

Cycerońskie wątki w *Nauce religii chrześcijańskiej* Jana Kalwina

1. Pisma Cyserona a *Institio* Jana Kalwina

Wybitny dwudziestowieczny teolog luterański, Paul Tillich, rozważając zagadnienie relacji zachodzących pomiędzy filozofią a teologią chrześcijańską, napisał w dziele *Die Frage nach dem Unbedingten* rzecz następującą: *Trudno oprzeć się uczuciu goryczy, widząc, jak teologowie, którzy objaśniają pojęcia staro- i nowotestamentowe, używają bardzo wielu wyrażeń stworzonych żmudną pracą filozofów i mocą spekulatywnego umysłu, a potem, posługując się błahymi zarzutami, odrzucają to, co niezwykle wzbogaciło ich język. Żaden teolog nie powinien być traktowany poważnie jako teolog, choćby był wielkim chrześcijaninem i wielkim uczonym, jeśli jego praca dowodzi, że nie traktuje on poważnie filozofii [...]. Duchowny pewnego fundamentalistycznego kierunku powiedział do mnie: „Po co nam filozofia, skoro przecież całą prawdę mamy zawartą w objawieniu?”*. Nie zauważył, że wypowiadając słowa *prawda i objawienie* był determinowany przez długą historię myśli filozoficznej – historię, która nadała tym słowom *sens*, w jakim on ich użył. Nie możemy uciec od filozofii, bowiem drogi, którymi chcemy od niej uciekać, są zbudowane i wybrukowane właśnie przez filozofię¹.

Słowa Paula Tillicha pasują jak ulał do postawy Jana Kalwina wobec filozofii. Z jednej bowiem strony Reformator z Genewy przekonywał, iż teolog chrześcijański nie powinien zajmować się filozofią, gdyż filozofowie są głupcami wygłaszającymi niedorzeczne twierdzenia na temat Boga², atoli z

* Dr hab. Rafał Marcin Leszczyński, prof. ChAT jest pracownikiem Intersekcyjnej Katedry Filozofii, Etyki i Socjologii ChAT.

¹P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 78–79, 80–81.

²Por. I. Calvinus, *Institutio Christianae religionis*, I, V, 11: *In eo quidem dissimiles, quod quisque sibi privatim aliquid peculiaris erroris accersit: in hoc tamen simillimi, quod ad unum omnes, ab uno vero Deo ad prodigiosa nugamenta deficiamus. Quo morbo non plebeia modo et*

drugiej strony owa niepochlebna opinia o dokonaniach filozofów nie przeszkadzała mu w nieustannym czerpaniu z ich dorobku. Parafrazując wypowiedź Tillicha, należy stwierdzić, że Kalwin próbował uciec od filozofii drogami przez nią wybrukowanymi, stąd też jego ucieczka nie była aż tak daleka, jakby się mogło na pierwszy rzut oka wydawać.

Zależność helweckiego Reformatora od filozofii widoczna jest zwłaszcza w jego stosunku do Cyncerona, którego pisma stanowiły dla Pikardyjczyka istotne źródło inspiracji. Według moich obliczeń w *Nauce religii chrześcijańskiej* Kalwin odwołał się do Cyncerona 70 razy, co – biorąc pod uwagę fakt, iż Cynceron był autorem pogańskim – jest ilością niebagatelną. Reformator najczęściej czynił to w księdze pierwszej *Institutio*, nawiązując w niej do rzymskiego myśliciela 37 razy. Większość materiału zaczerpniętego od filozofa z Tuskulum³ umieścił Kalwin w pierwszych pięciu rozdziałach wspomnianej księgi, ponieważ napotykamy w nich 26 odwołań do łacińskiego pisarza⁴.

	<i>Institutio Christianae religionis</i>	Pisma Cyncerona
1.	I, II, 2.	<i>De natura</i> I, 2, 3; I, 17, 45; I, 19, 51.
2.	I, II, 2.	<i>De natura</i> I, 2, 4.
3.	I, III, 1.	<i>De natura</i> I, 16, 43; I, 17, 45; II, 4, 12.
4.	I, III, 1.	<i>De natura</i> I, 16, 43; <i>Tusculanarum</i> I, 13, 30.
5.	I, III, 2.	<i>De natura</i> I, 42, 118.
6.	I, III, 3.	<i>De natura</i> I, 17, 45; II, 4, 12.
7.	I, III, 3.	<i>De natura</i> I, 1, 2; I, 23, 63; I, 42, 117; III, 37, 89.
8.	I, III, 3.	<i>De natura</i> III, 34, 83.
9.	I, III, 3.	<i>De natura</i> II, 2, 5.
10.	I, IV, 2.	<i>De natura</i> I, 2, 3; I, 17, 45.
11.	I, IV, 2.	<i>De natura</i> I, 20, 54; I, 30, 85-86; I, 44, 123.
12.	I, V, 1.	<i>Tusculanarum</i> I, 28, 68-70; <i>De natura</i> I, 5, 15.
13.	I, V, 3.	<i>De republica</i> VI, 26.
14.	I, V, 3.	<i>De natura</i> II, 2, 4.

obtusa ingenia, sed praeclarissima, et singulari alioqui acumine praedita, implicantur. Quam prolixè suam in hac parte stoliditatem ac insulsiatam prodidit tota philosophorum nation. Cyt. za: Ioannis Calvini opera selecta, lib. I: *De cognitione Dei Creatoris*, t. 3, Monachii 1928.

³ W Tuskulum znajdowała się ulubiona rezydencja Cyncerona.

⁴ Cycerońskim wpływem w pierwszych pięciu rozdziałach *Nauki religii chrześcijańskiej* został poświęcony artykuł E. Grisliś'a, pt. *Calvin's Use of Cicero in the Institutes I: 1-5 – A Case Study in Theological Method*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 62 (1971), s. 5-37.

15.	I, V, 4.	<i>De natura</i> I, 20, 56.
16.	I, V, 4.	<i>De natura</i> I, 20, 54; I, 24, 66; <i>Tusculanarum</i> I, 11, 22.
17.	I, V, 5.	<i>Tusculanarum</i> I, 24, 56-27, 66.
18.	I, V, 5.	<i>De natura</i> II, 7, 18-19.
19.	I, V, 6.	<i>De natura</i> II, 5, 13-14.
20.	I, V, 11.	<i>De natura</i> I, 10, 24.
21.	I, V, 12.	<i>De natura</i> I, 6, 14.
22.	I, V, 12.	<i>De natura</i> I, 14, 36-15, 41.
23.	I, V, 12.	<i>De natura</i> I, 15, 39; II, 23.
24.	I, V, 12.	<i>De natura</i> I, 30, 85; I, 43, 121; I, 44, 123; I, 23, 63; I, 42, 117.
25.	I, V, 12.	<i>De natura</i> I, 1, 2, 5.
26.	I, V, 12.	<i>De natura</i> I, 22, 60.
27.	I, V, 13.	<i>De natura</i> III, 4, 9.
28.	I, VI, 2.	<i>De natura</i> II, 14, 37; II, 56, 140; <i>Tusculanarum</i> I, 28, 69.
29.	I, XII, 1.	<i>De natura</i> II, 28, 72.
30.	I, XIV, 1.	<i>De natura</i> I, 13, 33, 35-36.
31.	I, XIV, 1.	<i>De natura</i> I, 9, 21-22.
32.	I, XIV, 1.	<i>De natura</i> I, 9, 21.
33.	I, XV, 2.	<i>Tusculanarum</i> I, 27, 66.
34.	I, XV, 3.	<i>De natura</i> II, 56, 140.
35.	I, XV, 6.	<i>Tusculanarum</i> I, 27, 66.
36.	I, XV, 6.	<i>De finibus</i> V, 13, 36.
37.	I, XVI, 4.	<i>De natura</i> I, 2, 3.

W księdze drugiej francuski teolog odwołał się do Cycerona 7 razy.

	<i>Institutio Christianae religionis</i>	Pisma Cycerona
1.	II, I, 1.	<i>Tusculanarum</i> I, 22, 51-52.
2.	II, I, 2.	<i>De natura</i> III, 36, 86-88.
3.	II, II, 3.	<i>Tusculanarum</i> III, 1, 2.
4.	II, II, 3.	<i>De natura</i> III, 36, 86.
5.	II, II, 14.	<i>Tusculanarum</i> I, 24, 57; <i>De senectutem</i> 21, 78.
6.	II, II, 15.	<i>Tusculanarum</i> I, 26, 64.
7.	II, II, 24.	<i>De legibus</i> II, 8, 19-24.

W księdze trzeciej *Nauki religii chrześcijańskiej* Reformator odniósł się do tekstów Cycerona 16 razy.

	<i>Institutio Christianae religionis</i>	Pisma Cycerona
1.	III, IV, 29.	<i>De officiis</i> III, 33, 117.
2.	III, VI, 3.	<i>De officiis</i> III, 3, 13; <i>De finibus</i> II, 11, 34; III, 7, 26; IV, 15, 41.
3.	III, VI, 3.	<i>Tusculanarum</i> V, 15, 45; <i>De finibus</i> II, 21, 68; II, 23, 76.
4.	III, VI, 4.	<i>Tusculanarum</i> II, 6, 16; V, 2, 5.
5.	III, VII, 2.	<i>De finibus</i> III, 11, 36; <i>De legibus</i> I, 14, 40.
6.	III, VIII, 9.	<i>Tusculanarum</i> II, 13, 31; IV, 17, 37.
7.	III, IX, 2.	<i>Tusculanarum</i> I, 39, 94.
8.	III, IX, 4.	<i>Tusculanarum</i> I, 48, 113nn.
9.	III, IX, 4.	<i>Tusculanarum</i> I, 48, 115.
10.	III, IX, 4.	<i>Tusculanarum</i> I, 31, 75.
11.	III, IX, 4.	<i>Tusculanarum</i> I, 49, 118; I, 11, 24.
12.	III, IX, 4.	<i>Tusculanarum</i> I, 49, 118.
13.	III, IX, 4.	<i>Tusculanarum</i> I, 31, 75.
14.	III, IX, 4.	<i>Tusculanarum</i> I, 49, 118.
15.	III, IX, 4.	<i>De senectutem</i> 73.
16.	III, X, 6.	<i>De senectutem</i> 20, 73.

Wreszcie w księdze czwartej powołał się na dzieła Rzymianina 10 razy⁵.

