

Apologia... - wprowadzenie

Apologia Rajmunda Sebonda jest **największym traktatem racjonalistycznym we Francji w XVI wieku, a może nawet najważniejszym traktatem tego rodzaju w ówczesnej Europie**. Jest summą racjonalizmu renesansowego, a przy tym, jak wszystko u Montaigne'a, nosi piętno jego osobowości, jego indywidualnej myśli, jest owocem jego własnych przemyśleń. Umieszczona w samym środku *Prób*, *Apologia* nie stanowi jakiejś wyodrębnionej całości, bez związku z wyrażoną w nich myślą autora. Przeciwnie, skupia w sobie i wiąże w całość rozproszone tam jego myśli nadając im przez to właściwego znaczenia i bardzo często je pogłębiając. Jest więc jakby kluczem do zrozumienia sensu zawartej w *Próbach* filozofii. Stanowi też jaskrawe zaprzeczenie oświadczeń Montaigne'a zawartych w przedmowie do *Prób*, w których stara się przedstawić to dzieło jako czysto autobiograficzne i nie posiadające żadnego głębszego filozoficznego znaczenia. *Apologia* jest wykładem jego filozofii teoretycznej, ściślej jego sceptycyzmu opartego na krytyce pojęć filozoficznych i teologicznych. Gatunkowo nie różni się od innych części dzieła. Odnajdujemy w niej ten sam sposób pisania jak w innych esejach, różni się od nich tylko rozmiarami. Tak samo więc jak i tam brak w niej ścisłej kompozycji. Autor przedstawia swe myśli, tak jak mu przechodzą przez umysł, nie nadając im wyraźnej konstrukcji. *Apologia* może być więc traktowana albo jako jeden nie kończący się esej, albo jako cały ich ciąg. Mimo swobody konstrukcyjnej można w niej rozróżnić pewne części, pewne grupy myśli, ześrodkowane około tego samego tematu. W tych ramach autor zachowuje jednak wielką swobodę, pozwala sobie na liczne dygresje, powraca w dalszych częściach do tematu już omówionego w częściach wcześniejszych. Taki sposób pisania utrudnia niewątpliwie śledzenie jego myśli i zrozumienie sensu tego długiego traktatu. W tym wypadku jest może to jednak zamierzone. Autorowi nie zależy, by myśl jego była łatwo dostępna i całkiem jasna. **Ze względu na jej niezwykłą śmiałość każe się jej często tylko domyślać, a nawet jej zaprzecza, co stwarza pewną aurę; dwuznaczności, która ten traktat otacza. Źródłem jej są ponawiane w traktacie oświadczenia konformistyczne, w których zapewnia o swej religijnej prawowierności; przede wszystkim zaś mylący jest cel traktatu**, jaki przedstawia na początku, a ściślej mówiąc cały sens jego rozumowania. Traktat ma służyć apologii myśli zawartej w dziele teologicznym Rajmunda Sebonda, w którym usiłował on dowieść wszystkich prawd religii chrześcijańskiej w oparciu jedynie o przesłanki rozumowe i o doświadczenie, z całkowitym pominięciem *Pisma Świętego*. Metoda, jaką posługuje się Sebonda, jest więc ściśle racjonalistyczna i doświadczalna, czyli taka sama, jaką posługuje się Montaigne. Ale tutaj kończy się podobieństwo między nimi. W oparciu o tę metodę Montaigne dochodzi w swym traktacie do wyników zupełnie różnych od tych, których próbował dowieść Sebonda. Mimo to jednak Montaigne chce swym rozumowaniem nadać cel apologetyczny, i to w pierwszym rzędzie w stosunku do samego Sebonda. Robi to jednak w sposób podstępny: jego wykład sceptycyzmu, który wyraża jego własną filozofię, przedstawia jako krytykę rozumu w celu wytrącenia broni z ręki racjonalistom, ośmielającym się przy pomocy rozumu atakować Sebonda i jego dowody. **Zbieżność tych dwóch celów jest czysto pozorna, ale może wydawać się prawdopodobna, dzięki samej istocie sceptycyzmu, który rzeczywiście osłabia w pewnym sensie rozum, wykazując jego ograniczenia i jego słabość. Nie oznacza to jednak wyrzeczenia się rozumu na rzecz wiary**, jak to oświadcza we wstępie Montaigne. Taki fideizm nie jest zupełnie jego zamiarem, ani też sceptycyzm w swej istocie nie jest fideizmem. **Krytyka rozumu, jaką Montaigne przeprowadza, nie oznacza odrzucenia rozumu jako środka poznania — byłoby to największym absurdem, a zwłaszcza stałoby w sprzeczności z całą myślą Montaigne'a zawartą w *Próbach*, ale jedynie jest wynikiem racjonalistycznej ścisłości i racjonalistycznej metody, a także racjonalistycznego poglądu na świat**. Przeprowadzając krytykę rozumu, Montaigne pragnie usunąć wszystkie możliwości błędu, jakie rozum może napotkać na swej drodze dochodzenia prawdy. Głównym takim źródłem błędu jest przekraczanie granic poznania, do jakiego ludzie mają skłonność. Właśnie zadaniem sceptycyzmu jest ustrzec ludzi przed tym niebezpieczeństwem, ucząc ich uznawania swej niewiedzy i umiejętności wątplenia. W tym ograniczeniu zdolności poznawczych rozumu mieści się wykluczenie dochodzenia istoty rzeczy, czyli metafizyki, a także *implicite* wszelkich innych, nierozumowych źródeł poznania, na

