



Anatomia deizmu

Stefan Klemczak  <https://orcid.org/0000-0003-1147-9005>

Instytut Religioznawstwa

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: stefan.klemczak@uj.edu.pl

Abstract

An Anatomy of Deism

This article surveys a seemingly straightforward topic: seventeenth- and eighteenth-century deism. It is approached from a historical and philosophical standpoint, chiefly via the analyses of Wayne Hudson. An in-depth study of Hudson's work indicates that we are dealing with an unexpected diversity of views, as outlined in works such as *The English Deists*. His remarks concerning various concepts which pass for deist would seem to spoil the fun of those who would seek to create simple visions of history and of a range of analytical philosophers. These investigations into deism also take a broader perspective, showing it as a characteristically modern rendition of non-religious divinity, expressed by the term "the god of philosophers". The history of the travails of the separation of philosophical concepts of divinity from religious beliefs is important for at least two reasons. For one, it highlights a philosophical tendency to present a structure of reality independent of traditional religious imaginings, and for another it allows us to consider human historically-conditioned expectations and claims through the variety of ways of portraying "the divine".

Keywords: deism, modernity, historical semantics, non-religious divinity, historical-philosophical revision of deism

Słowa kluczowe: deizm, nowożytność, semantyka historyczna, niereligijne koncepcje boskości, historyczno-filozoficzna rewizja deizmu

Odkrywanie warstw znaczeniowych pojęć pozwala lepiej rozumieć, o czym mówimy, posługując się nimi, podobnie jak opisanie założeń wprowadzanych przez metafory¹. Jednym z charakterystycznych pojęć – dla nowożytnych debat religijnych i filozoficznych – jest *deizm*. Okoliczności pojawiania się tego i wielu innych

¹ R. Zill, *Substrukturen des Denkens*, [w:] *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, H.E. Bödeker (red.), Göttingen 2002, s. 211 i n.

nowych pojęć, jak sekularyzacja, emancypacja czy rewolucja, a także konteksty ich użycia świadczą o potrzebie nazwania doświadczeń. Doświadczenia nowożytne, jako doświadczenia nowych czasów, pozostawiły pojęciowe ślady, które ulegały znaczeniowym przemianom w trakcie trwania epoki. Prowadzone przez stulecia debaty na temat deizmu potwierdzają, że było to pojęcie istotne. Czy takie jest obecnie? Nadal pojawiają się poglądy deistyczne, toczą się spory dotyczące natury boskości, często prowadzone w nowych kontekstach naukowych².

Rozważając historyczny fenomen deizmu, warto pamiętać o uwagach Reinhardta Kosellecka: „pojęcia jako takie nie mają historii, pojęcia zawierają historię”, pojęcie musi pozostać wieloznaczne, aby móc być pojęciem, oraz że „to co może i powinno być pojęte, znajduje się poza pojęciami. Wszelka semantyka wskazuje poza siebie, nawet jeśli żadnego obszaru przedmiotów nie da się ani ująć, ani doświadczyć bez pomocy semantycznego wymiaru języka”³. Również pojęcie deizm, jeżeli mielibyśmy lepiej je rozumieć, winno wskazywać poza siebie i pozostać wieloznaczne. Jako że „rozumiemy coś, kiedy rozumiemy to coś jako odpowiedź na pytanie, inaczej mówiąc: nie rozumiemy tego czegoś, nie znając i nie rozumiejąc pytania, na które było lub jest odpowiedzią”, poszukajmy pytań, na które deizm był odpowiedzią⁴. Nawet jeśli w historycznych zawieruchach mogły one obumrzeć. Na jakie pytania więc odpowiadało pojawienie się pojęcia-hasła deizm i jego rozpowszechnienie? O tym traktują niniejsze rozważania. Spory toczony w przeszłości zabarwiał wartościująco pojęcie, co może przesłaniać jego znaczenie. Przez stulecia zwalczano koncepcje deistyczne, łącząc je z ateizmem, co sugeruje na przykład uwaga Pascala zawarta w *Myślach*: deizm jest „równie oddalony od religii chrześcijańskiej jak ateizm”⁵.

1

Na pierwszy rzut oka znaczenie kategorii deizm wydaje się proste. Voltaire ukuł zgrabną metaforyczną formułę, zakładając, że wielki zegar świata dopomina się o swojego zegarmistrza. Kant zaś w *Krytyce czystego rozumu*, przyporządkowując koncepcję własnej filozofii, pisał: „Kto uznaje tylko teologię transcendentalną, jest deistą; kto przyjmuje teologię naturalną – teistą; pierwszy przyznaje, że możemy co prawda samym rozumem poznać istnienie praistoty, ale nasze o niej pojęcie jest wyłącznie transcendentalne. Znaczy to, że jest ono tylko pojęciem istoty posiadającej

² F.J. Tipler, *Wszechświat Projektanta!*, przeł. B. Baran, [w:] *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg?*, T.D. Wabbel (red.), Warszawa 2007, s. 76 i n.

³ R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009, s. 61–62.

⁴ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 121.

⁵ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Gliwice 2019, s. 177. W niektórych współczesnych ujęciach pojęcie deizmu interpretowane jest „odwrotnie” i także wartościowane. Gdy tak zwani czterej jeźdźcy Apokalipsy rozmawiali o religii, deizm wydawał im się równie błędnym i szkodliwym stanowiskiem jak teizm, zob. R. Dawkins, D. Dennett, S. Harris, Ch. Hitchens, *Jak się zaczęła ateistyczna rewolucja*, przeł. P.J. Szwajcer, Warszawa 2019.

wszelką realność, której nie da się jednak bliżej określić”⁶. Koncepcję boskości „bliżej nieokreśloną”, wyjaśniającą przyczynę powstania zakładanego, rozumnego ładu natury, nieingerującą w zaprojektowany porządek, łączono często z teorią religii naturalnej⁷. Przez religię naturalną, pisał Voltaire, „rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu”⁸. Diderot zaś sądził, że „w religii naturalnej nie było żadnych istotnych braków, które musiałoby uzupełnić objawienie; przeto religia ta nie była wcale niewystarczająca”⁹. Uniwersalistyczne dążenia koncepcji deistycznych były niewątpliwie dzieckiem swojego czasu. Pojęcie deizmu do słownika wprowadził Pierre Viret w 1563 roku. Podział chrześcijaństwa na katolicyzm i odłamy protestanckie oraz napierająca z powodu odkryć geograficznych świadomość wielości ludów i religii domagały się objaśnień; podobnie nowo odkrywane kontynenty, nieuwzględnione w tekstach biblijnych i starożytnych. Wojny religijne oraz podważenie dotychczasowych koncepcji wiedzy, ujęte w metaforze rewolucji kopernikańskiej – wszystkie te wydarzenia miały znaczenie dla poszukiwania nowych, ponadkonfesyjnych formuł boskości. Tak pojawiła się jedna z odpowiedzi na burzliwe, historyczne przemiany nowożytności, widoczna zwłaszcza w debatach XVII i XVIII stulecia.