	<i>Institutio Christianae religionis</i>	Pisma Cycerona
1.	IV, I, 5.	<i>De legibus</i> II, 10, 26.
2.	IV, II, 3.	<i>De officiis</i> III, 33, 117.
3.	IV, XIV, 8.	<i>De senectutem</i> 8, 26.
4.	IV, XX, 3.	<i>De legibus</i> III, 1, 2.
5.	IV, XX, 9.	<i>De legibus</i> III, 2, 7.
6.	IV, XX, 12.	<i>De officiis</i> I, 23, 79; I, 11, 35.
7.	IV, XX, 14.	<i>De legibus</i> II, 4nn.
8.	IV, XX, 14.	<i>De legibus</i> III, 2.
9.	IV, XX, 21.	<i>De legibus</i> III, 2, 5.
10.	IV, XX, 24.	<i>Pro Sestio</i> 65.

⁵ Zestawienia zaprezentowane w tabelach są owocem moich własnych badań nad cycerońskimi wątkami w *Institutio* Kalwina.

Wśród dzieł Arpinaty⁶ najczęściej przytaczanym przez Kalwina jest *De natura deorum*, na którym Pikardyjczyk oparł się w *Nauce religii chrześcijańskiej* 34 razy. Na drugim miejscu znajdują się *Tusculanarum disputationum*, do jakich Reformator odniósł się 20 razy. Dalsze miejsca zajmują traktaty: *De legibus* (8 razy) *De finibus* (4 razy), *De officiis* (4 razy), *De senectutem* (3 razy), *Pro Sestio* (1 raz) i *De republica* (1 raz)⁷.

2. Pisma i poglądy Cyncerona

Zdecydowana przewaga ilościowa miejsc, w jakich Kalwin powoływał się na *De natura deorum*, nie powinna nas dziwić, zważywszy na fakt, iż traktat ów jest jednym z najistotniejszych opracowań z zakresu filozofii religii powstałych w starożytności⁸. W piśmie *O naturze bogów* Cynceron zaprezentował poglądy najbardziej wpływowych szkół filozoficznych swoich czasów na temat Boga i religii, pozostawiając w ten sposób potomnym, a więc także i Kalwinowi, niezwykle ważne źródło wiedzy o wyobrażeniach religijnych funkcjonujących w I wieku a. Ch⁹.

W swojej rozprawie, stylizowanej na dialog, rzymski filozof przedstawił stanowisko stoików – reprezentowanych w *De natura* przez Kwintusa Lucyliusza Balbusa – epikurejczyków, w imieniu których zabiera głos w dziele Cyncerona senator Gajus Wellejusz oraz akademików, za poglądami których opowiada się konsul i *pontifex maximus* Gajus Aureliusz Kotta – przyjaciel Cyncerona. Sam zaś Cyncero przydzielił sobie w dialogu rolę słuchacza i arbitra¹⁰.

Z uwagi na bogactwo argumentów i twierdzeń odnoszących się do zagadnienia Boga i religii jakie udało się zebrać Cynceronowi w *De natura*

⁶ Cynceron urodził się w miasteczku Arpinum, w roku 106 a. Ch.

⁷ W powyższej statystyce uwzględniłem miejsca, w jakich pojawiają się u Kalwina odwołania do pism Cyncerona, a nie ilość tekstów, na które powołuje się Reformator. Należy zauważyć, że Kalwin dokonywał często w jednym miejscu *Institutio* kompilacji kilku fragmentów zaczerpniętych od Cyncerona. Jeśli zatem Pikardyjczyk powołuje się na kilka tekstów z tego samego traktatu w jednym fragmencie *Nauki*, wtedy liczę je łącznie jako jeden przypadek odwołania do Cyncerona. Atoli zdarza się, że Genewczyk odnosi się w jednym miejscu *Institutio* do dwóch lub trzech dzieł Rzymianina. W takiej sytuacji liczę każde dzieło Cyncerona osobno.

⁸ Por. A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 222.

⁹ Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa 1983, s. 256.

¹⁰ Por. M.T. Cicero, *O naturze bogów*, I, 6, 15, [w:] M.T. Cicero, *O naturze bogów; O wróżbiarstwie; O przeznaczeniu*, kom. K. Leśniak, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960. Zob. też M. Jacynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 93.

deorum, do dzieła owego nawiązywali w starożytności zarówno autorzy pogańscy, jak i Ojcowie Kościoła. Kalwin nie był więc pierwszym teologiem chrześcijańskim, który sięgnął po pismo Tuskulańczyka. Interesując się dokonaniem rzymskiego pisarza, Genewczyk kontynuował jedynie praktykę wywodzącą się z czasów chrześcijańskiego antyku.

W związku z oczywistą fascynacją Kalwina Cyceronem, prof. teologii historycznej Alistér McGrath, w swojej książce poświęconej Janowi Kalwinowi, posunął się nawet do stwierdzenia, iż w *Nauce religii chrześcijańskiej* Reformator pozwala Cyceronowi [...] *prowadzić czytelnika od naturalnej religii starożytności do Ewangelii Jezusa Chrystusa*¹¹.

Stwierdzenie powyższe jest niewątpliwie bardzo efektowne, wydaje się jednak, że stanowi ono spory skrót myślowy, który domaga się rozwinięcia i uściślenia. Należy bowiem zapytać, jakie wątki w filozofii Cycerona uważał Kalwin za zbieżne z kościelnym kerygmatem i za możliwe do wykorzystania przez chrześcijanina, a jakie – jego zdaniem – stoją w sprzeczności do teologii chrześcijańskiej. Dopiero wtedy, gdy odpowiemy na powyższe pytanie, będziemy w stanie ustalić, do jakiego stopnia – według Pikardyjczyka – filozofia Arpinaty może być przewodnikiem dla wyznawcy chrystianizmu w drodze do Ewangelii. Alistér McGrath niestety nie zdobył się na zbadanie owego zagadnienia.

Zanim przystąpimy do szczegółowej analizy cycerońskich wątków w *Nauce religii chrześcijańskiej* Jana Kalwina, wypada najpierw w sposób ogólny scharakteryzować stanowisko filozoficzne Cycerona i zastanowić się, jak ma się ono do poglądów francuskiego teologa.

Chcąc zrozumieć myśl filozoficzną Cycerona, należy zdać sobie sprawę z tego, iż w młodości pobierał on nauki u przedstawicieli rozmaitych szkół filozoficznych¹². Będąc jeszcze chłopcem, słuchał mów epikurejczyka Fajdrosa. Uczęszczał także na wykłady kierownika czwartej Akademii Platońskiej, Filona z Laryssy, który przez pewien czas gościł w Rzymie¹³. W celu pogłębienia swej wiedzy filozoficznej i retorycznej młody Marcus Tullius wybrał się do Aten, gdzie zapoznał się z filozofią Antiocha z Askalonu, kierownika piątej Akademii Platońskiej i epikurejczyka Zenona. Z kolei na Rodos odbył studia pod kierunkiem Posejdoniosa, znamienitego

¹¹ A.E. McGrath, dz. cyt., s. 100.

¹² Por. L. Rychlewska, *Literatura rzymska*, [w:] *Dzieje literatur europejskich*, t. 1, Warszawa 1979, s. 252.

¹³ Por. K. Kumaniecki, *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1989, s. 55-56.

przedstawiciela mediostoicyzmu, stając się jego bliskim przyjacielem¹⁴. Cyceron zgłębiał także naukę innego reprezentanta średniej Stoi, Panaitiosa. Czytywał również pisma Platona i Arystotelesa oraz filozofów dawnej Akademii i Perypatu¹⁵.

Jak więc widać, umysłowość młodego Cycerona została ukształtowana przez różnorodne nurty filozoficzne; tym też między innymi należy tłumaczyć fakt, iż w pismach dojrzałego Cycerona napotyamy eklektyczne podejście do filozofii. Rzymski myśliciel wybierał zatem spośród twierdzeń wygłaszanych przez poszczególne szkoły filozoficzne takie koncepcje, które wydawały mu się najbardziej atrakcyjne i tworzył z nich swoją własną filozofię¹⁶. W czasach Cycerona podobne praktyki nie były zresztą niczym niezwykłym, dlatego za jedną z charakterystycznych cech filozofii tego okresu uważa się eklektyzm.

Wybierając – w swoim odczuciu – najbardziej przekonujące tezy filozoficzne spośród twierdzeń wysuwanych przez różnych filozofów, Cyceron kierował się zasadą probabilizmu, którą przejął od wspomnianego powyżej Filona z Laryssy¹⁷. W duchu umiarkowanego sceptycyzmu czwartej Akademii Cyceron nauczał, że nie jest możliwe osiągnięcie wiedzy całkowicie pewnej, ponieważ nie posiadamy jasnego kryterium, przy pomocy którego możemy odkryć obiektywną prawdę, z tego powodu należy zadowolić się prawdopodobieństwem posiadania prawdy i przyjąć twierdzenia najbardziej prawdopodobne¹⁸. Opowiadając się za owymi twierdzeniami i broniąc ich w dyskusjach filozoficznych, należy jednak cały czas pamiętać, aby nie przypisywać im stuprocentowej pewności¹⁹.

W odróżnieniu od pirronistów, powstrzymujących się od wygłaszania wszelkich sądów, Arpinata przekonywał, iż sądy prawdopodobne tak dalece poruszają ludzki umysł, że rodzi się w nas pragnienie wypowiedzania owych tez²⁰.

¹⁴ Por. M. Cytowska, H. Szelest, dz. cyt., s. 246-247; E. Wesołowska, *Cyceron i Seneka*, Poznań 2003, s. 88.

¹⁵ Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2003, s. 453.

¹⁶ Por. L. Rychlewska, dz. cyt., s. 255-256.

¹⁷ Por. B. Kupis, *Religie starożytnego Rzymu*, t. 2, Warszawa 1991, s. 76.

¹⁸ Por. G. Reale, dz. cyt., s. 448, 453-453.

¹⁹ Por. K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977, s. 314, 321-322.

²⁰ Por. M.T. Cicero, *Tusculanarum disputationum*, V, 11, 33: *quodcumque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus*. Cyt. za: M.T. Cicero, *Tusculanarum disputationum libri V*, rec. M. Pohlenz, Leipzig 1918.

Nieludzkie i niezgodne z naturą jest zatem zabranianie filozofom ogłaszania sądów uznanych przez nich za prawdopodobne²¹.

