

Giambattista Vica zmagania z chrześcijańskim historycyzmem oraz z kartezjańskim ahistoryzmem

Prace
Kulturoznawcze XVI
Wrocław 2014

Uwagi wstępne

Wskazanie miejsca nakreślonej przez Giambattistę Vica wizji dziejów w oświeceniowym przełomie kulturowym sprawiało i sprawia nadal spore trudności różnego rodzaju specjalistom od tej i nie tylko tej epoki. Zresztą nie tylko im, albowiem fakt, że — jak pisze Sław Krzemień-Ojak we wprowadzeniu do jego *Nauki nowej* — współczesna mu opinia naukowa przyjęła przedstawioną w tym dziele wizję „bardzo chłodno”, stanowi potwierdzenie, że nie wszystko w niej było zgodne z panującymi wówczas wyobrażeniami i poglądami na to, co miało miejsce w dziejach¹. Rzecz jasna, od tamtego czasu zmieniły się standardy poprawności ujmowania i przedstawiania tego, co się działo w przeszłości, ale nie zmieniły się one w taki sposób, aby nie można było w sposób jasny odpowiedzieć na pytanie, jak się ma do nich *Nauka nowa*. Nie oznacza to oczywiście, że żadna z odpowiedzi na to pytanie nie jest uprawniona lub co najmniej inspirująca do poważnych dyskusji.

Taki charakter może mieć próba spojrzenia na dzieje z punktu widzenia pojawiających się w okresie nowożytnym dążeń do uwolnienia się od tradycyjnego historycyzmu i przechodzenia albo do nowego typu historycyzmu, albo też — co w praktyce okazało się trudniejsze — do historyzmu. Historycyzm jest tutaj pojmowany w takim sensie, jaki nadał temu określeniu Karl R. Popper między innymi w książce *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*². Autor łączy go tam przede

¹ Zob. S. Krzemień-Ojak, *Antropologia historyczna G.B. Vica*, [w:] G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. T. Jakubowicz, Warszawa 1966, s. XIV–XVI.

² We wstępie do tej książki Popper pisze, że „pierwszym jej zadaniem jest przyczynienie się do lepszego zrozumienia totalitaryzmu i znaczenia odwiecznej walki z nim. Drugim zadaniem

wszystkim z doktrynami Platona, Hegla i Marksa. Doktryny te pod niejednym względem się różnią. Wspólne jednak dla nich jest takie opisywanie i wyjaśnianie dziejów ludzkości, z którego wynika, że realizuje się w nich scenariusz napisany przez jakąś siłę lub siły wyższe. Mniejsza o to, czy są one z tego, czy też z innego świata. Najistotniejsze jest bowiem to, że scenariusz ten nie może być zmieniony nawet wówczas, gdy jego finał zostaje poznany i wywołuje uczucie lęku lub grozy. Krótko mówiąc, znakiem rozpoznawczym różnych wersji historycyzmu jest wiara „w Niezlomne Prawa Przeznaczenia Historycznego”. Krytykę tak pojmowanego historycyzmu Popper przeprowadził w rozprawie *Nędza historycyzmu*³. W książce tej starał się on wykazać, że „historycyzm jest metodą marną, metodą, która nie przynosi żadnych owoców”, a przedstawiane przez różnego rodzaju historycyistów scenariusze zdarzeń są w gruncie rzeczy niemającymi wiele wspólnego z wiedzą obiektywną prorocztwami historycznymi, a w sensie ideowym stanowią apologię Siły⁴.

Mam wątpliwości, czy historycyzm jest jednie „metodą, która nie przynosi żadnych owoców”, oraz czy kreślone za jej pomocą „scenariusze zdarzeń” są jedynie „prorocztwami historycznymi”. Sądzę bowiem, że różne formy historycyzmu są też różnorodnymi ideologiami i — mówiąc słowami Karla Mannheima — wyrażają różnorakie potrzeby różnych grup społecznych, a także uzasadniają konieczność podjęcia takich działań, które mogłyby doprowadzić do zaspokojenia tych potrzeb⁵. Podzielam jednak opinię Poppera, że w każdym przypadku historycyzm stanowił i stanowi — poza wszystkim innym — pochwałę takiej siły, wobec której człowiek okazuje się bezradny i albo jej się podporządkuje, albo też zostanie zniszczony. Starożytni Rzymianie siłę tę łączyli z boginią Fortuną, a na określenie jej mocy sprawczej używali określenia *fatum*. Chrześcijanie łączyli ją i łączą z Bogiem i mówią bądź o przeznaczeniu, bądź też o boskich planach