Deizm zyskiwał popularność w Anglii. Przykładowo Edward Herbert z Cherbury, baron i poeta, poszukując *summum bonum*, zaproponował w dziele *De veritate* z 1624 roku pięć religijnych zasad powszechnych, które jego zdaniem powinni przyjąć wszyscy ludzie. Zakładały one, że: istnieje istota najwyższa (*Esse supremum aliquod Numen*); istotę tę należy czcić; najlepszą formą czci jest cnota rozumiana po stoicku i pobożność; żal za grzechy może odkupić przewiny; istnieje przyszłe życie i nagrody oraz kary po śmierci (*Esse premium vel poenam post hanc vitam*)¹⁰. Sądził, że poszczególne religie mogły zrozumieć lepiej lub gorzej boskie przesłanie, jednak wiara w Boga została dana wszystkim ludziom w postaci religii naturalnej. Dlatego uważał, że wyznania powinny zgodzić się na zaproponowane prawdy powszechne. E. Herbert, poza propozycją uniwersalistycznej religii, starał się wyjaśnić przyczyny istnienia wielości lokalnych wierzeń, poszukując wspólnej jednoczącej etyki. Wspólnoty międzywyznaniowej poszukiwano w różny sposób, o czym świadczą liczne wówczas teksty, takie jak dialog *Colloquium Heptaplomeris de rerum sublimium arcanis abditis* autorstwa Jeana Bodina z roku 1587. Siedmiu przedstawicieli odmiennych wyznań dochodzi w rozmowie do zgody, ustalając „wspólny mianownik” łączący te konfesje. Mogło się to powieść tylko na kartach dzieła zwolennika tolerancji religijnej. Próby zaprowadzenia zgody międzyreligijnej za pomocą uniwersalistycznej formuły, jak wiemy, nie powiodły się; nowa koncepcja deizmu, która przybierała także formę utopii ponadwyznaniowej, sama rodziła konflikty.

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, *Dzieła zebrane*, przeł. M. Żelazny, Toruń 2013, s. 593.

⁷ D. Diderot, *O wystarczalności religii naturalnej*, [w:] *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Rogoziński, J. Hartwig, Warszawa 1953, s. 73 i n.

⁸ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. H. Konczewska, Warszawa 1956, s. 32.

⁹ D. Diderot, *op. cit.*, s. 74.

¹⁰ G. Capone Braga, D. Bosco, *Deismo*, [w:] *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, t. 3, s. 2616.

Kolejne pytanie, na które odpowiedzią był deizm, pochodziło ze świata nowych nauk, a dokładniej stawiali je zwolennicy mechanistycznej wizji świata. Nowe teorie filozoficzne i naukowe potrzebowały „osłabionej” koncepcji boskości – nie tyle pozbawionej dogmatycznej wszechmocy, ile nieingerującej ciągle w prawa natury, niezmieniającej reguł działania przyrody. Wraz z potrzebą nowych formuł boskości, dopasowanych do nowej wiedzy astronomicznej, pojawiły się rewizje podstawowych tematów, na przykład rozumienia dobra i zła¹¹. Jednym z przykładów historycznej korekty jest *Teodycea* Leibniza. „Zatem we wszechświecie, tak samo jak w liczbie, niczego nie można zmienić oprócz istoty albo jeśli ktoś woli – *numerycznej indywidualności*” – twierdzi Leibniz. „Gdyby więc zabrakło najmniejszego zła, które zdarza się w świecie, nie byłby to już ten świat, uznany mimo wszystko za najlepszy przez Stwórcę, który go wybrał”¹². Bowiem „jakieś zło powoduje dobro, które bez tego zła byłoby nieosiągalne”¹³. Ujęcie tematu zła w myśli Leibniza, podobnie jak rozwój deizmu, uzależnione było w dużej mierze od nowych wizji natury¹⁴. Dopasowywanie koncepcji „tego, co boskie” do powstających wyjaśnień teoretycznych widać między innymi w sporze Leibniza z Clarkiem¹⁵. Ich korespondencja dotyczyła także wyjaśnienia zasad boskiej wolności, którą próbowali oni zachować jako przejaw wszechmocy charakterystyczny dla koncepcji teistycznych, a jednocześnie ograniczyć, łącząc z odkrywanym porządkiem natury¹⁶.

W perspektywie *longue durée* widać, że nowożytny deizm, w wielu swoich odsłonach, jest jednym z przejawów historycznej tendencji do tworzenia niereligijnych koncepcji „tego, co boskie”. Charakteryzuje ona poszukiwania filozoficzne kierujące się potrzebą zdobycia orientacji w świecie – za pomocą wiedzy i samego rozumu. W nowożytności koncepcja wiedzy ulegała kolejnej zmianie. By sprostać nowemu obrazowi świata, dopasowywano formułę „tego, co boskie” do mechanicznie pojętej natury, a w XVIII stuleciu do odkrywanej wówczas dziejowości świata. Tendencje do poszukiwania niereligijnych formuł można spotkać już w myśli greckiej, chociażby w koncepcjach Ksenofanesa, Arystotelesa czy Plotyna. Były one odmienne od wyobrażeń politeistycznych¹⁷. Należy pamiętać o nowożytnej recepcji myśli antycznej, która ośmielała do modyfikacji koncepcji „tego, co boskie”. Nowe, abstrakcyjne formuły boskości, zrośnięte za pomocą metafor Zegarmistrza i Geometrii z teoretycznymi wyjaśnieniami filozofów, pełniły funkcję gwaranta rozumnego ładu przedstawianego w konkurujących wyjaśnieniach. Przedstawione jako Najwyższa Istota, mogły gwarantować założoną powszechność religii naturalnej. Po tym, gdy

¹¹ O. Marquard, *Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] *idem, Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 20 i n.