W celu ustalenia stopnia prawdopodobieństwa poszczególnych twierdzeń głoszonych przez filozofów rzymski myśliciel zastosował w swoich pismach metodę zestawiania ze sobą sprzecznych sądów, używaną powszechnie przez sceptyków i akademików. Przeciwwstawiając sobie tezę i antytezę, porównywał ze sobą sprzeczne twierdzenia i na podstawie tego orzekał, które z nich jest bardziej prawdopodobne²². Czytając prace Cyncerona, należy więc pamiętać, iż nie wszystkie tezy w nich napotkane są zgodne z jego poglądami, albowiem wiele z nich znalazło się tam w tym jedynie celu, aby posłużyć Cynceronowi do odnalezienia sądów bardziej od nich prawdopodobnych. Jeśli zatem będziemy powoływać się na fragmenty dzieł Cyncerona bez uwzględnienia dialektycznej metody, jaką stosował on w swoich pismach, możemy nieopatrznie przypisać mu poglądy dalekie od jego rzeczywistych zapatrywań. Spostrzeżenie to jest ważne również w kontekście badania cyncerońskich wątków w *Nauce religii chrześcijańskiej* Jana Kalwina, ponieważ tylko część z nich zawiera treści uznawane przez samego Cyncerona.

Należy w tym miejscu postawić pytanie; jakie twierdzenia filozoficzne uznawał Cynceron za prawdopodobne i godne wygłaszania? Z całą pewnością darzył on uznaniem stoicką filozofię religii, z której zaczerpnął teleologiczne i natywistyczne dowody na rzecz istnienia Boga oraz koncepcję Bożej Opatrzności. Nie zgadzał się natomiast ze stoicką nauką o przeznaczeniu²³ i mantyką²⁴. Wahał się także w kwestii stoickiej etyki, w której niepokoiła go teza o całkowitej wystarczalności cnoty do osiągnięcia eudajmonii²⁵. Od Platona przejął argumenty za wiecznością i niematerialnością duszy. Wynika z tego, iż można uznać Cyncerona za zwolennika umiarkowanego akademickiego sceptycyzmu, sympatyzującego ze stoicyzmem²⁶ i niektórymi poglądami Platona.

²¹ Por. tenże, *Księgi akademickie*, II, 31, 101, [w:] M.T. Cicero, *Księgi akademickie; O najwyższym dobru i zlu; Paradoxy stoików*, tłum. W. Kornatowski, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, kom. K. Leśniak, Warszawa 1961.

²² Por. tenże, *Tusculanarum...*, dz. cyt., I, 4. 8.

²³ Rzymski filozof polemizował z nią w piśmie *De fato*. Por. K. Kumaniecki, *Literatura...*, dz. cyt., s. 368.

²⁴ Por. M. Jaczynowska, dz. cyt., s. 91-93. Zagadnienie mantyki poruszył Cynceron w piśmie *De divinatione*. Por. K. Kumaniecki, *Literatura...*, dz. cyt., s. 364-365.

²⁵ W traktacie *Paradoxa stoicorum* Cynceron podjął się uzasadnienia stoickiej etyki, wraz z tezą o wystarczalności cnoty do osiągnięcia szczęścia, jednak w napisanym rok później dziele *De finibus bonorum et malorum* wyraźnie zmienił swój pogląd, ukazując problemy, jakie pojawiają się w momencie przyjęcia stoickiej etyki. Por. K. Kumaniecki, *Cynceron...*, dz. cyt., s. 421, 451-452.

²⁶ Por. L. Rychlewska, dz. cyt., s. 256; E. Wesołowska, dz. cyt., s. 91; Por. K. Kumaniecki, *Literatura...*, dz. cyt., s. 321.

3. Ogólna różnica pomiędzy Cyceronem a Kalwinem

Za sprawą powyższej charakterystyki filozofii Cycerona ujawniła się zasadnicza różnica zachodząca pomiędzy koncepcjami Rzymianina a teologią Kalwina. Ogólnie rzecz biorąc, polega ona na tym, iż podczas gdy Tuskulańczyk opierał się na probabilizmie i umiarkowanym sceptycyzmie, u Kalwina nie ma miejsca ani na probabilizm, ani tym bardziej na sceptycyzm, choćby nawet umiarkowany²⁷. Jeśli, na przykład, dla Cycerona stoickie dowody istnienia Boga są tylko prawdopodobne, a co za tym idzie, samo istnienie Boga jest jedynie prawdopodobne, to Kalwin w tej materii żadnych wahań nie miał. Zdaniem Reformatora z Genewy, harmonia i celowość widoczna w kosmosie jednoznacznie wskazują na istnienie Stwórcy. Oznacza to, że – zdaniem Pikardyjczyka – teleologiczna argumentacja na rzecz istnienia Boga nie tylko pozwala nam uznać Jego istnienie za prawdopodobne, ale daje całkowitą pewność istnienia Stwórcy²⁸. Podobnie sprawy mają się dla Kalwina z natywistycznym dowodem istnienia Boga oraz dowodami na niematerialność i nieśmiertelność duszy. Skoro dowodzenie tez teologicznych na drodze naturalnej daje nam – według Kalwina – pewność posiadania prawdy, więc tym bardziej możemy być pewni prawdziwości przesłania zawartego w Piśmie Świętym, w którym do człowieka przemawia sam Stwórca²⁹. Innymi słowy, dla Kalwina sceptycyzm w teologii chrześcijańskiej nie ma jakiegokolwiek racji bytu. Wynika z tego, że Cyceron, przynajmniej pod względem swojego sceptycyzmu, nie mógł być – w mniemaniu Genewczyka – przewodnikiem chrześcijanina do Ewangelii.

4. Analiza cycerońskich wątków w *Institutio Christianae religionis*

Po ustaleniu ogólnej różnicy zachodzącej pomiędzy Kalwinem a Cyceronem możemy przystąpić teraz do szczegółowej analizy wybranych wątków cycerońskich pojawiających się w *Nauce religii chrześcijańskiej* Genewczyka. Pozwoli nam ona odkryć liczne zbieżności, jakie występują pomiędzy koncepcjami Tuskulańczyka a nauczaniem Jana Kalwina.

²⁷ Por. J. Leith, *Calvin's theological method*, [w:] *Reformation Studies. Sixteen Essays in Honor of Roland H. Bainton*, red. F.H. Littell, Richmond 1962, s. 113, 253.

²⁸ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt. I, V, 1-3, 6.

²⁹ Por. tamże, I, VII, 4.

4. 1. Wątek pierwszy – wrodzone poczucie boskości

Choć w Kalwinowej teologii nie występują dowody istnienia Boga w formie znanej np. z *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu³⁰ czy z *Monologionu*³¹ i *Proslogionu*³² Anzelma z Canterbury, nie oznacza to jednak, że Pikardyjczyk poniechał całkowicie filozoficznego dowodzenia istnienia Stwórcy. Jedną z przesłanek prowadzących do stwierdzenia istnienia Boga jest – według Kalwina – argument o charakterze natywistycznym, zgodnie z którym o istnieniu Stwórcy świadczy fakt posiadania przez wszystkich ludzi wrodzonego przekonania o istnieniu Boga. W umyśle ludzkim – przekonywał Reformator – tkwi wrodzone poczucie boskości i naturalny pęd ku Bogu, dzięki któremu ludzie wiedzą, że Bóg istnieje i jest ich Stwórcą. Helwecki teolog sądził, że [...] *nie ma ludu tak barbarzyńskiego, tak dzikiego plemienia, w którym nie tkwiłoby przekonanie, że Bóg istnieje*³³.

Napisałem powyżej, że natywistyczna argumentacja Kalwina na rzecz istnienia Boga ma charakter filozoficzny i nie jest to bynajmniej stwierdzenie na wyrost, trzeba bowiem zauważyć, iż Genewczyk zaczerpnął ją od Cyncerona. Zacytowany przed momentem tekst z *Institutio* jest niemal dosłownym cytatem z cyncerońskich *Rozmów tuskulańskich*, gdzie czytamy, co następuje: [...] *nie ma tak barbarzyńskiego ludu ani tak dzikiego człowieka, ażeby była mu obca myśl o bogach*³⁴. Uważa się powszechnie, iż fragment *Tuskulanek*, z którego pochodzi niniejszy cytat, wyraża poglądy samego Cyncerona³⁵, z czego wynika, że rzymski filozof wyprowadzał istnienie bogów z wrodzonego i wspólnego wszystkim ludziom poczucia boskości. Podobne myśli zawarł Arpinata w piśmie *De natura deorum*. W księdze pierwszej dowód natywistyczny włożył Cynceron w usta epikurejczyka, Gajusa Wellejusza, który twierdzi tam, iż wszystkie narody posiadają wrodzone pojęcie bóstwa, a skoro tak się sprawy mają, to znaczy, że bogowie muszą istnieć³⁶. W księdze drugiej bardzo

³⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1., tłum. P. Bełch OP, Londyn 1975, s. 81-84.

³¹ Por. Anzelm z Canterbury, *Monologion; Proslogion*, Warszawa 1992, s. 13-22.

³² Por. tamże, s. 145-148.

³³ I. Calvinus, *Institutio...*, I, III, 1: *Atqui nulla est etiam, ut Ethnicus ille ait, tam barbara natio, nulla gens tam efferata, cui non insideat haec persuasio, Deum esse*. Tłum. polskie za: J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, tłum. I. Lichońska, [w:] *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, Warszawa 1972. Zob. też: Tamże, I, III, 3.

³⁴ M.T. Cicero, *Tusculanarum...*, dz. cyt., I, 13, 30. Tłum. polskie za: M.T. Cicero, *Księgi...*, dz. cyt.

³⁵ W *Tuskulanekach* przedstawiona została rozmowa pomiędzy uczniem i nauczycielem. Sądzi się, że postać nauczyciela należy utożsamiać z Cynceronom. Przytoczony cytat jest częścią wypowiedzi nauczyciela, a więc samego Cyncerona. Por. K. Kumaniecki, *Literatura...*, dz. cyt., s. 351.

³⁶ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 16, 43-17, 44-45.

podobną argumentację zaprezentował stoik, Kwintus Lucyliusz Balbus, mówiąc: *Wiara [...] w istnienie bogów jest wrodzona wszystkim jednostkom i jakby wyryta we wszystkich duszach. Jacy są bogowie, na to mamy różne poglądy; ale że są, temu nikt nie zaprzecza*³⁷.