tej książki jest analiza możliwości zastosowania krytycznych i racjonalnych metod naukowych do zagadnień społeczeństwa otwartego. Analizuję więc zasady demokratycznej odbudowy społeczeństwa [...]. Staram się także objaśnić niektóre przeszkody utrudniające racjonalne podejście do zagadnień społecznej przebudowy, a czynię to przez krytykę tych filozofii społecznych, które są odpowiedzialne za szeroko rozpowszechniony negatywny stosunek do możliwości demokratycznych reform. Najpotężniejszą z tych filozofii jest ta, którą nazywam *historycyzmem*”. K.R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki, Warszawa 2006, t. 1, s. 21 i n.

³ W *Przedmowie* do tej rozprawy streszcza on swoją argumentację przeciwko historycyzmowi. Popperowska krytyka tej metody myślenia o życiu społecznym opiera się na założeniach, że: „1. bieg dziejów ludzkich w znacznym stopniu zależy od rozwoju wiedzy. [...] 2. przyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami. [...] 3. nie możemy zatem przewidzieć przyszłego biegu historii ludzkości. 4. [...] Nie jest więc możliwa naukowa teoria rozwoju historycznego mogąca stanowić podstawę przewidywań historycznych. 5. Podstawowy cel metody historycyzmu [...] okazuje się zatem nieporozumieniem”. K.R. Popper, *Nędza historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 10 i n.

⁴ Zob. *ibidem*, s. 49 i n.

⁵ Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Mizińska, Lublin 1992.

i boskich wyrokach. Natomiast u myślicieli nowożytnych kryje się ona za tak różnymi określeniami jak — Matka Natura u oświeceniowych filozofów, Weltgeist u Hegla czy proletariat miast i wsi u Marksa i marksistów. Warto przejrzeć się nieco uważniej, jak to wygląda w wizji dziejów Vica, a także spróbować odpowiedzieć na pytanie: dlaczego to wygląda u niego tak, a nie inaczej, oraz jakie stąd można wyciągnąć wnioski.

Uwarunkowania poglądów Vica

Filozoficzna aktywność Giambattisty Vica (1668–1744) przypada na okres, w którym Włochy już utraciły swoją odrodzeniową świetność, ale nie weszły jeszcze w pełni w epokę oświecenia⁶. Związany był z Neapolem, miastem, które około połowy XVIII stulecia stało się — obok Mediolanu — jednym z najważniejszych ośrodków życia umysłowego w tamtej części Europy⁷. Na neapolitańskim uniwersytecie ukończył studia prawnicze i przez wiele lat był w nim profesorem retoryki. Jego najbliższe otoczenie akademickie przyjęło *Naukę nową* chłodno, co można tłumaczyć zarówno faktem, że spora jego część skłaniała się ku tradycyjnemu chrześcijańskiemu historycyzmowi, opartemu na przekonaniu, że — mówiąc słowami Poppera — to Bóg i tylko Bóg pisze scenariusz dziejów, reżyseruje tę wielką sztukę, jaką są dzieje ludzkie, oraz sprawuje całkowitą kontrolę nad jej realizacją. Można to jednak tłumaczyć również faktem, że pod koniec XVII i na początku XVIII stulecia przynajmniej w niektórych środowiskach akademickich panowała swoista moda na kartezjanizm, a *Nauka nowa* jest w znacznej mierze antykartezjańska⁸. Do takiego wyjaśnienia faktu braku uznania dla dzieła Vica jego współczesnych skłania się między innymi Panajotis Kondylis. Jego zdaniem „Vico żył w konflikcie z neapolitańskim środowiskiem i był przez nie ignorowany”⁹ z tego właśnie względu, że sporym uznaniem cieszyła się w nim filozofia kartezjańska¹⁰.