¹² Leibniz, *Teodycea*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 126.

¹³ *Ibidem*, s. 127.

¹⁴ P. Rossi, *I segni del tempo*, Milano 2003, s. 63 i n.

¹⁵ W. Rowe, *Boska wolność*, [w:] *Teizm, ateizm i religia*, P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), przeł. P. Białek, Lublin 2019, s. 525 i n.

¹⁶ M.R. Antognazza, *Leibniz*, przeł. Z. i Ł. Lamżowie, Kraków 2018, s. 609 i n.; A. Koyré, *Bóg dnia powszedniego i Bóg szabasu. Newton i Leibniz*, [w:] *idem, Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 246 i n.

¹⁷ P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. P. Bobowska, Kęty 2004, s. 16–17.

w średniowiecznej recepcji antyku doszło do fuzji wizji religijnych i filozoficznych – pod egidą myśli teologicznej, niektóre z formuł deistycznych okazały się wyrazem dążeń separatystycznych filozofii względem wyobrażeń religijnych. Formuły abstrakcyjne, niereligijne, służyły za gwarancję inteligibilnego porządku rzeczywistości również odnoszącym już sukcesy poszukiwaniom naukowym, broniąc je przed ingerencją teologii¹⁸. Wraz z pojawieniem się abstrakcyjnych koncepcji deistycznych – w przeciwieństwie do sporów antycznych, w których filozofowie podważali wyobrażenia antropomorficzne bogów – zarzuty postawiono religiom objawionym i utrwalonym przez nie obrazom świata¹⁹. Krytyka dotyczyła antropomorficznych wyobrażeń i etycznych norm chrześcijaństwa i judaizmu. Również w tym wypadku postawy deistyczne wyrażały tendencje uniwersalistyczne, charakterystyczne dla poszukiwań naukowych. Poza ujęciem porządku natury za pomocą metodycznej, empirycznej wiedzy próbowano za pomocą koncepcji religii naturalnej objąć wszelkie odkrywane ludy oraz ich religie. Jak opisują to między innymi Ernst Cassirer w *Filozofii Oświecenia*, Paul Hazard w *Myśli europejskiej XVIII stulecia* czy Georges Minois w *Historii ateizmu*, który poświęca wiele miejsca krytyce deizmu ze strony wyznań chrześcijańskich, konflikt religijny, ukazujący *L'Impiété des déistes*, był przez ponad trzy stulecia przedmiotem burzliwej debaty publicznej, szczególnie w krajach katolickich. Jednakże, jak ujął to P. Hazard, Bóg chrześcijan stanął przed sądem²⁰. Nowożytna krytyka religii objawionych – głównie chrześcijaństwa i judaizmu, której wzorcem była filozofia Barucha Spinozy lub *Testament* księdza Meslier (ocenzurowany przez Voltaire'a), a w bardziej zawoalowanej formie hasła *Słownika historycznego i krytycznego* Pierre'a Bayle'a – prowadziła do poszukiwania takiej formuły boskości, która nie wywoływałaby konfliktów religijnych. Dlatego wielu spośród deistów proponowało „tolerancyjne” wyjście z tego sporu – w postaci ponadreligijnej lub areligijnej formuły „tego, co boskie”.

Upraszczaając, jedną stroną konfliktu byli panteiści i ateiści, drugą zaś teiści. Jednak, jak się przekonamy, ów schemat nie pozwala zrozumieć złożoności fenomenowi deizmu. Gdy zagłębimy się w pisma filozofów i spróbujemy rzetelnie opisać ówczesne spory, odwołując się do tekstów, ani ówczesny ateizm – ze względu na ukrywanie poglądów i wielość typów ateizmu – ani teizm, a szczególnie deizm, nie są pojęciami jasnymi i wyraźnymi. W ujęciu P. Hazarda deizm zakładał, że „jeśli odrzucimy wszystko, co wydaje nam się zabobonem w Kościele rzymskim, w Kościele zreformowanym, we wszystkich Kościołach i wszystkich sektach, to po zakończeniu tej operacji pozostanie Bóg. Bóg nieznany, Bóg niepoznawalny [...] nazywano go Najwyższą Istotą”²¹. Jak pisał, nowa formuła boskości była na tyle rozrzedzona i błada, że nie mogła już krępować swoją obecnością *civitas* ludzi. Proces emancypacji *civitas* prowadził wiele krajów, w których rozwijał się deizm – wraz z rozwojem

¹⁸ J. Gribbin, *Naukowcy i ich odkrycia XVI–XX wiek*, przeł. D. Adamek, A. Jasica, Kraków 2019, s. 162 i n.

¹⁹ E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 169 i n.

²⁰ Problem „powszechnej trybunalizacji” przedstawia O. Marquard w esej: *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, [w:] *idem, Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 39 i n.

²¹ P. Hazard, *Myśl europejska XVIII stulecia*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 114.

nauk i doskonaleniem praw – w kierunku nowoczesnych demokracji. Nieuchronnie ów proces łączył się „z rozrzedzeniem” religijnym, które próbuje się wyjaśniać za pomocą teorii sekularyzacji i metafory odczarowania²². Deizm lub przekształcony teizm, pisał P. Hazard, „nie będzie już implikował aktu wiary, gdyż będzie rezultatem operacji czysto intelektualnej, prowadzącej do podstawowego i wystarczającego twierdzenia: Bóg istnieje”²³.