Jak wiadomo, stoicy i epikurejczycy w zakresie filozofii Boga różnili się w bardzo wielu sprawach, okazuje się jednak, że łączył ich natywistyczny dowód istnienia bóstwa. Należy sądzić, że Cyceon także był przychylnie nastawiony do tego rodzaju argumentacji. W ślad za Cyceonem, a więc również w ślad za epikurejczykami i stoikami, których tezy zostały przytoczone przez Tuskulańczyka w *De natura deorum*, podążył Jan Kalwin, wykazując w tym punkcie swojego nauczania daleko idącą zależność od dorobku pogańskich filozofów.

4. 2. Wątek drugi – Bóg objawiony w stworzeniu

Oprócz argumentacji o charakterze natywistycznym przejął Kalwin od Cyceona również aposterioryczny sposób dowodzenia istnienia Boga. W kilku miejscach *Nauki religii chrześcijańskiej* teolog z Genewy stwierdził, że w świecie objawiona została chwała Boża, w związku z czym człowiek jest w stanie, na podstawie oglądu stworzenia, dowiedzieć się o istnieniu Stwórcy³⁸. W celu ułatwienia człowiekowi odczytania Bożej chwały w księdze natury Stwórca obdarzył ludzi wyprostowaną postawą, aby spoglądając w niebo, mogli odnajdywać tam ślady Boga³⁹. Myśli owe napotkać musiał Kalwin w cycerońskim *De natura deorum*, w którym wypowiedział je Kwintus Balbus, uzasadniając w ten sposób istnienie we wszechświecie rozumnej zasady twórczej, określanej przez stoików mianem Logosu. W swoim wystąpieniu Balbus zwrócił uwagę na to, iż ludzie zostali obdarzeni prostą postawą, dzięki jakiej mogą spoglądać w niebo i poznawać bogów. Bóstwo nie tylko więc ukazało się nam w naturze, ale także zaopatrzyło nas w odpowiednie predyspozycje konieczne do odnalezienia Go w przyrodzie⁴⁰.

Jak widać, Reformator z Genewy kolejny raz został zainspirowany treściami zawartymi w pismach Cyceona, przedstawiając stosunkowo dokładnie poglądy rzymskiego myśliciela. Na tym jednak nie kończy się zależność Kalwina od Tuskulańczyka na gruncie filozoficznej argumentacji na rzecz istnienia Boga, ponieważ zapożyczył on od Rzymianina również

³⁷ Tamże, II, 4, 12- 5, 13.

³⁸ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, V, 5; I, VI, 2.

³⁹ Por. tamże, I, XV, 3.

⁴⁰ M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., II, 56, 140; tamże, II, 14, 37.

teleologiczne dowody istnienia Stwórcy wszechświata, które szczególnie upodobali sobie stoicy, a wraz z nimi Cynceron⁴¹.

W dziele *O naturze bogów* Arpinata przypomniał rozumowanie Kleantesa, scholarchy starej Stoi, który wyprowadzał istnienie Boga z faktu harmonijnego i celowego ukształtowania kosmosu. Zdaniem Kleantesa, porządek obserwowany w przyrodzie, stałe prawa rządzące ruchami ciał niebieskich oraz celowość wszystkich rzeczy i zjawisk przekonują o istnieniu boskiej przyczyny stojącej za owym łaodem. Podobnie jak dom musi mieć swojego budowniczego i osobę dbającą o utrzymanie w nim porządku, tak i wszechświat musi być kierowany przez Rozumną Istotę – dowodził Kleantes⁴², zaś Cynceron mu przytakiwał⁴³.

O pozytywnym odbiorze przez Cyncerona stoickich dowodów na istnienie Stwórcy wszechświata dobitnie świadczy wyznanie rzymskiego pisarza, jakie uczynił w Tuskulantach, gdzie czytamy: *Kiedy widzimy najpierw jaśniejącą piękność nieba, następnie tak wielką szybkość jego obrotu, że nie możemy jej pojąć, dalej zaś następstwo dni i nocy, czterokrotne zmiany pór roku [...]; kiedy patrzemy na rządzącą i przewodniczącą tych wszystkich rzeczy, słońce, oraz na księżyc, który przez przybytek i ubytek swojego światła jak gdyby ustala kalendarz i wyznacza dni; kiedy obserwujemy pięć planet, które obiegają ten sam okrąg podzielony na dwanaście części i niezmiennie utrzymują ten sam bieg [...], kiedy potem oglądamy nocny widok nieba, wszędzie ozdobionego gwiazdami; kiedy z kolei zwracamy spojrzenie na kulę ziemską, co wystaje z morza i znajduje się w środku całego świata [...]; kiedy więc widzimy wszystko to i inne niezliczone rzeczy, czyż możemy wątpić, że nad nimi stoi jakiś twórca [...]*?⁴⁴ Niewątpliwie powyższa wypowiedź Cyncerona utrzymana jest w duchu stoickim i zaprawdę trudno dopatrzyć się w niej akademickiego sceptycyzmu Arpinaty⁴⁵.

Teleologiczna argumentacja na rzecz istnienia Stwórcy najwyraźniej przypadła do gustu także Janowi Kalwinowi, który – podążając drogami wybrukowanymi przez stoików i Cyncerona – napisał w swoim *Institutio*: [...] *Bóg dopiero wtedy zaczął występować w widzialnej dla ludzkich oczu postaci,*

⁴¹ Por. tamże, I, 40, 95.

⁴² Por. tamże, I, 5, 15. Argumentację Kleantesa przejął autor *Listu do Hebrajczyków*, w jakim czytamy: *Albowiem każdy dom jest przez kogoś budowany, lecz tym, który wszystko zbudował, jest Bóg* (Hbr 3,4).

⁴³ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 40, 95.

⁴⁴ Tenże, *Tusculanarum...*, dz. cyt., I, 28, 68-70.

⁴⁵ Również w traktacie *De legibus* Cynceron opowiadał się za istnieniem Boga, który kieruje i rządzi światem. Por. tenże, *De legibus*, I, 23, 61. Zob. tłum. polskie: M.T. Cicero, *O państwie; O prawach; O powinnościach; O cnotach*, tłum. W. Kornatowski, kom. K. Leśniak, Warszawa 1960.

kiedy stwarzając świat ujawnił znamiona swej mocy, w które zdobny ukazuje się nam, ilekroć oczy tu czy tam zwracamy. [...] A więc przede wszystkim, w którąkolwiek stronę skierujesz swój wzrok, nie ma takiej części świata, gdzie nie można by dostrzec jaśniejących choćby jakichś iskierek jego chwały. [...] Stąd autor Listu do Hebrajczyków pięknie nazywa nasze życie widowiskiem rzeczy niewidzialnych (Hbr 11,3), ponieważ ten tak harmonijny układ świata jest dla nas jakby zwierciadłem, w którym możemy oglądać Boga inaczej niewidzialnego. Z tego powodu prorok przypisuje tworam niebieskim mowę znaną wszystkim na świecie (Ps 19,2n); ponieważ tak przekonywujące jest to ich poświadczenie boskości, iż nie powinno ujść uwagi żadnego, nawet najbardziej ciemnego, narodu⁴⁶.

Teza Kalwina, że harmonia wszechświata, jaką dostrzega człowiek oglądając kosmos, stanowi dzieło Boga i poświadcza Jego istnienie, jest oczywiście wątkiem stoicko-cyceronским w Kalwinowym *Institutio*. Wydaje się, że pewnym echem stoickim w zacytowanym powyżej fragmencie jest również wypowiedź Genewczyka o iskierkach chwały Bożej obecnych w każdej części świata. Mamy tu najprawdopodobniej do czynienia z nawiązaniem przez Kalwina do stoickiej nauki o *logosach zarodkowych* (*nasiennych*), zgodnie z jaką w każdym bycie jednostkowym znajduje się częśćka boskiego Logosu kosmicznego czyli *logos zarodkowy*. Za sprawą *logosów zarodkowych* byty uczestniczą w boskości Logosu kosmicznego i nabywają o Nim wiedzę⁴⁷. Naukę ową zasymilowało następnie wielu Ojców starożytnego Kościoła⁴⁸ i sądzić należy, iż zainspirowany nią został także Jan Kalwin.

Kolejną zbieżność pomiędzy Kalwinem i Cyceronem dostrzeżemy, gdy przyjrzymy się pewnej specyficznej odmianie dowodu teleologicznego, który pojawia się zarówno u helweckiego Reformatora, jak i rzymskiego filozofa. Cyceron, prezentując w *De natura deorum* argumenty Kleantesa, zauważa, iż

⁴⁶ I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, V, 1: [...] *coepisse tunc demum visibili ornatu insignem prodire ex quo in mundi creatione sua insignia protulit, quibus nunc quoties oculos huc vel illuc circumferimus, decorus apparet. (...) Quaquaversum oculos conicias, nulla est mundi particula in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur. (...) Quare eleganter author Epistolae ad Hebraeos secula nuncupat, invisibilibus rerum spectacula: quod nobis vice specula sit tam concinna mundi position, in quo invisibilem alioqui Deum contemplari liceat. Qua ratione Propheta caelestibus creatures idioma attribuit, nullis nationibus incognitum [Ps 19,2 n]: quod evidenter illic extat divinitatis testificatio quam ut praetere gentis ullius vel obtusissimae considerationem debeat.*

⁴⁷ Por. *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 551,447, 543, [w:] *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. II: *Chryssippi fragmenta logica et physica*, collegit I. Arnim, Stuttgartiae 1903.

⁴⁸ Por. R.M. Leszczyński, *Logos spermatikos*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, ssp. 1320-1321.

stoicki mędrzec wskazał na jeszcze jedną przyczynę prowadzącą do uznania przez ludzi istnienia Stwórcy. Jest nią celowe urządzenie Ziemi, za sprawą jakiego człowiek odnosi liczne korzyści materialne⁴⁹. W *Tuskulankach* Arpinata rozwinął ten wątek, pisząc o dobrach przyrody danych człowiekowi przez Stwórcę w celu zaspokojenia jego fizycznych potrzeb. Według Cycerona, wszystkie rzeczy na Ziemi zostały pomyślane w taki sposób, aby służyć człowiekowi i przyczyniać się do jego szczęścia. Zdaniem filozofa z Tuskulum świadczy to niezbicie o istnieniu Boga⁵⁰.

Myślenie tego rodzaju pojawia się również u Kalwina. Pikardyjczyk mniemał, że dary natury użyzione człowiekowi dla zaspokojenia jego potrzeb wskazują na ich Stwórcę, wzbudzając w nas chęć do wzywania i czczenia Boga⁵¹. Ponownie zatem teolog z Genewy wykazał się dobrą znajomością pism Cycerona.

