


Artur Banaszekiewicz

 <https://orcid.org/0000-0002-6905-976X>
Uniwersytet Łódzki

ROZUM I PISMO. CUD OBJAWIENIE I INTERPRETACJA BIBLI W FILOZOFII CHRISTIANA WOLFFA

Streszczenie

Artykuł ma charakter analityczno-rekonstrukcyjny. Dotyczy zagadnienia cudu i objawienia w racjonalistycznej filozofii Christiana Wolffa. Tekst ten składa się z trzech zasadniczych części. W pierwszej przedstawiam Wolffa pojęcie natury, a na jego tle pojęcie tego, co nadnaturalne, oraz zarys wypracowanej przezeń koncepcji cudu. W drugiej omawiam zagadnienie racjonalności objawienia na podstawie zaproponowanych przez Wolffa siedmiu oznak jego prawdziwości. W części trzeciej zajmuję się zaproponowanymi przez filozofa z Halle prawidłami rozumienia i wykładania tekstu, a zwłaszcza Pisma. Na koniec przedstawiam swoje uwagi krytyczne na temat zaproponowanej przez Wolffa strategii apologetycznej i wskazuję, iż przedłożone przezeń narzędzia obrony objawienia, wraz z ufundowaną w nim religią, z powodzeniem mogą być użyte przeciwko nim.

Słowa kluczowe:

rozum, Biblia, rozumienie, cud, objawienie, natura, Bóg

REASON AND WRITING. MIRACLE, REVELATION AND INTERPRETATION OF THE BIBLE IN THE PHILOSOPHY OF CHRISTIAN WOLFF

Abstract

This analytical and reconstructive paper discusses the issues of a miracle and of revelation in Christian Wolff's rationalistic philosophy. The article comprises three major parts: in the first one I introduce Wolff's conception of nature, followed by the conception of the supernatural and the outline of Wolff's conception of a miracle. In the second one I talk about the issue of the rationality of revelation based on seven signs of its genuineness put forward by Wolff. In the third one I discuss the principles of understanding and interpreting text, especially Scripture. Finally, I evaluate Wolff's apologetic strategy and point out that his means of defending both revelation and religion founded in it, can be very well used against them.

Keywords:

reason, Bible, understanding, miracle, revelation, nature, God

Wiek nasz jest właściwym wiekiem krytyki, której wszystko musi się poddać. Religia – przez swą świętość, prawodawstwo – przez swój majestat, chcą jej zazwyczaj uniknąć. Lecz budzą wtedy uzasadnione podejrzenie przeciw sobie i nie mogą domagać się nieudawanego uszanowania, które rozum przyznaje tylko temu, co zdołało wytrzymać jego wolną i publiczną próbę (KrV, A:11/Kant, 1986: 10).

44 W tradycji chrześcijańskiej objawienie i doświadczenie religijne w wielkiej mierze ma charakter tekstualny. Rozumienie Pisma szczególnie ważne jest w nurcie luteranckim, w którym – zgodnie z formułą *sola scriptura* – stanowi ono jedyne kryterium w sprawach wiary, teologii i praktyki religijnej. Jest, przynajmniej deklaracyjnie, wyłącznym źródłem nauczania i działania Kościoła. Protestantyzm, jak wiadomo, nie uznaje autorytetu Tradycji, jeśli popada ona w konflikt z tym, co uznaje się za jasny sens Pisma¹. Księga i Słowo Wcielone stanowią dwie fundamentalne postaci, w jakich Bóg przemawia do człowieka i mu się objawia. Z tych dwu Biblia, jako księga natchniona, jest formą tekstualnej i osobowej komunikacji Boga z człowiekiem. Dlatego też, zwłaszcza dla duchowości luteranckiej, rozumienie Pisma stanowi *fundamentum inconcussum* wiary oraz osobowej relacji z Bogiem. W religijności luteranckiej Biblia zajmuje miejsce centralne, a jej rozumienie jest sprawą najwyższej wagi. W konsekwencji problemy hermeneutyczne nie stanowią tu zadań czysto technicznych, których rozwiązanie nie przekracza horyzontu doczesności, lecz są wyzwaniem w dosłownym sensie eschatologicznymi.

Zagadnienie rozumienia Pisma zyskuje dodatkowy wymiar, gdy, jak w przypadku Christiana Wolffa, zostaje podjęte przez luteranina na gruncie wczesnooświeceniowej, racjonalistycznej filozofii². W niej bowiem sędzią i kryterium najwyższym ma być sam tylko rozum. Objawienie wraz z ugruntowaną w nim religią chrześcijańską stanowi bodaj największe wyzwanie dla ducha Oświecenia, które, jak twierdzi Paul Hazard, wytoczyło chrześcijaństwu proces (1972: 21–109). W procesie tym myśliciele niemieccy, w przeciwieństwie do francuskich, odgrywają rolę raczej adwokata lub bezstronnego sędziego niż prokuratora. Jedną z idei przewodnich stanowi tu wszak *connubium fidei et rationis*. Sposobem jej realizacji ma być uczynienie religii sprawą rozumu lub przynajmniej jej obrona przez wykazanie jej fundamentalnej zgodności z rozumem. Aby było to możliwe, trzeba wypracować jakąś racjonalną płaszczyznę interpretacji religii, cudu i objawienia (zob. Hazard, 1974: 146–165).

¹ „Według Lutra Pisma św. nie powinno się wyklądać w oparciu o przekazywaną naukę Kościoła, lecz należy je rozumieć z niego samego – Biblia jest *sui ipsius interpres*” (Coreth, 1993: 18).

² Na temat relacji rozumu do objawienia u Wolffa (zob. Casula, 1983: 129–138).

Osobnym zagadnieniem pozostaje, czy wówczas mamy jeszcze w ogóle do czynienia z religią. To z kolei wymaga wykazania, iż objawienie, a w szerszym planie każdy cud, jest czymś racjonalnym w najbardziej podstawowym sensie tego słowa, tzn., czy nie stanowi zdarzenia pozbawionego racji, jakkolwiek jest naruszeniem porządku natury (por. Stasiowski, 2009: 37–44). Dlatego też w kontekście ściśle filozoficznym zagadnienie objawienia i Pisma oraz ich rozumienia należy umieścić i rozpatrywać na szerszym tle, jakim jest problematyka cudu oraz zdarzeń cudownych. Tego zaś problemu nie można podjąć, choćby pobieżnie, nie uwzględnivszy koncepcji natury oraz rozróżnienia na to, co naturalne i nadnaturalne. Z tego względu tekst ten składa się z trzech zasadniczych części. W pierwszej przedstawiam Wolffa pojęcie natury, a na jego tle pojęcie tego, co nadnaturalne, oraz zarys wypracowanej przezeń koncepcji cudu. W drugiej omawiam zagadnienie racjonalności objawienia, aby w trzeciej przejść do problematyki *stricte* hermeneutycznej, tj. do zaproponowanych przez filozofa z Halle prawideł rozumienia i wykładania tekstu, a zwłaszcza Pisma.