2

Pojawienie się deizmu, łączące się z filozoficznymi dążeniami do wyjaśnienia zasad działania świata za pomocą samego rozumu, niewątpliwie stymulowane było rozwojem nauk nowożytnych. Sławna opozycja wprowadzona przez Pascala w *Mémorial* pomiędzy „bogiem filozofów i uczonych” a „Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka, Bogiem Jakuba” zakładała podział, podobnie jak Galileusza „księga natury” zapisana w języku matematyki, której „literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne”²⁴. Koncepcje deistyczne „nakładały się” na metaforę „Boga geometry”, której początki sięgają *Timajosa* Platona. Trudności w analizie zagadnienia deizmu sprawia „ruch” koncepcji obejmujący co najmniej trzy stulecia. Jeszcze dzisiaj występują jej kolejne warianty. Poza tym nowożytny konflikt w ujęciu „tego, co boskie” miał swoje lokalne odłony. Odmienne polemiki toczono w Anglii, odmienne natomiast w Niemczech, Italii czy Francji. Dlatego często rozpatruje się osobno deizm angielski, chyba najbardziej rozwinięty, którym zaraził się Voltaire i rozpowszechnił formułę we Francji. Brytyjski zaś, rozwijany między innymi przez niektórych platoników z Cambridge, odróżnia się od deizmu niemieckiego i francuskiego. Każdy z myślicieli, jak choćby Johann Salomo Semler, uczeń Siegmunda Jacoba Baumgartena, Gotthold Ephraim Lessing czy Hermann Samuel Reimarus, zasługuje na baczną uwagę, jeśli chcemy zrozumieć, na czym polegało tworzenie wariantów myśli deistycznej, *ex post* podpadającej pod nieprecyzyjne pojęcie-hasło deizm. Wspólne wydaje się jedynie ogólne tło w postaci wariantów nowego mechanistycznego obrazu świata i niepokojących konfliktów religijnych.

Jak pisał Christian Wolff: „Tym bardziej zatem nie należy się dziwić, że porównujemy świat do mechanizmu zegara lub jakiejś innej maszyny. Albowiem świat również jest maszyną. Dowód tego twierdzenia nie jest trudny. Maszyna stanowi złożony mechanizm, którego ruchy osadzone są w sposobie złożenia jego części [...]”²⁵. Mechaniczne wyobrażenie obrazu świata nie było wynalazkiem nowożytników. Zmiany w sposobie przedstawiania rzeczywistości zauważyć można już w chrześcijańskiej teologii, stopniowo pozbawiającej wyobrażenie kosmosu cech

²² S. Klemczak, *Ordo temporis. Sekularyzacja jako kategoria historiozoficzna*, „Studia Religio-logica” 2007, nr 40, s. 171–215.

²³ P. Hazard, *Myśl europejska...*, *op. cit.*, s. 113–114.

²⁴ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 77; G. Galilei, *Waga probiercza*, przeł. T. Sierotowicz, Kraków 2009, s. 55.

²⁵ Ch. Wolff, *O świecie, O Bogu*, przeł. A. Banaszkiewicz, Łódź 2020, s. 59.

organicznych. Na przykład w myśli Laktancjusza, który „przeciwstawiał wyraźnie swój mechanistyczny model świata organicznemu modelowi stoików”: *mundus nec animans, si construtus est, animans enim non construitur, sed nascitur*²⁶. Laktancjusz sądził, że metafory organiczne, na przykład stoickie, nie oddają dostatecznie dobrze dzieła budowniczego świata²⁷. *Artifex mundi* nie zrodził świata, lecz buduje go, tak jak buduje się dom czy statek, i włada wszystkim, co wykonał, wedle upodobania, także ruchem gwiazd²⁸. Zastępowanie przez myślicieli chrześcijańskich wyobrażeń organicznych mechanicznymi podkreślało transcendencję Boga. Świat zaś w tym przedstawieniu jawił się jako Jego dzieło i Jego własność. Problem własności świata nie jest bez znaczenia w kontekście nowożytnych przemian związanych z rozwojem deizmu. Jak zauważył Hans Blumenberg, który opisał chrześcijańską zmianę metaforyki z organicznej na mechaniczną, dla późniejszych deistów arbitralna ingerencja Boga w stan świata czyniłaby Stwórcę potworem. Prawa przyrody i mechanicyzm były – inaczej niż u Laktancjusza – zabezpieczeniem przed Jego samowolą²⁹. Jak sądzi H. Blumenberg, chwytały w ten sposób „emocjonalne podłoże deizmu, nową samoświadomość światowości, która nie toleruje już oddawania się do transcendentnej dyspozycji i jeszcze w swoich metaforach próbuje się zabezpieczyć przed samowolą suwerena świata”³⁰. Nowożytny, mechanistyczny obraz świata, utrwalony w XVII stuleciu, gwarantował przewidywalność i racjonalność niezmiennych reguł rządzących porządkiem przyrody – w przeciwieństwie do woluntaryzmu późnego średniowiecza i mechanicznej wizji Laktancjusza, podkreślającej wszechmoc Boga Stworzyciela³¹. Przygotowane przez chrześcijaństwo mechaniczne metafory różniły się od nowożytnych również nastawieniem pragmatycznym. Poznanie mechanizmu po to, by go twórczo naśladować, umożliwiając tym samym przekształcanie świata, nie było celem nowego obrazu świata przedstawionego w teologii chrześcijańskiej. Jeszcze Leonardo da Vinci „bardziej się troszczył o opracowanie niż realizację swoich projektów: maszyny interesowały go bardziej jako owoc i dowód inteligencji i geniuszu ludzkiego, niż jako środki do faktycznego opanowania przyrody”³². Inaczej postrzegał już zastosowanie urządzeń technicznych Francis Bacon, głosząc, że „wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo”³³. W czasach encyklopedystów francuskich żywiono nadzieje związane z rozwojem urządzeń technicznych, których działanie miało stanowić podstawę postępu³⁴. Zmiana obrazu świata spowodowana rewolucją naukową, określaną mianem rewolucji kopernikańskiej, sprzyjała, jak to się dzieje podczas każdej zmiany epokowej, różnicom w pojmowaniu „tego, co

²⁶ H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017, s. 122.

²⁷ Lactantius, *De ira Dei*, 13,10 i n., L. Gasparri (red.), Milano 2011, s. 92.

²⁸ H. Blumenberg, *op. cit.*, s. 122.

²⁹ *Ibidem*, s. 137.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Woluntaryzm to, mówiąc skrótkowo, ujęcie świata, w którym Bóg Stworzyciel jest postrzegany nie tyle przez to, co może, ile przez to, co chce.

³² P. Rossi, *Filozofowie i maszyny*, przeł. A. Kreisberg, Warszawa 1978, s. 39.

³³ F. Bacon, *Księga pierwsza aforyzmów*, [w:] *idem, Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 57 i n.