których rozum mógłby się oprzeć. To z kolei zakłada racjonalistyczną koncepcję świata, w którym nie ma miejsca na żaden czynnik nadprzyrodzony: człowiek zdany jest tylko na własne środki poznawcze, to jest na rozum i doświadczenie, poza nimi nie może liczyć na żadne oświecenie nadprzyrodzone. Rozum w tej filozofii wychodzi zarazem wzmocniony i ograniczony — wzmocniony, bo jest jedynym źródłem poznania i posiada pewną metodę poznania, ograniczającą do minimum możliwości błędu, a z drugiej strony ograniczony, bo zamknięta jest dla niego wszelka droga do poznania istoty bytu. Filozofia ta równocześnie zakłada racjonalistyczną koncepcję człowieka jako istoty czysto ziemskiej, pozostającej ściśle w ramach natury i poza nią nie wykraczającej. Przy takich założeniach człowiek nie może mieć innych środków poznania niż naturalne, czyli rozum i doświadczenie, na którym rozum się opiera. Ten schemat filozofii Montaigne'a można odszukać w Apologii przy uważnym jej czytaniu. Mimo wszystkich fideistycznych oświadczeń, które w niej figurują i które mają znaczyć pogębienie i odrzucenie rozumu na rzecz wiary, *Apologia* jest traktatem racjonalistycznym, opartym na takiej samej metodzie racjonalnej, na jakiej oparte są wszystkie dociekania zawarte w *Próbach* i którą Montaigne przedstawił w rozdziałach metodologicznych Księgi Pierwszej, i którą ustawicznie uzupełnia i rozwija w pozostałych księgach. Ze zrozumiałych powodów musiał ją zakamufłować w samej *Apologii*, skoro przedstawił ten traktat jako wyraz fideizmu, czyli wyrzeczenia się prawdy rozumowej na rzecz prawdy objawionej. Przy uważnym jednak czytaniu tego traktatu można nawet w nim odnaleźć wypowiedzi, które świadczą o prerogatywach rozumu jako jedynego źródła poznania. Mimo wszystkich braków kompozycyjnych olbrzymi materiał myślowy zawarty w *Apologii* został przez Montaigne'a podzielony na trzy wielkie działy: pierwszy jest wyrazem jego naturalizmu i znalazły w nim miejsce rozważania nad naturą zwierząt, implikujące naturalistyczną antropologię; drugi obejmuje krytykę pojęć teologicznych i w ogóle religii, trzeci zawiera sceptyczną krytykę poznania. W tych trzech wielkich działach można oczywiście wyróżnić liczne dygresje, nie związane ściśle z tematyką danego działu. Odrębny też charakter ma część wstępna *Apologii*, mieszcząca ogólne deklaracje Montaigne'a i zapoczątkowująca krytykę religii.