TO, CO NATURALNE I NADNATURALNE. CUD

45

Cud i jego pojęcie stanowi nie lada wyzwanie dla rozumu, który w wyjaśnianiu i rozumieniu świata zamierza, tak dalece jak to tylko możliwe, poprzestać na tym, co przyrodzone, a w samym świecie widzieć chce dobrze skonstruowaną maszynę. By to lepiej zrozumieć, należy na chwilę zatrzymać się przy pojęciu świata. Ściśle deterministyczny oraz naturalistyczny jego obraz był i jest dla rozumu ludzkiego wielce pociągający. Spełnia bowiem dwa wielkie jego pragnienia: koherencji i zupełności w wyjaśnianiu zjawisk przyrody. Z drugiej strony jednak zdaje się on ignorować, a nawet wykluczać wszelkie, tak drogie ludzkiemu sercu, momenty nieciągłości w porządku natury – wszelka cudowna epifania transcendencji wydaje się niemożliwa i z góry wykluczona. Religia objawiona, a wraz z nią nadzieja na zbawienie, staje się czymś bezpodstawnym w dosłownym tego słowa znaczeniu. Pogodzenie tych dwu perspektyw stanowi niebagatelne wyzwanie dla filozofii, skoro tylko nie chce ona wygrywać postępów nauki przeciwko „racjom serca” lub odwrotnie. Christian Wolff włożył niemało wysiłku w wykazanie, iż możliwe jest rzeczywiste i racjonalne pogodzenie naturalistycznego podejścia do wyjaśniania zdarzeń w świecie z afirmacją zachodzących w nim cudów *par excellence*, tj. rozumianych jako skutki/znaki rzeczywistej ingerencji Boga w bieg natury, a nie tylko jako wydarzenia nadzwyczajne i wyjątkowe.

Pojęcie natury oraz implikowane przezeń pojęcia tego, co naturalne i nadnaturalne, stanowią jedne z najważniejszych elementów rozwijanej przez Wolffa kosmologii transcendentalnej. Ta ustanowiona przezeń integralna część metafizyki, będąc *scientia mundi in genere* (Wolff, 1996: 86), nie stanowi fizyki żadnego konkretnego świata, lecz dostarcza teoretycznego modelu każdego możliwego świata. Jest nim maszyna, a konkretniej: zegar. Świat, powiada Wolff, jest maszyną (2020: 58). Cóż to jednak znaczy? Otóż nie chodzi tu o powierzchowne i analogiczne tylko podobieństwa między światem a każdym urządzeniem skonstruowanym oraz funkcjonującym zgodnie z prawami mechaniki, lecz, by tak rzec, o zupełne podobieństwo ejdetyczne. Świat, twierdzi filozof z Halle, jest bytem złożonym (2020: 56). Istota każdego bytu złożonego polega na sposobie złożenia jego części (Wolff, 2011: 133). Tak tedy także istota świata, jak każdego mechanizmu, sprowadza się do sposobu złożenia tworzących go części. W konsekwencji:

Świat działa tak samo jak mechanizm zegara. Albowiem istota świata, tak samo jak istota zegara (§ 59), polega na sposobie jego złożenia (§ 552). Zmiany zachodzące w świecie ugruntowane są w sposobie jego złożenia (§ 554), ruchy w zegarze również nie mają innej racji niż obecny w nim sposób złożenia [części] (§ 33). Zatem świat i zegar są pod tym względem do siebie podobne (§ 18) (Wolff, 2020: 57).

46

Zatem twierdzenie, iż świat jest maszyną, znaczy tyle i tylko tyle, że zachodzące w nim zmiany i zdarzenia, podobnie jak w zegarze oraz w każdym innym mechanizmie, ugruntowane są (posiadają swą rację) w sposobie złożenia jego części, tj. w jego istocie. Ma to tę ważną dla naszych rozważań konsekwencję, iż w świecie istnieje porządek i prawda (Wolff, 2020: 58). W wokabularzu filozoficznym Wolffa słowa te wskazują na to, że wszystko w świecie zdeterminowane jest przez dwie wielkie zasady: racji dostatecznej i sprzeczności. Znaczą to dokładnie tyle, iż świat jest takim bytem złożonym, w którym wszystko jest następstwem pewnej racji lub racją innego zdarzenia, a wszystkie jego części oraz on sam, jako pewna całość, spełniają warunek niesprzeczności.

Jeśli w świecie mamy do czynienia z tego rodzaju porządkiem, iż każdy teraźniejszy stan rzeczy jest następstwem stanu poprzedzającego, a zarazem stanowi rację stanu przyszłego, to wszystkie stany rzeczy, wszelkie zachodzące w nim zdarzenia i zmiany odznaczają się pewnością (Wolff, 2020: 59). W konsekwencji nie jest możliwe, by nie zaszły, a więc są one konieczne, wszelako wyłącznie na mocy danych warunków, a nie same w sobie. Dlatego też są one nie absolutnie, lecz względnie konieczne (Wolff, 2020: 59–61). Zarówno świat sam w sobie, jak i zachodzące w nim zdarzenia same w sobie, zalicza Wolff w poczet bytów przygodnych – ich istnienie nie jest absolutnie konieczne. Świat nie jest absolutem. Skoro

jednak świat istnieje, to jego istnienie (zgodnie z zasadą racji dostatecznej) wymaga bezwarunkowego istnienia Boga-Stwórcy, a raczej Arcykonstruktora i Arcyzegarmistrza, który powołał go do istnienia. Istnienie świata jest pierwszym, choć nie jedynym, rzeczywistym cudem – znakiem Bożego działania. Świat jest Bożym zegarem, w którym wszystko, co się wydarza, wydarza się z konieczności naturalnej (warunkowej). Czy i jak w tak rozumianym świecie możliwe jest zdarzenie rzeczywiście cudowne, tj. posiadające swą rację w Boskim działaniu, a nie w sposobie złożenia tej maszyny? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba na chwilę zatrzymać się przy sformułowanym przez Wolffa pojęciu natury.

Pojęcie natury stanowi jeden z najważniejszych elementów metafizyki Wolffa. W jego kosmologii naturalnej, obok pojęcia istoty i materii, ujmuje ono ważny moment konstytutywny każdego ciała – jego zdolność do działania. Każde ciało składa się z materii (zasada doznawania), istoty (zasada tożsamości) oraz siły (zasada działania). „W konsekwencji ciało można zdefiniować w następujący sposób: jest to byt złożony z materii, mający w sobie siłę poruszającą”. Tę właśnie siłę działającą (*resp.* poruszającą) nazywa się naturą, „o ile jest ona na sobie tylko właściwy sposób zdeterminowana przez istotę danego bytu” (Wolff, 2020: 90), czyli przez sposób złożenia jego części. Stanowi to jednostkowe pojęcie natury lub natury jednostkowego bytu cielesnego. Obok niego zaproponował jeszcze Wolff pojęcie natury w sensie absolutnym (całej natury lub też całej natury wszystkich rzeczy). Ponieważ świat stanowi jeden byt i całość składającą się z części (rzeczy cielesnych obdarzonych siłą) (Wolff, 2020: 55), to właśnie dlatego można i należy przypisać mu siłę, z której wypływają wszystkie zachodzące w nim zmiany, będącą sumą wszystkich sił składających się nań ciał. W konsekwencji światu jako całości także przypisuje się naturę, „a zatem gdy zwie się ją naturą w sensie absolutnym, ma się na myśli poruszającą siłę świata, o ile jest ona na sobie tylko właściwą modłę zdeterminowana przez sposób złożenia tego świata” (Wolff, 2020: 90).