³⁴ E. Cassirer, *op. cit.*, s. 204–205 i n.

boskie”³⁵. Problemy jak zwykle tkwią w szczegółach, jest tak również w wypadku rozumienia nieostrego pojęcia deizmu. Niektórzy spośród historyków filozofii, na przykład Pierre Hadot, potrafią swoimi interpretacjami przeszłości podważyć wcześniejsze schematy rozumienia zagadnień. Zagłębiając się w „przeszłość praktyczną”, inaczej selekcionując i klasyfikując wydarzenia, można zauważyć nowe zjawiska wyymykające się dotychczasowym ujęciom³⁶. Jednym z historyków, który rozłożył na części kwestię deizmu, uprawiając rodzaj „popsuj-zabawy”, jest australijski badacz Wayne Hudson.

3

Jak twierdzi specjalizujący się w historii brytyjskiego deizmu W. Hudson, zagadnienie okazuje się nierozpoznane, gdy zna się teksty autorów, którym przypisuje się poglądy deistyczne. Pojęcie deizmu bowiem, wbrew formule Voltaire’a czy transcendentalnej Kanta, posiada odmienne znaczenia, zależnie od kontekstów, w których występuje³⁷. Trudność leży w tym, „że nikt nie wie *a priori*, w co każdy pojedynczy deista wierzył”³⁸. Podobnych kłopotów nastrocza analiza poglądów teistycznych, szczególnie w różnych epokach. W. Hudson zauważa, że ogólna definicja deizmu, przyporządkowująca poglądy deistów założonej z góry definicji, prowadzi najczęściej do błędów. Bowiem na przykład w XVII wieku „deizm mógł oznaczać teizm lub oczyszczony teizm” (czysty teizm), ale w pewnych środowiskach uchodził za deistów przede wszystkim osoby odrzucające potrzebę religii objawionej³⁹. Pojęcia deista i deizm były używane niekiedy jako inwektywa, oskarżenie i trudno stwierdzić, jakie rzeczywiście „oskarżony” wyznawał poglądy. Poza tym historycy, wydaje się – często błędnie, badali deizm tak, jakby był to charakterystyczny i oderwany, osobny pogląd filozoficzny. W. Hudson natomiast uważa, że termin „deizm” winien zostać uhistoryczniony, bez narzucania *a priori* koncepcji deizmu poszczególnym podmiotom historycznym. Teksty źródłowe wskazują bowiem na to, że „deści nie zawsze wyznawali poglądy identyfikowane przez historyków jako deizm, a niektórzy spośród nich twierdzili, z różnym stopniem szczerości, że są chrześcijanami”⁴⁰. Do rozwiązania, a właściwie nie do rozwiązania, pozostaje problem szczerości deklaracji,

³⁵ Analizę różnic pomiędzy koncepcjami boskości powstałymi podczas zmian epokowych przedstawiłem w pracy *Deus ex metaphora*, Kraków 2019, s. 193–392. Podczas prezentowania historii filozoficznych, niereligijnych koncepcji boskości miałem okazję niejednokrotnie zauważyć trudności w zaklasyfikowaniu danej teorii do grupy przedstawień religijnych lub areligijnych. Przykładem takich niejednoznaczności są często deści traktowani *en bloc*.

³⁶ H. White, *Przeszłość praktyczna*, przeł. A. Czarnocka, [w:] *idem, Przeszłość praktyczna*, E. Domańska (red.), Kraków 2014, s. 43 i n.

³⁷ W. Hudson, *Atheism and Deism Demythologized*, [w:] *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain 1650–1800*, W. Hudson, D. Lucci, J.R. Wigelsworth (red.), Farnham 2014, s. 19 i n.

³⁸ *Ibidem*, s. 19.

³⁹ *Ibidem*, s. 20 i n.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 20.

który leży poza zasięgiem badaczy. Innym błędem, który na przykład można zauważyć w *Historii ateizmu* G. Minois, jest degradowanie deizmu „jako kulawego prekursora ateizmu, tak jakby deiści z konieczności byli mniej radykalnymi przedstawicielami trendu, tylko jeszcze nie zrozumieli przesłania”⁴¹.

W. Hudson zwraca uwagę, że „znaczną część istniejącej literatury ma tendencję do utożsamiania deizmu z obowiązującą doktryną i zakłada, że wszyscy deiści ją wyznawali”⁴². Deizm nie był jednak żadną doktryną, a jeśli chcemy mówić o jakimś ogólnym trendzie, to był on rozproszoną, historycznie i lokalnie uwarunkowaną tendencją do poszukiwania poglądów odmiennych od utrwalonych w tradycji religii objawionej. Poglądy filozofów średniowiecznych, nadal nauczane wówczas na uniwersytetach, nie potrafiły wyjaśnić odkryć, jakie nanoszono na mapy świata, i zjawisk fizycznych, które przedstawiano podczas publicznych pokazów⁴³. Sprzyjało to podważaniu doktryny i poszukiwaniu wyjaśnień innych niż przedstawiane przez scholastyków i ich interpretatorów tradycyjne metafizyczne formuły.

Jak sądzi W. Hudson, każdy przypadek deisty wymaga osobnej analizy. Pośród znanych *the English deists* często wymieniani są: Charles Blount (1654–1693), John Toland (1670–1722), Anthony Collins (1679–1729), Matthew Tindal (1656–1733), Thomas Woolston (1669–1733), Thomas Morgan (zm. 1743), Thomas Chubb (1679–1747) i Peter Annet (1693–1769)⁴⁴. W klasycznej już pracy *Angielscy deiści* W. Hudson przypomina, że do deistów zaliczani są także: John Locke, Samuel Clarke, Anthony Ashley Cooper, hrabia Shaftesbury, Bernard de Mandeville, William Wollaston, Henry Dodwell, Henry St. John Bolingbroke, David Hume, Samuel Strutt i William Dudgeon. Co zrobimy jednak ze świadectwem Pierre’a Coste’a, który twierdził, że Locke był ortodoksyjnym chrześcijaninem?⁴⁵ Inaczej kształtowały się poglądy deistyczne pod wpływem rozwoju nauk przyrodniczych, inaczej w kontekście debaty na temat religii naturalnej. Pojawiały się też nowe kwestie estetyczne i etyczne, które odegrały istotną rolę w debatach. Jeszcze inaczej prezentował się deizm jako wyraz krytyki Kościoła katolickiego i koncepcji Trójcy Świętej. Jak już wspomniałem, podobnie złożona jak historia deizmu brytyjskiego wydaje się historia deizmu francuskiego i niemieckiego – gdy przyjrzymy się osobno poglądom Gottholda Ephraima Lessinga, Johanna Gottlieba Fichtego, Mosesa Mendelssohna lub Friedricha Wilhelma Schellinga⁴⁶. Podobnie indywidualne są poglądy deistów amerykańskich: Thomasa Jeffersona, Thomasa Paine’a lub Jamesa Madisona.