⁶ Szerzej na ten temat zob. V. Titone, *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Mursia 1969.

⁷ Z Neapolem związane były również takie znakomitości włoskiego oświecenia, jak Antonio Genovesi (1713–1769), autor między innymi *Listów akademickich* (postulował w nich przeprowadzenie we Włoszech „rewolucji intelektualnej”), oraz Ferdinando Galiani (1728–1787), autor nowatorskich poglądów na społeczną rolę pieniądza. Zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 198 i n.

⁸ Szerzej na temat recepcji filozofii Kartezjusza zob. N. Jolly, *The reception of Descartes' philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Descartes*, red. J. Cottingham, Cambridge 1992, s. 393–423.

⁹ P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, s. 441.

¹⁰ *Ibidem*: „Gdyby Vico nie odrzucił kartezjańskiego intelektualizmu, względnie dualizmu, nie mógłby dojść do fundamentalnego założenia swojej filozofii historii. Odrzucenie tego intelektualizmu jest przy tym (jak to z reguły miało miejsce w Oświeceniu) jedynie odwrotną stroną odrzucenia dualizmu [...]”, s. 441.

Przypomnijmy zatem, że myślenie Kartezjusza o pożytkach płynących ze studiowania historii sprowadza się do tego, że „pamiętne czyny historii dźwigają umysł ku górze”, a nawet mają „urok baśni”, ale niestety nie mają i nie dają tego, co umysłowi ludzkiemu jest najbardziej potrzebne, a potrzebne mu jest zdobycie całkowitej pewności. Do jej osiągnięcia studiowanie historii ani nie prowadziło, ani też nie mogło doprowadzić¹¹. W jego fundamentalnym dziele, czyli *Medytacjach o pierwszej filozofii* w ogóle nie pojawiają się żadne odwołania do historii. Co więcej, ich autor od pierwszego do ostatniego kroku tak postępuje, jakby nie były mu one do niczego potrzebne. W jego przekonaniu do tego, aby osiągnąć pewność, w zupełności wystarczy to, co jest każdemu wrodzone, to znaczy określone zdolności poznawcze oraz określone idee. W ten sposób kartezjańskie „ja” medytujące nie tylko manifestuje swoją autokreacyjną moc, lecz także dystansuje się od tych wszystkich, którzy szukają oparcia w kimś innym lub w czymś innym niż w swoje umyślenie (*cogitare*)¹². W *Nauce nowej* wprowadzicie nie pojawia się nazwisko Kartezjusza, jednak nie ulega wątpliwości, że to obszerne dzieło stanowi polemikę zarówno ze stanowiskiem tego filozofa, jak i z jego późniejszymi zwolennikami, natomiast określenie „nauka nowa” można rozumieć jako opozycję między innymi do starej czy też przestarzałej już nauki kartezjańskiej. Rzecz jasna, jest to tylko jedno z możliwych wyjaśnień tytułu tego dzieła.

Potwierdzeniem tej opozycji jest na przykład rysunek zamieszczony przez Vica w formie wprowadzenia do *Nauki nowej* oraz komentarz wyjaśniający jej generalną ideę. Na rysunku tym przedstawione zostały różne siły wpływające na życie i współżycie ludzkie, a ogólna idea jest taka, że poznanie tego, w jaki sposób one wpływają na to życie i współżycie, oraz tego, jak zmieniają się ich wpływy i dlaczego się one zmieniają, jest możliwe dzięki badaniu dziejów kultury i szukaniu w nich globalnego sensu. Te badania i poszukiwania za swój przedmiot mają nie tylko kulturę. Opierają się one na określonej kulturze badacza, czyli takiej, która wyrasta z tradycji i posiada — poza wszystkim innym — takie symbole, które mogą być potraktowane jako swoiste klucze do zrozumienia tego, co się działo i dzieje w dziejach ludzkich — dodajmy: klucze hierarchicznie i logicznie uporządkowane.