Dopiero na tym tle można jasno i wyraźnie zaprezentować pojęcie tego, co naturalne i nadnaturalne. Nietrudno wyrozumieć, iż naturalne (w odniesieniu do rzeczy jednostkowych) będzie to wszystko, czego racja tkwi w istocie i naturze konkretnego ciała, lub też (w odniesieniu do całego świata) – to wszystko, co ugruntowane jest w istocie i naturze świata, tzn. w całej naturze. Rzecz jasna, *a contrario*, nadnaturalne będzie wszystko to, co rzeczywiście zachodzi, a „nie jest ugruntowane ani w istocie, ani w sile ciał, a zatem nie ma racji ani w ich naturze, ani też w istocie oraz sile świata, a więc w całej naturze” (Wolff, 2020: 91). Właśnie takie i tylko takie nadnaturalne działanie określa Wolff mianem cudu. Cud z samej swej istoty przekracza naturę i nie sposób go

rozumnie wyjaśnić w oparciu o naturalny porządek racji (istotę i siłę bytów cielesnych istniejących w świecie). Za przykład służy tu rozumnie mówiąca oślica Balaama (Księga Liczb 22,28) – rozumna mowa jest bowiem czymś, co w żaden sposób nie może być uwarunkowane naturą i istotą tego bytu.

W obliczu każdego zdarzenia niezwykłego, nieoczekiwanego i nadzwyczajnego zasadniczo mamy do wyboru dwie strategie jego konceptualizacji, którym odpowiadają dwa konkurujące ze sobą pojęcia cudu. Pierwsze z dwu możliwych podejść, charakterystyczne dla, jak to Wolff ujmuje, zwykłych ludzi oraz tych, którzy nie zagłębiają się zbyt w badanie natury, w każdym tzw. cudzie każe widzieć wyłącznie niezwykle zdarzenie naturalne. Zdarzenie takie zostaje nazwane cudem tylko dlatego, że podmiot nazwy tej używający, z racji jakichś przyrodzonych limitacji epistemicznych, nie potrafi wskazać jego przyczyn naturalnych. W konsekwencji zasadność postępowania się tym określeniem w całości zrelatywizowana jest do zdolności poznawczych podmiotu nim się posługującego. W tym miejscu wskazuje Wolff na passusy w dziełach Spinozy, Locke’a i Clarke’a, w których znajdujemy taką właśnie eksplikację cudu: w istocie jest to zdarzenie niezwykle, choć zawsze tylko naturalne, które mylnie zostaje uznane za Boską ingerencję w naturę tylko dlatego, że z jakiegoś powodu przekracza ono pojętność człowieka, który nie potrafi wskazać jego naturalnej przyczyny. W rzeczy samej nie ma więc tu i nigdy być nie może mowy o cudzie *sensu proprio*. Podejście takie uznaje Wolff za mylne i zdecydowanie je odrzuca (2020: 92–93).

48

Filozof z Halle, i jest to druga z możliwych strategii konceptualizacji zdarzenia niezwykłego i nieoczekiwanego, jednoznacznie umieszcza i rozpatruje zagadnienie cudu w obiektywnym porządku racji, a nie w subiektywnym porządku przekonań ludzkich. Postępuje tak mimo rozpowszechniającego się w wieku XVII i XVIII niewłaściwego użycia słowa „cud”, mianowicie w oderwaniu od kontekstu religijnego, na określenie każdego nadzwyczajnego wydarzenia (Boufflet, 2011: 12). Z tej perspektywy patrząc, nie sposób rozumieć cudu inaczej niż jako „nadmaturalne działanie nieposiadające żadnej naturalnej przyczyny” (Wolff, 2020: 93). Zdaniem naszego filozofa dokładnie takie samo pojęcie zdarzenia cudownego posiadają (wbrew wcześniej wspomnianym autorom) ludzie zwyczajni, a także uczeni teolodzy. Co ważne, przy tej okazji zauważa Wolff przytomnie, iż nie ma żadnego powodu, by do grona cudów zaliczać tego rodzaju zdarzenia niezwykłe jak narodziny potworów, pojawianie się komet oraz nowych gwiazd. Jeśli teraz zechcemy tak rozumiany cud umieścić w obrębie koncepcji świata jako maszyny, to ponownie trzeba będzie sięgnąć po przykład zegara. Świat, jak wiadomo, w tym podobny jest do zegara, że zachodzące w nim zdarzenia naturalne, tak

jak uporządkowane ruchy w każdym mechanizmie, za sprawą siły poruszającej wynikają ze sposobu złożenia jego części. W konsekwencji cud nie może być niczym innym, jak tylko efektem działania jakiegoś czynnika zewnętrznego – niczym ruch wskazówki zegara popychanej przez nas palcem.

Zatem tak jak w zegarze [wskutek ingerencji z zewnątrz] zmieniona została pozycja wskazówki, która w przeciwnym razie byłaby zgoła inna, tak również w naturze za sprawą cudu zmianie ulega pewne zdarzenie, które inaczej byłoby odmienne (Wolff, 2020: 94).

Tak tedy za sprawą cudu rzeczywiście zachodzi w świecie coś, co ufundowane jest w nadprzyrodzonym porządku racji i w przeciwnym wypadku nigdy by się nie wydarzyło – mielibyśmy w świecie do czynienia wyłącznie ze zdarzeniami naturalnymi. Cud stanowi więc swoisty moment nieciągłości w porządku natury, ale tylko w tym sensie, iż sam nie ma w nim ugruntowania, natomiast wszystkie zdarzenia przyszłe następują po nim wedle dobrze już nam znanego, obiektywnego, naturalnego porządku rzeczy. Pociąga to za sobą niebagatelne trudności teoretyczne, których, rzecz jasna, Wolff był świadom i którym usiłował zaradzić, nie naruszając pryncypiów swojej filozofii. Otóż pierwszą nieprzyjemną konsekwencją afirmacji cudu *sensu stricto* jest zaburzenie naturalnego porządku rzeczy, a więc zakłócenie pracy maszyny, jaką jest świat³. W paragrafie 639 swojej *Metafizyki niemieckiej* stwierdza:

Albowiem jeśli najmniejsze choćby zdarzenie w świecie uległoby zmianie, to w przyszłości zawsze musiałoby pojawiać się coś innego, niż pojawi się teraz, tak że przyszła część świata nie należałaby już do tego świata. Skoro zaś cud zmienia jakieś zdarzenie w świecie (§ 638), to tym samym zmianie ulec musi cała jego przyszłość, o ile za sprawą jakiegoś nowego cudu nie zostanie zniesiony szerzący się przez to nieporządek i wszystko nie powróci do stanu, w jakim by się znajdowało, gdyby nie zdarzył się [pierwszy] cud (2020: 94).