Najczęściej historycy sugerują, że „deizm jest doktryną, wedle której Bóg nie interweniuje w świat”⁴⁷. Jednak niektórzy deiści wierzyli, że Bóg może interweniować i że to czyni. Niektórzy historycy, zauważa W. Hudson, twierdzili, że „deizm

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² W. Hudson, *Atheism and Deism Demythologized...*, *op. cit.*

⁴³ F. Fernández-Armesto, *Pionierzy. Powszechna historia eksploracji*, przeł. A. Kunicka, Warszawa 2020, s. 390 i n.

⁴⁴ W. Hudson, *The English Deists*, London 2009, s. 2 i ns.

⁴⁵ P. Coste, *Charakter Pana Locke opisany w liście Pana Pierre’a Coste do autora Nouvelles de la Republique des Lettres*, „Studia z Historii Filozofii” 2020, nr 1 (11), s. 33 i n.

⁴⁶ P. Dehnel, *Antynomie rozumu*, Wrocław 1998, s. 160 i n.

⁴⁷ *Ibidem*.

jest specjalną koncepcją bóstwa jako abstrakcji⁴⁸. To ujęcie wpisywałoby się w historię koncepcji boga filozofów. Nie będąc przecież deistami, abstrakcyjne formuły boskości przedstawili już Arystoteles i Plotyn. Jednak wielu deistów, w tym Thomas Chubb (1679–1747) i Thomas Morgan (zm. 1743), nie uznawało koncepcji bóstwa jako Pierwszej Przyczyny. Zdarzają się historycy argumentujący, że „deizm jest doktryną, zgodnie z którą do istnienia Boga można dojść samym rozumem”⁴⁹. Jest to o tyle dziwna definicja, że koncepcja poznania rozumowego Boga była od wieków rozwijana przez filozofów chrześcijańskich. Nie kto inny, jak św. Anzelm mówił, że Bóg jest *quo maius cogitari nequit*, czyniąc z Boga najwyższy pojmowalny rozumowo byt. Inni badacze tematu, zauważa W. Hudson, podważając utarte schematy interpretacyjne, utożsamiają deizm z doktryną głoszącą, że „religia naturalna wystarcza do zbawienia”⁵⁰. Okazuje się jednak, że wielu spośród deistów angielskich nie wierzyło ani w nieśmiertelność, ani w zbawienie, a niektórzy odrzucali chrześcijańską religię naturalną na rzecz celebrowania przyjemności. Należał do nich przykładowo Charles Blount, który w *Anima Mundi* (1678) podawał w wątpliwość chrześcijańską koncepcję duszy i jej nieśmiertelność. Zdarzali się też deiści, którzy uznawali tylko pierwszą przyczynę lub tylko naturę, i nie mieli pojęcia o religii naturalnej w takim znaczeniu, w jakim ujmowali ją chrześcijanie. Niektórzy spośród deistów, pod wpływem Epikura, nie wywodzili moralności z rozumu⁵¹, inni zaś – w tym być może przez pewien czas Charles Gildon (1665–1724), przyjaciel Ch. Blounta – identyfikowali Boga ze stoicką duszą świata. Poza tym istniały znaczne różnice między radykalnie niechrześcijańskim deizmem XVII-wiecznych deistów w Anglii, będących pod wpływem klasycznego teistycznego naturalizmu, oraz łagodnym „angielskim deizmem”, występującym w XVIII wieku jako odłam liberalnego protestantyzmu. Historia deizmu została źle zrozumiana i źle przedstawiona, twierdzi W. Hudson, „gdyż historycy rzutowali na deistów ogólne złożone koncepcje deizmu, zwłaszcza na deistów XVI i XVII-wiecznych”⁵². A przecież niektóre formy deizmu, szczególnie z początku XVII wieku, były prawdopodobnie nawiązaniem do wersji teistycznego naturalizmu odnajdywanego w klasycznych tekstach starożytnych. Teistyczny naturalizm pozostawał w konflikcie z antropomorficznymi formami religii. Konflikt istniał już w starożytności, a krytyka antropomorfizmu teistycznego powróciła wraz ze znajomością przewrotnych dialogów Lukiana i publikacjami tekstów innych autorów starożytnych⁵³. Renesansowi humaniści zdawali sobie sprawę, że wielu pogańskich filozofów przedstawiło racjonalne, to znaczy abstrakcyjne, opisy bóstwa, a także wprowadziło złożone systemy etyczne bez znajomości objawienia⁵⁴. Bóg pogańskich filozofów, na przykład „samo-mysłąca się myśl”, obrazował ogólne cechy rzeczywistości i nie miał uczuć ani wolnej woli; co więcej, nie wiedział nic o istotach

⁴⁸ W. Hudson, *Atheism and Deism...*, *op. cit.*, s. 21.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 22.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ S. Greenblatt, *Zwrot. Jak zaczął się renesans*, przeł. M. Słysz, Warszawa 2012, s. 280 i n.

⁵² W. Hudson, *Atheism and Deism...*, *op. cit.*, s. 22.

⁵³ Lukian, *Rada bogów*, [w:] *idem, Dialogi*, t. 3, przeł. W. Madyda, Wrocław 2006, s. 129 i n.