W świetle tego rysunku najważniejszy wpływ na to, co się działo i dzieje w dziejach, miał i ma „Bóg pojęty jako Opatrzność” — symbolizuje Go „trójkąt świetlisty, w którym przedstawione jest otwarte oko”. Dalej mamy dwa znaki zodiakalne: Lwa i Pannę — „znaczy to, że nauka ta będzie rozważać przede wszystkim postać Herkulesa — każdy bowiem starożytny naród ma jakiegoś Herkulesa, którego uważa za swego protoplastę”. Jeszcze dalej znajdują się: 1. ołtarz (to oczywiście symbol czci oddawanej siłom wyższym), 2. „promienie opatrzo-

¹¹ Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 7.

¹² Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, I. Dąb-ska, S. Świeżawski, Kęty 2001.

ści boskiej, które oświetlają wypukły klejnot” (oznaczający „serce nieskazitelne i czyste”); 3. postać Homera (symbolizującego dziejopisarza) oraz kilkanaście jeszcze innych symboli. Ich rozszyfrowanie jest zadaniem filozofa, ale filozofa nowego typu, czyli takiego, który — w odróżnieniu od swoich poprzedników — nie będzie sprowadzał tych sił odgrywających różne role w dziejach ludzkich do jednej dominującej; bez względu na to, czy będzie ją nazywał „opatrnością boską”, mocą świata natury czy mocą ludzkiego umysłu. Od filozofa tego oczekuje się ponadto, że będzie metafizykiem, to znaczy kimś takim, kto potrafi sporządzić pełną i całkowicie pewną „tablicę chronologiczną”. W podsumowaniu prezentacji naczelnej idei swojego dzieła Vico stwierdza, że „promień, jakim opatrność boska oświetla pierś Metafizyki, to racjonalne elementy tej Nauki, czyli Aksjomaty”¹³.

W tak postawionym filozofowi i filozofii zadaniu Vico pozostawał w zasadzie zgodny ze stanowiskiem Kartezjusza. Tyle tylko, że u tego ostatniego punktem wyjścia do jego realizacji nie jest ani wiara w pozytywną moc opatrności boskiej, ani wiara w moc sprawczą modlitwy i ołtarza, ani wiara w moc mitycznych i historycznych postaci oraz narodów, ani też wiara w inne moce odgrywające kluczowe role na rysunku Vica. Jest nim w jakiejś mierze wiara w moc liczby i umiejętności ścisłego liczenia, a ściślej — w moc matematyki jako tej dyscypliny, która jest najpewniejsza ze wszystkich nauk i która może posłużyć za wzorzec inny dyscyplinom. Przede wszystkim jednak jest to wiara w taką moc ludzkiego intelektu, która umożliwia nie tylko to ścisłe liczenie i przeliczanie, ale też stawianie sensownych problemów i ich rozstrzyganie w taki sposób, aby nie pozostawiać już miejsca na żadne niepewności. Na fundamentalne pytanie: dlaczego filozof typu kartezjańskiego nie może pozostawić miejsca dla żadnej niepewności, odpowiedź Kartezjusza jest jasna i jednoznaczna: nie może on tego uczynić, albowiem każda niepewność pociąga za sobą — w procesie dążenia do prawdy — kolejne niepewności, a suma tych niepewności nie może dać całkowitej pewności. Taka jest podstawowa zasada myślenia o racjonalności w filozofii Kartezjusza.

Vico zakwestionował tę zasadę. W jej miejsce przyjął, że „przedmiot niepewny, niekształtny, ciemny” w miarę upływu czasu i starań kolejnych pokoleń dziejopisów staje się coraz bardziej pewny, kształtny i jasny”, aż w końcu zostaje swoistym Aksjomatem. Do tego jednak, aby poznać, jak doszło do tej transformacji, potrzebne są również odpowiednie aksjomaty i zasady. Warto się nieco uważniej przyjrzeć przynajmniej niektórym aksjomatom i zasadom wypisanym przez Vica. Pokazują one bowiem dobrze jego odejście od kartezjańskiego ahistoryzmu, a także stanowią świadectwo podejmowanych przez niego prób ograniczenia w istotnym stopniu chrześcijańskiego historycyzmu.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 37.

