do zebrania myśli swego mistrza, podobnie jak to uczynił Timon z Fliuntu w stosunku do Pyrrona, okazała się bezowocną.

Czemuż jednak zawdzięcza Arkezylaos swoje imię w historii filozofji?

Wystąpienie Arkezylaosa było reakcją przeciwko panującemu w tym czasie dogmatyzmowi, podobnie jak reakcją przeciw dogmatyzmowi było wystąpienie Pyrrona. Pominięcie tej reakcji wywołałoby niedokładny obraz sytuacji myślowej tego czasu. Panującym w owej epoce kierunkiem dogmatycznym był stoicyzm, nic zatem dziwnego, że Arkezylaos, występując przeciw dogmatyzmowi, występował głównie przeciw stoicyzmowi. Jest rzeczą jasną, że musiał przede wszystkim przeciwdziałać stoickiemu kryterjum prawdy, którem była *φαντασία καταληπτική*. Dowodził on, że albo wszystkie wyobrażenia są nieuchwytne, albo uchwytne nie dadzą się odróżnić od nieuchwytnych, że zatem kryterjum stoickie nie ma w praktyce żadnego znaczenia. Wobec tego należy wstrzymać się od wyrokowania, od sądzenia, któreby miało nam dać wiedzę; wiedza jest nie do osiągnięcia. Mimo to jednak Arkezylaos nie skazywał swych zwolenników na bierność, jak mu to zarzucali jego przeciwnicy; działanie bowiem według niego nie musi się opierać koniecznie na

¹ *De orat.* III, 18.

² Arkezylaos, *Kwart. Filoz.* Kraków 1928, t. VI, str. 148.

wiedzy, wystarczy mniemanie, opierające się na zdrowym rozumie i na powszechnej opinii. Tem subiektywnem przeświadczeniem będzie posługiwał się mędrzec tak samo, jak i głupi, tylko że mędrzec zdaje sobie sprawę z tego, że jego mniemanie jest właśnie tylko mniemanem, t. zn. twierdzeniem tylko mniej lub więcej prawdopodobnem, podczas gdy głupi trwa w niem z dogmatycznym uporem. W ten zatem sposób Arkezylaos nie zamykał sobie i swoim uczniom drogi do praktyki, owszem z konieczności musiał na praktyce położyć nacisk, w czem przypominając Pyrrona, rozwija poniekąd w dalszym ciągu jego kierunek. Z drugiej strony opierając działanie na sądach prawdopodobnych i uznając prawdopodobieństwo za najwyższy stopień, do którego możemy dojść naszym poznaniem, staje się on założycielem kierunku probabilistycznego, z którym spotkamy się w średniowieczu. Krótko mówiąc, zabarwienie dialektyczne i probabilizm to dwie cechy charakterystyczne filozofii Arkezylaosa.

KARNEADES¹.

Kiedy po śmierci Arkezylaosa na czele jego szkoły stanął mniej zdolny uczeń Lakides, Akademia zaczęła się chylić do upadku, dopiero Karneades, żyjący od 214—129 r. przed Chr., jeden z najbardziej olśniewających mowców, jeden z najostrzejszych krytyków greckiej filozofii, wzmacnia jej stanowisko, odpierając napór zwycięskich dotychczas przeciwników. Od czasów Arystotelesa aż do Plotyna, zdaniem niektórych, Grecja nie знаła teższego umysłu nad Karneadesa.

¹ Karneades pochodził z Cyreny, ojczyzny Arystypa i Lakidesa. Zamożny ojciec jego, Epikomos lub Filokomos, kształcił go w drogich szkołach ateńskich. Mistrzami jego byli: wybitny stoik Diogenes z Seleucji, zwany Babyłończykiem, oraz Hegezynus, którego później Karneades był następcą w Akademji. Pod pewnemi względami można także i Chryzypa uważać za jego nauczyciela, bo nawet sam wyraża się, że „gdyby nie było Chryzypa, nie byłoby i Karneadesa“. Życie tego filozofa zaznaczyło się jednym dla nas wiadomem ważnem wydarzeniem: gdy Ateńczycy wysłali go w poselstwie do Rzymu ze skargą na bogate miasto Oropos, Karneades wywiązał się z niego świetnie, olśniewając swemi wywodami senatorów rzymskich do tego stopnia, że zaniepokoiło to Katona. Już starożytni autorowie wielbili jego wprost cudowne zdolności, jako mowcy i dialektyka — w publicznych dyskusjach nikt mu nie dorównywał. *Cycero* (*De orat.* II, XXXVIII, 161.) wyraża się o nim: „Posiadał niesłychaną żywość umysłu, bystrość i pewność, nie mające sobie równych: nigdy nie podtrzymywał tezy bez jej zwycięstwa, nigdy nie atakował doktryny bez jej zniszczenia“.

Zanim przejdziemy do przedstawienia probabilizmu Karneadesa, nadmienimy, że Brochard uwzględnia trzy zasadnicze punkty nauki Karneadesa: 1. teoria pewności, 2. istnienie bogów, 3. najwyższe dobro. Zeller zaś, a po nim Maccoll (Mac Coll)¹ dzieli to nauczanie na dwie części: pierwszą destrukcyjno-negatywną z odparciem zarzutów dogmatyzmu; drugą konstrukcyjno-pozytywną, t. j. z ustaleniem probabilizmu. W przeciwieństwie do Brocharda ten właśnie słuszny podział przyjął Krokiewicz w swych rozważaniach nad nauką Karneadesa, nie licząc się ze zdaniem Brocharda, który nie chce iść za przykładem Zellera i Maccolla, ponieważ według niego taki podział zbyt podnosi wagę probabilizmu, stworzonego przez Karneadesa, i twierdzi, że ten ostatni w religii i w moralności nie doszedł do żadnej pozytywnej konkluzji².

Krokiewicz, opierając się na Sekstusie, w ten sposób krótko charakteryzuje probabilizm Karneadesa: Karneades nie przyjmował żadnego kryterjum prawdy w sensie dogmatycznym dlatego, że zmysły, rozum i wyobrażenia, które dostarczają kryterjów, zawodzą nas czasami. Gdyby istniało takie kryterjum bezsporne, to mogłoby niem być poczucie jasnej jawności, w której dusza uświadamia sobie samą siebie i działający na nią bodziec. Ale takie poczucie nie jest niczem innym jak wyobrażeniem doraźnem, a wyobrażenia, jak mówiliśmy, bywają prawdziwe i fałszywe i nigdy w danym wypadku nie możemy rozstrzygnąć, z jakim wyobrażeniem mamy do

Jednym z jego przeciwników był Antypater, główny po Chryzypie przedstawiciel stoicyzmu. Polemizował on z Karneadesem jedynie w pismach, za co nazwano go „Wrzeszczy-piórem” Καλαμοβόας. (Krokiewicz: *Karneades*, Kwart. Filoz. t. VII, r. 1929, str. 357). Wróg jego Numenjusz mówi również o Karneadesie, że miał głos potężny, niepohamowany potok wymowy, celny dowcip i dialektyczne doświadczenie. Te właśnie przymioty pozwoliły mu poskromić skutecznie zapędy dogmatyków, a ożywiwszy sceptycyzm przy pomocy swego probabilizmu, przywrócił dawną świetność szkole Arkezylaosa, przez co stał się założycielem trzeciej Nowej Akademji. Charakterystycznym jest, że probabilizm jego opiera się na pamięci, a występując przeciw dogmatycznemu stanowieniu wogóle, zwalcza głównie stoików, a wśród nich najbardziej Chryzypa. Najzdolniejszy jego uczeń Kleptomachos, zhellenizowany przez Karneadesa, bo właściwie nazywał się Hazdrubal i był z pochodzenia Kartagińczykiem, głosił z zachwytem, że Karneades „dokonał pracy Heraklesa, uwolniwszy ludzkość od szatu lekkomyślnego stanowienia, niby od jakiegoś straszliwego potwora”. (Krokiewicz o. c. 362; Cic. Luc. 34, 208.)

¹ *The greek sceptics*, London 1869, str. 42.

² „Nous ne suivrons pas cet exemple, parce qu'une, telle division exagère selon nous, le caractère et l'importance du probabilisme, tel que l'a conçu Carnéade, et d'autre part, parce qu'en religion et en morale, philosophe n'a été, croyons-nous, conduit, à aucune conclusion positive.” Brochard o. c., str. 127.

czynienia. Niema zatem pewnego kryterjum prawdy, bo mogłoby niem być jedynie wyobrażenie bezwzględnie prawdziwe, to znaczy pozostające w stosunku bezwzględnej zgodności ze swym przedmiotem. Tego zaś skontrolować nie możemy, bo dane nam są tylko wyobrażenia. Ale wyobrażenia oprócz tego, że pozostają w stosunku zgodności lub niezgodności do swego przedmiotu, t. zn., iż są prawdziwe lub nieprawdziwe, pozostają jeszcze w pewnym stosunku do podmiotu, przyczem stosunek ten polega na tem, że podmiotowi wydają się one prawdziwe lub fałszywe. Jeśli niemożliwe jest dla nas zbadanie, które wyobrażenie jest prawdziwe lub fałszywe, to jednak od razu odczuwamy, które wyobrażenia wydają się nam prawdziwe. Otóż te właśnie wyobrażenia wiarygodne stanowią jedyne kryterjum naszego praktycznego postępowania i należy się nimi posługiwać, jakkolwiek one nie wykluczają pomyłki i mogą posiadać różną siłę. Nie dają nam one pewności, ale dają mniejsze lub większe prawdopodobieństwo.

Karneades zdaje sobie z tego sprawę, że człowiek nie może zawsze powstrzymać się od twierdzenia i w przeciwieństwie do Arkezylaosa przyjmuje pewne sądy, ale z pełną świadomością, że czynność ta myślowa jest wynikiem nie doskonałej wiedzy, ale wiary. Na przeciwnym biegunie niż Arkezylaos stali stoicy, którzy żądali zawsze bezwzględnej wiedzy i sądzili, że wiedzę taką można osiągnąć¹. W tym czasie stoicy szczególnie szeroko rozwijali naukę o sądach. Rozważania ich miały „za cel wykazać, że poznanie prawdziwe jest możliwe, a wszelki sceptycyzm jest nieuzasadniony”.² W przeciwieństwie do racjonalistycznych kierunków umysłowości helleńskiej stanowisko Karneadesa oznaczało rewolucję. Wiare, którą wszyscy dotąd uznawali za czcze mniemanie i jako taką potępiali i odrzucali, Karneades przyjmuje, przyznając jej pozytywną wartość.

¹ Prof. Wł. Heinrich mówi: „Do tego potrzeba umieć rozróżniać prawdę od fałszu, ...a ta umiejętność tworzy dialektykę. Do zakresu dialektyki należy przedewszystkiem dokładna znajomość środków i formy wypowiedzania się... Drugiem zadaniem dialektyki jest badanie treści, o której się wypowiadamy“. (*Zarys Historji Filozofji*, t. I, cz. I, *Filozofja grecka*, Kraków 1925, str. 158.)

² Ibidem.

AJNEZYDEMOS¹.

(3. Okres sceptycyzmu — neopyrronizm.)

Obok Pyrrona Ajnezydemos jest najślawniejszym sceptykiem starożytności. Są między nimi znaczne różnice: Pyrron jest nadewszystko moralistą, a jako taki pogardza dialektyką, Ajnezydemos to subtelny i głęboki dialektyk i teoretyk sceptycyzmu. Ujął on pyrronizm w ramy filozoficzne i naukowe. Dzięki wzbogaceniu sceptycyzmu w argumenty mocne i stanowcze zasługuje na to, aby porównać go z Hume'm i Kante'm.

Starożytność zachowała nam szczupłe wiadomości o ideach Pyrrona; o wiele więcej wiemy o doktrynach Ajnezydemosa. Przyjmując tezę Brocharda i Haasa, możemy go umieścić na pograniczu dawnych i nowych sceptyków. Ajnezydemos odróżniał sceptycyzm pyrroników od sceptycyzmu, który zapanował w Akademji, założonej przez Platona, czyli tak zwanego akademickiego. Gdy jednak czytamy o zarzutach Ajnezydema, czynionych akademikom, iż byli dogmatykami w swem bezwzględnem wątpieniu, w negowaniu bez zastrzeżeń, trudno odnieść tę krytykę do znanych skądinąd poglądów akademików, Arkezylaosa i Karneadesa, i dotyczy ona innych nauczających w Akademji sceptyków, a zwłaszcza Filona z Laryssy. Pyrroników przeciwnie chwalił Ajnezydem dlatego, że nie przyjmują stanowczo, że jakaś rzecz jest lub nie jest prawdziwa, nie twierdząc nic, nawet, że nic nie twierdzą. Są oni zdaniem jego w swoim sceptycyzmie konsekwentniejsi niż akade-

¹ O życiu, osobie Ajnezydemosa nie wiemy nic, jedynie jego własne myśli go przeżyły.

Niema zgodności co do jego miejsca urodzenia, nawet czasu, w którym żył. Latami granicznymi, między którymi trzeba w każdym razie umieścić życie Ajnezydemosa, są rok 80-ty przed Chr. i 130 po Chr.

Maccoll, Ritter, Saisset i Zeller przypuszczają, że Ajnezydemos żył przy końcu tego okresu, podczas gdy Brochard, uzupełniając argumenty Haasa, przesuwa datę urodzenia Ajnezydemosa do r. 80.

Brochard o. c. str. 242 i nn.

micy, nie popadając w sprzeczności, boć wprowadzaniem sprzeczności jest twierdzić, jak to czynią akademicy, że niema nic pewnego, a równocześnie dopuszczać wybór między prawdą a fałszem, dobrem a złem¹.

Ajnezydemos jest autorem τρόποι.² Słowem tropy τρόποι, τόποι i λόγοι sceptycy greccy oznaczają 10 argumentów, podtrzymujących sceptycyzm. Ajnezydem ustala, że zmysły nie mogą nam dać żadnej pewności; poznanie rozumowe również nie na wiele się przyda, co stwierdza, zastanawiając się nad problemem prawdy, nad przyczynami, znakami oraz dowodami.

W sposób dialektyczny wykazuje, że prawda nie istnieje³, że nie można poznać przyczyn, a w konsekwencji i potrzebnych do udowodnienia ich istnienia korelatów, t. zn. skutków, czyli że przyczyn samych dowieść nie można.

¹ Brochard o. c., str. 248.

² 1. Te same rzeczy są różnie postrzegane przez różne gatunki istot. Człowiek inaczej postrzega niż zwierzęta, bo ma inne narządy, inaczej zbudowane oko, ucho, język, skórę. I niepodobna rozstrzygnąć, czyje postrzeżenie jest trafne, czyje odpowiada postrzeganej rzeczy; a niema powodu dawać pierwszeństwa człowiekowi. 2. Te same rzeczy są różnie postrzegane przez różnych ludzi. Też niema powodu, by jednemu dawać rację przed drugim. 3. Te same rzeczy są różnie postrzegane przez różne narządy zmysłowe. Jeden i ten sam człowiek postrzega rzecz zupełnie inaczej, zależnie od tego, jakim postrzega zmysłem; a niema powodu, by jednemu zmysłowi przyznawać rację raczej, niż drugiemu. 4. Te same rzeczy są różnie postrzegane, zależnie od subiektywnych warunków postrzegającego. Przez to nawet jeden i ten sam zmysł postrzega jedną i tę samą rzecz w odmienny sposób: choremu na żółtaczkę miód jest gorzki, a gdy wyzdrowieje, będzie słodki. 5. Ta sama rzecz jest różnie postrzegana w zależności od jej położenia i odległości od postrzegającego. Wiosło w powietrzu trzymane jest proste, a napół zanurzone w wodzie jest załamane; wieża zdaleka zdaje się okrągła, zbliżona wieloboczna; każdy wogóle przedmiot musimy oglądać z jakiejś odległości, w jakimś otoczeniu, a z każdej odległości i w każdym otoczeniu przedstawia się inaczej, niema zaś powodu przypuszczać, że ta a nie inna odległość, to, a nie inne otoczenie daje prawdziwy obraz rzeczy. 6. Rzeczy są postrzegane nie bezpośrednio, lecz przez środowisko, znajdujące się między niemi a postrzegającym, a przez to żadna rzecz nie może być postrzegana w czystości. 7. Te same rzeczy wywołują różne postrzeżenia w zależności od tego, w jakiej występują ilości i jakim układzie: boć piasek w małej ilości jest szorstki, a w większej miękki. 8. Wszelkie postrzeżenia są względne i zależne od natury postrzegającego i od warunków, w jakich się znajduje rzecz postrzegana. 9. Rzeczy są postrzegane inaczej w zależności od tego, czy już przedtem i jak często przedtem były postrzegane. 10. Sąd człowieka o rzeczach jest zależny od jego wychowania, obyczajów, wiary i przekonań.

³ Αἱ δὲ αἰσθήσεις ψεύδονται, ὁ δὲ λόγος διάφωνος. ἡ δὲ καταληπτικὴ φαντασία ὑπὸ νοῦ κρίνεται καὶ ὁ νοῦς ποικίλως τρέπεται. ἄγνωστον οὖν ἔστι τὸ κριτήριον καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἀλήθεια. Diog. Laert. o. c. II, c. XI, 95, str. 418.

Filozofja Ajnezydema zdradza pewne niejasności, ponieważ obok przedstawionej części sceptycznej zawiera ona część dogmatyczną, która jest wzorowana na Heraklicie. Pytanie, jak Ajnezydemos sceptyk godził się z Ajnezydemosem dogmatykiem, rozwiązuje Brochard w ten sposób, że odnosi jego herakliteizm do późniejszej epoki jego życia i dowodzi, że przy końcu swej kariery filozoficznej zmienił swe stanowisko. Przytaczamy to na odpowiedzialność Brocharda, kwestionując, czy jednak Heraklita musimy uważać za dogmatyka.

Zresztą jest to dla nas kwestją drugorzędną, w jaki sposób Ajnezydem przeszedł ze sceptycyzmu do herakliteizmu, a to dlatego, że na potomność oddziałał nie przez swój herakliteizm, ale przez swój sceptycyzm.

O ile chodziłoby o dziejowe znaczenie Ajnezydema, to jest on odnowicielem sceptycyzmu pyrrońskiego. W tej nowej formie sceptycyzm reprezentuje kierunek dialektyczny w przeciwieństwie do Sekstusa Empirykusa i innych „lekarzy sceptyków”, którzy są przedstawicielami kierunku empirycznego.

Do tego samego okresu należy Agrypa, a także „lekarze szkoły empirycznej”, jako to Menodot i Sekstus Empirykus.

Omawiany przez nas sceptycyzm tego okresu czyli sceptycyzm dialektyczny miał charakter czysto destruktywny, polemiczny, dążył do obalenia dogmatyzmu, zaprzeczając wszystkiemu, nic wzamian na to miejsce nie stawiając. Wyłom tutaj czynią t. zw. lekarze empirycy. Obok sceptycyzmu uprawiają wiedzę konkretną, tocząc boje o nowe drogi, zwalczając tak silnie kierunek metafizyczno-dogmatyczny, że ich krytyka, wysuwając się na plan pierwszy, pozwala do pewnego stopnia na zaliczenie tych myślicieli do obozu sceptyków. Nie są jednak bezwzględnyymi sceptykami, gdyż, jak powiedzieliśmy, nie zamykają się w sceptycyzmie i dlatego w systemach ich obok teoryj destruktywnych należy rozróżnić pozytywne, empiryczno-konstruktywne. Metodycznie przypominają oni Kartezjusza, który również przed zbudowaniem gmachu swej filozofii starał się oczyścić teren z dotychczasowych spekulacyj, posługując się w tym celu swoim metodycznym wątpliwym. Brochard porównywa ich do współczesnych mu pozytywistów i twierdzi, że, jak pozytywiści przeciwstawiają metafizyce naukę pozytywną, tak tamci filozofii spekulatywnej przeciwstawiają eksperyment i obserwację.

SEKSTUS EMPIRYKUS¹ — Σέξτος ὁ Ἐμπειρικός.

Do punktu szczytowego doszedł sceptycyzm tego okresu w systemie Sekstusa Empirykusa, którego dzieła są dla sceptyków tem, czem *Sumy* św. Tomasza dla scholastyki. Dlatego ograniczymy się do rozważania jego myśli, wspominając tylko, że ogniwami pośrednimi, łączącemi Sekstusa z wcześniejszymi sceptykami, t. zn. z Antiochem z Askalonu, byli Menodot i Teodas.

Do czasów naszych dochowały się dwa dzieła Sekstusa:

πρῶτον ἐστὶν ὑποτυπώσεις ἰ πρὸς μαθηματικούς.

To ostatnie zawiera pod jednym tytułem dwie oddzielne prace, z których jedna skierowana jest przeciw poszczególnym naukom specjalnym, a druga występuje przeciw filozofji. W swojej części destruktywnej gromadzi Sekstus wszystkie możliwe argumenty przeciwko dogmatykom. Obok argumentów poważnych używa takich, z których sam drwić się zdaje, a używa ich, przypuszczając, iż niektórym przynajmniej trafią one do przekonania. Przytoczmy tu wnikliwe uwagi Prof. Krokiewicza, iż Sekstus swoją filozofję podporządkował medycynie. Wbrew ogólnemu mniemaniu był Sekstus przedewszystkiem lekarzem, który uważał dogmatyzm za swoistą i to bardzo ciężką chorobę duszy ludzkiej i spodziewał się ją z tej choroby uzdrowić przy pomocy słownego lekarstwa, jakiego mu dostarczyli niektórzy filozofowie. O potrzebie takiej kuracji i o jej skuteczności był tak mocno przekonany, że świadomie nie gardził nawet znikomo wiarygodnemi wywodami, np. w razie ulegnięcia pacjenta lżejszemu atakowi szału dogmatycznego, stosował lekkie środki, jeżeli zaś ten szal jest ostry, to trzeba, jak sądził, uciec się do argumentów, bardziej przekonywujących. Nie sili się

¹ Dane biograficzne Sekstusa Empirykusa („Doświadczenia“ — jak powiada Krokiewicz), są bardzo skąpe. Brochard, streszczając całą polemikę, jaka w tej kwestji toczyła się między wcześniejszymi badaczami, przenosi datę jego urodzenia na lata od 180—210 po Chr.

Sekstus na oryginalność, powtarza to, co już przed nim powiedziano, nie podając źródła, skąd czerpie swoje argumenty, zapatrzone w swój cel, którym jest wypienianie i tępienie dogmatyzmu.

W swoich *τρόποι* („hamulcach”) Sekstus niezupełnie jest oryginalny, a jedynie ma zasługi w usystematyzowaniu argumentów dawniejszych sceptyków. Nie zadawałając się jednak temi argumentami przeciw wszelkiemu wogóle poznaniu, zajmuje się Sekstus po kolei poszczególnymi naukami, szeroko zwłaszcza roztrząsając fizykę.

Oдноśnie do dowodów na istnienie Boga trudności te wiążą się z relatywnością pojęcia przyczyny, a w fizyce w ścisłym tego słowa znaczeniu związane są z pojęciem nieskończoności, które już Zenonowi z Eleji tyle sprawiło kłopotu.

W swojej krytyce filozofji moralności wskazuje Sekstus na różnice, dzielące rozmaite sekty filozoficzne, oraz na różnice w poglądach u rozmaitych ludów. Różnice te służą mu jako przesłanki dla jego sceptycznych wniosków.

Konsekwencją logiczną tego stanowiska teoretycznego powinno być wstrzymanie się w praktyce od wszelkiego działania. Czyż nawet Pyrron rygorysta potrafił do końca być konsekwentnym? Owszem nakazywał sobie bezwzględnie odpowiednie swej etyce postępowanie. Jego uczniowie i następcy nie idą tak daleko i uznają, że nie tylko trzeba żyć, ale żyć według pewnych reguł. Różnią się tem od dogmatyków, że tych reguł nie uważają za absolutnie pewne, co w ich zapatrywaniu stanowi różnicę zasadniczą. Skoro jednak odmówili rozumowi prawa do stanowienia takich prawideł, pozostaje mu tylko zwrócić się do imperatywów natury, objawiających się w instynktownych impulsach, i do powszechnej opinji.

Miarodajnymi dla Sekstusa są jedynie wzgłedy praktyczne, reguły empiryczne, a nie teorje i tłumaczenia dogmatyków. Sekstus Empirykus wie d z y, j a k o w i e d z y c z y s t e j, konsekwentnie ze swem stanowiskiem nie uznaje; jest ona nieosiągalna, natomiast uznaje wiedzę stosowaną, jako „sztukę”, np. sztukę lekarską¹. Ironizuje na temat lekarzy, którzy twierdzą, że znają „istotę” chorób i „istotę” lekarstw. Nie szuka przyczyn pierwszych, ale zadawała się poznaniem przyczyn bezpośrednich, czyli wywoławczych, które mu narzucają się same przy stwierdzaniu faktów. Na podstawie obserwacji kojarzy pewne fakty

¹ *ἰατρικὰ* = *ὑπομνήματα* a raczej *ἑμπειρικὰ ὑπομνήματα* (bo prawdopodobnie to samo dzieło tak nazywa Sekstus) — rozpada się na: a) *πυρρῶνεσι* *ὑποτυπώσεις* (w 3-ech księgach), b) *Σκεπτικὰ* (w 11 księgach).

ze sobą i przewiduje ich przyszłe następstwo, nigdy jednak nie twierdzi, że ono jest konieczne, a co za tem idzie, że ta konieczność następstwa faktów dałaby się dowieść¹.

Nie mamy niestety bliższych wskazówek, któreby nam pozwoliły zrekonstruować metodę jego wnioskowania. W dziele swym *Zarysy pyrronejskie* podaje argumenty za nieosiągalnością wiedzy nie tylko fizycznej i etycznej, lecz i logicznej. Ostrze swej polemiki zwraca znowu przeciwko dogmatykom, czemu również poświęca cały traktat przeciw matematykom („uczeńcom”) 11 ksiąg *Σκεπτικὰ*.²

Brochard podkreśla, że argumenty Sekstusa i empirycznych sceptyków były skierowane właściwie przeciwko metafizyce³ i że Sekstusa i uczniów jego szkoły można nazwać dlatego pozytywistami starożytności. Być może, powiada Brochard⁴, że pozytywiści naszych czasów protestowaliby przeciw nazywaniu ich sceptykami, a sceptycy nie zgodziliby się na nazwę ludzi nauki, ale różnica według Brocharda sprowadza się raczej do różnicy w terminologii. Brochard⁵ idzie może jednak zbyt daleko w tej fuzji sceptycyzmu z pozytywizmem. Natomiast musimy mu przyznać, że ten empiryzm Sekstusa Empirykusa jest charakterystyczny dla jego epoki i że w dziełach największego swego systematyka sceptycyzm wychodzi tutaj do pewnego stopnia poza swoje ciasne ramy.

¹ Widzimy tu pewną analogię w pojmowaniu związku przyczynowego przez Dawida Hume'a.

² Cytowane zazwyczaj: *πρὸς δογματικούς, πρὸς μαθηματικούς* są prawdopodobnie częściami tego *Σκεπτικὰ*.

Prof. Krokiewicz przeprowadził dokładną wyczerpującą analizę źródeł starożytnych co do omówionych w niniejszym rozdz. filozofów, nadto ze względu na istotne zalety i historyczne znaczenie *Zarysów pyrronejskich* przetłumaczył je na język polski.

³ Por. A. Krokiewicz: *Sekstus*, Kwart. Filoz., Kraków 1930, t. VIII, str. 435 i 436. „Ostatecznie starożytność przekazała sceptycyzm wiekom średnim i późniejszym w dwóch postaciach, a mianowicie w sprzyjającej metafizyce postaci akademickiej, której rzecznikiem był uczeń Filona z Larissy, Cycero, i w postaci metafizyce wrogiej, której rzecznikiem był Sextus Empirikus.”

⁴ O. c. str. 376.

⁵ Tam, gdzie w tekście powołujemy się na zdanie Brocharda bez podania strony, używamy jego wydania z 1923 r.

ROZDZIAŁ II.

ECHA SCEPTYCYZMU W OKRESIE PATRYSTYKI I SCHOLASTYKI.

Z chwilą, kiedy opuszczamy filozofję grecką, a przechodzimy do tworzącej się filozofji chrześcijańskiej, opada fala prądu sceptycznego. Filozofowie, wsparci teraz Objawieniem, nie wątpią o możliwości poznania prawdy, a Grzegorz z Nazjanzu uważa sceptycyzm za niebezpieczną chorobę duszy ludzkiej. Sceptycyzm jest uważany za coś patologicznego. Równocześnie jednak u niektórych przedstawicieli tej epoki spostrzegamy nieufną i nienawistną postawę względem wiedzy, np. u Tertuljana: „Wiedza jest matką wszelkiego zła”. Między rozumem a wiarą rozstrzyga w zupełności na korzyść tej ostatniej: *credo, quia absurdum*. Wiedza jest bezużyteczna, gdyż prawdę możemy czerpać z Objawienia i Pisma św., nieosiągalna, gdyż prawda przekracza rozum, i szkodliwa, jako wiodąca umysł i moralność na manowce¹. Po ostatniej sceptycznej czy pozytywistycznej, jak ją nazywa Brochard, reakcji Sekstusa Empirykusa i całej szkoły empirycznej nadchodzi okres rozkwitu metafizyki. Teraz neoplatonizm, kierunek *par excellence* metafizyczny, nadaje ton filozofji. Jednym z najwybitniejszych jego zwolenników jest w okresie patrystycznym św. Augustyn (354—430). Ten stan rzeczy utrzymuje się również z początkiem okresu filozofji scholastycznej, czego przykładem może być pierwsza filozoficzna synteza, zawarta w dziele Jana Scotusa Eriugeny.

Drugim takim przykładem może być filozofja Anzelmaz Canterbury, w którego dziełach przebija wielkie zaufanie w siły rozumu ludzkiego. Pierwszem źródłem poznania jest wiara, t. zn. Objawienie, bo ono dostarcza nam treści poznania, którą rozum dopiero opracowuje. Aczkolwiek dewizą św. Anzelmaz jest *credo*,

¹ Ten sam wrogi stosunek do *science* widzimy później u Charrona.

ut intelligam, jednakże rozum opracowuje wszelką daną treść, czyli innemi słowy zasilony światłem Objawienia może pojąć wszystkie dogmaty; ergo: tajemnice wiary nie są właściwie tajemnicami, są one bowiem dostępne rozumowi ludzkiemu.

W XI w. obok dialektyki, reprezentowanej np. przez Berengara z Tours, płynie prąd antydialektyczny, którego najtypowszym przedstawicielem jest Piotr Damiani. Zasady logiki ogranicza do rozumu ludzkiego, jednocześnie stwierdzając ich mało-wartościowość w stosunku do poznania prawdy i daje dowód, jak je nisko ceni, wyłączając je z umysłowości Boskiej, dla której nawet zasada sprzeczności nie byłaby konieczną. Ten jego sceptycyzm przeciwlogiczny ma podstawę w dążności podporządkowania wiedzy i filozofji — dogmatom: *Philosophia ancilla theologiae*.

To samo votum nieufności zasadom logicznym w stosunku do umysłu Boga wyrażają filozofowie arabscy, a zwłaszcza Mottekalemi. Zaprzeczają oni zasadzie przyczynowości, twierdząc, iż niema między rzeczami stosunku przyczyny i skutku, lecz tylko Bóg wywołuje je łącznie. W swojej umysłowości i działaniu wolność Boga nie ulega ograniczeniu żadnych reguł, ani logicznych, ani etycznych. Sceptycyzm więc tej szkoły polega na odrzuceniu obiektywności tych zasad w dziedzinie logiki jak etyki.

Podobny typ sceptycyzmu spotykamy u drugiej współczesnej szkoły arabskiej, mianowicie u mistyków, których głównym przedstawicielem jest Algazel z Bagdadu. On, jak Mottekalemi, sprowadza przyczynowość do interwencji Boskiej. Jak inni mistycy przeważnie, a w szczególności jak Bernard z Clairvaux, zaprzecza możliwości dotarcia do prawdy na drodze dialektyki i racjonalizmu. Zwalcza tę metodę i potępia wszelką filozofję, zaledwie robiąc ustępstwo na rzecz nauk ścisłych.

Byłyby to formy sceptycyzmu, wyrosłe na podłożu koncepcyj teologicznych i dążność do zabezpieczenia prymatu teologii nad wiedzą.

Z pewnego rodzaju sceptycyzmem spotykamy się znowu w XII wieku u Jana z Salisbury, autora dzieła p. t. *Metalogicus*. Jan z Salisbury nie odmawia rozumowi zdolności do poznania prawdy, ale zakreśla dla niego pewne nieprzekraczalne granice; dlatego zagadnienia metafizyczne, jak np. zagadnienie nieśmiertelności duszy, przesuwają poza nie, pozostawiając ten teren nie dla wiedzy ścisłej i filozofji, lecz raczej dla teologii.

Występuje przeto nie przeciw wszelkiemu poznaniu, ale przeciw metafizyce. Mamy tu więc tę samą empiryczno-pozytywi-

styczną formę sceptycyzmu, na jaką natknęliśmy się u Sekstusa Empirykusa i całej szkoły empirycznej. Jan z Salisbury sam nie był empirykiem w ścisłym tego słowa znaczeniu, żądał tylko postępowania indukcyjnego, ale należał do szkoły, której obok humanizmu, empiryczne nastawienie nie było obce. We wczesnym średniowieczu szkoła w Chartres była miejscem, gdzie kultywowano nauki przyrodnicze, studjum matematyki i języków. Wielu jej członków pochodziło z Anglii, którzy potem, po powrocie do swej ojczyzny, przeszczepiali kierunek empiryczny na Uniwersytet Oksfordzki, będący po stu latach kolebką nominalizmu i empiryzmu Ockhama. Jeżeli gdzie w średniowieczu znajdziemy później rysy sceptyczne, to właśnie w tym obozie nominalistycznym. Zawsze jednak sceptycyzm ten będzie tego samego typu, co sceptycyzm Sekstusa, t. zn., używając tu wyrażenia Brocharda, będzie raczej prototypem pozytywizmu i walki z metafizyką. Sceptyczny stosunek do potęgi rozumu spotykamy u Dunsa Scotta, który mu odmawia możliwości dotarcia do prawdy nadprzyrodzonej, jako *Veritas solidissima*.

Jest to stanowisko odwrotne, jak wiemy, do św. Tomasa z A., który nie całą dziedzinę wiary uważał za niedostępną dla dowodów logicznych. (Wyłączał z niej dla rozumu jedynie t. zw. „Tajemnice Wiary”). Usiłował, jak wiemy, oprzeć t. zw. *premissjonki wiary* (*praeambula fidei*) na wnioskach, wysnutych z doświadczenia, mianowicie, że istnieje Bóg osobowy i ponadświatowy i że dusza ludzka jest nieśmiertelna i że jej przysługuje wolność wyboru. Wzmoczenie prądów sceptycznych, jak to wykazuje Ks. Prof. K. Michalski w swoich pracach¹, spotykamy w XIV w.; przybierają one znowu znacznie na sile. Źródło ich widzi autor w augustjańskiej teorii irradjacji, przyjętej przez wielką liczbę uczonych franciszkańskich ze św. Bonawenturą (1221—1274) na czele. Skoro według teorii irradjacji potrzeba specjalnego światła, wypromienianego przez Boga, ażeby poznać prawdy o charakterze koniecznym i powszechnym, to musi to pociągnąć za sobą nieufność w stosunku do rozumu ludzkiego, o ileby łaski tego światła nie otrzymał. Idee sceptyczne tego okresu nie ograniczały się do zakonu franciszkańskiego, lecz zyskiwały sobie zwolenników i gdzieindziej, np. w zakonie augustjańskim, a jednym z nich był Hugolin d'Orvieto².

¹ Konstanty Michalski: *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle*, Cracovie 1927.

² K. Michalski o. c. str. 18.

Z drugiej strony podawano w wątpliwość niektóre wyniki dotychczasowej filozofji, należące dotąd do kompetencji rozumu, opierając się na teorii podwójnej prawdy *Averroes*a. Tutaj możemy odróżnić dwa kierunki, z których radykalniejszy reprezentowany jest przez *Jan*a z *Jandun*, a bardziej umiarkowany przez *Ockhama*. Obaj odnosili się z pewną powściągliwością do metafizyki, ale podczas gdy *Jan* z *Jandun* twierdził, że przy problemach metafizycznych nie można dostarczyć żadnych dowodów, *Ockham* był zdania, że można podawać dowody tylko dialektyczne, czyli, jak je nazywał, *persuasiones*, a nie dowody ściśle, *demonstrationes*. Sceptycyzm *Ockhama* zarysowuje się nietylko w jego stosunku do myślenia dyskursywnego, lecz i do intuicji z zewnątrz. Przyjmuje, iż jakkolwiek intuicja z zewnątrz jest bezpośrednia¹, jednakże na drodze nadprzyrodzonej, czyli przez interwencję Boską mogłaby nie mieć odpowiedników w rzeczach, o ileby była taka wola Boża. Jednakże nietykalną dla jego krytyki pozostaje intuicja, płynąca z wewnątrz.

W tym okresie zastąpiono czysty *averroizm* *probabilizmem*, *probabilioryzmem*, a niekiedy *fideizmem*². Pod wpływem *Ockhama* pozostawał również *Adam Woodham* ze skłonnościami sceptycznymi. Sceptycyzm widzimy także w metafizyce *Jana de Bassolis*, który jednak nie był nominalistą, ale szedł raczej za ideami *Dunsa Scota*; pod tymże wpływem pozostawał również *Wilhelm de Rubione*. Najdalej może z wymienionych mistrzów poszedł *Piotr de Candia*, który uważał nawet twierdzenia o istnieniu i jedności Boga jedynie za prawdopodobne.

Wybitny sceptycyzm zwłaszcza w dziedzinie logiki występuje u *Ockhamisty Mikołaja* z *Autrecourt*. Istnieje według niego tylko jedna zasada, której pewności nie kwestionuje, a jest nią zasada sprzeczności; nazywa ją pierwszą zasadą i pisze: „Pomijając pewność, jaką daje wiara, niema pewności poza pierwszą zasadą i tem, co z niej wynika”. Ze względu zaś, że inne zasady logiczne nie dadzą się wyprowadzić z zasady sprzeczności, wszelkie sądy, które są na nich oparte, nie dają gwarancji pewności. Tutaj włączyć należy i sądy, oparte na zasadzie przyczynowości, na którą *Mikołaj* z *Autrecourt* zapatruje się podobnie, jak w 400 lat później *Dawid Hume*, t. j. sprowadzał ją do nawyku zdobytego

¹ *Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive.*

Ockham: *In quattuor libros Sententiarum...*, Lugduni 1495, *In Sent.*, I, d. 3, q. 2 F.

² *K. Michalski* o. c. str. 24.

ponawianemi doświadczeniami. *Ergo* — zasada ta jako empiryczna nie mogłaby dawać zupełnej pewności. Zakwestjonowawszy również pojęcie substancji jako nieoczywiste, lecz wywnioskowane pośrednio, podaje d'Autrecourt w wątpliwość rzeczywistość świata zewnętrznego¹, w czym jest prekursorem późniejszych fenomenalistów. Podważywszy te dwie ostoje, na których opierała się filozofja przyrody i psychologja Arystotelesa, tem samem wzruszył fundamenty, na których opierała się wiedza ówczesna tradycyjna i czysto rozumowa. Sceptycyzmowi d'Autrecourt ostało się właściwie tylko doświadczenie bezpośrednie. Jako dalszy rozwój tego kierunku musimy uważać dążność innych późniejszych ockhamistów, jako to Jana z Marchji i Jana z Mirecourt, którzy doszli do najdalej idących symplifikacyj psychologicznych.

Ten ostatni w dziedzinie logiki, a właściwie krytyki poznania, rozróżnia dwa stopnie pewności: jedną jest *evidentia specialis*, drugą *evidentia naturalis*. Pierwszą posiadają sądy trojakie, t. j.: 1. analityczne, 2. sądy, stwierdzające bezpośrednie dane zmysłowe, 3. sądy, które wynikają z tamtych. Te wszystkie trzy kategorie sądów opierają się wyłącznie na zasadzie sprzeczności, inne zaś jako oparte na zasadzie przyczynowości albo intuicji, posiadają tylko niższy stopień pewności — *evidentia naturalis*.

Jak widzieliśmy dotychczas, niesłusznem jest twierdzenie Richtera, który utrzymuje, że aż do renesansu filozofja chrześcijańska jest zupełnie dogmatyczna. Sceptycyzm w szerszym tego słowa znaczeniu, obejmującym zarówno Pyrrona z Elidy i Sekstusa Empirykusa, nigdy przez cały ciąg wieków średnich nie wygasł całkowicie, jakkolwiek prąd jego wskutek oddziaływania teologii był przytłumiony, a czasem zaledwie już dostrzegalny.

W XV w. zanikają te odgłosy sceptyczne, któreśmy słyszeli w XIV w. Jest to o tyle zrozumiałe, że wiek XV zwraca się do starożytności, zwłaszcza do jej dwóch największych systematów, odkrycie bowiem oryginalnego Platona i oryginalnego Arystotelesa wzmocniło prąd metafizyczny, a wraz z nim dogmatyzm, natomiast w XVI w. ten sceptycyzm wzmagą się znowu wyraźnie w dziełach Montaigne'a i Charrona nato, by ostatecznie przedostawszy się jako *dubium methodicum* do Kartezjańskiej filozofji, stać się jednym z jej punktów wyjścia.

¹ Por. K. Michalski C. M.: *Wpływ Oksfordu na filozofję Jana z Mirecourt*, Kraków 1921, str. 27—30 i nn. (Rozprawy Akad. Umiej. t. XXXVIII).

Wiele zalążków myśli, poczętych w starożytności, a które w wiekach średnich, czasach tak surowych skutkiem okiełzania swobodnego rozwoju ducha, powolniej się rozwijały, teraz znów uzyskiwały możność rozkwitu. I tak, choć zdawało się, że myśl sceptyczna zaśnie snem wielkim, snem nieprzespanych wieków, rozpoczęła ona jednak znowu działalność od punktu, w którym zatrzymała się w końcu starożytności.

ROZDZIAŁ III.

SCEPTYCYZM W EPOCE RENESANSU: MONTAIGNE, SANCHEZ.

*Dicendum est, sed ita, ut nihil affirmem; quaeram omnia, dubitans plerumque et mihi diffidens*¹.

Cic. Divin. II, 3.

Najwybitniejszym przedstawicielem sceptycyzmu w epoce odrodzenia był Michał M o n t a i g n e.

Przyczyny jego sceptycyzmu należy szukać głównie w jego indywidualnych stosunkach i warunkach życiowych, jako też w politycznym, religijnym i moralnym stanie ówczesnej epoki, w której żył autor *Essays* („Szkiców”). Nie można jednak pominąć łączności pomiędzy temi przeżyciami a stanem nauki i filozofji. Jak powiedzieliśmy, w XV wieku prąd sceptyczny słabnie wskutek zwrotu ku studjom humanistycznym i ku badaniom nad Platonem i Arystotelesem. Można jednak i w tym wieku spotkać filozofów, u których znajdujemy ślady sceptycyzmu. Jednym z takich to M i k o ł a j z C u s y, autor dzieła *De docta ignorantia*, drugim E r a z m z R o t t e r d a m u ze swoją *Laus stultitiae* („Pochwałą głupstwa”). Do sceptyków ich właściwie zaliczyć mimo to trudno, ponieważ Kuzańczyk dochodzi do pewności w swym systemie filozoficznym na drodze intuicji², a Erazm z Rotterdamu staje się dogmatycznym przez zwrot do zdrowego rozsądku. Oprócz wyżej wspomnianych

¹ Należy mówić tak, by niczego nie twierdzić; będę badał wszystko, wątpiąc przeważnie i sobie nie ufając.

² Por. Ludwik Chmaja: *Kryzys współczesnej historii filozofji*, Kwart. Filoz. Kraków 1930, t. VIII, str. 94 i 95.

„Mikołaj z Kuzy podstawową zasadę swojej filozofji: *docta ignorantia* odkrywa niespodziewanie w intuicyjnym przeżyciu, powracając ze Wschodu, jak o tem pisze w następującym liście (*De docta ignorantia* III, 12): „Przyjmij teraz wiadomość, Ojciec czcigodny, do czego ja już oddawna pragnąłem dotrzeć po drogach różnych doktryn, lecz poprzednio nie mogłem, aż, wracając z Grecji, na morzu (wierzę, iż z daru wyższego od Ojca światła, który darzy wszystkim najlepszem) do tego doszedłem, że rzeczy, nie dające się pojąć w sposób niepojęty, ująłem w uczonej niewiedzy przez przekroczenie prawd nieśmiertelnych, mogących być przedmiotem wiedzy ludzkiej.”

możemy wymienić trzech filozofów, związanych z tradycją sceptycyzmu. Dzieła ich stanowiły źródło dla Montaigne'a, w którego opracowaniu sceptycyzm nabiera niewidzianego dotąd rozgłosu i siły przekonywującej.

Sceptycyzm ten występuje najwybitniej w trzech dziełach; pierwsze z nich pozostawił nam Jan Franciszek Pico della Mirandola p. t.: *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae*. Trzy pierwsze księgi zajmują się zwalczaniem wszelkiej filozofii, trzy następne poświęcone są specjalnie krytyce arystotelizmu (około 1510 r.). W dziele tem zdobył się na odwagę bronięcia wiedzy i prawdy wszystkich epok przeciw jednostronnemu uwielbianiu klasycznej starożytności¹. Averroesa, badaczy żydowskich, jak również i scholastyków, stara się poddać rzeczowej ocenie.

Wszystkie kierunki filozoficzne dzieli Pico na trzy grupy: dogmatyków, akademików i pyrroników. Dwie pierwsze grupy należałoby raczej złączyć i określić jako dogmatyków, gdyż obie te grupy są kategoryczne w swych wypowiedzeniach; pierwsza kategorycznie przyjmuje, druga kategorycznie odrzuca możliwość poznania. Trzecia grupa, do której Pico zalicza samego siebie, nie twierdzi, ani nie przeczy stanowczo, ale wątpi. W obrębie każdej z tych grup tyle jest różnic i sprzeczności, że skłaniają one człowieka do przyłączenia się do grupy trzeciej. Tym różnicom i sprzecznościom filozofów przeciwstawia Pico jedność i stałość nauki chrześcijańskiej. Nie poprzestając na rozważaniach historycznych, poddaje analizie sam problem pewności i kryterja prawdy, lecz krytyka jego jest tylko powtórzeniem argumentów Sekstusa Empirykusa. W trzeciej księdze Pico wykazuje sprzeczności, w jakich wikłają się różne filozofie przy nauczaniu sztuk wyzwolonych, oraz jałowość poszczególnych nauk w tej postaci, w jakiej istniały podówczas. Można powiedzieć, że i w tej części Pico idzie śladami Sekstusa Empirykusa, podczas gdy w dalszym ciągu swej pracy, przy krytyce arystotelizmu, staje się zdecydowanym pyrronikiem.

Dzieło Pica cieszyło się ogromnem powodzeniem. Przedewszystkiem przynosiło ono jasną definicję sceptycyzmu, z którym często mieszano dogmatyzm negatywny, a pozatem, występując przeciwko naukom poszczególnym w ich stanie ówczesnym, dawało wyraz trudnościom i wątpliwościom, odczuwanym podówczas przez wielu. Jak z jednej strony dzieło to było odzwierciedleniem epoki,

¹ Czytamy to w liście do Ermolao Barbaro z r. 1485, w Ang. *Politiani Epistolae*, lib. IX, — Por. Jo. Pici, *Oratio de hominis dignitate*.

tak z drugiej wywarło na nią duży wpływ: popularyzuje myśli Sekstusa i przyczynia się do wzmożenia kierunku sceptycznego.

Wypada nadmienić, że Pico władał dobrze łaciną, niejednokrotnie nawet piękną, miał dar jasnego przedstawiania rzeczy, gardził pedanterją purystów i lekcewał formę zapożyczone, zwłaszcza gdy powodowały one monotonię i ujmę dla prawdy i pełni dzieła. Zapewne niezwykła indywidualność Pica doprowadziłaby do wspaniałego zwrotu w filozofii włoskiej, gdyby kontrreformacja nie była spiętrzyła przeszkód na drodze rozwojowej całego wyższego życia duchowego tego czasu.

Drugim źródłem Montaigne'a było dzieło Henryka Korneliusza Agrypy de Nettesheym: *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum. Declamatio invectiva*. Z niego to Montaigne zapożyczył całe strony¹ w swej „Apologii Rajmunda de Sabundia”, o której mówimy niżej. Dzieło Agrypy ukazało się w r. 1531, a w roku następnym zostało przetłumaczone przez Guedeville'a na język francuski. Charakter tego dzieła przypomina dociekania Pica. Zwątpiwszy w rozum, zwracają się obaj do wiary. Są jednak między nimi różnice i to znaczne. Dzieło Pica wymienia argumenty ściśle filozoficzne, dzieło Agrypy nie ma tego poważnego charakteru; jest to pamflet przeciw uniwersyteckim filozofom, przeładowany sentencjami Arystotelesa, wycieczkami przeciw mnichom i biskupom — pamflet gwałtowny i nienawistny, z przyjemnością wyciągający na światło dzienne wszystkie głupstwa, jakie kiedykolwiek wypowiedziały lub popełniły ludzkość. Ta nienawiść odróżnia książkę Agrypy od „Laus stultitiae” Erazma z Rotterdamu. Jeśli Pico w swych wywodach zbijał argumenty dogmatyków, to Agrypa przez ośmieszanie niemniej skutecznie zwalczał dogmatyzm.

Trzeciem wreszcie dziełem, które wpłynęło ogólnie na sceptycyzm XVI w., a w szczególności na Montaigne'a, są *Zarysy Sekstusa Empirykusa*, a zwłaszcza księgi *Przeciwko uczeńcom*, przełożone w r. 1569 na język łaciński przez G. Hervetus'a.

Oprócz tych uwzględnić trzeba jeszcze jednego głębokiego myśliciela, który wywarł wielki wpływ na Montaigne'a, a był nim Franciszek Sanchez. Z pochodzenia żyd, z zamiłowania filozof, był z zawodu lekarzem podobnie, jak Sekstus Empirykus. Rodzina jego, pochodząca z Portugalji, była spokrewniona z familją hiszpańsko-żydowską de Louppes lub raczej Lopèz, z której pochodziła matka Montaigne'a. W medycynie był narówni ze Sekstusem

¹ Zob. Fortunat Strowski: *Montaigne*, II éd. Fel. Alcan, Paris 1931, str. 130.

empirykiem, gdyż ufał jedynie doświadczeniu. Nie badając istoty lekarstwa, polecał je tylko na zasadzie doświadczenia, co zaznaczał na receptach słówkiem: *expertum*. Z drugiej strony Sanchez ceni doświadczenie, o ile chodzi o poznanie ludzkie, gdyż jedynie Bogu dostępna jest znajomość pierwszych przyczyn¹. Jako więc wielbiciel doświadczenia jest Sanchez jak gdyby prekursorem Bacona z Verulam, który stawia „nakaz uogólniania stopniowego i sprawdzania każdorazowo osiągniętych reguł”².

Poglądy swoje sceptyczne spisał Sanchez w dziele zatytułowanym: *Quod nihil scitur*. Tezę naczelną wyraża w zdaniu: „nie wiem nawet, czy coś wiem”. Krytykuje wszelkie definicje, które nigdy nie odpowiadają i nie wyczerpują rzeczywistości, i myślowe uzupełnienia, któremi dopełniamy obserwację, krytykuje wreszcie sylogizmy, które zamieniają wiedzę w bezduszny i niezrozumiały mechanizm. Gdyby wiedza istniała, powinna by przynosić doskonałą znajomość rzeczy. Takiej znajomości nie posiadamy, a nawet gdybyśmy ją posiadali, nie wiedzielibyśmy, że jest doskonała. Nasza wiedza to obserwacja, której wyniki zmieniają się stale. Prowadzi to Sancheza do przekonania, że wiedza jest nieosiągalna: *Quod nihil scitur*.

Pewną jednakże, jakkolwiek niedoskonałą znajomość rzeczy zdobyć można, a to przez metodyczne doświadczenia. Metody tej jednak zapowiadanej Sanchez nie podaje. Sceptycyzm Sancheza prowadzi prostą drogą do Bacona. Sanchez ustalił jedynie najważniejsze formy sceptycyzmu. Oczyszczył go z różnych zbytecznych, historycznych dyskusyj. Przedstawił wiedzę, postulowaną przez siebie, jako bezpośredni kontakt ducha z rzeczami. Tej wiedzy nie można udzielać, nabywa ją każdy zdrowym rozumem.

Pojęcia więc Sancheza zbliżają się bardzo do pojęć Montaigne'a, a także i Harrona. Montaigne znał dobrze dzieła Sekstusa Empirykusa, a znał też, zdaniem naszym, dzieło Sancheza: „*Quod nihil scitur*”. Wprawdzie Strowski przypuszcza, że „te dwa głębokie umysły spotkały się tylko przypadkowo”³, ale przypuszczenie takie jest mało prawdopodobne wobec zbyt wielkiego podobieństwa duchowego obu tych myślicieli. Dowodzi tego Pailha-

¹ Wojciech M. Gielecki: *Skeptycyzm*, osobne odb. z Wydawn. Tow. Filoz., Kraków 1910, str. 12.

² Marjan Heitzman: *Geneza i Rozwój Filozofji Franciszka Bacona*, Kraków 1929, str. 98.

³ Zob. Strowski o. c. str. 145.

de, zestawiając Montaigne'a z Sanchezem¹ i twierdząc, że formuła Montaigne'a *Que sais-je?* jest tylko złagodzoną formułą Sancheza *Nihil scitur*. To była przyczyna pozaosobista sceptycyzmu Montaigne'a, ale co więcej są i przyczyny osobiste. Sceptycyzm Montaigne'a jest końcowym etapem rozwoju jego osobowości moralnej. Mysłciel ten nie był od początku sceptykiem; doszedł do sceptycyzmu przez różne stadja, przede wszystkim przez stoicyzm. Przejście Montaigne'a od stoicyzmu do sceptycyzmu możemy śledzić w różnych rozdziałach jego *Essays*, które nie są od samego początku sceptyczne. Sceptycyzm ten znajduje najsilniejszy swój wyraz w *Apologii Raymundi de Sabundia*, włączonej do „*Essays*” („*Szkiców*”).

Ze względu jednak na to, że sceptycyzm Montaigne'a był także i wynikiem warunków życiowych, musimy w krótkości zapoznać się z biegiem jego życia.

Michał Eyquem de Montaigne (1533—1592) był synem bogatej rodziny, która posiadała rozległe dobra na południu Francji, a dorobiła się majątku na handlu w rodzinnym mieście Bordeaux. Według powszechnie przyjętego we Francji zwyczaju mały Montaigne został oddany na wieś do swej karmicielki (*en nourrice*) i tam wychowywał się w otoczeniu prostych ludzi, których duszę zrozumiał na całe życie. Powróciwszy do domu, wychowuje się w atmosferze kultury włoskiej, kultu życia, radości i umiłowania nauki. Ojczystym jego językiem staje się stopniowo język łaciński, którego uczy się od swego guwernera, nie metodą szkolną przez wkuwanie reguł gramatycznych, ale przez konwersację. Później wstępuje do kolegium i tam styka się z oficjalną nauką, wykładaną sposobem scholastycznym. Nabiera też do niej odrazy, która znajdzie później swój wyraz w „*Essays*”. Po wyjściu z kolegium nawraca go do książek i nauki Owidjusz, którego *Metamorfozy* pewnego razu przypadkowo zaczął czytać. W 13 r. życia studjuje w Tuluzie na wydziale prawa. Przez pewien czas piastuje jakiś urząd prawniczy. Wkrótce jednak potem wraca do swego zamku i mieszka tam zdala od ludzi, rozkoszując się wspaniałym widokiem z okien swojej biblioteki, gdzie nie studjuje, lecz czyta raczej bezplanowo. Powoli wszelako z epikurejczyka staje się stoikiem. Czasy zresztą, w których żył Montaigne, nie sprzyjały epikureizmowi. Francja, zwłaszcza południowa, była wtedy widownią walk polityczno-religijnych; po prowincji włóczyły się uzbrojone bandy, napadając i rabując spokojnych mie-

¹ Emile de Rey-Pailhade: *Montaigne philosophe-moraliste*, Toulouse 1912, str. 90.

szańców bez względu na ich przynależność religijną i polityczną. Nikt nie był pewien swego życia, każdy drżał w obawie o siebie i najbliższych, a od tej trwogi nie był wolny w tym stadium swej ewolucji duchowej i Montaigne; jak nam to wyznaje, śmierć nie była mu wtedy czemś obojętnem. W „Essays”, ks. III, rozdz. 9, Montaigne, jak twierdzi Albert Canac¹: każe nam przenieść się do epoki, w której żył, a w której Francja podzielona była na dwa wrogie sobie stronnictwa. Każda myśl oryginalna lub śmiała teoria czyniła podejrzanym w oczach złośliwych przeciwników. To też Montaigne przyznaje się, że miał może szczególniejsze powody mówić tylko połowicznie, niejasno i niezupełnie szczerze.

Wówczas wpadają mu do ręki dzieła Epikteta i Seneki, stają się jego ulubioną lekturą, zwłaszcza tego drugiego; z nich uczy się stoicyzmu², uczy się obojętności na śmierć i cierpienia. Czyta o śmierci, by się przyzwyczaić do myśli o niej, by się przygotować na nią, gdy ta do wrót jego zapuka. W „Essays”, ks. I, w rozdz. zatytułowanym: *Philosopher, c'est apprendre à mourir* mówi: „Albowiem, aby nauczyć się umierać, trzeba wiedzieć, czym jest śmierć, ażeby zaś wiedzieć, czym jest śmierć dla człowieka, trzeba znać całego człowieka w jego podwójnej naturze: cielesnej i duchowej, lub przynajmniej starać się go poznać, a to jest pierwszym i najważniejszym celem filozofji.” Montaigne powołuje się tu na Cycerona³, według którego: *Tota philosophorum vita, ut ait idem (Socrates) commentatio mortis est.* (Ta wielka i głęboka myśl zapożyczona jest z Fedona Platona. Brzmi zaś ona tak:

Τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτ' ἐστὶ τῶν φιλοσόφων λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.⁴

Por. z tem słowa Prof. Jana M. Rozwadowskiego z r. 1923: „...Bo wobec zagadek życia, wobec cierpienia, nieszczęścia, śmierci..., wobec tych wszystkich niepokojów, bólów i tęsknot, jakie nami trzęsą niby wichry jesienny liściem; wobec braku siły, zniechęcenia, beznadziejności i błakania po omacku stoi biedna filozofja i jej podręczniki bezradnie — tak biedna, jak biedną jest — teraz znowu bardzo — ludzkość. Cóżbyśmy dali za tę pogodę, spokój, siłę, ufność i harmonję, za ten słoneczny, cichy humor i za ten płomień jasności i mocy, za cały ten nastrój, w jakim żył

¹ *La philosophie théorique de Montaigne*, Paris 1908, str. 14.

² Por. Léontine Zanta: *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe s.*, Paris 1914.

³ *Quest. Tusc.*, ks. I, cpt. 33.