⁵⁴ W. Hudson, *Atheism and Deism...*, *op. cit.*, s. 23.

ludzkich. Właśnie z owej tradycji abstrakcyjnego przedstawiania „tego, co boskie”, dopasowanego do wyjaśnień teoretycznych, wywodzi się nowożytna formuła „bóg filozofów”⁵⁵. Ponadto starożytni filozofowie sami byli podzieleni, mieli różne poglądy na kwestię boskości⁵⁶. Już pomiędzy stoikami istniały różnice. Jeśli idzie o koncepcje boskości, można wyróżnić stanowiska stoików perypatetycznych, stoików religijnych i niereligijnych, epikurejczyków, pitagorejczyków i stoików platonizujących. Pierwsi protodeiści i naturaliści renesansowi, którzy prawdopodobnie inspirowali deistów angielskich, na przykład Pietro Pomponazzi, Bernardino Telesio, Francesco Partrizi, Gerolamo Cardano i Giordano Bruno, także mieli odmienne poglądy, w zależności od tego, do jakiego klasycznego stanowiska się zbliżali⁵⁷. Wyznawali inne doktryny starożytne, nawiązując przy tym często także do myśli żydowskiej, islamskiej, różnych nurtów chrześcijaństwa oraz ezoteryzmu. Błędem jest też zakładanie, że deści byli bez zastrzeżeń zwolennikami teizmu, ponieważ wielu deistów uprawiało etyczną krytykę teizmu. Ów pluralizm i różnorodność poglądów oznacza, że poszczególni myśliciele mogli czerpać z wielu dostępnych form „deizmu”, a sposób, w jaki wykorzystali dostępny repertuar poglądów, zależał od kontekstów, w których działali. Często także od wrogów, z którymi walczyli. Podczas gdy w krajach katolickich deizm był z konieczności najczęściej tajny i niekiedy agresywnie antychrześcijański, w krajach protestanckich, takich jak Anglia, myśliciele mogli interesować się różnymi formami deizmu bez porzucania chrześcijaństwa. Jako protestanci nie musieli wyrzekać się społecznej i politycznej tożsamości, co ukazują prace W. Hudsona i Justina Championa⁵⁸. Historia deizmu w XVII i XVIII wieku wymaga ponownego przemyślenia, należy również zakwestionować standardowy pogląd, że deści byli mniej radykalni niż ateści, co wynika z analiz G. Minois zawartych w *Historii ateizmu*. W renesansie i jeszcze w XVII wieku deści mogli odwoływać się do klasycznej, starożytnej koncepcji boskości, która nie była właściwym Bogiem w pojęciu chrześcijańskich teologów. Ten radykalny odłam deizmu występuje w Anglii w XVII wieku jeszcze przed 1650 rokiem, i już Robert Burton (1577–1640) używał w stosunku do niego określenia deści, a po 1650 roku znaleźć można recepcję antycznych poglądów w myśli Ch. Blounta, kręgu Ch. Gildona oraz u J. Tolanda (1670–1722). Jak pisze W. Hudson, XVII-wieczni deści, którzy wierzyli, że boskość pojęta jako ‘deus’ jest duszą materialnego wszechświata, „prawdopodobnie byli bardziej radykalni niż późniejsi deści XVIII wieku, którzy wierzyli w Istotę Najwyższą, nieśmiertelność i religię naturalną”⁵⁹. Przeciwnie do najczęściej spotykanych przedstawień kwestii deizmu „niektóre formy heterodoksji, pod pewnymi względami stały się mniej radykalne pod koniec XVIII wieku, gdy chrześcijaństwo wzmocniło się na

⁵⁵ S. Klemczak, *Deus ex metaphora*, Kraków 2019, s. 193 i n.

⁵⁶ Cyceon, *O naturze bogów*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960.

⁵⁷ W. Hudson, *The English Deists*, *op. cit.*, s. 49.

⁵⁸ J. Champion, *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture 1696–1722*, Manchester 2003, s. 190 i n.

⁵⁹ W. Hudson, *Atheism and Deism...*, *op. cit.*, s. 23.

arenie międzynarodowej”⁶⁰. Deiści mieli więc bardziej złożone i różnorodne światopoglądy, niż to się śni „rekonstruującym” deistyczne argumenty współczesnym filozofom analitycznym. Nie byli też tak nudni w swoich argumentach i przewidywalni, jak przedstawiają ich niektórzy historycy omawiający poglądy „typowego deisty”. Na przykład Henry St. John, Lord Bolingbroke (1678–1751), pisze W. Hudson, „postulował doskonały wszechświat, jednocześnie upierając się, że jego Autor nie może być rozumiany przez istoty ludzkie”. Deizm, sądzi W. Hudson, jest więc nadal „zaniedbaną dziedziną badań, dziedziną, w której wnikliwość w poglądy myślicieli może prowadzić do odkryć”⁶¹.

Warto na koniec wspomnieć o jeszcze jednej kwestii, a mianowicie znaczeniu sceptycyzmu w ukazywaniu dylematów deistycznych i teistycznych epoki⁶². W *Dialogu o religii naturalnej* D. Hume’a występują trzy postaci: Kleantes (Cleathes), Demeo (Demea) oraz Filon (Philo), reprezentujący poglądy sceptyczne autora. Demeo twierdzi, że z racji słabości rozumu ludzkiego natura Boga jest dla nas niepojęta i niepoznana⁶³. Powołuje się przy tym na autorytet ojca Malebranche’a, który mówił, że Bóg jest Istotą bez granic, Istotą nieskończoną i wszechobejmującą. Na to odpowiada Filon, powątpiewając w możliwość przypisania trafnie jakichkolwiek atrybutów Bogu, gdyż Jego natura „przerasta nieskończenie ograniczony nasz horyzont”⁶⁴. Z kolei Kleantes twierdzi, że jednak ta wielka maszyna świata, dopasowana z taką doskonałością w szczegółach, może być poznana przez człowieka. Pozwala to wnioskować o istnieniu bóstwa i jego podobieństwie do umysłu i inteligencji człowieka. W dialogu mieniącym się polifonią opinii, wydanym po śmierci Hume’a, argumenty sceptyczne Filona, podważające tezy oponentów, ukazują zbieżność założeń deistycznych i teistycznych. Pomimo sporu pomiędzy Demeo i Kleantesem o naturę Boga niektóre tezy obu rozmówców można uważać za poglądy o charakterze zarówno deistycznym, jak i teistycznym. W świetle sceptycznej argumentacji, podważającej myślenie analogiczne, zasadę pierwszej przyczyny, powołującej się na odrzucanie argumentów niejasnych, mglistych i wymyślonych, bliskie teizmowi poglądy Kleantesa i niekiedy deistycznopodobne poglądy Demeo, ukazują nakładanie się koncepcji i ich przenikanie. Z intencji rozbijająca dociekania dotyczące natury boskości strategia sceptyczna ukazuje argumenty teistów, ateistów i deistów jako retorykę, rodzaj gry słów. Podobną strategię sceptyczną stosował D. Hume w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Podważał tezy deistyczne, oddzielające Stwórcę jako pierwszą przyczynę od ludzkiej moralności: „niepodobna jasno wytłumaczyć, jakim sposobem Bóstwo może być ostateczną przyczyną wszystkich czynów ludzkich, nie będąc zarazem sprawcą grzechu i moralnej ohydy. Są to tajemnice, których sam przyrodzony rozum niezdolny jest o własnych siłach roztrząsać”⁶⁵. Także *Naturalna*

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Toruń 2013, s. 241 i n.