Aksjomaty i zasady Vica

Pierwszym z nich jest aksjomat o „nieskończonym charakterze ludzkiego umysłu”. Vico wyprowadza z niego wniosek ogólny, że ta właściwość ludzkiego umysłu sprawia, że — po pierwsze, „człowiek pogrąża się w niewiedzy”, a po drugie, „uważa siebie za regułę wszechświata”. Już w tym momencie można powiedzieć, że nie jest to postawienie problemu po kartezjańsku. W filozofii Kartezjusza bowiem ludzkiemu umysłowi przypisana zostaje wprawdzie główna rola w tym świecie, w którym usytuowane jest życie ludzkie, ale problem polega na tym, że świat ten jest nieskończony, natomiast umysł ludzki swoją drogę do prawdy zmuszony jest przejść w skończonej liczbie kroków — w przeciwnym razie pozostawi miejsce dla niepewności. Nie jest to jednak również postawienie problemu po chrześcijańsku. Zgodnie z chrześcijańskimi przekonaniem wprawdzie również uznaje się człowieka za sprawcę jego niewiedzy (i innych grzechów), jednak jego głównym powołaniem jest nie tyle dążenie do wiedzy, ile dążenie do osiągnięcia zbawienia duszy, a do tego potrzebna mu jest nie wiedza (*scientia*), lecz rozumiana na sposób chrześcijański mądrość (*sapientia*) — mądrość, której nie ma i być nie może bez chrześcijańskiej wiary w Boga oraz w Jego moc oświecania duszy. Dobrze wyraża to Augustyńska formuła: „jeśli nie możesz zrozumieć, uwierz, abyś zrozumiał”.

Trudno jest doszukać się podejścia kartezjańskiego również w drugim aksjomacie *Nauki nowej*. Wprawdzie mówi się w nim o takiej „właściwości ludzkiego umysłu”, która polega na wnioskowaniu przez analogie, a ściślej, „wyrabianiu sobie pojęcia o rzeczach dalekich i nieznanych na podstawie rzeczy znanych i bliskich” (do niezawodności tego rodzaju wnioskowania Kartezjusz również zgłaszał swoje zastrzeżenia), lecz jednak na gruncie kartezjanizmu przedmiotem tego zawodnego wnioskowania nie są początki cywilizacji, lecz stany świadomości i nieświadomości medytującego i zmierzającego do realizacji swoich celów „ja”.

W aksjomacie tym można natomiast doszukać się pewnych akcentów chrześcijańskich. Wyrażają się one między innymi w potępieniu pychy i próżności, zaliczanych w tej religii do grzechów zarówno takich dużych zbiorowości, jakimi były i są narody, jak i takich mniejszych, jakimi byli i są uczeni. Są to jednak tylko chrześcijańskie akcenty, a nie chrześcijańskie wyznanie wiary w Boga i niewiary w możliwości samodzielnego osiągnięcia istotnych wartości przez człowieka. Potwierdza to pojawiające się w tym aksjomacie wskazanie na „niewyczerpane źródło wszystkich błędnych teorii na temat początków cywilizacji”. Autorytety chrześcijańskie za takie źródło uznawały „grzech stworzenia” i „grzech pierworodny”¹⁴.

¹⁴ Ten pierwszy rozumie się w chrześcijaństwie jako „odrzucenie woli Stwórcy dotyczącej podstawowych struktur Jego Stworzenia i jego przymierza [...]. W ten sposób stworzenie zaprzecza również swojej własnej naturze i sensowi swojej wolności, którym jest miłość do najwyższej wartości, jaka w ogóle istnieje, Boga osobowego”. Natomiast ten drugi rozumie się jako „ten stan,

Natomiast Vico uznaje za nie przenoszenie późniejszych standardów kulturowych (z natury rzeczy „bogatszych i bardziej złożonych”) na wcześniejsze (z natury rzeczy „uboższe i prostsze”).

W dwóch następnych aksjomatach pojawiają się już nazwy historyczne tych, którzy kultywowali owe grzechy ludzkości, czyli takich narodów, jak Chaldejczycy, Scytowie, Egipcjanie, Chińczycy czy Hebrajczycy, a także imiona własne reprezentujących te narody osób. Występują tam wprawdzie również nazwy ogólne (takie jak historia święta czy narody), jednak z kartezjańskiego punktu widzenia — podobnie zresztą jak z punktu widzenia każdego, kto bierze pojęcie aksjomat w dosłownym znaczeniu — nie są to już żadne aksjomaty; w nich bowiem nie ma miejsca ani na nazwy historyczne, ani też na imiona własne. Mogą to natomiast być — w *Nauce nowej* w gruncie rzeczy są — mniej lub bardziej prawdopodobne i wymagające uzasadnienia generalizacje historyczne.