Oznacza to dokładnie tyle, że świat przed zdarzeniem cudownym i świat po nim to w istocie dwa różne światy, a przynajmniej niepełnie ten sam świat, z którym mielibyśmy do czynienia, gdyby cud nie był się pojawił. Pewną próbę neutralizacji tej trudności stanowi stwierdzenie Wolffa pomieszczone w *Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*

³ „Zatem zgodne z **biegiem natury** jest to, co swą rację ma w prawach ruchu i istocie bytów, w konsekwencji – wszystko, co jest naturalne (§ 630). Natomiast **przeciwnie biegowi natury** jest to, co nie posiada racji w istocie bytów lub w prawach ruchu, podczas gdy ugruntowane w tym jest raczej tegoż przeciwieństwo. Przeto cudy przeciwne są biegowi natury (§ 633) i w konsekwencji go zaburzają (§ 639)” (Wolff, 2020: 137).

zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauch derselben heraus gegeben von Christian Wolffen. Otóż powiada on tam, iż w swojej kosmologii transcendentnej rozprawia o zagadnieniu cudu i zaburzeniu przezeń naturalnego porządku rzeczy w taki sposób, w jaki przedstawia się to w porządku możliwości (*in dem Stande der Möglichkeit*), nie mówiąc o tym, co rzeczywiście zachodzi. Po czym stwierdza, iż za pomocą rozumu nie sposób rozstrzygnąć, czy Bóg w swej mądrości uznał za wskazane lub nie przerwać od czasu do czasu bieg natury za pomocą cudu tak, aby po nim naturalne zdarzenia przebiegały inaczej, niżby to zachodziło bez tej nadprzyrodzonej interwencji (Wolff, 1724: 371).

50 Jak widać, sformułowana przez Wolffa koncepcja cudu naznaczona jest pewną ambiwalencją. Z jednej strony bowiem nie chce on rezygnować ze ściśle deterministycznej wizji świata, w myśl której każde zachodzące w nim zdarzenie musi posiadać swą naturalną rację, z drugiej jednak nie godzi się na takie rozumienie cudu, które pragnie w nim widzieć jedynie niezwykle zdarzenia o (jak dotąd) nierozpoznanych przyczynach naturalnych, i za cudowne uznaje takie zdarzenia, które **rzeczywiście** posiadają rację nadprzyrodzoną. Można by teraz zapytać, dlaczego w ogóle Wolff obstaje przy takim pojęciu cudu, skoro przysparza mu ono więcej teoretycznych trudności niżli korzyści? Dlaczego w ogóle przyjmuje pojęcie cudu jako działania nadnaturalnego, a nie poprzestaje na stwierdzeniu, iż pewne nadzwyczajne zdarzenia stanowią element świata o nierozpoznanej dotąd, ale jednakowoż naturalnej proveniencji? Otóż racja tego ma charakter najzupełniej pozafilozoficzny. Wolff, mimo całego swojego nieprzejednanego racjonalizmu i wbrew swoim krytykom oskarżającym go o ateizm, fatalizm i naturalistyczny determinizm, zupełnie świadomie i otwarcie pragnie zachować depozyt wiary chrześcijańskiej, rzecz jasna w takiej postaci, jaką nadała mu luterkańska reforma. Dlatego stwierdzi, iż z Pisma dowiadujemy się, że wydarzyły się pewne cuda, a dzięki doświadczeniu zostajemy o ich istnieniu przekonani, przez co upewniamy się nie tylko, że istnieje Bóg różny od świata i będący ich autorem, ale nade wszystko, iż bieg natury nie odznacza się absolutną koniecznością, lecz podporządkowany jest Boskim postanowieniom (Wolff, 1724: 372). Istnienie Boga jako bytu radykalnie wobec świata transcendentnego stanowi więc warunek konieczny możliwości i rzeczywistości cudu. O Jego istnieniu oraz o dokonanych przezeń cudach dowiadujemy się z Pisma. Negację istnienia cudów i dostrzeganie w nich wyłącznie nadzwyczajnych zdarzeń naturalnych uznaje Wolff za charakterystyczną cechę ateistycznego sposobu myślenia (2020: 96). Skoro Pismo jest najważniejszym źródłem naszej wiedzy o istnieniu zdarzeń cudownych, jak np. mówiąca oślica Balaama, to nieuchronnie nasuwa się pytanie o jego wiarygodność.

RACJONALNOŚĆ OBJAWIENIA

Jeden z wątków rozwijanej przez Wolffa teologii racjonalnej stanowi zagadnienie doświadczanego przez ludzi dobra i zła, szczęścia i nieszczęścia. Dobre i złe zdarzenia, związane z ludzkim działaniem oraz zaniechaniem, następują po nim zawsze za sprawą woli Bożej, albowiem nic w świecie nie zachodzi bez niej. Tym samym wyznaczają one dwie naturalne drogi poznania Boskiej woli – „jest tak, że Bóg zsyła ludziom dobro i zło, szczęście i nieszczęście, stosownie do ich postępowania” (Wolff, 2020: 172–173). Nie są to jednakowoż drogi jedyne. Cała historia ludzkości, powiada Wolff, pełna jest opowieści o tym,

jakoby Bóg to tu, to tam obwieszczał swą wolę za pomocą bezpośredniego objawienia. A ponieważ cała religia chrześcijańska jest na tym zbudowana, to rzeczą pożyteczną będzie zbadanie, po czym należy rozpoznawać Boskie objawienie oraz odróżniać je od czczego wymysłu. Ponieważ polegające na prawdzie Boskie objawienie różni się od czczego urojenia i fałszywego wymysłu, to musi w nim występować coś, czego te ostatnie są pozbawione (2020: 173).

W takiej sytuacji obowiązkiem filozofa jest zbadanie, czym różni się objawienie prawdziwe od fałszywego, epifania autentyczna od rzekomej. Naturalną presupozycją dla myśliciela odzégnującego się od ateizmu jest tu, rzecz jasna, przekonanie, że w ogóle istnieje coś takiego jak autentyczna manifestacja rzeczywistości nadprzyrodzonej w przygodnym świecie natury. To wszakże, z powodów wskazanych już wcześniej, jest dla filozofa z Halle bezdyskusyjne. W swoim apologetycznym komentarzu do *Metafizyki niemieckiej* wyraźnie określił Wolff, co rozumie przez objawienie. „Nazywam tu – pisał – Boskim objawieniem cud zachodzący w duszy tego, kto otrzymuje je bezpośrednio od Boga za sprawą Boskiego natchnienia” (1724: 570). Zastrzega przy tym od razu, iż w filozofii (w przeciwieństwie do teologii objawionej) idzie tak daleko, jak na to pozwalają kompetencje przyrodzonego rozumu ludzkiego (samej filozofii wyznaczona zostaje tradycyjna rola obrończyni teologii). Dlatego też zupełnie pominięte tu zostało zagadnienie działania łaski Bożej w duszy ludzkiej, ono bowiem, zdaniem Wolffa, leży zupełnie poza granicami kompetencji rozumu. W konsekwencji cud, jakim jest objawienie, interesuje filozofię tylko w takim zakresie, w jakim przyjmuje on postać natchnionej przez Boga Księgi, dającej się badać za pomocą naturalnych władz ludzkiego umysłu.