Fideistyczny wstęp do Apologii daje Montaigne'owi okazję do poruszenia zagadnienia łaski i nadprzyrodzonego charakteru religii chrześcijańskiej. Porównując życie chrześcijan z życiem wyznawców innych religii, Montaigne dochodzi do wniosku, że chrześcijanie stoją niżej pod względem moralności od wyznawców tamtych religii, co świadczy ujemnie o samej religii chrześcijańskiej: „Inne oznaki wspólne są wszystkim wyznaniom; nadzieja, ufność, cuda, obrządki, pokuty, męczeństwa: osobliwym znakiem naszej Prawdy winna być nasza cnota, jako iż jest zarazem najbardziej niebiańskim i najtrudniejszym znakiem, i najgodniejszym wytworem prawdy”. Odnajdujemy tu zwykłą u Montaigne'a racjonalistyczną argumentację skierowaną przeciw religii: wszystkie religie są do siebie podobne, gdyby religia chrześcijańska różniła się czymś od innych religii, powinno o tym świadczyć życie chrześcijan — inaczej jest ona tak samo czysto ludzką religią i błędną jak wszystkie inne religie. Krytyka ta dość dziwnym sposobem znalazła się prawie na początku Apologii. Świadczy to o tym, jak bardzo problem łaski zaprzętał uwagę Montaigne'a, a równocześnie jest to preludium do krytyki religii, jaka będzie stanowiła główną treść *Apologii*. Wśród tych wstępnych rozważań o nadprzyrodzonym charakterze religii znalazł się ciekawy fragment o ateizmie. Zawiera on krytykę tych ateistów, którzy pod wpływem choroby i lęku przed śmiercią wyrzeka ją się swoich racjonalistycznych pojęć, przez które wzniesli się ponad pojęcia pospolite i powracają do pierwotnych wierzeń religijnych. Są to racjaliści o nie ugruntowanych pojęciach i słabego umysłu, którzy nie potrafią wytrwać w swej postawie, która różni ich od pospółstwa. Dla Montaigne'a nie jest też żadnym argumentem świadczącym na korzyść religii, że religijność wiąże się zazwyczaj z okresem dzieciństwa i starości. W rozważaniach tych widzimy Montaigne'a jako typowego „*esprit fort*”, racjonalistę, uważającego, że wierzenia religijne wiążą się ze słabością umysłu, podczas gdy ateizm jest przywilejem umysłów silnych.

Naturalistyczna część *Apologii*, która następuje po tych wstępnych rozważaniach, zmierza do sprowadzenia człowieka do rzędu innych stworzeń natury, wśród których istnieją różne stopnie doskonałości, ale które mieszczą się wszystkie w ramach porządku natury. Pretekstem do tych usiłowań poniżenia człowieka jest rzekoma chęć upokorzenia jego pychy, która go skłania do krytykowania przy pomocy rozumu prawd wiary i dowodów teologicznych, między innymi Sebonda. W rzeczywistości, widać to całkiem jasno, Montaigne'owi chodzi o odebranie człowiekowi chęci wywyższania się ponad inne stworzenia i przypisywania sobie jakichś