Takie generalizacje pojawiają się również w kolejnych 60 wypisanych przez Vica aksjomatach. Niektóre z nich mają charakter generalizacji nie tyle historycznych, ile: 1. filozoficznych (np. wówczas, gdy mówi się, że „człowiek z natury skłonny jest do zła”); 2. teologicznych (np. gdy mówi się o tej opatrności boskiej, która umożliwia „pohamowanie namiętności ludzkich”); 3. socjologicznych (np. gdy mówi się o budowaniu autorytetu społecznego filozofów i „podpieraniu” go autorytetem filologów); 4. etnologicznych (np. gdy mówi się, że „tradycje ludowe zawierały w sobie powszechne pierwiastki prawdy”); 5. językoznawczych (np. gdy mówi się o „zaczerpnięciu z języków łatyńskich dowodów filologicznych”); 6. prawoznawczych (np. gdy mówi się o „zasadzie racji bezpośredniej, której regułą jest równość obywatelska”) itd. Krótko mówiąc, „materia” generalizacji jest bogata i zróżnicowana, albowiem bogata i zróżnicowana jest kultura. Jednak dla badacza kultury to bogactwo i zróżnicowanie może być zarówno dobrodziejstwem, jak i sporym utrudnieniem — zwłaszcza wówczas, gdy nie ma on wypracowanych i sprawdzonych zasad jej badania. Vico miał tego świadomość, dlatego w kolejnej części *Nauki nowej* przedstawił te zasady.

Mają one charakter zaleceń stosunkowo lapidarnie wyrażonych, ale bezwzględnie obowiązujących badacza kultury. Dwie pierwsze dotyczą reguł poszukiwania zasad i sprowadzają się do stwierdzenia, że 1. zasad tych nie należy szukać ani u filozofów, ani u filologów, ani też u autorów innych książek, lecz w samej kulturze, i to szukać, odwołując się do „najodleglejszych od nas starożytności”; 2. szukać ich należy przede wszystkim „w przemianach naszego własnego umysłu”, albowiem właśnie tam „pojawia się nigdy niegasnące, wieczne światło prawdy, której w żadnym wypadku nie należy podawać w wątpliwość”¹⁵. Kolejne zasady to zalecenia, aby: 1. w kulturze poszukiwać nie tyle tego, co różniło ludzi,

w którym rodzą się wszyscy ludzie” (K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 131 i n.).

¹⁵ G. Vico, *Nauka...*, s. 138 i n.

ile tego, co ich łączyło lub też — co na to samo wychodzi — „w czym wszyscy ludzie zawsze byli i są zgodni”; a także 2. przyjąć, że a) „wszyscy mają jakąś religię”; b) wszystkie religie „zawierają uroczyste małżeństwa”; c) „wszystkie grzebią swoich zmarłych”. Samo wyróżnienie tych trzech i tylko trzech części składowych każdej kultury podnosi Vico również do rangi swoistej zasady zasad swojej *Nauki nowej* i posługuje się nią wyróżniając: 1. w dziejach ludzkich trzy i tylko trzy zasadnicze epoki, to jest bogów, bohaterów i ludzi; 2. w rządzeniu ludźmi trzy i tylko trzy „rodzaje rządów, odpowiadające trzem rodzajom natury społecznej”, to jest rządy teokratyczne, arystokratyczne i ludzkie; 3. w języku trzy i tylko trzy jego zasadnicze rodzaje, to jest „język niemy”, „język symbolów bohaterskich” oraz „język ludzki”; 4. w teologii trzy i tylko trzy jej rodzaje, to jest „poetycką poetów-teologów”, „teologię naturalną metafizyków” oraz „teologię chrześcijańską”¹⁶.