Innym dowodem istnienia Boga, sformułowanym przez stoika Balbusa w *De natura deorum*, jest argument odwołujący się do lęku, jaki budzą w człowieku gwałtowne zjawiska przyrodnicze; tj. burze, pioruny, nawałnice, gradobicia itp. Niezwykłość tych zjawisk nasuwa ludziom myśl o istnieniu boskiej mocy będącej ich przyczyną⁵². Ten wątpliwej jakości „dowód” istnienia Boga spodobał się jednak Janowi Kalwinowi, który umieścił go w *Institutio*, upatrując w piorunach, burzach, katastrofach przyrodniczych świadectwa istnienia Bytu dysponującego mocą czynienia owych niezwykłości⁵³.

Pomimo silnej zależności Kalwina od Cycerona na płaszczyźnie filozofii religii Reformator z Genewy nie zawsze był skłonny do przyjmowania treści zawartych w dziełach Tuskulańczyka. Kalwin podjął na przykład polemikę z tezą akademika Gajusa Aureliusza Kotty, wygłoszoną w *De natura deorum*, według którego najlepszym argumentem przemawiającym za istnieniem bogów jest fakt, iż wiarę w nich odziedziczyli Rzymianie po przodkach. Starożytny rodowód religii rzymskiej miałby więc być – zdaniem Kotty – wystarczającym dowodem istnienia Boga⁵⁴. Helwecki teolog nie zgodził się z takim rozumowaniem, twierdząc, że większość ludzi woli raczej tworzyć własne wyobrażenie Boga, niż przyjmować opinię innych na Jego temat, nawet jeśli posiada ona starożytny rodowód. Brak ujednoliconych wierzeń w Boga powoduje – według Kalwina – iż nie powinniśmy opierać się na ludzkim

⁴⁹ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., II, 5, 13.

⁵⁰ Por. tenże, *Tusculanarum...*, dz. cyt., I, 28, 69.

⁵¹ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, V, 6.

⁵² Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., II, 5, 14.

⁵³ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, V, 6.

⁵⁴ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., III, 4, 9.

świadczenie o Bogu, lecz wsłuchiwać w świadectwo z nieba, które Bóg składa sam o sobie⁵⁵.

4. 3. Wątek trzeci – przymioty Boga

Wśród poglądów filozoficznych krytykowanych przez Kalwina, jakie omawiał w *De natura deorum* Cyceon, znalazł się również stoicki panteizm⁵⁶. Wedle stoików, boski Logos nie jest bytem transcendentnym wobec przyrody, gdyż stanowi On eteryczną materię, przenikającą wszelkie inne rodzaje materii. Stoicki Logos nie jest jednak wyłącznie materialnym tworzywem kosmosu, ponieważ jest On także kosmicznym Umysłem, Intelktem, dzięki czemu potrafi porządkować przyrodę, wprowadzając w nią ład i celowość. Inaczej mówiąc – zdaniem stoików – materia, będąc Logosem czyli kosmicznym Rozumem, porządkuje sama siebie, a przez to posiada cechę boskości⁵⁷.

Kalwin zdecydowanie przeciwstawił się utożsamieniu Stwórcy z materialnym wszechświatem, nazywając taką koncepcję *jałowym opisem Boga* i świadectwem o ciężkości oraz głupoty umysłu ludzkiego⁵⁸. Dla Genewczyka nie do przyjęcia było stanowisko odmawiające Bogu transcendencji. Warto zauważyć, że Cyceon zgodziłby się zapewne w tej kwestii z Pikardyjczykiem, albowiem on także nie był przychylnie nastawiony do stoickiego panteizmu, uważając go za pogląd mało prawdopodobny. Panteizm jest zatem jedną z tych koncepcji stoickich, z którymi Tuskulańczykowi nie było akurat po drodze⁵⁹. Koniec końców okazuje się, iż krytyczny stosunek Cyceona do panteizmu wykazuje zbieżność z poglądami Kalwina.

4. 4. Wątek czwarty – ewolucja wierzeń religijnych

O ile omówione poprzednio cycerońskie wątki w *Nauce religii chrześcijańskiej* pokrywały się w znacznym stopniu z przekonaniem samego Jana Kalwina, to na gruncie nauki o ewolucji wierzeń religijnych Cyceon i Kalwin całkowicie różnili się od siebie.

Cyceon był zdania, że choć istnieje wiele błędnych wierzeń religijnych⁶⁰, to jednak zasadniczo mamy do czynienia z postępem w owej sferze. Według

⁵⁵ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, V, 13.

⁵⁶ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 14, 36.

⁵⁷ Por. *Stoicorum...*, dz. cyt., II, 385, 338 – 340.

⁵⁸ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, XIV, 1.

⁵⁹ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 14, 36. Por. też: K. Kumaniecki, *Literatura...*, dz. cyt., s. 318.

⁶⁰ Por. M.T. Cicero, *Tusculanarum...*, dz. cyt., I, 13, 30.

niego, nieprawdziwe wierzenia i zabobony stopniowo wypierane są przez ludzki rozsądek, dlatego też zarówno u Rzymian, jak i u innych ludów [...] *kult bogów i święte obrzędy stają się z każdym dniem wznioślejsze i doskonalsze*⁶¹.

Zgoła odmienne zdanie na ten temat miał Jan Kalwin. *Nie twierdzą jak Cyцерon* – napisał Kalwin w *Institutio* – *iż błędy z upływem czasu same przez się tracą swą siłę, a religia z każdym dniem wzrasta i ulepsza się. Świat bowiem [...] usiłuje za wszelką cenę wyzbyć się wszelkiej znajomości Boga i różnymi sposobami zniweczyć jego cześć*⁶². Helwecki Reformator głosił, iż zarodek religii (*religionis semen*), zasiany w ludziach przez Stwórcę, uległ tak daleko idącej degeneracji, że doprowadził do powstania fałszywych wierzeń i bluźnierczych praktyk religijnych⁶³. Ludzka zdolność do tworzenia religii, zaszczipiona nam przez Boga, obróciła się zatem przeciwko człowiekowi, który, będąc grzesznikiem, potrafi oddawać cześć jedynie wymyślonym przez siebie bożkom, nie ma zaś ochoty poznawać i wielbić prawdziwego Boga.

4. 5. Wątek piąty – zabobon a prawdziwa religijność

Kolejną rozbieżność pomiędzy Kalwinem a Cyцерonem odnajdujemy w sposobie, w jaki definiowali oni pojęcie prawdziwej religijności (pobożności).

Według stoika Balbusa z *De natura deorum* – i zapewne także samego Cyцерona, który nie ukrywa w tym traktacie swoich sympatii dla wielu

⁶¹ Por. tenże, *O naturze...*, dz. cyt., II, 2, 5.

⁶² I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, III, 3.

⁶³ Por. tamże, I, IV, 1: *Sicut autem omnibus inditum esse divinitus religionis semen experientia testator: ita vix centesimus reperitur qui conceptum in suo corde foveat, nullus autem in quo maturescant: tantum abest ut fructus appareat suo tempore. Porro sive alii evanescent in suis superstitionibus, sive alii data opera malitiose a Deo desciscant, omnes tamen degenerant a vera eius notia. Ita fit ut nulla in mundo recta maneat pietas. [...] Quidquid enim postea in cultum aut obsequium Dei moliantur, impensum illi ferre nequeunt: quia non ipsam, sed cordis sui figmentum potius et somnium, pro ipso colunt.* Tłum. polskie I. Lichońskiej: *O ile doświadczenie uczy, że nasienie religii (religionis semen) posiane zostało z bożej łaski w sercach wszystkich ludzi, o tyle widzimy, że ledwie co setny człowiek pielęgnuje ów zarodek, a nie ma w ogóle takich, w których by on dojrzał, nie mówiąc już o tym, żeby wydal w odpowiednim czasie owoc. Z kolei zarówno ci, którzy gnuśniej w swych przesądach, jak i ci, którzy pełni złości umyślnie odstępują od Boga, wyrzekają się prawdziwej jego znajomości. Dochodzi więc do tego, że nie ma na świecie prawdziwej pobożności. [...] Bo gdyby nawet potem usiłowali coś uczynić dla okazania czci i uległości Bogu, to nie mogą tego uczynić w należytej mierze, ponieważ nie jego czczą, ale raczej jakąś fikcją, wytwór własnej wyobraźni.* Tamże, I, V, 12: *Stąd ten przegromny potok błędów, który zalewa i zapelnia świat cały. Własny rozum bowiem jest dla każdego labiryntem (suum enim cuique ingenium instar labyrinthi est); nie dziw więc, że poszczególne ludy rozdzieliły się wedle różnych wymyślonych poglądów. Więcej, niemal każdy pojedynczy człowiek miał swych własnych bogów. Bo kiedy niewiedza i ciemnota łączą się z zuchwałością i swawolą, trudno znaleźć kogoś, kto by nie stworzył sobie jakiegoś bożka czy zjawy, by je czcić zamiast Boga. Zaiste, podobnie jak z wielkiej i obfitej krynicy z szumem wypływają wody, tak wytrysnął z ludzkiej głowy nieprzeliczony tłum bogów [...].* Tłum. I. Lichońska. Zob. całość V, 12. Patrz również: tamże, II, II, 18-19.

poglądów stoickich – prawdziwa religijność polega na dokładnym przestrzeganiu i ciągłym powtarzaniu (*relegerent*) praktyk związanych z kultem bogów. Cyceroński Balbus zauważa, że dzięki częstemu spełnianiu obrządków religijnych (*ex religendo*) osoby uczestniczące w owych czynnościach otrzymały miano ludzi religijnych (*religiosi*)⁶⁴.

Powyższe rozumienie religijności zdecydowanie nie odpowiadało Janowi Kalwinowi. W *Institutio* Reformator wszedł w otwartą polemikę z Cyceronem. Genewczyk przekonywał, iż sam fakt udziału w jakichś uroczystościach religijnych nie jest wystarczającym dowodem religijności, albowiem ludzie czczą na ogół wymyślone przez siebie bożki, a nie prawdziwego Boga. Kult fałszywych bogów z całą pewnością nie może być uznany za wyraz autentycznej pobożności. Prawdziwa religijność – zdaniem Kalwina – polega na oddawaniu chwały Jedynemu Bogu, zgodnie z Jego wolą, którą wyraził On w swoim Prawie, nie zaś na partycypowaniu w kulcie fikcyjnych bóstw⁶⁵.