Wolff podał siedem oznak (*die Kennzeichen*), dzięki którym można odróżnić objawienie prawdziwe od rzekomego, a tym samym w sposób niezawodny dojść do poznania woli Bożej. Mają one charakter ahistoryczny, co nie może dziwić – z jednej strony w kontekście luterkańskiego

odrzuć Tradycję, z drugiej zaś z tego względu, iż stanowią tu one przedmiot badań filozoficznych, a nie teologicznych czy historycznych. Zdaniem Wolffa nie różnią się one od tych sformułowanych wcześniej przez teologów w celach apologetycznych, a przez scholastyków określonych mianem *motiva credibilitatis*. Jedynie sposób ich przedstawienia oraz sama konstrukcja wywodu mają być czymś specyficznym Wolffowskim. Towarzyszy mu przy tym niezłomne przekonanie, iż owe oznaki prawdziwości objawienia nie tylko co do swych następstw są doskonale zgodne z prawdami głoszonymi przez „Kościół Chrystusowy”, ale zarazem stanowią poręczną broń służącą zarówno do obrony prawdziwości Pisma, jak i do zwalczania „Koranu Turków oraz innych głoszonych fałszywych objawień” (1724: 569).

52 Podejmując zagadnienie oznak prawdziwego objawienia, naprzód wyróżnił w nim Wolff dwa podstawowe aspekty: materialny – co zostało objawione, i formalny – sposób, w jaki to zostało objawione. Pierwsze cztery z siedmiu podanych przezeń oznak autentyczności objawienia dotyczą jego treści, trzy ostatnie – formy. Aby coś mogło zostać uznane za objawione, po pierwsze, musi być czymś, o czym wiedza z jednej strony jest człowiekowi w stopniu najwyższym niezbędna, z drugiej zaś poznanie tego za pomocą dostępnych mu sposobów i środków naturalnych jest niemożliwe. Nie ma bowiem żadnej racji, dla której Bóg miałby w sposób nadnaturalny wywoływać w duszy ludzkiej poznanie, do którego dojść można dzięki naturze tejże duszy. Innymi słowy: za objawione można zasadnie uznać tylko takie poznanie, co do którego można bezspornie wykazać, iż niemożliwe jest, by pochodziło ono z właściwej duszy ludzkiej władzy przedstawiania. „A zatem jasne jest, że Bóg nie objawia nam niczego, co poznać możemy za pomocą rozumu” (2020: 174). Trzy następne oznaki autentyczności stanowią konkretyzacje zasady sprzeczności, która w systemie Wolffa jest principium najwyższym, zarówno w dziedzinie logiki, jak i ontologii. Tak tedy, po wtóre, „w Boskim objawieniu nie mogą występować żadne sprzeczności”, nie może On bowiem sam sobie przeczyć, byłoby to niezgodne z Jego doskonałością (2020: 174). Po trzecie, to, co ma stanowić Boże objawienie, nie może pozostawać w sprzeczności z prawdami rozumu, a to dla dwu racji: Boski intelekt jest źródłem wszystkich prawd i z powodu swej doskonałości nie może popadać w sprzeczność z sobą samym. Od razu jednak dodaje Wolff dwa zastrzeżenia, które sprowadzają się do tego, by tego, co subiektywne, nie mylić tu z tym, co obiektywne. Otóż musimy pilnie baczyć na samych siebie, aby za prawdy rozumu nie brać tych, które w rzeczy samej nimi nie są, oraz nie doszukiwać się sprzeczności tam, gdzie rzeczywiście jej nie ma. Dodatkowo, co bardzo ważne, nie chodzi tu o sprzeczność z każdym rodzajem prawd. Wolff operuje w swej filozofii bardzo doniosłym rozróżnieniem na prawdy ko-

nieczne i przygodne. Przeciwnieństwo prawd koniecznych jest absolutnie wykluczone, przygodnych – nie. Z tego względu to, co ma być Boskim objawieniem, nie może popadać w sprzeczność z prawdami koniecznymi, tak np. nie może zawierać negacji żadnej prawdy matematycznej. Skoro zaś przeciwnieństwo prawd przygodnych nie jest z góry wykluczone jako niemożliwe samo w sobie, „to nie jest absolutnie wykluczone, że Boskie objawienie może być sprzeczne z prawdami przygodnymi, albowiem za sprawą cudu może powstać ich przeciwnieństwo” (2020: 175). Tak przykładowo pozorny ruch Słońca wokół Ziemi może zostać na jakiś czas zahamowany. Wreszcie czwarta oznaka ma charakter praktyczno-moralny. Tak jak poprzednie wynika z nadrzędnej przesłanki, głoszącej, iż żadna prawda nie może być sprzeczna z innymi prawdami. Nie inaczej jest ze zdaniem z dziedziny etyki. Otóż „nie jest możliwe, by Boskie objawienie mogło obligować ludzi do takiego działania i zaniechania, które sprzeczne jest z prawami natury lub też kłóci się z istotą duszy” (2020: 175). Innymi słowy wskazania etyczne wysnute z rozumu nie mogą, zdaniem Wolffa, popadać w sprzeczność z moralnymi wskazaniami objawienia. Trudno jednak przeoczyć, że w istocie nie chodzi o to, iż objawienie stanowi kryterium słuszności etyki ufundowanej na samym rozumie, lecz odwrotnie: jeśli coś jest podawane za objawione, a sprzeczne jest ze wskazaniami moralnymi rozumu przyrodzonego, to nie może zasadnie zostać uznane za Boskie objawienie. „Moralność Chrystusowa – twierdzi Wolff – jest w najwyższym stopniu rozumna” (1724: 575).