Kilka uwag podsumowujących

Już na pierwszy rzut oka przyjmowane i postulowane przez Vica zasady istotnie różnią się od zasad przyjmowanych i postulowanych przez Kartezjusza, między innymi w jego w rozprawie *Zasady filozofii*. W tych ostatnich bowiem wprowadzie również wychodzi się od „zasad poznania ludzkiego”, ale już w następnym kroku przechodzi się do „zasad rzeczy materialnych”, a następnie do zasad „świata widzialnego” oraz „zasad Ziemi”¹⁷. W rozprawie tej natomiast nic się nie mówi o zasadach transformacji tych obszarów kultury, które zostały wyróżnione w *prolegomenach* do *Nauki nowej*, a następnie szczegółowo przeanalizowane w jej kolejnych księgach. Księgi te potwierdzają, że występujące między tymi filozofami pewne zbieżności w punkcie wyjścia mają wprawdzie znaczenie, ale znaczenie drugorzędne. Pierwszorzędne znaczenie bowiem ma tutaj to, od czego się stopniowo odchodzi i do czego się stopniowo dochodzi, a dochodzi u Kartezjusza do opisywania i wyjaśniania świata natury, natomiast u Vica do opisywania i wyjaśniania świata kultury.

U obu filozofów dochodzi się również do określonych ogólnych wniosków, jednak wniosków zasadniczo różnych. Kartezjusz nie podpisałby się pod generalnym stwierdzeniem Vica, że dla filozofa może być coś wyższego „nad ludzką refleksją”, z kolei Vico nie podpisałby się pod stwierdzeniem Kartezjusza, że głównym zada-

¹⁶ „A wszystkie trzy łączy kontemplacja boskiej opatrności. Opatrność pokierowała sprawami ludzkimi najpierw za pośrednictwem teologii poetyckiej, wpływając na nią za pośrednictwem znaków zmysłowych, które ludzie uważali za ostrzeżenia ze strony bogów, a później za pośrednictwem teologii naturalnej, która dowodzi opatrności za pomocą racji wiecznych, niepodpadających pod zmysły. Dzięki teologii naturalnej narody przysposobiły się do przyjęcia teologii objawionej, opartej na wierze nadnaturalnej, wyższej nie tylko nad zmysły, ale także nad ludzką refleksję” (*ibidem*, s. 159).

¹⁷ Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbaska, Warszawa 1960.

niem filozofa i filozofii jest osiągnięcie najwyższego szczybla świadomości i samoświadomości. Jeśli przy tej okazji załatwi on jeszcze problem zbawienia swojej duszy, to tym lepiej dla niego i jego filozofii. Jeśli jednak go nie załatwi, wówczas postawi w kłopotliwej sytuacji nie tylko, a nawet nie tyle samego siebie i swoją filozofię, ile tego Boga, któremu zawierzył (że nie jest oszustem) i któremu powierzył zbawienie swojej duszy. Wszystko to wymaga uważnego rozpatrzenia różnorodnych racji filozoficznych „za” medytowaniem i „przeciw” temu medytowaniu. Wykonania tego zadania Kartezjusz nie oczekuje jednak ani od Boga, ani tym bardziej od takich jego ziemskich przedstawicieli, jakimi byli i są teolodzy. Oczekuje go natomiast od samego siebie oraz od tych wszystkich, którzy zechcą go naśladować i iść wskazaną przez niego drogą do prawdy. Jeśli przy tym uwikłają się w jakąś teologię, historię, fizjologię czy psychologię, to tym trudniej będzie im dojść do prawdy. Dla Vica, człowieka nie tylko głębokiej wiary w Boga, ale także w moc sprawczą tej wiary, która była udziałem w dziejach ludzkich różnych narodów, takie postawienie sprawy oznacza oparcie jej na bezzasadnych roszczeniach ludzkiego umysłu.

Takie eksponowanie roli wiary nie mogło cieszyć się powszechnym uznaniem w epoce, która piórami swoich sztandarowych przedstawicieli zmierzała do pokazania i wykazania, że religia była historyczną zawalidrogą w dążeniu ludzkości do jej różnorodnych doskonałości, a w kulturze zachodniej główna rola w utrudnianiu osiągnięcia tych celów przypadła chrześcijaństwu. Dlatego — jak pisze Paul Hazard — postawiono Boga chrześcijańskiego „przed sądem oświeconego rozumu” i wytoczono chrześcijaństwu taki proces, jakiego nie znały ani czasy starożytne, ani te stulecia, w których wprawdzie surowo oceniano tzw. papizm, ale wierzono, że chrześcijaństwo można tak gruntownie zreformować, aby ponownie mogło dobrze służyć ludzkości¹⁸.

Takie eksponowanie roli wiary przez Vica, jakie znalazło wyraz w jego *Nauce nowej*, nie mogło i nie może liczyć także na uznanie zarówno Kościoła rzymskiego, jak i tych Kościołów i wyznań reformowanych, które uważają się za jedynych depozytariuszy boskiego objawienia oraz jedynych autentycznych kontynuatorów misji zapoczątkowanej przez Jezusa Chrystusa i przekazywanej z pokolenia na pokolenie Jego ziemskim sukcesorom. Jest to jednak nie tylko problem teologiczny, ale też historyczny — wyrażający się w różnorodnych sporach teologicznych najpierw o rozumienie objawienia chrześcijańskich Ojców Kościoła, a później o sukcesję poszczególnych Kościołów — zachodniego i wschodniego, rzymskiego i reformowanych itd. W samym Kościele rzymskim stanowił on i stanowi zresztą nadal źródło różnorodnych sporów i dyskusji, dzieląc teologów na różne frakcje i teologiczne nurty. Potwierdzają to między innymi spory i dyskusje prowadzone na Soborze Watykańskim II¹⁹.

¹⁸ Zob. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972.

¹⁹ Ks. Tadeusz Dejczer (*Teologia religii*, [w:] *Chrześcijaństwo wśród religii*, pr. zbiorowa, Warszawa 1990) pisze, że ujawniły się w nich „trzy nurty katolickiej myśli”, to jest „nurt skrajny, zmierzający ku ekskluzywizmowi, zwany dlatego nurtem ekskluzywistycznym albo nurtem zerwania;

Filozofia religii Vica wydaje się stosunkowo najbliższa tzw. nurtowi ciągłości. Podobnie bowiem jak jego zwolennicy opowiada się ona za poszukiwaniem i znajdowaniem w historii — mówiąc językiem teologicznym — „wielu różnych ekonomii zbawczych” oraz przypisuje różnym religiom świata „jako obiektywnym instytucjom i zjawiskom historycznym” wartość zbawczą. Jest ona jednak również bliska takim teologom i teologiom protestanckim, w których — jak w teologii dialektycznej Karla Bartha — zmierza się do pokazania i wykazania, że wszystkie religie, w tym religia chrześcijańska, nie są dziełem Boga, lecz ludzi, a dokładniej — ich przekonania, że potrafią zmierzyć się z Największą Wielkością i wykreować coś, co będzie jej ziemskim substytutem; a faktycznie kreują i kultuwują bałwochwalstwo. Pod niektórymi względami jest ona również bliska tym teologom i teologiom liberalnym, które starają się przerzucić pomosty między różnymi religiami i znaleźć w nich elementy wspólne — równie ważne i równie znaczące cywilizacyjnie. Lista tych teologów jest ogromnie zróżnicowana. Dlatego jedynie tytułem przykładu przywołam tutaj Rudolfa Otto, który w swojej *Mistyce Wschodu i Zachodu* znajdował takie elementy u mistyka wschodniego Śankary („był nauczycielem i reprezentantem klasycznej filozofii *adwajty*”) i mistyka zachodniego Mistra Eckharta (był „nauczycielem i reprezentantem scholastyki”). Podobnie też Bede Griffiths poszukiwał i znajdował „drogę środka” między chrześcijaństwem i hinduizmem²⁰.

drugi nurt skrajny zmierzający ku relatywizmowi religijnemu, zwany nurtem relatywistycznym albo nurtem ciągłości; i wreszcie trzeci, wybierający *via media*, drogę środka między skrajnymi biegunami, i kierujący się w swych dociekaniach linią wytyczoną przez *Vaticanum II*, zwanym też dlatego nurtem środkowym albo soborowym” (s. 47).

²⁰ Zob. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000; B. Griffiths, *Marriage of East and West: A Sequel to the Golden String*, Springfield 1982.