4. 6. Wątek szósty – różnorodność poglądów filozofów na temat Boga

Krytyczne nastawienie Kalwina do religii pogańskiej obejmowało nie tylko politeistyczny kult, ale także filozoficzne wyobrażenie Boga. Jak wspomniano już na początku niniejszego opracowania, Reformator z Genewy uważał filozofów za głupców, którzy wygłaszają niedorzeczne twierdzenia na temat Boga⁶⁶. Pikardyjczyk podkreślał fakt istnienia rozmaitych poglądów filozoficznych dotyczących Stwórcy. Jego zdaniem, owa różnorodność jest rzeczą haniebną, gdyż świadczy o ślepotcie umysłu ludzkiego, przy którego pomocy filozofowie pragną przeniknąć niebios⁶⁷. W przekonaniu Kalwina, wielość filozoficznych sądów o Bogu prowadzi w sposób nieunikniony do sceptycyzmu, albowiem naturalny umysł ludzki nie potrafi rozstrzygnąć, które z owych sądów są prawdziwe, które zaś fałszywe. Okazuje się zatem, [...] że jeśli ludzie pouczani są tylko w sposób naturalny [o Bogu], nic nie jest dla nich pewne ani niewzruszone, ani jasne; przeciwnie, tak bardzo są uwikłani w mętne

⁶⁴ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., II, 28, 72.

⁶⁵ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, XII, 1.

⁶⁶ Por. tamże, I, V, 11: *In eo quidem dissimiles, quod quisque sibi privatim aliquid peculiaris erroris accersit: in hoc tamen simillimi, quod ad unum omnes, ab uno vero Deo ad prodigiosa nugamenta deficiamus. Quo morbo non plebeia modo et obtusa ingenia, sed praeclarissima, et singulari alioqui acumine praedita, implicantur. Quam prolixae suam in hac parte stoliditatem ac insulsitatem prodidit tota philosophorum nation.*

⁶⁷ Por. tamże, I, V, 12: *Sed inter philosophos qui ratione et doctrina penetrare in caelum conati sunt, quam pudenda est varietas?*

zasady, że mogą czcić jedynie nieznanego Boga⁶⁸. Ostatecznie więc – według Kalwina – Boga można poznać wyłącznie poprzez Jego Objawienie czyli na drodze supranaturalnej (*Revelatio supranaturalis et specialis*). Kalwin głosił, że Stwórca objawił się ludziom w swoim Słowie skierowanym do człowieka. W *Institutio Christianae religionis* helwecki teolog napisał dobitnie, że [...] *jeśli rzeczywiście zdążamy do poznania prawdziwego Boga. Do Słowa Bożego [...] zwrócić się należy [...]*⁶⁹. Słowo Boże znajdujemy w Piśmie Świętym, które *zbierając w naszych myślach to bezładne zresztą pojęcie o Bogu, rozpedza mgłę i ukazuje nam wyraźnie prawdziwego Boga*⁷⁰. A zatem – w mniemaniu Genewczyka – jedynie w Piśmie Świętym zawarta jest prawdziwa wiedza o Stwórcy (zasada *sola Scriptura*).

Gdyby z Kalwinowej krytyki dokonań filozofów próbował ktoś wyciągnąć wnioski, iż jest ona dowodem uwolnienia się Pikardyjczyka od wpływów filozofii, to niewątpliwie doznałby zawodu, ponieważ Reformator oparł ją na wątkach zaczerpniętych od Cycerona. Zaraz na początku *De natura deorum* Tuskulańczyk stwierdził, że w filozofii religii występuje wielka niezgodność zdań, jaka może wywołać pewne wątpliwości odnośnie natury Boga⁷¹. W dalszych partiach *De natura* Cyceron wspomniał o Simonidesie, który zapytany przez tyrana Hierona o naturę bóstwa, poprosił najpierw o jeden dzień do namysłu, następnie o dwa kolejne, a później o jeszcze kolejne dni, aż wreszcie wyjaśnił zaskoczonemu zwłoką Hieronowi, że im dłużej rozważa to zagadnienie, tym ciemniejsze mu się wydaje. Wychodzi więc na to, iż zgłębiając problem natury Boga, należy zachowywać ostrożność w wydawaniu sądów⁷².

Kalwin wykorzystał w swojej krytyce filozofii powyższe wypowiedzi Cycerona. Powołał się zatem na cycerońskie spostrzeżenie dotyczące różnorodności filozoficznych wyobrażeń na temat Boga⁷³ oraz na opowieść Tuskulańczyka o Simonidesie⁷⁴. Po raz kolejny zatem Reformator z Genewy

⁶⁸ Por. tamże, I, V, 12: *Prudenter sane ille sententiam de re sibi obscura suspenderit: hinc tamen apparet, si naturaliter tantum edocti sint homines, nihil certum, vel solidum, vel distinctum tenere: sed confusis tantum principis esse affixos, ut Deum incognitum adorent*. Tłum. polskie I. Lichońska.

⁶⁹ Tamże, I, VI, 3. Cyt. za tłum. I. Lichońskiej.

⁷⁰ Tamże, I, VI, 1. Cyt. za tłum. I. Lichońskiej. Zob. też całość rozdziału szóstego.

⁷¹ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 6, 14.

⁷² Por. tamże, I, 21, 60.

⁷³ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, V, 12: *Sed inter philosophos qui ratione et doctrina penetrare in caelum conati sunt, quam pudenda est varietas?* Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 6, 14.

⁷⁴ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, V, 12. Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 21, 60.

zaczepnął z dorobku filozoficznego Cycerona, choć jednocześnie próbował użyć go przeciwko filozofii.

Przyznać należy, iż Genewczyk dokonał niejakiej reinterpretacji sensu wypowiedzi Arpinaty. O ile dla Cycerona niezgodność sądów filozofów na temat natury Boga stanowiła zaledwie kłopot i źródło wątpliwości⁷⁵, a zarazem wezwanie do odnajdywania sądów o najwyższym stopniu prawdopodobieństwa, to w odczuciu Kalwina jest ona hańbą dla filozofii, podważając definitywnie możliwość poznania Boga na drodze naturalnej⁷⁶. W odróżnieniu od Cycerona, który akceptował współistnienie różnych koncepcji Boga i wysnuwał z tego wnioski, że musimy zadowolić się prawdopodobieństwem posiadania prawdy o Stwórcy, Kalwin nauczał, iż oparcie teologii na sceptycyzmie i probabilizmie skutkuje przyjęciem mętnych zasad, jakie prowadzą do oddawania czci nieznanemu Bogu⁷⁷.

Pomimo zreinterpretowania przez Pikardyjczyka wypowiedzi Cycerona i użycia ich przeciwko filozofii nie da się ukryć faktu, że Genewczyk ponownie odniósł się do myśli Tuskulańczyka zawartych w *De natura deorum*. Jak więc widać, nawet krytykując filozofię, nie potrafił uczynić tego bez jej pomocy.

4. 7. Wątek siódmy – polemika z epikureizmem

Wśród szkół filozoficznych szczególną niechęcią obdarzył Kalwin epikureizm. Genewczyk nazywał zwolenników epikureizmu *stadem wieprzów*⁷⁸, zaś rzymskiego epikurejczyka, Lukrecjusza, określił mianem *nieczystego psa*, który pisze bezecne wiersze⁷⁹. Pikardyjczyk dowodził, że epikurejczycy tylko z pozoru uznają istnienie bóstwa, podczas gdy w rzeczywistości ich stanowisko trąci ateizmem⁸⁰.

W swej walce z filozofią epikurejską znalazł Kalwin sojusznika w osobie Cycerona, który także nie darzył uznaniem nauk epikurejczyków. Analizując fragmenty *Institutio* poświęcone epikureizmowi, łatwo zauważyć, że znaczną część swoich antyepikurejskich argumentów zaczerpnął Kalwin od Cycerona,

⁷⁵ Por. tamże, I, 6, 14.

⁷⁶ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, V, 12: *Sed inter philosophos qui ratione et doctrina penetrare in caelum conati sunt, quam pudenda est varietas?*

⁷⁷ Por. tamże, I, V, 12: *Prudenter sane ille sententiam de re sibi obscura suspenderit: hinc tamen apparet, si naturaliter tantum edocti sint homines, nihil certum, vel solidum, vel distinctum tenere: sed confusis tantum principiis esse affixos, ut Deum incognitum adorent.*

⁷⁸ Por. tamże, I, V, 5: *Sed mihi nunc cum illa porcorum hara negotium non est.*

⁷⁹ Por. tamże, I, V, 5: *Quod etiam ex sacrilegis impuri canis Lucretii vocibus melius liquet quae a principio illo deductae sunt.*

⁸⁰ Por. tamże, I, IV, 2.

dodając do nich od siebie niewybredne epitety, jakich nie napotkamy u dystyngowanego i tolerancyjnego Arpinaty.

Dyskusję z epikurejczykami na temat Boga i religii przeprowadził Cynceron głównie w piśmie *De natura deorum*. Pragnienie podjęcia polemiki z tezami epikurejskimi było zresztą jednym z zasadniczych powodów, dla których Cynceron postanowił napisać wspomniane dzieło.

Zaraz na początku *De natura deorum*, we wstępie poprzedzającym właściwy dialog, Cynceron wyraźnie określił swoje stanowisko wobec epikureizmu, nie pozostawiając żadnych niedomówień w tym względzie⁸¹. Znamienne, iż fragment ów jest jednym z niewielu miejsc w *De natura*, w jakich Cynceron zabrał głos w pierwszej osobie, nie wkładając swoich poglądów w usta literackich postaci biorących udział w napisanym przez niego dialogu.

Swoją krytykę epikureizmu rozpoczął Arpinata od spostrzeżenia, iż w filozofii Boga najważniejszą rzeczą jest odpowiedź na pytanie, czy bóstwo zajmuje się światem i troszczy się o niego, czy też może losy świata są mu zgoła obojętne⁸²? Następnie Cynceron stwierdził: *Otóż byli i są filozofowie, którzy sądzą, że bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie. Jeśli zaś pogląd ich jest słuszny, to jakież znaczenie może mieć bogobojność, na czymż [!] może polegać świętość i jaka może być religia? Bo przecież są to powinności, które rzetelnie i sumiennie pełnić mamy względem bogów w takim jeno przypadku, jeśli bogowie nieśmiertelni to dostrzegają i jeśli mogą coś wyświadczyć rodzajowi ludzkiemu. Lecz jeżeli bogowie ani nie mogą, ani nie chcą nas wspomagać i w ogóle nie troszczą się o nas, nie widzą, co robimy, i nie wywierają na życie ludzkie żadnego wpływu, to po cóż mielibyśmy im okazywać jakiś szacunek, po co oddawać cześć, po co odprawiać modły? Wszak pobożność, podobnie jak inne cnoty, nie może polegać jedynie na pozorach i obłudnym udawaniu, gdyż wraz z tym wszelka świętość i kult religijny musiałby nieuniknienie upaść. A gdy one niszczej, następuje zamęt w życiu i wielkie zamieszanie. Nie wiem, czy z wykorzeniem bogobojności nie zniknęłaby także ufność, nie uległa rozkładowi społeczność ludzka i nie zanikła najwznioślejsza z cnót, jaką jest sprawiedliwość⁸³.*

Filozofami głoszącymi, iż bogowie nie zajmują się światem, byli, rzecz jasna, epikurejczycy. Ich zdaniem, bogowie, będąc istotami doskonałymi, muszą być szczęśliwi, nie osiągnęliby jednak stanu eudajmonii, gdyby

⁸¹ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 1, 2 – I, 2, 4.