właściwości nadprzyrodzonych, zbliżających go do samej natury boskiej. Jest to więc krytyka spirytualistycznej antropologii chrześcijańskiej na rzecz antropologii czysto naturalistycznej. Montaigne już tutaj zapowiada swój program sceptyczny, gdy mówi o niewiedzy człowieka, powołując się przy tym na odpowiednie teksty z Pisma Świętego, mianowicie z Księgi Eklezjastesa i z Listów św. Pawła, gdzie jest specjalnie podkreślona marność człowieka i jego ignorancja. Montaigne ukazuje równocześnie wspaniałość wszechświata, w której objawia się wielkość i potęga natury. Jest to wstęp do jego naturalistycznych rozważań, w którym wskazuje na naturę jako na prawdziwego boga i przeciwstawia jej słabość człowieka, który nadaremnie będzie się starał przeniknąć jej tajemnice. Charakterystyczne jest, że dla poniżenia człowieka Montaigne ucieka się nawet do argumentu czerpanego z ówczesnych pojęć astronomicznych czy astrologicznych, według których ciała niebieskie były ożywione i posiadały dusze — idąc za powszechnym mniemaniem zdaje się podzielać opinię o wpływie gwiazd nie tylko na losy ludzi, ale nawet na ich myśli i akty woli; ta zależność człowieka od gwiazd ma świadczyć o jego małości i słabości. Argumentacja Montaigne'a zmierzająca do znizowania człowieka do porządku natury opiera się głównie na wywyższeniu świata zwierzęcego. Chce on przez to przełamać opinię ludzką, jako czysty przesąd, o zasadniczej różnicy dzielącej świat zwierząt od świata ludzi. Montaigne nie waha się przy tym cytować fantastycznych opowieści o cudach instynktu zwierząt i o niezwykłych ich uzdolnieniach, jakie przekazywali mu uczeni starożytności — Plutarch, Arystoteles, Pliniusz. Do nich dodaje własne obserwacje świadczące również o inteligencji zwierząt albo o instynktownych uzdolnieniach przewyższających inteligencję ludzką. Chociaż cała argumentacja zmierza do tego, by wykazać, że nie mamy żadnej podstawy twierdzić, jakoby zwierzęta były pozbawione rozumu, to jednak Montaigne w konkluzji nie upiera się przy takim wniosku. Dopuszcza myśl, że zwierzętami kieruje natura przez swe prawa, którym są one posłuszne, ale że to nie świadczyłoby wcale o ich niższości wobec ludzi — wręcz przeciwnie, byłoby dowodem specjalnej łaskawości natury wobec nich. Bo cóż człowiekowi przyszło z tej swobody decydowania o swych losach i formach swojego życia, jaką obdarzyła go natura? Oddalił się od jej praw, porzucił stan natury, w którym żył szczęśliwie, i wymyślił sobie sztuczne formy życia, które stały się przyczyną jego licznych nieszczęść, chorób, zła moralnego, zabobonu, który napawa go lękiem i każe mu się troszczyć o rzeczy przyszłe, nawet o te, z których nie będzie mógł korzystać, bo przestanie istnieć. Krytyka cywilizacji, jaką kończy się wielkie studium o zwierzętach, ma charakter wybitnie naturalistyczny i materialistyczny. Zabobon, którym to terminem Montaigne oznacza religię, jest tam ukazany jako największe nieszczęście człowieka, jako źródło niepokoju i trwogi związanej z wiarą w życie pośmiertne i w nieśmiertelność duszy. Temu nieszczęśliwemu stanowi umysłu ludzkiego przeciwstawione jest szczęście zwierząt, które zajęte są tylko życiem doczesnym. Jest też tam mowa o pewnym szczęśliwym plemieniu pierwotnym, żyjącym bez żadnej religii i cieszącym się pogodą ducha i zdrowiem ciała. Apologia świata zwierzęcego, jaką Montaigne tutaj przeprowadza, i krytyka cywilizacji pozostają w ścisłej łączności z jego apologią dzikich w rozdziale *O kanibalach*: tu i tam wyrażona jest tęsknota do utraconego przez człowieka stanu natury i ostra krytyka cywilizacji. Krytyka cywilizacji uzupełniona jest krytyką wiedzy ludzkiej, przez którą Montaigne antycypuje swą wielką krytykę poznania, jakiej poświęca trzecią część Apologii. Rozpoczyna też krytykę teologii, wykazując niezdolność umysłu ludzkiego do pojmowania Boga i próżność wszelkich pojęć teologicznych zmierzających do ujęcia jego istoty. Krytykę wiedzy przeprowadza biorąc za podstawę swych rozważań osiągnięcia wiedzy starożytnych. Widać stąd, że starożytni stanowili wciąż najwyższy autorytet w nauce. Montaigne składa im hołd jako tym, którzy wyposażyli ludzkość w nauki i we wszelką mądrość. A mimo to wszystkie ich osiągnięcia na polu nauki nie zdołają przysłonić faktu, że wiedza ludzka o świecie jest niepewna, że wiemy bardzo mało, a nawet, że istota rzeczy jest nam nie znana. Z trzech wielkich szkół, na jakie można podzielić uczonych i filozofów starożytnych, dwie przyznawały się otwarcie do niewiedzy: była to szkoła sceptyków i szkoła akademików — pierwsi głosili wątplenie i zawieszali swój sąd o prawdzie, drudzy przeczyli wprost możliwości dojścia do prawdy. Trzecia szkoła to dogmatycy, do których należeli najświetniejsi uczeni i filozofowie, jak Platon, Arystoteles, Epikur i stoicy. Głosili oni wprawdzie pewne prawdy i stworzyli nauki, ale przy dokładniejszym badaniu ich osiągnięć, a zwłaszcza sprzeczności, jakie między nimi istniały, trzeba dojść do wniosku, że również ich wiedza była czysto hipotetyczna, że o ile nie wyrażali wyraźnie swego wątplenia, to tylko dlatego, by nie wprowadzać zamieszania w umysły ludzi i