Trzy ostatnie oznaki prawdziwości objawienia dotyczą sposobu, w jaki podana została jego treść. Otóż piąte kryterium częściowo pokrywa się z pierwszym. Powiada ono, iż przy ocenie autentyczności objawienia winniśmy najdokładniej rozważyć, czy aby nie jest możliwe, że człowiek, którego ma ono być udziałem, do poznania podawanego przez siebie za objawione nie mógł jednak dojść w sposób naturalny. Jeśli tak, to rzecz jasna – „nie stanowi to żadnego bezpośredniego Boskiego objawienia, udzielanego w sposób nadnaturalny” (2020: 176). Bóg, powiada Wolff, formułując szóstą oznakę, nie może czynić cudów zbytecznych, tzn. nadnaturalnie oddziaływać na przebieg zdarzeń w świecie tam, gdzie zamierzone cele może z powodzeniem osiągnąć na drodze naturalnej. Cud, jakim jest każde objawienie, jest tam tylko niejako dozwolony i usprawiedliwiony, gdzie nie istnieje naturalny sposób osiągnięcia skutku, jaki ma on sprawić. Dlatego też „sposób [udzielania] objawienia musi, tak dalece, jak to tylko możliwe, zachować siły natury” (2020: 176). Wreszcie charakter ostatniej, siódmej oznaki jednoznacznie wskazuje na to, iż, podejmując to zagadnienie, Wolff miał na uwadze wyłącznie tekstualny charakter tegoż objawienia. Mówiąc wprost, jedyną postacią objawienia Bożego, jaką bierze się tu pod uwagę, stanowi Pismo – „w Boskim objawieniu trzeba wziąć pod

uwagę to, czego słusznie oczekuje się od każdej rozumnie napisanej książki” (2020: 177). W konsekwencji jej kompozycja musi być zgodna z prawidłami ogólnej stylistyki i retoryki. Lektura i rozumienie Pisma stanowi w istocie jedyną daną człowiekowi możliwość obcowania z realnym objawieniem. W tym kontekście zagadnienia hermeneutyczne nabierają wagi egzystencjalnej i eschatologicznej. Wolff, rzecz jasna, nie uchyla się od ich podjęcia. Na zakończenie tej części rozważań zauważmy, iż spełnienie wszystkich podanych przez filozofa warunków prawdziwości objawienia sprawiłoby, iż cud byłby *de facto* przedmiotem wiedzy, a nie wiary.

ROZUMIENIE PISMA

54

Zagadnienia hermeneutyczne umieszcza Wolff i rozpatruje w obrębie logiki. Jest to podejście typowe dla całej filozofii Oświecenia. Dopiero w czasach Friedricha Schleiermachera teoria rozumienia zyska autonomię, określając swą tożsamość w opozycji z jednej strony do logiki, z drugiej zaś do metafizyki. Było to o tyle uzasadnione, iż sama logika stanowiła dla Wolffa tę część filozofii, która uczy nas posługiwania się zdolnością poznawczą w poznawaniu prawdy i unikaniu błędu. Można ją krótko zdefiniować jako „naukę o kierowaniu zdolnością poznawczą w poznawaniu prawdy” (*scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate*) (Wolff, 1996: 72). Księgi zaś, powiada nasz filozof, czytamy po to, by dowiedzieć się, co się w nich zawiera, jakież to prawdy autorzy w nich pomieścili (Wolff, 1965: 226). Nie inaczej jest z Pismem. Dlatego też jego interpretacja podlega tym samym regułom, które rządzą rozumieniem wszelkich rozsądnie (*mit Verstande*) napisanych książek. W konsekwencji zaproponowane przez Wolffa reguły objaśniania Pisma w znacznym stopniu stanowią rozwinięcie i konkretyzację siódmej oznaki prawdziwości objawienia, a zarazem nie różnią się od tych, które należy stosować w wykładaniu ksiąg świeckich. Są one zupełnie ahistoryczne i logiczne, a jedyną normą hermeneutyczną jest tutaj rozum.

Jeśli więc zamierzamy dowiedzieć się, co dana książka zawiera, musimy spełnić dwa podstawowe warunki. Po pierwsze – właściwie zrozumieć autora, po drugie – dobrze uchwycić treści w niej wyłożone (Wolff, 1965: 226). To zaś wymaga poprawnego wydobycia sensu z czytanego tekstu. Aby z kolei to było możliwe, musimy ze słowami użytymi przez autora powiązać dokładnie te same pojęcia, które on z nimi wiązał. Jeśli tego nie czynimy, powiada Wolff, to „przypisujemy mu sens fałszywy i posadzamy go o coś, czego on nie powiedział, co zachodzi nader często”

(1965: 227). Słowa są arbitralnymi znakami rzeczy i muszą być zrozumiałe, tzn. winny posiadać jasno określoną intencję, w przeciwnym wypadku są wyłącznie pustymi dźwiękami (Wolff, 2017: 77 i nn.).

Ustalenie właściwego powiązania nazwy ze znaczeniem możliwe jest, powiada Wolff, na dwa podstawowe sposoby. Otóż, albo autor książki postępuje zgodnie z jednym z najważniejszych wymogów zalecanej oraz praktykowanej przez filozofa tzw. matematycznej metody myślenia i sam w poprawnie zbudowanych definicjach równościowych wyjaśnia, jakie znaczenie mają używane przezeń terminy, albo też tego nie czyni. W pierwszym wypadku zidentyfikowanie pojęcia powiązanego przez autora z daną nazwą nie nastęcza większych trudności. Wystarczy, powiada filozof z Halle, sformułowane przezeń definicje kilkakrotnie przeczytać i przemyśleć, aby przyswoić sobie podane w nich znaczenie i każdorazowo po nie sięgać, gdy w książce zetkniemy się z tym lub innym słowem. Jeśli zaś autor czytanej przez nas książki tak nie postępuje, to nie pozostaje nam nic innego, jak podjąć trud poszukiwania znaczenia, które może mieć interesujące nas słowo. Jedyną drogą, jaką tu dysponujemy, jest przypatrywanie się kontekstom, w których dany termin występuje, i sprawdzanie, jakie znaczenie danego terminu najlepiej przyczynia się do rozumienia przez nas tekstu. A ponieważ, twierdzi dalej Wolff, nikt – choćby bez cienia prawdy niczego nie twierdzi ani nie neguje, to mamy podstawę, by sądzić, że autor czytanej przez nas książki miał na myśli to samo znaczenie, które nam właśnie udało się wydobyć. Z tego hermeneutycznego trudu zwolnieni jesteśmy tylko w dwu wypadkach. Wówczas mianowicie, gdy potrafimy wykazać, iż autor pisał niesamodzielnie, już to wyłącznie z pamięci, już to tylko przepisując z innych książek (Wolff, 1965: 227). Rzecz jasna, Wolff świetnie zdaje sobie sprawę z tego, iż ten sam termin w jednej książce może posiadać rozliczne znaczenia, nawet jeśli sam jej autor byłby przekonany, iż tak nie jest. Dlatego nie należy wszędzie, niejako mechanicznie, wiązać raz ustalonego znaczenia z danym słowem, lecz każdorazowo badać, z jakim znaczeniem mamy akurat do czynienia, by pochopnie nie zarzucić autorowi, że przeczy sam sobie (Wolff, 1965: 228). Widać wyraźnie, iż Wolff zakłada, że znaczenie słów i ich kompozycja w zdaniu, a także relacje logiczne między zdaniami, odzwierciedlają intencje semantyczne i logiczne autora, które są implicytne lub eksplicytne, ale zawsze obiektywne oraz niejako zastane. Naszym zadaniem jako czytelników jest tylko ów sens oraz te relacje poprawnie uchwycić. Zobaczmy teraz, jak zdaniem Wolffa powinno wyglądać objaśnianie Biblii.