⁸² Por. tamże, I, 1, 2.

⁸³ Tamże, I, 2, 3-4.

angażowali się w problemy świata i ludzi. Z tego wynika, że nie mogą oni zajmować się oni światem⁸⁴.

Pogląd ów najwyraźniej nie podobał się Cyceronowi, który – jak mogliśmy zauważyć to w przytoczonym powyżej fragmencie *De natura* – zarzucił epikurejczykom, że tezy przez nich głoszone doprowadzą do odebrania szacunku bogom, uderzając w ten sposób w wierzenia religijne, co z kolei doprowadzi do zaniku cnót i zamętu w ludzkim życiu. Koncepcjom epikurejskim przeciwstawił Tuskulańczyk stoicką filozofię religii, pisząc o stoikach z nieukrywaną sympatią: *Jednakowoż są też inni, naprawdę wielcy i znakomici filozofowie, którzy twierdzą nie tylko to, że całym światem kieruje i rządzi rozum i mądrość boska, ale również i to, że bogowie czuwają nad życiem ludzkim i mają je w swej pieczy. Mędrzy ci bowiem powiadają, iż rozmaite plody i wszystko, co wydaje ziemia, a także zmiany pogody, różne pory roku i zachodzące na niebie zjawiska, dzięki którym wszelkie zrodzone na ziemi stworzenia rozwijają się i dojrzewają, są darem udzielanym rodzajowi ludzkiemu przez nieśmiertelnych bogów. Przynajmniej oni poza tym wiele innych rzeczy, o których będzie mowa w niniejszym dziele [w *De natura deorum*], a które mają tę właściwość, iż może się wydawać, że bogowie nieśmiertelni stworzyli je istotnie na użytek ludzki*⁸⁵.

Kierując naszą uwagę ponownie na tekst *Nauki religii chrześcijańskiej* Jana Kalwina, przyjdzie nam zauważyć, iż Pikardyjczyk powtórzył większość z antyepikurejskich argumentów zaprezentowanych przez Cycerona.

Podążając za Arpinatą, Genewczyk przekonywał, że zanegowanie ingerencji Boga w sprawy świata owocuje brakiem szacunku i bojaźni wobec Boga, w jaki bowiem sposób człowiek ma szanować Boga, który szuka jedynie zabawy i spokoju, odwracając się od spraw ludzkich? Bóg daleki, niemający nic wspólnego z człowiekiem, nie może stać się obiektem ludzkiej czci. Ponadto człowiek nie będzie czuł się zobligowany do prowadzenia życia zgodnego z wolą takiego Boga. Epikurejski pogląd o nieingerencji Boga w sprawy kosmosu i ludzi musi zatem – według Kalwina – doprowadzić do zepsucia moralnego człowieka i degrengolady jego życia⁸⁶.

Jest całkiem jasne, że przedstawione powyżej rozumowanie Kalwina nawiązuje do myśli Cyceronowych wyrażonych we wstępie do *De natura deorum*, pojawia się w nim wszak zarówno wątek upadku moralnego człowieka na skutek przyjęcia epikurejskiej tezy o nieingerencji Boga w życie ludzi, jak i

⁸⁴ Por. tamże, I, 17, 45; I, 19, 51.

⁸⁵ Tamże, I, 2, 4.

⁸⁶ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, II, 2; I, XVI, 4.

twierdzenie, iż podważenie istnienia Opatrzności musi prowadzić do braku szacunku wobec Boga.

Oprócz omówionych antyepikurejskich wątków Pikardyjczyk zacerpnął ze wstępu do *De natura deorum* również stoicki argument – przytoczony przez Cyncerona we fragmencie wstępu opiewającym wielkość i znakomitość filozofów stoickich – zgodnie z jakim o zainteresowaniu Boga światem i losem ludzi świadczą dary natury, które zostały stworzone przez Boga na pożytek człowieka⁸⁷. Według Reformatora, Bóg jest źródłem i początkiem wszelkich dóbr przyrodniczych używanych przez ludzi. Dary przyrody, stworzone przez Boga dla dobra człowieka, rodzą w ludziach przywiązanie i ufność do Stwórcy, ukazując wyraźnie istnienie Bożej Opatrzności we wszechświecie⁸⁸. Rozumując w ten sposób, Kalwin nawiązał tym samym do przemyśleń Tuskulańczyka na temat Opatrzności Bożej.

Kolejnym elementem zapożyczonym przez Kalwina z cyncerońskiej polemiki z epikurejczykami była krytyka epikurejskiej fizyki. W dialogu *O naturze bogów* epikurejczyk Gajus Wellejusz roztoczył przed swoimi rozmówcami atomistyczną wizję kosmosu, który składa się – według niego – z nieograniczonej przestrzeni i poruszających się w niej nieustannie atomów. W efekcie ciągłego ruchu atomy łączą się ze sobą, dzięki czemu powstają z nich byty materialne. Gdy więc staramy się wyjaśnić, w jaki sposób powstały obiekty materialne, nie musimy odwoływać się do koncepcji Boga Stwórcy i czynić Go odpowiedzialnym za ich powstanie, ponieważ fakt istnienia rzeczy materialnych i harmonii panującej w kosmosie można doskonale uzasadnić, odwołując się do fizyki atomistycznej. Właściwym twórcą kosmosu nie jest zatem Bóg (bogowie), lecz przyroda, która posiada zdolność organizowania samej siebie. Z tego powodu – zdaniem Wellejusza – należy czcić [...] *świętą i wspaniałą naturę*⁸⁹.

Wywody epikurejczyka spotkały się z negatywną oceną ze strony Cyncerona, który ustami stoika Kwintusa Lucyliusza Balbusa wyraził

⁸⁷ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 2, 4: *Jednakowoż są też inni, naprawdę wielcy i znakomici filozofowie, którzy twierdzą nie tylko to, że całym światem kieruje i rządzi rozum i mądrość boska, ale również i to, że bogowie czuwają nad życiem ludzkim i mają je w swej pieczy. Mędrcy ci bowiem powiadają, iż rozmaite plody i wszystko, co wydaje ziemia, a także zmiany pogody, różne pory roku i zachodzące na niebie zjawiska, dzięki którym wszelkie zrodzone na ziemi stworzenia rozwijają się i dojrzewają, są darem udzielanym rodzajowi ludzkiemu przez nieśmiertelnych bogów. Przytaczają oni poza tym wiele innych rzeczy, o których będzie mowa w niniejszym dziele [w *De natura deorum*.], a które mają tę właściwość, iż może się wydawać, że bogowie nieśmiertelni stworzyli je istotnie na pożytek ludzi*".

⁸⁸ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, II, 2; I, XVI, 4.

⁸⁹ M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 20, 56, 54; I, 24, 66; Tenze *Tusculanarum...*, dz. cyt., I, 11, 22.

przekonanie, iż porządek i celowość panujące w kosmosie nie mogą być dziełem przypadku, ale są wynikiem działania rozumnej przyczyny, która uporządkowała wszechświat. Incydentalne ruchy atomów nie mogły doprowadzić same z siebie do powstania kosmosu, z tego z kolei płynie wniosek, że materię musiała uporządkować rozumna siła⁹⁰. Innymi słowy, cyceroński Balbus przeciwstawił atomistycznemu mechanicyzmowi epikurejczyków stoicką teleologię.

W podobnym duchu krytykę epikurejskiej kosmologii przeprowadził Jan Kalwin. Odnosząc się do wypowiedzi epikurejczyka Wellejusza, który – jak pamiętamy – zalecał czcić [...] *świętą i wspaniałą naturę*⁹¹, Kalwin zauważył, że Epikur i jemu podobni filozofowie wstawiają w miejsce Boga naturę, która jest – ich zdaniem – zdolna do samodzielnego tworzenia bytów i zaprowadzania harmonii w świecie. Głosząc ów pogląd, ignorują oni mistrzostwo, z jakim został stworzony kosmos oraz człowiek, którego ciało jest najlepszym dowodem istnienia rozumnego Stwórcy wszechświata. Celowość i ład widoczne w uniwersum, a także w poszczególnych członkach ciała ludzkiego, świadczą niezbicie o istnieniu Rozumnej Przyczyny, która stoi za owym porządkiem. Bezrozumna natura nie byłaby w stanie sama z siebie wytworzyć tak wyszukanych i złożonych bytów jak te, które istnieją we wszechświecie oraz zaprowadzić w nim harmonii i celowości⁹².

Zdaniem Kalwina, epikurejczycy, wykluczając Boga z aktu tworzenia kosmosu i negując Boską Opatrzność, byli *de facto* ateistami, choć próbowali przekonywać, że uznają istnienie bóstwa. Jeśli jednak głosimy, jak czynili to zwolennicy Epikura, iż Bóg nie włada światem, a funkcjonowanie kosmosu i życie ludzi jest dziełem przypadkowego splotu okoliczności, wtedy zaprzeczamy w gruncie rzeczy istnieniu Boga czyli zajmujemy pozycje ateistyczne. Ateizm epikurejczyków nie jest więc ateizmem deklarowanym, atoli ich myślenie i czyny przeniknięte są mentalnością ateistyczną⁹³.

Oskarżając epikurejczyków o kryptoateizm, teolog z Genewy nie był specjalnie oryginalny, ponieważ wzorował się w tej materii na przemyśleniach Cycerona, który poprzez postać stoika Balbusa z traktatu *O naturze bogów* wyartykułował pod ich adresem bardzo podobny zarzut. Cyceronowy stoik zauważył, że nie może być mowy o prawdziwej pobożności, skoro twierdzi się, iż bogowie nie troszczą się o sprawy ludzkie. Według Balbusa, rację miał Posydoniusz, pisząc, że Epikur przyjmował istnienie bóstwa, kierując się

⁹⁰ Por. tenże, *O naturze...*, dz. cyt., II, 21, 54, 56.

⁹¹ Tamże, I, 20, 56.

⁹² Por. I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, V, 4.

jedynie chęcią uniknięcia prześladowania, podczas gdy, tak naprawdę, nie uznawał istnienia bogów. Bezczynność epikurejskich bogów, ich oderwanie od wszechświata oraz poniechanie przez nich jakichkolwiek działań na rzecz ludzi nasuwa przypuszczenie, iż nie są oni – w przekonaniu Epikura – istotami realnymi⁹⁴.

W piśmie *De natura deorum* zostały przedstawione jednak nie tylko tezy wymierzone w epikurejczyków, lecz także argumenty broniące ich stanowiska. Zgodnie z przyjętą przez siebie metodą zestawiania sprzecznych sądów i odnajdywania wśród nich twierdzeń najbardziej prawdopodobnych, Cynceron zaprezentował w swoim dziele epikurejski argument mający na celu podważenie stoickiej wiary w Pronoję i Boga Stwórcę (Logos). Wellejusz postawił zatem pytanie Balbusowi, dlaczego Bóg zaczął kształtować świat w pewnym momencie, pozostając przedtem bezczynny? Cóż takiego robił, zanim podjął się zadania ukształtowania materii? Czyżby w pewnym momencie rzeczywistość przestała Mu się podobać i zapragnął ją przyozdobić [...] *znakami niebieskimi oraz świetlistymi ciałami? Jak gdyby Bóg chciał piękniej mieszkać! Ale wprzód mieszkał On przecież nieskończenie długo w ciemnościach niby w ubogiej chalupie.* Dlaczego więc zamieszkiwanie nieukształtowanego wszechświata, pozbawionego światła i określonych form, odpowiadało do pewnego momentu Bogu, zaś potem przestało Mu odpowiadać? Stawiając owe pytania, Wellejusz pragnął sprowadzić stoicką naukę o Stwórcy kosmosu i Opatrzności *ad absurdum*, wskazując na trudności, jakie napotyka filozof uznający ingerencję Boga w proces kształtowania wszechświata. W ten sposób epikurejczyk z dialogu Cyncerona usiłował dowieść, iż zaakceptowanie atomistycznej tezy o samoorganizowaniu się materii na skutek ciągłego ruchu atomów jest znacznie sensowniejsze od przyjęcia koncepcji rozumnego Stwórcy, który angażuje się w formowanie materialnego kosmosu⁹⁵.

Jan Kalwin najwyraźniej musiał zaznajomić się z Wellejuszową wypowiedzią zapisaną w rozprawie Cyncerona, gdyż w *Nauce religii chrześcijańskiej* odnajdujemy fragment świadczący o nawiązaniu do niej przez Genewczyka. Kalwin ustosunkował się do zarzutów epikurejczyka wobec koncepcji Boskiego udziału w powstaniu kosmosu, odpowiadając na nie w taki oto sposób: *Nie godzi się i nie należy zadawać pytań, dlaczego Bóg tak długo zwlekał [ze stworzeniem kosmosu], albowiem jeśli myśl ludzka potrafiłaby*

⁹³ Por. tamże, I, IV, 2; I, V, 12.

⁹⁴ Por. M.T. Cicero, *O naturze...*, dz. cyt., I, 44, 123.

⁹⁵ Por. tamże, I, 9, 21-22.

wniknąć w to [zagadnienie], osłabłaby setki razy na tej drodze. Nie byłoby to także korzystne dla naszego poznania, ponieważ sam Bóg, aby wypróbować naszą wiarę, celowo zapragnął to zataić. I zřęcznie odparł ów pobożny starzec, gdy ktoś bezczelny dla szyderstwa go zapytał, <Co czynił Bóg przed stworzeniem świata>, odpowiadając: <Piećło gotował dla ciekawskich>⁹⁶.

Pozostawmy w tym miejscu na uboczu problem oceny jakości Kalwinowej polemiki z argumentacją Wellejusza, albowiem dla tematu poruszonego w niniejszym opracowaniu ważny jest przede wszystkim fakt, iż Reformator odniósł się po raz kolejny do tekstu Cycerona. Teolog z Genewy krytykował zatem epikurejskie tezy ujęte w formie, jaką Arpinata nadał im w *De natura deorum*. Znów więc przekonujemy się, że kalwińska filozofia religii nie powstałaby bez pomocy Cycerona.

5. Zakończenie

Po przeanalizowaniu najważniejszych wątków cycerońskich w *Nauce religii chrześcijańskiej* Jana Kalwina, staje się jasne, że Paul Tillich miał całkowitą rację, twierdząc, iż teolodzy chrześcijańscy nie mogą uciec od filozofii, albowiem drogi jakimi pragną od niej uciekać, zostały wybrukowane właśnie przez filozofię. Czytając *Institutio* pod kątem jego związków z dziełami Cycerona, zaczynamy rozumieć, iż filozofia religii Pikardyjczyka, jaką zaprezentował on w tej rozprawie, zależna jest w dużym stopniu od dorobku filozoficznego Arpinaty. Pisma Cycerona były dla Kalwina kopalnią wiedzy na temat wyobrażeń religijnych mędrców starożytnych, a także źródłem, z którego zaczerpnął sporo poglądów filozoficznych. Reformator przejął od Tuskulańczyka natywistyczną i teleologiczną argumentację na rzecz istnienia Boga i wraz z Cyceronem poddał krytyce stoicki panteizm oraz epikurejską koncepcję bóstwa. Kalwin przejął od Cycerona szereg argumentów

⁹⁶ I. Calvinus, *Institutio...*, dz. cyt., I, XIV,1. Tłum. własne. Kalwin sugeruje tutaj, że owym 'pobożnym starcem' jest Augustyn, który w *Wyznaniach* przytoczył pytanie epikurejczyków o zajęcia Boga wykonywane przez Niego przed stworzeniem świata. Warto zauważyć, iż treść oryginalnej odpowiedzi Augustyna różni się znacznie od sensu, jaki nadał jej Kalwin. Biskup Hippony napisał zatem: *Kiedy ktoś mnie pyta: „Co czynił Bóg, zanim uczynił niebo i ziemię?” – nie powtarzam tej odpowiedzi, jaką podobno ktoś kiedyś rzucił szyderczo, aby odsunąć od siebie natarczywość pytającego: „Przygotowywał piećło dla tych, którzy chcieliby dociec tajemni”. Czym innym jest znalezienie odpowiedzi, czym innym jest szyderstwo. Więć nie tak odpowiem. Gdy czegoś nie wiem, wolę odpowiedzieć: „Nie wiem” – niż wyśmiewać tego, kto zadał trudne pytanie, i zbierać pochwały za pozorą, fałszywą odpowiedź.* Augustyn z Hippony, *Wyznania*, XI, 12. Cyt. za: Święty Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978, s. 226. Jak widać, nastawienie Kalwina wobec zadającego trudne pytania różniło się diametralnie od postawy Augustyna.

wymierzonych w epikureizm. Powtarzał więc za Cynceronem, że epikurejskie wyobrażenia religijne, według jakich bogowie nie zajmują się światem, prowadzą do braku szacunku wobec Stwórcy oraz rozkładu moralnego, obnażając przy okazji ateistyczną mentalność epikurejczyków.

Zależność Pikardyjczyka od cyncerońskiej filozofii religii nie oznacza jednak, iż Kalwin przyjmował bezkrytycznie tezy Rzymianina. Z całą pewnością nie był zwolennikiem akademickiego sceptycyzmu i probabilizmu Arpinaty oraz nie podzielał jego optymizmu w sprawie ewolucji wierzeń religijnych. Cynceron sądził, że z religii wypierane są stopniowo przez rozum błędne wierzenia i zabobony, natomiast – zdaniem Kalwina – następuje raczej degeneracja religii niż jej rozwój, dlatego też ludzie mogą poznać prawdę o Bogu jedynie poprzez Objawienie Boże zawarte w Piśmie Świętym (zasada *sola Scriptura*). Ponadto Kalwin inaczej niż Cynceron definiował pojęcie religijności, upatrując jej w oddawaniu chwały Jedyjnemu Bogu, objawionemu w Piśmie Świętym, podczas gdy dla Tuskulańczyka religijność polegała na częstym uczestnictwie w obrzędach religijnych.

Pomimo różnic zachodzących pomiędzy Kalwinem a Cynceronem, należy przyznać, że z całą pewnością wiele myśli Kalwina zapisanych na kartach *Nauki religii chrześcijańskiej* posiadałoby inny kształt, gdyby nie liczne odwołania Genewczyka do Cyncerona.

Summary

The article *Cicero's motifs in John Calvin's 'Institutes of the Christian Religion'* examines what influence the philosophy of Cicero had on the theology of the Genevian reformer, described in *Institutio Christianae religionis*. Studying *Institutio* in connection to its relation with the works by Cicero, we notice that Calvin's theology is in many respects dependent on Cicero's philosophical output. For Calvin, the works of the Roman were the source of information about religious beliefs of ancient philosophers from which he derived many philosophical views. The reformer took from Cicero the nativistic and teleological pieces of evidence for the presence of God and, like Cicero, he criticised stoic pantheism and the epicurean image of gods. Calvin adopted many Cicero's arguments against Epicureanism. Thus, he repeated Cicero's opinion that the epicurean image of gods, according to which gods do not take care of the world, leads to lack of respect for God and moral decay, revealing the atheistic mentality of the representatives of Epicureanism.

However, it does not mean that Calvin accepted Cicero's thesis without criticism. Definitely, he was not a supporter of Cicero's skepticism and probabilism, and he did not share his optimism in regard to the evolution of religious beliefs. Cicero was of the opinion that reason gradually supersedes incorrect beliefs and superstitions from religion, whereas according to Calvin religion undergoes degeneration rather than development, and hence people can learn the truth about God only through Revelation included in Scripture. Furthermore, Calvin defined the notion of religiousness differently. He saw it in worshipping the Only God, revealed in Scripture, while for the Roman philosopher religiousness was evidenced by frequent participation in religious rituals.

Admittedly, despite the differences between Calvin and Cicero, many Calvin's thoughts included in *Institutes of the Christian Religion* would not be the same if it was not for various references to Cicero.