nie siał niepokoju. Pewne zaś prawdy, które uważali za użyteczne dla ludzi, jak prawdy moralne i religijne, głosili w sposób dogmatyczny tylko ze względu na ludzi właśnie, a nie dlatego, żeby byli ich pewni. Tak na przykład postępował zwłaszcza Platon w swych pismach, w których wypowiada się w sposób dogmatyczny o rzeczach najmniej pewnych i znanych. Po tej krytyce filozofii i nauki Montaigne przechodzi do krytyki pojęć religijnych i w ogóle religii. Jest to część najśmielsza *Apologii*. Wiele zawartych tu myśli można znaleźć w innych rozdziałach *Prób*, ale wiele jest też takich, które pojawiają się tu po raz pierwszy. Nigdzie zaś krytyka religii nie będzie przeprowadzona tak szeroko. Także i tutaj wszystkie rozważania mają służyć rzekomo krytyce rozumu, a nie krytyce religii: mają jedynie wykazać niezdolność rozumu do ujmowania i pojmowania prawd religijnych i pojęć odnoszących się do Boga. Jak widać to już było z innych rozdziałów *Prób*, stosunek Montaigne'a do religii jest dwuznaczny: osobiście uważa ją za dziedzinę największych złudzeń i najbardziej sprzecznych z rozumem pojęć, ale równocześnie uznaje jej użyteczność społeczną jako ważny czynnik więzi społecznej, podstawę ładu społecznego i moralności ludowej. Na początku swych rozważań o religii zajmuje się pojęciem Boga jako najważniejszym ze wszystkich pojęć religijnych. **Sam osobiście za jedynego Boga uważa naturę, czyli kosmos.** Od niej wszystko pochodzi, ona wszystkim kieruje — można tu więc mówić o **naturalistycznym panteizmie**. Taka zresztą była religia wielu wybitnych przedstawicieli Renesansu. U poetów Plejady, których Montaigne tak cenił wysoko, spotykamy się z określeniem „*le Grand Tout*”, na oznaczenie tego samego pojęcia wszechświata czy natury. Z takim ubóstwieniem kosmosu spotykał się Montaigne u wielu pisarzy starożytnych, których pisma studiował. Dlatego zanim przejdzie do krytyki błędnych pojęć o Bogu, jakie panują w różnych religiach (między innymi i w religii chrześcijańskiej), zastanawia się, jakie pojęcie Boga byłoby najstosowniejsze, jeśli ludziom takie pojęcie jest niezbędne. Najchętniej, bo najbardziej zgodnie z rozumem, określałby Boga jako istotę niepojętą, wszechpotężną i dobrą, która wszystko stwarza i wszystkim kieruje. Widzimy, że jest to określenie, które dość dobrze odpowiada jego pojęciu natury. Tak też określi Boga w zakończeniu *Apologii*, posługując się tam słowami zapożyczonymi od Plutarcha. Nie jest to jednak Bóg w znaczeniu religijnym, gdyż takiego Boga w ogóle nie uznaje. Swe własne przekonania na ten temat zdradza powołując się na Pitagorasa: „Pitagoras bardziej przybliżył się do