⁴ Filozofów zaprzęta jedynie sprawa wyzwolenia i rozdziału duszy od ciała.

i umierał np. Sokrates! Ale ciągle jeszcze brak takiej filozofji, brak nawet, ogólnie uznanych jej zasad.")¹

Montaigne wśród licznych rozważań zagadnienia śmierci zwraca szczególną uwagę na to, że stała świadomość śmierci jest warunkiem wolności człowieka, albo kto się nauczył umierać, oduczył się służyć i ten jest wyzwolony z wszelkiej niewoli i przymusu. Podnosi krótkość życia w stosunku do wieczności, a nawet nasuwa myśl, że śmierć jest zapoczątkowaniem innego żywota. Oto upomnienia naszej matki przyrody, zebrane przez Montaigne'a:

„Wychodźcie, powiada natura, z tego świata, jakeście doń weszli. Tę samą drogę, jaką uczyniliście od śmierci do życia, bez wzruszenia i bez strachu przebądźcie od życia do śmierci. Śmierć wasza jest jednym z czynników porządku świata: jest częścią życia tej ziemi.

Zywoty sobie wzajem wręczają śmiertelne,
Zagiew życia z rąk do rąk podając, jak gońcy!²

Czyż mam dla was odmieniać tę piękną budowę wszechrzeczy? To warunek waszego stworzenia; śmierć wasza jest częścią was samych; uciekacie przed samymi sobą. To istnienie, którem się cieszyacie, przynależy zarówno do życia, jak do śmierci. Pierwszy dzień narodzin prowadzi was zarówno do śmierci, jak do życia.

Ta pierwsza już godzina, co nam życie dała,
Ujęła nam godzinę tego życia zaraz!³

Z chwilą narodzin zaczynamy umierać i początek zahacza się o koniec.⁴

Cały czas, który żyjecie, zabieracie życiu; dzieje się to jego kosztem. Nieustanna praca waszego żywota — to budować śmierć. Tkwiecie w śmierci, podczas gdy tkwiecie w życiu; jesteście bowiem po śmierci, gdy już nie jesteście przy życiu; albo, jeżeli wolicie, jesteście umarli po życiu; ale póki żyjecie, stoicie w obliczu śmierci; a wszak śmierć dotyka o wiele okrutniej umierającego niż umarłego, o wiele bardziej żywo i do głębi. Jeśliście wykorzystali w pełni wasze życie, syci jesteście: odejdzieciez tedy zadowoleni.

Czemuż to nie chcesz odejść, jak syty biesiadnik z ucztę żywota.⁵

¹ Co to jest filozofja i czego jej trzeba?, Kwart. Filoz. t. II, str. 96.

² Lucr. II, 75 i 78.

³ Seneca, *Hercul. fur.* act. III, 874.

⁴ Manil. *Astr.* IV, 16.

⁵ Lucr. III, 951.

Jeśliście nie umieli zeń korzystać, jeśli wam było bezpożyteczne, cóż wam o to, że je tracicie? naczóż go chcecie jeszcze?

I czegoż pragniesz jeszcze od życia? Czy życia
Nowego, które szczególnie znów marnie, bez wdzięku?¹

Życie samo w sobie nie jest ani dobre ani złe; jest miejscem na dobro i na zło, wedle tego, czem je zapełnicie. A jeśli żyliście jeden dzień, wszystkoście poznali: jeden dzień podobny jest do wszystkich. Niema innego światła, ani innej nocy. To słońce, ten księżyc, te gwiazdy, ta przedza świata, to te same, któremi cieszyli się wasi przodkowie i które zabawiać będą waszych prawnuków.

Nic innego ojcowie nasi nie widzieli
I wnuki nie zobaczą.²

A już najściślej biorąc, układ i przemiana wszystkich aktów mojej komedji rozgrywa się w jednym roku. Jeśliście rozważyli bieg moich czterech pór, składają się na nie dzieciństwo, młodość, wiek męski i starość świata: wygrał swoją sztukę; nie zna już innych cudów jak tylko zacząć na nowo; już zawsze będzie to samo.

Kręcimy się dokoła i tkwimy w tem kole...³
I rok się tak tym samym torem toczy, wkółko.⁴

Nie mam humoru dostarczać wam innych, nowych rozrywek:

Otóż, oprócz tych zasad, nie mogę wymyślić
Ni wydębić rad innych dla ciebie, bo wszystko
Wiecznie to samo.⁵

Ustąpcie miejsca innym, jak inni wam ustąpili. Równość jest pierwszą podstawą sprawiedliwości. Kto może się czuć pokrzywdzonym, iż podlega temu, czemu podlegają wszyscy? Owo też daremniebyście żyli, nic nie ujmiecie z czasu, w którym macie być umarli: to na całą Nicość; tak samo długo będziecie pogrążeni w tym stanie, którego się lękacie, jak gdybyście byli umarli w niemowlectwie:

Choćbyś ty przeżył wieków tyle, ile pragniesz,
Śmierć będzie i tak wieczna: ona cię przeżyje.⁶

A przytem doprowadzę was do tego stanu, iż nie będziecie czuli żadnego niezadowolenia;

¹ Lucr. III, 954.

² Manil. I, 529.

³ Lucr. III, 1093.

⁴ Verg. Georg. II, 402.

⁵ Lucr. III, 957.

⁶ Lucr. III, 1103.

Czyż nie wiesz, że po śmierci naprawdę nie będziesz
Istniał jako ktoś inny, co nad tobą zmarłym
Zapłaczę i postoi nad twymi zwłokami?¹

ani nie będziecie pragnąć życia, którego tak żałujecie;

Więc nikt nie będzie pragnął ni życia, ni ciała
z powrotem...

Ani nas też tęsknota za sobą nie zbierze.²

Śmierć jest mniej godna obawy niż nic, gdyby istniało coś
mniej niż nic:

Bo śmierć jest dla nas przecież mniej aniżeli niczem,
Jeśli można to pojąć, co nad nic jest mniejsze.³

nie dotyczy was ani żywych ani umarłych; żywych, ponieważ jeste-
ście; umarłych, ponieważ was już nie ma. Co więcej, nikt nie umiera
przed swoją godziną: ten czas, który zostawiacie, tak samo nie
był wasz, jak ten, który upłynął przed waszem urodzeniem i równie
mało was obchodzi.

Bacz też na to, jak cała przeszłość dla nas niczem,
W której byliśmy niczem...⁴

W którymkolwiek punkcie życie wasze się kończy, jest ono
całkowite. Pożytek życia nie tkwi w czasie jego trwania; jest on
w jego wyzyskaniu: niejeden żył długo, a przecież żył niewiele.
Kosztujcie życia, póki tu jesteście: od waszej woli, nie od liczby
lat zależy, abyście się dość nażyli. Czyżbyście myśleli, że nigdy nie
zajdziecie tam, gdzieście szli bez przerwy? wszakże nie masz drogi,
któraby nie miała swego kresu. A jeśli może wam przynieść ulgę,
iż macie w tem towarzystwo, czyż świat nie idzie tą samą koleją,
co wy?

Po zgonie twym, za tobą wszystko też podąży
W nicość...⁵

Czy wszystko nie dąży tym samym krokiem? Czy jest rzecz,
któraby się nie starzała tak, jak i wy? Tysiące ludzi, tysiące zwie-
rząt i tysiące innych stworzeń umiera w tej samej chwili, w której
wy umieracie.

I nie zesła noc po dniu, ni jutrznia po nocy,
Iżby nie postyszały niemowląt kwilenia,
Obok jęków i płaczów, czarnych druhów zgonu!⁶

¹ Lucr. III, 898.

² Lucr. III, 932 i 935.

³ Lucr. III, 939.

⁴ Lucr. III, 985.

⁵ Lucr. III, 981.

⁶ Lucr. II, 579.

Czemuż więc się wzdrygacie, skoro nie możecie się cofnąć? Widzieliście dość takich, którym śmierć wyszła na korzyść, gdyż przez nią uniknęli wielkich niedoli; ale czy widzieliście kogoś, komu by wyszła na szkodę? Czyż to nie jest głupota potępiać rzecz, której nie zaznaliście ani przez siebie ani przez kogo drugiego? Czegóż się skarżysz na mnie i na los? Zali ci krzywdę czynimy? Zali tobie przystało nami kierować, czy też nam tobą? Mimo iż twoje lata się nie spełniły, życie twoje się spełniło; mały człowiek jest tak samo całkowity, jak wielki; ani ludzie ani ich żywoty nie mierzą się łokciem. Chiron wzgardził nieśmiertelnością pouczony o jej istocie przez samego boga czasu i trwania, ojca swego Saturna. Wyobraźcie sobie w istocie, o ileby życie wiekuiste było nieznośniejsze dla człowieka i bardziej uciążliwe, niżli to życie, które mu dałam (dom. „natura”). Gdybyście nie mieli śmierci, przeklinalibyście mnie bezustanku, iż was jej pozbawiłam; umyślnie zaprawiłam ją odrobiną goryczy, chcąc was powstrzymać, byście, widząc łatwość jej osiągnięcia, zbyt chciwie i niepomiarkowanie nie rzucali się ku niej. Aby was zachować w tem umiarkowaniu, iżbyście nie uciekali od życia, ani nie chronili się w śmierci, zawiesiłam jedno i drugie między słodyczą a gorzkością. Nauczyłam Talesa, pierwszego z waszych mędrców, iż żyć a umierać to jest obojętne: owo też temu, kto go pytał, dlaczego zatem nie umiera, odpowiedział bardzo roztropnie: *Ponieważ to jest obojętne*. Woda, ziemia, powietrze i ogień, i inne części tej mojej budowli zarówno są narzędziami życia, jak śmierci. Czemu obawiasz się swego ostatniego dnia? Nie więcej przyczynia się do twej śmierci niż wszystkie inne. Ostatni krok nie wywołuje znużenia; dobywa je tylko na jaw. Wszystkie dni idą ku śmierci: ostatni jej dochodzi.”¹

Na początku rozdz. 40-go w ks. I, pisze Montaigne: „Uważamy śmierć, cierpienie i ból za nasze główne wrogi... Jedni śmierć nazywają rzeczą „ze straszliwych najstraszliwszą”, drudzy zowią ją jedynym portem cierpień życia, najwyższem dobrem natury, jedyną rękojmnią naszej wolności, powszechnem i rychłem lekarstwem na wszystkie cierpienia. I tak, jak jedni czekają jej drżący i przerażeni, drudzy znoszą ją łatwiej niż życie”... O kilka stron dalej powiada: „Czego najbardziej obawiamy się w śmierci, to cierpienia, jej zwyczajnej straży. Wszelako, jeśli mamy wierzyć świątobliwemu ojcu, *malam mortem non facit, nisi quod sequitur mortem*”².”

¹ *Essays*, ks. I, rozdz. 19, str. 98—105, t. I, (Boy).

² Nie śmierć złem jest, lecz owo, co po niej nastąpi. Augustinus: *De civ. Dei*, I, 11.

„Jeśli nie umieliśmy żyć, niesprawiedliwym jest uczyć nas umierać i czynić koniec niepodobnym całości. Jeśli umieliśmy żyć mężnie i spokojnie, będziemy umieli umrzeć tak samo.”¹

Stoicyzm jego nie płynie z indywidualnego nastawienia psychicznego, ale jest wyrozumowany. Można by więc powiedzieć, że Montaigne nie jest z natury stoikiem, ale przejmuje się stoicyzmem. Życie, zdrowie, nawet pieniądze nie są mu obojętne, ale ponad to wszystko jest mu drogi — spokój. Aby ocalić spokój, wmawia w siebie obojętność na dobra tego świata i to wmawia tak silnie, że do tej ἀπάθεια dochodzi istotnie. Nie bez trudu wprawdzie dochodzi jednak do zobojętnienia na śmierć i do obojętności względem swych najbliższych, mimo że z natury miał tkliwe serce. Jest ona dla niego ideałem i dlatego z podziwem odnosi się do tych, którzy w niej doszli tak daleko, że sami zdecydowali się wyjść z orbity życia.² W ks. I, na początku rozdz. 32-go Montaigne podnosi, że większość starożytnych myślicieli zgadza się ze sobą w tem jednym, że lepiej umierać, bo życie niesie więcej złego niż dobrego; a trzymać się tego życia z jego cierpieniami, to znaczy sprzeciwiać się samym regułom natury, jak głosi starożytna lekcja:

Ἦ ζῆν ἀλύπως ἢ θανεῖν εὐδαιμόνως,
Καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς ὕβριν τὸ ζῆν φέρει.
Κρεῖσσον τὸ μὴ ζῆν ἐστὶν ἢ ζῆν ἀθλίως.³

Jednakże dziwi się Montaigne stoikom (ma na myśli odpowiedź Seneki Lucyljuszowi), iż w samobójstwie dopatrują się sposobu wyzwolenia się od „zaszczytów, bogactw, wielkości i innych łask oraz darów losu” i w niem widzą godziwą ucieczkę od wątpliwych wartości życiowych.

¹ Cyt. z ks. III, rozdz. 12.

² „La plus volontaire mort, c'est la plus belle. La vie despend de la volonté d'aultruy; la mort, de la nostre”... O kilka stron dalej pisze Montaigne: Historia pełna jest takich, którzy na tysiączne sposoby zmienili na śmierć nieszczęsne swoje życie — np.: „Lucius Aruntius se tua, pour, disoit il, fuyr et l'advenir et le passé.” „Granius Silvanus et Statius Proximus, apres estre pardonnez par Neron, se tuerent; ou pour ne vivre de la grâce d'un si meschant homme, ou pour n'estre en peine une aultre fois d'un second pardon, voeu sa facilité aux souspeçons et accusations à l'encontrée des gents de bien.” Montaigne: *Les Essais*, ks. II, rozdz. 3, t. II, str. 165 i 172, Paris, éd. La Renaissance du livre (przedruk wyd. z 1595 r.). Przeważnie tego wydania używałem za podstawę, gdzieniegdzie cytuję Boy'a; przekładu zaś greckich i łacińskich cytat używam częścią Boy'a, częścią swojego.

³ Lub żyć bez troski, albo umrzeć szczęśliwie:

Śmierć piękną dla tych, których krzywdzi życie,

I lepiej nie żyć, niżli żyć w niedoli.

Cytat u Stobaeusa *Serm.* 20.

Mówi Montaigne: „Czegóż uskarżasz się na ten świat? Toż on cię nie trzyma: jeśli żyjesz w utrapieniu, tchórzostwo twoje jest tego przyczyną. Aby umrzeć, potrzeba tylko chcieć.”

Wszędzie jest śmierć; dobrze o to postarał się Bóg.

Wyrzucić życie każdy człowiekowi może, a nikt śmierci (wyrzucić nie może); tysiąc do niej dróg stoi otworem.¹

Bezpieczeństwo, beczynność, nieczułość, zwolnienie od cierpień tego życia nie przynoszą nam żadnej korzyści, skoro nabywamy je za cenę śmierci.

Pomiędzy tymi, którzy są pierwszego zdania, powstała wielka wątpliwość w tym względzie: jakie okazje są dość słuszne, aby przywieść człowieka do postanowienia zabicia się? Nazywają to εἰλογον ἐξαγωγὴν (rozsądnem wyjściem). Kiedy Kleomenes przegrał bitwę i radzono mu, aby sam się zabił, aby wrogowie tego nie uczynili lub nie ofiarowali mu haniebnego życia, on w swojej spartańskiej i stoickiej odwadze odpowiedział: „Jestto środek, który nigdy nie może mi chybić i którym nie należy się posługiwać póty, póki jest jeszcze bodaj na palec nadziei. Zostać przy życiu jest niekiedy odwagą i hartem; chcę, aby śmierć moja nawet posłużyła krajowi, i chcę z niej uczynić akt cnoty i honoru”... Dalej Montaigne: „Żadne utrapienie nie jest warte, aby się miało umrzeć dla jego uniknięcia zwłaszcza, iż wobec tylu tak nagłych odmian w rzeczach ludzkich niełatwo jest osądzić, w jakim stopniu wyczerpaliśmy już wszystkie nadzieje”... (Ks. II, rozdz. 3.)

Można przez praktykę i wprawę, ćwiczenia zahartować się przeciw cierpieniom, hańbie, ubóstwu i innym przygodom, ale, co się tyczy śmierci, możemy próbować jej tylko raz: „kiedy na nas przychodzi, jesteśmy wszyscy jako nieuczone żaki.”

„Trafili się w starożytności ludzie, tak wyborni gospodarze czasu, iż w śmierci nawet próbowali smakować ją i kosztować i wytężali umysł, aby zbadać, jaka jest, w rzeczy, istota tej przygody; wszelako nie powrócili, aby nam udzielić nowin.”

Nikt się nie budzi, skoro raz nastąpi zimna przerwa życia.²

Jako środek, przygotowujący nas do śmierci, interpretuje Montaigne sen, który jest jak gdyby zawieszeniem chwilowem życia świadomego. Powtarzające się przebudzenia po śnie powinny nam odjąć obawę przed ową „pauzą” — choćby dłuższą. Takim przy-

¹ Seneca: *Theb.* I, 1, 15.

² Lucr. III, 942. (Oba ustępy cyt. z ks. II, rozdz. 6, (Boy).

gotowaniem jest także omdlenie, któremu przecież cierpienie nie towarzyszy. (*Ibid.*)

Stara się Montaigne możliwie jak najwięcej zlekceważyć śmierć, dlatego twierdzi, że człowiek raczej powinien ograniczyć się do tego, „aby żyć szczęśliwie, a nie, jak mówił Antistenes, aby i umrzeć szczęśliwie”. (ks. III, rozdz. 2).

Solidaryzuje się z Zenonem: „Żadne zło nie jest zaszczytne, śmierć owszem: tedy nie może być złem”. I sam od siebie dodaje: „Posłuchajcie duszy, jak triumfalnie znęca się nad nędzą ciała, nad jego słabością...” (ks. III, rozdz. 4).

Powszechnie cała filozofja poleca jako ostateczne lekarstwo na wszelaki rodzaj utrapień — położenie kresu życiu, gdy go nie możemy ścierpieć. Interpretując to, powiada, że to wszystko nie jest niczem innem, jak tylko wyznaniem własnej niemocy i odesłaniem nietylko do niewiedzy, iżbyśmy się skryli pod jej płaszczem, ale do zupełnej tępoty, nieczucia i niebycia?... Według Chryzypa (powołującego się zresztą na poetę Tyrteusza) dwie mamy drogi: cnoty albo zgonu¹.

Za to uwielbianie samobójstwa będzie Montaigne po śmierci ostro krytykowany przez Watykan i Pascala.

Stosunek Montaigne'a do religji jest w tym okresie bardzo luźny. Jakkolwiek spełnia on praktyki religijne, nie ma gorącej wiary, nie znajduje podpory z jej strony; tem też tłumaczy się ten silny wpływ, jaki wywarły nań filozoficzne zasady stoików. Ponieważ jednak stoicyzm jego powstał pod wpływem konieczności zewnętrznych, przeto gdy zahartował się wewnątrz i utrwalił swój spokój, przestaje pracować w duchu stoickim nad sobą, uważając swój cel za osiągnięty. W ten sposób, kończąc jeden etap swojego życia i rozwoju, staje u progu okresu sceptycznego.

Obojętność stoicka powoli zanika: następuje zwrot religijny, a w związku z nim poczyną Montaigne coraz więcej odwracać się od rozumu. Drogą tą jednak dochodzi nie do mistycyzmu, lecz do sceptycyzmu.

Uniwersalistyczną tendencję stoicką, którą dawała ἀπάθεια głuszac cierpienie przez rozpatrywanie go na tle najobszerniejszem, zastąpiło dążenie do wnikania w siebie samego. To dążenie cechuje także Montaigne'a, który nieraz akcentuje, iż głównem jego zajęciem jest studjowanie samego siebie. Było ono jednak dla niego o tyle niebezpieczne, że wydobyło na wierzch destrukcyjne siły, jakie drzemały w jego duszy.

¹ Ks. II, rozdz. 12, (Apol. Rajm. de Sab.)

Ponieważ sceptycyzm jego (jak już zaznaczyliśmy) wystąpił najwyraźniej w jego „Apologii Rajmunda de Sabundia”¹, przeto przejdziemy do analizy tego traktatu, bo ta uwzględni równocześnie stosunek jego do religii.

Apologia Teologii Naturalnej Rajmunda de Sabundia — to jakby cudowna feeria, jakaś uroczą, wyśniona baśń, którą Montaigne wyczarował, by wpoić w nas tolerancję religijną i pouczyć, jak ona ma wyglądać w praktyce. Przełożył ją Montaigne na język francuski z polecenia swego ojca, któremu dzieło Sabundczyka wielce przemawiało do przekonania, i podjął apologię tej książki ze względu na zarzuty, jakie skierowano przeciw jej autorowi. Główny z tych zarzutów opiera się na twierdzeniu, że chrześcijanie nie powinni szukać argumentów rozumowych dla swojej wiary, lecz przyjąć ją trzeba bezkrytycznie jako owoc nadprzyrodzonego Objawienia przy szczególnej pomocy łaski Bożej. Odpowiadając na ten zarzut, Montaigne ukazuje się nam tu w zupełnie innej postaci. Nie jest już teraz stoikiem i absorbują go już inne zagadnienia niż heroiczna i zrezygnowana postawa wobec śmierci. Zmienia się także jego stosunek do religii.

Jeśli przedtem w rozważaniach o śmierci krzepił go przykład męstwa starożytnych, to obecnie pojawia się w jego duszy jeszcze inny czynnik, mianowicie nadzieja szczęśliwości wiecznej, zagwarantowana najwyższym autorytetem Boskim.

Jakim jest stosunek Montaigne'a do zagadnienia nieśmiertelności duszy, to widać z jego tezy, iż wiedza ludzka żadną drogą problemu tego rozwiązać nie może². Dla poparcia swego stanowiska powołuje się na Lukrecjusza³ i innych autorów starożytnych. Natomiast w drugiej połowie rozdz. 12-go, ks. II, pisze: „Słuszne zaiste jest, iżbyśmy co do prawdziwości tak szlachetnego wierzenia zdani byli na Boga samego i na dobrodziejstwo jego łaski, skoro od jego jedynie hojności otrzymujemy owoc nieśmiertelności, który polega na rozkoszach wiekuistego zbawienia. Wyznajmy z całą prostotą, iż powiedział nam to sam Bóg i wiara; bowiem nie jest to wiedza pochodząca z natury i naszego rozumu. Ktokolwiek, bez uprzedzenia, z wewnątrz i z zewnątrz, zbada swą istotę i swoje siły, odarte z tego przywileju boskiego; kto spojrzy na człowieka bez pochlebstwa, nie ujrzy w nim ani gruntu ani wła-

¹ Rajmund de Sabundia, hiszpański lekarz, teolog i filozof, zażywający wzięcia w pierwszej połowie XV w. (około r. 1430).

² Podobny pogląd wyrazi później Kant.

³ Lucr. III, 562, 859, 872.

sności, któreby trąciły czem innym niż śmiercią i prochem. Im więcej dajemy i winni się czujemy i oddajemy Bogu, tem bardziej poczynamy sobie po chrześcijańsku. To, o czem filozof stoicki powiada, iż posiada z przygodnej jedności powszechnego mniemania, czyż nie więcej byłoby mu warto otrzymać to od Boga?"

*Quum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos, aut colentium. Utor hac publica persuasione*¹.

Nawiązuje jednak Montaigne do współczesnego mu tła dziejowego. Wszak właśnie żarliwość religijna była przyczyną nocy św. Bartłomieja, zamordowania księcia de Guize i zniszczenia znacznej części Francji. Otóż Montaigne robi różnicę pomiędzy pozorną a istotną religją, pomiędzy fanatyzmem religijnym a czystą wiarą. Fanatyzm prowadzi do zbrodni, wiara do cnoty. Różnica ta pochodzi stąd, że jedni opierają wiarę na ludzkim rozumie, inni na nadprzyrodzonej łasce Bożej. Aczkolwiek Montaigne przyznaje słuszość tym, którzy występują przeciw czystemu racjonalizmowi w dziedzinie religijnej, i nie przeczy, że tylko wiara umożliwia przyjęcie dogmatów religijnych, jednakże chce prócz tego utwierdzić wiarę człowieka, wskazując na racje rozumowe. Tego rodzaju rola rozumu jest najpiękniejsza, jaką rozum odegrać może. Argumenty rozumowe nie byłyby jednak w stanie dowieść człowiekowi niewierzącemu istnienia Boga i dać wyników pozytywnych w zwalczaniu ateizmu. Miałyby one raczej negatywne znaczenie, wykazując niedostateczność dyskursu logicznego w tej dziedzinie i w ten sposób pośrednio przygotowałyby serce na przyjęcie wiary.² Przez rezygnację z wartości rozumu i sceptycyzm filozoficzny chce Montaigne doprowadzić do tejże wiary. Refleksje swoje rozpoczyna on od rozważania nad naturą. Potrącając o astronomję, rozmyśla nad ogromem wszechświata, na tle którego wielkość człowieka powinna zmaleć i zniknąć jego duma i pycha³. Człowiek według niego nie zajmuje żadnego wyjątkowego stanowiska w porównaniu z innymi istotami żyjącymi. Zwierzęta bardzo często nie ustępują człowiekowi w este-

¹ Kiedy rozprawiamy o wieczności dusz, niemałe znaczenie ma u nas zgoda ludzi, albo bojących się podziemnych bogów, albo oddających im cześć. Korzystam z tego powszechnego przekonania. Seneca: *Epist.* 117.

² Montaigne znajduje poparcie swego stanowiska u św. Augustyna: „iż w rzeczach trudnych do dowiedzenia a niebezpiecznych dla wiary, lepiej jest chylić się ku wątpieniu niż ku pewności“.

³ Nasuwają się nam tu na myśl bardzo głębokie rozważania Prof. J. M. Rozwadowskiego, zawarte w następujących słowach: „Człowiek, ten twór tak złożony, będący światem dla siebie i chwytający w siebie promienie wszechświata, maleje w porównaniu z nim do małości niepojętej, a niepojętej wielkości...“

tycznym wyglądem, w sprycie, a jeśli chodzi o doskonałość zmysłów, przewyższają go znacznie. Tutaj Montaigne czuje się w swoim żywiole, przytacza mnóstwo anegdotek o psach, prowadzących ślepców, o śniących koniach i t. p. Zwierzęta są, zdaniem jego, inteligentne, czyli mają wszystkie te przymioty, któremi szczycą się ludzie, które więc w rezultacie nie są żadnymi prerogatywami człowieka.

Cywilizacja jest wartością tylko pozorną, gdyż oddalając człowieka od warunków naturalnych, oddala go również od szczęśliwości.

Zawodzi również rozum, który wytworzył cywilizację i z pomocą którego człowiek tej szczęśliwości szuka. Z tego jednak nie-wszyscy zdają sobie sprawę. Tutaj wprowadza Montaigne podział filozofów na trzy grupy stosownie do stanowiska, zajętego w tej kwestji. Jedni rzekomo szukają w tem przeświadczeniu, że już znaleźli, drudzy są w rzeczywistym stadjum poszukiwania, trzeci szukają z przeświadczeniem, że tego, czego szukają, znaleźć nie można. Jest to słynny podział na dogmatyków, akademików i sceptyków — podział, który Montaigne przyjmuje od Sekstusa Empirykusa. Jedynie stanowisko szukające, a streszczające się w pytaniu: *Que sais-je?* odpowiada Montaigne'owi. Sceptyczna jego odpowiedź nie brzmi jak martwa i sztywna zasada doktrynera, lecz ujęta jest w duchu sokratycznej mądrości. Montaigne twierdzi, że rozum zbyt zarozumiały sfałszował pogląd na rzeczy, że w swojej dążności do zgłębienia istoty świata okazał się niezdolnym do kierowania działaniem. Tymczasem trzeba wiedzieć, jak ukształtować swoją własną działalność, trzeba posiadać pewne normy dla regulowania życia; skłania to filozofa do długiego trudu poszukiwania ich i to jest właśnie źródłem dla wszelakiego sceptycyzmu.¹ A zatem nie abstrakcyjne rozumowanie, ale zdrowy rozsądek, — nie teoretyczna wiedza, ale wiedza praktyczna, która umożliwia działanie, odpowiada

Brakuje słów, aby ich wzajemny stosunek ściśle określić: z jednej strony jednostka ludzka, nieskończenie mała, prawie punkt bezwymiarowy, prawie nic; z drugiej wszechistnienie w rozległościach nieskończenie wielkich i w przestworach, mierzonych setkami tysięcy lat świetlnych.“ *Zasadniczy węzeł istnienia a biegunowość poznania*, Kraków 1927, str. 23.

¹ Mario Favilli: *Il superamento pratico dello scetticismo in Michel de Montaigne* (Rivista di Filosofia, Milano 1927, str. 428).

Przy formułowaniu powyższych myśli zawdzięczamy kilka cennych wskazówek zmarłemu we wrześniu 1932 r. Ks. Adolfowi Różnickiemu, Przełożonemu Misjonarzy w Bułgarii i Grecji.

Montaigne'owi. Strowski¹ nazywa go z tego względu wolnomyślicielem, ale nie w znaczeniu racjonalistycznym XVIII w., nie w przyjętem historycznie, ale w znaczeniu etymologicznem. W tym też sensie jest wolnomyślicielem dlatego, że myślenie jego jest wolne, t. zn. nie skrępowane żadnym autorytetem, żadną teorią, zawsze gotowe do zmiany i odwołania swoich dotychczasowych poglądów, jeżeli doświadczenie skłoni je do tego.

Broniąc swego sceptycyzmu, wykazuje Montaigne, że jego stanowisko nie jest czemś wyjątkowem, ale naturalnem. Takimi, jak on, sceptykami, przybranymi tylko w szaty dogmatyczne, są wszyscy dotychczasowi uczeni. Tezę swą ilustruje Montaigne trzema przykładami. Pierwszym z nich jest wiedza o Bogu. Jeśli filozofowie, mówi, opowiadają nam, że wieki są chwilą w oczach Boga, że dobroć, miłosierdzie i sprawiedliwość są identyczne z jego istotą, to przecież te twierdzenia nie są żadnymi wyjaśnieniami. Są to tylko słowa, pod którymi nie kryje się żadna treść zrozumiała dla umysłu. Zapewnia Montaigne, że ani on sam, ani dogmatycy niczego przez to nie rozumieją.² To samo dzieje się z wiedzą, odnoszącą się do rzeczy ludzkich i naturalnych. Filozofja nie przedstawia nam faktycznego stanu rzeczy, nie pokazuje nam wszechświata takim, jakim jest w rzeczywistości, ale takim, jakim go sobie wyobraża. Cały system astronomiczny wraz z jego epicyklami koncentrycznymi i ekscentrycznymi jest tylko ludzką konstrukcją.

„O, czemuż nie spodoba się kiedy naturze otworzyć nam swe łono i ukazać w istotnej prawdzie sposoby i porządek jej ruchów i przygotować do nich nasze oczy? O Boże, jakież omamienia, jakież chyby ujrzelibyśmy w naszej biednej wiedzy! Grubo się myślę, jeśli ona bodaj w jednej rzeczy trafia w samo sedno prawdy. Odejdę stąd, bardziej nieświadomy wszystkiego, prócz własnej nieświadomości”...³ „Wszystko jest niedoścignione rozumem i ukryte majestatem natury.”⁴

¹ O. c. str. 180.

² Prof. W. Rubczyński czyni tutaj uwagę, że gdyby był Montaigne przeczytał przynajmniej Boską Komedję Dantego, sądziłby zapewne inaczej.

³ Ks. II, rozdz. 12, (Apol. R. de Sab.).

Intuicyjnie jest tu Montaigne prekursorem poznawczego stanowiska Kanta, sformułowanego w „Krytyce czystego rozumu”. Również Montaigne, jak i Kant, wzywa do abstynencji od problemów metafizycznych. Powołując się na solidarność z Sokratesem, mówi: „Najroztropniejszy sąd o niebie, to jest nie sądzić o niem wcale”. Jest to jednoznaczne z postulatami ograniczenia poznania do empirji, — do doświadczenia. *Quod est ante pedes, nemo spectat, coeli scrutantur plagas* (zdanie Demokryta, wyrażone przez Cyserona).

⁴ Cyt. przez Montaigne'a z Plin. *Nat. hist.* I, 37.

Trudno jednak żądać od człowieka, ażeby miał pewną wiedzę o tych dalekich rzeczach, jeśli przedmiot najbliższy mu, bo on sam, jest mu nieznany i stanowi dlań zagadkę.¹ Człowiek nie zna samego siebie i wogóle nie zastanawia się nad tym problemem. W szkołach nie rozstrzyga się zagadnień, ale omawia autorów, nie bada się np., czy Galen powiedział prawdę, ale jedynie, co powiedział. Traktuje się opinię starożytnych filozofów tak, jak gdyby to były rzeczy wiary, pochodzące z Objawienia. Wypowiedzenia te jednak sprzeczne są z sobą. Żadnego jednolitego, choćby szczupłego systemu wiedzy nie można z nich zbudować.

Poddawszy krytyce wyniki, do których doszedł umysł ludzki, przystępuje Montaigne teraz do krytyki samego umysłu. Rozpoczyna od krytyki władzy sądzenia, rozróżniania prawdy od fałszu.² Odwołuje się tutaj do samych czytelników i podkreśla poczucie niepewności, jakiego każdy z nas doznaje przy wydawaniu sądu.³ Wskazuje na zmienność naszych sądów, na ich sprzeczności, ujawniające się nieraz setki razy. Albo możemy sądzić całkowicie, albo zgoła nie możemy. Jeśli nasze zdolności rozumienia i czucia są bez podstawy i gruntu, jeśli jeno umieją chwiać się i wahać, napróżno dajemy kierować nasz sąd jakowemuś częściowemu działaniu, choćby nam ono przedstawiało pozór niejakiego prawdopodobieństwa. Najpewniejsza postawa naszego rozumu i najszcześniejsza byłaby ta, w którejby on się utrzymywał stateczny, prosty, nieugięty, bez

¹ Ten postulat Montaigne'a dałby się nawiązać do niezwykle trafnych uwag Prof. Rozwadowskiego: „Czas by był, aby nareszcie szkoły, wyższe i niższe, rozpoczęły naukę o kulturze, etnologię w szerokim tego słowa znaczeniu, aby ludzkość raz zobaczyła swoją własną ewolucję. Niezmiernie pouczające i zajmujące studjowanie kultury duchowej i materialnej, ich tak różnorodnych, a przecież w istocie swej jednakich przejawów i tworów; porównywanie t. zw. materialnej kultury z duchową, zaznajomienie się z ich wielkimi wytworami, jakimi są zwyczaje, religja, język i t. d., i z zasadniczymi zjawiskami i prawami ich rozwoju i ich aktualnego znaczenia; postawienie całej kultury ludzkiej w ramach i na tle życia i jego twórczości wogóle; jasne zdanie sobie sprawy z tego, że człowiek jest zdarzeniem i tworem, a zarazem objawem jednej wiekuistej siły twórczej, więcej by się zapewne przyczyniło do oświecenia i podniesienia moralnego ludzi, tego biednego gatunku stworzeń, chorującego na ślepotę i megalomanię, niż wiele innych „przedmiotów” szkolnych i „sposobów” tak zwanego „obywatelskiego” wychowania. Oby się to stało!” Jan M. Rozwadowski: *Zjawisko dysautomatyzacji i tendencja energii psychicznej*, Kwart. Fil. Kraków 1923, t. I, str. 37.

² *Ita finitima sunt falsa veris... ut in praecipitem locum non debeat se sapiens committere.* Cic. Acad. II, 21. Cyt. w ks. II, rozdz. 11.

³ Montaigne wyraża się: „Mówię o wszystkim jeno sposobem roztrząsania, a o niczem sposobem wyroku”; *nec me pudet, ut istos, fateri nescire, quod nesciam.* (I nie wstyd mi, jak tamtych, przyznać się, że nie wiem, czego nie wiem.) Cic. Tusc. I, 25. Ks. III, rozdz. 11, t. V, str. 314 (Boy).

wstrząśnień i bez niepokoju. *Inter visa vera aut falsa, ad animi assensum nihil interest*¹. Dociekania te ilustruje bogato przykładami nauk przyrodniczych, by przejść potem w dziedzinę moralności.² Tutaj widzi tę samą zmienność. Poglądy na dobro i zło zmieniają się z biegiem czasu, a nawet w tej samej epoce są różne i zawisłe od przynależności społecznej. Zmieniają się państwa, zmieniają prawa, a wraz z nimi i dobro przestaje być dobrem, a zło złem. Stwierdzenie tego faktu pociąga za sobą w duszy Montaigne'a podobne konsekwencje, jakie wysnuli z tych samych rozważań starożytni sceptycy.

Ten relatywizm etyczny Montaigne'a nie idzie jednak w parze u niego z poglądem na dziedzinę psychologiczno-wychowawczą; prawdopodobnie stoi on na stanowisku innatyzmu w znaczeniu, iż wychowanie i wpływy zewnętrzne są w pewnej mierze bezsilne w stosunku do wrodzonego bogactwa lub ubóstwa duchowego. Mówi: „Ubóstwo materialne można łatwo uleczyć, uleczenie ubóstwa ducha niemożliwe”. Wychowanie więc, zdaniem jego, nie jest w stanie zmienić, ani przezwyciężyć wrodzonych skłonności.³ Nie możemy nie podkreślić pewnej paradoksalności w tak sceptycznym poglądzie u... moralisty.

Montaigne zajmuje uniwersalistyczny, ogólnoludzki punkt widzenia i uważa się za obywatela i członka nie tylko społeczności narodowej, ale także ogólnoludzkiej, czując się obywatelem świata — w czym znów znać ucznia stoików. To jego stanowisko sprawia, że Montaigne jest nam bliski, bo jest zupełnie nowoczesny.⁴

¹ Między zjawiskami prawdziwymi i fałszywymi, w odniesieniu do zgody na nie duszy, niema żadnej różnicy. Cic. *Acad.* II, 28.

² Skutkiem tego wspomniany już Pailhade zbyt może ostro osądza Montaigne'a, kwalifikując go jako filozofa oportunistycznego. „Sa morale a un caractère d'opportunité qui peut dans bien des cas convenir à tous les temps, s'adapter, à tous les milieux; elle tend pratiquement à rendre la vie facile et commode sans jamais s'écarter toute fois des règles de l'honnête suivant le monde.

Sa morale surtout utilitaire, qui ne repose sur aucun principe fixe et qui, nous tenant aussi éloignés des grandes émotions du coeur que des troubles angoissants de l'esprit, nous enseigne à vivre honnêtement et le plus commodément possible. Les disciples de cette école ne sont pas de ceux, qui se sacrifient pour leurs idées et qui les défendent au prix de leur vie. Bien au contraire. La sécurité de leur personne et le repos de leur âme peuvent quelquefois primer à leurs yeux le plus impérieux devoir.” Pailhade o. c. str. 12—14.

³ Ks. III, rozdz. 2,

⁴ „Es führt auch ganz von selbst zu jener weltbürgerlichen Gesinnung, in deren Empfindung und Einbekennen Montaigne uns auch so durchaus modern berührt.”

Felix Frh. v. Oppenheimer: *Montaigne — Edmund Burke und die französische Revolution — Francis Bacon — Drei Essays*, Wien 1928, str. 21.

Nie poprzestając na tem, atakuje w swym sceptycyzmie same podstawy poznania, t. zn. wrażenia zmysłowe, z których wywodzi się poznanie. Są one również zmienne, zależne choćby od stanu zdrowia danego człowieka. Gdybyśmy nawet przypuścili, że czasem zmysły informują nas dobrze, jak to czynili stoicy, przyznający wiarygodność wyobrażeniom t. zw. kataleptycznym, nie potrafilibyśmy zdaniem Montaigne'a tego stwierdzić. Jakże udowodnić, że zmysły mówią nam prawdę o świecie zewnętrznym, jeśli są one jedynym instrumentem naszej wiedzy?¹ Jeżeli nie znam Sokratesa, nie mogę skonstatować, czy jego portret jest do niego podobny. Tak dochodzi Montaigne do kresu swej krytyki. Narzędzia wiedzy są niepewne i zmienne. Zmiennym i niestałym jest także sam człowiek. Jakżeż wobec tego można mówić o pewnej i stałej wiedzy? *Il n'y a nulle constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets.* Ucieczką od tej trudności było u Montaigne'a ograniczenie się do minimalizmu poznawczego z jednej strony, z drugiej — zajęcie stanowiska pragmatycznego: „Nie życie dla wiedzy, ale wiedza dla życia”.

W ten sposób wstrząsnął Montaigne całym gmachem wiedzy rozumowej, oczyścił ten zachwaszczony teren, na którym ostała się tylko wiedza religijna, płynąca z wiary na drodze nadprzyrodzonej, dzięki działaniu łaski Bożej i Objawieniu. Wszystkie te jednak konkluzje sceptyczne są tylko konsekwencjami jakiegoś bardziej zasadniczego poglądu. Wszystkie one wyrastają z jednego wspólnego korzenia, powiedzmy z pewnej apercepcji podstawowej Montaigne'a — apercepcji, którą możemy określić mianem herakliteizmu. Montaigne podkreśla za Heraklitem i innymi filozofami zmienność natury, niestałość wszystkiego, co istnieje, wskutek czego o niczem nie można powiedzieć, że jest, ale że się staje. Zmiennym jest przedmiot poznania, t. zn. cała natura; częstką zaś tej natury jesteśmy i my sami, czyli zmiennym jest także i podmiot poznający. Wyjściem z tego herakliteizmu, jeśli chodzi o teorię poznania, mógłby być jedynie intuicjonizm Bergsonowski lub nowoczesny realizm krytyczny; lecz Montaigne tych kierunków nie przeczuwał. Jeśli myśli o wiedzy, to nie o intuicyjnym wzywaniu się w naturę, ale o wiedzy pojęciowej. Jej przedmiotem mógłby być tylko byt stały, niezmienny, nie podlegający kategorjom czasu i przestrzeni. Również i podmiot takiej wiedzy mógłby być jedynie podmiot stały, a nie

¹ Mniej więcej w 200 lat później ta sama refleksja, jak już zaznaczyliśmy, zmusiła Kanta do rozróżnienia zjawiska i rzeczy samej w sobie i do tezy niepoznawalności „Ding an sich”.

chwiejny i zmienny człowiek. Ażeby zdobyć wiedzę o tym jedynym jej przedmiocie, trzebaby wznieść się ponad człowieczeństwo, czego człowiek o własnych siłach dokonać nie może.¹ Może go wynieść ponad jego naturę i do poziomu wiedzy absolutnej tylko Bóg przez swoją cudowną, nadnaturalną łaskę i Objawienie. Montaigne znajduje w tem wyjście ze swego sceptycyzmu, wyjście, wskazane mu przez jego religijność. Albowiem w tej epoce staje się religijnym, a z religijnością łączy się u niego pokora, która zbliża go do Pyrrona.

Mimo tego finału musimy jednakowoż Montaigne'a uznać za sceptyka, a to ze względu na jego pogląd co do pewności wiedzy i drogi, do niej prowadzącej; nie jest to droga rozumowa, lecz dochodzi się do niej przez objawienie Boskie. Aczkolwiek człowiek zmienny nie może dojść do pojęcia bytu stałego, to jednak Niezmienna Istota może zbliżyć się do człowieka. A właśnie Objawienie czyni Boga przystępnym dla ludzi. Sceptycyzm pozostaje w swej mocy i stwarza sytuację beznadziejną jedynie w stanie czystej natury. W wyższym stanie, w stanie Łaski po Objawieniu, położenie człowieka nie jest beznadziejne. To stanowisko Montaigne'a możemy określić jako intelektualny jansenizm. Łaska była podwaliną moralności dla Janseniusa, a Objawienie fundamentem prawdy dla Montaigne'a. W swojej Apologii Rajmunda de Sabundia poddaje nieubłaganej krytyce zdolność bezwzględnego poznania czegokolwiek przez człowieka drogą rozumu i wyciąga stąd wniosek, iż jedyną racjonalną drogą jest poddać się objawionej wierze. Tu jest poprzednikiem Pascala; ale w ogólnej krytyce pojęć religijnych, ich nieuniknionego antropomorfizmu i antropocentryzmu, w logice swej posuwa się tak daleko, iż mamy chwilami wrażenie, że Montaigne jest niebezpiecznym obrońcą religji objawionej... Sainte-Beuve uważa go za bezwzględnego sceptyka w rzeczach wiary, a jego rozdział 12-ty za ironiczną zabawkę z przymrużeniem oka w stronę przenikliwszych czytelników, w której myśliciel obala w istocie rzekomą apologję. Tak w tym

¹ Na tenże temat pisał Pico della Mirandola jak następuje: „Stworzyłem cię jako istotę, która nie jest ani wyłącznie niebiańską ani ziemską, ani całkowicie śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś sam się swobodnie mógł kształtować i przewycięzać. Możesz się wyrodzić i stać się zwierzęciem i znów możesz się odrodzić jako istota, podobna Stwórcy. Zwierzęta z łona matki przynoszą na świat wszystko, czego im potrzeba, duchy wyższe zaraz od początku, lub bardzo rychło stają się tem, czem mają pozostać na całą wieczność. (Aluzja do upadku Lucifera.) Ty jeden tylko masz swobodę rozwoju, potęgowania swej istoty, masz w sobie zarodki pełni życia.“

Pici oratio de hominis dignitate.

rozdziale, jak i w całych „Essays”, Montaigne postępuje, jak złośliwy demon, który, ujmując was za rękę i wprowadzając wśród rozlicznych, pociągających przemówień do labiryntu myśli, na każdym kroku, za każdym razem, kiedy chcecie uczynić jakiś znak, aby się odnaleźć, mówi do was: „Wszystko to, to jeno omamy i złudzenia, nie liczcie, nie oglądajcie się zbyt skwapliwie na nic w nadziei powrotu; jedyna rzecz pewna, to ta oto lampa: ta święta lampa nam wystarczy.”¹ Cytowany autor w przeciwieństwie do Faguet’a jest zdania, że Montaigne, oddając hołd wierze, nie był szczery, natomiast Faguet sądzi, że „był to chrześcijanin, bardzo uległy, bardzo szczery i silniej wierzący niż wielu chrześcijan naszego czasu, którzy się uważają za gorliwych.”²

Jeżeli jednak istota naszego rozumu jest zmienna, jakże może ustalić ją nawet Bóg? Po myśli zgodnych na tym punkcie wierzeń chrześcijańskich Druga Osoba Trójcy przyjęła z miłości ludzką naturę i z miłości cierpiał Chrystus za grzechy ludzkie. Był to akt poświęcenia się Bożego, aby ludzkość przybliżyć do siebie. Przez grzech bowiem człowieka oddalił się Stwórca od swych stworzeń początkowo tak im bliski. Tymczasem z pewnych wyrażen Montaigne’a można wnioskować, że jego zdaniem świat oddzielił się od swego Stwórcy samym faktem stworzenia. To, co stworzone, wciąż się zmienia i oddala od swego źródła.

W ten sposób pojęty sceptycyzm Montaigne’a jest w stadium końcowem jego rozwoju, wynikającym logicznie i faktycznie z jego faz poprzednich. Dlatego można, zdaniem naszym, wątpić o jego szczerości i nie zgodzić się z Favillem, że Montaigne użył sceptycyzmu tylko okazjnie, kując z niego broń przeciw oszczercom Rajmunda de Sabundia.³

Pogląd Favillego byłby słuszny, gdyby sceptycyzm Montaigne’a występował tylko w jego Apologii Rajmunda de Sabundia. Tak jednak nie jest; sceptycyzm przebija się i z wielu innych rozdziałów *Essays*, nieledwie z każdego zdania, co dowodzi, że jest zupełnie istotny dla psychiki autora „Szkiców”. Montaigne bowiem całem swem jestestwem dąży do szczęścia, a jak już nadmieniliśmy, do jego osiągnięcia ma mu posłużyć sceptycyzm. „Sceptycyzm Mon-

¹ Sainte-Beuve: *Port-Royal*, Paris 1888, t. II.

E. Faguet: *Seizième siècle (études littéraires)* Montaigne.

„Ed allora noi possiamo comprendere la vera natura dello scetticismo montaignano, l’esser cioè uno scetticismo parziale e provvisorio, uno scetticismo arma di combattimento contro i detrattori di Sébonde.”

³ Mario Favilli o. c. str. 432.

taigne'a to tajemnica zgodnego życia wpośród wojen domowych, to tajemnica tłumienia tych wojen, które przeszkadzają spokojnemu życiu. I dla Montaigne'a i dla Pascala jest on tylko środkiem: dla Pascala środkiem, prowadzącym do Boga, dla Montaigne'a — do szczęścia."¹

Jeśli charakter religijności Montaigne'a będziemy rozważali na tle dziejowem, to religja jego, jak objaśnia S t r o w s k i², przypisując to żydowskiemu jego przodkowi, zbliża go więcej do Biblii Starego Zakonu niż do Ewangelji. Tenże autor, pamiętając o tem, że żydowscy przodkowie Montaigne'a żyli w Hiszpanji wśród Maurów, dostrzega w jego umysłowości pewne cechy swoiste religji mahometańskiej, której „Prorok nie przyszedł po to na ziemię, aby umrzeć za ludzi, ale by dać im przykazania i obietnice Boskie”.

Z drugiej znów strony zawiera psychika Montaigne'a dużo momentów pogańskich, co zresztą spotykamy u wielu wybitnych ludzi odrodzenia. Korzy się on przed Ewangelją, ale w chwilach depresji zwraca się o pomoc do Seneki lub Plutarcha, nawet Platona. Religja ratuje jego sceptycyzm przed pesymizmem, a jego religijność nie szuka autorytetu w Ojcach Kościoła, lecz w mędrcach starożytnych. Zastanawiającem jest, że niema u niego tej podstawy chrystjanizmu, t. j. wizji życia pozagrobowego. Choćbyśmy nie wiem jak przeszukali te istne dżungle jego myśli, zwłaszcza partje roztrząsań, w których dominują problemy etyczne, zagadnienia religijne, polityczne, wychowawcze, zagadnienia z dziedziny wiedzy, eschatologiczne i psychologiczne oraz wiele innych, to nigdzie nie natkniemy się na ów istotnie chrześcijański motyw. Natomiast, kierując ostrze swych ataków przeciw Platonowi, zwalcza Montaigne antropomorfizm ludzkich wyobrażeń o życiu *d'outré-tombe*, nawet w najpodnioslejszym pod względem religijnym ustępie „Apologii”, w którym określa Boga jako „Jedynego, który Jest”. Na pierwszy rzut oka przypomina to odpowiedź, jaką według Starego Testamentu Bóg dał Mojżeszowi, objawiając mu się w krzaku ognistym „Jam jest, Który jest”. Ta myśl, po bliższej analizie tego ustępu nie pozwala wątpić, że jest zaczerpnięta z Plutarcha.

Apologia Rajmunda de Sabundia doprowadza do przełęcz, z której można już rzucić się tylko albo w objęcia ślepej wiary w objawioną religję, albo też w obojętność wygodnego epikurejskiego sceptycyzmu. Lecz Montaigne dzięki swej wyjątkowej struk-

¹ Zob. Gustave Lanson: *Histoire de la littérature française*, Paris 1909, str. 329 i 330.

² O. c. str. 215.

turze duchowej umiał połączyć oba te stanowiska. W krynicy jego myśli zaspakajać będą później pragnienie wiary tak Pascal, jak nawet i Anatol France.

Sceptycyzm Montaigne'a nie ma znamion ponurości. Przeciwnie, jego pogodne usposobienie wniosło w jego filozofję pierwiastki słodczy i słonecznego humoru. Boy-Żeleński¹ zauważył, że Montaigne stał się niejako symbolicznym drogowskazem istoty kultury francuskiej. Ucieleśniał ów dar lekkości stylu i wytworności formy przy pełni wiedzy i mądrości, który stał się udziałem francuskich myślicieli.

¹ Tadeusz Żeleński (Boy): *Michała z Montaigne Pisma*, Kraków 1917, t. I, str. XLVII.

CZEŚĆ DRUGA

PIOTR CHARRON

ROZDZIAŁ IV.

ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ CHARRONA.

La vraie science et la vraie étude de
l'homme, c'est l'homme même.

Sagesse.

W pierwszym rozdziale spróbowaliśmy wykazać, że sceptycyzm tworzy stadium pośrednie pomiędzy jedną a drugą epoką filozofii, że pojawienie się umysłów sceptycznych jest do pewnego stopnia dowodem kryzysu w rozwoju myśli ducha ludzkiego. O ile twierdzenie powyższe uznamy za prawdę, *eo ipso* nadamy sceptycyzmowi większe znaczenie, jako zjawisku w historii filozofii: przestaniemy go uważać za coś wyłącznie negatywnego, nadamy mu cechy pozytywne i to dodatnie; sceptycyzm w tym sensie będzie pomostem do następnej epoki. Zaczem i filozofowie sceptyczni nabiorą daleko większej wagi. To, co piszemy o sceptycyzmie w ogólności, dotyczy — rzecz jasna — także sceptycyzmu francuskiego wieku XVI wraz z jego przedstawicielami.

Trafnie wyraża się L. Wessel, że Charron jest słupem granicznym na drodze rozwoju filozofii francuskiej.¹ Jak wszędzie, tak i tu trzeba było dopiero pewnej perspektywy historycznej i pracy dziejopisa, ażeby tę postać uwypuklić.

Osoba i działalność Charrona były skromne, skromnem bowiem było życie jego i cele, które sobie wytknął. Dzieł jego nie znamionuje ani sztuczność konstrukcji, ani nadmierna erudycja, ale widać, że jest to filozofja, którą autor przeżył, że myśli jego, to owoc długoletnich rozważań i refleksyj, które począł snuć już w najmłodszych latach.

¹) Wessel Ludwig: *Die Ethik Charrons*, Erlangen 1904, str. 1.

Nie mamy niestety bliższych wiadomości o jego dzieciństwie. Wiemy, że urodził się opodal czcigodnych murów Sorbony, w Paryżu 1541, gdzie także umarł w 1603 roku. Ojciec Thibaud Charron, typowy księgarz paryski, matka Nicole de la Barre, również z księgarskiej rodziny, mieli wiele dzieci, z których dwu synów poświęciło się zawodowi księgarskiemu; zwłaszcza młodszy brat naszego filozofa Jan, jest znany w historii księgarstwa francuskiego. Dwa głównie czynniki wpłynęły na kształtowanie się wewnętrznego życia młodego Charrona: najbliższe otoczenie, wśród którego spędził lata wczesnej młodości, i duch epoki. W środowisku takim musiało z natury rzeczy istnieć większe zrozumienie dla upodobań chłopięcia w dziedzinie studjów. I tak też było w istocie: „Chociaż jego rodzice nie mieli wielu środków” — mówi La Roche-Mailliet — „na utrzymanie tak wielkiej liczby dzieci, to jednakże, widząc, że umysł ich syna jest nadzwyczaj bogato uposażony z natury i że ich syn Piotr jest bardzo pojętny i zdolny do wielkich rzeczy, starali się pomimo wszystko o kształcenie go od pierwszej młodości.”

Wpływ epoki, w której Charron przyszedł na świat, był jeszcze więcej doniosły. Były to ostatnie lata rządów Franciszka I-go, zarazem szczyt świetności renesansu. Bada się z największym zaciekawieniem dzieła starożytne, w których zawarte myśli — idee stają się jakby ambrozją dla łaknących umysłów. Starano się odtwarzać piękno, to, co szlachetne, co czyste w dziełach starożytnych, a za prądem powszechnym poszedł i Charron, stąd też w całej jego twórczości widać wyraźny wpływ filozoficznej myśli starożytnej.

Znajomość usposobienia i późniejszego trybu życia Charrona pozwala nam przypuszczać, że we wczesnej młodości, zamiast uczestniczyć w zabawach swych rówieśników, wolał wertować dzieła, leżące na półkach księgarskich, wczytywać się w nie całemi dniami i oddawać się kontemplacji. Z jakimi dziełami zapoznał się już wówczas, widzimy to z jego późniejszej twórczości. Przesiąkł gruntownie filozofją starożytną i współczesną, a o czem mowa niżej. Odnaczając się niezwykłą pilnością i sumiennnością, szybko przeszedł studja filozoficzne w Paryżu i prawnicze w Orleanie, wieńcząc je wreszcie w Bourges doktoratem prawa. Wspomnienia z lat uniwersyteckich nasuwają mu (podobnie jak Montaigne'owi, a później Kartezjuszowi) charakterystyczne refleksje, wyrażone w *La Sagesse*, że plany w uniwersytetach są niestrawne i nie pozostają w żadnym związku z życiem; wiedza, udzielana przez uniwersytety, nie przyczynia się do kształtowania charakterów, nie jest ożywczą dla życia moralnego, nie przygotowuje do działania. Przez 5 do 6 lat

zajmował jedno z ważniejszych miejsc w palestrze paryskiej.¹ Z późniejszych jego dzieł widać atoli, że ani praktyka sądowa, ani adwokatura nie pociągały go wcale. Przekonał się bowiem, że nie z a w s z e s ł u s z n o ś ć d e c y d u j e o w y g r a n i u s p r a w y i że przede wszystkim wpływa na to wymowa i pozyskanie sobie sędziego. Zniechęcony tem do kariery adwokackiej, poświęcił się teologii w Orleanie, lecz mianowany kaznodzieją dworu królowej Małgorzaty de Valois, usuwa się stąd rychło, nie mogąc znieść hałaśliwego, dworskiego życia. Zrozumiał, że na dworze nie mógłby oddawać się umiłowanym przez siebie pracom, a raczej jest stworzony do cichego, mniszego trybu życia. W roku 1588 powrócił do Paryża i powziął zamiar wstąpienia do Kartuzów, później do Celestynów; nie przyjęto go jednak nietylę z powodu zbyt późnego wieku, miał już bowiem wtedy lat 47, ile raczej z powodu jego niezwykłych poglądów. Przygnębiony tą odmową pozostał nadal kapłanem świeckim. W roku

¹ Jak mówi wielki przyjaciel Charrona, wydawca jego dzieł po śmierci, adwokat Gabrijel Michał de La Roche-Maillet w swoim *L'Éloge véritable ou Sommaire Discours de la vie de Pierre Charren, Parisien, vivant Docteur és droicts*, par G. M. D. R., zamieszczonem po raz pierwszy w 1604 r. na czele II wyd. dzieła „Sagesse“. Jest to jedyne źródło, chociaż ubogie, z którego przed wiekiem XIX-tym czerpano wiadomości o życiu i działalności Charrona. Przyjaźń pomiędzy Charronem a Roche-Maillet'em zawiązała się prawdopodobnie w II połowie 1588 r. La Roche-Maillet był o 20 lat młodszy od naszego filozofa.

Drugim źródłem, z którego czerpiemy wiadomości o Charronie, to korespondencja, — *Listy Charrona do Roche-Maillet'a*, które później zostały wydane przez L. Auvray'a w *Revue d'histoire littéraire de la France*, 15 lipca 1894, — zachowana przez Roche-Maillet'a z pietyzmu dla przyjaciela, Charrona. Wszystkie listy w liczbie 47 tworzą w chronologicznym porządku dwie grupy: pierwsza zawierająca 9 listów, datująca się od 3 lutego do 23 sierpnia 1589 r.; druga grupa 38 listów, pochodzących z czasów od maja 1596 do października 1603 r. w odstępach bardzo nieregularnych. Korespondencja ta obejmuje tylko bardzo ograniczony wycinek z życia Charrona. Nadto są w niej bardzo szczupłe wiadomości o jego najbardziej głębokim wewnętrznym życiu. Listy te, pisane do Roche-Maillet'a, są bardzo często nudne, suche, traktują o obojętnych sprawach bieżących — wiadomości natomiast o samem życiu Charrona są bardzo skąpe, a i to wszystko, co o nim mówią, odnosi się jedynie do zewnętrznej strony jego życia.

Sabrie (*De L'Humanisme au rationalisme*, Paris 1913, str. 21, 22) wyraża tu swą opinię, że ta połowiczna znajomość autora „Sagesse“ sprawia wprawdzie zawód naszej ciekawości, która przecież lubi tak bardzo wnikać w dusze, w których spodziewamy się słusznie czy niesłusznie odkryć jakieś szczególniejsze powikłania uczuć, jakiś dramat serca albo ducha; nie sprawia ona jednakże zawodu historii, albowiem nie przeszkadza zrozumieć dzieł teologa z Condom. I w istocie nie można sobie wyobrazić książek więcej nieosobowych, jak „Trois Vérités“, „Discours Chrétiens“ albo „Sagesse“. Jeśli można tak się wyrazić, zainteresowania, jakie one budzą, są niezależne od temperamentu, od stanu duszy i osoby autora.

1589 opuścił bez żalu Paryż, pojechał do Angers, potem do Bordeaux, gdzie poznał Michała Montaigne'a i od tej chwili zaczęła się nowa epoka w jego życiu.

W tym czasie, t. j. w roku 1588, otrzymał Charron dwa zaproszenia od książąt kościelnych: od Karola Miron'a, biskupa d'Angers, i Jana du Chemin, biskupa i poety, którego zaproszenie przyjął. Po opuszczeniu Cahors osiedlił się w Condom¹, mianowany przez swego wysokiego protektora kanonikiem, śpiewakiem katedry i scholastykiem. Te trzy godności kościelne zapewniły mu duże dochody. Mimo że Charron nie miał ambicji na punkcie starania się o godności kościelne, to przecież piastował kolejno godność scholastyka w Bazas, Acqs, Lethoure, Agen, Cahors i Condom, oraz godność kanonika i profesora szkoły kościelnej w Bordeaux, nadto był śpiewakiem („chantre”) w kościele w Condom, w której to miejscowości przebywał najdłużej; razem więc prawie 18 lat bawił poza Paryżem.

Po zacieśnieniu węzłów przyjaźni z Montaigne'm, który kochał w tym samym niemal stopniu dzieci swego ducha, jak dzieci swej krwi, Montaigne przyjął Charrona do swego herbu; Charron, odwzajemniając mu się, zapisał później swój majątek jego córce.

Jako datę zawiązania się tej ścisłej przyjaźni między Charronem a Montaigne'm przytacza się zazwyczaj rok 1589, jako że dopiero od tego roku ujawnia się wpływ tego ostatniego na naszego filozofa. Według bowiem biografów Charrona sceptyczny duch Montaigne'a byłby powstrzymał jego przyjaciela od podjęcia starań o wstąpienie do klasztoru, a tem więcej od wzięcia czynnego udziału w walce polityczno-religijnej; wiemy bowiem, że w 1588 r. Charron, sprzeniewierzając się później głoszonemu ideałowi mędrca, stoika i sceptyka, wstąpił do „Ligii”², aby po krótkim czasie t. j. około 1589 r. przerzucić się do przeciwnego obozu i w liście do Sorbony, zatytułowanym: *Discours chrestien qu'il n'est permis au sujet,*

¹ Na domku, w którym zamieszkał, kazał wyryć na bramie w 1600 r. dewizę tak charakterystyczną dla swego sceptycyzmu: *Je ne sçay*.

De la Sagesse, Paris 1836, ks. II, rozdz. 2, str. 297.

„Il s'y était fait bâtir — il nous l'apprend lui même — une petite maison, avec ces trois mots, gravés sur la porte: *Je ne sçay*. Cette variante d'une formule plus connue, mesure, si l'on veut, l'originalité de Charron. Qu'il dit entendu par là révoquer jusqu'aux affirmations de la foi, je n'ai pas à le rechercher. Le piquant est que la pierre reçut cette inscription en l'an 1600, à l'aube d'un siècle si féru de certitudes.“ J. Pommier: *Autour de Montaigne: Pierre Charron et sa fortune littéraire*. (Revue d'Histoire et Philosophie religieuses. Strasbourg 1933, str. 268.)

² Liga Katolicka walcząca przeciw hugenotom i przeciw ówczesnemu królowi, Henrykowi III.

*four quelque cause et raison que ce soit, de se liguier, bander, et rebeller contre son Roy,*¹ wygłosić apologię wiernopoddkańności.

Zaiste! fakty te stoją w sprzeczności i ze stoicyzmem i ze sceptycyzmem i z autonomiczną etyką autora „De la Sagesse”, a tem więcej z doktryną jego mistrza i przyjaciela — Montaigne'a. I rzeczywiście dopiero po owym jakby granicznym punkcie w swem życiu 1589 r. Charron stara się realizować już wyłącznie ideały mędrca-filozofa i pisze swoje traktaty teologiczne i filozoficzne. W 1593 r. w Bordeaux wyszło anonimowo dzieło *Les Trois Vérités*² i miało tak wielkie powodzenie, że w 6 miesięcy później wydanie to zostało wyczerpane, wobec czego ogłosił Charron wydanie II już pod swoim nazwiskiem 1595 r. Skłoniło go do tego jeszcze i to, że w I wydaniu III księga jego dzieła „Trzecia Prawda” została zaatakowana przez nieznanego autora z Rochelle.³ Powodzenie i podziw dla tego dzieła miało wpływ i na karierę autora. Gdy zapoznał się z tem dziełem biskup z Cahors Antoine d'Hébrard de Saint-Sulpice, stał się on jednym z dość licznych protektorów Charrona i ściągnął go do swej diecezji. Charron to nowe wydanie⁴ poświęcił biskupowi z Cahors, nowemu swemu protektorowi w słowach: „Très Révérend Père en Dieu, et illustre seigneur Messire Antoine d'Ebrard de Saint-Suplice, Evesque, baron et comte de Caors, Conseiller du Roy en son Conseil d'Estat.” W jakiś czas potem arcybiskup de Sourdis, zachwycony kazaniem Charrona w kościele Saint-Seurin w święto Matki Bożej, nakłonił go do wydania kazań. Teolog nasz ogłosił je w 1600 r. p. t. *Octave contenant huict discours du Saint Sacrement, avec un autre discours de la communion des Saints*,⁵ z taką dedykacją: „à Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime car-

¹ Toutes les OEuvres de Pierre Charron, après le III-e livre de la Sagesse, (dernière édition), Jacques Villery in 4^o. Paris 1635, str. 234 i nast.

² Les Trois Véritez contre les Athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques e' schismatiques, le tout traicté en trois livres, avec l'indice des principales matières. A Bourdeaux, par S. Millanges, imprimeur ordinaire du Roy, 1593, petit in-8^o.

³ Response à un livre nouvellement mis en lumière, intitulé les Trois Véritez en la troisieme partie duquel l'auteur maintient que, de toutes les parties qui sont en la chrestienté, la Romaine prétendue catholique est la seule vraie Église contre ceux de l'Église Réformée, et particulièrement contre le Traicté de l'Église du sieur du Plessis Mornay. A La Rochelle, par Hiérosme Haultin, 1594, in-8^o.

⁴ Les Trois Véritez, seconde édition revue, corrigée et de beaucoup augmentée, avec un advertissement et bref examen sur la response faicte à la troisieme vérité, de nouveau imprimée à la Rochelle, par M. Pierre le Charron, Parisien. A Bourdeaux, par S. Millanges, imprimeur ordinaire du Roy, 1595, in-8^o.

⁵ Wyd. przez S. Millanges, druk. królew. Bordeaux 1600.

dinal de Sourdis, archevesque de Bourdeaux primat d'Aquitaine". W kilka miesięcy później, t. j. w lutym 1601, wyszły w tej samej drukarni królewskiej *Discours Chrétiens* (druga część), które w dowód sympatji poświęcił biskupowi z Condom Janowi du Chemin, zamieszczając następującą dedykację: „Ayant à vous remercier et rendre quelque témoignage de reconnaissance de ce qu'il vous a plu me gratifier de la chanoinie théologale en votre église (en laquelle je tenois déjà depuis quelques années l'office de chantre) pour me convier à y venir résider, j'ai choisi de plusieurs discours que j'avais prononcés quelques — uns plus prêts lesquels appartiennent au saint mystère de la Rédemption (propre et péculier de la chrétienté), pour vous les présenter et mettre au jour sous votre nom, avec ceux que je viens d'offrir à Mgr. l'illustrissime et révérendissime cardinal de Sourdis, nostre archevêque, afin qu'ensemble ils fassent un juste livre.”¹

W latach 1602 i 1603 przygotował Charron nową serję „Discours Chrétiens”² w trzech częściach.

I część *Disc. de la Divinité*, poświęcona biskupowi z Boulogne Claude Dormy, obejmuje 11 kazań o atrybutach boskich, potędze, wiedzy, mądrości, dobroci i miłosierdziu.

II część *de la Création* zawiera 14 kazań o wszechświecie, poczynsz od gwiazd aż do najniższych istnień. Jest to jakby mała encyklopedia nauk przyrodniczych owych czasów. Autor najwięcej ją lubiał i zadedykował tę część księdzu poecie Filipowi Desportes, opatowi klasztorów w Tiron, Josaphat, Bomport i t. d., o którym Charron mówił, że należał do obdarzonych wzniosłym, szerokim i szlachetnym umysłem.

III część *la Rédemption* (Odkupienie) omawia osobę Odkupiciela, erę Odkupienia, Zstąpienie na świat Zbawiciela, Jego Królestwo i Posłannictwo. „Discours Chrétiens” streszczają zatem w głównych zarysach cały dogmat; są w nich zawarte wszystkie doniosłe zagadnienia teologii katolickiej.

W zbiorze kazań *Octave* znajduje się także kazanie, wygłoszone w Bordeaux. W kazaniu tem wykazał Charron analogję, istniejącą między tajemnicą *Wcielenia* a *Eucharystją*³. „Ponieważ” — mówi autor do kardynała de Sourdis — „kazanie to ze względu na

¹ Cytowane przez Paul Bonnefon: *Montaigne et ses Amis: Estienne de la Boétie, Mlle Marie de Jars de Gournay, Pierre Charron*, Paris 1898, t. II, str. 285 i nast.

² Ta druga serja „Disc. Chrest.” wyszła w tym samym czasie, co II wydanie „Sagesse”.

Discours Chrestiens de la Divinité, création, rédemption et octave du Saint Sacrement, par. M. Pierre Charron, Parisien, docteur théologal, chanoine en l'église de Condom. Paris, Pierre Bertault, 1604, in-8°.

³ Bonnefon, o. c., str. 285 i nast.

wzniosłość przedmiotu znalazło u Eminencji wielkie uznanie, poleciłeś mi, Eminencjo, opracować je piśmiennie i przedłożyć je sobie. Ja zaś, pragnąc być posłusznym, pozwoliłem sobie dodać do tego kazania jeszcze 7 innych, traktujących o dostojności, prawdziwości i o błogosławieństwach tego św. Sakramentu, a to, by złożyć całą ósemkę, w której to (kazanie), co zostało wygłoszone w obecności Waszej Eminencji, zajmuje miejsce piąte, podczas gdy kazanie o Komunii Kościoła zamyka tę ósemkę."

Prawdopodobnie Charron wygłosił w innych okolicznościach owe 7 kazań, które dedykuje wspomnianemu wyżej kard. de Sourdis, arcybiskupowi z Bordeaux.

Nie bez podstawy tedy możemy szukać w „Discours Chrétiens” i w „Octave” świadectwa wymowy teologa z Cahors i z Condom. Nie znajdziemy tam coprawda całkowitego i wiernego jej obrazu, ale jeżeli wnikiemy w nie z zastanowieniem i szukać w nich będziemy wskazówek co do ogólnych właściwości tej wymowy, to możemy je uważać za dokumenty poważne i wiadomości, które uzupełniają nam inne o retoryce Charrona.

Ocena Charrona jako kaznodziei i oratora wypada całkiem rozbieżnie u niektórych jego komentatorów, np. u Wessela i Bonnefona. Wessel¹ powiada, iż jeśli będziemy wymieniali gwiazdy pierwszej wielkości na firmamencie francuskiego kaznodziejstwa i krasomóstwa, to Charron nie błyszczy w ich rzędzie², nie należy do myślicieli błyskotliwych, a chociaż z powołania kapłan i duszpasterz, nie szerzył swych idei w głośnych kazaniach, nie umiał za sobą porywać tłumu słuchaczy. Natomiast Bonnefon³ wprost przeciwnie pisze, iż Charron jako kaznodzieja, podobnie jak nieco później żyjący od niego: Pascal, Bossuet, Bourdaloue, Fléchier i Massillon, zdobywa sobie wszędzie tak wielki rozgłos,⁴ że wielu dostojników Kościoła stara się go pozyskać dla swych diecezyj, między innymi biskup z Bazas, Arnaud de Pontacs, (Pontac, według pisowni Sabrié'go), późniejszy jego protektor. On to, słysząc kazanie Charrona w kościele św. Pawła w roku 1571⁵, tak był niem

¹ O. c., str. 1.

² Dotąd twierdzono to samo o miejscu, jakie zajmuje w historii filozofii.

³ O. c., str. 286 i nast.

⁴ „Les doctes, écrit un contemporain, disoient le dict sieur Charron estre le plus grant prédicateur de France.”

Revue de l'Anjou, Journal de Louvet, 3-e année, t. II, str. 137.

⁵ Sabrié zauważa, że data ta jest niedokładna. W r. 1571 biskup Ar. de Pontac był w Rzymie, a co do Charrona to mało prawdopodobne, aby w tym roku wygłaszał kazania, w tym to bowiem roku został doktorem prawa.

oczarowany i taki powziął afekt do kaznodziei, że zabrał go z sobą do Xaintes, Bordeaux oraz do swego biskupstwa, nakłaniając go do głoszenia kazań w różnych miejscowościach Gaskonji i Langwedocji.

W połowie 1601 r. ukazało się główne dzieło jego życia *Traité de la Sagesse*,¹ zadedykowane księciu d'Epéron. W tej dedykacji przedstawia go jako człowieka doskonałego; w nim bowiem spotykają się „dwie wielkie rzeczy, mające więcej nieba w sobie i są w świetniejszym blasku jako dwie władczynie świata”, *la Vertu et la Bonne Fortune, la Sagesse et le Bonheur*. To też należy mu się hołd „Mądrości” więcej niż komukolwiek innemu. „Wasza mądrość — mówi Charron — „jest wszędzie uznawana i podziwiana, najlepiej odczuwana i oceniana. Ona to umiała gospodarować i utrzymywać to, czego los Wam użyczył. Dlatego to właśnie zupełnie słusznie ta książka, traktująca o Mądrości Wam poświęcona, bo Mądrym należy się Mądrość. Wasze nazwisko, umieszczone na czele tej książki, jest prawdziwym jej tytułem i treścią.”²

Dzieło „de la Sagesse” wywołało dużo hałasu, a to z powodu ostrego wystąpienia przeciw niemu dra Chane'ta³ oraz O. Garses'e'a⁴, który obwinił Charrona o ateizm, nazywając go: *Le Patriarche des esprits forts*. Wynikła polemika. W obronie Charrona stanął l'Abbé de Saint-Cyran oraz sam Charron w *Le Petit Traité de la Sagesse*,⁵ gdzie usiłował zwalczyć swoich przeciwników.

Pamiętajmy jednak, że rzecz dzieje się w czasie, gdy nie dogasły jeszcze popioły zapalonego w 1600 r. stosu prometejskiego Giordana Bruna; dlatego jednak Charron z obawy przed grożącym jego dziełu zniszczeniem przez Wydział Teologiczny Sorbony przystąpił jako zresztą pokorny syn Kościoła, do rewizji swego wiel-

¹ *De la Sagesse, livres trois*, par M. Pierre le Charron, Parisien, chanoine théologal et chantre en l'église cathédrale de Condom. A Bourdeaus, par Simon Millanges, imprimeur ordinaire du Roy, 1601, petit in — 80. L'achevé d'imprimer est du „dernier jour de juin 1601“.

² Krytykując to Sabrié powiada, że to za daleko posunięte pochlebstwo, nie licuje z powagą autora „Mądrości“, bo książę d'Épéron był miernym typem mądrości i to nawet tej ludzkiej, względnie pospolitej i łatwej mądrości, którą wysławia kaznodzieja z Condom.

J. B. Sabrié: *De L'Humanisme au Rationalisme*, Paris 1913, str. 107, 108.

³ Por. rozdz. IX, str. 163, nst.

⁴ Por. rozdz. IX, str. 154, nst.

⁵ *Traité de Sagesse*, composé par Pierre Charron, Parisien, docteur ès droits, chantre et chanoine théologal de Condom; plus quelques discours chrestiens du mesme auteur, qui ont esté trouvés après son décès, avec son portraict au naturel et l'éloge ou sommaire de sa vie, le tout dédié à Monseigneur Achille de Harlay, premier président du Parlement. Paris, David le Clerc, 1606, in 80.

kiego traktatu o „Mądrości”, której atoli nie zdążył dokonać osobiście, śmierć bowiem nagła zaskoczyła go dnia 16 listopada 1603 r. Wyręczył go prezydent Parlamentu Jeannin, *chargé par le chancelier de le reviser et y faire encore des corrections*.¹ (To poprawione wydanie w duchu ortodoksyjno-katolickim wyszło już po śmierci autora w 1604 r.)²

Gdy się głębiej zastanowimy nad życiem Charrona, uderzą nas w nim sprzeczności natury psychologicznej i etycznej, a zwłaszcza tej ostatniej. Zmusi nas to do przyjęcia następującego dylematu: albo w życiu Charrona nastąpił kryzys, decydujący przełom, który pierwotną jego sylwetkę duchową w zupełności przekształcił, albo Charron jest typowym przedstawicielem doktryny o podwójnej prawdzie i nie poprzestając na jej zastosowaniu w swoich dziełach, sprzecznych zresztą między sobą (mamy tu na myśli teologiczne i filozoficzne), stosował ją również w własnym życiu. Wszak ten głosiciel etyki autonomicznej bardzo wyraźnie uznawał autorytet heteronomiczny. Po pierwsze wstąpić chciał do najbardziej rygorystycznych zakonów, gdzie musiałby zrezygnować całkowicie z woli i przekonań własnych, a nieprzyjęty, nie szukał zwolnienia ze swego postanowienia we własnym sumieniu, lecz światła u 3-ch wybitnych teologów ówczesnych³ i dopiero ich orzeczenie przyjął dla siebie za miarodajne. Po drugie, ulegając silnie wpływom zewnętrznym, wziął żywy udział w walce politycznej!⁴ Nie dość na tem — tłuma-

¹ Notice sur Charron, str. 4, De la Sagesse, Paris 1836.

² *De la Sagesse, trois livres*, par Pierre Charron, seconde édition revue et augmentée (par G. M. de La Roche-Maillet), Paris 1604, D. Douceur, libraire juré, rue Saint-Jacques, à l'enseigne du Mercure arrêté, in 8°.

³ Faber, dziekan Sorbony, Jezuita szkocki Tyrius i Franciszkanin Feuardent.

⁴ Tu nasuwają się refleksje polemiczne Prof. T. Sinki, skierowane przeciw Włodzimierzowi Rostowitowi z powodu jego art. „Zbrodnia stoików”. Według cytowanego autora: „Stoicy winni są upadku *imperium Romanum* i całej cywilizacji antycznej”, gdyż „wszechświat stanowił dla nich idealną społeczność, której członkami były wszystkie istoty rozumne... w ich państwie bogów i ludzi, nie było miejsca na państwo ziemskie, polityczne.”

W obronie stoików Prof. Sinko cytuje cały ich szereg (Perseusz, Sferus z Bosforu, Panecjusz, Cycero), którzy nie byli obojętnymi politycznie. „Frondujący za cesarstwa stoicy nie byli teoretykami politycznymi, jak nim nie był także stoik na tronie, Marek Aureli, który ze swego stoicyzmu czerpał tylko siłę do gorliwego wypełnienia obowiązków w gotowym już państwie. Ale jałowość polityczna tych nowych stoików nie powinna przesłaniać faktu, że średnia „stoa” stworzyła doktrynę polityczną, która urzeczywistniła się za cesarstwa rzymskiego.”

Tadeusz Sinko: *Historyczna rola stoicyzmu*, Przegląd Powszechny, Kraków 1934, t. 204, str. 325 i 326.

cząc się ze swego wstąpienia do Ligi, uzasadniał je „porywem” „namiętności”(!)¹, a usprawiedliwiając w następstwie swoje z niej wystąpienie, głosił obowiązek posłuszeństwa władzy bez względu na to, jaką ona jest — „dobrą czy złą”: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. „I to dlatego, że są królami, a nie, że są dobrymi i mają prawo żądać posłuszeństwa. Wymawiać się ich tyranją, niegodziwością, niedołęstwem, lekkomyślnością, znaczyłoby nazywać ich złymi, co jednak nie przeszkadza im pozostawać prawdziwymi królami, którym należy się posłuszeństwo.”²

Zgodnie z tem mówi później Charron i w „Sagesse” o trzech obowiązkach poddanych względem władców, a mianowicie o czci, posłuszeństwie i obowiązku modlitwy za nich — mając stale w pamięci, że wszelka władza pochodzi od Boga, a sprzeciwianie się jej jest sprzeciwianiem się woli Bożej. Jako przykład wymienia Charron Saula, Nabuchodonozora, cesarzy przed Konstantynem W. i późniejszych, bezwzględnych tyranów, wobec których ludzie uczciwi poczuwali się do tych obowiązków, pomnąc na proroków i uczonych owych czasów i na proroctwa wielkiego nauczyciela prawdy, św. Pawła (List do Rzymian), który poleca słuchać tych, którzy dzierżą władzę, chociażby jej nadużywali.³

¹ „Le grand bouillon de colère et d'indignation s'est refroidi.”

Discours chrestien qu'il n'est permis ny loisible au sujet... de se liguier, bander, et rebeller contre son roy, par P. Charron, Paris, D. Le Clerc, 1606, str. 234.

² Ibidem, str. 235.

³ *De la Sagesse, Trois Livres*, par Pierre Charron (nouvelle édition), Paris 1836, ks. III, rozdz. 16, str. 624, 625.

W naszej pracy używamy głównie powyższego wydania, zawierającego nie tylko tekst z 1604 Paris, lecz i pierwotny z wydania, ogłoszonego w r. 1601 (I wyd. Bordeaux) przez samego Charrona. Przytaczamy i inne wydania (przedewszystkiem Paryż 1646), jednak opierające się na I wyd. z 1601 lub ostatniem (III) z 1607 r., w którym dzięki Roche-Maillet'owi zostały uwzględnione ustępy poprawione przez Charrona, prezyd. Jeannin'a, oraz wzbogacone dodatkami i uzupełnieniami na końcu dzieła. Wydanie to (wymienione niżej) z 1607 wraz z „Pochwałą” („Éloge”) Roche-Maillet'a, jest jakby oddaniem czci przyjacielowi i zakończeniem życia Charrona.

Le la Sagesse, trois livres, par Pierre Charron, Parisien, docteur ès droits. Dernière édition, en laquelle, pour le contentement du curieux lecteur, a esté adjousté à la fin tout ce qui pouvoit avoir esté retranché aux précédentes impressions, plus un éloge véritable ou sommaire de la vie de l'auteur, l'explication de figure qui est au frontispice de ce présent livre, avec une table des matières principales. Paris, David Douceur, 1607, in 8°. A la fin de cette édition se trouve un nouveau privilège royal donné à Paris, le 7 juillet 1607.

ROZDZIAŁ V.
STOSUNEK CHARRONA DO RELIGJI.
LES TROIS VÉRITÉS, DISCOURS CHRETIENS.

Je veux en mon sage une vraie prud'homme et une vraie piété jointes et mariées ensemble, et toutes deux complètes et couronnées de la grâce de Dieu, laquelle il ne refuse à aucun qui la demande.¹

W przedmowie do *De la Sagesse* mówi Charron, że celem pierwszego jego dzieła, *Livre des Trois Vérités* było nauczyć ludzi dobrego wierzenia, podczas gdy zadaniem jego głównego dzieła, traktującego o mądrości, miała być nauka dobrego życia. Chciał on wpoić w czytelnika przekonanie, że oba te dzieła różnią się tylko celem a nie stanowiskiem filozoficznym. Kiedy jednak wnikiemy w treść obu tych pism, zobaczymy, że autor rozdwaia się w nich niejako, że innym był Charron, kiedy pisał pierwsze dzieło, a innym, kiedy kreślił swoje wskazówki i zasady mądrości: widoczny w nich pewien dualizm religijny.

Pierwsze wyżej już wspomniane dzieło Charrona „Trois Vérités” wyszło w r. 1593 bezimiennie. Trzema prawdami, zaznaczonemi w tytule utworu, których udowodnieniem zajmują się trzy księgi omawianego dzieła, są twierdzenia:

I Jest jeden Bóg, Stwórca i Pan świata, którego wskutek tego czcić należy i oddawać mu cześć religijną,

II Z pośród wszystkich religij istniejących prawdziwą jest jedynie religja chrześcijańska,

III Z pośród różnych wyznań chrześcijańskich, tylko katolickie jest prawdziwe.

Widzimy zatem, że dzieło to ma charakter wybitnie apologetyczny i zwraca się przeciwko tym, którzy przeczyli bądź to jed-

¹ *De la Sagesse* par. P. Charron, chez Louis Feuge au Mont St. Hilaire, au Collège de la Mercy. Paris 1646, ks. II, rozdz. 5, str. 402 (co odpowiada str. 321, ks. II, rozdz. 5, w I wyd. z 1601 r.).

nej, bądź też tym wszystkim trzem prawdom, t. zn. przeciw ateuszom, poganom, żydom i mahometanom, wkońcu kacerzom i schizmatykom. Dzieło to, w którym B o s s u e t znalazł wszystkie argumenty teologii katolickiej, dzięki wysiłkom rozumnej kompilacji autora uznane zostało przez współczesnych za niewzruszoną powagę.

Dzieła tego rodzaju o charakterze apologetycznym noszą zawsze cechę pewnej aktualności, są bowiem, jako reakcja na pewne fakty, związane ściśle z życiem. Podobnie jak św. T o m a s z a *Summa contra gentes* miała przeciwdziałać inwazji filozofii arabskiej i posłużyć za narzędzie ludziom apostołującym wśród Arabów, tak też i „Trois Vérités” Charrona nie zrodziły się z abstrakcyjnego myślenia, ale z realnej postawy duchowej ówczesnej epoki. Obszerne dzieło C h a r b o n n e l a o libertynizmie w XVI w.¹ dowodzi, że ateizm nie był wtedy bynajmniej wypadkiem sporadycznym. Nie jest naszym zadaniem wdawać się w omawianie przyczyn, które sprawiły, że prąd libertyński przybrał tak wielkie rozmiary. Jakkolwiek jednak zapatrywać się będziemy na tę kwestję, nie możemy zgodzić się ze S t r o w s k i m², jakoby jedynie upadek obyczajów był źródłem bezbożności i ateizmu. Według Strowskiego mamy w XVI w. do czynienia z sytuacją wręcz odmienną od tej, jaką ukazuje nam wiek XVIII. Bezbożność i ateizm w XVIII w. miały za podstawę nauki przyrodnicze, czego nie było, jak twierdzi Strowski, w w. XVI. Twierdzenie to jest niesłuszne. Kosma Ruggeri czy Lucilio Vannini pozostawali pod wpływem Cardana i Pomponacjusza. Kiedy zaś ojciec G a r a s s e, występując przeciw libertynizmowi i wskazując na jego źródła, sporządził fikcyjny katalog biblioteki libertyna, to na pierwszym miejscu nie umieścił *Ars amandi* Owidjusza, czy też frywolnych poezyj liryków rzymskich, ale właśnie dzieła Pomponacjusza, Machiavella, Cardana, Vanniniego i innych. Pod tym względem stosunki podobne do stosunków z XVIII w. widzimy i o dwa stulecia wcześniej.³ Biorąc to wszystko pod uwagę, musimy stwierdzić, że Charron, występując przeciw ateizmowi z argumentami filozoficznymi, a nie moralnymi, nie walczył z wiatrakami, ale że wystąpienie jego było bardzo na czasie. Te same spostrzeżenia można poczynić i w II części jego dzieła, gdzie występuje przeciw poganom, żydom i mahometanom. Nie należy zapominać, że działa się to w epoce wzmożonego zainteresowania

¹ Charbonnel J. — Roger: *La pensée italienne au XVI-e siècle et le courant libertin*, Paris 1919.

² Strowski Fortunat: *Pascal et son Temps*, Paris 1907.

³ Por. Charbonnel o. c., str. 6 i nn.

się astrologją, alchemją i magjami o różnych zabarwieniach, jako naukami tajemnymi. Te *sui generis* nauki rozszerzyły się wśród ciemnej masy żydowskiej, przetwarzając się w słynną „kabałę” — mieszaninę teozofji, magji i czarnoksięstwa. Jeżeli zaś weźmiemy do ręki jakąś książkę z tych czasów, traktującą o tym przedmiocie, dowiemy się, jak wiele zapożyczyli, wprost brali ówcześni autorzy, a w pierwszym rzędzie np. Pico della Mirandola od Arabów, z Kabały i z mniej lub więcej autentycznych ksiąg Wschodu. Trzeba również pamiętać, że humanizm swój kult dla starożytności rozciągał i na bóstwa pogańskie i że nawet Matka Boska w owych czasach miewała imię Junony, a Chrystus — Jowisza.

Wkońcu, o ile chodzi o trzeci atak Charrona, skierowany przeciw sekciarzom, to i tutaj toczy on walkę z rzeczywistymi przeciwnikami. „Trois Vérités” ukazały się w 1593 r., w roku nawrócenia się Henryka IV, przyczem główną rolę odegrały względy polityczne. Nawrócenie to — jak powiada Sabrié — długo dyskutowane, okupione przez Francję krwawymi walkami i wewnętrznymi wstrząsami, było zgodnie z wolą większości Francji hołdem, złożonym potędze podwójnej tradycji: religijnej i narodowej.¹ Ale ten hołd nie oznaczał jeszcze zwycięstwa zupełnego, o którym możnaby mówić dopiero po masowem nawróceniu się protestantów. Do tego celu miały właśnie służyć „Trois Vérités”. Charron wierzy, że zdoła skłonić dawnych współwyznawców króla do pójścia w jego ślady, a wyraz tej nadziei daje w liście do króla, umieszczonym na początku „Trzeciej Prawdy”², przypominając mu bardzo zręcznie, że czyni tak samo jak przedtem Duplessis-Mornay, który swe dzieło *Traité de l'Église*³ oddał w pieczę królowi Navarry. Wyraża dalej życzenie, by ten zaszczyt przypadł w udziale jego „Trzem Prawdom”, które są właśnie odparciem zarzutów, zamieszczonych w „Traité de l'Église”. Słowa Charrona były naprawdę piękną odpowiedzią na wyzwanie i prorocтва o bliskiej ruinie Kościoła katolickiego, głoszone przez sławnego ministra protestanckiego.

Oczywiście, ażeby sprostać temu zadaniu, musiał Charron zapoznać się zarówno z autorami katolickimi, jak: R. Bellarmín

¹ Sabrié J. B.: o. c., str. 196.

² P. Charron: *Trois Vérités-Epistre au Roy*: „Or ce livre Sire, a esté mis en lumière pour esveiller au bruit de vostre conversion ceux qui estoient de la religion de ce prince, auquel ce petit livre avait esté dédié, et les convier et instruire a en faire, autant.”

³ Duplessis-Mornay: *Traicté de l'Église auquel sont disputées les principales questions qui ont esté menés sus ce point en nostre temps*, Londres 1578.

(*Controverses*), Hozjusz¹, Coyffier i pisarzami protestanckimi, jak: Duplessis-Mornay, Kalwin, Luter i inni. Pod względem jednak filozoficznym w „Trois Vérités” Charron nie przynosi nic nowego i oryginalnego, stoi na stanowisku lojalnego, konserwatywnego i ortodoksyjnego scholastycyzmu, a nawet i tej konwencjonalnej filozofii jest tak mało, że trudno określić bliżej jego stanowisko w obozie scholastycznym. Stosunkowo najwięcej filozofii znajdujemy z natury rzeczy w księdze I, w której dzięki samemu przedmiotowi dowody musiały być rozumowe, a nie mogły opierać się na autorytecie. Otóż, przedstawiając najrozmaitsze dowody na istnienie Boga, nie odrzuca Charron i dowodu ontologicznego, a nawet posuwa się aż do twierdzenia, że mamy *une naturelle impression de Dêité* i *une inspiration purement naturelle*. Określenia te brzmią nam zupełnie swojsko, a kiedy Charron w *De la Sagesse* będzie mówił o *semence de la raison universelle*², bez trudu przypomnimy sobie, żeśmy na podobne kwestje natknęli się już u św. Augustyna. Na tej zatem podstawie moglibyśmy umieścić Charrona na prawem skrzydle obozu scholastycznego pomimo naturalizmu, który stałby w sprzeczności z kierunkiem augustjańskim. Kierunek ten jednakże poniekąd harmonizuje ze skłonnością Charrona do zagłębiania się w siebie, z upodobaniem do rozważań psychologicznych i t. p. Ale niełatwo jest ująć to wszystko w jednolitą całość. Równocześnie bowiem spostrzegamy u Charrona znamiona, które stawiają go raczej na lewicy, a przede wszystkim ów wzmiankowany wyżej naturalizm. Nadto, dając dowody np. na istnienie Boga, twierdzi Charron, że nie zdoła tej prawdy tak silnie dowieść, aby zmusić wszystkich, t. j. sofistów lub zakamieniałych ateuszów, do wierzenia. Niema zatem dowodów bezwzględnie pewnych i niezbicie narzucających się przekonaniu; wskutek tego i samo twierdzenie nie jest bezwzględnie pewne, ale tylko prawdopodobne, lub raczej prawdopodobniejsze niż przeciwne, przeczące istnieniu Boga. Mamy tu zatem ślad kierunku, nakreślonego nam w historii filozofii XIV w., w rozprawach ks. Prof. K. Michalskiego, który prąd ten nazywa *probabiljoryzmem*. W studjum swoim, zatytułowanem *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle* (Kraków 1928, str. 30 i nn.) udowadnia autor, że już w XIX w. kwestjonowano realność dowodów Ary-

¹ *Confessio catholica fidei christianae vel explicatio quaedam confessionis factae in synodo provinciali habita Petricoviae anno 1551. Moguntiae 1557.*

Hosii Opera, Coloniae 1584.

² Stoickiego pochodzenia: *λόγοι σπερματικοί*.

stotelesa na istnienie Boga i że w tym czasie twierdzenie to uznawano w filozofii tylko za prawdopodobne. Oczywiście już z tego wypływa pewna nieufność wobec sił rozumu ludzkiego, pewien cień sceptycyzmu, z czego czynniki kościelne zdawały sobie jasno sprawę.¹ Można także przypuszczać, że w rozumowaniu Charrona kryje się odróżnienie, jakie wprowadził Ockham, który różni dowody dialektyczne: *persuasiones* i dowody ścisłe: *demonstrationes*².

Choć Charron wyznaje, że dowodów ścisłych na istnienie Boga przedstawić nie jest w stanie, zajmuje się mimo to tem zagadnieniem i z tonu jego pisma widać wyraźnie, że nie rezygnuje z przekonania swego czytelnika, uważając to za zupełnie możliwe. Zatem już w tem pierwszym dziele, które ma charakter apologetyczny, które więc według zamiarów autora miało być bezwzględnie prawowierne, znajdujemy zawiazki sceptycyzmu, tak bujnie później rozwiniętego w *De la Sagesse*. Analizą tego świata myśli Charrona zajmiemy się w następnych (VI i VII) rozdziałach.

(Dzieło jego *Discours Chrétiens* obejmuje mało zagadnień filozoficznych i dlatego bliżej ich nie omawiamy.)

Z powyższych rozważań zarysowuje się nam Charron jako scholastyczny dialektyk, którego byśmy mogli podciągnąć pod typ racjonalistyczny. Bynajmniej jednak nie wszyscy jego komentatorzy widzą go w takim oświeceniu; są bowiem i tacy, którzy dopatrują się u niego mistycyzmu. Według niektórych Charron jest z jednej strony sceptykiem-pesymistą, z drugiej zaś typem wybitnie uczuciowym. Ta uczuciowość w połączeniu z jego religijnością i sceptycyzmem doprowadziła go do mistycyzmu. Przedmiotem uczucia, które u Charrona było przede wszystkim uczuciem religijnem, jest Bóg. Podawszy wszystkie sposoby poznania i określania Boga, sposoby nieudolne i niewystarczające, stwierdza Charron, że jest jeszcze inny, szlachetniejszy, bogatszy i czcigodniejszy, miłszy Bogu a pewniejszy dla nas, którego szkoła nie nauczy. Nie polega on na słowach i przepisach, a wszystkie inne określenia są wobec tego tylko najpierwotniejszymi,

¹ Dowodem tego może być sprawa Brata Bartłomieja z zakonu Cystersów, który w r. 1326 został zmuszony do odwołania szeregu tez, a między nimi twierdzenia o niemożności dania dowodu na jedność Boga.

Michalski K.: *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV S.*, Cracovie 1927, str. I, 24.

² *Ibidem*.

wstępniemi, niezdarnemi próbami. A sposobem tym jest poważne, z serca płynące, pokorne i ciche uznanie, podziw i uwielbienie, które rodzi się ze świętego uniesienia duszy, w którym umysł nasz, wzniosłszy się wyobraźnią do pojęcia najwyższej, największej i najdoskonalszej dobroci, potęgi, mądrości, majestatu i doskonałości, dochodzi do świadomości, że całe dotychczasowe poznanie niczem jeszcze nie jest, a jednak widzi, że dalej już dojść i dalej wznosić się nie może: otworzyła się bowiem przed nim przepaść nieskończona, bezdenna i bezgraniczna. Trwa więc jakby w zachwyceniu zdziwiony i wzruszony. Sposób ten tłumi mowę i każde słowo przenika duszę, wypełnia ją niewymowną czcią, poszanowaniem, uwielbieniem, miłością i oddaniem się tej Nieskończonej Doskonałości, która ją do głębi przejmując, albo skłania do okrzyków: „O Bycie Wszechbyć, o Przyczyno Przedwieczna, o morze, otchłani Nieskończonego Dobra!” — tak, „jak to czynił ów wielki kontemplator, który z oczyma utkwionemi w niebo i sercem pełnem zachwyty, zatopiony w Bogu, nie przestawał wołać: Boże! Boże!”¹ Do tego Boga dąży Charron, a nie mogąc wskutek swego sceptycyzmu osiągnąć Go na drodze racjonalistycznej, podąża ku Niemu przez mistycyzm. Bonnefon² powiada: *„Dans sa vie Charron eut quelques — unes de heures de trouble de Pascal et qu’il voulut comme lui, se jeter au pied de la croix, en y abîmant sa raison.”*

Lessing wyznaje, że gdyby Bóg trzymał w jednej ręce Prawdę, a w drugiej drogę do Prawdy, to on wybrałby drogę do Prawdy. Podobny wybór zrobił wcześniej już Charron. Ponieważ zaś droga do Prawdy przez rozum jest dla niego jako dla sceptyka zamknięta, chce więc do niej dążyć przez mistyczne zespolenie się z Bogiem. Wynika to z następujących słów: „Niema więcej naturalnego pragnienia, jak pragnienie poznania prawdy. Próbujemy wszystkich możliwych sposobów, o których przypuszczamy, że nam mogą w tym celu posłużyć, lecz ostatecznie wszystkie nasze wysiłki są niedostateczne, albowiem prawda nie jest rzeczą, którąby można zdobyć, ani którąby można uchwycić lub dotykać, a jeszcze mniej, którąby umysł ludzki mógł posiąść. Tkwi ona w łonie Boga, tam jest jej siedziba i źródło, człowiek nie wie i nie rozumie niczego dokładnie, pewnie i istotnie tak, jakby należało. W codziennem wahaniu zbliża się niepewny do zjawisk wokół go otaczających, widząc je jużto

¹ *Discours Chrestiens de la Divinité Création, Rédemption et Octave du Saint-Sacrement*, par P. Charron, Paris, P. Bertault, 1604, str. 11 i 12.

² O. c. t. II, str. 275.

jako złudzenia, już też jako coś rzeczywistego. Jesteśmy urodzeni do szukania prawdy: posiadanie prawdy jest przywilejem wyższej i większej potęgi. Nie o to chodzi, żeby prawdę przeniknąć, lecz o to, żeby do wnikięcia w nią dążyć drogą jak najpiękniejszą.¹ Jeśli się zdarzy, że prawda w ręce wpadnie — to nie nasza moc, a tylko przypadek, który zatrzymać ją, osiąść, odróżnić od fałszu zdoła".² Konkluzja ta — jak widzimy — jest ultra sceptyczną. W tem dążeniu, w tym najwznioślejszym locie ducha ludzkiego materja, to jest ciało, jest według Charrona tylko hamulcem.³ Ażeby

¹ Prof. Jan M. Rozwadowski w sposób niezwykle poetyczny charakteryzuje te podniosłe wzloty ducha ludzkiego: „*Myśl ludzka, ta uparcie cały wszechświat i wszechzycie drążąca i poznająca myśl, skupia się i wznosi z rozlewnej mgławicy doznania niby pocisk lotny, gęstnieje w grot wysyłany pragnieniem i wolą gdzieś w zaświaty dla przebicia skorupy jednostkowego bytu. Myśl ludzka wspina się na wysokości, z których wydaje się niema powrotu: albo runie rozbita w przepaść, albo przeleci całą odległość tajemnicy, chwyci się drugiego brzegu i już więcej nie wróci. A ona jednak zawraca, zwinąwszy tylko jak ptak znużone skrzydła na chwilę, aby znowu za chwilę godzić z niepokonanym uporem i niezachwianą odwagą w niezdobyty front rzeczywistości. Trwa to od lat tysięcy: front jeszcze stoi, ale tyle już z niego się odkruszyło, a uderzenia są tak wytrwałe, że człowiek nie traci nadziei.*

O heroiczne ataki! chemże są walki na polach bitew, chem leżenie w ogniu huraganowym wobec wieki wieków trwającej walki samotnej myśli ludzkiej z całą rzeczywistością, z wirem wszechświatów, z *Nieskończonością*!

Bohaterski duch aryjski po wiele razy śpiewał pieśń zwycięstwa i bojowego szalu ducha ludzkiego w jego zdobywczym pochodzie.“

Zasadniczy węzeł istnienia a biegunowość poznania, Kraków 1927, str. 13 i 14.

² De la Sagesse, Paris 1836, ks. I, rozdz. 1, str. 71.

³ (James) przytacza zdanie tak odległego stanowiskiem swem i metodą twórcy subiektywnego idealizmu, Kanta, że ciało mogłoby być nie przyczyną naszego myślenia, lecz jedynie krępującym („restrygującym“) jego warunkiem i że, jakkolwiek popiera ono nasze życie zmysłowe i zwierzęce, może być uważanem za przeszkodę czystego duchowego życia. W przypisach zaś umieścił dłuższy ustęp z dzieła głośnego nowoczesnego „humanisty“ Schillera, z Oxfordu, bardzo doń zresztą zbliżonego wogóle zapatrywaniemi, który w swoich *Zagadkach Sphinx*a wygłasza i uzasadnić się stara prawie taki sam pogląd na stosunek materji do świadomości, jak dowodzi następujący wyimek z owego dłuższego cytatu:

„Materja nie jest tem, co wytwarza świadomość, ale tem, co ją ogranicza i zamyka jej intensywność w pewnych ramach. Organizacja materjalna nie buduje świadomości z uszykowania atomów, ale ściska jej objawy w obręb, który na to (życie świadome) pozwala. Takie objaśnianie przyjmuje związek materji ze świadomością, lecz utrzymuje, że bieg interpretacji powinien postępować w przeciwnym kierunku. A tak będzie stosować się równie dobrze do faktów, przytaczanych na korzyść materjalizmu, jak też uzdolni nas do zrozumienia faktów, odrzucanych przez materjalizm rzekomo dlatego, że są nadprzyrodzone.“

Cytat z dzieła Prof. W. Rubczyńskiego: *Filozofja życia duchowego*, Poznań 1925, str. 190 i 191.

zacząć rozumieć, jak wielką i nieskończoną jest wiedza i mądrość Boga, mówimy, że rozumieć jakąś rzecz znaczy to, mieć ją w sobie, rozumieć jej formę i obraz istotny. Dlatego też, ażeby rozumieć wiele rzeczy, t. j. aby ogarnąć i zachować w sobie wielką ilość form, trzeba wielkiej zdolności. Otóż w miarę tego, im umysł jest czystszy i bardziej wyzwolony z więzów materji, tem więcej ma zdolności do pojmowania,¹ tem silniej dąży do Boga. Pragnienie to Boga dane człowiekowi, aby go wprowadzić, zachęcić do szukania, zgłębiania i skłonienia serca i duszy do trudu poznawania Go. Tego żąda od nas Bóg, wzywając nas, abyśmy wyzbywszy się wszelkich niskich i niegodnych myśli, wzniesli się ku Niemu. Postępując w ten sposób wobec nas, tak jak my wobec zwierząt, które zwabiamy i pociągamy ku sobie, podając głodnym kawał mięsa i to zwysoka, aby wyciągnąwszy się, stanąwszy na palcach, a nawet podskoczywszy, mogły go dosięgnąć. Tak Bóg przez to pragnienie przyrodzone, które w nas roznieca, przyciąga nas i zwabia ku sobie, aby wyrwawszy z błota ziemi, zaledwie z konieczności zaczepionych w przyrodzie, podnieść nas ku sobie w świętych i żywych rozmyślaniach, w porywach i zachwytach.²

Stan mistycznego złączenia się z Bogiem objawia się ze strony człowieka wiernością, a wszelka ludzka działalność intelektualna może tu mieć znaczenie przygotowawcze. Najlepszym takim przygotowaniem jest studjum teologii. Teologia, posługując się mistyką, uczy sposobić duszę na wpływ i działanie Boga; uczy duszę wrażliwości na działanie Ducha św. Trzeba duszę poddać egzaminowi, oczyścić ją, opróżnić i uwolnić z wszelkich apriorycznych sądów, wierzeń i uczuć tak, by się stała niejako białą kartą, zamarłą w sobie samej i dla świata, a zdolną do przyjęcia Boga, aby w niej żył i działał.³

¹ P. Charron: *Discours Chrestiens de la Divinité, Création, Rédemption et octave du Sainct-Sacrement*, Paris 1629, t. I, str. 54.

² *Discours Chrestiens...* wyd. z 1604 r., str. 5.

³ P. Charron: *Petit Traicté de Sagesse* (d'après dernière édition), Paris, Louis Feuge au Mont S. Hilaire, au Collège de la Mercy, 1646, rozdz. IV, str. 47, (zamieszcz. po III ks. *De la Sagesse*), oraz:

Discours Chrestiens etc. Leyde 1635 (wyd. zebrane) I, str. 11.

Gdybyśmy chcieli podejrzliwie odnosić się do dobrej wiary Charrona ze względu na to, że „*Petit Traicté de la Sagesse*“ jest polemiczną odpowiedzią na niebezpieczne dla jego osoby i dzieła zarzuty, czynione mu przez kler, moglibyśmy także poddać w wątpliwość szczerłość mistycznych wynurzeń tutaj podanych, które mogłyby być pewnego rodzaju azylem bezpieczeństwa.

Nasuwa się pytanie, czy ten mistycyzm Charrona jest nabyty na drodze zgłębiania i wykształcenia teologicznego,¹ czy ma źródło w psychologii, czy też jest objawem samorodnym. Przychylamy się raczej do tego ostatniego zapatrywania, pomimo, że powołuje się Charron nieraz na dzieła Ojców Kościoła, i możnaby nawet sądzić, że zna Dionizego Areopagitę, gdyż wyraża się o nim z wielką czcią, jako o tym, do którego zwracają się wszyscy mistycy późnego średniowiecza i wczesnego renesansu.²

Mistycyzm pomimo wszystkich różnic jest rysem wspólnym Charronowi i prądowi platońskiemu w dobie odrodzenia. Wśród tego prądu platońskiego, szczególnie w Akademji florenckiej, „rodzi się myśl, że świat widzialny jest dziełem miłości Bożej, że jest on odbiciem prawzoru, istniejącego w Bogu od praczasów, i że Bóg pozostanie na zawsze jego siłą poruszającą i twórczą. Dusza ludzka, poznawszy Boga, może go w zaraniu człowieczeństwa (antropomorfizm) ściągać do własnych granic, lecz może też przez miłość do Boga wznosić się ku Niemu w nieskończoność. To właśnie stanowi niebiańską rozkosz na ziemi.”³

Charakterystyka mistycyzmu, dana przez Burckhardta w odniesieniu do Akademji medycejskiej, stosuje się także do Charrona, który podobnie jak platonicy florency podkreśla z jednej strony twórcze i ożywcze działanie Boga w stosunku do duszy ludzkiej, z drugiej zaś ciasnotę racjonalistycznego ujęcia Boga.

Mistyczne oświecenie umysłowości Charrona podlega jednak bardzo ostremu zakwestjonowaniu przez niektórych jego monografów — do takich zaliczylibyśmy Wendta⁴. Upatrują oni w nim raczej pioniera deizmu i naturalizmu. Widzimy tutaj rozbieżność ich interpretacji, która idzie całkiem w parze z rozbieżnością ogólnej psychofizycznej charakterystyki Charrona.

Jedni umieszczają Charrona na prawicy, zaliczając go do uczuciowców głęboko religijnych, mistyków na drodze do Pascala, inni — na lewicy, bo Charron to stoik, naturalista, człowiek zdrowego rozsądku, typ bynajmniej nie emocjonal-

¹ Por. J. A. Endres: *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Kempten 1911, str. 59—66, 90, 104—112, 170—172.

² Por. F. A. Scharpff: *Nikolaus Cusanus*, Tübingen 1871, str. 99, 108 i 430.

³ Por. J. Burckhardt: *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Kraków 1930 r., str. 586.

⁴ Wendt Karl: *P. Charron als Paedagoge*, Neubrandenburg 1903.

ny. Ci zestawiają go z Herbertem z Cherbury, a nawet z Hobbesem. Jako przyczynę tak wielkiej sprzeczności w poglądach komentatorów Charrona należy wskazać na eklektycyzm omawianego filozofa. Ten eklektycyzm sprawia, iż tak jeden, jak i drugi obóz rozporządzać może obfitym materiałem oryginalnym i cytatami.

ROZDZIAŁ VI.

TRAKTAT DE LA SAGESSE.

*Sagesse est preude prudence, c'est-à-dire preud'
homme avec habilité, probité bien advisée.*

Préface.

Trzy księgi *De la Sagesse*, które wyszły w 1601 r. w Bordeaux, a po raz drugi w 1604 w Paryżu, są głównem dziełem Charrona. Celem, jaki mu przyświecał przy tworzeniu tego dzieła, było napisanie traktatu o moralności naturalnej według pojęć starożytnych — „Sensu stricto”: według pojęć stoickich. Ale nie na tem polega zasługa autora: główną i najważniejszą zasługą są wskazane przez niego reguły moralności powszechnej, opartej na rozumie. Plan dzieła wygląda następująco:

Pierwsza księga obejmuje *la cognoissance de soy et de l'humaine condition* i jest to jakby architektoniczna przybudówka, w której autor zamknął wszystkie swoje założenia z dziedziny ludzkiej fizjologii, psychologii i socjologii.

Według Charrona droga do mądrości — to droga sokratyczna: Γνῶθι σεαυτόν („Poznaj sam siebie!”) „Umieć poznać siebie, najdoskonalsza, boska to rada, najlepsza i najpożyteczniejsza ze wszystkich, lecz najgorzej w praktyce stosowana; a jest to podstawa mądrości, droga ku wszelkiemu dobru: jest to niezwykle szaleństwo poświęcać tyle uwagi i gorliwości na poznanie raczej wszystkich innych rzeczy, niż siebie samego. Prawdziwą wiedzą i prawdziwą nauką dla człowieka — jest sam człowiek”.¹

¹ P. Charron: *De la Sagesse*, Paris, Louis Feuge au Mont St. Hilaire, au Collège de la Mercy, 1646, ks. I, Préface, str. 25.

Docenienie wartości poznania człowieka, oraz introspekcji problemu tak aktualnego w naszych czasach, musimy podkreślić jako objaw dodatni u myśliciela XVI w.

Bóg, przyroda, mędrcy i cały wszechświat napomina i wzywa człowieka czynem i słowem, aby siebie samego badał i poznawał. Bóg, wpatrzony sam w siebie, poznaje i przenika siebie. Świat cały wszystkie swe spojrzenia ma skierowane na wewnątrz, a oczy otwarte, ku patrzeniu i widzeniu siebie. O tyle też i człowiek jest obowiązany i skłonny do zastanawiania się nad sobą i do poznawania siebie, o ile właściwą i przyrodzoną mu jest rzeczą myśleć i o ile sam sobie jest bliski — *cujus vivere est cogitare*. (Cic. *Tuscul.*) — (Arystoteles powiedział mniej więcej w tym samym sensie: *Vita est mentes actio* (*Metaphys.*, ks. XI, rozdz. 9).

Przez poznawanie samego siebie człowiek wznosi się i dochodzi do poznania Boga łatwiej niżli w jakikolwiek inny sposób. Znajduje on bowiem w sobie rzeczy, które albo mu służą do lepszego poznania Boga, albo odzwierciedlają cechy i rysy boskości, więcej niż cokolwiekby innego, albo też i dlatego, że lepiej potrafi odczuć i pojąć to, co jest w nim samym niż to, co istnieje w jakiegokolwiek innej rzeczy. *Formasti me et posuisti super me manum tuam, ideo mirabilis facta est scientia tua, (id est, tu i) ex me.* (*Psalm*. 138). I dlatego to na frontonie świątyni Apollina, który był (według wierzeń pogan) bogiem wiedzy i światła, wyryte były złotemi głoskami słowa: *Poznaj samego siebie*. Były one nietylko pozdrowieniem, ale jak gdyby wezwaniem (apelem) wskazującym, że, aby mieć przystęp do bóstwa i wstęp do jego świątyni, należy znać samego siebie; kto nie zna siebie, ma być od bóstwa i jego świątyni odtrącony: *si te ignoras, o pulcherrima! egredere; et abi post hoedos tuos.* (*Cantic.*, ks. V, 7).

I dzisiaj moglibyśmy powiedzieć, że, jakkolwiek badamy przyrodę, usiłujemy wniknąć w jej tajniki, nie szczędzimy trudów, by uchylić rąbka jej zasłon, by sprząc utajone w przyrodzie siły dla naszych celów, to jednak bliżej nas stoi człowiek ze zdumiewającą swą naturą, z nadziemskimi swemi dążnościami. Chociażby genjusz ludzki ogarnął i wyczerpał całą wiedzy dziedzinę, dopóki nie pozna swego stanowiska w wszechświecie, — swego stosunku do otoczenia i swego przeznaczenia ostatecznego, dopóty wiedza jego pozostanie ułamkową, — pozbawioną naturalnych podwalin i uwieńczenia.

Prof. Jan M. Rozwadowski pisze: „Trzeba nam w szczególności zdać sobie sprawę raz z właściwości naszego intelektu, bo zrobiono dotąd chyba tylko dwa kroki wyraźne w tym względzie, Kant i Bergson jak sądzę, a trzeba iść dalej; ale i tego nie dosyć, bo nietylko o intelekt chodzi, ale o zdawanie sobie sprawy z właściwości naszej świadomości, oraz obiektywnej, zasadniczej treści, a tu, mimo gorączkowego dreptania nie zrobiliśmy chyba jeszcze zdecydowanego pierwszego kroku.“

Co to jest filozofja i czego jej trzeba?

Kwart. Filoz., t. II, Kraków 1923, str. 98.

Aby osiąść mądrość i prowadzić życie stateczniejsze i bardziej pogodne, nie potrzeba żadnej innej nauki, jak tylko poznania siebie samego.¹

Pod pięcioma względami zastanawia się autor nad człowiekiem²: 1. przeprowadza analizę człowieka jako naturalista (anatom), uwzględniając jego części składowe i ich wzajemną zależność; 2. ujmuje człowieka jako istotę naturalną i moralną, w odróżnieniu od zwierząt; 3. rozważa jego życie w całości; 4. rozważa istotę człowieczą pod względem moralnym, roztrząsając obyczaje i położenie człowieka; 5. wreszcie zastanawia się nad różnicami, wynikającymi z indywidualności ludzkich tak pod względem naturalnym, jak i moralnym. Jednym słowem, jest to przyjrzenie się człowiekowi samemu,³ — elementom, z których składa się dusza i ciało, porównanie go ze zwierzętami, sprawdzenie, jakie miejsce zajmuje w hierarchji istot żyjących (jakże skromne, bynajmniej nie król stworzeń!)⁴, następnie badanie życia ludzkiego, przegląd głównych wad ludzkich (jak próżność, zarozumiałość, słabość, niestałość), wreszcie różnic fizycznych, intelektualnych i społecznych, które dzielą ludzi między sobą.

Treścią drugiej księgi, najkrótszej z tych trzech, są pouczenia i ogólne reguły mądrości, co stanowi ośrodek pracy autora, zapoznajęcej nas z istotą mądrości.⁵ Char-

¹ *Sagesse*, wyd. Paris 1646, str. 25, 26, 27.

² Por. *Sagesse*, Préface du premier livre, str. 32.

³ Obranie przez Charrona jako punktu wyjścia dla swoich rozważań, — człowieka, jest jednym z wielu punktów stycznych między nim a Kartezjuszem, który pisze: „L'estime que tous ceus, a qui Dieu a donné l'usage de cete raison, sont obligés de l'employer principalement pour tascher a le connoistre, et a se connoistre eus-même. C'est par la que j'ay tasché de commencer mes estudes, et ie vous diray que ie n'eusse sceu, trouver les fondemens de la Physique, si ie ne eusse cherchés par cete voye.“ Cytat ten pośrednio zaczerpnięty z dzieła Doc. Ludwika Chmaja p. t.: *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków 1930, str. 89, Wydawn. Polskiej Akademji Umiejętności.

⁴ Dzisiejsza nauka swojemi zdobyczami fizycznymi daje poparcie temu zapamiętaniu Charrona.

Por. Jacques Chevalier: *La vie de l'esprit*, Grenoble 1932, str. 18.

„D'après les récents calculs de Julian Huxley, l'homme, par ses dimensions, se trouve presque à mi-chemin entre le soleil et l'atome: car son corps est fait d'environ 10²⁷ atomes, et 10²⁸ corps humains fourniraient la matière d'un soleil.“

⁵ Pojęcie *Sagesse* sceptyka Charrona — pomimo jego sceptycyzmu przypomina niejednokrotnie wnikliwe uwagi przedstawiciela etyki obiektywnej Prof. W. Rubczyńskiego w jego dziele o. c., str. 525 i 526, np.: „(Człowiek)... dochodzi niebawem do wyniku, iż najważniejszą rzeczą w życiu jest tak uporządkować swoje pragnienia, tak ująć w karby swoje wzruszenia i porywy,

ron na to pytanie daje obszerną odpowiedź: *les deux dispositions préliminaires qui la rendent possible, les deux qualités, qui en sont l'essence, les six grandes lois qui en règlent l'exercice et les conséquences morales qu'entraîne sa pratique.*

I dyspozycja: wyzwolenie się z błędów i ułomności światowych, oraz namiętności.

II dyspozycja: powszechna i pełna swoboda umysłu zarówno w sędzie jak i w woli.

I podstawa mądrości: prawdziwa i istotna rzetelność,

II podstawa mądrości: określony stale cel i kierunek życia.

6 wielkich reguł (praw):

I poznać prawdziwą pobożność,

II uregulować swoje pragnienia i przyjemności,

III zachowywać umiarkowanie i równowagę w pomyślności i przeciwnościach,

IV być posłusznym i zachowywać prawa, zwyczaje i ceremonie kraju (jak i w jakim znaczeniu),

V dobrze się zachowywać względem innych,

VI zachowywać się ostrożnie we wszelkich sprawach.

Pochodne reguły (prawa) — o w o c e m ą d r o ś c i :

VII trzymać się w pogotowiu na śmierć,

VIII zachowywać prawdziwy spokój umysłu.

Przedmiotem trzeciej księgi są szczegółowe wskazówki dla osiągnięcia mądrości w odniesieniu do 4-ch głównych cnót, obejmujące wszystkie przejawy życia ludzkiego. Temi głównymi cnotami są: sprawiedliwość, roztropność, dzielność, wstrzeźliwość. Jak widzimy więc, Charron opiera się na platońskim podziale cnót.

Opuściwszy akroamatyczną metodę wykładu, przechodzi następnie Charron na teren polemiczny, wypowiadając walkę „zabobonnym”, „formalistom” i „pedantom”.

ażeby zachować ciągłość woli i czujność rozwagi, ażeby ani nie dać się zrazić przeciwnościami, które w znacznej części wypadków okazują się przemijającymi do pokonania przez wytrwałość, ani też nie zaślepić się szczęściem pochodzącym z pomyślnego dlań zbiegu zdarzeń niezależnych od jego planowej akcji, t. j. od wysiłków przewidujących, obmyślających i przysposabiających ziszczenie się całego stanu sprawy. Pierwociny refleksyj etycznych u różnych ludów polegają na postawionem sobie samemu i innym zadaniu: takie sobie obrać cele i maksymy życia, którymby się mogło pozostać stale wiernym, bez względu na to, co nam się przydarzy, czy nas spotkają najcięższe ciosy, czy też doznamy na sobie łaskowości losu lub zrządzeń nam przychylnych wyższej Potęgi. Nietylko czysto filozoficzna, ale i najżarliwiej religijna etyka wymaga takiej determinacji.“

„Zabobonni bluźnią Bogu i są wrogami prawdziwej religji — *gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa* (Tacitus: *Histor.* ks. V, rozdz. 13) — nadają sobie pozór pobożności, gorliwości i miłości Boga aż do umartwiania i dręczenia się ponad zaleconą miarę i myślą przytem, że zyskują wiele zasług, że Bogu się to podoba i że na wszystko inne patrzy przez palce.”¹ Zabobon polega na fałszywym pojmowaniu Boga i fałszywym oddawaniu Mu czci. Człowiek zabobonny wyobraża sobie Stwórcę jako mistrza surowego, bezwzględnego, przed którym drżąc, wysila się, aby pozyskać Jego łaskę. „Zabobonny nie daje żyć w spokoju ni Bogu, ni ludziom. Wyobraża sobie Boga jako zgryźliwego, złośliwego, trudnego do zadowolenia, łatwo wpadającego w gniew, nieubłagane, który sądzi nasze czynności na sposób ludzki, jak sędzia surowy, śledzący i ścigający nasze wszystkie kroki.”² Pozatem to jeszcze charakteryzuje przesadnego, że wszędzie widzi ujawnianie się potęgi boskiej, wszystko niezwykle wydaje się mu cudownem, pełnem dziwów. Nawet najwięcej naturalne rzeczy dokonywane są przez Boga. „Il mord et court à tout ce que l'on dit, comme un homme fort soucieux”, — *duo superstitionis propria, nimius timor, nimius cultus.*³

Zdaniem Charrona zabobon polega na tem, że człowiek zabobonny: 1. nie zadawała się religją intelektualną, filozoficzną, 2. usiłuje ustalić stosunki wewnętrzne między Bogiem a człowiekiem, których oznaką mają być liczne czyny, przez Boga dokonywane, 3. chciałby ująć pojęcie Boga, jako pojęcie istoty, ciągle mieszającej się w sprawy ludzkie.

Pamiętać bowiem należy, że Charron w całej swojej krytyce religijności „zabobonnej” ukazuje się nam jako prekursor deizmu, a z drugiej strony — epigon epikureizmu, który nie uznaje interwencji nadprzyrodzonej.⁴

Sabrie poddaje krytyce tę opinię Charrona i jego polemikę z zabobonem, twierdząc, że zachodzi tu kwestja, czy ostrze polemiki Charrona nie zwraca się przeciw chrześcijańskiej pobożności

¹ *Sagesse*, ks. I, rozdz. 39, str. 219.

² *Sagesse*, ks. II, rozdz. 5, str. 389 i nast.

³ Justus Lipsius, *nota ad primum Lib. Politicorum*, in. c. III.

⁴ Prof. W. Rubczyński pisze w swej pracy p. t.: *O warunkach przybliżania się do ideałów kultury*, Warszawa 1931, str. 100:

„Starożytny epikureizm odmawiał bogom ludowego politeizmu, wpływu na sprawy ludzkie głównie z tego powodu i tym kierując się motywem, że wiara w ich interwencję i w kary pozagrobowe zatruwa radość życia.“

wraz z jej różnemi formułami, począwszy od mistycyzmu świętych, a skończywszy na pospolitej bigoterji.¹

Uwaga Sabrié'go nie jest jednak słuszna, Charron nie występuje przeciw pobożności chrześcijańskiej, ale przeciw jej spaceniu i wynaturzeniu. Sam zaś rozróżnia prawdziwą pobożność od tej, która ogranicza się tylko do zewnętrznych oznak kultu religijnego, chociaż przeciwko samemu kultowi, jako takiemu, nie występuje. Nie trzeba przytem zapominać, że w owych czasach zaciętych walk religijnych każda, choćby najłżejsza, krytyka kultu zewnętrznego mogła wyglądać na pochwałę protestantyzmu. Przyznać jednak trzeba, że Charron miał niewątpliwie pewne sympatje dla protestantyzmu (pomimo polemiki z protestantyzmem w ks. III, „Trois Vérités”).

Jak zabobonni karykaturują religję, tak formalisci moralność, których Charron tak określa: „Formaliści czepiają się całkowicie form, a przytem sądzą, że idąc za swemi namiętnościami i żądzami, dopełniają swych obowiązków i nie narażają się na żaden zarzut, jeżeli nadto nie dopuszczają się niczego wbrew literze praw i nie zaniedbują żadnych formalności.”²

Wydawałoby się na pierwszy rzut oka, że jest to skierowane przeciw faryzeizmowi. Tak jednak nie jest: Charron zwraca się przeciw tym formalistom, którzy uzależniają moralność od religji. Formalisci nie biorą pod uwagę prawa naturalnego. Sądząc, że doszli do doskonałości, żyją, jak wyraża się ironicznie Charron: *dans l'intimité et comme dans la parenté de Dieu*, a tymczasem posiadają zaledwie zawiązki moralności. Charron krytykuje ich, nie uważa bowiem za moralnych ludzi tych, którzy z obawy kary lub nadziei nagrody pełnią dobre uczynki. „Chcę — powiada on — „a b y b e z Raju i piekła człowiek był dobrym. Słowa te są dla mnie straszne i wstrętne! Gdybym nie był chrześcijaninem, gdybym się nie bał potępienia, zrobiłbym to, albowym tego nie zrobił. O słaby i nędzny! Nacóż ci się przyda wiedzieć to wszystko w zestawieniu z tem, co czynisz. Nie jesteś złym, bo się nie ważysz na to i boisz się porażki, ja chcę ażebyś się ważył, ale żebyś nie chciał, choćbyś miał zapewnienie, że za to nigdy nie będziesz ganionym. Ty udajesz człowieka dobrego, ażeby ci za to płacono i dziękowano:

¹ „On se demande à chaque instant si ce n'est pas la piété chrétienne qui est en question avec les formes variées qu'elle peut revêtir, depuis le mysticisme des saints jusqu'à la dévotion populaire.”

Sabrié o. c., str. 243.

² *Sagesse*, ks. I, rozdz. 39, str. 219.

ja zaś chcę, ażebyś był dobrym człowiekiem, chociażby nikt nigdy nie miał o tem wiedzieć; chcę, żebyś był dobrym człowiekiem, ponieważ natura i rozum (t. j. Bóg) tego chce; układ i pow-szechna policja świata (porządek świata), którego ty jesteś małą częścią, domagają się tego, ponieważ ty nie możesz się zgodzić na to, aby być innym, nie możesz działać wbrew swemu istnieniu, wbrew swemu dobru, wbrew swemu celowi — a potem niech się stanie to, co ma być."¹ Wessel o tem wyraża się: „Oto słowa, pełne porywu i mocy, oto patos, pełen siły i wspaniałości”.²

Charron chce także pobożności i religji, lecz nie takiej, która by dopiero wytwarzała, powodowała albo rozbudzała poczucie uczciwości w człowieku, zaszczerpione przez naturę, lecz takiej, która by to poczucie uczciwości wzmacniała, uświęcała i koronowała. Religja jest w stosunku do poczucia uczciwości czemś późniejszym, to poczucie uczciwości jest zatem czemś pierwotnem, otrzymanem drogą słuchu, — *fides ex auditu et per verbum Dei*, — przez naukę i dlatego religja nie może być tej uczciwości przyczyną. Przeciwnie poczucie uczciwości mogłoby być powodem budzenia się religji, ponieważ jest ono czemś pierwszym, dawniejszem i więcej przyrodzonem. To poczucie uczciwości uczy nas, że powinno się każdemu oddać to, co mu się należy według jego stanowiska. Otóż Bóg jest ponad wszystko, jest Twórcą i mistrzem wszechrzeczy. Teolodzy zaś chcieliby stawiać na równi religję z aktami sprawiedliwości, cnoty i uczciwości; burzą więc cały porządek i chcą, żeby uczciwość szła za religją, z niej wynikała i jej służyła.³

Charron religijność uważa za cnotę drobiazgową, podrzędną, od której wyżej stoi uczciwość. Religijność da się oddzielić od innych cnot, które mogą obejść się bez niej, jest ona bowiem właściwością później nabywaną, jest cnotą specjalną, szczegółową, różną od wszystkich innych cnot; może ona istnieć bez nich, a nawet bez uczciwości.⁴

¹ *De la Sagesse*, wyd. Louys et Daniel Elzevier, Amsterdam 1662, str. 302, która odpowiada str. 321, ks. II, rozdz. 5, wyd. I (Bordeaux 1601 r.).

² Por. Wessel o. c. str. 35.

³ *Sagesse* Amsterdam 1662, str. 303, oraz c. d. — dodat. uzupełnienie z I. wyd. *Sag.*, rozdz. 5, str. 369; „...et ne recognoissent autre prud'homme, que celle qui se remue par le ressort de la religion. Or outre que telle preud'homme n'est vraye, n'agissant par le bon ressort de nature, mais accidentale et inégale... encores elle est bien dangereuse, produisant quelquefois de très vilains et scandaleux effects (comme l'expérience l'a de tout temps sentir) sous beaux et spécieux prétextes de piété.”

⁴ *De la Sagesse, Trois livres*, odnowione wyd. I Bordeaux 1601, przez Ant. Aug. Renouard (w 4 tomach) Dijon 1801, t. III, str. 38.

Zadaniem religji jest związać nas ze Stwórcą i początkiem wszelkiego dobra, połączyć trwale człowieka z jego pierwszą Przyczyną jakby z jego korzeniem, aby zaszczipiony weń zdobył siłę i zdążał ku doskonałości. Oderwany od niego — uschnie i zmarnieje.

Celem i skutkiem religji jest wysławianie Boga a służenie dobru człowieka. Wszystko się do tego sprowadza. Korzyść, jaką religja daje człowiekowi, polega na uszlachetnieniu, które jest dobrem istotnem i wewnętrznem, należnem człowiekowi. Cześć (chwała), która jest ozdobą wtórną i zewnętrzną, należy się Bogu samemu, który jest doskonałością i pełnią wszelkich dóbr, Bogu, z którym nic nie może iść w porównanie — *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus* (St. L u c., rozdz. II, V, 14).¹

Analizując religję ze stanowiska psychologicznego, czyni Charon następujące refleksje: Wszystkie religje mają te właściwości, że są dość obce zdrowemu rozumowi. One to odstrasza go, bo pierwiastki, które się na nie składają, wydają mu się zbyt niskie, niegodne, dziwaczne, z których umysł nieco mocniejszy i bystrzejszy musi zadrwić; one też posiadają czynniki, które wydają mu się zbyt wysokie, olśniewające, cudowne i tajemnicze, aby je mógł zrozumieć, przez co stają mu się one kamieniem obrazy. Nie można się więc dziwić, że człowiek wzbrania się w pierwszej chwili od przyjęcia jakiegokolwiek religji, w której nic nie widzi zrównoważonego, zrozumiałego i potrzeba dopiero jakiejś nadzwyczajnej okoliczności, aby mógł być w nią wprowadzony. Umysł ludzki, będąc zdolnym tylko do rzeczy średniej miary, popada w odrętwienie. Jeżeli jest „silnym”, to nią gardzi i śmieje się z niej, jeżeli jest „słabym” i zabobonny, przeraża się i gorszy. Stąd to pochodzi, że jest tak wielu niewierzących i tylu sekciarzy, którzy radzą się i słuchają zanadto swego własnego rozumu, a badając wydają sądy w sprawach religji i podchodzą do niej z indywidualną zdolnością pojmowania i z własnymi swojemi i przyrodzonymi środkami. Trzeba być prostym (prostaczkiem), posłusznym i pobożnym, aby być zdolnym do przyjęcia religji, ażeby wierzyć i poddawać się jej prawom przez uszanowanie i posłuszeństwo, ażeby poddawać swój sąd pod jej kierownictwo i zdobyć jej pow-

I dzisiaj wśród obrońców religji jest wielu takich, którzy przyznają, że zdarzają się jednostki nieskazitelne o prawym charakterze, a które dla podtrzymania swego poziomu moralnego, nie odczuwają potrzeby i pragnienia religji. Jest jednak kwestja, czy społeczeństwa nie uległyby obniżeniu pod względem etycznym, gdyby z ich psychiki wyrwano (wyrugowano) przekonania i dążenia religijne.

¹ *De la Sagesse, Trois livres*, Paris 1836, ks. II, rozdz. 5, str. 352, 353.

szechne uznanie *captivantes intellectum ad obsequium fidei* (Św. Paweł: *Epist. ad Corinth.* rozdz. X, V, 5).¹

Ponieważ religje i wierzenia religijne przekraczają granice zdrowego rozsądku i inteligencji ludzkiej, muszą przeto być pochodzenia nadnaturalnego i jako takie przenikać muszą do umysłów ludzkich środkami i drogami nadnaturalnymi, a więc przez Objawienie i z nieba płynące natchnienie boskie. Tak należy sądzić, a jednakże mówiąc szczerze, religje utrzymują (kultywują) tylko ludzie i tylko ludzkimi środkami. Należy to przyjąć jako prawdę bezwzględną nie tylko w stosunku do religij fałszywych, które nie są niczem innym, jak wyłącznie ludzkim i djabolicznym wynalazkiem, lecz także jako prawdę względną, w odniesieniu do religji prawdziwej. Ta ostatnia — *Domino cooperant, sermonem confirmante sequentibus signis* (Św. Marek, rozdz. XVI, V, 20) — przeniknęła w ludzkość drogą cudowną, ale rozwija się ona w szczegółach przez środki i ręce ludzkie. Narodowość, kraj, miejsce dają religji odrębny wyraz; staje się taką, jakie jest w danym miejscu środowisko. Jest się ochrzczonym czy obrzezanym (chrześcijaninem czy żydem), zanim się wie, że jest się człowiekiem. Religja nie zależy od naszego wyboru i woli, człowiek nie wie sam, jak się stał żydem lub chrześcijaninem, bo to nie zależy od niego, lecz od tego, czy się urodził wśród żydów czy wśród chrześcijan, bo gdyby np. narodził się wśród pogan lub mahometan, byłby poga-ninem względnie mahometaninem.²

*

*

*

Poddając koncepcję religijną Charrona dalszej analizie, nasuwają się nam pewne refleksje ze względu na analogje, jakie znajdujemy między niektórymi poglądami polskiego historjografy Augusta Cieszkowskiego a Charrona. Budzą się w nas pewne podejrzenia, czy Charron nie oddziaływał bezpośrednio na naszego myśliciela. Zarówno u Charrona, jak i u Cieszkowskiego, spotykamy odnośnie do religji pogląd, zwany historyzmem, który głosi, że religje przyjmują formy zależne od potrzeb epoki. I tak Cieszkowski pisze: „Ani wielki Buddha, ani mądry Konfucjusz, ani dzielny Mahomet, ani żaden Reformator, który naukę swą w lud swój zaszczerpić zdołał, który zasady swoje w pewne epoki życia i ludów albo ludzkości wprowadził i przeprowadził,

¹ *Sagesse*, Paris 1836, ks. II, rozdz. 5, str. 344, 345.

² *Sagesse*, ks. II, rozdz. 5, str. 345 i 346.

— nie był zwodzicielem, ale *pod pewną miarą* wysłańcem Pańskim i Pomazańcem Bożym, — a mianowicie, takim właśnie, jakiego lud i czas jego wymagał. Bo gdyby innego ów czas i lud był potrzebował, toby się właśnie *ten* nie był ostał, ale *inny* bardziej *odpowiadający* był zjawił. Ten więc, który nastał i który się ostał, a nie zmarniał, oczywiście był prorokiem, przez którego przemawiał Duch Święty i udzielał się sam, acz *pod pewną miarą*¹.

Podobny relatywizm dziejowy spotykamy także w Charronowskich wywodach genezy form religijnych. Historyzm Cieszkowskiego nie przeszkadza mu jednak w uznawaniu wieczności religji, dotyczy tylko zmienności jej form, powiada bowiem: „Religja *wieczną* jest, jak Bóg sam wiecznym jest, jak wiecznym jest żywot Ducha. — Nikt jej ludzkości pozbawić nie zdoła, nikt jej duchowi ludzkiemu nie wydrze. I piekielne wrota nie przemogą jej, — lecz owszem ona piekielne wrota przemoże. — Tylko czasowe objawienia jej, pojedyncze szczeble i zjawiska jej, są przechodnie i *postępowe*, w miarę samego postępu Ducha. — Właśnie dlatego, że *wieczną* jest, nie może być *jednostajną*, bo gdyby była *jednostajną*, to by się *jeden raz stała i ustala*”².

Widzimy tu analogję z Charronem, który, uzależniając formy religijne od warunków czasowo-przestrzennych, uznawał jedność jej istoty i źródła. Czy analogje niniejsze mogą stanowić podstawę do wniosku, iż Cieszkowski może poniekąd uległ pewnemu wpływowi Charrona, a przynajmniej znał go, nie śmiemy twierdzić, skłonni jednak jesteśmy przypuszczać, że la Sagesse nie była mu obca. Gdyby iść aż tak bardzo daleko, żeby przypuszczać, iż wpływ Charrona na Cieszkowskiego istniał, to upatrywaćby go można w Cieszkowskiego tendencji ujrzenia nieba na ziemi, co by było zgodnem z Charronowskim postulatem, ażeby o rzeczach pozaziemskich milczeć i powstrzymać się od sądów o nich. Zasadnicza analogja tedy polegałaby na koncepcji nieba i m m a n e n t n e g o w bycie ziemskim, a nie d o Ń t r a n s c e n d e n t n e g o. Charron wierzy w możliwość ciągłego doskonalenia się natury ludzkiej tak samo jak Cieszkowski wierzy w możliwość ziszczenia się raj u na ziemi. I ten wspólny ich optymizm jest przyczyną, iż tak jeden jak drugi odrzucają jako niepotrzebne wszelkie rozmyślania o jakimś wyższym pozaziemskim bycie:

¹ August Cieszkowski: *Ojciec — Nasz* (Pierwsza Proźba) „Święć się Imię Twoje“, wyd. pośmiertne Poznań 1903, tom III, dział V. rozdz. XVI, str. 312. — (Tom I (wyd. trzecie) wyszedł w Poznaniu w 1905 r., t. II, wyd. pośmiertne, Poznań 1899.)

² O. c., str. 255.

„Niebo przyjdzie na ziemię, a Bóg rozleje się w ludzkości i z nią i w niej żyć będzie, a my Jego Bożem Ciałem staniemy się.”
(Cieszkowski.)

*

*

*

Mylą się tedy ci, którzy idą inną drogą, którzy, gardząc tą cnotą moralną i głosem natury, rzekomo zbyt niskim i nikłym dla nich i nie mając zupełnie prawdziwego poczucia uczciwości, sądzą, że inną drogą uzyskają tę łaskę. Pochlebiają sobie, chwalać się i wmawiają w siebie, że są wielkimi i bogatymi w dobra nadnaturalne i boskie, a na każdym kroku stają się winnymi przekroczenia prostego prawa natury i zadań człowieka, które są o wiele wyższe ponad cnotę i uczciwość tych prostych filozofów, a które oni odrzucają i potępiają tak mocno. Posiadają oni pewną finezję, dzięki której wmawiają w siebie, że są bliskimi kuzynami i przyjaciółmi Boga, nie pełniąc ani nie zachowując Jego pierwszego i podstawowego prawa.¹

Formalizm, nie uznając prawa naturalnego, zrodził nietolerancję i fanatyzm religijny, rozszalały wtedy do najwyższego stopnia. Przytłumienie tego fanatyzmu, oczyszczenie gruntu dzięki odrodzeniu starożytnej moralności było usilnem dążeniem wielu światłych, krytycznie patrzących jednostek. A wśród nich Charron był właśnie pierwszym, który począł głosić to hasło w wieku XVII, przez co stał się głównym moralistą swego czasu.² Jego etyka ma znamiona wybitnie stoickie i nanizana jest na nią etyki autonomicznej, wiążącej etykę Kantowską ze stoicką. Stoicy, głosząc zasadę życia w zgodzie z sobą, czy też, jak Epiktet, odróżniając dobra, które są w naszej mocy od tych, które leżą poza nami, odrzucali w istocie wszelki wpływ na działanie moralne, niezależny od jednostki. Źródłem cnoty jest według nich stałość, wola sama, rozum jako boski w nas pierwiastek, słowem: sam podmiot etyczny. Pomiędzy Charronowskim pojęciem „Sagesse”

¹ „Parquoy se trompent fort, ceux qui tiennent autre voye et qui desdaignans cette vertu morale et loy de nature, comme trop basse et petite pour eux et n'ayans aucun vray sentiment de preud'hommie, pensent par ailleurs obtenir cette grâce. Ils se flattent, font gloire et se fient d'estre grands et riches en biens surnaturels et divins, et se trouvent à chaque pas coupables de la simple loy de nature et du devoir humain, beaucoup au-dessous de la vertu et probité de ces simples philosophes, qu'ils rejettent et condamnent si fort... Ils sçavent quelque finesse par laquelle ils se persuadent d'estre grands cousins, et amis de Dieu, sans faire ny garder sa loy première, et fondamentale“. P. Charron: *Petit Traicté de Sagesse*, rozdz. II, str. 32 — zamieszcz. w cytowanym wyżej wyd. „De la Sagesse“ z 1646 r.

² Liebscher Hugo: *Charron und sein Werk*: „De la Sagesse“, Leipzig 1890, str. 64.

a Kantowskimi „rozumu praktycznego” dałyby się znaleźć niektóre rysy wspólne.¹

Jest on tem dla narodu francuskiego, czem Bacon dla Anglii: on oczyszcza dziedzinę moralną, tamten poznawczą od przesądów. Podobieństwo pomiędzy Charronem-etykiem, a Baconem-przyrodnikiem polega jeszcze i na tem, że Charron z natury swego przedmiotu musiał zająć się działaniem człowieka i problemem jego szczęścia,² które to zagadnienia i dla Bacona były głównym celem, do którego dążył przez swą filozofję.³ Charronowi, który jeszcze przed Baconem stanął w opozycji przeciw utartym bezkrytycznym poglądom, należy się w historii etyki niezaprzeczenie pierwsze miejsce między tymi, którzy próbowali stworzyć system moralności, niezależnej od teologii, czyli etyki autonomicznej. Etyka bowiem „czysto heteronomiczna”, „innorządna”, czyli nakazująca poddać się jakimś przepisom nie w imię ich wewnętrznej racjonalności, odpowiedniości do potrzeb żywotnych ducha jednostkowego i pożytku zbiorowego, ale w imię czyjejkolwiek powagi i t. d. „pozbawia się charakteru naukowego”.⁴

¹ Znajdujemy tutaj znowu podobieństwo między twórcami konstytucji filozoficznej Charrona a Kartezjusza: tak u jednego, jak drugiego, obok metodologicznego sceptycyzmu spostrzegamy stanowisko stoickie, które musiało doprowadzić obu do etyki autonomicznej. Zarazem u jednego jak i u drugiego spotykamy postulat „konformizmu społecznego”.

Por. Chmaj o. c., str. 83: „Rosnące u Kartezjusza poczucie autonomji musiało się zainteresować doktryną stoicką, czy ich naśladowców, którzy w dziedzinie etycznej autonomji tej drogę torowali. Ich zaś konformizm społeczny wydał mu się koniecznością.”

² Por. Karol Bobrzyński: *Filozofja i filozofowanie*, Kraków 1907, str. 19: „Celem najwyższym każdego człowieka, który się objawia we wszystkich najdrobniejszych jego czynnościach i jest motorem całego życia ludzkiego, jest osiągnięcie szczęścia. Szczęście, w najczystszej i najdoskonalszej formie, przedstawia się jako nabywanie cnoty, prawdy, miłości, przybliżanie się do Dobra, czyli używając słów pytagorejczyków, w *δμολογία πρὸς τὸ θεῖον*. Stąd człowiek szuka prawdy, dobra, miłości dla nich samych i jest to najszlachetniejszym rysem jego natury — jest siłą swej psychicznej konstytucji naturalnej, zmuszony do szukania wiedzy i cnoty możliwie najdoskonalszych i najpewniejszych. Bez cnoty i wiedzy duch nie może zadość uczynić potrzebom swym niczem niezaspokojonym i ciągle trwającym, bo wynikającym z jego istoty. Wiedza ta i cnota nie może też być zbiorem luźnych wiadomości i anemiczną, spekulacyjną ich kontemplacją, ale wiedzą (— mądrością — przyp. aut.), któraby była ostatecznem wytłumaczeniem, uzasadnieniem i syntezą wszelkiej wiedzy, cnotą, któraby polegała na przeżywaniu tej wiedzy, na działaniu wedle zasady wszystko jednoczącej i wiodącej ku ostatniemu celowi.”

³ Ten czynny i utylitarny charakter filozofji Bacona podkreśla M. Heitzman w cytowanym wyżej dziele, zob. str. 56 i passim.

⁴ W. Rubczyński: *Zarys etyki*, Kraków 1916, str. 264.

Z nietajoną nienawiścią występuje Charron przeciw „gardłującym pedantom, którzy, przeszukawszy i przegrzebawszy z wielką pilnością i erudycją stopy książek, robią z cnoty rzecz potworną i z ostentacyjną drobiazgowością i kramarstwem „tłamszą” ją i rzucają na wiatr”.¹

Autor nie wypowiedziałby im tak nieubłaganej walki, gdyby byli tylko zwyczajnymi plagjatorami — umysłami, pozbawionymi oryginalności, pasorzytami, żyjącymi kosztem drugich. Tu atoli miał Charron na myśli tych pedantów, którzy byli spóźnionymi reprezentantami scholastycyzmu, zakamieniałych i niepoprawnych dogmatyków, którzy uparcie trzymali się przeżywającej się już filozofii średniowiecznej, a wzbraniali się zapoznać z umiarkowanym sceptycyzmem i z niezależnością intelektualną *du sage*. A że tak było, dowodzi następujący ustęp w jego „*Traité de Sagesse*”: „Co wprost, a nawet wrogo przeciwstawia się mędrcom i mądrości, o której rozprawiamy, to pewna klasa i gatunek umysłów słabych, poziomych i z natury powierzchownych, na dobitkę uprzedzonych i przywiązanych do pewnych opinii, a wskutek tego niezdolnych do poprawy i do nabycia mądrości. Jeśli nadomiar umysły te przesycone są erudycją, wtedy już są zupełnie nieuleczalne. Ta erudycja bowiem powiększa naturalną ich słabość i poziomość i dorzuca do przywiązania i upodobania w pewnych opinjach zarozumiałość, upór i zuchwalstwo, — wypełniając niem po brzegi ich serce i dostarczając im broni do podtrzymania i ochrony opinii, zgóry przyjętych.”²

¹ „Les pedans clabaudeurs, après avoir questé et pilloté, avec grande estude, et science par les livres, en font monstre et avec ostentation questueusement et mercenairement la desgorgent et mettent au vent”.

Sag. wyd. Paris 1646, ks. I, rozdz. 39, str. 219.

² Por. *Petit Traité de Sagesse*, wyd. Amaury Duval, Paris 1824, t. III, str. 296:

„Ce qui est plus directement, et comme hostilement contraire au sage et à la sagesse que nous traittons, est une certaine qualité et espèce d'esprits foibles, plats et naturellement popalaires, puis prévenus et aheurtez à certaines opinions, et par ainsi incapables d'amendement et assagissement: que si encores ils sont garnis d'acquis et de science, ils sont du tout irrémédiables: car cette science apporte à la foiblesse et bassesse naturelle, et au heurt et préoccupation d'opinions... encores de la présomption, opiniastreté et témérité, leur enflant le coeuer... et mettent en mains armes pour soutenir et deffendre leurs opinions anticipées.”

Ta potrzeba krytycyzmu i dążność do wyzwolenia się z pod heteronomii tradycji jest jeszcze jednym rysem, który nicią prospektywną każe nam Charrona jako etyka nawiązać do autonomizmu Kanta.

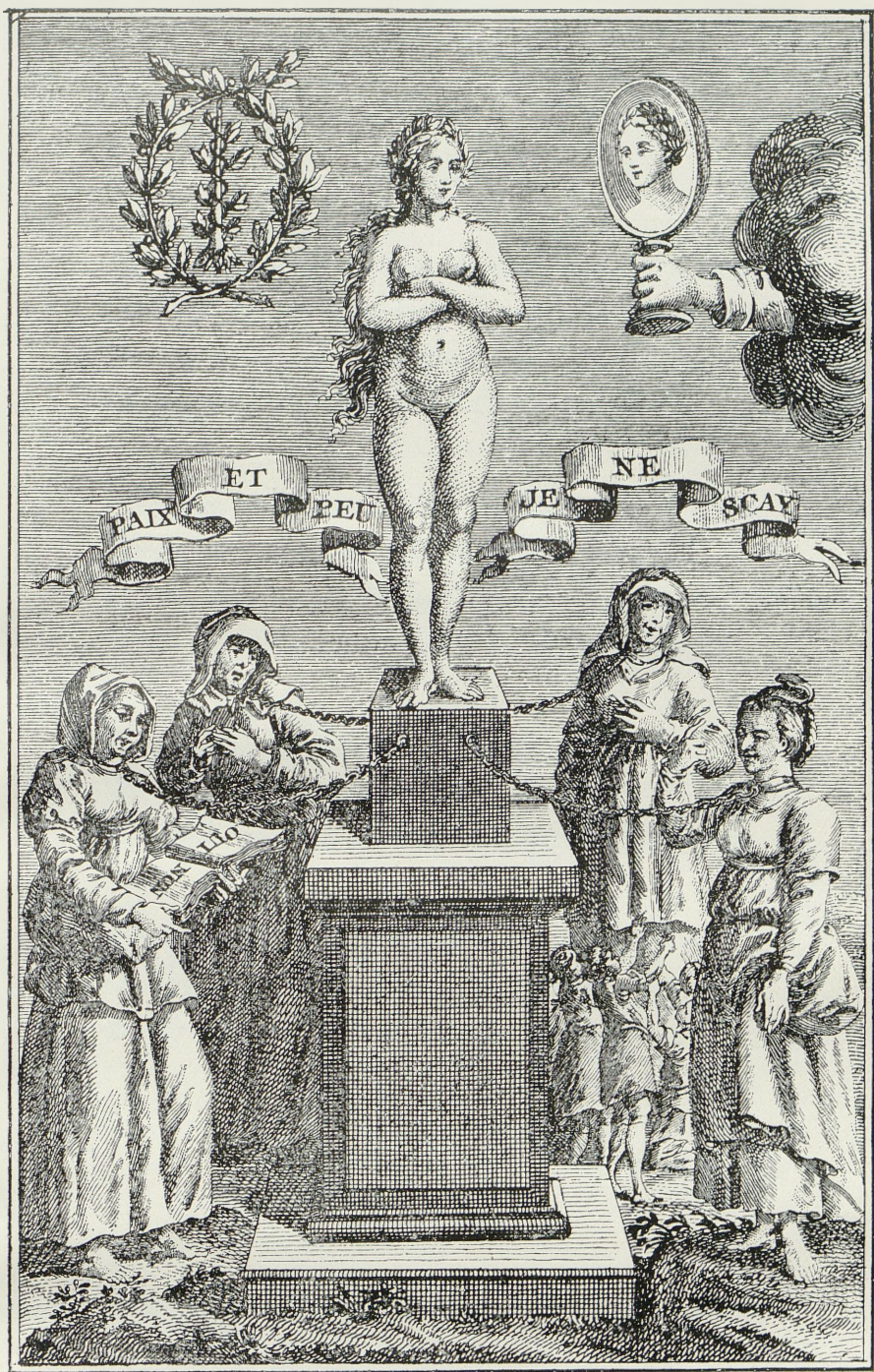
Charron uzmysłowił sobie „Mądrość”, przedstawiając ją w II i III księdze swego najwybitniejszego dzieła *Trois livres de la Sagesse* tak dokładnie, że twórca miedziorytu już na podstawie bezpośredniego kontaktu z naszym filozofem zdołał mądrość uplastyczyć.¹ Jest to postać pięknej, nagiej kobiety nie ukrywającej wdzięków *quasi non essent, quia puram naturam sequitur* — o pogodnym wyrazie twarzy i spojrzeniu, pełnem wzniosłości. Stoi ona na sześciennym piedestale, z założonemi na piersiach rękami, jako obraz doskonałej samodzielności i wewnętrznego zadowolenia, a głowę jej wieńczy laur i oliwka, symbole zwycięstwa i radości całego świata. Odchylając głowę od laurowego wieńca z tyrzą w pośrodku spogląda w zwierciadło, wyobrażające samopoznanie. Z prawej i lewej strony unoszą się w powietrzu dwa zwoje papieru; na jednym wypisana jest dewiza tej Mądrości, zawarta w słowach *Je ne sçay...*, na drugim dewiza Autora: *Paix et peu*. U stóp Mądrości, przykute łańcuchem jako niewolnice, stoją cztery brzydkie postaci kobiece. Pierwsza symbolizuje wiedzę — *la science, vertu ou prud'homme artificielle, acquise, pédantesque serve des loix et coutumes, au visage enflé, glorieux, arrogant, avec les sourcils relevez, qui lit en livre où y a escript, Ouy, Non*; druga przesady — *superstition au visage transi, joignant les mains comme une servante qui tremble de peur*; trzecia ludzką opinię — *l'opinion, aux yeux esgarez, volage, estourdie, soustenue et par nombre de personnes, c'est le peuple*; czwarta namiętność — *la passion, maigre au visage tout alteré*. — Ponadto w 1607 r. nieznany poeta uzupełnił alegorię Charrona — *sonetem*.

¹ Miedzioryt ten był wykonany przez nieznanego nam bliżej francuskiego artystę, podpisanego inicjałami C. D. F. Zamieścił go David Douceur w wyd. *De la Sagesse*, Paris 1604 r.

Charron, 27 kwietnia 1603 r. pisał do Roche-Mailler'a: „J'espère vous envoyer paint ce qu'il faudra graver en taille doulce pour mettre au frontispice de mon livre, qui sera le portraict de sagesse; c'est chose de quoy je me suis advisé depuis trois jours seulement, je y veux penser.”

Lettres de Charron, zebrane przez L. Auvray'a w *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 15 juillet 1894, str. 326.

W przedmowie do II wyd. *Sagesse* sam Charron objaśnił wspomnianą alegorię. Wyjaśnienia jego uzupełnili szczegółami bracia Elzévir's w wydaniach 1646, 1656, 1662, oraz późniejsi wydawcy.



„Mądrość“

(według miedziorytu z dzieła Charrona „De la Sagesse” wyd. Paris 1783).

Sonnet.

*La Sagesse est à nud, droicte & sans artifice,
D'Olive & de Laurier son chef est verdoyant.
Son mirouër est tenu des doigts du foudroyant,
Et s'eslève au dessus du Cube de Justice.*

*Sous ses pieds au carcan, les mères de tout vice
Forcenant de despit, grommelant, aboyant,
Contr'esse en vain l'effort de leur rage employant,
Tant de Sagesse est fort & ferme l'édifice.*

*La passion s'anime impétueusement;
Le Peuple favorise & porte obstinément
La folle opinion, sourde, aveugle & perverse:*

*Tremblante & sans sçavoir la superstition
S'estrange d'elle mesme; la présomption
De la pédanterie est mise à la renverse.*

C. D. F. G. D. B.

Superanda omnis fortuna ferendo est.

Przejdźmy jednak od obrazu do tekstu i zobaczmy, jak Charron definjuje mądrość. Przedewszystkiem, idąc za wzorem scholastyków, rozpoczyna od rozróżnienia trzech rodzajów mądrości: boskiej, ludzkiej i światowej.

O pierwszej i ostatniej mówi niewiele, poświęcając swą uwagę głównie mądrości ludzkiej.

Mądrość boską można rozpatrywać z dwu punktów widzenia: filozoficznego i teologicznego. Filozofowie ujmują mądrość boską jako przymiot czysto spekulatywny, polegający na znajomości pierwszych przyczyn i początków, i miesza ją w ten sposób z metafizyką. Teolodzy przedstawiają ją jako cnotę spekulatywną i praktyczną zarazem, jako poznanie i posiadanie Boga drogą łaski. Tak pojęta mądrość boska stanowi treść teologii chrześcijańskiej.¹

Mądrość światowa, którą Charron, za św. Janem Ewangelistą, określa jako *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et vitae superbia* (St. J o a n n e s, *Epist.* II, 16), — albo jako *sapientia terrena, animalis, diabolica* (St. J a c o b u s, *Epist.* III, 16), — polega na zaspokojeniu potrójnej pożądliwości. Ten rodzaj pseudo mądrości pielęgnuje każdy przeciętny człowiek; panuje ona wszechwładnie wśród realnego, zmaterjalizowanego i zepsutego świata.²

Tą mądrością jednak pogardza zarówno filozofja jak i teologja, a Charron wspomina o niej tylko pobieżnie. Szerzej zastanawia się autor dopiero nad mądrością ludzką, która zajmuje stanowisko pośrednie między mądrością boską a światową. Nazywa się ona ludzką dlatego, że musi stosować się do natury ludzkiej i z niej wyrasta. Widzimy zatem, że punkt wyjścia Charrona jest empiryczny, bo psychologiczny. Swoje reguły mądrości krystalizuje on na pod-

¹ *De la Sagesse*, wyd. 1646, *Préface*, str. 7:

„De cette sagesse divine n'entendons aussi parler icy, elle est en certain sens et mesure traictée en ma première Vérite, et en mes discours de la Divinite.“

Charron uznaje wyższość tej mądrości boskiej od mądrości ludzkiej i powiada:

„La théologie monte plus haut, s'attend et s'occupe aux vertus infuses, théoriques et divines, c'est-à-dire, à la sagesse divine et au croire.“

Ibidem, str. 8.

² „La mondaine et plus basse — qui est diverse selon les trois grands chefs de ce bas monde: Opulence, Volupté, Gloire; ou bien Avarice, Luxure, Ambition... — est reprouvée par la philosophie, et théologie qui la prononce folie devant Dieu, *stultam fecit Deus sapientiam huius mundi*“.

Ibid. str. 6.

„Sie steht ausschliesslich im Dienste der niederen Triebe, sie strebt nach Reichtum, Lust und Ruhm, ist geizig u. s. w.“ *Wessel o. c.*, str. 27.

stawie uprzedniego poznania człowieka i wniknięcia w jego psychikę.¹ Dopiero na tem podłożu można powiedzieć, co człowiek może dokonać, a czego nie potrafi, czego się jąć może i z czego powinien zrezygnować. Większość filozofów określa tę mądrość jako: *l'excellence et perfection de l'homme comme homme*, czyli cechę istotną człowieka.²

Dla podania zatem jej definicji konieczne jest określenie natury człowieka, ale tej nie czerpie Charron ani z teologii, ani z abstrakcyjnego systemu filozoficznego.³ Rezygnuje wogóle z definicji, pokazując nam wprost człowieka i to nie takiego, który przeszedł przez alembik abstrakcyj rozumowych, lecz człowieka codziennego, z jego zaletami i ułomnościami, przyczem te ostatnie podkreśla szczególnie.

Mądrość zatem Charrona jest cnotą praktyczną w znaczeniu potocznym, t. zn. że jej wskazówki nie są zakreślone na miarę

¹ „ — — — — —
par un vray, long et assidu estude de soy, une sérieuse et attentifve exmination non seulement de ses paroles et actions, mais de ses pensées plus secretes... Et puis il ne suffit pas de recognoistre sa faute... il faut... venir à une reformation.“

De la Sagesse, Paris 1646, *Préface du premier livre*, str. 32.

„Il sera traité de leur naturel, pour y voyr la folie, vanité, misère, injustice et laideur qui est en elles, afin de les cognoistre et apprehender à les justement hayr.“

Ibidem, ks. I, *Advertissement*, str. 119.

² Ten mędrzec stanie się doskonałym „qui sait bien et excellemment faire l'homme,... qui, se cognoissant bien et l'humaine condition, se garde et préserve de tous vices, erreurs, passions, et defauts tant internes, siens et propres, qu'externes, communs et populaires; maintenant son esprit net, libre, franc, universel, considérant et jugeant de toute choses, sans s'obliger ny jurer à aucune, visant tousjours et se réglant en toutes choses selon nature, c'est-à-dire la raison, première et universelle loy et lumière inspirée de Dieu, et qui esclaire en nous, à laquelle il ploye et accommode la sienne propre et particulière.“...

Sagesse, wyd. 1646, *Préface*, str. 11.

Wzory tej mądrości znajduje już u starożytnych, którzy w niej celowali: „à la présenter vivement et richement en leurs vies nobles et héroïques“, Tales, Solon, Sokrates, Platon, Arystydes, Regulus, Scipion i wielu innych.

³ „La philosophie... semble suader gracieusement et vouloir en profitant, comme la poésie:“

...Simul et iucunda, et idonea dicere vitae...

Lectorem delectando pariterque monendo,

Horacy: *Sztuka poet.* 334 i nst.

„Revestue et enrichie de discours, de raisons, inventions, et pointes ingénieuses, exemples, similitudes; parée de beaux, dices, apophtegmes, mots sententieux, ornée d'éloquence et d'artifice. La théologie, qui est venue après, toute refrongnée, semble commander et enjoindre impérieusement.“

Ibid., *Préface*, str. 9.

ideału, ale przystosowane do realnej, codziennie przejawiającej się natury ludzkiej, wskutek czego mają w życiu zastosowanie. Pod tym względem Charron przeciwstawia tak pojętą mądrość, zarówno mądrości różnych systemów filozoficznych, jak i mądrości teologicznej, oraz wiedzy wogóle. Wiedza i mądrość (roztropność) są to dwie rzeczy odmienne. Mądrość ma większą wartość niż wiedza całego świata, tak jak niebo ma większą wartość niż cała ziemia, jak złoto większą wartość aniżeli żelazo. Nietylko jednak różnią się one od siebie zupełnie, ale prawie nigdy razem z sobą się nie kojarzą: przeciwnie często sobie szkodzą. Kto ma wielką wiedzę, nie zawsze bywa mądry, a kto jest mądry, ten nie musi posiadać wielkiej wiedzy.

1. Wiedza jest zarozumiała, pyszałkowata, arogancka, uparta, narzucająca się (agresywna), szukająca pod każdym względem wyróżnienia: *scientia inflat* (św. Paweł, do Koryntjan, *Epist.* I, c. VIII, V, 1) — jest fałszywa, gadatliwa, popisująca się, chociaż niczego dokonać nie potrafi, brak jej aktywności, jest małostkowa, serwilistyczna i mechaniczna.

2. Mądrość jest skromna, powściągliwa, łagodna, unikająca swarów; jest szlachetna, cenna, czciogodna, potrzebna wszędzie, użyteczna, uniwersalna, aktywna, dostojna, rzetelna, pełna wdzięku i promieniejąca radością. Mądrość działa, pracuje, ba nawet kieruje wszystkim — wogóle pod każdym względem stoi wyżej od wiedzy.¹

Ale mądrość Charrona będzie cnotą praktyczną także i w znaczeniu filozoficznym, bo wkracza ona nie już w dziedziny działania, ale i w sferę poznania. Mianem mądrości nie obejmuje Charron żadnych prawd, odnoszących się do budowy wszechświata, czy działania praw natury, ale jedynie reguły postępowania. Jednym słowem mądrość i ta wiedza, do której ona prowadzi, ma być czymś praktycznym, ma spełniać funkcję praktyczną, możnaby nawet powiedzieć biologiczną, funkcję — którą nauka spełniała początkowo, dopóki się w pewnych kierunkach nie wyrodziła.

Nauka stała się dla ludzkości instrumentem „tak samo niezbędnym, jak kły i zakrzywione szpony dla zwierząt drapieżnych, jak zręczność nóg dla bezbronnej zwierzyny”.² Taką funkcję, według Charrona, miała spełniać mądrość i wiedza, a to jego wystąpienie jest stanowczą reakcją przeciw nauce ówczesnej, która odsunęła się od rzeczywistości, przeradzając się w pustą dialektykę. Kształcenie myśli przez „arystotelików” średniowiecza, którym G a s s e n d i

¹ *Sagesse*, Paris 1836, ks. III, rozdz. 14, str. 595, 599.

² Prof. Tadeusz Garbowski: *Życie i wiedza*, Kraków 1903, str. 25.

w 20 lat później (pod wpływem zresztą Charrona) zarzucał, że *ex germana philosophia sophisticen, effecerint*¹, stało się — rzeczy można — zajęciem bezpożytecznem.

Rzecz prosta, że takie zerwanie wszelkich węzłów pomiędzy etyką a metafizyką, musiało odbić się na treści reguł mądrości. Śmiało można powiedzieć, jakoby treści tej nie było wogóle. Charron nie mówi, co należy robić, jakie czyny należy wykonywać, — mówi tylko, jak należy postępować. Jego reguła mądrości jest zasadą czysto formalną, w czym filozof nasz przypomina Kanta. Jak Kant nie wskazuje pozytywnie, które czyny są dobre, tak też nie czyni tego i Charron, według którego mądrość polega na wprowadzeniu życiowej formy w nasze postępowanie, a formą tą jest stosunek harmonji pomiędzy różnemi czynnikami, które występują w człowieku: mądrość jest jakby zdrowiem duszy. Jak mądrość w stosunku do ciała polega według Charrona na równowadze czynników, wchodzących w skład naszego organizmu, — na harmonji duszy i ciała, w czym idzie za *Galene*m — tak też i zdrowie duszy polega na równowadze i harmonji pomiędzy naszymi sądami, dążeniami i uczuciami.

Skoro już mowa o Galenie, to zaznaczyć należy, że kwestja jego wpływu na Charrona stanowi problemat bardzo ciekawy. Wpływ ten jest tem bardziej prawdopodobny, że dzieła Galena były w tym czasie we Francji bardzo rozpowszechnione, zwłaszcza w tłumaczeniu francuskiego lekarza z *Poitou*, Piotra *Brisso*ta (1478 do 1522). Zresztą z pośród klasyków medycyny przedewszystkiem Galen musiał trafić Charronowi do przekonania, gdyż był on w medycynie przedstawicielem racjonalizmu, chociaż wysoko cenił doświadczenie, t. zn. empirję lekarską.²

Można przypuszczać, że Charronowi najbardziej odpowiadały teorie Galena, iż zasadnicze funkcje organizmu zawiadywane są przez poszczególne władze duszy. *Functiones naturales et vitales, animales*, oraz *anima rationalis* — t. j. te czynniki, które mają dać

¹ Gassendi P.: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, ks. I, exerc. 4.

² Wiadomość powyższa zaczerpnięta jest z ustnej relacji śp. Zofji Targowskiej, która w przygotowaniach swoich do pracy doktorskiej p. t. *Nucleus dentatus cerebelli* natrafiła na powyższy szczegół, który zresztą miał wejść uprzednio do pracy zbiorowej p. t. „Zastosowanie teorii wyznaczników do badań psychologiczno-psychiatrycznych“ — częścią tej pracy była dysertacja Z. Targowskiej: *Analiza struktury indywidualnej metodą wyznaczników*.

odповідź na wszystkie możliwe pytania, dotyczące stosunku duszy do ciała.¹

„Mądrość — mówi Charron — jest to uporządkowany, stateczny, współmierny przejaw naszej duszy. Jest to równowaga i wdzięczna harmonja naszych sądów, naszej woli, naszych obyczajów i stałego zdrowia naszego umysłu. Namiętności natomiast są tylko wyskokami, wybrykami, febrycznemi atakami, wybuchami, gwałtownemi, zuchwałemi ruchami głupoty.”²

Mądrość uczy nas być równym w całym naszym życiu i zawsze okazywać oblicze to samo: pogodne i stanowcze. Mędrzec jest mistrzem, który podobnie jak Fidyas, opanuje każdy materiał; mędrzec tak samo potrafi materję przetworzyć na cnotę, a wszystko z czemkolwiek się zetknie według własnej woli, przekuć na dobry czyn — i zachować to samo oblicze wobec dwu różnych aspektów fortuny, *Ad utros que casus sapiens aptus est, honorum rector, malorum victor. — In secundis non confidit, in adversis non deficit, nec avidus periculi nec fugax, prosperitatem non expectans, ad utrumque paratus, adversus utrumque in trepidus, nec illius tumultu, nec huius fulgore percussus. Contra calamitates fortis et contumax, luxuriae non adversus tantum, sed et investus: hoc proecipuum in humanis rebus erigere animum supra minas et promissa fortunae.* (Seneca: *Epist.* LXXXV; i *Nat. Quaest.*, ks. III, *prae fat.*). Mądrość dostarcza nam broni i dyscypliny w obydwu walkach — wobec przeciwności jest nam ostrogą i uczy pielęgnować, wzmacniać i hartować odwagę i to stanowi właśnie siłę cnoty; wobec powodzenia natomiast staje się nam wędzidłem, uczy nas obniżać loty i żyć w skromności — stać się cnotą umiarkowania; i to są te dwie cnoty moralne wobec dwu rodzajów losu. To jest to, co wielki filozof Epiktet dobrze określił, streszczając w tych dwu terminach całą filozofję moralną *sustine et abstine* — znoś cierpienie jako przeciwieństwo: bądź powściągliwy wobec dóbr, t. j. rozkoszy i powodzenia.³

Rola mądrości uwypukla się już przy zestawieniu z rozkoszą. Rozkosz bowiem jest postrzeganiem względnie wyczuciem tego, co jest zgodne z naturą; to jest chwila wzbudzenia uczuć przyjemnych w przeciwieństwie do bóleści, względnie uczucia smutnego i nieprzyjemnego; przecież ci, którzy ją stawiają bardzo wysoko i czynią

¹ Zob. Tadeusz Bilikiewicz: *Jan Jonston* (1603 do 1675) *Żywot i działalność lekarska*, Warszawa 1931, str. III.

² *Sagesse*, Paris 1836, ks. II, rozdz. I, str. 280.

³ *Sag.*, ks. II, rozdz. 7, str. 371.

z niej najwyższe dobro jak Epikurejczycy, pojmują ją negatywnie, t. j. jako brak zła i cierpienia. Według nich nie odczuwać bólu jest najszczęśliwszym losem, jakiego się człowiek tutaj może spodziewać. *Nimum boni est cui nihil est mali* (Ennius, apud Cic.). Według filozofów za najwyższe dobro, trwałą, stałą rozkosz jest uważana — εὐδυνία — radość pochodząca ze spokoju umysłu. Rozkosz w tem znaczeniu jest czemś pośrednim, czyli złotym środkiem między dwoma biegunami, jakimi są pozytywna rozkosz i ból; a podczas gdy te ostatnie są czemś niestałym i przejściowym, ona jest stałą. Zasadą Epikurejczyków było wieść życie wstrzemięźliwe właśnie gwoli tak pojętej rozkoszy i dla zapewnienia jej trwałości. Charron dopatruje się w dziełach filozofji starożytnej dwojakiego stanowiska względem rozkoszy i stąd rozróżnia dwa obozy: jeden, który wszelaką rozkosz skrajnie potępia i dążenie do niej uznaje za nieetyczne, drugi, który odwrotnie gloryfikuje ją i stawia za cel najwyższy życia. Charron wskazuje jako wytyczną stanowisko pośrednie, rozróżniając rodzaje rozkoszy jakościowo i czyniąc między nimi wybór, równocześnie zaś pod względem ilościowym zaleca umiarkowanie.

Pierwszą regułą mądrości w stosunku do rozkoszy jest wygnać (wyrzec się) i potępić zupełnie rozkosze nienaturalne, jako występne; przyjąć natomiast naturalne, i to z pewnem umiarkowaniem, które stanowi ogólne zadanie wstrzemięźliwości. Czegoż tedy wymaga Charron od rozkoszy naturalnej? Wymagania te dadzą się ująć w 3 momenty: 1) aby rozkosz nie była obrazą, „skandalem”¹ i szkodą dla drugich, 2) aby nie była ze szkodą własną, honoru, zdrowia, obowiązku i zajęć, 3) wreszcie trzeba jej używać z pewnem umiarkowaniem, bez zbytniego przejęcia się, przyczem nie należy ani przed nią uciekać, ani za nią uganiać.

Konkluzją jego jest, że umiarkowane używanie rozkoszy jest względem Boga, przyrody i rozumu rzeczą piękną i pożyteczną, natomiast nadużywanie jej jest rzeczą najzgubniejszą tak dla ogółu jak dla jednostki; bo 1) jest przyczyną osłabienia umysłu i ciała, — *debilitatem induxere delicioe, blandissimoe dominoe* (Seneca, *Epist.* LV) — zniewieściałości, tchórzostwa i przytępienia umysłu; po 2) w jej obecności cnoty główne istnieć nie mogą, powoduje ich banicję, *maximas virtutes iacere oportet voluptate dominante* (Cic., *de Finib. bonor. et malor.*, ks. II, rozdz. 35); po 3) rozkosz jest krótkotrwała, prędko degeneruje się i przechodzi w ból, przykreść

¹ „scandale”.

i wyrzuty sumienia. Tak jak rzeki o wodzie słodkiej mają ujście i giną w słonem morzu, tak samo miód rozkoszy przetwarza się w gorycz bólu, — *in proecipiti est, ad dolorem vergit, in contrarium abit, nisi modum teneat* (Sen. Ep. XXIII) — *Extrema gaudii luctus occupat* (Prov., c. XIV, V, 13). Jednem słowem nadużywanie rozkoszy staje się źródłem wszelkich cierpień, wszelkiej ruiny — *Malorum esca voluptas* (Plautus, in *Mercatore*, act. V, sc. 3, V, 2) — (Plautus, zapożyczył był tę myśl z „Timeona” Platona) w życiu publicznem zaś zdrady i upadku państw i narodów.¹

Mądrym jest ten, kto z miarą stosowną rządzić potrafi swemi życzeniami, myślami, sądami, czynami i rozkazami² — stąd pogląd Charrona na samobójstwo jest ten sam, co i Montaigne'a: trzeba umieć umierać w porę; mądrością jest umieć rozstać się z życiem w chwili i okolicznościach właściwych. Jedni tę chwilę antycypują nieraz, drudzy opóźniają. Iluż to ludzi przeżyło swoją sławę, gwoli przedłużeniu owego życia i w ten sposób „brzydki łachman zostawał doszywany do wspaniałej i pięknej makaty; owoc powinien być zerwany w porze właściwej, jeśli pozostanie na nim zbyt długo, straci na wartości; byłoby jednak szkodą również zerwać go zawczasie”. Charron przytacza jednak przykłady świętych, którzy pomimo chęci odejścia, unikali śmierci dla pożytku bliźnich. Chcieć żyć dla nich jest aktem miłości: *si populo tuo sum necessarius, non recuso laborem*. (Ustęp z Brewjarza rzymskiego, Św. Marcin.)

Co do rodzajów śmierci, to rozróżnia on śmierć naturalną, która jest tem lepszą, im jest łagodniejszą, — z gwałtownych zaś uważa za najlepszą taką, która jest najkrótszą i najmniej spodziewaną. (Los uczynił zadość pogładowi Charrona, właśnie taką mu śmierć nagłą zsyłając w postaci ataku apoplektycznego.)

Potępia Charron próżność ludzką, która każe człowiekowi moment śmierci efektywnie inscenizować, nie oszczędzając strony uczuciowej najbliższych.³

*

*

*

Zapatrywania Charrona co do śmierci wystąpią może jaśniej, gdy je zestawimy z poglądami napozór skrajnemi. Przykładem

¹ Sag., wyd. 1836, ks. III, rozdz. 38, str. 681—687.

² „Celuy — là est sage, qui se conduit en ses désirs, pensées, opinions, paroles, faicts, reiglemens, avec mesure et proportion. Bref, en un mot la Sagesse est la reigle de l'âme; et celuy qui manie cette reigle, c'est le jugement qui voit, juge, estime toutes choses; les arrange comme il faut, rend à chascun ce qui luy appartient.”

Sag., ks. III, rozdz. 14, str. 596.

³ Sag. ks. II, rozdz. 11, str. 431, 432, 433. (Por. z *Essais*, ks. III, rozdz. 9).

pierwszego niech będzie jedna z legendarnych rozmów, jaką miał prowadzić Budda ze swym uczniem Purną przed udaniem się tegoż do barbarzyńców w zamiarze głoszenia im zasad nowej religji.

„Są to ludzie okrutni, pełni gniewu, rozwścieczeni, hardzi — rzekł mu Budda — jeżeli zaczną cię ciężko znieważać, cóż im powiesz? — Jeśli mnie skrzywdzą, powiem, iż są to pewnie dobrzy ludzie: znieważają mnie, lecz nie biją i nie ciskają we mnie kamieniami. — Lecz jeśli zaczną okładać cię pięściami, cóż wówczas powiesz? — Ja powiem, iż są to dobrzy i łagodni ludzie: okładają mnie pięściami, lecz nie laską lub mieczem. — A jeśli zaczną cię bić laską? — Są to dobrzy, łagodni ludzie: biją mnie laską i mieczem, lecz przecież nie zabijają mnie doszczętnie. — A jeśli zabiją cię? — Wówczas powiem: są to dobrzy, łagodni ludzie: odrazu wybawili mię z więzów doczesnego ciała! — Idź więc, idź, o Purno, do kraju barbarzyńców... Tyś osiągnął Nirwanę, prowadź ku niej innych!”¹

Drugi przykład to pogląd Prof. Jana M. Rozwadowskiego.²

Prof. Rozwadowski przechodzi pokrótce te wszystkie męki i cierpienia, na jakie narażony jest człowiek, kiedy „patrzy z osłupieniem w twarz zmarłej, drogiej mu osoby i przez długie dni i miesiące czuje tylko całym sobą i ciałem, niepojętość, niemożliwość tego, że jej nie ma. Zapytuje bliskich, przyjaciół, filozofów, nauki, co ta śmierć znaczy, czy tej osoby naprawdę nie ma i nie będzie, — czy ginie bez śladu, — poco tak cierpimy, — poco żyjemy”... Literatura świata a i nasza przepełniona jest nie już wyrazami bóleści po stracie ukochanych osób, ale wyrazami rozpacz, złączonej z wątpliwością. Człowiek szuka pociechy i jak powiada Prof. Rozwadowski „chyba metapsychika go pocieszy”. Ale czy i ona ma tę siłę, bo przecież znany chór z Antygony nadal „kracze”:

Lecz choćby śmiało patrzył w wiek daleki,
Choć ma na bóle i cierpienia leki,
Śmierci nie ujdzie on grotów.

A przecież śmierć w zasadzie nie jest niczem innym, jak tylko „kresem w długim korowodzie nieszczęścia”. I zdawaćby się mogło, że wśród tego korowodu nieszczęść „najlepiej człowiekowi jest nie rodzić się wcale. Tak wołał pesymizm grecki, dodając: a kiedy już się urodzi, to najlepszą rzeczą dla niego jest umrzeć jak najrychlej”.

¹ Eugène Burnouf: *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, II wyd. Paris 1876.

² *Zasadniczy węzeł istnienia a biegunowość poznania*, Kraków 1927, s. 15, 16 i 17.

(Sofokles, *Edyp w Kolonie*, 1224 nst.) Tak wołał pesymizm nie tylko pogański (starożytny), ale i indyjski i chrześcijański, tą drogą także „jadowicie” snuł swoje myśli Schopenhauer. — Z pesymizmu tego wyciągnąć można tylko jedno jako pewnik, że „człowiek jest nędzarzem”. I teraz nasuwa się pytanie, dlaczego ludzkość tak cierpi i sama sobie tych cierpień przysparza?! Szukamy na to pytanie odpowiedzi, a czy znachodzimy ją w księgach mądrości? Na końcu powiadamy sobie „szczęśliwi wierzący”... I stąd pochodzi, że szukamy w życiu rozkoszy i radości, stąd w jakimś zawrotnym pędzie gonimy za szczęściem po to, „aby móc życie wytrzymać”. I teraz dopiero „z tych skrętów i odmętów wyłania się od początku istnienia nieodparcie zagadka bytu, życia i śmierci, zagadka człowieka i jego istnienia, zagadka wszechżycia i wszechświata. Dążenie do szczęścia, swobody, do wiecznego bytu i mocy jest nierozzerwalnie splecione z pragnieniem wiedzy i rozumienia.” I w ten sposób stajemy na tej samej platformie, na której stali filozofowie przed wiekami, że „nasze istnienie i całe życie jest niepojęte”. Różnica jest tylko ta, że ta świadomość jest dzisiaj silniejsza, ale też nasz tragizm wewnętrzny głębszy.

Z jednej strony posiada człowiek nieodpartą potrzebę naukowej analizy zagadki bytu, a z drugiej staje mu przed oczyma z niezmordowanym uporem „niemożność zupełnego rozumienia i wyjaśnienia”. I zdawaćby się mogło, że daremnie szamocze się człowiek, że rozbija głowę „o granitową nieprzebytą ścianę, aby raz zakończyć niemożliwą, rozpaczliwą walkę — samobójstwem”. Ale duch człowieka jest niepokonany — „nie ulęknie się zejścia na samo dno swej jednostkowej otchłani” i przecież chwyci choć jedno, jeśli chodzi o wysiłek poznania, a tą zdobyczą — niewyłącznie poznawczą — to „mistyka może i metapsychika”.

*

*

*

Tak więc mądrość jest dobrem koniecznym i powszechnie pożytecznym. Ona wszystkiem kieruje i reguluje wszystko; nic nie może się ukryć przed jej poznaniem i wyrokiem, ona rządzi wszędzie i na wojnie i podczas pokoju i w państwie i w domu, — „sans sagesse tout s'en va en trouble et en confusion”.¹

Ponieważ zaś te czynniki, pomiędzy które mędrzec winien wprowadzać harmonję, są przyrodzone, przeto innemi słowy —

¹ *Sag.*, wyd. z 1836, ks. III, rozdz. 14, str. 598.

mądrym człowiekiem nazwiemy tego, który zawsze i wszędzie postępuje jako człowiek, czyli zgodnie z naturą ludzką. Życie mądre, to życie zgodne z naturą — to, co już Stoicy nazywali: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν — i jak powiedział Seneka: *Sapientia est in naturam converti, et eo restitui, unde publicus error expulerit: — Ab illa non deerrare, ad illius legem exemplumque formari sapientia est.*¹ Człowiek postępuje mądrze wtedy, kiedy stosuje się do faktycznych, naturalnych warunków. Osiągnięcie tej mądrości zależy z jednej strony od warunków przyrodzonych i odziedziczonych danego osobnika, z drugiej — od jego wychowania już w zaraniu dzieciństwa. Warunki te jednak muszą być uzupełnione studjami filozoficznymi, zwłaszcza etycznymi, etyka bowiem uczy nas: *bien vivre et bien mourir qui est tout*. Do tej mądrości dojść nie można siłami przyrodzonymi, ale konieczna jest przytem „Łaska”, to też pierwszym z 7 darów Ducha Świętego jest — „Mądrość”. *C'est le premier des sept dons du S. Esprit, Spiritus sapientiae, qui ne se retrouve qu'aux justes et nets de peché, in maleuolam animam non introibit sapientia*².

Jeśli wnikiemy w Charronowskie określenia mądrości, to spostrzeżemy, że ma ona być pewnego rodzaju hamulcem dla człowieka; ma polegać na zawieszeniu sądu i uwolnieniu się od namiętności, ma ona być regulatorem życia, które dąży... do śmierci.

Powyższe wynurzenia Charrona zawierają niewątpliwie sporą dozę rezygnacji, bo mądrym jest ten, kto umie panować nad sobą i swemi czynami; kto baczy, aby zbyt silnie nie przechylać się do jakiegokolwiek kierunku. Ta rezygnacja jednak, to wezwanie do opanowywania swych czynów ma tylko wtedy znaczenie, gdy dojdziemy do przekonania, że dążenia nasze są przeważnie nierealne, czyli innemi słowy, jeśli się na te dążenia zapatrujemy sceptycznie. — Tak też jest w istocie.

¹ Epist. LXIV; *de Vita beata*, c. III.

² *De la Sagesse*, Paris 1646, *Préface*, str. 7.

„W epoce syntetycznej, w epoce pojednania wszelkich sprzeczności i jednostronności, Wiedza-Mądrość — ten najdroższy z darów Ducha Świętego, stanie się najdzielniejszym szermierzem prawdy i szafarzem dóbr wszelkich dla wszystkich.“

Adam Karpowicz: *Ojciec Nasz Aug. Cieszkowskiego*, Wilno 1911, str. 230.

ROZDZIAŁ VII.

SCEPTYCYZM CHARRONA.

*Parmy les sages, il n'y a rien de certain.
nous ne savons rien, il n'y a rien en nature que
le doute, rien de certain que l'incertitude.*

(*Sagesse*, 1836, ks. II, 2, 293.)

Charron tedy — jak wynika z poprzednich wywodów — w dziele „*Les Trois Vérités*”, zajmuje stanowisko jeszcze ciągle dogmatyczne. Wobec tego, że zwrot ku sceptycyzmowi spostrzegamy u niego około 1590 r., łatwo moglibyśmy wpaść w błąd w przypisaniu tej ewolucji duchowej u Charrona wyłącznie wpływom Montaigne'a, z którym w tym czasie wszedł w bliższe osobiste stosunki. A jednak tak nie jest: Charron nie został sceptykiem wyłącznie pod jego wpływem, gdyż był już nim przedtem, że tak się wyrazimy potencjalnie, t. j. miał organiczną skłonność do sceptycyzmu już w swojej naturze psychicznej — słowem miał w tym kierunku wrodzoną psychiczną dyspozycję, a znajomość z Montaigne'm dała tylko na to swoje „placet”.

Słuszne jest twierdzenie Locke'a, że dusza ludzka początkowo podobna jest do niezapisanej tablicy (*white paper*); wszak nie przynosimy na świat żadnych konkretnych wiadomości. Z drugiej jednak strony nikt nie jest człowiekiem nieograniczonej możliwości, nikt nie może być wszystkim, każdy jest już w pewnym kierunku zdeterminowany. Odnosi się to także i do filozofji. Rzecz jasna, że twierdzenia naszego nie można brać zbyt skrajnie. Nikt nie przychodzi na świat jako realista, ani też idealista, atoli najogólniej rzecz biorąc: to, co człowiek z sobą przynosi na świat, już go skłania w pewnym kierunku. Jeśli zaś pewną orientację w nastawieniu myślowem człowiek przynosi z sobą na świat, to oczywiście będzie ono zależne od rozwoju, jaki przeszedł cały szereg jego przodków, a dalej od jego natury, od jego organizmu. W tym też sensie dusza ludzka, to nie jest bynajmniej *tabula rasa*. Człowiek przynosi z sobą na świat to, co Leibniz nazwał „duszą rasy”. Są to

zawiazki intelektu, uczucia i woli, które odziedziczone po przodkach przynosi człowiek na świat w pewnym charakterystycznym stosunku. Dopiero na tem bardzo pierwotnem i nierozwiniętem, a odziedziczonem tle zaczyna się zaznaczać kształtowanie indywidualne przez wrażenia, następnie wyobrażenia itd., aż do genezy myśli i inteligencji. Stąd też inaczej będzie podchodził do zagadnień człowiek rasy białej, a inaczej rasy żółtej.

Podobny wpływ na kierunek ogólny myślenia należy przyznać organizmowi biologicznemu. Inaczej będzie wyglądała konstrukcja człowieka zdrowego, pełnego siły, energii, a inaczej człowieka o organizmie słabym, który nie może bez obawy o swoje istnienie wszczynać walki z otoczeniem, ani brać w niej udziału. Ten drugi typ będzie skłonny raczej do konstrukcyj biernych, do zajęcia stanowiska kontemplacyjnego, podczas gdy u pierwszego zaznaczy się wyraźnie moment czynu. Te naturalne warunki niezawsze może zadecydują o wyrobieniu systemu czynnego czy biernego, ale prawdopodobnie o wyborze jednego z nich, kiedy przed daną jednostką wyłonią się te dwie możliwości, kiedy stanie ona przed koniecznością wyboru.

Może dobrze będzie zwrócić ponadto uwagę na charakterologiczną stronę genezy poglądów sceptycznych Charrona. Zagadnienie bardzo trudne, zwłaszcza jeśli się zważy szczupłość wiarygodnych źródeł w tym kierunku. Rozporządzamy, gdy chodzi o nakreślenie sylwetki patograficznej danego myśliciela, albo opisami współczesnych albo danymi ikonograficznymi. W naszym wypadku oprzec się możemy z jednej strony na opisie przyjaciela osobistego Charrona de La Roche-Maillet'a, z drugiej — na portrecie pendzla Leona rda Gaultier'a¹, który jako współczesny Charronowi daje pewną rękojmię, że odtworzył wyraz twarzy i postać Charrona zgodnie z rzeczywistością. Wymieniony portret był przedmiotem wnikliwej analizy Sabrié'go. Autor ten jednakże nie rozporządzał jeszcze nowoczesnymi metodami badania konstytucji psychofizycznej. W poniższem opracowaniu zrobimy pewien użytek z cennych spostrzeżeń tego autora.² Nadto największe

¹ Ur. około 1561 r., um. w Paryżu około 1630 lub 1641 według Thieme-Becker: *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler* (Bibliothèque Nationale).

² Sabrié o. c. 142—145:

„Ze sutanny o kołnierzu szerokim i wykładanym wynurza się głowa kanciasta, koścista i sucha, obramowana brodą szpiczastą, o rzadkich krótkich włosach. Na pierwszy rzut oka fizjonomia przedstawia coś surowego, cierpkiego i ostrego. Ma się wrażenie, jak gdyby się widziało jakiegoś purytanina albo jansenistę. Czoło tej głowy pod łysą czaszką, szerokie, proste i wysokie, odgraniczone u spodu głęboką zmarszcz-

usługi oddaje nam rysopis, podany przez przyjaciela Charrona, adwokata Gabrijela Michała de La Roche-Maillet.¹

Z zestawienia wymienionych źródeł zdaje się nie ulegać najmniejszej wątpliwości, że Charron odznaczał się t. zw. konstytucją pykniczną, której od strony psychologicznej odpowiadałby typ cyklotymiczny. Ze stanowiska typologii E. Kretschmera² ma tego rodzaju stwierdzenie bardzo wielkie znaczenie dla rozświetlenia tajników genezy poglądów filozoficznych danego myśliciela. Cyklotymik ze swojemi okresowemi wzmożeniami energii twórczej, ze swemi zainteresowaniami, skierowaniami ku światu zewnętrznemu, ku przyrodzie, inny musi sobie wytworzyć światogląd, niż zamknięty w sobie schizotymik.

W życiu Charrona zauważyć się da wyraźnie okresowość tworzenia. Po okresach wzmożonej twórczości pojawiał się zanik pędu życiowego, jakby pewna apatia, zniechęcenie i może w ten sposób dałoby się wytłumaczyć pewną sprzeczność między opisem de La Roche-Maillet'a a portretem Gaultier'a. Przyjaciół przedstawia

ką poprzeczną, zwraca przedewszystkiem uwagę. Ale myśli, życia tego portretu trzeba szukać w oczach, głęboko osadzonych pod zmarszczonemi brwiami ponad nosem o linjach energicznych. Oczy te, napół zamknięte, patrzą przenikliwie przed siebie, świadcząc o skoncentrowanej, świadomej i upartej uwadze. To długie, głęboko badawcze spojrzenie zdaje się nas ścigać i budzić wolę, wytrwałość, cierpliwość w wyrachowanym wysiłku. Głowa Charrona z rysami napiętymi, wielkimi surowymi linjami, jego spojrzenie ostre i skoncentrowane, ułożenie głowy poważne, pełne jak gdyby kościelnego namaszczenia, świadczy o umyśle, w którym panuje raczej cierpliwa refleksja, wysiłek metodyczny, niż płodna kombinacja odkrywczego geniuszu. Nie jest to wolna fantazja, czynna i rozprószona żywiołowość („spontanité“) purytanina, jest to reguła, dyscyplina, zaznaczona prostą i głęboką brózdą. Niema tam ekspansji, bujnych gestów, nieopanowanych krzyków, wewnętrznej, milczącej wrażliwości, woli nieugiętej, umysłu skierowanego całkowicie ku medytacji i obserwacji moralnej. Oto jest wszystko, co z wielkiem prawdopodobieństwem można wyczytać z przekazanego nam portretu Charrona.“

¹ Charron był średniej postawy, dosyć korpulentny i pełny na twarzy. Twarz jego była zawsze uśmiechnięta i wesoła. Był jowialny, jego czoło było wielkie i szerokie, nos prosty i na dole nieco przygruby, oczy barwy błękitnej, cera bardzo czerwona, krwista, włosy na głowie i brodzie całkiem siwe, chociaż miał dopiero lat 62 i pół. Jego maniery były wytworne, głos silny, wyraźny i dźwięczny, sposób mówienia męski, nerwowy, energiczny. Nigdy nie chorował i nigdy się nie żalił na jakiegokolwiek dolegliwości starości. Chyba że dopiero na trzy tygodnie przed śmiercią czuł czasami, chodząc, ból w piersi, połączony z krótkim, duszącym oddechem.“

Le Traité de la Sagesse, Paris 1604, in-8°; avec la Vie de l'auteur par La Roche-Maillet.

² *Körperbau und Charakter*, 9/10 wyd., Berlin 1931, *Geniale Menschen*, II wyd., Berlin 1931.

go jako człowieka o obliczu zawsze roześmianem i wesołym, jowialnego, pełnego optymizmu i pogardy dla cierpienia. O ileż inaczej wygląda twarz jego na portrecie Gaultier'a!¹ Nie trudno dopatrzeć się w wyrazie jego twarzy jakby pewnego przygnębienia, goryczy i krytycznej nieufności. Te sprzeczności znikają w świetle teorii Kretschmera, gdyż cyklotymik może podlegać kolejnym zmianom nastroju. I życiorys Charrona obfituje w nierówności, przerzucania się, nieoczekiwane zmiany nastroju, nawet sprzeczności. Przelewający się poza brzegi nadmiar czynników emocjonalnych stanowił dla niego miarę i sprawdzian obiektywnej prawdy.

Niewątpliwie więc poza lekturą autorów starożytnych z jednej strony i autorów teologicznych z drugiej, doniosłą rolę genetyczną w sceptycyzmie naszego filozofa przypisać możemy przedstawionym czynnikom konstytucjonalnym. Wszak erudyta tej miary, co Charron, znał całe piśmiennictwo filozoficzne starożytności, zapewne w okresach depresji skłaniał się swymi nastrojami ku kierunkom sceptycznym, a w okresach twórczej hypermanji rozbudowywał to stanowisko sceptyczne, eliminując pierwiastki destruktywne i wydobywając ze sceptycyzmu wartości pozytywne.

Drugie pytanie, jakie się rodzi, to odnośnie do wartości sceptycyzmu Charrona. I tu nasuwa się nam refleksja: ks. Prof. Michalski wykazuje, że sceptycyzm w dziełach filozofii wogóle nie był zupełnie bezpłodny, bo wyszedłszy z awerroizmu, a zatem systemu pozytywnego, działał rozkładowo w stosunku do filozofii scholastycznej; ale tenże sceptycyzm wprowadził w dzieła Ockhama, Buridana, Mikołaja z Oresme, Mikołaja z Autrecourt i wielu innych pewien czyn, sprzyjający powstaniu nowego przyrodoznawstwa. Tak samo sceptycyzm doprowadził Charrona do stworzenia nowej, niezależnej moralności.² Ażeby to jednak było możliwe, musiał Charron przejść dużą ewolucję, musiał wiele przemyśleć, musiał wreszcie otrzymać impuls z zewnątrz, który przyspieszył ten proces, czyli — musiał poznać Montaigne'a.

Zanim jednak przejdziemy do podania ogólniejszych źródeł sceptycyzmu Charrona, które tkwiły w atmosferze i umysłowości jego epoki, musimy powiedzieć kilka słów o bliższych źródłach, któ-

¹ Por. portret na str. 1 niniejszej książki.

² „Die dem Naturalismus, der Richtung der neueren Zeit huldigt, und Sittlichkeit und Religion streng von einander scheidet.“

Liebscher H. o. c. str. 57.

remi były dzieła filozofów współczesnych Charronowi, również sceptycznie zabarwione.

Charron wprowadzie nie przejął od nich swego sceptycyzmu, ale w każdym razie ich rozważania utwierdzały go w jego — jak mniemamy — swoistym sceptycyzmie.

Z dzieł Charrona daje się wyczuć wpływ współczesnych mu myślicieli, jak Jean Huarte, Justus Lipsius, Jean Bodin, Guillaume du Vair, Montaigne, a ze starożytnych Cycero, Epiktet, Plutarch i Seneka. Przedewszystkiem jednak oddziaływał na niego Montaigne, — chociaż przesadą jest, jeżeli się mówi, że Charron jest spadkobiercą Montaigne'a, „l'héritier de Montaigne”, że jego „Sagesse”, to jakby uporządkowane szkice Montaigne'owskie.

Zarzucano i zarzuca się Charronowi, że jest plagiatorem¹; na ten jednak zarzut godzić się nie możemy pomimo całych stronic, je-

¹ Por. A. Delboulle: *Charron plagiaire de Montaigne*, R. H. L. 1900, str. 296. Nie można choćby i dlatego zgodzić się z Delboulle'm, że chociaż Charron tu i ówdzie zapożycza myśli od innych, to jednak zazwyczaj powołuje się na autora, z którego czerpie — np. gdy daje opis namiętności, sam wyznaje, że będzie czerpał z Du Vair'a, jako najbardziej kompetentnego w tej kwestji. „Et n'ya point veu, qui les despeigne plus naïfvement et richement que le sieur du Vair en ses petits livres moraux desquels je me suis fort servy en cette matière passionnée.”

Sagesse, wyd. 1646, ks. I, rozdz. 17, Advertissement, str. 113.

„J'adjouste icy, — powiada Charron — deux ou trois mots de bonne foy, l'un que j'ay questé par-cy par-là et tiré la pluspart des matériaux de cet ouvrage des meilleurs auteurs qui ont traicté cette matière morale et politique, vraye science de l'homme, tant anciens, specialement Senecque et Plutarque, grands docteurs en icelle, que modernes. C'est le recueil d'une partie de mes estudes; l'a forme et l'ordre sont à moy. Si je l'ay arrangé et agencé avec jugement, et à propos, les Sages en jugeront, car meshuy en ce sujet autre ne peuvent estre mes juges, et de aux là volontiers recevray la reprimande; et ce que j'ay pris d'autrui, je l'ay mis en leurs propres termes, ne le pouvant dire mieux qu'eux. Le second que j'ay icy usé d'une grande liberté et franchise à dire mes advis, et heurter les opinions contraires, bien que routes vulgaires et communement receues, et trop grandes, ce m'ont dit aucuns de mes amis; ausquels j'ay respondu, que je ne formois icy ou instruisois un homme pour le cloistre, mais pour le monde, la vie commune et civile, ny ne faisois icy le théologien ny le cathedran, ou dogmatisant, ne m'assubjetissant scrupuleusement à leurs formes, règles, styles, ains usois de liberté académique et philosophique. La foiblesse populaire, et delicatesse feminine, qui s'offense de cette hardiesse et liberté de paroles, est indigne d'entendre chose qui vaille. A la suite de cecy, je dy encorres, que je traitte et agis icy non pedantesquement selon les règles ordinaires de l'eschole, ny avec estendue de discours, et appareil d'éloquence, ou aucun artifice. La Sagesse, si quasi oculis cerneretur, mirabiles excitaret amores sui, i'a que faire de toutes ces façons, pour la recommandation, elle est trop noble

dnobrzmiących np. z Montaigne'm, albowiem myśli, jakie od innych zaczerpnął do swego kapitalnego dzieła *De la Sagesse*, umiając je przystosować do swej struktury myślowej, stały się jego własnością.

Przejdźmy teraz pokrótce, co Charron wziął od powyższych autorów, z jakich korzystał źródła.

Pierwszem jego źródłem było dzieło p. t. *Examen des aptitudes pour les sciences où se montrent les différences des esprits qui se trouvent parmi les hommes...*, de Jean Huarte, lekarza hiszpańskiego¹. Od niego zapożyczył treść dwu rozdziałów w „De la Sagesse”, t. j. o „duszy w ogólności” i „o obowiązkach rodziców i dzieci”. Wszystko, co pisze Charron o naturze, temperamencie i jego różnych rodzajach, o różnorodnych zdolnościach każdego temperamentu, o stosowaniu środków, aby mieć dzieci rodzaju męskiego, zdrowe, mądre, roztropne — pochodzi od Huarte'a. Dzieło Huarte'a, którego myśli skłaniały się ku materjalizmowi, wywołało burzę krytyki. Charron w tem „Examen des aptitudes pour les sciences” odnalazł niebezpieczny pogląd, który przelał do swej „Sagesse”, mianowicie, że niemożliwą jest rzeczą — sądził on za Huarte'm — wykazać zapomocą niezbitych pewników — nieśmiertelność naszej duszy i że nie można odnaleźć dowodów ludzkich, zdolnych do całkowitego wyjaśnienia tego problemu. Jest o wiele mniej przekonujących argumentów na twierdzenie, że dusza podlega zepsuciu i że jest śmiertelna, bo można łatwo odpowiedzieć jednym i drugim w ten sposób, że w samej naszej boskiej wierze brak stanowczego rozstrzygnięcia tego zagadnienia.² Charron pisze o nieśmiertelności duszy: „Nieśmiertelność duszy jest rzeczą, która w naj-

el glorieuse: les véritez et propositions y sont espesses, mais souvent toutes sèches et crues, comme aphorismes, ouvertures semence du discours. J'y ay parsemé des sentences latines, mais courtes, fortes, et poëtiques, tirées de très bonne part, et qui n'interrompent ny ne troublent le fil du texte françois; car je n'ay peu encores estre induit à trouver meilleur de tourner toutes telles allegations en françois (comme aucuns veulent) avec tel déschet et perte de la grâce et energie, qu'elles ont en leur naturel et original, qui ne se peut jamais bien représenter en autre langage.“

Ibidem, Préface, str. 748, 749.

¹ Dzieło to przetłumaczone z języka hiszpańskiego na francuski przez François Savinien d'Alquié w Amsterdamie r. 1672, nast. wyd. Guardia, *Essai sur l'ouvrage de Juan Huarte*: „Examen des aptitudes diverses pour les sciences“.

Jan (Juan) Huarte ur. około 1520 r. w Niżnej Navarze, był praktykującym lekarzem w Madrycie. Około 1557 r. napisał *Exámen de ingenios para las ciencias* (Baeza 1575, ost. wyd. w Obras escogidas de filósofos, t. 65, Biblioteca de autores espanoles, Madrid 1873).

² J. Huarte o. c. str. 148.

większej mierze z największym przekonaniem i aplauzem jest przez wszystkich przyjmowana... Wiara w nią przynosi największą korzyść, chociaż przez rozum i przez środki ludzkie jest tylko w małym stopniu potwierdzoną i sprawdzoną. Bo — pisze dalej Charron: „Il semble y avoir une inclination et disposition de nature à croire, car l'homme désire naturellement allonger et perpetuer son estre d'où vient aussi ce grand et furieux soin et amour de nostre posterité et succession. Puis deux choses servent à la faire valoir et rendre plausible, l'une est l'espérance de gloire et réputation, et le désir de l'immortalité du nom, qui tout vain qu'il est, a un merveilleux crédit au monde; l'autre est l'impression, que les vices qui se desrobent de la veue et cognoissance de l'humaine justice, demeurent tousjours en butte à la divine, qui les chastiera, voir après la mort.”¹

A mimo to możemy znaleźć pewien dowód nieśmiertelności duszy, a mianowicie tam, gdzie Charron powiada, że dusza ludzka jest czemś pośredniem pomiędzy duszami zwierzęcymi a duszami demonów, których istnienie — rzecz bardzo znamienna dla naszego sceptyka — Charron uznaje. W konsekwencji więc stosunek jej do materji musi być czemś pośredniem pomiędzy takimże stosunkiem dusz zwierzęcych a dusz demonów. Pierwsze z nich są całkowicie swoim istnieniem związane z materją, drugie są od materji zupełnie niezależne. Dusza ludzka jest związana z materją, ale może istnieć i bez niej.² *Cet ordre*, powiada dalej Charron, *et distinction est un bel argument, pour l'immortalité*. Bez duszy nieśmiertelnej, w naturze hierarchicznie uporządkowanej, byłaby luka, przynosząca ujmę jej Twórcy.³ *Natura horret vacuum*. Z tonu jednak, jakim Charron przemawia, wyczuwa się, że nie uważa on tego dowodu za bezwzględnie przekonujący, t. j. za dowód w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Ten ustęp u Charrona jest bardzo charakterystyczny dla jego epoki. Pod wpływem odrodzenia filozofji starożytnej, zwłaszcza mało znanych dotąd filozofów materialistycznych, wiara w nieśmiertelność duszy doznaje w XV i XVI w. znacznego osłabienia. Przyczyniła się do tego również filozofja *Averroesa*, krzewiąca się najwięcej w Padwie, która odrzucała nieśmiertelność duszy indy-

¹ *De la Sagesse, Trois Livres*, I wyd., Bordeaux 1601, rozdz. XV, str. 114 i ks. II, rozdz. 5.

² *Discours Chrest.* etc. Paris 1629, II, str. 135.

³ *Ibidem*.

widualnej, a interpretacja Arystotelesa przez Aleksandra z Aphrodisias¹, odrzucała nieśmiertelność duszy wogóle.

Chęć wynagrodzenia po śmierci cierpień, jakie ludzie przechodzą tutaj za życia, stała się jednym z pierwotnych punktów wyjścia dla dowodów nieśmiertelności duszy. Cierpienia doczesne miało wynagrodzić życie w niebie. Później w okresie humanizmu miejsce nieba chrześcijańskiego zajmuje u niektórych pisarzy niebo pogańskie. Coluccio Salutati twierdzi, że ludziom energicznym, którzy pokonali olbrzymie trudy żywota ziemskiego, z prawa należy się siedziba na gwiazdach. *Che agli uomini fortissimi, poichè hanno vinto le mostruose fatiche della terra, debitamente sieno date le stelle.* (Burckhardt o. c.)

Wyżej cytowane słowa Coluccia można uważać za odzwierciedlenie pewnego prądu ówczesnej epoki. Charron, jak widzieliśmy, ratuje się przed materialistycznymi konsekwencjami zapomocą *fideizmu*.

Drugie źródło — to dzieło uczonego profesora z Louvain p. t. *Justi Lipsi Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant* (editio altera, quam auctor pro germana et fida cognoscit), Lugduni Batavorum 1590. Justus Lipsius zamieszcza w tych księgach rady umarłych dla współcześnie panujących. „Dla władcy Państwa najlepsi doradcy — to umarli”. Te same kwestje roztrząsa Charron w „Sagesse” od 1 do 4 rozdziału III-ciej księgi. Dla przykładu podamy, co Justus Lipsius pisze o cnocie, a co prawie wiernie w „Sagesse” tłumaczy Charron, cytując autora.²

¹ Filozof na przełomie wieków II i III po Chr. z czasów Septimusa Severa i Caracalli. Uczył filozofji perypatetyckiej w Atenach; zostały po nim między innymi dzieła: *Déstin*, jako pierwsze, *De L'âme* (Wenecja, 1502 i 1555) i *Du mélange des corps, dirigé contre la doctrine des stoïciens sur la pénétrabilité de la matière et l'âme du monde* (Wenecja, 1527, Tübingen, 1840 — teksty łacińskie).

² „De virtute praemittam, quae prorsus et Regi assumenda est et per eum his, qui regnantur. Regi, quia ita decorum est, ut probitate emineat, qui dignitate... sed et fama eius hoc postulat, quae parum pura si non vita. Omnia enim facta dictaque principis rumor excipit, nec magis eis quam soli latere contingit, ut iure caveri debeat qualem famam habeat: qui qualemcumque meruerit, magnam habiturus est... Etiam regni firmitas sic poscit... Jam et principi cura altera ut cum ipse bonus, subditi etiam tales. Ubi virtus abest, quae societas non dicam laudabilis sed firma?.. Hos, inquam, potius quam illos male callidos, qui eo munitiores reges censent, quo illi, quibus imperitant, nequiores fuere... sed profecto hac ipsa in re errant. Nam pessimus quisque asperrime rectorem patitur, contra boni mites et obnoxii, metuentes magis quam metuendi.

Trzecie źródło — to Jana Bodina *Theatrum naturae*¹. Dzieło to, jakby encyklopedia nauk przyrodniczych XVI w., obejmuje całą naukę od astronomii aż do anatomii człowieka.

Wszystko, co Charron mówi w *Discours Chrétiens* o stworzeniu, potędze boskiej, jest właściwie streszczeniem powyższego dzieła Bodina. Również przeważna część I księgi „Sagesse”, traktująca o anatomii i fizjologii ciała ludzkiego, jako też opis głównych władz organizmu ludzkiego, pochodzi stamtąd z wyjątkiem partyj, wziętych od Huarte'a.

Oprócz tego autor nasz czerpał obficie z drugiego dzieła Bodina — *Les six Livres de la République* (Angevin, Lyon 1593).

Bodin rozwinął tutaj poważne i zdrowe idee polityczne. Problemy te traktował w oświeceniu starożytnym, złagodzonem tylko lekko przez światło Ewangelji. Jego oryginalność polega na pewnego rodzaju syntezie umysłu starożytnego i kalwinizmu. W przeciwieństwie do współczesnych mu jak Montaigne i Ronsard, którzy zadawali sobie tyle miłych, choć wielkich trudów, ażeby zebrać, — jak wyraża się Baudrillart, — „kwiat i nektar z filozofii i poezji starożytnej”, Bodin zbiera to, co ta starożytność oparła na niezłomnej, granitowej podstawie, t. j. Prawo. Wyczuwa się w tym energicznym prawniku, w tym umyśle, wykarmionym na genjusz starożytności, w tym synu Maronki hiszpańskiej, związek wewnętrzny poczucia prawa i ducha biblijnego i jakby mieszaninę pretora starożytnej Romy i ucznia Kalwina.²

Z dzieła tego Charron zapożyczył przeważnie teorię o wpływie klimatu na rozwój ludzkości i reprodukowal ją bezkrytycznie. Teoria ta jest u Bodina powszechną, ale nie wyłączną zasadą, mającą wszystko wyjaśniać. Występuje ona później w łączności ze studjum wpływów kulturalnych.³ Idea wrodzonego talentu narodów, która odpowiada psychologii elementarnej narodów, jest bezwątpienia jeszcze starszą niż idea wpływu klimatu. Obie te idee zostały widocznie później z sobą połączone.

Et ab ore veritatis illud est. Facile imperium in bonos, iure igitur dabis operam, cum ipse bonus atque strenuus sis, uti quam optimis imperites.“

Lipsius o. c. str. 49 i nn.

¹ Przetłumaczone na język francuski w 1597 r. w Lyon przez François Fougerolles.

² H. Baudrillart: *J. Bodin et son Temps*, Paris 1853.

³ „La théorie du climat est bien un principe d'explication universel, mais non exclusif: aussi va-t-elle se combiner avec l'étude des influences culturelles.“

Jean Moreau-Reibel: *Jean Bodin et le Droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris 1933, str. 73.

Czwarte źródło — to rówieśnik Charrona Du Vair.¹ Pisma jego krzepią duszę i pouczają, że nie należy nigdy rozpaczać w szlachetnych dążeniach do sprawiedliwości i spełniania obowiązków. U Charrona widać wpływ 4-ch dzieł tego autora, jak: *La Sainte Philosophie*, *Le Traité de la Constance*, *Le Traité de la Philosophie morale des Stoïques* et *Le Traité de l'Eloquence Française*². Z pierwszego dzieła — „La Sainte Philosophie”, wziął Charron opis namiętności, z drugiego i trzeciego prawie w całości stoicyzm, o którym fragmentarycznie czytamy w II i III ks. od 22—28 rozdziału „De la Sagesse”.

Stoicyzm, począwszy od XVI w., szeroką rozlewał się po Francji falą. Pełne go były dzieła Montaigne'a, naszego filozofa, Du Vair'a i późniejszych. Oddziaływali na nich głównie C y c e r o, S e n e k a, E p i k t e t i P l u t a r c h (ci dwaj w przekładach łacińskich), dostarczając materiału do pochwał cnoty, panowania nad namiętnościami i tym podobnych „komunałów” etycznych. Świadczy o tem szczególnie pani L e o n t y n a Z a n t a³, której studjum odgrywa doniosłą rolę przy ocenianiu stoicyzmu filozofów XVI i XVII wieku.

Justus Lipsius (popularny filozof z Nederlandów, um. 1606), pozostawił wiekowi XVII podręcznik etyki stoickiej *Manuductio ad philosophiam stoicam*, który dostarczał stoickich cytát całej humanistycznej Europy.

Stoicyzm w „Sagesse”, który u Charrona odgrywa rolę nie mniej ważną niż s c e p t y c y z m, pochodził przedewszystkiem od Lipsiusa i Du Vair'a pośrednio; wiele jednak myśli stoickich o śmierci, przejętych jest z „Essais” Montaigne'a, powtarzającego je za Seneką. Ślady wpływu dzieła: „Le Traité de l'Eloquence française” Du Vair'a spotykamy w ostatnim rozdziale III ks. „Sagesse”. Du Vair to autor, którego Charron oddawał wiernie i dokładnie.

Podobnie jak dzieła Du Vair'a, tak i dzieła Montaigne'a są — możnaby powiedzieć — natchnieniem „De la Sagesse”. Wiele jednak z tego, co było najwięcej indywidualnego i charakterystycznego dla Montaigne'a, opuścił Charron, a od swego przyjaciela przejął tylko

¹ Guillaume du Vair był radcą Parlamentu, kanclerzem i biskupem w Lisieux, ur. w 1556 r. był o 15 lat młodszy od Charrona. Jego „Traité philosophiques” jako część jego dzieł ukazały się prawie 10 lat przed pierwszym wydaniem „De la Sagesse”, dlatego były dobrze znane Charronowi. Reszta dzieł Du Vair'a została opublikowana w kilka lat po śmierci autora w 1621 r.

² *Les oeuvres politiques, morales et mêlées du Sieur du Vair à Genève, 1621.*

³ *La Renaissance du stoïcisme au XVI siècle.* Bibl. littéraire de la Renaissance, N. S. Paris 1914.

doktrynę filozoficzną i moralną. Najlepsza, ale może nie najżywsza część z „Essais”, znalazła się w „Sagesse”. Zapożyczone od Montaigne’a myśli znajdują się w I księdze od rozdziału 35 do 42 włącznie. Zawierają one porównanie człowieka z innymi zwierzętami; podkreślają krótkotrwałość i dają opis życia ludzkiego, wreszcie ogólny obraz człowieka, którego cechuje próżność, niestałość, marność, zarozumiałość. Autora „Essais” można najlepiej rozpoznać z rozdziałów II księgi, zatytułowanych: *Exemption et affranchissement des Erreurs et vices du monde et des passions, Universelle et pleine liberté d’esprit, tout en jugement, qu’ en volonté, Vraie et essentielle preud’homme, Régler ses desirs et plaisirs, Se porter modérément et également en prospérité et adversité, Obéyr et observer les loix, coutumes et cérémonies du pays, comment et en quel sens, se conduire prudemment aux affaires, se sentir tousjours prest à la mort, fruit de Sagesse*. Z zawartych w tych rozdziałach rozważań wyłaniają się najcenniejsze myśli Montaigne’a, tworzące podwaliny jego filozofji. Charron wybrał z „Essais” to, co dla jego własnego ideału mądrości było najwięcej charakterystyczne. Okazał się tutaj eklektykiem i jego sceptycyzm nie jest niczem innym, jak powstrzymaniem się od pozytywnego rozstrzygnięcia między sprzecznościami różnorodnych ówczesnych systemów. Szuka więc schronienia w ἐποχή; bo w czym zresztą miał wybierać?

Gdyby Charron był żył dajmy na to w XII w., gdyby miał przed sobą jakiś jeden system wielki mocno zbudowany, byłby może został dogmatykiem. Ale napięcie myślowe w jego epoce było zupełnie inne: bodajże nie było jednolitego systemu.¹ Istniała wpraw-

¹ Zob. M. Heitzman: *Istota Renesansu*, osob. odb. z Kwart. Fil., Kraków 1929.

Chyba z wyjątkiem Giordana Bruna — twierdzi pani Dr. Janina Suchorzewska w swojej wnikliwej systematyczno-historycznej pracy p. t. *Metafizyka Giordana Bruna*, gdzie w sposób następujący definiuje pojęcie systemu: „Pojęcie systemu mieści w sobie prawidłowość stosunków między jego komponentami: tak jak w organizmie przyrodniczym prawidłowość ta uwarunkowana jest związaniem poszczególnych części, pewnym ośrodkiem głównym, podporządkowującym je przez zaprowadzoną przez się harmonję całości (wzajemne przyporządkowanie) tak i w każdym systemie filozoficznym również istnieć musi taka „chorda spinalis” lub ściśle — określone ognisko, które uzależnia cały układ. Wyznacza je naczelne zagadnienie danego filozofa; punkt ciężkości przesuwając ku zagadnieniu prawdy bezwzględnej, obiektywnej (metafizyka — ontologia), bądź ku stosunkowi naszych władz poznawczych do niej (teorja poznania), bądź ku zagadnieniu oceny wartości (etyka). Wychodząc z powyższej definicji, mamy prawo nazwać „systemem”, system Giordana Bruna i mamy prawo nazwać go systemem metafizycznym”. (Cytata z rękopisu pracy p. t.: „Metafizyka Giordana Bruna” rozdz. II, Charakterystyka systemu.)

dzie filozofja scholastyczna, ale gmach jej już się zarysowywał. Pozatem budowa ta była za szczupłą, aby mogła objąć cały przyrost obserwacji i ciągle wzrastającego doświadczenia ludzkiego. Nadwątlony był ten gmach i wskutek ataków rozmaitych sekt zarówno w części dogmatycznej, jak i w części etycznej. Nie był zaś w stanie objąć całego nowego doświadczenia dlatego, że ludzie, zapatrzeni przedtem wyłącznie w niebo, zwrócili teraz wzrok swój ku ziemi, która zresztą rozszerzyła się niepomiarownie. Poznają nowe fakty, nowe kraje, nowych ludzi, wierzenia nowe i nowe obyczaje. Pokazało się, że dawne interpretacje nie mogą wyjaśnić tych nowych faktów. Rozpoczęto tworzyć inne teorie, ale chociaż te wyjaśniały niektóre fakty przyrodnicze z dziedziny naturalnej, to przecież, przynajmniej pozornie, stały w sprzeczności z pewnemi prawami z dziedziny nadprzyrodzonej. Wskutek tego nie mogły być uznane przez tych, którym ten świat nadprzyrodzony szczególnie był drogi. A jednak w swoim zakresie teorie te lepiej tłumaczyły zjawiska i to musiał przyznać każdy nieuprzedzony myśliciel.

Przekonano się dalej, że to, co uważano za słuszne, dobre i uczciwe, nie jest niem w przekonaniu wszystkich ludzi. Tak np. postępowanie, pełne w pojęciu naszym szacunku względem drugich, uważane jest u innych narodów za obelgę. Gdzież znaleźć prawdziwą miarę, gdzie prawdę?

Chcąc nas skłonić do zrozumienia relatywizmu, każe nam Charon spojrzeć na niepewność i zmienność orzeczeń ludzkich i olbrzymi warjabilizm życia i przyrody... „et y lire une si générale et constante variété, en toutes choses, tant d'hummeurs, de jugemens, créances, coustumes, loix, tant de remuemens d'estats, changemens de fortune, tant de victoires et conquestes ensevelis, tant de pompes, cours, grandeurs esvanouyes: par là l'en apprend à se cognoistre, n'admirer rien, ne trouver rien nouveau, ny estrange s'affermir et resouldre partout. Pour obtenir cet esprit universel, cette générale indifférence, que l'on considère ces quatre ou cinq poincts:

Lan grande inégalité, et différence des hommes au naturel, forme, composition.

La grande diversité des loix, coustumes, moeurs, religions, opinions, usances.”¹

Przeróżne opinie i poglądy wypowiadają filozofowie o jedności, wielkości, wieczności, znikomości, początku i końcu, trwaniu, wiekach, stanach, zmianach, ułomnościach świata.

¹ Sagesse, Paris 1836, ks. III, rozdz. 2, str. 302.

W takim stanie rzeczy można było tylko wzruszyć ramionami i powiedzieć: *Je ne sais...* W takim stanie, na tym stopniu rozwoju nauki, nie można było żadnej stronie, żadnym obyczajom przyznać słuszności; ażeby znaleźć prawdę, trzebaby było naprzód wyrównać przeciwieństwa, pogodzić je, stworzyć system.

*

*

*

Sam Charron, zapożyczając się od Montaigne'a, przytacza szereg przykładów: Kapłani egipscy powiedzieli Herodotowi, że od ich pierwszego króla, t. j. z przed więcej niż 11 tysięcy lat (z niego i następnych zrobili podobizny w postaci posągów), słońce cztery razy zmieniło swą drogę. Chaldejczycy z czasów Diodora i Cycerona mieli rachubę 400 tysięcy lat. Platon twierdzi, że miasto Saïs miało pamiątniki pisane z przed 8 tysięcy lat i że Ateny zostały zbudowane tysiąc lat przed miastem Saïs. Arystoteles, Plinjusz i inni powiedzieli, że Zoroaster żył 6 tysięcy lat przed wiekiem Chrystusa. Byli i tacy, co twierdzili, że świat jest wiecznie śmiertelny i odradzający się w pewnych błędach — inni jeszcze i to, że najszlachetniejsi filozofowie uważali świat jako Boga stworzonego przez Boga jeszcze doskonalszego, albo jak to zapewnia Platon, opierający swe argumenty na ruchach świata, że jest to stworzenie złożone z ciała i duszy, która to mieści się w jego centrum, przejawia się na peryferjach muzyką, niebo zaś i gwiazdy są również złożone z ciała i duszy, śmiertelne z powodu swej złożoności, a nieśmiertelne przez wyrok Stwórcy.¹

A od czasów Charrona niewiele w tej dziedzinie posunęliśmy się naprzód, a Prof. Jan M. Rozadowski określił nawet, że zrobiliśmy przez Kanta i Bergsona chyba tylko dwa kroki. Możliwe, że sam Prof. J. M. Rozadowski postawił krok trzeci:

„Nasze myślenie o życiu i nasze pytania odnośnie poruszają się zasadniczo w przeciwstawnych biegunach i dlatego wikłamy się ciągle, prawie nieuchronnie, w przeciwieństwach. Albo 1) mam wrażenie, że naprawdę nic nie wiem i nic nie rozumię; doznaję drgnięcia, którego treścią jest raz: to niemożliwe, żeby ta moja rzeczywistość była wszystkim, to znowu: niemożliwe, żeby była jeszcze jakaś inna rzeczywistość i te wrażenia wywodzę ewentualnie teoretycznie; albo też 2) zdaje mi się, że rozumię naprawdę wszystko i snuję systemy filozoficzne, czy metafizyczne, ogarniające

² Ibidem, str. 303.

rzekomo wszechświat i wszechżycie, i w ślad za tem albo wpadam w otchłań rozpaczy, albo wznoszę się na mglisty szczyt radosnej dumy — na krótko. I tak ślaniam się od jednego bieguna do drugiego, tylko nieporównanie częściej do bieguna rozpaczy. Póki nie chwycę jasno samej tej zasadniczej biegunowości. Bo wtedy, w pierwszym wypadku, kiedy mi się zdaje, że nic nie wiem i że tylko tłukę głową o mur nieprzebyty, zrozumieć przynajmniej tę swoją niewiedzę i dojrzę, że moja myśl, moja samowiedza wznoszą się jednak, chociażby na ostrze brzytwy, ponad brzeg absolutnej niewiedzy; jeżeli widzę swoją ciemnotę, to to znaczy, że jednak wtedy opieram się o biegun wiedzy, widoczny, chociaż niewypowiedzianie słabo i daleko, i rzeczywisty, bo inaczej nie wiedziałbym absolutnie o swojej jednostkowości i niewiedzy i nie byłoby wogóle żadnej mojej świadomości. Dojrzę zatem wtedy, że wychylam się jednak odrobinę ponad próg absolutnej niewiedzy, co zarazem znaczy tyle, co ponad próg absolutnej nicości — oczywiście! To chwytanie drugiego bieguna polega, żeby to odrazu zaznaczyć, słabiej na poznaniu, mocniej na uczuciu i działaniu, ale nie można tych rzeczy wyraźnie rozgraniczyć; nie u wszystkich zresztą jest jednak, a w każdym razie człowiek dąży także do możliwie jasnego poznawczego ujęcia, bo ze światła intelektu nie możemy zrezygnować i nie możemy się obejść bez niego — nie przeceniając go zresztą.

W drugim wypadku, to jest w wypadku dufnego układania sobie obrazu wszechżycia i wszechistnienia w filozoficznej zabawie, w rozmyślaniach o duchu, wszechmocy, bóstwie, przyrodzie, wieczności i t. d. i t. d., czyli jeżeli mi się zdaje, że chwyciłem i rozumiem wszechrzeczywistość, dojrzę, pamiętając o rozdwojonej jedności swego życia i poznania, że cały ten obraz został namalowany ze stanowiska mojej niewypowiedzianej ciasnej i ograniczonej odrębności osobowej. Dojrzę, że zarówno tamto, śmiertelnie czarne płótno, jak i to barwne polega na tem, że wskutek swej przemożnej odrębności jednostkowej wyodrębniam oba bieguny swego istnienia, jak gdyby istniały niezależnie od siebie. A prawda leży w ich związku.

Zrozumię, że pojęcia wszechwiedzy, wszechmocy, wieczności... są zawarunkowane pojęciami niewiedzy, bezmocy, nietrwania... i na odwrót; że to są pojęcia graniczne, przeciwstawne, biegunowe, polegające na wyodrębnieniu jednostki we wszechzwiązku, na fakcie, że *continuum* (całość ciągła) bytu składa się z oddzielnych tworów (*discretum*) czyli na fakcie rozdwojenia wszechjedności na podmiot (ja) i przedmiot (nie-ja). Ponieważ nasze istnienie i świadomość są zawarunkowane koniecznie (faktycznie) obu temi biegunami, wynika

z tego konieczna biegunowość wszystkich naszych koncepcyj. Mówimy tedy: jednostka — wszechświat, ja (podmiot) — nieja (przedmiot), wszechwiedza — niewiedza, wieczność — nietrwałość, śmierć — nieśmiertelność, zależność (heteronomja) — swoboda (autonomja), zło — dobro, grzech — cnota itd., itd., tymczasem rzeczywistość przedstawiają zawsze oba takie bieguny razem, oczywiście w różnym stosunku i w różnej hierarchji, ale zawsze jako jedność węzłowa. My stawiamy te pojęcia krańcowo i odrębnie, z czego wynika niemożność ich pogodzenia, sprzeczność zajętych stanowisk i niedające się rozstrzygnąć dyskusje; tymczasem to są pojęcia korelatywne, *eo ipso* wzajemnie się uzupełniające i uzasadniające; zaś stawiane osobno, niezależnie, są właściwie absurdalne. Absolutnem pojęciem dla nas jest tylko sam węzeł całości, określonej wszechstronnie, bo biegunowo: biegunem ujemnym (nicości) i dodatnim (bytu); zależnie od tworów i zjawisk element rzeczywistości jest większy (rośnie) lub mniejszy (maleje) w stronę jednego lub drugiego bieguna. My, ludzie, jesteśmy tworam, w których element życia jest bliski bieguna ujemnego, a niewypowiedzianie odległy od bieguna dodatniego."¹

*

*

*

Tak zrobi później K a r t e z j u s z, który zacznie od wątpienia, ale nie skończy na niem. Wątpienie będzie dla niego tylko oczyszczeniem terenu, na którym wzniesie gmach nowy. Wzniesienie jednak jego było czynem ryzykownym, którego Descartes nie radził próbować wszystkim. Nie porwał się też na taki czyn i Charron. Krótko mówiąc: przyczyn sceptycyzmu naszego myśliciela dopatrywać się możemy w tem, że miał on umysł dość rozległy, aby widzieć trudności i aby nie zasklepiac się w ciasnym dogmatyzmie, atoli równocześnie niedość głęboki, aby te trudności przewyciężyć. Nie płynął też sceptycyzm Charrona z rozważania zasadniczej struktury naszego umysłu. Nie udowadnia on bowiem swego sceptycyzmu względami gnozeologicznymi, czy antropologicznymi, ale dowodząc niemożności znalezienia prawdy, wskazuje na konkretne przykłady rozbieżności w interpretacjach naukowych. Ponadto Charron nie wnikał głęboko w konstrukcję nauki. Nauka współczesna przed-

¹ *Zasadniczy węzeł istnienia a biegunowość poznania*, Kraków 1927, str. 25 i nn. Wspomniany Traktat, na którym zresztą opierał się odczyt Prof. Rozwadowskiego, wygłoszony 13 marca 1935 r. w Warszawie, jest częścią składową dzieła p. t.: *Prawda życia*.

stawia się mu jako bezładny zbiór niewiążących się ze sobą anegdotycznych wiadomości.¹ W nauce tej nie widzi on żadnego systemu. Otóż trzeba powiedzieć, że jakkolwiek stan nauki w owych czasach nie był świetny, to jednak nie była ona tak płytka, jak ją przedstawia Charron. To samo odnosi się do dziedziny czynu. Jak nie można twierdzić — jego zdaniem — z pewnością, że coś istnieje naprawdę, tak samo nie można utrzymywać o niczem, że jest dobrem.

Zarówno zatem w dziedzinie intelektualnej, jak i w dziedzinie moralnej, niczego napewno swoim własnym rozumem wiedzieć nie można. Wobec tego sceptycyzm ostaje się oczywiście tylko religia, a to dlatego, że prawd, stanowiących jej treść, nie zawdzięczamy swemu rozumowi, ale Objawieniu. Z tego względu też Sabrié nazywa sceptycyzm Charrona — sceptycyzmem chrześcijańskim.² Paul Janet w swej *Histoire de la philosophie* (Paris, 5 éd., str. 690) pisze, że byłoby to doskonałą metodą dla propagandy chrystjanizmu wśród ludów niewierzących, ażeby najpierw nawrócić je na pyrronizm. Rozum przekonany o swej nieudolności poddałby się bez wysiłku Objawieniu. Nigdy „pyrronik” ani „akademik” nie będzie heretykiem. Są to rzeczy sprzeczne.³ Wynika więc z tego, że sceptycyzm ten, stanowiący rozszerzenie pyrronńskiego, jest chrześcijańskim, gdyż przekonanie kogoś o nieudolności rozumu ludzkiego naj-

¹ Por. L. Chmaj, o. c., str. 17 i 18:

„Świat wiedzy ludzkiej przedstawiał się Kartezjuszowi, tak jakim go widział przez pryzmat swego szkolnego wykształcenia. Wydawał mu się on zbiorem różnych wiadomości, dotyczących różnych dziedzin życia ludzkiego i przyrody, oraz różnych interpretacji filozoficznych — zbiorem, który był niewątpliwie pożyteczny i przydatny dla poprawy losu czy zdobycia sławy, — tyle w nim jednak było błędów i tak słabe były jego podstawy w zestawieniu z naukami matematycznymi, że przestał w nim budzić wszelkie zainteresowanie“... „czuł się udręczony tyloma wątpliwościami i błędami, iż zdawało mu się, że starając się pouczyć, nie osiągnął żadnej korzyści, chyba tę, iż tem jawniej odślonił sobie swoją niewiedzę.“

René Descartes: *Rozprawa o Metodzie...* (tłum. Boy'a), Kraków 1918, str. 5.

To uświadomienie sobie własnej niewiedzy, powstałe dzięki rozeznaniu „różnic, jakie we wszystkich czasach istniały pomiędzy mniemaniami najuczciwszych“ (Rozpr. o Met. 15), miało się stać niedługo punktem wyjścia dla samodzielnego poszukiwania drogi, wiodącej ku pewności.

² Sabrié o. c. str. 291.

³ Sagesse (1836), ks. II rozdz. 2, str. 299, 300: „...Pour planter et installer la chrestienté en un peuple mécréant et infidèle, comme maintenant en la Chine, ce seroit une très belle méthode de commencer par ces propositions et persuasions: que tout le sçavoir du monde n'est que vanité et mensonge: que le monde est tout confit, deschiré et vilainé d'opinions phantasques forgées en son propre cerveau: que Dieu a bien créé l'homme pour cognoistre la vérité, mais qu'il ne la peut cognoistre

łatwiej skłoni go do poddania się Objawieniu, a więc rozumowi wyższemu, nieomylnemu.

Charron nisko cenił rozum ludzki nawet w jego najwybitniejszych przedstawicielach, — jednak głosi konieczność posłuszeństwa prawom ze względu na ich powszechność:

„En premier lieu, selon tous les sages, la reigle des reigles, et la générale loy des loix, est de suyvre et observer les loix et coustumes du pays où l'on est, νόμοις ἑπεσθαί ψιν ἐγχώροις καλόν.¹ — Il faut tousjours cheminer sous le couvert des loix, coustumes, supérieurs; sans disputer ou tergiverser, sans entreprendre, tantost de s'en dispenser, tantost les encherir pour faire le bon varlet, sans hausser ny baisser.

Mais que ce soit (et c'est le second mot) et d'esprit et de façon, noblement et sagement, non pour l'amour ny la crainte d'elles, non pour la justice ou équité qui soit en elles, ny aussi pour la punition qui en peust advenir, ne leur obéissant pas. Bref, non par superstition ny par servitude, contrainte scrupuleuse et paoureuse, *eadem quoe populus, sed non eodem modo, nec eodem proposito faciet sapiens*, (Seneca: u Laktancjusza, *Divin. Instit.*) mais librement et simplement pour la révérence publique, et à cause de leur autorité.”²

Na straży prawa powinno stać państwo.³

Powiedzieliśmy, że Charronowi nie pozostało nic innego, jak wzruszyć ramionami i odpowiedzieć na Montaigne'owskie *Que sais — je? — Je ne sais...* nic bowiem nie zmuszało go do rozstrzygania, do opowiedzenia się za tą lub za inną stroną. Inaczej jednak jest

de soy, ni par aucun moyen humain. Et faut que Dieu mesme, au sein duquel elle réside, et qui en a fait venir l'envie à l'homme, la révèle, comme il a fait; mais que pour se préparer à cette révélation, il faut auparavant renoncer et chasser toutes opinions et créances dont l'esprit est desjà anticipé et abbrevé, et le lui présenter blanc, nud et prest. Ayant bien battu et gagné ce point, et rendu les hommes comme académiciens et pyrrhoniens, faut proposer les principes de la chrestienté, comme envoyés du ciel, apportés par l'ambassadeur et parfait confident de la Divinité, autorisé et confirmé en son temps par tant de preuves merveilleuses et tesmoignages très authentiques; voilà comme cette innocente et candide surséance et vacuité de résolution est un grand moyen à la vraye piété, non seulement recevoir comme je viens: de dire, mais conserver; car avec elle n'y aura jamais d'hérésies et opinions triées, particulières, extravagantes: jamais académicien ou pyrrhonien ne sera hérétique, ce sont choses opposites.“

¹ Pięknie jest słuchać praw ojczyzny.

² *Sagesse* (1836), ks. II, rczd. 8, str. 390, 391.

³ W stosunku do państwa, — Charron zajmuje stanowisko pokrewne do tego, które później zajął Hobbes.

w praktyce. Tutaj nasz organizm, nasze potrzeby biologiczne zmuszają nas do działania. A zatem tutaj w dziedzinie praktycznej, nie można zająć stanowiska zupełnie biernego, trzeba działać, bo zmusza nas do tego życie. Działanie zaś musi opierać się na pewnych normach. Charron musi więc podać człowiekowi te normy, ale nie będą to normy bezwzględne, nie będą one tworzyły systemu pozytywnego. System pozytywny bowiem musiałby opierać się na systemie metafizycznym, jako swojej podstawie, a tu właśnie jej brakło i nasz filozof nie widział możliwości jej zbudowania. Normy przeto Charrona będą raczej pouczeniem człowieka o tym fakcie, że nie istnieją bezwzględnie pewne i prawdziwe reguły postępowania. Wskutek tego pierwszą regułą postępowania człowieka mądrego będzie: nie wierzyć ślepo żadnym normom, ale wszystkie poddawać krytycznemu badaniu rozumu; ze względów praktycznych zaś lepiej tej krytyki nie okazywać na zewnątrz. Z tychże względów praktycznych będzie nieraz mędrzec trzymał się w swoim postępowaniu sądów konwencjonalnych, ale wewnątrz siebie zatrzyma wolność sądów. Przekonanie o względnej tylko ważności i prawdziwości wszystkich reguł wyrobi w mędrцу gotowość do porzucenia dawnych norm postępowania, jeśli znajdzie inne lepsze i odpowiedniejsze.

Ta gotowość, ten brak przywiązania do jakichkolwiek norm działalności jest drugą regułą mądrości. Gotowość przyjęcia innych norm jest podyktowana nie tylko względami praktycznymi, ale i teoretycznymi — względami na rozwój nauki. Opór w każdej dziedzinie jest wrogiem jakiegokolwiek postępu. Jak mimo to zapobiec temu, aby przyjęte przez nas nowe reguły postępowania nie były równie złe, jak poprzednie? Zasadniczo zmiana reguł powinna być wynikiem rozszerzenia horyzontu duchowego. Nie powinna ona być rezultatem przejścia z jednego ciasnego podwórka na drugie, równie ciasne; reguły postępowania powinny się zmieniać, rozszerzając się równocześnie. Stanowisko, na jakim stoi mędrzec, powinno być stanowiskiem uniwersalistycznym¹ i to jest trzeci punkt, na który

¹ „...vient en tiers lieu l'universalité d'esprit, par laquelle le sage jette sa vue et considération sur tout l'univers; il est citoyen du monde comme Socrates, il embrasse d'affection tout le genre humain, il se promène partout comme chez soy, voit comme un soleil, d'un regard égal, ferme et indifférent, comme d'une haute guette tous les changemens, diversités et vicissitudes des choses, sans se varier, et se tenant tousjours mesme à soy, qui est une livrée de la Divinité, aussi est-ce le haut privilège du sage, qui est l'image de Dieu en terre.“

Sagesse, Paris 1836, ks. II, rozdz. 2, str. 300 i 301.

Charron zwraca uwagę swemu uczniowi. Uniwersalizm ten polega na uwzględnieniu zdobyczy cywilizacji wszystkich ras i wszystkich narodów. Pod tym względem mędrzec powinien być obywatelem nie swego miasta, ale obywatelem świata¹ i każdej epoki².

Najpiękniejsze i najszlachetniejsze dusze są najwięcej uniwersalne i najbardziej wolne. Tą drogą umysł tężeje, uczy się pobłażania i obojętności, wyrabia w sobie stanowczość („fermeté”) i stałość. Jednem słowem nic mu nie imponuje, co jest najwyższym i ostatnim stopniem mądrości, bo cokolwiek mogłoby się zdarzyć i cokolwiekby powiedziano — wie on, że niema nic nowego i dziwnego na świecie, że natura (stan) ludzka jest zdolna do wszystkiego i że obejdzie się bez wielu — nawet tych wielkich rzeczy. Mędrzec Sokrates zwykł był się w tem znaczeniu nazywać obywatelem świata.³ Mędrzec nie może jednak ograniczyć się do teraźniejszości, ale powinien uwzględnić również i przeszłość. Z takiego punktu widzenia nic nie będzie się wydawało dziwaczne i nie ulegnie potępieniu, gdyż decydującem tu nie będą względy rozumowe. Ażeby jednak móc stosować się w życiu do tych trzech reguł, trzeba odpowiednio wykształcić swoją wolę, dlatego też czwarta i ostatnia reguła mądrości odnosi się do tego właśnie przedmiotu. Mędrzec będzie wolnym nie tylko wtedy, jeżeli nie zwiąże z niczem swego umysłu raz na zawsze, ale i wtedy, kiedy wolną i niezwiązaną z niczem pozostanie jego wola. „Czyż to nie jest rzecz dziwna, że człowiek nie chce jej (wolności) spróbować, a nawet czuje się dotkniętym, gdy słyszy, jak o tem mówią, woli pozostać niewolnikiem, przerzucać się od jednej partji do drugiej niż być samym sobą,

¹ Spotykamy tu znowu rys stoicki: kosmopolityzm.

² „Les plus beaux et plus grands esprits sont les plus universels, comme les plus bas et plats sont les plus particuliers; c'est sottise et foiblesse de penser que l'on doit croire, faire, vivre partout comme en son village, son pays, et que les accidens qui adviennent icy touchent et sont communs au reste du monde: le sot, si l'on récite y avoir d'autres moeurs, coustumes, loix, opinions contraires à celles qu'il voit tenir et usiter, ou il les mescroit et dit que ce sont fables, ou bien il les abomine et condamne promptement comme barbarie, tant il a l'âme partiale, teinte et asservie aux siennes municipales, lesquelles il estime seules vraies, naturelles, universelles.”

Ibidem, ks. II, rozdz. 2, str. 301.

Non idem sapientem qui coeteros terminus includit, omnia illi saecula ut Deo serviunt.

Seneca: *De Brevitate vitae*, rozdz. 15.

Quam naturale in immensum mentem suam extendere.

Sen.: *Epist.* rozdz. 102. (cyt. w Sag. ks. II, j. w.)

³ Ibidem, ks. III, rozdz. 14, str. 609 i 610.

żyć ze siebie, a przedewszystkiem być i wszędzie poruszać się swobodnie. Czyż nie chciałoby się wobec tego z Tyberjuszem całkiem słusznie zawołać: *o homines ad servitutum nati!*¹ Wola nie powinna go bez zastrzeżeń pociągać do żadnej rzeczy, aby w ten sposób umożliwić mu stosowanie się do drugiej reguły mądrości. Nie powinna też wola zbyt pochopnie decydować się i rozstrzygać, inaczej bowiem niemożliwem byłoby zajęcie stanowiska uniwersalistycznego.

Jeżeli, idąc za R a u l e m R i c h t e r e m, rozróżnimy sceptycyzm naukowy i nastrojowy, to zarówno jeden, jak drugi, składa się na Charronowski; nadto działa też tło epoki, wpływ starożytnych i Montaigne'a, wreszcie konstytucja psychiczna naszego filozofa. Do tych wszystkich czynników dołączyć można tradycję kierunku augustjańskiego, która zdaniem niektórych interpretatorów wyciska na nim piętno. Augustynizm u Charrona przejawia się np. w różnieniu wiedzy i mądrości (porównać u św. Augustyna *scientia i sapientia*), później — w przyjęciu augustjańskiej teorii iluminizmu; u niego Bóg — to światło, mistrz, słońce duszy; bez oświecenia ze strony Boga człowiek nie doszedłby do prawd umysłowych.

Przechodząc do oceny wartości doktryny Charrona, nie możemy nie zaznaczyć, iż sceptycyzm jego nie ma znamion subtelności ani starożytnych jego poprzedników, ani dowcipu Montaigne'a; natomiast w stosunku do tego ostatniego jest bardziej systematyczny. Co do jego erudycji filozoficznej, znajomości źródeł sceptycyzmu nie idziemy za zdaniem tych przeciwników Charrona, którzy próbowali mu zarzucać czerpanie tylko pośrednio z owych źródeł przez Montaigne'a. Prócz cytat filozofów starożytnych, zapożyczonych od Montaigne'a, a tych jest wiele, przyznajemy, — jest dużo bezpośrednich i jego własnych. Na tej podstawie nie możemy się także zgodzić z Bonnefon'em², że Charron nie rozszerzył sceptycyzmu Montaigne'a żadną nową myślą i nie godzimy się również na tak skrajne odmówienie Charronowi oryginalności. Tak samo nie trafia nam do przekonania zdanie jego, iż sceptycyzm Montaigne'a w przeróbce Charronowskiej stał się — dogmatyzmem.

Richter wywodzi sceptycyzm Charrona z jego rozważań moralnych. (Tego samego poglądu jest Teipel, wyrażając się, że sceptycyzm ten nie wyrósł „aus erkenntnis-theoretischem Interesse“.) Jednakże i na to nie możemy się zgodzić, gdyż do sceptycyzmu

¹ *Sagesse* (1836), ks. II, rozdz. 2, str. 306; łac. cyt. wzięty przez Charrona z T a c y t a, *Annal.* ks. III, rozdz. 65.

² W swej monografji: *Montaigne et ses Amis...* tom II, str. 272.

skłoniła Charrona niemożność pogodzenia sprzecznych ze sobą opinij nie tylko w dziedzinie moralności, ale i w dziedzinie nauki, w dziedzinie intelektualnej. I nie ogranicza się on do relatywizmu epistemologicznego, lecz i do psychologicznego: silnie podkreślając subiektywizm wszystkich wypowiedzi ludzkich, nie widzi możliwości przejścia do żadnego twierdzenia obiektywnego — śródpodmiotowego.

Gdy oceniać będziemy wartość sceptycyzmu Charrona ze względu na stosunek jego do rozwoju wiedzy, to, jak to już mimochodem gdzieś zaznaczyliśmy, wartość ta jest pozytywna w przeciwstawieniu do sceptycyzmu u starożytnych, którego wartość pod tym względem była negatywna: sceptycyzm starożytny uniemożliwiał wiedzę, sceptycyzm Charrona przygotowuje grunt pod wiedzę, usuwając uprzedzenia, obalając autorytet i niewolę tradycji.

Charron bowiem nie tyle jest sceptykiem, ile raczej — nie jest dogmatykiem. Zaakcentował on wyraźnie opozycyjne stanowisko swoje względem dogmatyzmu, jakkolwiek nie rozbudował wcale pozytywnej strony swojej filozofii, lecz tylko wyprowadził z niej konsekwencję pragmatyczną. Słusznem jest zatem stanowisko Teipla, który dewizę Charrona *Je ne sais...* interpretuje w sensie: „Ich weiss nichts mit Sicherheit und es ist zweckmässig, ewig, neuen Belehrungen zugänglich zu sein”.¹ Takiego stanowiska nie można nazwać sceptycyzmem (w jego negatywnym znaczeniu); jest to raczej stanowisko, jakie zajmuje ostrożna nauka. Na tem stanowisku stoimy i dzisiaj, stoją nawet i ci, którzy ze sceptycyzmem nie mają nic wspólnego.

Niektórzy komentatorzy widzą w Charronie raczej pesymistę niż sceptyka — do takich należy Teipel, którego tezę uważamy jednak za niedostatecznie uzasadnioną.²

¹ H. Teipel: *Zur Frage des Skeptizismus bei Charron*, Bonn 1912, str. 54.

² W dyskusji, jaka się wywiązała na posiedzeniu Krakow. Tow. Filoz. w dniu 14. II. 1935 r., na którym niniejsza praca została przedstawiona, pani Dr. Janina Suchorzewska, nie godząc się na charakterystykę Charrona jako pesymisty, przytoczyła cytat, z którego raczej widnieje optymizm Charrona (jako konsekwencja jego stoickiej etyki): „Voylà pourquoi la doctrine de tous les sages porte que bien vivre, c'est vivre selon nature, que le souverain bien en ce monde, c'est consentir à nature, qu'en suivant nature, comme guide et maîtresse, l'on ne fauldra jamais, *naturam si sequaris ducem, nusquam aberrabis* (Cicero: *de Offic.*, ks. I, rozdz. 28): — *bonum est quod secundum naturam: — omnia vitia contra naturam sunt: — idem beate vivere et secundum naturam* (Seneka: *Epist.* CXVIII; *de Vita beata*, cpt. VIII; *Epist.* CXXII.), entendant par

Na zakończenie musimy powiedzieć kilka słów o uczuciowym zabarwieniu filozofii Charrona.

Sceptykiem jest Montaigne, jest nim również B. Pascal, ale każdego z nich stwierdzenie ułomności i głupoty ludzkiej napawa innemi uczuciami.

Montaigne przypatruje się temu wszystkiemu jako widz: — pycha, zarozumiałość, głupota i inne słabości ludzkie wydają się mu śmieszne, p o d r w i w a z nich sobie lekko, pokazując nam swoich bliźnich i siebie samego w krzywym zwierciadle.

Inaczej P a s c a l — ten poważny myśliciel, zwolennik Janse-nistów, mistyk i asceta, b o l e j e nad słabością ludzką; fakt, że jest tyle złości i tyle fałszu w świecie, napełnia go żałością i smutkiem.

C h a r r o n nie przypomina ani jednego, ani drugiego. Wpraw-dzie podobnie, jak Pascal, traktuje te sprawy poważnie, ale zamiast rozpamiętywać to żałosnie, w p a d a w g n i e w, unosi się obu-rzeniem. Jest to bardziej poważne stanowisko niż stanowisko Mon-taigne'a, a bardziej męskie niż Pascala. Z takiego stanowiska łatwiej było przejść do czynu, do pozytywnego tworzenia. Wszak w opty-mizmie tkwi siła twórcza — w sceptycyzmie nie. Optymizm nieje-dnokrotnie jest drogą do pogłębienia religii i istotnie u Charrona uczucia religijne potężniały pod jego wpływem, jak to zresztą w fi-lozofii religijnej czasów nowożytnych nierzadko stwierdzamy,¹ w przeciwieństwie do tych filozofów średniowiecza, którzy zwąt-piwszy o wolności woli i możliwości usunięcia następstw grzechu pierworodnego popadli w pesymizm. Także i dlatego wydaje się nam, że Charron z pośród wszystkich sceptyków francuskich XVI w. najwięcej zasługuje na miano prekursora

nature l'équité et la raison universelle qui luit en nous, qui contient et couve en soy les semences de toute vertu, probité, justice, et est la matrice de laquelle sortent et naissent toutes les bonnes et belles lois, les justes et equitables jugemens, que prononcera mesme un idiot. Nature a disposé toutes choses au meilleur estat qu'elles puissent estre et leur a donné le premier mouvement au bien et la fin qu'elles doivent chercher, de sorte que qui la suivra ne fauldra (ne manquera point) point d'obtenir et posséder son bien et sa fin."

Sagesse, Paris 1836, ks. II, rozdz. 3, str. 320 i 321.

Stanowisko p. Dr. J. Suchorzewskiej trafia nam do przekonania, gdyż Charron jako ideowy stoik, identyfikując mądrość z prawem przyrody, nie mógł dojść do konkluzji zgoła pesymistycznej, t. j. do beznadziejności dążeń ludzkich w kierunku prawdy i dobra. Co zresztą już przedtem omówiliśmy i przy stronie charakterologicznej Charrona niniejszego rozdziału.

¹ Mamy na myśli np. Leibniza: *Notre monde est le meilleur de ceux qui puissent exister*; por. także obronę zła w „Teodycei“.

Możemy tutaj także przytoczyć pragmatystę J a m e s'a.

(przedśłannika) nowożytniej filozofji. Z tego względu w myśl tylko co określonego podłoża optymistycznego filozofji religijnej w czasach nowożytnych za prekursora jej nie moglibyśmy uważać Pascala, którego sceptycyzm podobnie jak u mistyków średniowiecznych, jest ugruntowany pesymizmem.

W osobie Charrona myśl filozoficzna postawiła sobie pytanie: „Dokąd doszłam?” i tu zaczyna nowy rozdział swej historii.¹

¹ „Der Skeptizismus“ — powiada Kant — „ist ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zu beständigem Aufenthalte: denn dieser kann nur in einer völligen Gewissheit angetroffen werden, es sei nun der Erkenntnis der Gegenstände selbst oder der Grenzen, innerhalb deren alle unsere Erkenntnis von Gegenständen eingeschlossen ist.“

Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre, rozdz. 1. Hauptstück 1, II. Abschnitt, str. 581. wyd. Reclam.

ROZDZIAŁ VIII.

CHARAKTERYSTYKA MYŚLI FILOZOFICZNEJ CHARRONA.

Przewartościowanie pojęć na przełomie epoki renesansu i baroku wniosło zupełnie nowe pierwiastki w dziedzinę filozofii. Prądy te pozostawały w ścisłym związku zależności od potężnych ruchów umysłowych innych dziedzin twórczości człowieka, jakoto przyrodoznawstwa i medycyny.¹

Ku bezpośredniemu badaniu przyrody nawołuje w renesansie Telezjusz, zakładając swoją Akademię Cosentina, — ku badaniom psychologicznym przez eksperyment Ludwik Vivès, — ku spojrzeniu na zjawiska świata przez matematykę — Cardanus i cały szereg innych typowych dla nauki odrodzenia myślicieli. Są to prekursorzy epoki największych zdobyczy nauki ścisłej, których już w XVII w. dokonuje genjusz Galileusza, a później Newtona.

Ten zwrot ku przyrodoznawstwu musiał narzucić odpowiednie zabarwienie ówczesnej filozofii. To też naturalizm Charrona nie jest w tej epoce zjawiskiem sporadycznym. Wbrew bowiem niektórym autorom, którzy zdaniem naszym bez dostatecznej podstawy doszukują się u Charrona tendencji augustjańskich, podkreślamy naturalizm jako pierwszorzędną cechę jego myśli filozoficznej. Zresztą wynika to z przyjętego przezeń stanowiska stoickiego. Nie dziw, że ów naturalizm był bodajże głównym kamieniem obrazu dla obozu teologicznego.² Jest on jedną z cech, która odróżnia Charrona od Montaigne'a: ten ostatni co do kierunku swojej spekulacji należy więcej, niżby początkowo można było przypuszczać, jeszcze do średniowiecza, podczas kiedy Charron należy raczej do czasów nowożytnych lub przynajmniej przejściowych.

Różnicując sceptycyzm Charrona w stosunku do Montaigne'a, spostrzegamy, że sceptycyzm Charrona idzie w parze

¹ Co do bliższej charakterystyki tych prądów, zob. T. Bilikiewicz, o. c., str. 15.

² Por. cytate w rozdz. VII p. t. Sceptycyzm Charrona, str. 134, przyp. 2.

u niego ze stoicyzmem podobnie, jak u Pyrrona, nie zaś z epikureizmem, jak to było u Montaigne'a, chociaż i ten z epikureizmu przeszedł do stoicyzmu.

Drugą charakterystyczną różnicą między Montaigne'm a Charronem byłoby według niektórych ich komentatorów, iż Montaigne nie zsyntetyzował swego dogmatyzmu religijnego z heraklitycznem zabarwieniem swego sceptycyzmu i wskutek tego nie doszedł do jednolitego światoglądu, podczas gdy Charron osiągnął syntezę, stanawszy w stosunku do religii na stanowisku fideistycznym, chociaż na świat spoglądał przez doświadczenie.

Pod względem metodologicznym różnią się tem, że forma Montaigne'a jest lekka, pełna dowcipu, lecz zarazem bezładna, podczas gdy Charron jest raczej systematykiem i w formie uporządkowanej nieraz podaje poglądy te same, co jego mistrz. Kompozycja jego „Sagesse” wykazuje większą oryginalność niż „Essais”. Słuszne jest powiedzenie, że stosunek Charrona do Montaigne'a jest taki, jaki Św. Tomasza z Akwinu do Ewangelji. Idee, jakie Montaigne rozsiał na wsze strony w swem dziele, Charron zebrał razem, uporządkował, zgrupował według doświadczonej, uczonej hierarchji, stwarzając z myśli mistrza swego i jemu współczesnych jakby esencję filozoficzną humanizmu u schyłku XVI w. To jest jedną z wielkich a niedocenionych jego zasług; epoka bowiem renesansu, zapatrzona może z nadto w uwielbienie w starożytność, zagarniając z niej chaotycznie, bezplanowo wszystko, co wpadło jej pod rękę, nie dbała o to, nie troszczyła się o układ. Musimy pamiętać o tem, że filozof nasz, który pokusił się o zsyntetyzowanie idei swego mistrza i jego epoki z tak niezwykle pomyślnym jak na owe czasy rezultatem, stanął przed całkiem nowem przedsięwzięciem, połączonem z pokonaniem ogromnych trudności, jak już wyżej wspomnieliśmy, w zgrupowaniu, w systematycznym uporządkowaniu myśli Montaigne'a, zwłaszcza najcharakterystyczniejszych, a rozrzuconych po całych księgach i ukrytych tu i ówdzie jakby... w dżunglach. Przez metodyczny rozkład (układ), harmonję, jasność, regularność, jędrność swych wypowiedzi, jakie cechują „Sagesse”, myśliciel nasz złożył niezbity dowód, że zdawał sobie sprawę z wartości istotnych przymiotów, które są jedną z fundamentalnych potrzeb ducha ludzkiego, a które w następnym wieku stawały się wielkiem prawem wszystkich tworców intelektualnych. Jako pisarz przedstawia Charron ponadto bardzo interesującą lekturę, ale ma on zasługi około rozwoju języka francuskiego. Styl jego jest prosty, stanowczy i energiczny, o wiele czystszy i staranniejszy wprawdzie niż styl Montaigne'a, ale bez tego co u Montaigne'a wdzięku.

„Charron — mówi M. Villémain — naśladowca Montaigne'a, zastępując przez metodę i poprawność to, czego mu brakowało pod względem werwy i oryginalności, nadaje prawdom wiecznym sumienia tę prostotę, która jest wymowną, gdy idee są zbyt wielkie, aby można było je jeszcze zdobić, i tę siłę ekspresji, którą dusza cnotliwa znajduje zawsze, mówiąc o swoich obowiązkach." Voltaire w trafnym epigramie o Montaigne'u i Charronie pisze:

„Montaigne, cet auteur charmant,
Tour à tour profond et frivole,
Dans son château paisiblement,
Loin de tout frondeur malévole,
Doutait de tout impunément,
Et se moquait très librement
Des bavards fourrés de l'école;
Mais quand son élève Charron,
Plus retenu, plus méthodique,
De sagesse donna leçon,
Il fut près de périr, dit-on,
Par la haine théologique.”

(A M. le président Hénault; OEuvres complètes, Paris 1877, éd. Garnier, t. X, str. 351.)¹

Bez naruszania nauki Kościoła przyznaje Charron rozumowi ograniczoną możność poznawania prawdy przy pomocy doświadczenia, jakkolwiek zaznacza, że oba te narzędzia poznania (rozum i doświadczenie) są słabe, z tego też powodu pracują tylko niedokładnie. Ten właśnie empiryczny sposób zapatrywania jest charakterystyczną cechą Charrona. Postępując indukcyjnie i nie budując już wiedzy czysto pojęciowej, zaczerpniętej z Arystotelesa i Platona, porzucił stanowisko średniowieczne. Nie błądzi już po manowcach spekulacji, lecz zastępuje ją empiryczną abstrakcją; odsunięcie się od świata scholastycznego sprowadza Charrona na grunt rzeczywistości: zdrowy rozsądek człowieka zwycięża.² Ten empiryczny sposób zapatrywania się na świat pozwala mu poznać niezmierną różnorodność zjawisk w przyrodzie, której zróżnicowanie, daleko idące, uważa jako jej cechę; natomiast zarzuca duchowi ludzkiemu nadmierną skłonność do unifor-

¹ Zob. również Sabatier de Castres: *Les trois siècles de notre littérature*, Paris 1772, 3 vol., in. — 12, t. I, str. 243—244.

² Rozumowania Charrona niejednokrotnie przywodzą nam na myśl późniejszą Szkołę Szkocką.

mizacji; duch ludzki jest „le soulier de Thérāmènes, bon à tous pieds”.¹

Jednak nie tylko doświadczenie samo jest źródłem naszego poznania. Charron bowiem przyjmuje jeszcze niejako istnienie wrodzonych idei w rozumie człowieka w postaci λόγοι σπερματικοί², aczkolwiek zgadza się z twierdzeniem, już przez Arystotelesa postawionem odnośnie do genezy poznania, że wszelka wiedza poczyną się przy pomocy zmysłów: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Spostrzeżenia zmysłowe aktywują owe λόγοι σπερματικοί. „Ces semences de toutes sciences et vertus sont naturellement esparses et insinuées en nos esprits, dont ils peuvent vivre riches et joyeux de leur propre; et pour peu qu'ils soyent cultivés, ils foisonnent et abondent fort.”³

Widać jednak z powyższego cytatu, że Charron nie przyjmuje a k t u a l n y c h idei wrodzonych, ale pojmuje je jako potencjalnie, rezydujące w umyśle.

Charron energicznie występuje przeciw każdemu dogmatyzmowi i wszelkiej zgóry powziętej opinii. (Tutaj możemy upatrywać analogię między nim a Baconem.)⁴

Dla Charrona to, co jest jasne dla t. zw. zdrowego rozumu, jest zarazem roztropne, a to, co pożyteczne, jest dobre. Jeśli jednak twierdzimy, że Charron stoi na stanowisku zdrowego rozsądku, to nie znaczy bynajmniej, jakoby był zwolennikiem *commun sensu* w znaczeniu zgody ogółu. Zgoda ogółu nie jest dla niego żadnem kryterjum prawdy, bo jest on indywidualistą i prawdy tej szuka nie we wspólnym heteronomicznym rozumie, lecz we własnym autonomicznym. *La vérité ne dépend point de l'autorité ou témoignages*

¹ *De la Sagesse, trois livres* par P. Charron suivant la vraie copie de Bordeaux — 2 tomy, A Paris, chez Jean-François Bastien, 1783, ks. I, rozdz. 16, t. I, str. 128 i 134.

² Co przejął bezpośrednio od Seneki. Cicero nazywa je *semina innata virtutum*, *Tusc. Disp.* III, 1, 2.

Św. Tomasz z Akwinu zaś *scientiarum semina*: „Similiter etiam dicendum est de scientia acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut Dignitates (Axiomata), sive incomplexa, sicut ratio entis et unius et huius modi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia; quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Qu. disp. de verit. XI, art. I.

³ *Sagesse*, Paris 1783, ks. I, rozdz. 14, t. I, str. 112.

⁴ Por. Bacona: *idola fori*, — *idola specus*, — *idola theatri*, — *idola tribus*.

*d'hommes*¹. Wszak na tem właśnie polega jego polemika z utartemi opinjami (używając terminologji Bacona) — z *idola fori* i *idola tribus*. Jest on też nieprzyjacielem zabobonu i nietolerancji; nie uznaje tortur i sądów Bożych, które dopiero w 180 lat później usunął wiek oświecenia.

I pod innemi względami jest także Charron duchem nawskroś nowożytnym. On pierwszy np. wystąpił jeszcze przed Komenjuszem przeciw ówczesnemu ustrojowi szkolnictwa. Tutaj pozwolimy sobie poglądy jego w krótkości bliżej scharakteryzować. Podstawy, na których wznosi swój system moralno-wychowawczy, są następujące: do znalezienia — jak już wyżej powiedzieliśmy — prawdy, człowiek ma jako jedyny środek rozum i doświadczenie. Ale oba te czynniki prowadzą go na manowce. Szukając w nich przewodnika i podpory, dostaje się na bezdroża. Szukając wolności, popada w niewolę, a przecież duch ludzki musi dążyć do osiągnięcia wolności i do jej zachowania, jeżeli chce dojść do mądrości. By osiągnąć te cele, musi człowiek najpierw nauczyć się poznać samego siebie, musi być świadom swej słabości, gdyż jest to jedyny sposób osiągnięcia zdolności niezależnego sądzenia, a zarazem własnowolnego postanowienia: stać się lepszym.

Wolność ducha polega zatem na niezależności sądzenia i niezależności woli, a wolność tę winien człowiek stosować wobec świata zewnętrznego, skoro tylko zdobył ją przez poznanie samego siebie. Niezależność sądzenia wobec świata zewnętrznego zachowa, gdy wstrzyma się z sądem, gdy wątpi. Jedynie tylko prawdy Boskie, które wieczny rozum nam zwiastował, są ponad naszym sądem i wątpieniem. Niezależność woli zachowa człowiek, jeśli będzie jedynie i wyłącznie posłuszny prawom natury wiecznym i niezmiennym. Jedynie serce powinno mu służyć za doradcę, gdyż tylko jemu wiadoma jest wielka prawda czysta i niesfałszowana. Przypadek i okoliczności nie mają wywierać wpływu na jego decyzję. W ten sposób osiągnie człowiek spokój i wolność i przytem zdobędzie siłę, by dojść do doskonałości, do prawdziwej rzetelności („*preud'homme*”), do czystości uczucia. Kto posiada tę prawdziwą rzetelność, niewątpliwie nie zrobi fałszywego kroku, a gdy zajdzie konieczność wyboru zawodu, z pewnością wybierze taki, który odpowiadać będzie jego zdolnościom i w wyborze tym osiągnie pewność przyszłego zadowolenia.² Na podłożu prawdziwej rzetelności wyrasta prawdziwa

¹ *Sagesse*, wyd. 1783, ks. I, rozdz. 7, t. I, str. 67.

² *Après ce premier fondement de vraie et interne preud'homme, vient comme un second fondement préalable, et nécessaire pour bien régler sa vie, qui est se*

bojaźń Boża, pobożność, która przedewszystkiem na tem polega, że poddajemy się woli boskiej i jedynie Bogu cześć oddajemy, gdyż Stwórca żąda tej czci dla siebie samego, co i człowiekowi przynosi korzyść.

Na podstawie rzetelności powstają jeszcze inne cnoty. Rzetelny i prawdziwy mędrzec umie pokierować, uporządkować, umiarkować swoje namiętności, zachować spokój ducha tak w szczęściu jak i w nieszczęściu; umie być posłuszny prawom swego kraju (Sokrates) nie dlatego, że je za dobre uważa, lecz że obawia się pomylić; nadto dla prawdziwego mędrca pewne prawa, obyczaje, zwyczaje i prawa naturalne winne być tylko w jeden sposób ujęte w przepisy.¹ Rzetelny człowiek pragnie żyć z każdym w spokoju i oddać każdemu to, co mu się należy. Nie polega wyłącznie na swoim rozumie dlatego, by nie stać się niewolnikiem swoich własnych skłonności. „C'est estre esclave de soy-mesme d'estre si prins à ses inclinations qu'on ne les puisse tordre.”² Śmierci się nie obawia, gdyż tylko ten jest prawdziwie wolnym, kto się jej nie boi.³ Śmierć jest jedyną ostoją wolności.⁴ I dopiero taki człowiek jest prawdziwie mądrym, a jego mądrość jest prawdziwą cnotą, do jakiej śmiertelnik dojść może i najwyższem dobrem, jakie osiągnie. Ukorono-

dresser et former à un certain et assuré train de vivre, prendre une vacation à laquelle on soit propre; c'est-à-dire que son naturel particulier (suivant toujours la nature universelle, sa grande et générale maistresse et régente, comme porte le précédent et fondamental advis), s'y accomode, et s'y applique volontiers. La sagesse est un manie-ment doux et réglé de nostre âme, se conduisant avec mesure et proportion, et gist en une égalité de vie et moeurs.

Jest to wolne tłumaczenie ustępu ze Seneki: *Perfecta virtus oequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi.* (Epist. XXXI.)

Sagesse, Paris 1836, ks. II, rozdz. 4, str. 336.

¹ „Le sage est bien plus retenu, il ne se haste point d'en (scil. des loix et coutumes au monde) juger, de peur de s'eschauffer, et faire tort à son jugement.”

Sagesse, Paris 1836, ks. II, rozdz. 8, str. 386.

² *Ibidem*, ks. II, rozdz. 9, str. 396.

³ „Celuy là vit vrayement libre que qui ne craint point la mort. Le vivre est servir, si la liberté de mourir en est à dire. La mort est le seul appuy de nostre liberté, commune et prompte recepte à tous maux.”

Ibid., ks. II, rozdz. II, str. 413 i 414.

⁴ Por. (rozdz. III, str. 48 i nn.) stosunek Montaigne'a do zagadnienia śmierci; widzimy tu oddziaływanie na Charrona jego mistrza.

waniem tej mądrości jest spokój ducha.¹ Na tych ogólnych filozoficznych podwalinach ugruntowuje Charron swoje szczegółowsze maksymy dydaktyczno-pedagogiczne.

Jest on wrogiem uczoności, a zwolennikiem praktycznej życiowej wiedzy.² To swoje wrogie stanowisko wobec samej c z y s t e j uczoności zaznacza, utrzymując, że człowiek, łączący w sobie pierwiastki uczoności i wiedzy praktycznej, mógłby wznieść się znacznie ponad człowieka, pozbawionego tego pierwszego czynnika (uczoności). *Si nous estions bons escoliers, nous apprendrions mieux de nous, que de tous les livres.* Stawia on ten wypadek (kojarzenie tych dwu czynników) jako ideał, zdaniem jego jednak nieosiągalny z powodu niepraktycznego i złego sposobu nauczania.³ Poza tem Charron godzi w ówczesny system dydaktyczny, zmuszający ucznia do pamięciowego opanowania przedmiotu nauki, co jest jego zdaniem przeszkodą w rozwoju myślenia indywidualnego, gdyż przez to uczeń nie wyrabia sobie rozsądku i zmysłu sądzenia. Jest jakby „sroką” zdobiącą się w obce piórka, w przeciwieństwie do człowieka mądrego, który umie żyć ze swego własnego mienia.⁴ Natomiast rozsądna metoda nauczania polega na tem, że uczący się winien należycie przedmiot przetrawić, by następnie mógł go praktycznie zużytkować. Gdy przetłumaczmy to na język współczesny Charronowi, możemy skonstatować, że nasz filozof zwraca się przeciwko owej pamięciowej metodzie nauczania gramatyki łacińskiej oraz au-

¹ „C'est une belle, douce, égale, unie, ferme et plaisante assiette, et estat de l'âme, que les affaires, ny l'oisiveté, ny les accidens bons ou mauvais, ny le temps ne peust, troubler, altérer, eslever, ny ravaller”: *vera tranquillitas non concuti.* (Seneca *Epist.* LXXI).

Ibid., ks. II, rozdz. 12, str. 434.

² Przypominamy tu cytowaną wyżej sentencję Montaigne'a: „Nie życie dla wiedzy, ale wiedza dla życia”. I tutaj widzimy absolutną zgodność poglądów obu filozofów.

³ „C'est un cas contre la raison qu'un homme pour estre sçavant n'en soit pas plus sage, car la science est un chemin, un moyen et instrument propre à la sagesse... Comme dict quelqu'un, le bien naturel joint avec l'accidental, fait une bonne composition; et néanmoins nous voyons le contraire. Or la vraie response à cela, c'est la mauvaise et sinistre façon d'estudier et la mauvaise instruction.”

Sagesse, ks. III, rozdz. 14, str. 602.

⁴ „Le sçavant est comme la corneille revestue et parée de plumes desrobées des autres oyseaux... Le sage est comme celui qui vit de ses rentes. La sagesse est un bien propre et sien: c'est un naturel bon, bien cultivé et labouré.”

Ibidem, ks. III, rozdz. 14, str. 598 i 599.

torów klasycznych, metodzie, która zawitała razem z humanizmem i przetrwała omal że nie do XIX w.¹

Bardzo nowoczesny jest Charron w żądaniu cielesnego wychowania młodego człowieka. Powiada, że skoro człowiek składa się z ciała i duszy, to należy zwrócić staranną uwagę na pielęgnowanie obu tych czynników.² Schorzenie ciała musi się bowiem odbić na zdrowiu ducha i odwrotnie: *Les maladies corporelles qui altèrent le temperament, altèrent, aussi tout manifestement l'esprit et le jugement*³.

Należy zatem kształcić człowieka intelektualnie i fizycznie w duchu wolności, ale zarazem i w duchu posłuszeństwa wobec czystych praw natury i głosu sumienia. Zadaniem prawdziwego wy-

¹ Nie inaczej — jeśli nie gorzej było w Polsce:

„Zainteresowania naukowe humanizmu polskiego mają charakter dekoracyjny, zewnętrzny; jest to znów moda, niż wewnętrzna potrzeba teoretycznego myślenia. Jest to epoka wzmożonej, czasem entuzjastycznej wiary w człowieka, w jego rozum i twórczość; deklamuje się więc o potrzebie nauki... ale wysiłku poznawczego tutaj nie obserwujemy.“

Ten stan trwa wieki:

„Za czasów saskich chyba tylko samych erudyków widzimy, i to nielicznych; w szkołach uprawiano filozofję scholastyczną, pozatem kompilowano kroniki, zestawiano wiadomości z różnych autorów o przyrodzie...“

Zainteresowanie nauką ożywia się (dopiero) w czasach Stanisławowskich.“

Jan Bystróż: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, Warszawa 1933, str. 276 i nn.

² L'homme est une âme et un corps, c'est mal fait de desmembrer ce bastiment, et mettre en divorce cette fraternelle et naturelle jointure; au rebours il les faut renouer par mutuels offices, que l'esprit esveille et vivifie le corps pesant, que le corps arreste la légèreté de l'esprit, qui souvent est un trouble feste; que l'esprit assiste et favorise son corps, comme le mary, sa femme, et non le rebuter, le hayr. Il ne doit point refuser à participer à ses plaisirs naturels, qui sont justes, et s'y complaire conjugalement, y apportant comme le plus sage de la modération. L'homme doit estudier, savourer, et ruminer cette vie, pour en rendre grâces condignes à celui qui la luy a octroyée. Il n'y a rien indigne de nostre soing en ce présent que Dieu nous a fait; nous en sommes contables jusques à un poil; ce n'est pas une commission farcesque (adjectif de farce-comique) à l'homme, de se conduire et sa vie selon sa condition naturelle, Dieu la luy a donnée bien sérieusement et expressément.

Sagesse, ks. II, rozdz. 6, str. 362, 363.

Après l'âme vient le corps; il en faut avoir soin tout quand et quand (en même temps que de l'esprit) l'esprit, et n'en faire point à deux fois. Tous deux font l'homme entier...

Il faut luy (scil. à l'homme) roidir, et endurcir les muscles et les nerfs (aussi bien que l'âme) au labeur, et de-là à la douleur — *labor callum obducit dolori* (Cic. *Tuscul. Quest.*, ks. II). Bref, le rendre verd et vigoureux, indifférent, aux viandes et au goust. Tous cecy sert non seulement la santé mais aux affaires et au service public.

Ibid., ks. III, rozdz. 14, str. 610.

³ *Sagesse* (wyd. 1646), ks. I, rozdz. 14 (16, w I. wyd.), str. 104.

chowania będzie zatem realizowanie tych dezyderatów. Co do wychowania religijnego system pedagogiki Charrona niezbyt dobitnie akcentuje wartość religii w wychowaniu człowieka i to mimo koncesyj, które zdaje się czynić w niektórych dziełach na rzecz Kościoła. Owe koncesje wynikają właściwie z pewnego oportunizmu, nie pozwalającego mu narażać się sferom kościelnym, którym zawdzięczał swe wysokie stanowisko.

Do pewnego stopnia jest Charron utylitarystą, jakkolwiek szlachetniejszego gatunku. Obok utylitaryzmu bowiem jego zasady pedagogiczne głoszą konieczność kształcenia w człowieku prawdziwej cnoty i uczciwości. „Prawdziwą cnotę można porównać ze słońcem, które im wyżej się wznosi, tem mniejszy staje się jego cień.”¹

Charron nie przeprowadza konsekwentnie żadnego systemu wychowawczego. Człowiek u niego jest z natury zły (jak u Montaigne'a), lecz raczej dobry (jak później u Rousseau'a).² Ludzie — powiada — są z natury dobrzy, niemniej idą za złem, pociągnięci do tego widokiem zysku lub przyjemności. Wynika z tego u niego pogląd na sugestywność wychowawczą poszczególnych jednostek, ponieważ u jednych natur istnieje wrodzona skłonność do dobrego, u drugich zaś do złego. Zadaniem tedy wychowania będzie wychować człowieka na jednostkę prawdziwie uczciwą tak w wypadku pierwszym, jak i w drugim. Jeśli u natur dobrych istnieje przyrodzona dobroć, to u złych wychowanie winno wyrobić namiastkę wrodzonej dyspozycji ku dobru, którą jest cnota.³

Jak ma się zabrać do swego zadania wychowawca, tego Charron nie określa, poprzestaje na wskazówkach, że w złym człowieku

¹ Plus le soleil est haut, moins fait-il d'ombre; plus la vertu est grande, moins cherche-t-elle de gloire... ne recherchons autre récompense de nostre labeur, que la conscience d'avoir bien fait. *Conscientia facti satis est* — powiedział Tacyt (*Annal.*, ks. II, c. 22).

Cenzor Katon wyrażał się, że wolałby raczej czynić dobrze, nie będąc za to wynagradzanym, niż postępować źle, a nie być karanym.

Zob. Plutarch: *Życie Katona*.

Tenons pour maxime que le fruit des belles actions est de les avoir faites. *Recte facti fecisse merces est.* (Sen. Epist. LXXXI).

La vertu ne sçauroit trouver hors de soy récompense digne d'elle.

Sagesse, wyd. 1836, ks. III, rozdz. 42, str. 617—1118; 695 i 696.

Powyższe myśli zapożyczył Charron z Du Vair'a: *Philosophie morale des Stoïques*, str. 88o.

² Por. Rozdz. IX, str. 169, nst. wpływ Charrona na Rousseau'a.

³ Il y a deux sortes de vraye preud'homme: l'une naturelle, ...dite bonté; l'autre acquise... dite vertu.

Sagesse, ks. II, rozdz. 3, str. 327.

winno się złe skłonności stłumiać, a przez to dobre, które drzemia w ukryciu, nawet w mało wartościowych jednostkach rozwinać.¹ Charron tworzy sobie pojęcie przeciętnej natury ludzkiej, do której zbliżyć się ma przez wychowanie tak jednostki dobrej, jak i złej.

Rozpatruje dalej kwestję, czy wychowanie jest zadaniem rodzicielskim czy społecznym. Podczas gdy Montaigne, Locke, a później Rousseau woleli, by rodzice oddawali dziecko na wychowanie jednemu pedagogowi, gdyż ten sposób niejako mocniej zabezpieczyłby indywidualne wychowanie, Charron uznaje obydwa systemy obok siebie i obydwom jednocześnie stawia zarzuty. To stanowisko jest charakterystyczne dla jego sceptycyzmu. W rozmaitych miejscach swego dzieła mówi już o obowiązku rodziców należytego wychowania dziecka, już o obowiązku państwa w tej dziedzinie. Zwierzchnictwo władzy ojcowskiej uważa za najwyższe, ale zarazem ojca czyni najbardziej odpowiedzialnym za wychowanie.² Nie przeszkadza mu to chwalić państwowego systemu wychowania dzieci u dawnych Spartan.

Podstawowe zewnętrzne cechy nauczyciela czy wychowawcy stanowią uczciwość, łagodność i uprzejmość; w nauczaniu i wychowaniu winien być raczej, a może i przede wszystkim roztropny, na drugim dopiero planie uczony. Gdy naukę dziecka powierza się kilku siłom nauczycielskim, winny one uzgodnić razem metodę wychowania i nauczania, aby metody te nie były z sobą sprzeczne, aby jedni nie traktowali dziecka zbyt ostro, drudzy zaś zbyt łagodnie.³

¹ C'est en estant les empeschemens, pour... faire revivre ses semences presque estouffées par le vice particulier. *Ibidem*, str. 327.

² „Il n'y a point de plus naturelle, n'y plus grande (scil. puissance) que celle du père sur les enfans.“

Sagesse, wyd. 1646, ks. I, rozdz. 42, str. 261, (w I wyd. rozdz. 43).

³ „Quant aux personnes, ce doidvent estre gens de bien, bien nays, doux et agréables, ayant la teste bien faicte, plus pleine de sagesse que de science, et qu'ils s'entendent bien ensemble, de peur que par advis contraires, ou par dissemblable voye de procéder, l'un par rigueur, l'autre par flatterie, ils ne s'entremeschent, et ne troublent leur charge et leur dessein.“

Zob. o wyborze tych, którzy powinni wychowywać dzieci: Platon, u Eutydemu (przy końcu).

Sagesse, wyd. 1836, ks. III, rozdz. 14, str. 590 i 591.

W ostatnich czasach w naszym współczesnym szkolnictwie wysunięto nie bez racji problem „koncentracji“ w nauczaniu na czoło zagadnień dydaktyczno-pedagogicznych. Nie miejsce tu na rozpatrywanie szczegółowe dodatkich i ujemnych stron dzisiejszej koncentracji, niemniej jednak trudno powstrzymać się od uwagi, że pomysły Charrona były głębsze i bardziej uzasadnione, że nie koncentrowały w nauczaniu i wychowaniu materiałów nie dających się z sobą żadną miarą pogodzić.

To wszystko dotyczy dzieci ludzi, dobrze sytuowanych, gdyż tylko takie wówczas starano się należycie wychować i wykształcić. Nie możemy u Charrona znaleźć tego, o czym w jego wieku jeszcze nie myślano, t. zn. nie możemy oczekiwać postulatów powszechnej oświaty ani przymusu szkolnego, szkoły dla wszystkich stanów i t. d.¹

Charron rozróżnia cztery okresy w życiu człowieka: pierwszy, w którym dziecko zostaje poczęte aż do chwili urodzenia włącznie; drugi — niemowlęstwa aż do czasu, kiedy nauczy się mówić i chodzić; trzeci — młodzieńczy; czwarty — dojrzałości.² Na tle tego podziału Charron rozsnuwa całą obfitość myśli oraz praktycznych wskazówek. Teoretycznie rozważania jego tkwią głęboko w epoce starożytności — a ciągną się do czasów jemu współczesnych, kiedyto nauki przyrodnicze właściwie tak jakby nie istniały, a te, które były, opierały się na arbitralnych twierdzeniach o suchych, mokrych i gorących własnościach ludzkiego temperamentu; a one przecież nie mają wartości przedmiotowej. Natomiast wskazówki praktyczne, jakie kreśli, są miejscami na podziw trafne. Przytaczamy tu kilka przykładów:

Wedle Charrona wpływ na ukształtowanie przyszłego dziecka ma zachowanie się rodziców podczas małżeńskiego obcowania, a głównie kobiety w okresie jej ciąży. Od rozwoju płodu w ciele matki zależy przyszła egzystencja dziecka, jego zdrowie i t. d. Wielką wagę przykładu on do zachowania się matki w czasie ciąży. Daje też wskazówki, jak pielęgnować dziecko, by je zahartować. Żąda, by matka sama karmiła dziecko, a nie mamka, której konstytucja psychiczna i fizyczna, inna od konstytucji matki, może oseskowi zaszkodzić. Tutaj jest nasz myśliciel oryginalny i roztropny. Podczas gdy np. Montaigne radzi matkom, by dawały niemowlęta na wychowanie obcym karmicielkom (*en nourrice*), Charron wbrew Montaigne'owi udowadnia, że już naturalna miłość matki do dziecka nakazuje jej, by go od siebie nie odłączała, gdyż obowiązkiem matki jest być

¹ Podobnie dla zamożnych założył Ks. Stanisław Konarski *Collegium Nobilium* — chociaż powody były tu raczej lokalne, bo właśnie w jego czasach najmocniejsi stali najdalej od prawdziwej nauki.

² „Selon les quatres biens que l'enfant doit recevoir de ses parens, la vie, la nourriture, l'instruction, la communication. La première regarde le temps que l'enfant est au ventre jusques à la sortie inclusivement; la seconde, le temps de l'enfance au berceau, jusques à ce qu'il sçache marcher et parler, la tierce, toute la jeunesse; la quatrième est de leur affection, et communication et comportement envers leurs enfans, déjà hommes faits, touchant les biens, pensées, desseins.”

Sagesse, wyd. 1836, ks. III, rozdz. 14, str. 584.

bezpośrednio uczestniczką pierwszego okresu rozwoju dziecka. W późniejszym okresie rozwoju Charron poleca rodzicom, aby dziecka nie przyzwyczajali do wygod, zniewieściałości pod względem ubrania, mieszkania, picia, jedzenia. Natomiast winno się je przyzwyczajać do pracy i przyuczać jego nerwy, muskuły do znoszenia trudów życia. Dziecko powinno pracować i wykonywać ćwiczenia cielesne w takim rozmiarze, by nie pozostawało bezczynne, jednak by się nie przepracowywało. Wszystko to dowodzi, że Charron kładzie wielki nacisk na wychowanie cielesne w początkowych fazach życia człowieka. Pogląd taki jest zgodny niewątpliwie z obecnymi zapatrywaniami na tę kwestję.¹

Dziecko, które osiągnęło wiek szkolny, winno być kształcone pod okiem doświadczonego pedagoga lub grona pedagogów. Metoda pedagogiczna, którą zachwala, jest to metoda heurestyczno-dialogowa, względnie analityczno-genetyczna. Nauczyciel zadaje uczniowi pytanie, na które uczeń ma odpowiadać nie na podstawie formułek książkowych, lecz na podstawie swego własnego sądu.² Ponadto należy uczyć samego ucznia stawiania pytań, gdyż tą metodą osiąga się u ucznia zdolność krytycznego formułowania sądów.³

Rzecz jasna, że Charron małą wagę przykładła do autorytetu. Jest to wynikiem z jednej strony jego sceptycznych zapatrywań, które także i w dziedzinę pedagogii się wślizgują, z drugiej — jego stanowiska etyki autonomicznej. Główny nacisk kładzie na przedmioty, któreby miały dla wychowanka znaczenie praktyczne. Przedewszystkiem poleca nauki, które nazywa naturalnymi, oraz grupę nauk moralnych. Ubolewa, że współcześni mu pedagodzy przesadnie kształcą intelektualizm kosztem wychowania moralnego. Do nauk naturalnych zalicza to, co nazywamy naukami przyrodniczymi, do drugich przedewszystkiem historję, następnie po-

¹ Pozwalamy sobie uczynić uwagę, iż w obecnych czasach kosztem może wychowania intelektualnego i moralnego dba się bodaj nadmiernie o wychowanie fizyczne młodzieży, zapominając o stosowaniu miary klasycznej. W obronie tego można jednak nadmienić, że chodzi o to, aby dać młodzieży jak najszerszą podstawę fizyczną i na niej budować istotę duchową i moralną. Czy atoli wyda ten system rezultaty dodatnie, będzie to dopiero można stwierdzić u następnych pokoleń.

² Ciekawe pod tym względem uwagi znaleźć można w pracy Prof. Karola Bobrzyńskiego: *Ze studjów nad nauczaniem psychologii w szkołach średnich*, Kraków 1911, — zwłaszcza str. 15 i nn.

³ Pod koniec trzeciego dziesiątka lat b. stulecia i u nas w szkolnictwie „heureka” miała święcić triumfy, ale oparta na zbyt daleko idących przesłankach, na przekonaniu, że i... z próżnego wydobędzie, nie wydała owoców.

litykę i ekonomję.¹ Ważną jest dla niego historia dlatego, że może stać się dla wychowanka mistrzynią życia. Charron tedy będzie naukę historii traktował jako monografię o mężach sławnych (w rodzaju *Plutarcha* lub *Neposa*), a zatem spostrzegamy tu *par excellence* utylitarystyczny punkt widzenia.² O językach obcych, jako przedmiotach nauczania niewiele mówi; w każdym razie najwyższemu szacuje znajomość i opanowanie języka rodzimego, wbrew humanistom, którzy główny punkt ciężkości kładli na łacinę i grekę. Te starożytne języki wedle Charrona nie mają dla wychowanka wielkiej doniosłości (wbrew Montaigne'owi). Jest to o tyle dziwne, choć zgodne z całym jego systemem pedagogicznym, że przecież on sam oboma językami klasycznymi dobrze władał i swe dzieła cytataми i sentencjami z nich obficie ilustrował. Wniosek z tego, że nie chodziło mu o formę językową, w której te cytaty były pierwotnie wyrażane, lecz o treść, którąby można było przecież oddać także w mowie ojczystej. Nawiasem mówiąc, Charron był mało wrażliwy na estetyczną formę i możnaby dodać nieczuły na estetykę w życiu.

Odnosnie do geografji radzi on nietylko naukę teoretyczną, ale głównie praktyczną. Tak np. wielką wagę przywiązuje do podróży, bo one kształcą przede wszystkim, dostarczając wrażeń bezpośrednich. Wychowanek winien nietylko znać swój kraj (wzorem „synów Albionu”), ale także ogólne warunki życia, zwyczaje, obyczaje narodów, z którymi mógłby się kiedyś zetknąć.

Jednem słowem kwintesencją poglądów Charrona na wychowanie młodzieży jest dążenie do wykształcenia ludzi uzdolnionych do życia praktycznego i moralnego.

W tym, ponad epokę zbudowanym systemie dydaktyczno-pedagogicznym, są i strony ujemne.

Wadą jego jest np. jednostronność w traktowaniu nauki, gdyż trudno bowiem zgodzić się z tem, by tylko taka nauka (myślimy tutaj o wiedzy) była usprawiedliwiona, która ma na względzie jedynie cele praktyczne. Wiemy, że nauki teoretyczne w przeważnej ilości wypadków stawały się *a priori* rodzicielkami nauk praktycznych i że żadną miarą nie można nauk tych stawiać niżej od wiedzy praktycznej, dążącej do zapewnienia powodzenia w życiu.

¹ Nauka polityki u Charrona jest zupełnie czemś innem niż... rozpolitykowanie młodzieży.

² Doskonały to moment do wyzyskania dla zasady wychowania państwowego (tak dzisiaj u nas aktualnego) — a w każdym razie opierający się na szerszych aniżeli u nas podstawach, bo nie wyłącznie na przykładach współczesnych i wyłącznie rodzimych.

Niektóre uwagi w przypisach w związku z kwestjami dydak.-pedagog. pochodzą częściowo od Prof. Tadeusza Rawicz-Rojka.

Charakterystycznym, a zarazem sympatycznym rysem u Charrona jest piętnowanie serwilizmu. Pod tym względem przeciwstawia ludziom zwierzęta; pisze bowiem: „Jest jeszcze inna uboczna korzyść tej wyższości (*préeminence*), jaką według swego mniemania ma człowiek, to jest pełnia wolności, która zgóry patrzy na ich niewolnictwo, jarzmo, poddaństwo zwierząt, lecz o tem lepiej narazie nie wspominać. Jest więcej powodów i sposobności do zarzucenia tego wszystkiego człowiekowi, świadkowi niewoli nie tylko narzuconej siłą, lecz także niewoli, w którą się sam i dobrowolnie oddaje, ażeby sprzedać za grosze swą wolność, albo który tę wolność oddaje z uśmiechem i ze serca już to dla jakiej wygody, jak to np. czynili starożytni do ostatecznych granic („à outrance”) gladiatorzy, jak to czyniły lub czynią kobiety wobec swoich pań, żołnierze wobec swych wodzów. Otóż z tego wszystkiego u zwierząt nic nie widzimy; u nich nie widzimy tego, aby jedne oddawały się w niewolę drugim. Nie idą one w niewolę ani czynnie, ani biernie, ani, by drugich obsługiwać, lub aby być przez drugie obsługiwane: są one pod każdym względem więcej wolne aniżeli człowiek.”¹

Godnem zaiste zastanowienia jest, że Charron, pierwszy może w dziejach ludzkości, zwalcza silnie k o m u n i z m, któremu zarzuca, że wcześniej czy później rodzi zawsze nienawiść i niesnaski. W ks. I. Sagesse (wyd. 1836, rozdz. 57, str. 253—254) rozwija następujące myśli: Niektórzy myśleli, że życie, prowadzone wspólnie, w któreby nie było wcale „mojego”, „twojego”, lecz w któreby wszystko było wspólną własnością, lepiej zdąża do doskonałości i więcej zbliża się do miłości i zgody. Może to być prawdą, jeżeli chodzi o społeczność pewnej ograniczonej liczby jednostek, żyjących według pewnych zasad (np. rodzina, a choćby nawet ród), ale nie może to mieć zastosowania, jeżeli chodzi o urządzenie całego takiego społecznego zrzeszenia, jakim jest państwo. Dlatego P l a t o n, który raz także takiej idei hołdował, wyobrażając sobie, że w ten sposób wygna chciwość i niezgodę, później jednak w *Politei* odezwał się: „Jak doświadczenie uczy, do tego, co jest wspólną własnością, nigdy nie odnosimy się z prawdziwą serdeczną miłością i jak powiada przysłowie „wspólny osioł jest kiepsko osiodłany”. — Pozatem według Charrona wspólnota pociąga za sobą kłótnie, niezadowolenie i nienawiść, podobnie, jak to można było zawsze obserwować w łonie Kościoła pierwotnego, t. zn. *I. ery* (?) *Crescente numero discipulorum factum est murmur Graecorum adversus Hebreos.* (Pisma Apostołów, Rozdz. VI, V¹). Bo natura miłości jest taka, jak wielkich rzek, które niosą ogromne ciężary, ale jeżeli są podzielone,

¹ Sagesse, (Paris 1836), ks. I, rozdz. 55, str. 130, 131.

to ciężaru unieść nie potrafią. Tak samo jeżeli miłość jest podzielona pomiędzy wszystkie osoby i wszystkie rzeczy, to traci swoją siłę i swą żywotność. Są jednakże różne stopnie wspólnoty: żyć razem, to jest jeść i pić razem, jest bardzo dobrze, jak to miało miejsce w najlepszych i najstarszych państwach w *S p a r c i e* i na *K r e c i e*, bo jeżeli tylko skromność i karność jest przestrzegana, wtedy jest to dla wspólnego życia bardzo użyteczne. Pragnąc jednakże tego, aby wszystko było wspólnem, jak o tem marzył Platon, który jednak tę myśl potem porzucił, znaczyłoby chcieć wszystko wywrócić do góry nogami.¹

Jak widzimy więc, rozpiętość myśli Charrona była nader rozległa: obejmuje ona zainteresowaniem swoim wszystkie przejawy życia duchowego człowieka, zarówno w sferze intelektualnej, jak i w sferze działań indywidualnych, czy zbiorowych. Dlatego nie jest dziwnem zjawiskiem, że „Sagesse” Charrona było dziełem tak bardzo poczytnem i w epoce bezpośrednio po niej następującej, nawet w dalszych stuleciach. Szerokiej skali, którą objął swoją refleksją, prawdopodobnie przypisać należy, iż każdy właściwie znalazłszy w niej sympatyczne dla własnych swoich poglądów tony, próbował n a s z e g o filozofa interpretować na swoisty sposób. W wielkiem bogactwie materiału różnorodnego, każdy znalazł to, co mu dogadzało, tak jego zwolennik, jak i przeciwnik. „Aussi „la fortune littéraire de Charron”, si elle n'est pas des plus brillantes, si elle ne doit jamais redevenir ce qu'elle a été, selon J. B. Sabrié, „pendant deux siècles”, réserverait — elle encore, nous le croyons, d'heureuses surprises à qui s'appliquerait à en explorer le cours.”²

¹ Tu nasuwa się nam uwaga, że idealne państwo Platona byłoby mieszaniną idylicznego państwa naturalnego (marzył o niem i Zenon i Chryzyp) z despotycznym państwem policyjnym. Rządy elity Platońskiej nie różniłyby się nicznie od rządów elity Leninowsko-Stalinowskiej: obie opierają się na tem samem doktrynerstwie rozumu ludzkiego.

² Por. J. P o m m i e r: *Autour de Montaigne: Pierre Charron et sa fortune littéraire* (Revue d'Histoire et Philosophie religieuses, Strasbourg 1933, str. 272).

ROZDZIAŁ IX.

CHARRON W ŚWIELE KRYTYKI.

Powiedział ktoś, że historia niezawsze dochowuje dla potomności rzeczy najlepsze. Czasami dzieje się wręcz przeciwnie. Można by ją w tym wypadku porównać z nurtem wody, na której powierzchni utrzymują się przedmioty lekkie i płyną z nią w dal, podczas gdy ciężkie odrazu zapadają na dno. Historia więc unosi często siłą swego pędu w najdalsze wieki żywe — a przecież mniej wartościowe wypadki, natomiast brzemienne w znaczenie trzeba dopiero z jej dna wydobywać, szukać ich w odległej przeszłości. Słowa też można, nie uwłaczając zresztą zupełnie Montaigne'owi, zastosować do niego i do Charrona. Historykom XIX czy XX wieku był ten ostatni o wiele mniej znany, niż wielki essayista. Zawdzięcza to Montaigne nietylko tej okoliczności, że był z natury pisarzem-filozofem, a nawet głębokim myślicielem, a chociaż sam nie odważył się nadać sobie tytułu mędrca, co było szczytem jego ambicji, to doczekał się jednak tego wyróżnienia, bo tytuł „mędrca” i jego rolę nadaje mu Justus Lipsius, nazywając go francuskim Talem. ¹ Przekazanie spuścizny swojej dalszym wiekom zawdzięcza Montaigne również błyskotliwej formie zewnętrznej, w jaką ubrał swe myśli, oraz szczerości, z jaką przedstawia swoją historję. Dzięki tym przywarom był on i jego „Szkice” dla ludzi wszystkich epok bliższym i bardziej pociągającym. Traktowano go nietylko jako autora, ale przede wszystkim jako człowieka, a wskutek tego jakby zaprzyjaźniano się z nim.

Inaczej z Charronem. Brak mu tej pięknej formy i brak jego dziełu tej żywości przeżycia psychicznego, która tak zachwyca u Montaigne'a. Natomiast Charron ma inne zalety, o czem mieliśmy już sposobność wyżej powiedzieć (w rozdz. VIII); tu przypomnimy

¹ *Thalete illo Gallico, et Inter septem illos te referam, aut si quid sapientius illis septem*, pisze Justus Lipsius w „Listach” (Épitres, I, 43 i II, 45).

jedną z jego głównych zalet: jest on daleko więcej niż Montaigne systematyczny.

Wynikiem tego odmiennego charakteru obu pisarzy był też różny wpływ, jaki wywarli na potomnych. Wpływ Montaigne'a był głośniejszy z tego względu także, że zaznaczył się i w dziedzinie literatury. Wpływ Charrona był i jest mniej doniosły, choć niemniej ważny, bo objął głównie dziedzinę filozofii. Montaigne działał raczej jako artysta, jako typ wykwintnego światowca, przenikliwego obserwatora ułomności ludzkich i jako człowiek — Charron natomiast jako systematyczny myśliciel. Montaigne zaciążył swoim wpływem nie tylko na współczesnym mu i następnym pokoleniu, ale może oddziaływać i oddziałuje jeszcze dzisiaj. Charron wpłynął raczej na tych, którzy bezpośrednio po nim podjęli pracę filozoficzną, chociaż po pewnej przerwie, główne życia jego dzieło znów zaczęło wywierać wpływ, jak to poniżej staramy się wykazać, po jego śmierci, i to raczej poza jego ojczyzną.

Wystąpienie Charrona nie przeszło niepostrzeżenie dla współczesnych. Problemy, któremi się zajmował, były tak bardzo życiowe, że nikt prawie z myślącej części społeczeństwa nie mógł przejść obok jego dzieła obojętnie, ale musiał oświadczyć się albo za nim, albo przeciw niemu. Nie można jednak powiedzieć, ażeby wszyscy, którzy w sprawie jego „Mądrości” zabierali głos, dzieło to zrozumieli, ocenili zgodnie z intencjami autora. Wielbiciele Charrona używali często jego powagi dla poparcia bardzo radykalnych nieraz twierdzeń, przeciwnicy zaś zwalczali nie Charrona prawdziwego, ale Charrona, zradykalizowanego przez jego wielbiciele.

Kim byli jedni i drudzy?

Charron, chcąc dać w swoim dziele praktyczny światogląd i reguły praktycznego działania, dotykał z konieczności nie tylko zagadnień filozoficznych, ale — nawet z dużą siłą — i religijnych. Stanowisko potomnych wobec Charrona było więc nierzadko konsekwencją różnego ustosunkowania się do problemów religijnych. Naturalizm „De la Sagesse” odpowiadał szerzącemu się w w. XVI i XVII prądowi deistycznemu, którego zwolenników przeciwnicy określali mianem libertynów. Prąd ten jednak wywołał w XVII w. reakcję, której głównym ośrodkiem był obóz Jansenistów. Obok tych ostatnich działa dla odrodzenia religijnego św. Franciszek Salezy. Obóz ten dążył do ponownego zbliżenia filozofii i religii i chciał jej zapewnić stanowisko kierownicze, stąd stał się naturalnym nieprzyjacielem Charrona, głoszącego hasło niezawisłości w dziedzinie filozoficznej i etycznej.

Charron chce nauczyć ludzi, jak mają postępować, by ich czyny miały jakiś sens i wartość, Janseniści zaś są przekonani, że to jest niemożliwe, gdyż człowiek ma naturę tak zepsutą, że bez Łaski niczego dobrego dokonać nie może. Mamy tu więc jakby wskrzeszenie walki, jaka się ongi toczyła między św. Augustynem a pelagianami; Charron z tego punktu zapatrywania byłby zwolennikiem raczej tych ostatnich.

Powiedzieliśmy, że reakcja religijna w XVII w. była naturalną konsekwencją szerzącego się w XVI i XVII wieku „libertynizmu”. Lecz co rozumieć przez libertynizm? Znaczenie tego słowa trudno określić, choć niem tak często i pochopnie szermowano. Libertyn miał w sobie coś z ateizmu, coś ze sceptycyzmu i z epikureizmu, który utożsamiano z hedonizmem i rozwiązłością, a bardzo dużo poczucia niezależności, autonomji umysłowej i moralnej, która wiązała się z humanizmem XVI w. Ze względu na tę ostatnią cechę libertyni odnoszą się z sympatją do Charrona i uważają go niejednokrotnie za swojego patriarchę.

To właśnie dało asumpt Jezuita G a r a s s e' o w i do zajęcia się bliżej prądem libertyńskim. W roku 1624 wydaje dzieło p. t. *Ciekawa doktryna*,¹ w którym kreśli dokładny obraz libertynów, ich pojęć i zasad. Oto np. rzekome ich maksymy: „trzeba naszą doktrynę trzymać w tajemnicy; mądrzy wierzą w Boga tylko dla oportunistu; mądry nie zniża się nigdy do wierzeń pospółstwa; każdą sprawą rządzi fatalizm; biblia jest miłą książeczką, ale niema żadnej potrzeby wierzyć w jej bajki; niema żadnego innego bóstwa wszechmogącego prócz Natury, jej tylko trzeba zawsze słuchać; w razie jednak, gdyby nawet jakiś Bóg istniał, nie wynika z tego wcale, żeby istnieli aniołowie, szatani i nieśmiertelne dusze; aby żyć szczęśliwie, trzeba się wyzbyć wszelkich skrupułów, ale nie należy tego okazywać, by nie tracić zaufania wśród umysłów zabobonnych i t. d.”² Ojciec Garasse, szukając źródeł libertynizmu, a zarazem zwalczając zarówno ich samych jak i ten pseudo ich katechizm, stworzył również fikcyjną bibliotekę libertynów, w której „Mądrość” Charrona znalazła się na jednym z pierwszych miejsc obok książek Rabelais'ego, Machiavella i innych. Występował on ostro przeciw Charronowi, nazywając go koryfeuszem ateizmu. W swoim zacie-

¹ *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion de l'Estat et aux bonnes moeurs, combattue et renversée par le P. François Garassus, de la Compagnie de Jésus.*
A Paris, chez Sébastien Chappeler, 1624.

² Por. P. Garasse, o. c., str. 1017 i nn.

trzewieniu poszedł tak daleko, że uważał za równie godne potępienia „De la Sagesse”, jak i „Discours Chrétiens” oraz „Trois Vérités”. Fakt zaś, że i dzieła Charrona obfitują w myśli, świadczące o pobożności autora, stanowi według Garasse'a okoliczność obciążającą, gdyż przyczyniają się one do łatwiejszego uwiedzenia łatwowiernych umysłów i zakażenia ich trucizną ateizmu. Z tego też powodu O. Garasse, podejmując zaciętą walkę z ateizmem w książce, zatytułowanej „Wykład teologiczny głównych prawd religii chrześcijańskiej”¹, zwalczał w niej między innymi i Charrona. W swej zjadliwej krytyce idzie tak daleko, że określa go jako duchownego z zawodu, cynika dla humoru, wolnomyślnego w religii, a pisarza, co język zbezcześcił. Co gorsza: jakim był pisarzem, takim i kaznodzieją.²

Podobnie, choć nie tak jak O. Garasse gwałtownie, ocenia Charrona Scipion Dupleix w swem dziele: „Historja Francji”. Oskarża on naszego myśliciela o heterodoksję, a mówiąc o heretykach, potępionych na soborze w Vienne za czasów papieża Klemensa V, szczególną uwagę poświęca Charronowi, który w wyższym jak potępieni heretycy stopniu uważał naturę za przewodniczkę moralności. Ten pogląd Charrona niezgodny był i z jego stanowiskiem teologa i z Ewangelią. Powiada dalej Dupleix, że jeszcze wiele innych błędnych poglądów wślizgnęło się do szaleństw w „Sagesse libertine” (?) naszego filozofa.³ Oskarżenia Dupleix'a, dotyczące braku wiary u Charrona, powtarzano często, a szczególnie racjoniści z upodobaniem poczytywali naszego teologa za zwiastuna deizmu. Stąd ustaliła się opinia o kapłanie i kaznodziei w jednej osobie, że miał dwojaką wiarę. A jego „Trzy Prawdy” i „Kazania Chrześcijańskie”, to wynik zawodu czy rzemiosła kaznodziei — mądrość zaś, powstała pod wpływem naturalizmu, ma charakter poğański i zawiera głębię jego myśli filozoficznych. Te opinie między innymi wyraził Poirson, historyk czasów Henryka IV. Zdaniem jego Charron oderwał się od katolicyzmu z powodu walk religijnych (a przecież wiemy, że brał w nich udział!), z powodu wstrętu do ekscesów, które były następstwem fanatyzmu religijnego. Teolog nasz wtedy znalazł ucieczkę w pewnego rodzaju dualizmie religijnym: wyodrębnił jedną religię z mitami i legendami dla tłumu, drugą, bardziej filozoficzną — dla umysłów wykształconych (e g z o-

¹ *La Somme théologique des vérités capitales de la Religion chrestienne*, par le R. P. François Garassus, théologien de la Compagnie de Jésus. A Paris, chez Sébastien Chapelet, 1625.

² *Ibidem*, str. 311 i 312.

³ Scipion Dupleix: *Histoire générale de France depuis Pharamond jusqu'à présent*, Paris 1631, t. II, str. 437.

tery czną i ezotery czną). W ten sposób — według Poirsona — chciał Charron dać tłumom istniejącą już religię jako jedyny moralny hamulec, a równocześnie wyższym sferom, od mieszczaństwa począwszy, deizm ze starożytnym filozoficznym poglądem na etykę życia. Z tego wynika, że Charron miał zamiary agresywne względem chrystjanizmu i chciał wszystkie jego dogmaty przesiać przez sito krytyki. Podczas kiedy Charron — powiada Poirson — głosił tłumom w swych dziełach to poddanie się i posłuszeństwo Kościołowi, pchał klasy wyższe do walki z Kościołem i do uwolnienia się z pod jego władzy. Starał się on dowieść, że pochodzenie boskie religij żydowskiej i chrześcijańskiej to tylko przypuszczenie, a więc jako wymysł ludzi należy je zrównać z innemi. Widocznie więc Charron chciał z ludzi o dużym autorytecie stworzyć klasę... wolnomysłicieli.¹

Jakiegokolwiek byłyby o nim hipotezy — z uwzględnieniem poglądów Sabrié'go — to zdaje się zeszyłyby się one w jednej, że teolog z Condorm przestał już wierzyć w wartość religij chrześcijańskiej. A przecież te poglądy i hipotezy, jak twierdzi Sabrié, nie mają nawet pozoru sprawiedliwości, bo właśnie Charron tak w życiu odrębnie od wyrażonych w dziełach poglądów postępował, że nie można go było uważać za niewierzącego. Za dowód służą słowa napisane przez niego w 48 r. życia do przyjaciela Roche-Maillet'a. „Jeżeli pójdziecie do klasztorów Kartuzów i Celestynów i znajdziecie tam dobre przyjęcie, proszę Was o pomoc w ich łaskach i gdyby się tak zdarzyło, że oniby chcieli wiedzieć o moim zamiarze, proszę mi o tem natychmiast donieść, bo trzeba by mi zaraz do nich powrócić. To byłoby z Waszej strony dzieło, za które Bóg i ludzie byłiby wam wdzięczni, a ja starałbym się to nagrodzić we wszystkich dniach mego życia. Wy jesteście człowiekiem cnotliwym, nie traćcie okazji dla dokonania tak pięknego dzieła. To Was będzie kosztować tylko trochę przejścia się i mowy, a owoc z tego będzie wielki.”²

Zresztą o wierze Charrona nie mówi tylko „Sagesse”; „Trois Vérités” raczej należy uważać za jego wyznanie wiary, zwłaszcza że Charron nie przestawał się niemi nigdy interesować i uważał je za swą — pod każdym względem — pierwszą książkę. Człowiek też posądzony o niewiarę nie mógł po sobie pozostawić takiego testamentu, zaczynającego się od słów: „Dzięki składam Bogu bardzo pokornie, że On na mnie zaczekał w swem miłosierdziu aż do

¹ E. Poirson: *Histoire du règne de Henri IV*, Paris 1865, t. II, str. 471 i nst.

² *Lettres de P. Charron à Gabriel Michel de La Roche-Maillet*, publiées par L. Auvray, dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, 15 juillet 1894.

dzisiejszej godziny, dając mi czas i wolność i wszelkie dogodne warunki, bym siebie rozpoznał i mógł zadysponować tem, co mnie dotyczy. Upokarzam się całym sercem i wolą przed świętym i Boskim Jego Majestatem, błagając bardzo pokornie i bardzo serdecznie w imię bezgranicznej dobroci i miłosierdzia Jego Syna Jezusa Chrystusa i wszystkich Jego Świętych — przebaczyć mi za wszystkie moje obrazy, chociaż uważam się za niegodnego otrzymania tego przebaczenia z powodu wielkości tych win, błagając z całego serca, by zechciał mnie wziąć i uważać za swego i w swej wielkiej łaskawości prowadzić mnie swym Świętym Duchem tak długo, jak długo będę na tym świecie, a w chwili mej śmierci przyjąć do siebie mą duszę w towarzystwie wszystkich swych Świętych, których ja błagam o modlitwy i wstawiennictwo (wstawienie się) za mną przed Jego Świętym Majestatem.”¹ Te słowa nie są chyba tylko czczą formą, ale raczej wyrazem szczerego i głębokiego uczucia chrześcijańskiego.

Ten pozorny pod względem wiary dualizm Charrona stara się wyjaśnić Imbart De La Tour.²

Krytyka Mersenne’a jest innego typu: podczas gdy krytyka Garasse’a nosiła znamiona bardzo daleko posuniętego subiektywizmu i fanatyzmu, czyli była maksymalnie afektywna, to krytyka Mersenne’a dąży do przedmiotowości i jest w swej formie zupełnie opanowana, jest jednak niemniej stanowcza i nieprzychylna. W przeciwieństwie do Garasse’a Mersenne nie atakuje samej osoby Charrona: owszem, przyznaje, że był on człowiekiem dobrym, ale twierdzi, że książka jego wywarła wpływ zgubny. Według Mersenne’a książka Charrona nie propaguje ateizmu, ale ten, kto przyjmie jej zasady, może bardzo łatwo utracić wiarę.

Nieumiarkowana krytyka i napaści na Charrona ze strony Garasse’a wywołały pisma polemiczne Saint-Cyran’a i Ogier’a. S. Cyran

¹ Przypomniał sobie szlachetną radę, jaką zamieścił w „Mądrości”: „La sagesse conseille bien mieux de l’attendre de pied ferme et la combattre; et pour ce faire nous donne un advis tout contraire au vulgaire, c’est de l’avoir tousjours en la pensée, la practiquer, l’accoustumer, l’apprivoiser, se la représenter à toutes heures, et s’y roidir non seulement aux pas suspects et dangereux, mais au milieu de festes et de joyes... Il est incertain où la mort nous attend, attendons-là par-tout et que tousjours elle nous trouve prests.” *De la Sagesse*, Paris 1646, ks. II, rozdz. 11, str. 458. Taki mędrzec jak Charron chciał przygotować się na dzień „niepewny”, w którym śmierć do wiót jego zapuka i dlatego prawie dwa lata przed kresem swego życia zaprosił do siebie najlepszych przyjaciół i w ich obecności dnia 18 lutego 1602 r. sporządził testament, którego tekst znajduje się w „Archives histor. de la Gironde”, t. XXIV, str. 229 i nn.

² *Les Origines de la Réforme*, Paris 1909, t. I, str. 159.

wydał *La Somme des fautes et faussetez capitales contenues en la Somme théologique du Père Fr. Garasse, de la Compagnie de Jésus*.¹ Krytyka Saint-Cyran'a idzie w dwóch kierunkach. Przedewszystkiem S. Cyran twierdzi, że nie solidaryzuje się z libertynami, że owszem sam ich zamierza poskromić, ale sposób walki, użyty przez Garasse'a, nie prowadzi do celu, a Kościołowi, którego chce Garasse bronić, przynosi ujmę. Pozatem bierze Saint-Cyran w obronę Charrona przed zarzutami Garasse'a, twierdząc, że ten ostatni nie zrozumiał dzieła Charrona.

Podobnie bierze w obronę naszego teologa pod względem obyczajowym przyjaciel jego La Roche-Maillet. Powiada, że niewinność Charrona, naiwność i czystość jego obyczajów, rzetelność jak i uczciwość zwyciężyły nareszcie kalumnje i potwarze jego przeciwników (widocznie miał na myśli O. Garasse'a, który wprost pastwił się, gdy chodzi o obyczaje i życie prywatne Charrona). W zakończeniu swej „Pochwały” wyraża się Roche-Maillet o cnotach kanonika z Condom: „Jako konkluzję, to, o czem była mowa wyżej, jest dostateczne, aby wykazać i zaświadczyć, o ile Charron był religijnym, sumiennym i bojącym się Boga, że był człowiekiem dobrze żyjącym i miłosiernym i że był także bogato przyozdobiony najrzadszemi cnotami tak moralnemi jak ludzkimi, chrześcijańskimi i boskimi, które uczynią pamięć jego zaszczytną wśród ludzi dobrych i honorowych.”²

Innem jest stanowisko Ogier'a. Ten nie był umysłem przeciętnym, wniknął głębiej niż Saint-Cyran w dzieło Charrona, z którego stanowiskiem zgadza się w zupełności. To też i jego replika na wystąpienie Garasse'a była ostrzejszą, nie oszczędzał on swego przeciwnika, obdarzając go szeregiem mało przyjemnych epitetów, na co skarży się w późniejszych dziełach Garasse, porównując się do czystej Zuzanny, gnębionej przez wszystkich. O ile obrona Charrona przez S. Cyrana była raczej negatywna, S. Cyran bowiem zwalczał zarzuty Garasse'a, wskazując na złą interpretację Charrona, o tyle Ogier usiłuje w sposób pozytywny dowieść ortodoksyjności Charrona, wskazując na jego oświadczenie posłuszeństwa dla Kościoła i jego osobistą pobożność.

Te rozbieżne o Charronie zdania, ta dwoistość w twórczej pracy świadczą tylko o tem, że nasz sceptyk padł ofiarą zarówno swe-

¹ A Paris, chez Joseph Bouillerot, 1626.

² *Éloge Véritable, ou sommaire Discours de la vie de Pierre Charron Parisien, vivant Docteur ès Droicts*, par G. M. D. R. (Gabriel-Michel de La Roche-Maillet) (w *Sagesse*, wyd. Paris 1646).

go życia obyczajnego, które wzbudzało uznanie wśród hierarchii kościelnej,¹ jak i śmiałych poglądów swoich, opartych na teorii naturalistycznej. Stąd trafnie wyraził się o nim przeor Ogier: „7 diecezyj ubiegało się o zaszczyt posiadania go, podobnie jak 7 miast ubiegało się o zaszczyt przyjsia na świat H o m e r a.”

Gdyby jednak Charron był zyskał sympatję wyłącznie libertynów, nie możnaby wpływu jego na potomność nazwać znacznym. Ale oprócz tych powierzchownych i mało wnikliwych zwolenników miał Charron wielbicieli o wiele poważniejszych. Byli to: w pierwszym rzędzie Piotr Gassendi, Guy Patin, Gabrijel Naudé.

G a s s e n d i jest przede wszystkim epikurejczykiem, jakkolwiek nie brak w jego dziełach akcentów sceptycznych. Liczne są one zwłaszcza w jego pierwszym dziele, wydanem w 1624 roku p. t. *Exercitationes paradoxicae Aristoteleos*.² We wstępie do tego dzieła powiada, że do krytycznego rozważania filozofji Arystotelesowskiej skłoniła go „*mei Charroni lectio*“. Jak Charron, tak i on krytykuje scholastyków, mówiąc, że poddali się bezwzględnie Arystotelesowi i jego szkole perypatetyckiej, a zarzucili Platona, Cyserona, Senekę i Plutarcha. Wpływ Charrona uwidacznia się szczególnie w ostatnim rozdziale *Exercitationes*, zatytułowanym *Quod nulla sit scientia et maxime Aristotelea*. Ten początkowy sceptycyzm Gassendi'ego ustąpił później dogmatyzmowi o zabarwieniu materialistycznym, ale sympatja i uwielbienie dla Charrona nie uległy zmianie, jak to widzimy z listu, w którym dziękuje jednemu ze swych przyjaciół za przysłanie mu dzieł Charrona do Aix.

Drugim z kolei wielbicielem Charrona był G u y P a t i n, sławny lekarz, którego wzwyż wspomniany Doc. Bilikiewicz charakteryzuje jako konserwatystę: „Nienawiść do chemików i chemików znamionuje ówczesnych lekarzy paryskich, w czym szczególnie i ponad miarę się wybił Guy Patin”³. Z drugiej strony pominąć nie można, że w dziedzinie medycyny cechowały nadto Guy Patina: jaskrawy dogmatyzm i niewątpliwe zacofanie. Natomiast w poglądach filozoficznych i religijnych był bardzo postępowy. Nie był on ateuszem, wierzył w Boga i nieśmiertelność duszy, jednak żywił duże sympatje dla protestantyzmu i dla Lutra, który zniósł wiarę w czyściec. Żałował tylko Guy Patin, że reformator z Wittembergi nie zrobił tego samego z piekłem. Pompatyczne ceremonje religijne

¹ Biskupi jak Arnaud de Pontac, Prévost de Sansac, Hébrard de Saint-Sulpice, Jean du Chemin, kard. de Sourdis arcyb. Bordeaux i inni.

² Zbiorowe wydanie dzieł ukazało się na półkach księgarskich p. t.: *Petri Gassendi Opera omnia*, Lugduni 1668.

³ Tadeusz Bilikiewicz, o. c., str. 51.

śmieszyły go wielce, żartował sobie też z odpustów i pielgrzymek, „które przynoszą korzyść jedynie lekarzom, leczącym katary i reumatyzmy, jakich pielgrzymi nabawiają się w podróży”. I ten człowiek również był pełen szacunku i podziwu dla Charrona, jego dzieła miał w swej bibliotece, a portret Charrona wraz z wizerunkami Montaigne'a, Erazma, Rabelais'ego i św. Franciszka Salezego zdobiły ściany pracowni uczonego lekarza.

Trzecim wreszcie z wybitnych wielbicieli Charrona był Gabriel Naudé, bibliotekarz kardynała Mazarini'ego. Naudé był w wyższym stopniu religijny niż Guy Patin, jakkolwiek nie był takim ortodokساً-katolikiem jak Gassendi. Był on jednak w dużej mierze racjonalistą i ten racjonalizm oraz krytycyzm zbliża go do Charrona. W swojej „*Bibliographia politica*”,¹ mówiąc o moralistach, wymienia na pierwszym miejscu Du Vair'a, Montaigne'a i Charrona. Charrona nazywa Sokratesem swych czasów i Seneką francuskim. Pozatem mówił często do Ménage'a, że „Retoryka” Arystotelesa, „Poetyka” Scaligera, „Republika” Bodina, „Mądrość” Charrona, ze wszystkich książek posiadają najwięcej artyzmu.²

Ale Charron ma nie tylko wielbicieli, lecz także i uczniów, a są nimi: Peiresc, Franciszek de La Mothe le Vayer i Saint-Évremond.

Peiresc to wybitny erudyta i niestrudzony zbieracz najrozmaitszych starożytności. Kolekcjonuje także listy sławnych mężów, wspomina o liście Gassendi'ego, w którym ten mu donosi, że La Roche-Maillet pokazywał mu oryginalne listy Charrona, które wartoby przepisać i t. d.; — (nie mamy jednak pewności, czy to uczynił). Za przykładem Charrona zostaje wielbicielem prawdziwej wiedzy i bada usilnie wszystkie jej wątpliwości.

La Mothe le Vayer — jeden z następnych uczniów — wykazuje tyle wspólnych rysów z Charronem, że jego zależność od mistrza nie może ulegać wątpliwości. Powtarza on za nim, że błędem jest wierzyć w zdrowy rozsądek, który jako wspólny wszystkim, jest także często błędem wszystkich, bo nic nie jest tak zmienne, jak właśnie ów wspólny rozsądek. La Mothe le Vayer jest nie tylko sceptykiem, jak Charron, ale stara się być jak jego mistrz, sceptykiem chrześcijańskim. Powołując się na św. Pawła, powiada, że sceptycyzm zbliża się do chrystjanizmu, bo szanuje Niebo, poddaje się wierze i jest jej strażnikiem. Ten właśnie sceptycyzm zabezpiecza wiarę w nieśmiertelność duszy, bo sceptyk wie, że rozum ludzki nie posiada wystarczających dowodów na nieśmiertelność duszy:

¹ *Gabrielis Naudaei Bibliographia politica*, Venecia 1633.

² Zdanie przytoczone przez Prof. J. Moreau-Reibel, o. c., str. 149.

należy zatem zaufać naszej wierze. Wszystkie te myśli La Mothe'a są pod pewnemi względami odbiciem myśli autora „Mądrości”.

Subtelniejszym od poprzednich sceptyków jest S a i n t-É v r e m o n d, który jednak przesiąkł może więcej Montaigne'm niż Charronem. Ceni bardzo wysoko „Essais”, które nazywa zajmującą lekturą zarówno dla młodych, jak i starych. Mimo jego zachwyty dla Montaigne'a i Gassendi'ego odczuwamy jednak w jego sceptycyzmie wybitny wpływ Charrona. Ten wpływ widoczny jest, gdy pisze o religji, żąda, żeby nie siliła się o wykazywanie swej mądrości, ale dbała raczej o zjednanie sobie serc. Bóg przygotował lepiej serca nasze na przyjęcie Jego Łaski, aniżeli nasz rozum na przyjęcie Jego światła. Łatwiej duszy wykazać to, co czuje, niż umysłowi to, czego nie widzi. O nieśmiertelności duszy powinna decydować religja, a nie rozum.

Tak samo, jak Charron, zapatruje się S. Évremond na kwestję moralności; jest zdania, że trzeba żyć podług praw natury.

Przejdźmy teraz do Szkoły P o r t-R o y a l. Janseniści dzięki S. Cyranowi znali Charrona, ale najlepiej z nich znał go P a s c a l, chociaż jasno nie wyraził zdania o naszym myślicielu. Pustelnik z Port-Royal nietylko znał dzieła Montaigne'a i Charrona, ale także wiele z nich czerpał, zwłaszcza z dzieł tego ostatniego. L. B r u n s c h v i c g¹ powiedział słusznie, że Pascal znalazł w Charronie nie tylko poprzednika, lecz przede wszystkim przewodnika. Całe dzieło Pascala tkwiło już zarodkowo u Charrona, trzeba było je tylko wykończyć. To też w dziele „Pensées” Pascala spotyka się często myśli Charrona.

Znajdują się u Pascala myśli pokrewne myślom Charrona. Pascal powiedział: „Jak Archimedes nie ogłaszał, że jest panem w geometrii, tak Chrystus nie głosił, że jest królem w Królestwie swojej świętości. On wystąpił w całym blasku Swego Majestatu. Śmiesznem jest więc gorszyć się niskością Chrystusa, jakby ta niskość była synonimem stanowiska.”² Myśli te są zupełnie zgodne z myślami w rozdz. XI, „Drugiej Prawdy” Charrona.³ Z różnych argumentów, zawartych w „Trzech Prawdach”, korzystał Pascal w swej apologetyce. Szczególnie podobąa się mu pesymistyczna ocena człowieka przez Charrona. Pascal bowiem opierał się na nę-

¹ Zob. L. Brunschvicg, *Les Pensées de Pascal*, Paris 1904, t. I, cz. 3, „Introduction”, str. 75.

² Por. Blaise Pascal, *Opuscules et Pensées*, éd. Brunschvicg, section XII, 793, str. 696 i nst.

³ *Les Trois Vérités*, wyd. M. Benoist Waillant, Bruxelles 1595, Deuxième Vérité.

dzy ludzkiej, by udowodnić istnienie grzechu pierworodnego i potrzebę Odkupienia. Tu i ówdzie Pascal uzupełnia myśli Charrona. Umieścił Charron w „Trzech Prawdach” zdanie, które Ojca Garasse’a oburzało do głębi: „Ten rodzaj ateizmu pierwszy, niezwykły, uformowany i powszechny, może być tylko udziałem duszy nadzwyczaj silnej i śmiałej.” Pascal zaś wyraża to w tych słowach: „Ateizm jest do pewnego stopnia tylko dowodem silnego umysłu.”¹

Niektóre zdania Pascala są jakby streszczeniem rozdziałów Charrona. O próżności np. Pascal powiada w kilku słowach to, o czym Charron rozpisał się bardzo obszernie w 38 rozdz. ks. I, „Mądrości”. Wprawdzie Montaigne w „Essais” mówił też o tem jeszcze przed Charronem, jednak Pascal zapożyczył swoje sentencje wprost od autora „Mądrości”.

A przecież człowiek w pojęciu etycznym u Charrona a u Pascala to dwa przeciwieństwa. U Charrona jest to twór, o wartości którego stanowi jego autonomia, podczas gdy u Pascala wprost odwrotnie — heteronomia.

Moralność Charrona nie czerpie swego natchnienia z dogmatów chrześcijańskich, ale potrafi się bez tej doktryny obejść. Nie potrzebuje ona jej światła ani pomocy, ani jej podstaw; wystarcza sama sobie, tworzy zupełny system i chce zorganizować życie ludzkie dla siebie samej, a jej ambicją jest rozwinąć człowieka w doskonałości cnotliwej. Każda istota jest zdolna — idąc za prawami normalnymi swego rozwoju — osiągnąć pewien stopień doskonałości. A kiedy go osiągnie, mówi się o niej, że jest skończoną, ponieważ wykonała swą rację bytu (przeznaczenie). Jest pewną sztuką ująć jej energję w ten sposób, aby uczynić z niej twór doskonały, arcydzieło ludzkości. „My mówimy więc z filozofami i teologami, że ta mądrość ludzka jest to prawa, prosta, piękna i szlachetna kompozycja całego człowieka na wewnątrz i zewnątrz w jego myślach, słowach, czynach i we wszystkich ruchach. Jest to doskonałość człowieka jako człowieka, t. zn. podług tego, co stanowi pierwsze fundamentalne i naturalne jego prawo. Podobnie i my nazywamy wtedy dzieło doskonałym, gdy zarówno w całości jak i w poszczególnych częściach zostało wykonane według wszelkich zasad sztuki. Ten jest dopiero mądrym, który umie stać się człowiekiem doskonałym.”²

¹ „Atheisme, marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement.”
Pascal, o. c., *Pensées*, section III, 225, str. 431.

² *Petit Traicté de Sagesse*, str. 8 i 9, w wyd. *Sagesse* z 1646 r.

A cóż o tem samem mówi w „la Sagesse de Dieu” P a s c a l: „Nie oczekujcie od ludzi ani prawdy ani pociechy. Ja jestem tą Prawdą, która was stworzyła i która może was nauczyć, czem jesteście. Ale wy nie jesteście już teraz w tym stanie, w jakim was stworzyłem. Stworzyłem człowieka świętym, niewinnym, doskonałym, wypełniłem go światłością i rozumem, własnem w niego moją chwałę i moje cuda. Oko człowieka widziało wtedy Majestat Boga. On nie był wtedy w tych ciemnościach, które go teraz oslepiają, ani w tej śmiertelności i nędzy, która go trapi. Ale on nie mógł wytrzymać tyle chwały i popadł w zarożumiałość. Chciał stać się ogniskiem samego siebie i niezawisłym, niepodległym mej pomocy. On się wyłamał z pod mojej władzy i zrównał się ze mną przez pragnienie znalezienia szczęśliwości w sobie samym, ja go opuściłem, pozostawiając go samemu sobie.”¹

To porównanie dopiero wykazuje, jak dalece pojęcie a także istota chrystjanizmu były obce „Mądrości” i jak w tem dziele człowiek zajął nawet to miejsce, które religja oddaje Bogu.

Oprócz gwałtownych i namiętnych przeciwników jak O. Garasse i Dupleix ma Charron i innych krytyków, którzy spokojnie a niemniej ostro osadzają jego doktrynę i jej wpływ.

Rok 1643 staje się przełomowym w wzmożonej powtórnie krytyce naszego myśliciela. Guy Patin w „Listach” (t. I, str. 288 i 295) powiada, że był wydawcą anonimowego dzieła „Rozważania o mądrości Charrona”,² którego autor dopiero później odsłonił przyłbicę. Jest nim P. Chanet,³ lekarz z Rochelle, wielki erudyta, dość głośny i zamiłowany podróżnik (mówią o nim, że pisze jak Balzac). W pierwszej części wyżej wymienionego dzieła osądza bardzo poważnie autora „Mądrości”, stawiając go wysoko, a błędy, jakie tu i ówdzie znajduje w jego twórczości, przypisuje źródłom, z których autor niejednokrotnie czerpał a w swoisty sposób rozwijał. Chanet — jako zwolennik antropologizmu — sprzeciwia się teorii Charrona, stwierdzającej, że człowiek nie był pierwszym stworzeniem na świecie — co więcej — nie godzi się na zrównanie człowieka ze zwierzętami. W drugiej części swego dzieła Chanet zwalcza sceptycyzm Charrona, wykazując, że właśnie człowiek jest

¹ P a s c a l: *Pensées*, wyd. Brunshvicg, sect. VII, str. 430.

Por. rozdz. III, str. 63, przypisek 1. (Pico della Mirandola).

² *Considérations sur la Sagesse de Charron*, en deux parties, par M. P. G. D. en M., à Paris, chez Claude le Groult, 1643.

³ Por. rozdz. IV, str. 76 niniejszej pracy.

zdolny do pewności i nie musi opierać się tylko na mniemaniu, prawa zaś, zwyczaje i moralność mają głębsze i trwalsze aniżeli sam człowiek fundamenty. Występując zatem przeciw sceptycyzmowi „Sagesse”, rewindykuje lekarz z Rochelle dla człowieka zaufanie we własne siły i sądy. Oburzenie Chanet’a sięga niemal szczytu, gdy mówi o zasadach etycznych Charrona: doszukuje się w nich — a nawet wykazuje — niekonsekwencje i sprzeczności. Pisze dalej, że autor „Sagesse” do tego stopnia osłabia siłę moralną i świadomość człowieka, że wysusza prawie do dna źródła jego energii moralnej. Jaskrawo też oświecla jego teorię, która głosi, że człowiek powinien brać przykład ze zwierząt, jak żyć podług praw natury.¹ Relatywizm etyczny Charrona ulega też surowej krytyce. Chanet wykazuje — nie bez pewnej racji — że filozof ten nie widzi w świecie nic, jak tylko mozaikowość praw, zwyczajów — mozaikowość, pozbawioną stałych, naturalnych podstaw, jednym słowem... bezsensowną. Chanet — z zawodu lekarz — powiada, że moralność może opierać się na prawach naturalnych, ale przez to samo nie musi być uniwersalną. Niemniej stwierdza, że bezwątpienia istnieje naturalne, ogólne przyjęte prawo, którego zasady stanowią wytyczne dla postępów ludzi.

Chanet zaznacza w swej książce, że koniec pierwszej połowy XVII w., to jakby granica dla hołdowniczego interesowania się głównem dziełem Charrona i jego ideologii — z jednej strony, a dla powstrzymania się nawet od wykpiwania, głoszonych i za niezaprzeczalne przyjętych przez niego prawd i t. p. — z drugiej. A zatem rok 1643 to kres wzmożonego wpływu i popularności autora „Mądrości”, który to wpływ odżywa dopiero po paru dziesiątkach lat.

W drugiej połowie XVII w. w 1661 r. Jean de Silhon występuje również przeciw Montaigne’owi i Pascalowi² i oburza się na wspólną Charronowi i jego mistrzowi — Montaigne’owi teorię, jakoby zwierzęta były równie inteligentne jak człowiek.³

¹ Od jakich stworzeń (zwierząt) — zapytuje dowcipnie Chanet — czy od ptaków, prowadzących rozwiązły żywot, czy od tych, które są wstrzemięźliwe, czy od świń lubujących się w brudzie, czy od kotów, owadów itd.?

² J. De Silhon: *De la Certitude des connaissances humaines où sont particulièrement expliqués les principes et les fondemens de la morale et de la politique*. Paris 1661, str. 2 i nst.

³ Kwestja ta nurtowała silnie w XVII w.: zajmowali się nią Descartes i Scipion Dupleix, zwalczając w *Cours de philosophie, contenant la Logique, la Physique, la Métaphysique et Ethique* (Paris 1626, t. I, str. 504) ostro tych, którzy wynoszą do godności ludzkiej zwierzęta, przypisując im właściwości człowieka i poniżając jego doskonałość.

J. de Silhon zarzuca im, podobnie jak przedtem Dupleix, że zapominają o wielkiej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Przecież np. apetytu zwierząt nie można utożsamiać z wolą człowieka; bo tylko człowiek potrafi umrzeć z głodu i pragnienia przed stołem zastawionym jadłem i napojami. Utożsamianie więc pragnień zwierząt z wolą człowieka to nietylko pozory — ale fałsz.¹

Inny interpretator Charrona S o r e l² wyraża się, że dotychczasowa krytyka nic nie zarzucała dziełom teologicznym Charrona, podczas gdy na tle „Sagesse” toczono zacięte walki. Z natury rzeczy musiano go surowiej oceniać niż Montaigne’a, — autorytet bowiem jego, jako teologa, był niezaprzeczenie większy. Dlatego to nie darowano mu twierdzenia, że religja jest wynalazkiem tylko dla popółstwa.³

Zdaniem Sorela, w poglądach moralnych Charrona jest wiele niejasnych, podejrzaných zdań, które ujemnie wpływają na dobrego chrześcijanina. Jak z jednej strony obniżanie wartości człowieka jest dobre ze względu na wpajanie w niego skromności, to jednak z drugiej — ustawiczne spychanie go do rzędu najędźniejszych stworzeń jest przeciwne prawdzie i paczy własne pojęcia jego: — owszem powinno się stawiać mu przed oczy te czyny, do których jest zdolny, by go napawać otuchą. Mimo wszystkie te błędy, dzieło Charrona — powiada Sorel — jest dobrym podręcznikiem moralności, zawierającym zdrowe i mądre myśli. Konkluduje wreszcie, że „Mądrość” zaszkodzić może jedynie tym, którym brak odpowiedniego zmysłu krytycznego, natomiast dla umysłów szerszych jest bardzo pożyteczną książką. Wkońcu rozprawia się z tymi, którzy to dzieło najostrzej skrytykowali, to jest z O. Garasse’m i Dupleix’em. We-

¹ J. De Silhon: *De l’Immortalité de l’âme*, Paris 1662, str. 381.

² *La Bibliothèque française, de M. C. Sorel, ou le Choix et l’Examen des livres françois, qui traitent de l’Eloquence, de la Philosophie, de la Dévotion et de la Conduite des Moeurs*, Paris 1664, str. 79—84.

³ Taką samą opinię wypowiedział już przedtem markiz de Sourdis („l’ardent moliniste”). Kwalifikuje on „Mądrość” jako książkę bez wartości, rapsodję o stylu niejasnym i złym. Autor jej pod względem religijnym jest niebezpieczny, bo uważa religję za wymysł ludzki, a wyrażając się z powątpiewaniem o nieśmiertelności duszy, przygasza wiarę innych. De Sourdis jest zdania, że władze publiczne powinny „Sagesse” usunąć z półek księgarskich.

Sabrie (o. c., str. 510, 511) twierdzi, że trudno określić czas, kiedy Sourdis wystąpił ze swą krytyką. My jednak, uwzględniając wpływ O. Garasse’a na Sourdis’a, z dużym prawdopodobieństwem możemy przypuszczać, że wystąpił z krytyką około roku 1630.

Markiz de Sourdis był zwolennikiem molinizmu — teorii filoz., którą snuł Jezuita hiszp. Ludwik Molina (1535—1600). Teoria ta polegała na uzgodnieniu wolności z łaską i boską znajomością przyszłości.

dług niego za daleko poniosła ich zapalczywość i dlatego uważa słusznie Montaigne'a i Charrona za chlubę Francji, a wreszcie dochodzi do wniosku, że „Sagesse” przewyższa pod niektórymi względami „Essais”.

Jak więc widzimy, pierwsza połowa XVII w. była tym okresem, w którym Charron był bardziej czytany i podziwiany, niż Montaigne, czego dowodem liczne wydania „Mądrości”,¹ na co zresztą utyskuje O. Garasse. Być może, że dzisiaj ta przewaga Charrona nad Montaigne'm wyda się czemś dziwnem i niezrozumiałem, ale jest to fakt, zwłaszcza, gdy zwrócimy uwagę na ogólny charakter w. XVII. Tak np. Clark² nazywa wiek ten wiekiem ładu i organizacji. W tym to wieku zaprowadza się ład zarówno w dziedzinie politycznej, gdzie występuje na widownię dziejów, tak zwany oświecony absolutyzm, jak i w dziedzinie filozoficznej. Możemy też stwierdzić, że wiek XVII to przede wszystkim wiek wielkich systemów. Nic więc dziwnego, że w tej atmosferze lepszego przyjęcia doznał Charron niż Montaigne, ten nieświadomy rewolucjonista, na którego w XVII w. spoglądano z ukosa i surowem okiem, a którego dopiero wiek XVIII przygarnął do siebie, raczej grabiąc zeń myśli, niż na nie otwarcie się powołując.

Z ducha czasu wypływa różnica między Montaigne'm a Charronem. Sceptycyzm i racjonalizm Montaigne'a był indywidualny, podczas gdy sceptycyzm i racjonalizm Charrona wypływa raczej z postawy umysłowej epoki, w której pisał Charron. Ten fakt jednak, jak z jednej strony zadecydował o wpływie Charrona w pierwszej połowie XVII w., tak też z drugiej — był przyczyną upadku tego wpływu w czasach późniejszych. Charron dał w swych pismach wyraz potrzebom i tendencjom swej epoki, a gdy w II połowie XVII wieku potrzeby i tendencje uległy zmianie, osłabł zarazem wpływ Charrona.

Skoro jednak powiedzieliśmy, że w miarę czasu traciła na blasku gwiazda sławy Charrona, to musimy jednak zrobić przytem pewne zastrzeżenia. Pierwszorzędnej bowiem miary umysły jak np. Bayle, Rousseau albo Talleyrand, pozostają nadal pod wpływem Charrona, a ci dwaj ostatni robią sobie nawet z „Sagesse” rodzaj *vade-mecum*.

Wiek XVIII przygarnął z rozpostartemi ramionami nie tylko Montaigne'a, ale i naszego myśliciela. Świadczy o tem nowa powódź wydań³ jego dzieł, a przede wszystkim „Sagesse”: występują nadto

¹ Trzydzieści lat po śmierci Charrona w 1635 r. Jacques Villery wydaje nowo jego dzieła. Jest to jedyne zbiorowe wydanie wszystkich dzieł Charrona.

² G. N. Clark: *The Seventeenth Century*, Oxford 1929.

³ W latach 1762, 1782, 1783, 1789 i 1797.

nowi wyznawcy i krytycy, zwłaszcza u schyłku tegoż wieku, tuż przed Wielką Rewolucją. Stało się to wszystko dzięki sympatji, jaką żywił dla Charrona Bayle. Już u progu tego wieku poświęca on Charronowi długie rozdziały w swem „Dictionnaire”,¹ a opierając się na myślach, zawartych w „Sagesse”, dopatruje się w nim umysłu prawdziwie filozoficznego i to niezależnego czyli wolnego. To samo spowodowało i wrogie ustosunkowanie się do niego. Bayle charakteryzuje go jako nienagannego filozofa, który szczerze zdążał ku prawdzie, a przytem był dobrym, bez zarzutu, chrześcijaninem; obyczajami zaś, pracami i czynami swemi dowiódł, że nigdy nie wątpił w prawdy religji chrześcijańskiej.² Ten prawdziwy filozof ukazuje się nam w podwójnej aureoli — w aureoli mędrca i w aureoli wierzącego, a wiara potęguje jego znaczenie jako mędrca a nawet osłania śmiałe wzloty ducha wierzącego myśliciela. Bayle nie dziwi się tedy, że Charrona tak zacięcie atakowano. Trzeba mieć umysł nieprzeciętny, wyższy od umysłu tłumów, wznieść się ponad „komunały”, by zrozumieć autora „Mądrości”, a takich jest niewielu. Teolodzy także nie mogą sprawiedliwie osądzać, gdyż zanadto tkwią w swych przesadach. I Bayle zarzuca Jezuitę Garasse'owi, że właśnie on nie potrafił czy nie chciał odróżnić wiary, wypływającej z uczucia od wiary z rozsądku — podyktowanej dogmatami. Mówi Bayle o zdradzieckich podejściach O. Garasse'a, rzucaniu kalumnij na Charrona, darciu na strzępy jego honoru, dobrej pamięci i dobrego jego imienia. Posuwa się wreszcie tak daleko, że osądza stanowisko O. Garasse'a jako zbrodnię, która winna być przez sąd surowo karana. Wielki ten historyk, widząc w Charronie swego poprzednika, kruszy kopje w jego obronie, chcąc i sobie i swym śmiałym myślom utorować drogę. Przekonanie, jakie ma o naszym filozofie, streszcza się najlepiej w następujących słowach: „Quelques-uns croient qu'il est glorieux à la France d'avoir permis la publication de ce livre, malgré les oppositions et les murmures de beaucoup de gens. On fit voir par là qu'on n'approuvoit point le joug tyrannique que tant de personnes voudroient mettre sur l'esprit, et qu'on approuvoit la liberté de philosopher, quand elle se contenoit dans de justes bornes”. Wolność filozofowania, to umiłowana zasada Bayle'a i dlatego cieszy się tak ser-

¹ P. Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, V. wyd., Amsterdam 1734, 5 woluminów, t. II.

² „Quoi qu'il en soit, dit-il, les mœurs de ce personnage (Charron) étoient sans reproche, et il est aisé de prouver, tant par ses écrits que par ses actions, qu'il ne doutoit point des vérités du christianisme.“ *Ibidem*.

decznie z nowego wydania „Mądrości”...¹ Staje się on kontynuatorem sceptycyzmu Charrona, ale też i wprowadza jego sceptycyzm na tory wrogie religii chrześcijańskiej.

W kilka lat po rozpoczęciu działalności Bayle'a pojawia się dzieło mnicha kartuza, piszącego pod pseudonimem Dom Alexis Gaudin. „Odróżnienie i Natura dobra i zła”,² — tak brzmi tytuł tego dzieła — zwalcza błędy manichejczyków, doktrynę (Montaigne'a) Charrona oraz poglądy Bayle'a.³ Autora drażni najwięcej relatywizm religijny tak Montaigne'a jak i jego ucznia Charrona, który uważa wszystkie religie za szczęśliwy wytwór umysłowości zbiorowej. Również i w ich etyce dopatruje się relatywizmu, który *simplicite* zaciera różnicę między Dobrem a Złem. Charrona uważa za niebezpieczniejszego od Montaigne'a, tak ze względu na jego systematyczność, jak i błędne pojmowanie religii; a już za najgorsze poczytuje mu to, że opiera moralność na podwalinach praw natury. Gaudin nie może się pogodzić ze zdaniem Charrona, że natura jest podstawą cnoty, pragnień, dążeń naszych i t. d. i powiada, że taką regułą rządzą się zwierzęta.⁴

Ideał więc mędrca (*du sage*) u Charrona, to człowiek dobry i cnotliwy, ale opierający swą cnotę na prawach czystej natury, albo na zwyczajach, na zasadach dziwacznych. Pisz o tem tak: „Son sage est un colosse aux pieds d'argile... c'est un colosse mal soutenu et qui, n'étant appuyé que sur l'extrémité de son corps, ne sçauroit durer ni manquer de tomber”.⁵

Za pośredni — czy umiarkowany należy poczytać sąd P. Niceron'a. Krytyk ten ogranicza się do kwestji ateizmu, który jest stale przedmiotem oskarżania Charrona. Niceron powiada, że zarzut ateizmu jest bezpodstawny, bo życie i twórczość Charrona dostatecznie mu przeczą i pisze: „Inni, śmielsi w poglądach („plus raisonnables”) sami doszli do przekonania, że ona (scil. twórczość Charrona) wyraziła się niejednokrotnie w formie nieco twardej.. i byli głęboko przekonani, że

¹ *Ibidem*.

² *La Distinction et la Nature du bien et du mal*, Paris 1704, éd. Claude Allier.

³ Ten mu odpowiada w książce: *l'Histoire des ouvrages des savans par Basnage* (docteur en droit), Rotterdam 1704 — broni tylko siebie, o Charronie ani słowa wzmianki.

⁴ „Où en seroit l'homme — woła przerażony, pocziwy kartuz — si, pour être raisonnable, il falloit qu'il suivit ses désirs naturels, tels qu'ils se trouvent dans les bestes!”

Ibidem, rozdz. II, str. 13.

⁵ *Ibidem*, str. 13 i nst.

nie trzeba nic więcej, jak tylko ustosunkować się do jego zamierzeń i wydobyć z jego słów właściwą myśl."¹

Jezuicie Buffierowi podoba się niezwykła zwięzłość, jędrność stylu i oryginalność „Mądrości”, ale krytykuje jej stoicyzm, który jest pocieszaniem gorszym niż nawet samo zło: „Ce sont des remèdes qui supposent la guérison de la maladie”. Najważniejszym jednak zarzutem, jaki stawia Charronowi, jest jego usiłowanie ugruntowania niezależnej moralności, etyki bez religii. Jakże uczciwość może istnieć bez Boga i niezależnie od praw boskich. Przecież uczciwość bez oparcia o religię nie jest prawdziwą uczciwością.² I to jest powodem, pisze Buffier, że Charron miał opinię „wodza bezbożników”.

Bardziej jednak interesujący dla nas jest wpływ Charrona na Rousseau’a, zwłaszcza pod względem naturalizmu. Markiz de Luchet (o którym później mowa) podnosi w swej „Analizie Mądrości”, że Rousseau bardzo wysoko cenił Charrona i był pod przemożnym jego wpływem. Ale tylko raz w swoich dziełach, t. zn. w „Emilu” cytował ustęp, dotyczący religii („Sagesse”, wyd. Bordeaux 1601, rozdz. 5, str. 217), który odpowiada jego zapatrywaniom, a mianowicie, że wszyscy twierdzą, jakoby wierzyli w swoją religię, którą znają nie od ludzi, lecz od Boga. Tymczasem (jak powiada Charron) tak nie jest, każdy dochodzi do swych wierzeń, do swej religii sposobami ludzkimi. Tę właśnie myśl obrał Rousseau za podstawę dla swego poglądu, twierdząc, że względna jest całkiem wartość rozmaitych religij. Wszystkie sekty oskarżają się wzajemnie o błędy religijne, gdy jednak zapytać jednego z ich wyznawców, to każdy odpowiada, że jego religia jest najlepsza, a wszystkie inne są błędne.³ Jego *Rozprawa o wiedzy i sztukach* jest tylko rozwinięciem myśli, zawartych w *Sagesse*.⁴

¹ P. Niceron: *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres*, Paris 1731, t. XVI, str. 227.

² P. Buffier: *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples...*, Paris 1732, c. 1239. (Cytujemy za Sabrié'm, o. c., str. 527—528.)

³ J. J. Rousseau: *Oeuvres complètes*, Paris 1877, éd. Lahure, t. II, str. 83.

⁴ „La science est un petit et stérile bien au prix de la sagesse; car non seulement elle n'est point nécessaire, car des trois parties du monde les deux et plus s'en passent bien; mais encores elle est peu utile et sert à peu de choses. Elle ne sert point à la vie: combien de gens riches et pauvres, grands et petits, vivent plaisamment et heureusement sans avoir ouy parler de science... ny à la preud'hommeie et à nous rendre meilleurs — *paucis est opus litteris ad bonam mentem* — plustost elle y en-pesche. Qui voudra bien regarder trouvera non seulement plus de gens de bien, mais encores de plus excellens en toutes sortes de vertus, ignorans que sçavans, tesmoin Rome qui a esté plus prude, encores jeune et ignorante, que la vicille, fine et sçavante — *Simplexilla et aperta virtus in obscuram et solertam scientiam versa est*. La science

Do dzieła *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* również czerpie główne myśli z „Sagesse” (wyd. 1646, ks. II, rozdz. 3, str. 360 i nn.). Jak Charron tak i Rousseau powtarza za nim, że natura jest na wskroś dobra, a tylko paczy się ją, gdy chce się ją udoskonalić: obaj uważają się, że ludzie zastąpili prawdziwą naturę przez sztuczne przyzwyczajenia (przypominamy tu przysłowie: *consuetudo altera natura*). W przytoczonej wyżej ks. „Sagesse” powiada Charron: „My niestety nietylko nie stosujemy się do natury, nie słuchamy jej, nie idziemy za nią, jak radzą mędrcy, lecz ponadto... my wszyscy wymykamy się z pod jej wpływów, zaniedbujemy ją i nie korzystamy z niej, a wolimy raczej żebrać gdzieindziej o doświadczenie, pouczenie i sztukę, niż zadawałniać się tem, co w nas żyje; a popełniamy ten błąd, że nie cenimy zupełnie tego, co w nas tkwi, cenimy tylko to, co się kupuje, tylko to, co kosztuje i co przychodzi z zewnątrz. Zaiste! niema już więcej w nas ani obrazu, ani śladu natury; trzeba jej szukać u zwierząt, gdzie tego ducha swarliwego i niespokojnego, tego żywiołowego pożądanja ani srebro, ani złoto, ani piękne ceremonje nie mogły osłabić. Zwierzęta posiadają tę naturę w stanie czystym i nieuszczipionym, o ile tylko ona nie zepsuła się przez bezpośrednie z nami obcowanie. Wszystko dąży za naturą — to pierwsza i uniwersalna zasada, którą Stwórca tchnął w naturę i w niej ustalił, a tylko człowiek jeden mąci tę harmonję i porządek świata.”

Nic dziwnego, że Rousseau przejął się powyższemi myślami i mając je w pamięci, oburza się i występuje gwałtownie przeciwko fałszowi i hipokryzji ludzkich instytucyj społecznych. Ale wróćmy jeszcze do dzieła „Emile”. Przypomina ono pod wielu względami „Sagesse”, jego deizm, to religja Charrona, do czego sam przyznaje

ne sert qu'à inventer finesses, subtilitez, artifices, et toutes choses ennemyes d'innocence, laquelle loge volontiers avec la simplicité et l'ignorance. L'athéisme, les erreurs, les sectes et troubles du monde sont sorties de l'ordre des sçavans. La première tentation du diable, dit la Bible, le commencement de tout mal et de la ruine du genre humain, a esté l'opinion, le désir et envie de science... Les Sérènes pour piper et attraper Ulysses en leur filets, luy offrent en don la science. S. Paul... an des plus sçavans qui a esté, parle de la science comme de chose non seulement vaine, mais encores nuisible, pénible et fascheuse... La science ne sert de rien aussi à nous addoucir ou nous desliver des maux qui nous pressent en ce monde; au rebours elle les aigrit, les enfle et grossit, tesmoin les enfans, les idiots, simples, ignorans, mesurant les choses au seul goust présent, ont beaucoup meilleur marché des maux et les supportent plus doucement que les sçavans et habiles et se laissent plus facilement tailler, inciser... Le mal est plustost en l'âme par la science, qu'en nature.“

Sag., Paris 1646, ks. III, rozdz. 14, str. 638 i nst.

się Rousseau, ten „Vicaire savoyard”.¹ Pogląd na kwestję karmienia dzieci mlekiem matki jest zapożyczony z „Sagesse”, z rozdziału, w którym Charron, pisząc z pomocą dzieła lekarza hiszpańskiego *Exámen de ingenios para las sciencias de Juan Huarte*, rozwodzi się nad wychowaniem dzieci.² Również rady w „Emilu” o wychowywaniu niemowląt są identyczne z radami naszego myśliciela. Wszystko to dowodzi, że główne dzieło Charrona przyczyniło się wielce do wzbogacenia i stezauiowania myśli, poglądów i t. d. u filozofa genewskiego.

Ponieważ uczeń nierzadko wpływa równocześnie ze swoim mistrzem Montaigne'm na potomnych, przeto i dla niego znajdzie się uprzywilejowane miejsce w krainie myśli samotnika z czarownego zakątka „Ogrodu” w Ch a r m e t t e s, o którym w 1739 r. tak pisze:

Tam to unosząc z sobą Montaigne'a lub La Bruyère'a,
Śmieję się cicho z tego, co ludziom doskwiera
Lub z Sokratesa, boskiego Platona,
Ucze się stąpać śladami Katona³.

Pierwsze właśnie dzieła jego: *Projet d'éducation de M. de Sainte-Marie*, *Discours sur les arts et les sciences*, *Discours sur l'inégalité*, noszą piętno wyraźnego wpływu dzieła „Essais”. Również i w *Emile* ten sławny rozdział p. t.: *l'Institution des enfans* jest inspirowany przez Montaigne'a. Ale ten wpływ Montaigne'a wcale nie umniejsza wpływu Charrona na Rousseau'a, raczej go umacnia i ustala. Reasumując to wszystko, widzimy, że wpływ Charrona na Rousseau'a wyraża się w naturalizmie tego ostatniego.

Savérien w swej „Historji o nowożytnych filozofach”⁴ zajmując się głównie problemem etycznym u Charrona, umieszcza go bardzo wysoko pomiędzy moralistami. Powiada o nim, że żadne dzieło starożytnych nie zsyntetyzowało tyle reguł mądrości, co „Sagesse” naszego filozofa. Analizując „Mądrość” ściśle i sumiennie, ocenia ją bardzo poważnie i chwali jego życie.

Wspomniany już wyżej markiz de Luchet, żyjący współcześnie z Rousseau'em, który jednak wydał swą książkę: „Rozsądna analiza Mądrości Charrona” znacznie później, bo w r. 1763 w Amsterdamie, wprost apoteozuje „Sagesse”, pisząc na str. XXVIII⁵, że

¹ J. J. Rousseau, o. c., t. II, str. 88.

² O czem pisaliśmy w rozdz. VIII, str. 147, nst.

³ „Là, portant avec moi Montaigne ou La Bruyère,
Je ris tranquillement de l'humaine misère,
Ou bien avec Socrate et le divin Platon,
Je m'exerce à marcher sur les pas de Caton.”

⁴ Savérien: *Histoire des Philosophes modernes*, Paris 1761, t. II, str. 33-77.

⁵ Cytujemy na podstawie Sabriég'o, o. c., str. 537.

dzieło to zawiera cudowne prawdy, przytłoczone jedynie mnóstwem „komunałów”. Charron męczy czytelnika ciągłymi powtarzaniem tych samych kwestyj, styl ma jednak poważny, więcej uczony, głębszy, śmielszy, brak mu tylko wdzięku Montaigne’a. Ale to tak musiało być, gdyż nie pisze jako wytworny światowiec, jakim był Montaigne. Religja pisarzy świeckich jest zanadto filozoficzna, a filozofja pobożnych zanadto religijna. Charron jednak wybrał drogę pośrednią. Zwalcza energicznie błędy pospółstwa i zabobon, biorąc swe dowody z filozofji. Niektóre uczucia religijne wydają się Luchet’owi zbyt ryzykownymi. Sądzi on, że teolog z Condom napewno nie ośmieliłby się wygłaszać ich z ambony. Filozof pisze dla uczonych, a kaznodzieja przemawia do tłumu, więc należy tę odmienność sytuacji uszanować. Z pobłażliwością więc odnosić się wypada do autora, który szczerze wyznaje wiarę w Boga, Kościół a nawet jego dogmaty. Charakterystyczną jest rzeczą, że Luchet przerażony może gwałtownością zagadnień polityczno-społecznych, nie ma odwagi dotyczyć tych kwestyj. A zresztą może wpłynął i na to znany już wówczas epigram Voltaire’a o Montaigne’u i Charronie...¹

Z rozpętaniem się burzy Wielkiej Rewolucji umysły wolnomysłne wrogie przesądom nie zapominają jednak o naszym filozofie, uważając go za swego poprzednika, a nawet sprzymierzeńca. Pewien np. nieznany autor w broszurze p. t. „Prośba Montaigne’a, Charrona, Monteskjusza i Voltaire’a” — powołuje się na autorytet Charrona w apelu, skierowanym do „Zgromadzenia Narodowego” (Paryż 1791) i przedstawia go jako obrońcę rozwodów, popierając to nawet pewnemi jego argumentami — opartemi na cytatach, wziętych z Charrona.

*

*

*

Aktualność zawsze żywej sprawy małżeństwa i rozwodów każe nam — bodaj w przybliżeniu — zapoznać się z poglądami pod tym względem Charrona. Wyżej wspomniany, a bliżej nieznany rewolucyjny autor opiera się głównie na zdaniu naszego s c e p t y k a, że jeżeli przypadkowo ktoś się pomyli w swoim wyborze i weźmie z żoną więcej kości niż ciała, staje się nieszczęśliwym na całe życie. Jakażby to była niesprawiedliwość być skazanym na wieczną karę za chwilę szału, za błąd n i e ś w i a d o m i e lub za c u d z ą w i n ą popełnioną. Lepiejby było uwiązać sobie kamień u szyi i utopić się w morzu, aniżeli cierpieć piekielne męki zazdrości, wściekłości i głupoty, męki równające się przypiekaniu na wolnym ogniu. Węzeł

¹ Zob. rozdz. VIII, str. 139 niniejszej pracy.

małżeński byłby równy wtedy niecnemu podstępowi lub szkaradnej zasadzie! Ktoś inny powiedział, że ożenić mądrego z warjatką lub naodwrot, jest to samo, co związać żywego z trupem, a to jest najokrutniejsza męczarnia, wymyślona przez najohydniejszych tyranów.

Ale Charron poglądy swoje opiera nie wyłącznie na własnym przeświadczeniu, ale też na poglądach innych myślicieli. Wychodzi z założenia, że instytucja małżeńska jest źródłem i podstawą, na której budują się rodziny, rody, społeczeństwa, a wreszcie państwa.¹ To założenie już stwierdza, że Charron nie jest tej instytucji — jako takiej i to w znaczeniu katolickiem — przeciwny, owszem powiada nawet, że sam Bóg ją ustanowił w Raju a Syn Człowieczy swoim pierwszym cudem uświęcił. Niemniej jednak, zanim dojdzie do jej określenia, rozpatrzy wszystkie „pro” i „contra”. Na pierwszy plan wysuwa, względnie za innymi przytacza szereg zarzutów. Między innemi — jako może najcięższy, że małżeństwo paczy piękne umysły, a zwykle jednostronne (początkowe) pochlebstwa, późniejsza troska o dom i dzieci osłabia i wyjaławia tężyznę umysłu (np. Samson, Salamon, Marek Aureli). Małżeństwo staje wpoprzek wzniosłym i świętym przedsięwzięciom i to do tego stopnia, że pewien mędrzec wyraził się: „gdyby mężczyźni mogli się obejść bez kobiet, byłiby odwiedzani przez aniołów.” I stąd poszło, że ludzie, powołani do wyższych — czy nawet świętych celów — jak np. Apostołowie lub później pustelnicy — woleli samotność. Już starożytni wysuwali cały szereg zarzutów przeciw małżeństwu, ale wszelkie próby reformy tej instytucji z ich strony — jak np. Platon — rozбивały się o kwestję zachowania rasy czy nawet ludzkości. Człowiek zresztą piętrzy te trudności sam przez swoją skłonność do rozwiązłości, której pewne wędzidła przecież małżeństwo nakłada. A Sokrates idzie dalej twierdząc, że właśnie te wędzidła i ciernie życia małżeńskiego są najlepszą szkołą cnoty.

Charron dochodzi do konkluzji, że małżeństwo nie jest to rzecz obojętna czy mało ważna — nie jest też wielkiem dobrem lub odwrotnie wielkiem złem — ani rajem, ani piekłem. A czem jest — to zależy od czynników składowych, bo jest ono dziełem, z kilku części złożonem. Oprócz osób, wymaga ono cnot, szacunku i poświęcenia dla rodziny. Przedewszystkiem musi być ono dobre, a gdy tak jest — to niema nic piękniejszego na świecie. A gdy jest niedobre — to staje się ryzykownym targiem, czy ciernistym związkiem, który urzeczywistnia przysłowie: *homo homini Deus aut*

¹ *Prima societas in coniugio est, quod principium urbis seminarium Reipublicae.*

lupus. Charron bardzo wnikliwie rozpatruje kwestję pierwszych zapalów miłosnych i w sposób subtelny wykazuje, jak te z biegiem czasu w przyjaźń przerodzić się winny — p r z y j a ż ń, która w przeciwnieństwie do gwałtownych początkowych uczuć może się stać t r w a ł ą p o d w a l n ą małżeńskiej nierozzerwalności.

Dalej roztrząsa Charron kwestję ustosunkowania się małżonków z punktu widzenia równości i nierówności, t. j. wyższości mężczyzny. Równość — według naszego filozofa — polega na wspólności duszy, woli, ciała i majątku do tego stopnia, że ze śmiercią męża winna i żona umrzeć. I uznanie tej zasady nie określano dekretem publicznym — ale zwyczajną umową małżeńską, jak np. A n t o n j u s z i K l e o p a t r a. Ale kwestja równości czy nierówności zależna jest od zwyczajów i charakteru narodów i krajów. Wszędzie jednak zaznaczona jest wyższość mężczyzny w mniejszym lub wyższym stopniu pod każdym względem, a teolodzy różnicę tę tłumaczą nawet tem, że pierwszy został stworzony człowiek, a później kobieta, aby jemu służyć; a zresztą ona pierwsza zgrzeszyła i do grzechu skłoniła mężczyznę. Stąd pochodzą daleko idące obowiązki żony z jednej, a władzy męzowskiej aż do karania cielesnego i nawet śmierci z drugiej strony; stąd poszło, że ten stosunek różni różnie prawnie ujmowali, ze szczególną zaś skrupulatnością R z y m i a n i e. Narody natomiast wschodnie, jak mahometanie, Żydzi (?) i inni barbarzyńcy (!) w przeciwstawieniu do chrześcijaństwa, które według nich zniszczyło płodność i wolność w małżeństwie, wprowadziły poligamję. Ale właśnie poligamja nie zapobiega wielu uchybieniom (jak np. cudzołóstwo), płynącym z nierozzerwalności małżeńskiej. Zapobieżeniem złym skutkom nierozzerwalnego, a niedobranego małżeństwa — t o s e p a r a c j e, ale i te różnie u różnych są traktowane, zwłaszcza pod względem określenia i wyjawienia win, swobody powtórnego małżeństwa i t. p. Wreszcie roztrząsa Charron r o z w o d y, wprowadzone przez cesarza J u s t y n j a n a.

Z tego pobieżnego przedstawienia rzeczy widać, że stanowisko naszego sceptyka w sprawie małżeńskiej było wyłącznie krytyczne, bez wyraźnej tezy. Czy w tych warunkach można go uważać za twórcę rozwodów — to pytanie?...

*

*

*

A więc niewiadomo, czy Charron rzeczywiście przyczynił się do przyjęcia rozwodów, ale jest jednak prawdopodobnem, że jego pogląd na tę kwestję był wzięty pod rozważę przez „Zgromadzenie Ustawodawcze”, które rozwody uchwaliło.

W tym samym prawie czasie ks. J. Duvernet (historyk Sorbony) w dziele *Historja Sorbony* przedstawia Charrona jako jednego z najęźszych umysłów filozoficznych, a przytem ofiarę fanatyzmu teologicznego. Charakteryzuje go jako umysł męski, śmiały, metodyczny, który znacznie rozszerzył widnokrąg rozsądku, za co na nim zemścili się tegoż rozsądku wrogowie. W dalszym ciągu ostro krytykuje postępowanie Sorbony, która prześladowe człowieka, chcącego uczynić ludzkość rozsądnieszą, a która uzbraja się przeciw prawdzie i milczy, zamiast poddać druzgocącej krytyce książki zdrożne.¹

W samym końcu XVIII w. „Sagesse” doznała znowu niezwykłego wyróżnienia i uwielbienia ze strony Talleyranda.² Ten genialny, subtelny dyplomata nie rozstawał się nigdy z książką „De la Sagesse”, stała się ona dla niego, dawnego biskupa d'Autun, jakby brewjarzem.

Z pomiędzy nielicznych prac, jakie się ukazały w ciągu XIX wieku, to najlepsze napisał Sainte-Beuve i Paul Bonnefon. Sainte-Beuve, ten wielki krytyk, w 2-ch rozdziałach swych *Causeries du Lundi* scharakteryzował dokładnie zasługi naszego filozofa i jego stosunek do Montaigne'a. Ocena, jaką zakończył te dwa rozdziały, jest niezwykła, powiada, że przez swój w apodyktyczny sposób wypowiedzany sąd, przez swój styl zdrowy, poważny, skrupulatny, błyszczący refleksami starożytności, zasługuje na cześć i na pamięć, podobnie jak każdy dawny nauczyciel, który był w swoim czasie użyteczny.³

P. Bonnefon, który wniknął w głąb życia i twórczości Montaigne'a, wyrażał się często: *Les amis de mes amis sont mes amis*. W swej źródłowej książce: „Montaigne et ses amis...” scharakteryzował dziwną tę trójkę, jaką tworzyli La Boétie, Mlle. de Gournay i Charron. Dał obraz życia Charrona pełen smaku i umiaru na podstawie kilku znalezionych przez siebie ważnych dokumentów.

W naszych czasach G. Lanson, w *La Grande Encyclopédie*, a przedewszystkiem między innymi Fortunat Strowski i J. B. Sabrié przyczynili się w niemałej mierze do oświecenia tej wybitnej postaci.

¹ J. Duvernet: *Histoire de la Sorbonne, dans laquelle on voit l'influence de la théologie sur l'ordre social*, Paris 1790, t. I, str. 170 i nst.

² Bliższe szczegóły opisuje pani De Genlis w swych pamiętnikach: *Mémoires inédits sur le dix-huitième siècle et la Révolution Française depuis 1756 jusqu'à nos jours*, 1825, t. IV, str. 352 i nst.

³ C.—A. Sainte-Beuve: *Causeries du Lundi*, 3. éd., Paris 1874, t. XI, str. 269.

Strowski w dziele: *Histoire du sentiment religieux au dix-septième siècle*, zauważa z finezją i z podziwienia godną wnikliwością, że książka o „Mądrości” wbrew woli jej autora, raczej nie-przezornego niż winnego, przez swoje tendencje ogólne i przez kilka teoryj szczegółowych przyczyniła się do wzmożenia ruchu liber-tyńskiego.

Wśród tych głosów o Charronie i jego epoce, wybija się jednak na pierwszy plan sąd Sabrié'go, który w dziele: *De l'Humanisme au Rationalisme*, oświetlając dokładnie przejście od epoki humanizmu do racjonalizmu francuskiego, z niezwykłą trafno-ścią umiał wyczuć prawdziwe walory Charrona i w znacznej mierze przyczynił się do rehabilitacji naszego głębokiego myśliciela.

Sagesse, to najważniejsze dzieło Charrona, przysporzyło wiele nowych myśli, a chociaż zdaniem niektórych — miały być szkodliwe dla religji, rozszerzyły one horyzont wiedzy i rozpowszechniły koncepcję ludzkiej godności.

Sabrié powiada, że ta sama ręka, która napisała poważną i szlachetną, ale śmiałą i dezorjentującą („déconcertant”) „Mądrość”, napisała także „Kazania” tak pełne życia i wymowne, oraz tak szczery i prawdziwie katolicki traktat o „Trzech Prawdach”.¹

Musimy jeszcze powiedzieć kilka słów o wpływie Charrona i jego głównego dzieła poza Francją.

W Anglii „Sagesse” była dwa razy tłumaczona przez Samsona 1658 i 1697 r. i ponadto jeszcze raz (1707) przez Stanhope'a, sławnego kaznodzieję i niestrudzonego tłumacza. W ramach tych dat mieści się rozwój deizmu w Anglii. Pope uważał Charrona za głębszego myśliciela od Montaigne'a, gdyż jego zdaniem, pyrronizm, który tak silnie Montaigne'm zawładnął, u Charrona jest już opanowany i sprowadzony na tory normalne. Bolingbroke w pierwszych latach XVIII w., zachwycając się Charronem, stawiał go wyżej od jego mistrza jako obdarzonego silniejszą dozą rozsądku.² Buckle wyraża się, że w „Sagesse” spotyka się po raz pierwszy z próbą stworzenia systemu moralności bez pomocy religji. Z tego też powodu stawia „Sagesse” wyżej od dzieła Montaigne'a.³ Nikt we Francji nie wychwalał tak Charrona jak w Anglii Buckle.

¹ Sabrié, o. c., str. 542.

² Cyt. przez Sainte-Beuve'a: *Causeries du Lundi* (Lundi, 25 décembre 1854), 3. wyd. Paris 1884.

³ Buckle Henry Th.: *History of civilization in England*, London 1857.

Wszak stanowisko religijno-etyczne oraz zasady wychowania Charrona w wysokim stopniu harmonizowały z podstawami etyki i wychowania angielskiego, dążącego — jak wiadomo — do ideału uzgodnienia wychowania duchowego z fizycznym. I właśnie z tego powodu — poglądy Charrona nie mogły nie znaleźć w Anglii tak silnego oddźwięku i aprobaty, z jakim się spotkały.¹

W Italji powstały dwa przekłady „Sagesse” przy końcu XVII w. i w 1768 r. w Wenecji.

W Niemczech natomiast fala wpływu myśli filozoficznej wzrosła bardzo; już w parę dziesiątek lat od śmierci Charrona zaczęto się nim poważnie zajmować. Świadczą o tem następujące dzieła:

1) Theophili Spizeliae Ecclesiastae Scrutinium Atheismi historico-aetiologicum (Augustae Vindelicorum), Augsburg 1663, na str. 57, Charron jest umieszczony pomiędzy ukrytymi propagatorami ateizmu, mianowicie tymi, którzy *Atheismum per cuniculos saltem introducere student*.

2) Jacob. Fred. Reimanni *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum apud Judaeos, Ethnicos, Christianos, Mahumetanos ordine chronologico descripta, ab suis initiiis usque ad nostra tempora deducta*, Hildesiae 1725.

3) J. Bruckeri: *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in Occidente litterarum ad nostra tempora*, Lipsiae 1742 do 1744, t. IV, pars prima.

Reimann w swem dziele, dochodząc przyczyn rozwoju ateizmu we Francji, wymienia cały szereg poważnych filozofów, przyczem i Charrona zalicza do ateistów. Zarówno jak do Montaigne'a odnosi się i do niego pobłażliwie, a wreszcie przyznaje się, że po przestudjowaniu „Mądrości” i zapoznaniu się z krytyką, wyrobił sobie o nim sąd dwojaki: i dobry i zły.

Bey Johann Baptist Strobei wydał *Die Wahre Weisheit oder Sittenlehre des Weltbürgers von Charron* w Monachium 1779. W r. 1801 we Frankfurcie wyszedł wolny i skrócony przekład *De la Sagesse*.

Widzimy zatem, że zasięg promieni umysłowości Charrona, zmierzony czasem i przestrzenią, jest wielki. Dostrzega się je poza jego epoką i ojczyzną, pomimo że światło to, jak staraliśmy się przez analizę dzieł jego wykazać, nie jest w całej pełni oryginalne, lecz jest

¹ Powyższą myśl zawdzięczamy Dr. Henrykowi G. Titzowi, znawcy kultury i literatury Anglii.

po części odbłaskiem starożytnego sceptycyzmu, a może w większej jeszcze mierze stoicyzmu z jego naturalistycznymi rysami.

Gdy na Charrona patrzymy jako na moralistę, to mimowoli nasuwają się pewne porównania z innymi. Z pośród myślicieli, mianem moralistów określonych i do Charrona zbliżonych, pierwszy wysuwa się Montaigne. Mianem tem określono go chyba dlatego, że nikt inny nie odmalował człowieka — tę istotę różnorodną i w życiu falującą — tak oryginalnie, choć i naiwnie — jak on. Pascal był także moralistą, bo potrafił w sposób głęboki określić obowiązki człowieka. Podobnie La Rochefoucauld, który dostrzegał każdą skazę na sercu ludzkim, jak i La Bruyère, który przeniknął człowieka do najdrobniejszych słabości. Jednak niewątpliwie Charronowi przydzielilibyśmy na czelne miejsce pomiędzy moralistami. Był on nietylko wszechstronnym myślicielem, ale także i mistrzem pióra, nietylko zanalizował i przedstawił duszę ludzką we wszystkich jej życia przejawach, ale co więcej — stał się tej duszy lekarzem. A jako lekarz nie ograniczył się do postawienia „diagnozy”. Poszedł dalej, bo wykazał źródła jej chorób i dał w swoim pojęciu — środki zaradcze. Wystarczy tylko przestudjować, *sine ira et studio* jego *Sagesse*, by się przekonać, że on szczególnie zasługuje na miano moralisty, i to nietylko swej epoki i swego narodu, ale moralisty, wychodzącego z założeń całej ludzkości — nie ze względnych założeń wiedzy, lecz z oceny wartości *sub specie aeternitatis*.

INDEKS NAZWISK.*

- Abancourt de Franqueville Helena d', 12.
 Agrypa Henr. K. de Nett., 33, 45.
 Ajnezydemos, 31, 32, 33.
 Alcan Fel., 45.
 Aleksander z Aphrodisias, 121.
 Aleksander W., 20, 22, 23.
 Aleksynos, 26.
 Algazel z Bagdadu, 38.
 Allier Claude (wyd.), 168.
 Anaksagoras, 21.
 Anaksarchos, 19, 21, 23.
 Antioch z Askalonu, 34.
 Antistenes, 55.
 Antonjusz, 174.
 Antygona, 111.
 Antypater, 29.
 Apollo, 90.
 Archimedes, 161.
 Arkezylaos, 26—31.
 Aruntius Lucius, 53.
 Arystoteles, 28, 41, 43, 45, 82, 126, 139, 140, 159, 160.
 Arystydes, 105.
 Arystyp, 26, 28.
 Aster v. E. v., 21.
 Augustyn św., 37, 52, 57, 82, 133, 154.
 Aureli Marek, 77, 173.
 Auvray L., 71, 102, 156.
 Averroes, 40, 120.
 Bacon z Verulamu, 46, 61, 100.
 Balzac (Guez de), 163.
 Bartłomiej św., 57.
 Bartłomiej (Brat cysters), 83.
 Bastien Jean-François (wyd.), 140.
 Baudrillart H., 122.
 Bayle, 166—168.
 Bellarmin R., 81.
 Benseler, 17.
 Berengar z Tours, 38.
 Bergson, 62, 90, 126.
 Bernard z Clairveaux, 38.
 Bertault Pierre, 74, 84, 197.
 Bilikiewicz Tadeusz, 12, 108, 137, 159.
 Bobrzyński Karol, 100, 143.
 Bodin Jan, 118, 122, 160.
 Boëtie Est. de (la), 74, 175.
 Bolingbroke, 176.
 Bonaventura św., 39.
 Bonnefon Paul, 74, 75, 84, 133, 175.
 Bossuet, 75, 80.
 Bouillerot Joseph (wyd.), 158.
 Bourdaloue, 75.
 Boy (Tadeusz Żeleński), 53, 54, 60, 66, 129.
 Brissot Piotr (z Poitou), 107.
 Brochard Victor, 19, 22—24, 29, 31, 32, 36, 37.
 Brucker(i) J., 177.
 Bruno Giordano, 76, 124.
 Brunschvicg L., 161, 163.
 Bryson, 19, 23.
 Buckle Henr. Th., 176.
 Budda, 25, 99, 111.
 Buffier, 169.
 Burckhardt J., 87, 121, 129.
 Buridan, 117.
 Burke Edm., 61.
 Burnouf Eug., 111.
 Bystron Jan, 144.

* Indeks zestawiała p. Aldona Pucówna, której autor składa raz jeszcze na tem miejscu wyrazy serdecznego podziękowania.

Çakya-Mouni Le Bouddha zob. Budda.
Canac Abert, 48.
Caracalla, 121.
Cardan, 80, 137.
Chanet P. dr z Rochelle, 76, 163, 164.
Chappelet Sébastien, 154, 155.
Charbonnel J. — Roger, 80.
Chemin Jan du, 72, 74, 159.
Chevalier Jacques, 91.
Chiron, 52.
Chmaj Ludwik, 43, 91, 99, 100, 129.
Chryzyp, 28, 29, 55, 151.
Cieszkowski August hr., 97, 98, 99, 113.
Clark G. N., 166.
Claude le Groult, 163.
Clerc Dawid, 76, 78.
Coluccio Salutati, 121.
Coyffier, 82.
Cusanus (Kuzkańczyk) zob. Mikołaj z Cusy.
Cycero, 24, 26, 28, 36, 43, 48, 59—61, 77, 90, 109, 118, 123, 134, 140, 144, 159.
Damiani Piotr, 38.
Dante, 59.
Delboulle A., 118.
Demokryt, 20, 21, 59.
Descartes René zob. Kartezjusz,
Desportes Filip, ks., 74.
Diels, 5, 21, 24.
Diodor, 126.
Diogenes z Seleucji, 28.
Dionizy Areopagita, 87.
Dormy Claude, 74.
Douceur Dawid, 77, 78, 101.
Duns Scot, 39, 40.
Dupleix Scipion, 155, 163, 164.
Duplessis-Mornay, 73, 81, 82.
Du Vair Guillaume, 118, 123, 145, 160.
Duval Amaury, 102.
Duvernet J. ks., 175.
Edyp, 112.
Elzevier L. et D., 95.
Elzévir Daniel et Louis, 102.
Empedokles, 26.
Endres J. A. 87.
Epernon (duc d'), 76.
Epikomos (lub Filokomos), 28.
Epiktet, 48, 99, 108, 118, 123.

Epikur, 93.
Ermolao Barbaro, 44.
Faber, 77.
Faguet, 64.
Favilli Mario, 58, 64.
Fedon, 48.
Feuardent, 77.
Feuge Louis, 79, 86, 89, 162, 170.
Fidjasz, 108.
Filip Maced., 20.
Filomelaos, 26.
Filomenos, 24.
Filon z Laryssy, 31, 36.
Fléchier, 75.
Fougerolles (François de), 122.
Fouillé Alfred, 24.
France Anatol, 66.
Franciszek I, 70.
Franciszek św. de Sales (Salezy), 153, 154, 160.
Galen, 21, 60, 107.
Galileusz, 137.
Garbowski Tadeusz, 106.
Garasse, 76, 80, 154, 155, 157, 158, 162, 163, 165—167.
Gassendi Piotr, 107, 159, 160, 161.
Gaudin Dom Alexis, 168.
Gaultier Léonard, 115—117.
Genlis (Mme de), 175.
Gielecki Wojc. Marc., 46.
Goedeckemeyer Alb., 19.
Gorgjasz, 18, 22.
Gournay Marie (Mlle de Jars), 74, 175.
Granius Silvanus, 53.
Grzegorz z Nazjanzu, 37.
Guardia, 119.
Guedeville, 45.
Guize de, 57.
Haas, 31.
Harlay Achille (de), 76.
Haultin Hiérosme, 73.
Hazdrubal zob. Klejtomachos,
Hébrard Ant. de Saint-Sulpice, 73, 159.
Hegezynus, 28.
Heinrich Władysław, 12, 30.
Heitzman Marjan, 12, 46, 100, 124.
Hénault, 139.
Henryk III, 72.
Henryk IV, 81, 155.

Herakles, 29.
 Heraklit, 26, 33, 62.
 Herbert z Cherbury, 88.
 Herodot, 126.
 Hervetus G., 45.
 Hippjasz, 22.
 Hobbes, 88, 130.
 Homer, 17, 19, 25, 26, 159.
 Horacy, 105.
 Hozjusz, 82.
 Huarte Jean, 118, 119, 122, 171.
 Hugolin d'Orvieto, 39.
 Hume Dawid, 30, 36, 40.
 Huxley Julian, 91.
 Imbart de La Tour, 157.
 Jacobus St., 104.
 Jan de Bassolis, 40.
 Jacques St., 77.
 Jan Ewang., 104.
 Jan z Jandunu, 40.
 Jan z Marchji, 41.
 Jan z Mirecourt, 41.
 Jan z Salisbury, 38, 39.
 James, 85, 135.
 Janet Paul, 129.
 Jansenius, 63.
 Jeannin, 77, 78.
 Joannes St., 104.
 Jonston Jan, 108.
 Justynjan, 174.
 Kalwin, 82, 122, 128.
 Kant, 21, 31, 36, 59, 62, 90, 99, 100, 101, 107, 126, 129, 136.
 Karneades, 22, 28—31.
 Karpowicz Adam, 113.
 Kartezjusz, 9, 41, 70, 91, 100, 128, 129, 164.
 Katon, 28, 145, 171.
 Klejtomachos, 29.
 Klemens V (pap.), 155.
 Kleomenes, 54.
 Kleopatra, 174.
 Komenjusz 141.
 Konarski Stan. ks., 147.
 Konfucjusz, 97.
 Konstantyn W., 78.
 Kossuth Ludwik (de Kossuthfalva), 10.
 Krantor, 26.
 Krates, 26.

Kretschmer Ernest, 116, 117.
 Krokiewicz Adam, 19—25, 27, 29, 34—36.
 Kronos Diodor, 26.
 Ksantos, 26.
 Ksenofanes, 18.
 Ksenofont, 16.
 La Bruyère, 171, 178.
 Laercjusz Diogenes, 17, 19, 22—24, 26, 32.
 Lakides, 27, 28.
 Laktancjusz, 130.
 La Mothe le Vayer, 161, 162.
 Lanson Gustaw, 65, 175.
 La Rochefoucauld, 178.
 La Roche-Maillet, 70, 71, 78, 115, 116, 156, 158, 160.
 Le Bon, 114.
 Leibniz, 135.
 Le Groult Cl. zob. Claude le Groult.
 Lessing, 84.
 Liebscher Hugo, 99, 117.
 Lipsius Justus, 93, 118, 121—123, 152.
 Locke, 114, 145.
 Lopèz (Louppes), 45.
 Louvet, 75.
 Luchet (marquis de), 169, 171, 172.
 Lucyljusz, 53.
 Lukrecjusz, 49—51, 54, 56.
 Luter, 82, 159.
 Łukasz św. (Luc.), 96.
 Maccoll (Mac Coll), 29, 31.
 Machiavelli, 80, 154.
 Mahomet, 97.
 Małgorzata de Valois, 71.
 Manilius, 49, 50.
 Marcin św., 110.
 Marek św., 97.
 Massillon, 75.
 Mazarini, 160.
 Ménage, 160.
 Menedamos, 19.
 Menodot, 33, 34.
 Mersenne, 157.
 Metrodor, z Chios, 21.
 Michalski Konst. ks., 39—41, 82, 83, 117.
 Michalski Stanisław, 13.
 Mikołaj z Autrecourt, 40, 41, 117.

- Mikołaj z Cusy, 43, 87.
Mikołaj z Oresme, 117.
Millanges Simon, 73, 76.
Miron Karol, 72.
Mnaseas, 26.
Mojżesz, 63.
Molina Ludwik, 165.
Montaigne, 41—49, 52—66, 72, 73, 110, 114, 117—119, 122—124, 130, 133, 135, 137—139, 142—147, 149, 152, 153, 160—162, 164—166, 168, 171, 172, 175, 176, 178.
Monteskjusz, 172.
Moreau-Reibel Jean, 122, 160.

Nabuchodonozor, 78.
Naudé Gabrjel, 159, 160.
Nepos Kornel., 149.
Neron, 53.
Newton, 137.
Niceron P., 160, 169.
Numenjusz, 29.

Ockham, 40, 83, 117.
Ogier, 157—159.
Oppenheimer Fel. Fhr., 61.
Owidjusz, 47, 80.

Pailhade Emile de Rey, 46, 47, 61.
Panecjusz, 77.
Parmenides, 26.
Pascal, 55, 63, 65, 66, 75, 84, 87, 135, 136, 161—164, 178.
Patin Guy, 159, 160, 163.
Paweł św., 78, 97, 106, 160, 170.
Peiresc, 160.
Perseusz, 77.
Pico della Mirandola, 44, 45, 63, 80.
Pindar, 26.
Piotr de Candia, 40.
Piotrowicz Karol, 12.
Platon, 26, 31, 43, 48, 65, 105, 110, 126, 139, 146, 150, 151, 159, 171, 173.
Plautus, 110.
Plinjusz, 59, 126.
Plotyn, 28.
Plutarch, 65, 118, 123, 145, 149, 159.
Poirson, 155, 156.
Polemon, 26.

Pommier J., 72, 151.
Pomponacjusz, 80.
Pontac Arnaud, 75, 159.
Prévost de Sansac, 159.
Protagoras, 22.
Pope, 176.
Pucówna Aldona, 12.
Purna, 111.
Pylades, 26.
Pyrron z Elidy, 18—28, 31, 35, 41, 62, 137.

Rabelais, 154, 160.
Rajmund de Sabundia, 45, 47, 56, 63—65.
Rawicz-Rojek Tadeusz, 12, 149.
Regulus, 105.
Reimann J. F., 177.
Richter Raul, 41, 133.
Ritter, 31.
Ronsard, 122.
Rostowit Włodzimierz, 77.
Rousseau, 145, 146, 166, 169—171.
Rozwadowski Jan M., 12, 13, 23, 24, 48, 57, 58, 60, 85, 90, 111, 112, 126—128.
Różnicki Adolf ks., 58.
Rubczyński Witold, 10, 11, 13, 59, 85, 91—93, 100.
Ruggeri Kosma, 80.

Sabatier de Castres, 139.
Sabrié, 71, 75, 76, 81, 93, 94, 115, 129, 151, 156, 165, 169, 171, 175, 176.
Sainte-Beuve, 63, 175, 176.
Saint-Cyran, 76, 157, 158, 161.
Saint-Evremond, 160, 161.
Saisset, 31.
Salamon, 173.
Samson, 173, 176.
Sanchez Franciszek, 43, 45, 46, 47.
Saturn, 52.
Saul, 78.
Savérien, 171.
Savinien d'Alquié, 119.
Scaliger, 160.
Scharpff F. A., 87.
Schiller z Oksf., 85.
Schoene H., 21.

- Schopenhauer, 112.
Scipion, 105.
Scot Duns zob. Duns Sc.
Scot Jan Eriugena, 37.
Sekstus Empirykus, 26, 29, 33—38, 41,
44—46, 58.
Seneka, 48, 49, 53, 54, 57, 65, 108, 109,
110, 113, 118, 123, 130, 132, 134,
140, 142, 143, 145, 159, 160.
Sever Septimus, 121.
Sferus z Bosforu, 77.
Silhon Jean de, 164.
Sinko Tadeusz, 77.
Sofokles, 111, 112.
Sokrates, 18, 19, 48, 49, 58, 59, 62, 89,
105, 131, 132, 142, 160, 171, 173.
Sokratides, 26.
Solon, 105.
Sorel C., 165.
Sourdis de, 73—75, 159.
Sourdis marquis de, 165.
Speuzyppos, 26.
Spizeliae Theoph., 177.
Stanhope, 176.
Statius Proximus, 53.
Stobaeus, 53.
Strobei J. Bapt. Bey, 177.
Suchorzewska Janina hr., 12, 124, 134,
135.
Suidas, 29.

Tacyt, 93, 133, 145.
Tales, 52, 105, 152.
Talleyrand, 166, 175.

Targowska Zofja, 107.
Targowski Tomasz, 12.
Teipel H., 133, 134.
Telezjusz, 137.
Teodas, 34.
Teofrast, 26.
Tertuljan, 37.
Thieme-Becker, 115.
Timeon, 110.
Timon z Fliuntu, 19, 22, 26, 27.
Titz Henryk G., 177.
Tomasz św., 34, 39, 80.
Tomasz św. z Akwinu, 138, 140.
Tyberjusz, 133.
Tyrius, 77.
Tyrteusz, 55.

Ulysses, 170.

Vannini Lucilio, 80.
Vergilius, 50.
Villémain M., 139.
Villery Jacques, 73, 166.
Vivès Ludwik, 137.
Voltaire, 139, 172.

Waillant Benoist M., 161.
Wendt Karol, 87.
Wessel Ludwik, 69, 74, 95, 104.
Willamowitz-Moellendorff, 24.
Wilhelm de Rubione, 40.
Woodham Adam, 40.

Zanta Leontyna, 48, 123.
Zeller, 29, 31.
Zenon z Eleji, 35, 55, 151.
Zoroaster, 126.

PIERRE CHARRON
ET LE SCEPTICISME A TRAVERS LES SIÈCLES

RÉSUMÉ

Première partie

LES LIGNES DIRECTIVES DANS LE DÉVELOPPEMENT DU SCEPTICISME.

I. Le scepticisme dans l'antiquité.

Dans la vie physique comme dans la vie intellectuelle, une continuité est évidente dans la tendance de se baser sur une autorité formée surtout par la tradition. Les écoles philosophiques recherchent aussi cette tradition et Laërtius a appuyé même le scepticisme sur la tradition d'Homère. Le mot scepticisme provient du grec *σκοπέω* et ses marques distinctives sont l'hésitation comme mot d'ordre et le doute comme principe. Pyrrhon d'Elide est le promoteur du scepticisme. Son scepticisme prend naissance dans la situation politique de toute l'Hellade et surtout de l'Elide comme aussi dans les luttes intellectuelles de toute sorte de systèmes philosophiques. Le scepticisme de Pyrrhon en contradiction avec les directions théorétiques possède un caractère pratique, ce qui le rapproche aux sophistes comme Hippias, Gorgias et Protagoras. La seconde période du développement pyrrhonien aboutit finalement sous l'influence de la philosophie indienne à une sorte de résignation ou de renonciation à la vérité absolue.

La seconde période du scepticisme c'est l'académisme, dont le représentant est Arkésilaos, continuateur de Pyrrhon. L'entrée des académiciens peut-être considérée comme une réaction contre le dogmatisme. Après la mort d'Arkésilaos, Carnéade, auteur de la théorie de la certitude du principe de l'existence des dieux et de la conception du plus grand bien, contribue à la renaissance de l'Académie dépérissante. Carnéade en contradiction avec Arkésilaos accepte certain jugement parquoi il s'oppose aux stoïciens qui exigent toujours la science absolue.

La troisième période du scepticisme est le néopyrrhonisme dont le représentant est Aïnésydémós. Il soutient que ni les sens ni la connaissance intellectuelle ne donne la certitude, et qu'on ne peut pénétrer et prouver l'existence des causes. Le scepticisme de cette période a un caractère purement dialectique et un but destructif, car il tend à détruire le dogmatisme.

Avec Sextus Empiricus le scepticisme atteint son apogée. Il appuie ses conclusions sceptiques sur la différence entre toutes sortes de sectes philosophiques. Son manque de toute action est en pratique une conséquence d'un point de vue logique. Sextus Empiricus, donne seulement des règles empiriques pour la vie de chaque jour. Il ne reconnaît pas les théories et les principes des dogmaticiens.

II. Les échos du scepticisme aux temps des patristiciens et des scolasticiens.

Les temps patristiques et scolastiques sont en contradiction avec l'école empirique une période métaphysique, parce que le néo-platonisme prête à sa philosophie cette tendance. Le précurseur de cette tendance philosophique est St. Augustin et suivant son exemple Jean Scot Erigène aux temps du scolasticisme. La philosophie d'Anselm de Canterbury envisage la foi et la révélation comme sources de la science. Au XI s. deux courants apparaissent: le courant dialectique représenté par Berengar de Tours et le courant antidialectique représenté par Pierre Damiani. Ce dernier rétrécit les principes de la logique et se rapproche des écoles philosophiques arabes. Nous rencontrons au XII s. quelques traces du scepticisme qui ne s'opposent point à toute connaissance, mais uniquement à la métaphysique. Nous rencontrons aussi un certain rapport entre le scepticisme et la puissance de l'intelligence de Duns Scot. Il nie la possibilité d'atteindre la vérité surnaturelle et en ceci il est en contradiction avec St. Augustin.

Le scepticisme du XIV s. s'accroît, nous en trouvons la source dans la théorie de l'irradiation augustinienne du XIII-e siècle.

Dans le domaine de la logique le scepticisme apparaît chez Nicolas d'Autrecourt, chez Jean de la Marche, et Jean de Mirecourt. Il est évident que contrairement à Richter la philosophie chrétienne est dogmatique jusqu'à la Renaissance. Le retour à Platon et à Aristote au XV s. pour s'accentuer au contraire avec une plus grande force au XVI s. dans les œuvres de Montaigne et Charron.

III. Le scepticisme à l'époque de la Renaissance: Montaigne et Sanchez.

Montaigne est la pierre d'achoppement du scepticisme de la Renaissance. Mais les idées exprimées dans ses *Essais* ont leur genèse dans ses relations individuelles comme aussi dans les conditions contemporaines politiques et religieuses. Ce scepticisme en outre n'est nullement un phénomène détaché de son développement.

Déjà au XV. s. *Nicolas du Cusy* et *Erasmus de Rotterdam* n'étant pas scepticiens, forment une transition au scepticisme du XVI s. commencé par Pico della Mirandola. Son livre avec la définition du scepticisme a été une des sources des œuvres de Montaigne.

Un autre maître de Montaigne est Henri Cornelius Agrippa de Nettesheim, ennemi juré du dogmatisme. Enfin le dernier maître de Montaigne est Sextus Empiricus. Aucun d'eux cependant

n'a influencé aussi profondément Montaigne comme François Sanchez, d'origine juif, philosophe de choix et médecin de profession. Ces conceptions et idées se rapprochent le plus de Montaigne et par cela même de Charron. Fortunat Strowski dans son livre *Montaigne* suppose que le rapprochement de ces deux grands esprits était accidentel. Emile de Rey-Pailhade au contraire dans son ouvrage *Montaigne philosophe-moraliste* pense que c'est le résultat d'une analogie d'âmes.

Mais ce ne sont pas ces précurseurs de Montaigne qui étaient les auteurs de son scepticisme, car sa vie très féconde, son entourage mouvementé et les luttes religieuses de sa patrie ont influencé son esprit dans la direction du scepticisme. Montaigne choisit ses lectures entre les œuvres d'Épictète, Sénèque, Cicéron et même Platon, lorsqu'il s'agit du problème de la mort. Le problème de la mort et de la vie absorbe avant tout l'esprit de Montaigne et son stoïcisme ne découle pas de ses conceptions psychiques, mais de son raisonnement. De là provient son criticisme vis-à-vis des stoïciens, ses précurseurs. Les idées religieuses de Montaigne dans la première période de son activité sont peu précises à cause de son admiration du suicide. Cette indifférence stoïcienne disparaît peu à peu et Montaigne revient à la religion en s'éloignant de la Raison. À la place de l'admiration du courage antique en face de la mort apparaît l'espoir d'une félicité éternelle. Montaigne dépeint les luttes de l'histoire contemporaine, il entre dans une voie nouvelle, en délimitant le fanatisme religieux et la foi pure. Son scepticisme philosophique dans *l'Apologie de Théologie Naturelle de Raymond de Sébond* doit plutôt aboutir à la croyance que l'en éloigner. Et pour cela il commence ses réflexions sur l'approfondissement des connaissances de la nature et critique sévèrement la civilisation et sa valeur éphémère. Il ne ménage pas non plus la raison qui en est l'auteur et sur cette base il divise les philosophes en 3 groupes principaux, conformément aux positions que ces philosophes occupent dans ces questions. Il défend aussi sa manière de voir comme sceptique en démontrant qu'il ne diffère en rien des autres, excepté qu'il ne s'est pas paré d'habits dogmatiques.

Après cette critique des œuvres de l'intelligence humaine, Montaigne commence à se critiquer soi-même et à critiquer sa propre raison. Voilà où aboutit son relativisme éthique. Par son criticisme des fondements de la connaissance humaine Montaigne a ébranlé tout l'édifice de la science intellectuelle, sur laquelle s'appuie la science religieuse. Cette théorie de la connaissance trahit tous les traits caractéristiques du héraclitéisme. Ce héraclitéisme aboutirait selon nous l'intuitionisme de Bergson ou bien d'après le Prof. W. Rubczyński au réalisme critique moderne. Mais Montaigne ne prévoyait pas cette fin.

Malgré tous ces écarts Montaigne était sceptique, mais son scepticisme n'est pas déprimant, au contraire Montaigne a introduit dans la philosophie des éléments de sérénité et de sourire ensoleillé. De plus il est devenu le promoteur de la culture française.

Deuxième partie PIERRE CHARRON

IV. La vie et l'œuvre de Charron.

Comme le scepticisme qui est un trait d'union entre deux époques du développement de la philosophie, de même Charron est l'anneau qui unit toutes les tendances sceptiques.

Sa personne et sa vie, quoique peu connues, en sont la meilleure preuve. Deux éléments ont surtout influencé sa vie et la formation de son caractère. Ce sont l'ambiance et le caractère de l'époque, les meilleures bases du scepticisme.

Dès sa plus tendre jeunesse il avait une grande passion pour les études. En même temps il passait d'une profession à une autre: avocat, prêtre et savant d'après le changement des circonstances.

Non seulement sa prédétermination personnelle, mais aussi les rapports avec son entourage ont laissé une empreinte sur sa vie et son œuvre.

La plus forte influence qu'il a subi a été celle de Montaigne (1589), non seulement par sa supériorité mais aussi par son amitié. A partir de ce temps Charron réalise son idéal du sage et du philosophe. Quatre ans après la cloison de leur amitié paraît anonymement le livre: *Les Trois Vérités*. En 1601 après la seconde édition de cet ouvrage paraissent ses *Discours Chrétiens*, et dans l'espace d'une année les trois parties suivantes. Cela n'empêche pas Charron de publier en même temps ses „Discours" dans son livre *Octave*. Son œuvre principal est avant tout *Le Traité de la Sagesse* (1601). Cet œuvre a fomenté contre lui une critique très acerbe, dont le promoteur avait été le P. Garasse. Il s'est déchaînée alors une polémique très embrouillée, dans laquelle l'âme de Giordano Bruno a joué un rôle prépondérant.

La vie de Charron est une espèce d'énigme du point de vue psychologique et éthique. Mais cet énigme Charron tâchera de l'éclaircir dans son livre: la *Sagesse*. Il donnera comme exemple des hommes comme Saul, Nabuchodonosor et d'autres, dont le pouvoir provient de Dieu. Il cite aussi les *Lettres de St. Paul*.

V. Le rapport de Charron à la religion.

Les Trois Vérités. Discours Chrétiens.

Charron confesse lui-même que dans le livre des *Trois Vérités* il enseigne aux hommes la bonne croyance et dans la *Sagesse* il veut leur apprendre à bien vivre. Dans les „Trois Vérités" il discute ces trois questions fondamentales: l'unité de Dieu, la supériorité de la religion chrétienne et avant tout la supériorité de la foi catholique et romaine.

Ces dissertations philosophiques son groupées surtout dans le livre I-er des „Trois Vérités". Elles permettent de le définir comme scolastique et dialecticien, type rationaliste malgré que certains critiques le soupçonnaient de mysticisme.

Tous ses commentateurs ne sont pas du même avis. Les uns voient en lui un mystique, les autres, un sceptique pessimiste. En tout cas Charron tend vers Dieu, mais ces voies sont bien diverses, car ne pouvant parvenir par la voie rationnelle, il tâche d'atteindre Dieu par la voie mystique. Charron fait ce que plus tard fera Lessing. Il choisit entre la Vérité et la voie vers la Vérité. Dans cette tendance vers la Vérité la plus pure, dans cette envolée sublime de l'âme humaine, c'est la matière c'est-à-dire le corps qui occasionne le plus grand empêchement. L'état de l'unification mystique avec Dieu, c'est la fidélité de l'homme. La théologie est cette voie dont se sert la mystique. Elle enseigne l'âme comment elle doit recevoir son Dieu. Il n'y aurait qu'une question à résoudre quant à la source du mysticisme de Charron: il le cueille dans sa théologie, dans sa psychologie ou bien même dans sa manifestation toute personnelle.

L'explication de cette manifestation nous fournit le courant platonicien de la Renaissance qui a son écho aussi dans Charron. C'est ainsi qu'on peut expliquer cette appréciation mystique de la mentalité de Charron qu'on trouve par exemple chez W e n d t. C'est de là aussi que provient la cause pour laquelle les uns placent Charron à la droite des sentiment mystiques et les autres à la gauche où se trouvent les stoïciens naturalistes.

VI. Traité de la Sagesse.

Ce n'est pas le stoïcisme ainsi que le scepticisme qui constituent l'unique valeur de cet ouvrage, mais les règles de la moralité basées sur la raison. *Le Traité de la Sagesse* se compose de trois livres. Le I-er livre prouve la science et la vraie sagesse de l'homme qui est l'homme lui-même. C'est un des principaux points de parenté entre Charron et Descartes. Le second livre démontre les principales règles de la sagesse. Ici Charron met en évidence deux dispositions différentes et six règles de cette sagesse. Le troisième livre donne des préceptes pour parvenir à la sagesse.

Après une dissertation acroamatique Charron lutte contre les pédants et formalistes superstitieux. Dans la critique de la superstition Charron est précurseur du déisme et épigon de l'épicurisme. S a b r i é critique sévèrement cette manière de voir de Charron. Charron combat ces formalistes qui font dépendre la morale de la religion et son point de vue est exprimé par cette phrase: „Je veux que sans Paradis et enfer l'on soit homme de bien". A la fin il passe à l'analyse de la quintessence de la religion.

Les idées de Charron coïncident avec les idées du c-te Auguste C i e s z k o w s k i, historiosophe polonais. On peut le constater surtout dans la relativité des formes religieuses par rapport aux conditions du temps et de l'espace. On pourrait aussi trouver quelques traits communs entre les idées de Charron dans sa *Sagesse* et les idées de K a n t sur la *Raison pratique*. Charron était pour la France ce que B a c o n était pour l'Angleterre. Charron lutte sans merci contre les pédants qui étouffent la sagesse par leur esprit vétilleux.

Une gravure et un sonnet d'un auteur inconnu rendent plus plastique la conception de la Sagesse de Charron. Il distingue trois genres de sagesse: la sagesse divine, humaine et mondaine. Il distingue aussi la science de la sagesse. L'influence de Galen est manifeste dans ses considérations trahissant une rupture évidente de l'éthique avec la métaphysique. Le rôle de la sagesse est beaucoup plus visible dans sa comparaison avec la volupté. Il en résulte la conclusion qu'on peut s'adonner à la volupté modérément pourvu qu'on sache mourir.

Les idées de Charron gagnent en plasticité par la comparaison de deux conceptions lointaines du Bouddhisme et des idées d'un des plus profonds penseurs modernes le Prof. J. M. Rozwadowski.

Il résulte des définitions de la sagesse de Charron qu'elle doit être le régulateur de la vie qui tend... vers la mort.

VII. Le scepticisme de Charron.

En envisageant „Les Trois Vérités" on peut affirmer que Charron est encore dogmaticien. Le retour vers le scepticisme en 1590 ne s'est pas précisément effectué sous l'influence de Montaigne, parce que Charron y avait des dispositions psychiques spéciales. On peut s'appuyer ici sur les affirmations de Locke et aboutir à la conclusion que Charron est venu au monde avec ce que Le Bon appelle „l'ame de race". D'après les souvenirs des amis Charron: La Roche-Maillet et Léonard Gaultier, ainsi que d'après une analyse très intime de Sabrié on peut conclure que la constitution pycnique de Charron appartenait psychologiquement au type cyclotymique. D'après E. Kretschmer cette espèce d'individualisme a une influence décisive sur la genèse des idées philosophiques de Charron et sur leur direction ultérieures. L'explication de ces différences entre son portrait et son œuvre peuvent être expliquées par ses transitions fréquentes d'une grande apathie à une activité double. Et c'est ainsi que non seulement ses lectures des auteurs anciens et des théologues, mais aussi sa constitution individuelle influent le moment génétique de l'auteur.

Le scepticisme en général d'après le Prof. Abbé C. Michalski a une signification créatrice. Il est devenu pour Charron la source d'une morale nouvelle indépendante. Charron subit l'influence de beaucoup d'auteurs contemporains. Montaigne l'a influencé le plus, mais malgré cela on ne peut pas le désigner comme son imitateur. Cicéron, Epictète, Plutarque ou Sénèque ne lui étaient pas aussi étrangers.

On peut dire que Charron était un éclectique et que son scepticisme n'était pas décisif pour lui-même et qu'il se dissimulait derrière l'ἐποχή grec. Du reste les circonstances étaient telles que Charron ne pouvait rien dire d'autre que „Je ne sais..." et ne pouvait que créer un nouveau système dans la recherche de la vérité.

Le Prof. J. M. Rozwadowski prétend que dans cette voie — Kant et Bergson n'ont fait que deux pas. Le troisième

me pourrait être attribué seulement au Prof. J. M. Rozwadowski.

Charron n'a pas créé ce système, il est dû à Descartes. Une des premières règles d'un sage d'après Charron était de ne pas croire aveuglément à aucunes normes et soumettre tout à une méticuleuse critique. La seconde règle consiste à ne pas avoir d'utile attachement aux normes. L'universalisme c'est la troisième règle et l'éducation de la volonté c'est la quatrième. En faisant la différence entre le scepticisme scientifique et le scepticisme du sentiment, il faut dire avec Raoul Richter que ces deux scepticismes forment le scepticisme Charronien. En tout cas le scepticisme Charronien est positif, et Charron ne rappelle ni Montaigne ni Pascal. C'est là que Charron devient le précurseur de la philosophie moderne.

VIII. La caractéristique des idées philosophiques de Charron.

Entre l'époque de la Renaissance et le Baroc des nouveaux éléments ont surgi grâce à l'influence des sciences naturelles et médicales. Il est naturel que Charron ne put rester indifférent aux préceptes telles que ceux de Telesius, Cardan et plus tard de Galilée et Newton. C'est par là que s'explique sa philosophie naturaliste. C'est sur ce fond que se dessine la différence entre Montaigne et Charron.

Quant à sa science de l'Eglise Charron a une manière de voir tout à fait empirique et cela le mène au principe que la saine raison humaine est toujours victorieuse. Non seulement l'expérience seule est une source de connaissance, mais aussi les *λογόι σπερματικοί*. — Charron est aussi moderne parce que c'est lui qui a le premier critiqué l'école de son temps. Il considère la raison et l'expérience comme base principale de l'école. C'est sur ce fond qu'il développe toute la structure scolaire. Il est l'ennemi d'une érudition inutile et partisan d'une science pratique de la vie. Il est de même ennemi de l'enseignement de la grammaire latine par cœur. Il est partisan de l'éducation intellectuelle de l'homme mais à côté il exige aussi l'éducation physique. Quoique Charron n'a formulé aucun système d'éducation, cependant il en a su donner des directives fondamentales. Il a séparé le devoir des parents et les devoirs des éducateurs. Il a défini la caractéristique du maître et les quatre époques de la vie de l'homme.

Comme sceptique il attache peu d'importance à l'autorité et traite le plus sérieusement les études qui ont un sens pratique, par exemple la géographie.

Sa pédagogie n'est pas sans fautes et trahit une certaine partialité. Malgré toutes ses fautes Charron domine ses contemporains non seulement par l'étendue de ses idées mais aussi par la critique d'un problème si grave comme le communisme.

IX. Charron à la lumière de la critique.

Les caractères de Montaigne et de Charron étaient différents. Leur influence sur leur génération a été par conséquent

aussi différente. Montaigne élégant dans sa forme embrassait de vastes horizons, tandis que le simple Charron s'insinuait graduellement par son modernisme dans les générations futures.

Son point de vue sur les questions philosophiques et religieuses était hétérogène, aussi l'envisageait-on de même d'une manière hétérogène. Ainsi par exemple le naturalisme de la *Sagesse* qui correspondait au déisme, suscitait une forte réaction au XVII^e s. surtout à cause des discours de St. François de Sales.

On a appelé Charron libertin, peut-être parce qu'il avait en lui quelque chose d'un athée, et beaucoup d'indépendance morale d'esprit. Son premier détracteur est le Père Garasse qui l'a critiqué très sévèrement. Scipion Dupleix prend exemple du P. Garasse. Poirson partage l'opinion de Dupleix et constate que Charron s'est éloigné momentanément du catholicisme à cause des excès des fanatiques religieux. D'après lui c'est alors que le théologue Charron a créé un dualisme religieux. Sabrié affirme que toutes ces critiques ne sont pas sérieuses ce qu'il prouve en se basant sur une lettre de Charron à Roche-Maillet.

Et cependant d'après les „Trois Vérités" on ne peut pas accuser Charron d'un manque complet de foi. Imbart de la Tour tâche d'éclaircir cette duplicité de croyance.

Mersenne représente une autre espèce de critique. Il n'est pas subjectif comme Garasse.

Cette critique commencée par P. Garasse provoque une polémique ardente qui suscite des défenseurs de Charron comme Saint-Cyran, Roche-Maillet et surtout le prieur Ogier. Ses admirateurs les plus ardents sont: Pierre Gassendi, Guy Patin et Gabriel Naudé.

Mais Charron avait non seulement des ennemis, des défenseurs et des admirateurs, mais aussi des disciples qui ont formé son école: Peiresc, François La Mothe le Vayer et S. Evremond (le plus subtil).

L'Ecole de Port-Royal a formé un groupe spécial de critiques de Charron. D'entre les Jansénistes c'est Pascal qui connaissait le mieux Charron surtout qu'il y a entre eux une certaine communauté d'idées. Cela n'empêche cependant pas que les idées éthiques sur l'homme chez Charron et Pascal sont diamétralement opposées.

En 1643 une nouvelle polémique se déchaîne autour de Charron. Son instigateur est Chanet, médecin à la Rochelle. Partisan de l'antropologisme il s'oppose à la théorie de Charron que l'homme n'est pas la première créature du monde. Chanet est aussi un critique intransigeant du scepticisme de Charron.

C. Sorel est d'un autre avis. Il considère Montaigne et Charron comme les gloires de la France.

La renommée de Charron cependant commence à décroître peu à peu mais il n'est pas étranger à Bayle, Rousseau et même à Talleyrand, et le XVIII^e siècle retentit encore du culte pour Charron. C'est Bayle qui en est le promoteur et vers la fin de ce siècle La Grande Révolution.

Le moine Charteux Dom Alexis Gaudin le critique sévèrement, tandis que le P. Nicéron y garde le juste milieu. Même le Jésuite P. Buffier trouve en Charron des traits louables.

Mais la plus curieuse est la grande influence de Charron sur Rousseau qui s'accroît surtout dans le livre du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*.

Le philosophe Savérien dans son livre sur *l'Histoire des Philosophes modernes* désigne à Charron la place la plus distincte dans la hiérarchie des moralisateurs.

Le marquis de Luchet a fait même une apothéose du livre de la *Sagesse*.

*

*

*

Le mariage et surtout le divorce était une question des plus actuelles non seulement pour Charron mais aussi au temps de la Grande Révolution. Charron traitait cette question délicate d'une manière très subtile et penchait plutôt pour le divorce. Cependant il n'a jamais exprimé clairement sa thèse.

*

*

*

L'avis de l'Abbé J. Duvernet, historien de la Sorbonne sur Charron était qu'il possédait un esprit mâle et hardi, lumineux et méthodique.

Au XIX s. bien peu d'ouvrages ont paru sur Charron. Les meilleurs ont été écrits par Sainte-Beuve et P. Bonnefon.

Dans les temps contemporains c'est G. Lanson et F. Strowski qui s'occupent de Charron. Mais le meilleur jugement a été énoncé par J. B. Sabrié, dans son ouvrage de *l'Humanisme au Rationalisme*.

Outre la France nous constatons aussi l'influence philosophique de Charron en Angleterre, en Italie et en Allemagne.

Tout cela prouve que la radiation des idées philosophiques de Charron s'étend assez loin dans l'espace et le temps.

Ce rayonnement est très vaste quand il s'agit de l'influence non seulement philosophique mais aussi morale. Personne n'a compris mieux que Charron l'âme humaine et même Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère ne peuvent sur ce point se mesurer à lui. Ils sont méticuleux et partiels. Charron au contraire est omniscientifique. Il voit dans l'âme humaine non seulement ses défauts mais aussi ses maladies qu'il sait guérir.



UKŁAD TREŚCI.

	str.
Przedmowa Profesora W. Rubczyńskiego	9
Od autora	11

CZĘŚĆ PIERWSZA

PRZEWODNIE LINJE W ROZWOJU SCEPTYCYZMU

Rozdział I. — Sceptycyzm w starożytności	17
Pyrron z Elidy (1. okres sceptycyzmu)	19
Arkezylaos (2. okres sceptycyzmu — akademizm)	26
Karneades	28
Ajnezydemos (3. okres sceptycyzmu — neopyrronizm)	31
Sekstus Empirykus	34
Rozdział II. — Echa sceptycyzmu w okresie patrystyki i scholastyki	37
Rozdział III. — Sceptycyzm w epoce renesansu: Montaigne. Sanchez	43

CZĘŚĆ DRUGA

PIOTR CHARRON

Rozdział IV. — Życie i twórczość Charrona	69
Rozdział V. — Stosunek Charrona do religji	79
Les Trois Vérités, Discours Chrétiens.	
Rozdział VI. — Traktat de la Sagesse	89
Rozdział VII. — Sceptycyzm Charrona	114
Rozdział VIII. — Charakterystyka myśli filozoficznej Charrona	137
Rozdział IX. — Charron w świetle krytyki	152
Indeks nazwisk	179
Résumé	185
Dwie ryciny.	

ERRATA.

Str.	wiersz	zamiast	ma być
5	(Ksenofanes)	τέτυκται	τέτυκται
24	8 od dołu (przyp. ⁴)	οὕτω	οὕτω
29	11 „ góry	probalizmu	probabilizmu
30	20 „ „	nie doskonałej	niedoskonałej
34	10 „ „	πυρρῶνεται	πυρρῶνεται
35	2 „ dołu	πυρρῶνεται	πυρρῶνεται
39	19 „ góry	nie całą	niecałą
64	5 „ dołu (przyp.)	E. Faguet	² E. Faguet
„	4 „ „	2„Ed allora	3„Ed allora
65	12 „ góry	pc to	poto
70	10 „ dołu	a o czym	o czym
81	1 „ „	sus	sur
98	15 „ „	coby było	co byłoby
100	13 „ „	w ὁμολογία	ὁμολογία
101	5 „ „	coeuer	coeur
„	9 „ „	popalaires	populaires
„	10 „ „	espèce	espèce
105	17 „ góry (przyp.)	exmination	examination
118	19 „ „	„Et n'ya	„Et n'ay
„	1 „ dołu	i'a	n'a
„	16 „ „	de aux là	de ceux-là
„	18 „ „	l aforme	la forme
„	18 „ „	arrangè	arrangé
119	15 „ „	ouvertures semence	ouvertures et semence
„	16 „ „	el glorieuse	et glorieuse
125	16 „ dołu	d'hummeurs	d'humeurs
131	16 „ góry	na zewnątrz	nazewnątrz
145	14 „ „	jest z natury	nie jest z natury
152	10 „ „	Słowa też można,	Słowa te można,
170	9 „ dołu (przyp.)	an	un
186	7 „ „	du Cusy	de Cusy
187	3 „ góry	Ces	Ses
190	23 „ „	l'ame	l'âme
191	15 „ „	des nouveaux	de nouveaux
„	17 „ „	put	pût
„	19 „ „	la	là
193	8 „ „	designe	désigne



321781

2