Żadna, powiada Wolff, rozsądnie napisana księga nie jest pustym dźwiękiem (*leerer Ton*), nie składa się ze słów pozbawionych znaczenia. W przeciwnym bowiem wypadku byłaby zupełnie bezużyteczna. Dlatego

też z każdym występującym w niej słowem musi wiązać się jakieś określone pojęcie, które, o ile zależy nam na poprawnym zrozumieniu treści owej księgi, musi być identyczne z tym, jakie powiązał z nim autor. Nie inaczej jest z Pismem Świętym. Jak wiadomo jednak, z autorstwem Biblii związany jest pewien problem. Jako pismo powstałe z natchnienia Ducha Świętego jest ono tylko po części „dziełem rąk ludzkich”. Niezależnie od tego, jak oceniony zostanie udział owego „czynnika ludzkiego” (wygląda to różnie nie tylko w historii, ale także w rozmaitych wspólnotach protestanckich), w takim lub innym sensie autorem Biblii jest Bóg. Protestanci wierzą, iż Pismo jest realnym Słowem Bożym (na ten temat zob. Pasek, 2013: 317–326). To zaś, jak się wydaje, Wolffowi – jako dobremu ewangelikowi – wystarcza, by potraktować je analogicznie do sposobu, w jaki rozumieć i wykładać należy inne księgi. Tym, co szczególne, a co odróżnia Biblię od innych książek, jest to, iż „pojęć związanych ze słowami w Piśmie nie otrzymujemy bezpośrednio”, a znaczy to dokładnie tyle, iż „Duch Boży nie zwykł wzbudzać w nas bezpośrednio pojęć, które winniśmy wiązać z Jego słowami” (1965: 228). W przeciwnym bowiem wypadku nie byłoby konieczne tłumaczenie podstawowego tekstu Pisma na języki narodowe – wystarczyłoby tylko pochylić się nad jego oryginałem z pragnieniem zrozumienia Słowa i moralnego nim zbudowania, a wraz powstawałyby w nas konieczne po temu pojęcia. „Doświadczenie wszakże – nie bez smutku konstatuje Wolff – pokazuje, iż nic takiego nie zachodzi” (1965: 228). Dlatego też słowa występujące w Piśmie muszą same w sobie być zdolne wywoływać w nas te myśli, które winny im towarzyszyć, o ile tylko nie zaślepiają nas przesady lub nie przeszkadza nam nasza nieuwaga. Wyraźnie widać, iż dochodzi tu do głosu jedno z trzech podstawowych hermeneutycznych przekonań Lutera, mianowicie iż Biblia sama niejako ujawnia swoje znaczenie, sama się tłumaczy.

W konsekwencji w swych dociekaniach hermeneutycznych Wolff nie cofnie się przed określeniem, jakież to pojęcia Bóg może zakładać, obwieszczając człowiekowi swoje Słowo. Otóż, tak jak każdy inny rozumny autor jakiegoś pisma, stoi On przed wyborem jednej z dwu dróg. Musi albo sam nas pouczyć, jakąż to myśl winniśmy wiązać z tym lub owym słowem, albo też nie wolno mu zakładać żadnego innego pojęcia niż to, które już wcześniej nabyliśmy. Jak wiadomo, Biblia, w przeciwieństwie do geometrii i filozofii wykładanej *more geometrico*, nie zaczyna się od zestawu definicji i aksjomatów. Pozostaje więc tylko druga z wymienionych metod postępowania. A ponieważ, zdaniem Wolffa, nie posiadamy żadnych innych pojęć (przez pojęcia rozumie on wszelkie przedstawienia w umyśle, a więc nie tylko te *stricte* intelektualne) prócz tych, które wzbudziły w nas aktualnie percypowane przedmioty zmysłów, to ze Słowem Bożym nie możemy wiązać myśli innych niż te właśnie pojęcia. Bóg, będąc autorem

Biblii, może, rzecz jasna, posłużyć się w niej słowami odnoszącymi się do bytów nadnaturalnych, o których my z konieczności mieć nie możemy żadnego pojęcia, a przy tym wolno Mu ich nie wyjaśniać. Wówczas, zdaniem Wolffa, nie pozostaje nam nic innego niż te niezrozumiałe dla nas fragmenty interpretować odnosząc je do tego, co już z Biblii zrozumieliśmy. W ten sposób dojść możemy, twierdzi, nawet do pojęć tychże rzeczy nadnaturalnych, na które wskazują w tekście słowa początkowo zupełnie dla nas niezrozumiałe (1965: 229). Stanowi to bez wątpienia kolejną konkretyzację hermeneutycznej zasady Lutra mówiącej o samointerpretacji Pisma – Biblia sama ujawnia swoje znaczenie. „[...] Boskiego objawienia – stwierdza Wolff – nie należy wykładać fragmentarycznie, lecz trzeba brać pod uwagę wszystko, co się na nie składa” (2020: 174).

Rozwijana przez Wolffa hermeneutyka biblijna nie jest pozbawiona aspektów etycznych. Interpretator winien, jego zdaniem, odznaczać się pewnymi przymiotami ducha, umożliwiającymi właściwe jej rozumienie. Na ich czele stoi skromność (*die Bescheidenheit*). Może się bowiem zdarzyć, iż Bóg nie dozwoli nam dojść do całkiem wyraźnego i bez reszty pełnego pojęcia pewnych spraw, o których jest mowa w Piśmie. Wówczas winniśmy wykazać się pewną dozą pokory intelektualnej i przyjąć to do wiadomości, w żadnym zaś razie nie wolno nam przystać do chóru szyderców, którzy sprawy takie mają za nic. Wypada nam poprzestać na tym poznaniu, którego Bóg nam udziela, jako że skądinąd wiemy, iż wystarcza ono do osiągnięcia celu, którego osiągnięcie nam On swym Słowem nakazał (1965: 229).

Przy okazji dociekań nad rozumieniem Pisma Wolff podejmuje niebagatelny problem sposobu, w jaki należy oceniać jego prawdziwość. Otóż jego zdaniem wszystkie przedkładane w nim nauki (*die Lehren*) dzielą się na dokładnie te same klasy prawd, na jakie podzielić można prawdy świeckie (*die weltlichen Wahrheiten*). „Wszystko, co możemy pomyśleć – powiada on wcześniej w rozdziale dziewiątym swojej *Deutsche Logik* – to albo definicje (*die Erklärungen*) i opisy (*die Beschreibungen*), albo twierdzenia (*die Sätze*), albo doświadczenia (*die Erfahrungen*), twierdzenia zaś to albo zasady (*die Grund-Sätze*), albo teorematy (*die Lehr-Sätze*), albo też zadania (*die Aufgaben*) (1965: 210)⁴. Nie wnikając tu bliżej w teorię sądu Wolffa, skupmy się na zagadnieniu najistotniejszym, a jest nim sposób oceniania i badania prawd objawionych. Otóż, zdaniem naszego filozofa, skoro prawdy objawione dzielą się na takie same klasy jak prawdy ziemskie, to i ich ocena przebiegać może podobnie. Oznacza to w konsekwencji, iż nauki przedłożone nam w Biblii można z wielką dla nas korzyścią badać dokładnie

⁴ Więcej na temat Wolffa teorii sądu oraz wyszczególnionych przezeń typów zdań pisałem w: Banaszekwicz (2005: 137–149).

w ten sam sposób, w jaki winniśmy oceniać wszelkie inne prawdy. Sposób ten został przez Wolffa przedstawiony we wspomnianym już dziewiątym rozdziale jego niemieckojęzycznego wykładu logiki (nie czas oraz miejsce, by go tu szczegółowo omawiać). Jeszcze tylko na chwilę zatrzymajmy się przy głoszonej przez Wolffa koncepcji prawdy. Jest on zdeklarowanym zwolennikiem tzw. korespondencyjnego lub klasycznego pojęcia prawdy. Powiada bowiem: „Gdy myślimy sobie, że coś istnieje lub istnieć może, a to coś istnieje lub istnieć może, to wówczas tę naszą myśl nazywamy prawdziwą” (1965: 213). Wobec tego prawdy objawione spełniać muszą te same kryteria formalne, które nakładane są na wszystkie inne zdania występujące z roszczeniem do prawdziwości. Nie tylko muszą zadość czynić podanemu kryterium prawdziwości, ale też winno między nimi istnieć dokładnie takie samo powiązanie jak między innymi prawdami. W słowniku Wolffa oznacza to, iż przynajmniej implicytnie muszą one tworzyć hierarchiczny porządek, w ramach którego jedne wynikają z drugich.

Zwieńczenie hermeneutycznych dociekań Wolffa (pomijam tu gwoli krótkości wywody dotyczące zalet jego podejścia do objaśniania Pisma oraz znajomości języków oryginału) stanowi stwierdzenie:

Objaśnianie każdego pisma, a zatem także i Pisma Świętego, na tym polega, że wskazujemy 1) właściwe i rzeczywiste (*recht*) znaczenie słów oraz 2) powiązanie prawd [w nim występujących]” (1965: 230).

UWAGI KOŃCOWE, CZYLI SŁÓW KILKA O ZGUBNYCH DLA WIARY SKUTKACH WIARY W ROZUM

Formułując swoje oznaki prawdziwości objawienia oraz reguły rozumienia pisma, Wolff, jak sądzę, jednoznacznie i szczerze zmierzał do wykazania, iż jedynym autentycznym objawieniem, w przeciwieństwie do całego świata religii niechrześcijańskich, jest Słowo i Pismo. Jego intencja bez wątplenia była szczerze apologetyczna. Jego bezgraniczne, by nie rzec, bezkrytyczne zaufanie do rozumu spowodowało, iż nawet na myśl mu nie przyszło, że zaproponowane przezeń kryteria oceny i reguły interpretacji mogą, wbrew jego intencjom, przynieść skutek odwrotny do zamierzonego. Choć obawiał się, że podanych przezeń zasad bez trudu użyć można także przeciwko objawieniu chrześcijańskiemu i ze wszech miar starał się temu zapobiec, nie dostrzegł ich immanentnej destrukcyjnej mocy (1724: 574). Rozum bowiem, raz intronizowany

i obdarzony kompetencjami najwyższego sędziego, zarówno w stosunku do zagadnień naukowych i technicznych, jak i w dziedzinie religii oraz moralności, nie tylko nie zrezygnuje z uzyskanych kompetencji, lecz konsekwentnie zmierzać będzie do poszerzenia zakresu swego posiadania. Wolff, jak się wydaje, nie zauważył tego zagrożenia, albowiem był głęboko przekonany, że właściwie pojęta religia chrześcijańska, wraz z będącą jej podstawą Biblią, ostatecznie jednak jest zgodna z rozumem. Wszelako ceną, jaką trzeba tu za tę zgodność zapłacić, jest dostosowanie religii do wymogów rozumu, a nie odwrotnie. Wówczas możemy otrzymać najwyższej *simulacrum* religii pod nazwą religii naturalnej lub religii (czystego) rozumu. Niewykluczona jest także zupełna jej destrukcja przez rozum krytyczny, posługujący się dokładnie tymi samymi kryteriami oceny, które służyć miały obronie stanowiącego fundament religii objawienia. Za sprawą bezceremonialnej krytyki, operującej kryterium zgodności z wymogami przyrodzonego rozumu może się niestety okazać, że wszelkie tak zwane objawienie, a nie tylko, jak chciał Wolff, niechrześcijańskie, to tylko „czcze urojenie i fałszywy wymysł”. To jednak, mimo krytyki, z jaką spotkało się jego stanowisko, i mimo starań włożonych w zapobieżenie niewłaściwemu użytkowi sformułowanych przezeń twierdzeń i zasad, uszło uwadze filozofa z Halle i stanowi najpoważniejszy bodaj zarzut, jaki można mu dzisiaj postawić.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszkiewicz, A. (2005). *Rozum i doświadczenie. Wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania*. Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski.
- Boufflet, J. (2011). *Historia cudów. Od średniowiecza do dziś*, tłum. K. Żaboklicki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Casula, M. (1983). „Zur Theologia naturalis von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung”, w: Schneiders, W. (red.), *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliografie der Wolff-Literatur*. Hamburg: F. Meiner, s. 129–138.
- Coreth, E. (1993). „Problem hermeneutyczny w teologii (zarys)”, w: Sowiński, G. (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, s. 17–25.
- Hazard, P. (1972). *Mysł europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hazard, P. (1974). *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

- Kant, I. (1986). *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pasek, Z. (2013). „Szacunek, cześć, kult. Biblia i protestanci”. *Studia Religiologica*, 4, s. 317–326.
- Stasikowski, S. (2009). „Rozum i objawienie w filozofii Christiana Wolffa”, w: Dąbrowska, K. i in. (red.), *Doświadczenie a Intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna*. Łódź: Dom Wydawniczy Księży Młyn, s. 37–44.
- Wolff, C. (1724). *Anmerckungen über die vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauch derselben heraus gegeben von Christian Wolffen*. Frankfurt am Main: Andreäischen Buchhandlung.
- Wolff, C. (1965). *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Arndt, H. W. (red.). Hildesheim: Olms.
- Wolff, C. (1996). *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Gawlick, G. i Kreimendahl, L. (red.). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Wolff, C. (2011). „Myśli rozumne o Bogu, świecie i duszy ludzkiej, tudzież wszelkim bycie w ogóle”, tłum. S. Stasikowski. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 4 (1), s. 119–166.
- Wolff, C. (2017). *O duszy*, tłum. A. Banaszekiewicz. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wolff, C. (2020). *O świecie. O Bogu*, tłum. A. Banaszekiewicz. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.