prawdy, mniemając, że poznanie tej pierwszej przyczyny i bytu bytów powinno pozostać nieokreślone, niewyrażone; że jest to tylko największy wysiłek naszej wyobraźni ku doskonałości, której pojęcie każdy kształtuje wedle swego uzdolnienia”. Zniżając się do pojęć ludowych, czyli takich, jakie przyjmowane są przez różne religie, **Montaigne uważa, że najstosowniejszym obrazem Boga byłoby słońce** ze względu na swą wielkość, na swą niepojętą naturę i na swe dobroczynne działanie dla świata. Wszystkie zaś inne wyobrażenia Boga, jakie spotyka się w religiach, uważa za absurdalne i świętokradzkie. Za najbardziej absurdalne spośród nich uważa wyobrażenie nadające mu postać ludzką. Te antropomorfistyczne wyobrażenia Boga były przyjęte przez wiele religii. Przypisuje je też religii chrześcijańskiej: widzi ich wyraz najpierw w kulcie świętych, a potem w kulcie Chrystusa jako wcielonego Boga. Kult świętych sprowadza do pogańskiego politeizmu, widząc w nim jego chrześcijańską formę. W kulcie Chrystusa widzi formę tych samych wierzeń pogańskich, które przypisywały bogom narodziny na ziemi i wskazywały miejsce ich urodzenia, które mówiły o ich czynach i życiu na ziemi, i wreszcie o ich zgonie. Montaigne czyni tu widoczną aluzję do kultu miejsc świętych, związanych z życiem Chrystusa na ziemi. W krytyce religii Montaigne nie ogranicza się tylko do krytyki pojęcia Boga. Zajmuje się też krytyką innych pojęć religijnych, przede wszystkim wiary w życie pośmiertne i w nagrody lub kary na tamtym świecie. Ta część jego krytyki spotyka się z krytyką pojęcia duszy i jej nieśmiertelności, jaką zajmie się w dalszej części *Apologii*. Tutaj stara się wykazać przede wszystkim niedorzeczność samego pojęcia życia pośmiertnego i wiecznych kar lub nagrody. W rozumowaniach swoich stoi na stanowisku czystego materializmu, dlatego pojęcie nieśmiertelności wydaje mu się nie do przyjęcia, jak w ogóle wszystkie pojęcia oparte na spirytualizmie. Z punktu widzenia materialistycznego i racjonalistycznego uważa za niemożliwą przemianę człowieka po śmierci z istoty ziemskiej na istotę o atrybutach prawie boskich. Taka metamorfoza, nawet gdyby była możliwa, oznaczałaby z konieczności zmianę osobowości i zerwanie wszelkiego związku między osobowością człowieka ziemskiego a osobowością tego nowego człowieka stworzonego do życia wiecznego w zaświatach. Jest to argument materialistyczny, który powtarza się stale u Montaigne'a w jego poglądach na nieśmiertelność i na pojęcie kary i nagrody w wieczności. W tej krytyce mieści się więc równocześnie krytyka takich pojęć religijnych jak piekła i nieba. Dla ostrożności, przeprowadzając krytykę tych pojęć,