⁶³ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 20 i n.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 22.

⁶⁵ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1997, s. 123.

historia religii D. Hume’a kończy się sceptyczną tyradą, wskazującą antynomie poznawcze i moralne, a sławny passus nawołujący do ucieczki w – zważywszy na spory religijne – spokojną, choć niejasną krainę filozofii, opiera się na tym, że „wszystko jest zagadką, enigmatem, niedocieczoną tajemnicą. Wątpienie, niepewność, zawieszenie sądu, oto co wydaje się jedynym rezultatem najskrupulatniejszych naszych dociekań w tej materii”⁶⁶.

Konkludując niniejsze uwagi, deizm jawi się jako historyczny ruch licznych poglądów, zrozumiały lepiej, gdy poruszamy się na stosunkowo twardym gruncie analiz historyczno-filozoficznych. Posługując się bezkrytycznie pojęciami ogólnymi, takimi jak deizm lub teizm, używanych jako kwantyfikatory ogólne, w sposób aprioryczny, umyka nam złożona, historyczna gra pytań i odpowiedzi. Nowożytny wynalazek, jakim jest deizm, stanowił jedną z odpowiedzi na epokowe pytania o różnice religijne i nowy obraz świata, formujący się pod wpływem odkryć naukowych i geograficznych. Znaczenie miały także przemiany polityczne i procesy emancypacyjne. Rozważając problem, nie należy zapominać o lokalnych uwarunkowaniach i indywidualnych potrzebach filozofów do prowadzenia samodzielnych poszukiwań, niemieszczących się w koleinach wytyczonych przez wcześniejsze koncepcje religijne i filozoficzne. Być może za wymykanie się zjawiska deizmu z porządku definicji część winy ponosi charakterystyczna dla poszukiwań filozoficznych skłonność do myślowego *clinamenu*.

Bibliografia

- Antognazza M.R., *Leibniz*, przeł. Z. i Ł. Lamżowie, Kraków 2018.
- Bacon F., *Księga pierwsza aforyzmów*, [w:] *idem, Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955.
- Blumenberg H., *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017.
- Cassirer E., *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010.
- Capone Braga G., Bosco D., *Deismo*, [w:] *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, t. 3, s. 2616.
- Champion J., *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture 1696–1722*, Manchester 2003.
- Coste P., *Charakter Pana Locke opisany w liście Pana Pierre’a Coste do autora Nouvelles de la Republique des Lettres*, „Studia z Historii Filozofii” 2020, nr 1 (11).
- Cyceron, *O naturze bogów*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960.
- Greenblatt S., *Zwrot. Jak zaczął się renesans*, przeł. M. Słysz, Warszawa 2012.
- Dawkins R., Dennett D., Harris S., Hitchens Ch., *Jak się zaczęła ateistyczna rewolucja*, przeł. P.J. Szwejcer, Warszawa 2019.
- Dehnel P., *Antynomie rozumu*, Wrocław 1998.
- Diderot D., *O wystarczalności religii naturalnej*, [w:] *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Rogoziński, J. Hartwig, Warszawa 1953.
- Fernández-Armesto F., *Pionierzy. Powszechna historia eksploracji*, przeł. A. Kunicka, Warszawa 2020.
- Galilei G., *Waga probiercza*, przeł. T. Sierotowicz, Kraków 2009.

⁶⁶ D. Hume, *Naturalna historia religii*, [w:] *idem, Dialogi o religii naturalnej*, op. cit., s. 217.

- Gribbin J., *Naukowcy i ich odkrycia XVI–XX wiek*, przeł. D. Adamek, A. Jasica, Kraków 2019.
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. P. Bobowska, Kęty 2004.
- Hazard P., *Myśl europejska XVIII stulecia*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972.
- Hudson W., *Atheism and Deism Demythologized*, [w:] *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain 1650–1800*, W. Hudson, D. Lucci, J.R. Wigelsworth (red.), Farnham 2014.
- Hudson W., *The English Deists*, London 2009.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1997.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, *Dzieła zebrane*, przeł. M. Żelazny, Toruń 2013.
- Klemczak S., *Deus ex metaphora*, Kraków 2019.
- Klemczak S., *Ordo temporis. Sekularyzacja jako kategoria historiozoficzna*, „Studia Religiosa” 2007, nr 40, s. 171–215.
- Koselleck R., *Dzieje pojęć*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009.
- Koyré A., *Bóg dnia powszedniego i Bóg szabasu. Newton i Leibniz*, [w:] *idem, Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubiński, Gdańsk 1998.
- Lactantius, *De ira Dei*, red. L. Gasparri, Milano 2011.
- Leibniz G.W., *Teodycea*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.
- Lukian, *Rada bogów*, [w:] *idem, Dialogi*, t. 3, przeł. W. Madyda, Wrocław 2006.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] *idem, Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Gliwice 2019.
- Pascal B., *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Warszawa 1962.
- Rossi P., *Filozofowie i maszyny*, przeł. A. Kreisberg, Warszawa 1978.
- Rossi P., *I segni del tempo*, Milano 2003.
- Rowe W., *Boska wolność*, [w:] *Teizm, ateizm i religia*, P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), przeł. P. Białek, Lublin 2019.
- Tipler F.J., *Wszechświat Projektanta!*, przeł. B. Baran, [w:] *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg?*, T.D. Wabbel (red.), Warszawa 2007.
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. H. Konczewska, Warszawa 1956.
- White H., *Przeszłość praktyczna*, przeł. A. Czarnocka, [w:] *idem, Przeszłość praktyczna*, E. Domańska (red.), Kraków 2014.
- Wolff Ch., *O świecie, O Bogu*, przeł. A. Banaszkiewicz, Łódź 2020.
- Ziemińska R., *Historia sceptycyzmu*, Toruń 2013.
- Zill R., *Substrukturen des Denkens*, [w:] *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, H.E. Bödeker (red.), Göttingen 2002.