Montaigne posługuje się pojęciami zapożyczonymi z religii mahometańskiej, mówi więc o niebie i piekle, o których jest mowa w Koranie, i rzekomo dyskutuje z Mahometem. Zresztą mówiąc o wcieleniu Boga, też posługiwał się wierzeniami rozpowszechnionymi wśród mahometan, w których jest mowa o tzw. „merlinach”, czyli dzieciach urodzonych ze związku kobiet i bogów. Wśród tej krytyki pojęć religijnych na uwagę zasługuje krytyka wszelkich form ascetyzmu i pojęcia ofiary, czyli zadośćuczynienia bogom za winy ludzi przez cierpienie kogoś niewinnego. Mamy tu krytykę samego pojęcia ofiary Chrystusa i jego śmierci za grzechy świata. W krytyce ascetyzmu Montaigne posługuje się argumentem, że byłoby niedorzecznością zadawać cierpienie w celu przebłagania Boga, a zwłaszcza wyniszczać ciało, które jest tworem Boga. W rozumowaniach tych ujawnia się racjonalistyczna umysłowość Montaigne'a, któremu obce są pojęcia religijne i spirytualistyczne. Mimo tak surowej oceny pojęć religijnych, Montaigne wykazuje dużą wyrozumiałość dla religii istniejących. Chociaż przeprowadza krytykę antropomorfizmu w pojmowaniu Boga, to uznaje, że religie konkretne, ponieważ są przeznaczone dla ludu, nie mogłyby się obejść bez materialnego pojmowania Boga. Dlatego popełnił błąd Numa Pompiliusz, gdy chciał nakłonić lud do oddawania czci Bogu pojmowanemu w sposób czysto duchowy. Z tego samego powodu uważa za błędne stanowisko protestantów, którzy potępiają wszelki kult obrazów. Tłumaczy to nam pewne pozorne niekonsekwencje w krytyce religii, jaką znajdujemy w *Apologii*. Taką pozorną niekonsekwencją jest oświadczenie Montaigne'a, w którym wyraża opinię, że wyobrażenia męki Chrystusa wywierają zbawienny wpływ na umysłowość ludową. W części *Apologii* poświęconej krytyce religii spotykamy też krytykę cudu na tle ogólnej koncepcji natury, której wszechpotęga i nieznanne prawa dostatecznie tłumaczą wszystkie zjawiska uważane za cudowne. W rozważaniach tych da się zauważyć typowe dla Montaigne'a pomieszanie pojęcia Boga i natury: zaczyna mówić o Bogu, krytykując tych, którzy uważają, że jest coś dla Boga niemożliwe. Nieznacznie jednak przechodzi do pojęcia natury, starając się przedstawić jej niezmierną potęgę i nieznanne siły, jakie w niej tkwią. Obraz natury, jaki tu kreśli, nosi wszystkie cechy renesansowych pojęć o świecie, na które składa się astronomia Kopernika i obraz kosmosu z wielością światów, nakreślony przez Giordana Bruno. Montaigne też uważa za wielce prawdopodobne istnienie wielości światów, gdzie rządzą prawa natury odmienne od tych, które widzimy w naszym świecie. Przy tej sposobności kreśli obraz zmienności i różnorodności świata, na którym żyjemy: dopuszcza istnienie form przejściowych między naturą ludzką a zwierzęcą oraz istnienie ludzi tak odmiennych od nas samych, że zarówno ich świat pojęć jak i zasad moralnych musi być całkiem różny od naszych pojęć; znajduje tu wyraz zarówno naturalistyczna antropologia Montaigne'a, jak i jego tendencje relatywistyczne. Z krytyką religii łączy się ściśle krytyka nieśmiertelności duszy, którą Montaigne przedstawił w swych rozważaniach o duszy. Znajdują się one w trzeciej części *Apologii*, poświęconej krytyce poznania. Stanowią tam prawdziwy traktat o duszy i są ważnym uzupełnieniem naturalistycznej antropologii Montaigne'a. *Apologia Rajmunda Sebonda*, mimo całej swej różnorodności i braku ścisłej konstrukcji, wykazuje jedność wewnętrzną. Wyraża z jednej strony sceptycyzm Montaigne'a, a z drugiej strony jego antropologię. W rzeczywistości stanowią one całość: sceptycyzm harmonizuje z naturalistyczną koncepcją człowieka, którego celem nie jest dociekanie sekretów natury, ale tylko umiejętność życia — rozum więc ludzki nie ma za zadanie poznawania istoty rzeczy, lecz służenie celom czysto utylitarnym.

Zbigniew Gierczyński

(Publikacja: 02-08-2002)

[Oryginał..](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1655) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1655>)

Contents Copyright © 2000-2008 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie

niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl